



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Wydział Humanistyczny
Instytut Filozofii

mgr Joanna Janicka

Numer albumu 8619

Skazani na mit, czyli antropologia filozoficzna Leszka Kołakowskiego

ROZPRAWA DOKTORSKA

dr hab. Dariusz Bęben, prof. UŚ

Katowice 2023

Spis treści

Wstęp.....	3
Rozdział 1. Wokół opus magnum Leszka Kołakowskiego	8
Horror Metaphysicus.....	8
Obecność mitu kluczem do czytania Kołakowskiego.....	36
Rozdział 2. Kołakowskiego droga do (Obecności) mitu.....	60
W micie marksizmu	62
Marksizm jako mit.....	95
Rozdział 3. Chrześcijaństwo jako najlepszy z dotychczasowych mitów.....	107
Uniwersalizm jako kategoria filozoficznie istotna.....	108
Praktykowanie niepewności	121
Chrześcijaństwo wobec podstawowych problemów człowieka	140
Zło.....	140
Śmierć	144
Godność.....	146
A jednak mit.....	149
Rozdział 4. Obecność mitu a antropologia filozoficzna.....	153
Główne punkty odniesienia Kołakowskiego refleksji o micie	153
Wpływ Mircei Eliadego.....	153
Obecność Claude'a Lévi-Straussa.....	157
Zbieżność z myślą Hansa Blumenberga.....	159
Refleksja Kołakowskiego jako antropologia filozoficzna.....	163
Szkic antropologii filozoficznej Kołakowskiego i wynikające z niej konsekwencje metafizyczne	175
Dyskusja z wybranymi interpretacjami filozofii Kołakowskiego	186
Więcej niż mit	188
Ucieczka do tyłu z własnej antropologii	192
Akt wiary jako gwarant pewności.....	194
Pozostałe znaczące uwagi i komentarze.....	197
Podsumowanie.....	204
Bibliografia.....	210

Wstęp

Leszek Kołakowski twierdził, że nie ma własnej filozofii. Liczni badacze jego dorobku poświadczają, że w istocie nie pozostawił po sobie systemu filozoficznego, jednocześnie wskazując i opisując kwestie, wokół których ogniskowało się jego myślenie.

Te dwa pozornie banalne zdania sprawozdawcze generują szereg wątpliwości. Czy brak systemu jest rzeczywiście tożsamy z brakiem własnej filozofii? Co *de facto* oznacza sformułowanie „mieć własną filozofię”? Czy filozof uprawiający refleksję systematyczną, nastawioną na problematyzowanie i mającą na celu zrozumienie nie dąży do stworzenia spójnego obrazu świata? Od wprowadzenia przez Nicolai Hartmanna różnienia na filozofię systemową i systematyczną, filozofowie w ramach refleksji metafizycznej wciąż próbują rozstrzygnąć tę kwestię. A jeśli nawet taki obraz świata wyłania się z systematycznie uprawianej filozofii, a ponadto można go utożsamić z posiadaniem własnej filozofii, to czy system filozoficzny lub owa własna filozofia muszą z konieczności być efektem finalnym uświadomionym dla samego autora? Czy możliwym jest pozostawienie po sobie systemu lub jakiejś określonej filozofii mimo przekonania, że niczego takiego przez cały okres intelektualnej aktywności się nie budowało?

Te wątpliwości – abstrahując od faktu, że prowadzą do ciekawych i ważnych rozważań o systemach zamkniętych i otwartych oraz filozofii systematycznej – obrazują okoliczności stanowiące o oryginalności proponowanej przeze mnie tezy. Sądzę bowiem, że z myśli Leszka Kołakowskiego możemy wydobyć antropologię filozoficzną, której treść daje się sprowadzić do stwierdzenia, że człowiek uczyniwszy siebie przedmiotem własnego poznania, staje się zrozumiąły dla siebie jako podmiot jedynie w porządku mitu.

Podzielałam przekonanie wyrażone przez Henri Bergsona, że filozof ma jedną ideę do wypowiedzenia i krążąc wokół niej przez całe życie próbuje ją rozmaicie uchwycić i wyrazić. Podstawowe kwestie, które napędzały Kołakowskiego, stanowią istotę filozoficznej refleksji od jej zarania – są to pytania o sens i cel ludzkiego życia oraz wartości. W pracy tej wykazuję, że refleksja nad historią filozofii i analizy dzieł poszczególnych filozofów przywiodły Kołakowskiego do przekonania, iż odpowiedzią na te podstawowe, niedające się oddalić i unieważnić pytania może być jedynie mit. Wobec nasuwającego się pytania o charakter tego rozstrzygnięcia, należało zbadać, czy jesteśmy skazani na mit mocą wyroku Kołakowskiego, czy też „wyrok” ten wpisany jest w naszą ludzką sytuację poznawczą od chwili, gdy uchwyciliśmy myślą siebie jako poznających i myślących oraz zdołaliśmy sformułować pytanie.

Nie twierdzę, że Kołakowski zbudował system, ani nawet, że dążył w swej systematycznej

refleksji do wypracowania stanowiska antropologicznego. Zamierzam natomiast wykazać, że takie stanowisko daje się z jego myśli wyprowadzić, co więcej może stanowić ono istotny wkład filozofa w nasze samorozumienie. Nie twierdzę tym samym, aby refleksja filozoficzna Kołakowskiego dała się sprowadzić tylko do antropologii filozoficznej, a jedynie, że rozstrzygnięcie takie jest w niej obecne i jako takie pozostaje aktualne oraz może stanowić punkt wyjścia dla dalszych rozważań o człowieku.

Układ pracy jest wynikiem mojej recepcji myśli Kołakowskiego. Podczas lektury – początkowo niechronologicznej i nieusystematyzowanej – pism filozofa oraz udzielonych przezeń wywiadów pojawiły się pewne intuicje. Odkrycie wagi rozważań zawartych w *Horror metaphysicus* oraz *Obecności mitu* pozwoliło mi usystematyzować lekturę wokół rozstrzygnięć tam zawartych. Chronologiczne badanie pism filozofa pozwoliło mi prześledzić rozwój i ewolucję jego myśli, ze szczególnym uwzględnieniem okoliczności wypracowania przezeń stanowiska wyrażonego w kluczowych dziełach. Zgodnie z zachętą wypowiedzianą przez samego Kołakowskiego z równą powagą potraktowałam teksty, które w jego przekonaniu stanowiły myśl dojrzałą i te, co do których sam autor wyrażał przekonanie, że zdołał przekroczyć stanowisko w nich wyrażone. To właśnie śledzenie przebiegu rozważań filozofa, pozwoliło mi postawić tezę o istnieniu ośrodkowej idei, wokół której krążyło jego filozofowanie i możliwości wydobywania jej treści. Najpierw więc powstał mój obraz Kołakowskiego, który następnie zaczęłam konfrontować z innymi badaczami.

Praca oparta jest na analizie tekstów, w której wykorzystałam szereg prostych metod filozoficznych. Postawiwszy tezę o możliwości wyprowadzenia rozstrzygnięcia antropologicznego z całości dzieła Kołakowskiego, uporządkowałam lekturę chronologicznie. Interpretowałam zarówno poszczególne teksty, jak i kontekst, czyli ich współwystępowanie (równoczesność dochodzenia przez Kołakowskiego do poszczególnych wniosków). We fragmentach zmierzających do odtworzenia antropologii filozoficznej Kołakowskiego, koncentrowałam się na odtworzeniu argumentacji oraz wydobywaniu założeń przyjętych przez filozofa. Zaś we fragmentach, w których podejmuję dyskusję z rekonstruowanym stanowiskiem oraz innymi badaczami, przede wszystkim koncentruję się na ocenie argumentacji oraz zmierzam do wykazania konsekwencji proponowanych rozstrzygnięć.

Wybór tekstów, do których ostatecznie bezpośrednio odwołuję się w dysertacji, jak zwykle w takich przypadkach, może spotkać się z zarzutem arbitralności. Można też bez wątplenia wykazać, iż inne teksty, pominięte przeze mnie, również – a czasem może nawet lepiej – obrazują poruszane kwestie. Sądzę jednak, że nie sposób w takiej pracy – o ile ma wartość i ciekawie uprzystępnąć czytelnikowi tok myślenia – uniknąć obu zarzutów. Można by oczywiście wydać

ułożony zgodnie z fenomenalną bibliografią przygotowaną pod redakcją Stanisława Gromadzkiego zbiór tekstów Kołakowskiego uporządkowany chronologicznie i w nich zaznaczać interesujące nas fragmenty, a następnie komentować je na marginesach. Alternatywnie można wynotować wszystkie adekwatnie obrazujące tezę cytaty ze wszystkich tekstów i opatrzyć je komentarzem. Jednak gdyby nawet zadanie takie było wykonalne (o czym można wątpić, zważywszy na objętość dorobku Kołakowskiego), to pokazanie na piętnastu przykładach tego, co można pokazać na trzech, nie stanowi zmiany jakościowej, a jedynie ilościową. Nie wydaje się zatem znacząco wpływać na ocenę samych rozważań.

Bardzo pomocna w badaniach była dla mnie koncepcja interpretacji zaproponowana przez Michała Januszkiewicza¹, który dyskutując z rozumieniem hermetyki proponowanym przez Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricoeura i Martina Heideggera dowodzi, że interpretacja ma charakter transakcyjny. Oznacza to, zdaniem autora, że rozumienie jest zawsze twórcze, a sytuacja interpretacyjna jest nie jedynie odczytaniem sensu zawartego w tekście, ale również wczytaniem w tekst swoich przesądów. W efekcie prowadzi to do sytuacji dialogicznej, w której interpretator pytając tekst o to, co ten mówi i odpowiadając na pytanie tekstu: „kim ty jesteś?”, zyskuje nie tylko rozumienie tekstu, ale również samorozumienie. Przywołane rozważania Januszkiewicza dotyczą tekstów literackich, jednak, w moim przekonaniu, poszerzają również rozumienie kontekstu interpretacji tekstów filozoficznych. Okazała się więc ta propozycja metodologicznie przydatna dla mojej dysertacji na dwóch poziomach. Po pierwsze, pozwoliła w tekstach Kołakowskiego będących komentarzami do innych filozofów, wysledzić jego stanowisko, czyli to, co on wniósł do interpretacji. Po drugie pozwalała mi śledzić, a przez świadomość również podjąć próbę uwypuklenia tego, co ja wnoszę w dyskusję z Kołakowskim i jego dziełem.

Dwa pierwsze rozdziały posłużyły pokazaniu, jak Leszek Kołakowski dochodzi do stanowiska, że jesteśmy skazani na mit oraz jak ten mit należy rozumieć.

W rozdziale pierwszym poddałam analizie dwa kluczowe dla tej mojej pracy dzieła Kołakowskiego, czyli *Obecność mitu*² i *Horror metaphysicus*³. Uzasadniam w nim dlaczego przyjął, że *Horror metaphysicus* stanowi oś interpretacyjną całości dzieła Kołakowskiego oraz dlaczego uważam, że najważniejszym metafizycznym dziełem Kołakowskiego jest *Obecność mitu*. Część rozdziału, analizująca treść obu uznanych przeze mnie za centralne pozycji, zmierza do wykazania, jakie rozstrzygnięcia filozoficzne z nich wynikają. Analiza *Obecności mitu* pozwoliła na uchwycenie znaczenia terminu mit, jakie nakreślił Kołakowski przez wprowadzenie rozróżnienia

1 M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 1/2 (133-134) (2012), ss. 74-86.

2 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003.

3 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Kraków 2012.

między technologiczną a mityczną warstwą kultury.

Ponieważ (w przeciwieństwie do *Horror metaphysicus*, które za swoje *opus magnum* uznał sam Kołakowski) *Obecność mitu* jawić się może jako wybór nieco arbitralny, drugi rozdział poświęciłam wykazaniu, że te metafizyczne rozważania stanowią narzędzie do myślenia o filozofii, filozofowaniu i świecie, jako przedmiocie refleksji filozoficznej. A także, że nie ma przesady w stwierdzeniu, iż wcześniejsza działalność filozoficzna Kołakowskiego zmierzała do ich rozpoznania i wypracowania. Rozdział ten pokazuje, iż mimo rozległości podejmowanych wątków i tematów, pewne kwestie są stale obecne w refleksji Kołakowskiego i powracają niezależnie, czy zajmuje się on rozważaniami nad religią, czy marksizmem. W pierwszej części tego rozdziału wskazałam takie teksty filozofa, w których łatwo uchwycić fakt, że napisane zostały ze stanowiska „wierzącego” marksisty oraz te, w których wyraźnie widać, że wątek sensu i filozofia jako antropologia to zagadnienia obecne w filozoficznych rozważaniach Kołakowskiego niemal od samego początku. To świadomość własnego istnienia, a także współdziałania w świecie społecznym prowokuje pytanie o sens, zarówno jednostkowo, jak i społecznie ujęty. Kołakowski od początku wyraża przekonanie, że pytanie o sens życia stanowi „rdzenne tworzywo myślenia filozoficznego” i „utajony nerw filozofii”. Przekonanie to okazuje się kluczowe dla zrozumienia wynikającej z jego dzieła antropologii filozoficznej. W drugiej części rozdziału, ujmującej marksizm jako mit, pokazałam, co wynika ze stwierdzenia Kołakowskiego, iż koncepcja Karola Marksa jest kolejną próbą poszukiwania wyjścia z kłopotu metafizycznego. Wskazanie na istotność pewnych kwestii stale powracających w rozważaniach Kołakowskiego zmierza do uzasadnienia, dlaczego *Obecność mitu* należy rozumieć jako kulminację refleksji metafizycznej Kołakowskiego, a w konsekwencji, że czytanie jego filozofii (włączając w to *Horror metaphysicus*) przez jej pryzmat jest uzasadnione.

W rozdziale trzecim, przyjmując za punkt wyjścia powyższe rozstrzygnięcia, prześledziłam rozważania o roli chrześcijaństwa w kulturze i filozofii naszej cywilizacji. To pozwoliło ukazać zaangażowanie Kołakowskiego w apologetykę chrześcijaństwa jako zabieg obrony określonego mitu w porządku rozumu. Badania te pokazują podejmowane przez Kołakowskiego próby prześledzenia historycznego wpływu różnych dotychczasowych mitów i ich wartościowanie z perspektywy zdolności godzenia interesu społecznego z jednostkowym. Ponadto rozważam, w jakim stopniu wybór chrześcijaństwa jest determinowany faktem, że jest ono mitem tworzącym kulturę, która ukształtowała Kołakowskiego. Z jednej strony bowiem sam Kołakowski pisał, że „mitu nie sposób wybrać”, z drugiej – jak wykażę – filozof świadom jest swojego uczestnictwa w micie oraz wymuszonej tym uczestnictwem arbitralności wartościowań. Zatem choć to mit – w jego przekonaniu – odpowiada za nasze wartościowania, filozof racjonalnie argumentuje za

swoim stanowiskiem. Problem w tym, że – jak sam wykazał – wiara w rozum i racjonalność są również częścią mitu naszej kultury.

W rozdziale czwartym, w oparciu o wcześniejsze rozstrzygnięcia, podjęłam próbę rekonstrukcji antropologii filozoficznej Leszka Kołakowskiego. Wskazałam filozofów i propozycje, których wpływ był znaczący dla ukształtowania się stanowiska filozofa. Ponadto uzasadniłam antropologiczny charakter rozstrzygnięć wynikających z jego rozważań. Podjęłam także dyskusję z tymi komentatorami Kołakowskiego, którzy aspekt mitu i antropologii w jego filozofii uchwycili i rozważali. Wszystko po to, by w konsekwencji podjąć próbę krytycznej refleksji nad zrekonstruowaną koncepcją. Jeśli rzeczywiście demitologizacja miałaby okazać się iluzją, to rozważyć należy, czy raczej jest tak, że społeczeństwo ze swej natury dzieli się na kasty kapłanów i błaznów, czy może obie te figury stanowią czy też winny stanowić dwie antagonistycznie nastawione strony osobowości każdego ludzkiego indywiduum?

Rozdział 1. Wokół *opus magnum* Leszka Kołakowskiego

Pisanie o filozofii Leszka Kołakowskiego obliguje do wyjaśnienia na wstępie, czy będziemy traktować jego dorobek jako spójną całość, czy raczej skłonni jesteśmy wyróżniać etapy w jego twórczości. Powyższa konieczność wynika z nagromadzonych wokół jego twórczości interpretacji, które przyjmują w punkcie wyjścia, bądź osiągają w punkcie dojścia, jedno z wymienionych stanowisk. Moim zdaniem – wbrew pozorom – jedno nie wyklucza drugiego, o czym szerzej będzie w rozdziale czwartym. W tym miejscu ograniczę się zatem do deklaracji własnego stanowiska.

Moją intencją jest wykazanie, że dorobek filozofa stanowi spójną całość, związana pewną myślą przewodnią. Oczywiście, całość ta ewoluuje. Jednak rozwój ten ukazuje się jako proces sceptycznego mierzenia się, z żelazną konsekwencją w używaniu narzędzi filozoficznych, z dziejami filozofii i świata. Wbrew deklaracji samego filozofa, jakoby był sceptykiem niekonsekwentnym⁴, zamierzam wykazać, iż Kołakowski bardzo konsekwentnie wykorzystywał sceptycyzm metodologiczny, nie popadając przy tej okazji w sceptycyzm epistemologiczny. Uzasadnienie i konsekwencje takiej interpretacji omówię szerzej w rozdziałach drugim i trzecim.

Z uwagi na złożoność sytuacji interpretacyjnej należy w pierwszej kolejności wyeksplikować, z czego wynika – będące punktem wyjścia do badania – przeświadczenie, że zarówno *Horror metaphysicus*, jak i *Obecność mitu* są dziełami kluczowymi dla filozofii Leszka Kołakowskiego.

Horror Metaphysicus

W przypadku pierwszego z wymienionych sytuacja jest dość prosta – wystarczy odwołać się do wypowiedzi samego Kołakowskiego, dodatkowo wskazując szczególnie czas wygłoszenia tych deklaracji.

I tak, w jednym z ostatnich wywiadów, jakich udzielił polski filozof (jeśli nie w ostatnim), czyli w rozmowie z Purą Sánchez Zamorano⁵, która ukazała się pod wymownym tytułem „I don't consider *Main Currents of Marxism* my *opus magnum*”, Kołakowski wypowiedział się następująco:

Main Currents is not a text I consider, so to put it, my *opus magnum*, if there is such a thing. If there

4 W *Posłowniu do posłownia* drugiego wydania *Pochwały niekonsekwencji* Kołakowski napisał: „Mój esej z 1959 roku, »Kapłan i błazen« [...] był, między innymi, pochwałą sceptycyzmu, a sceptycyzm i relatywizm to nie to samo. Sceptyk mówi »nie wiadomo« o różnych kwestiach ważnych i bardzo ważnych, relatywista zaś mówi »właśnie wiadomo, raz to jest prawdziwe, raz owo«. Że zaś nie można być sceptykiem rygorystycznym i całkiem konsekwentnym, nie popadając w antynomię kłamcy, o tym od dawna mówiono; wyjaśniłem też przy innej okazji, że byłem i jestem sceptykiem niekonsekwentnym, nie zaś relatywistą”.

L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. I, Londyn 2002.

5 Pura Sánchez Zamorano gościła u Kołakowskiego w Oksfordzie 19 stycznia 2009 roku.

is an “opus magnum” of mine, it is rather a short brochure under the title *Horror Metaphysicus (Metaphysical Horror)*, “opus magnum” not in the sense that I regard it as the best of my works, because that is not up to me; rather in the sense that I try to explain there the questions – not really to answer them but explain the questions — I consider the most important in philosophy⁶⁷.

Zamorano jest profesorką Universidad Autónoma de Madrid (Uniwersytetu Autonomicznego w Madrycie), wśród swoich głównych zainteresowań wymienia filozofię polityki. Pretekstem do przeprowadzenia wywiadu była trzydziesta rocznica wydania *Głównych nurtów marksizmu* w języku angielskim⁸. Przy tej okazji Zamorano chciała uprzystępnąć młodym Hiszpanom główne idee filozofii Leszka Kołakowskiego. Jak przyznała we wstępie do opublikowanego wywiadu, ku swemu zaskoczeniu musiała pokonać opór samego Kołakowskiego, by ten „finally acknowledge the originality of his – if not *magnum*, at the least impressive – *opus*” (ostatecznie uznał oryginalność swego – jeśli nie *największego*, to przynajmniej monumentalnego – *dzieła*.). Do pewnych wątków tej rozmowy dotyczących rewizjonizmu i *Głównych nurtów marksizmu* (dalej *GNM*), powrócę w rozdziale drugim. W tym miejscu istotne jest, aby wybrzmiała jasna deklaracja filozofa, że *Horror metaphysicus* jest dziełem w jego dorobku najważniejszym; jest książką, której treść stanowi próbę wyjaśnienia najważniejszych pytań filozoficznych. Podkreślmy – nie odpowiedź na pytania, a wyjaśnienie pytań. Rozpoznanie powodów, dla których Kołakowski za swoje najważniejsze osiągnięcie uznał uczynienie zrozumiałymi pytań ożywiających filozofię, rezygnując z prób sformułowania odpowiedzi, będzie przyczynkiem do uzasadnienia kluczowej roli *Obecności mitu* w interpretacji myśli filozofa.

Wcześniej jednak przytoczę jeszcze jedną ważną rozmowę, w której padła podobna deklaracja. W latach 2007-2008 opublikowano pod tytułem *Czas ciekawy, czas niespokojny*⁹ dwa tomy wywiadu-rzeki, który z Leszkiem Kołakowskim przeprowadził Zbigniew Mentzel. W drugim tomie zapisu rozmów znajdujemy takie oświadczenie:

Jeśli coś jest moim *opus magnum* – oczywiście, mam poczucie śmieszności tego określenia – to chyba najkrótsza książeczka, jaką napisałem, mianowicie *Horror metaphysicus*. Jestem też przywiązany do mojej książki o Pascalu i jansenistach. Pisałem ją w Oksfordzie i Chicago, wydałem

6 P.S. Zamorano, *Interview with Leszek Kolakowski: “I don’t consider Main Currents of Marxism my opus magnum”*, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny” t. 9 (2009).

7 [Książka – J.J.] *Główne nurty marksizmu* nie jest tekstem, który wskazałbym jako moje *opus magnum*, jeśli takie istnieje. Jeśli coś jest moim *opus magnum*, to raczej jest to krótka broszura pod tytułem *Horror metaphysicus (Horror Metaphysical)*. *Opus magnum* nie w tym sensie, że uważam ją za najlepszą z moich prac, bo nie mnie o tym decydować; raczej w tym sensie, że staram się tam wyjaśniać pytania, które uważam za najważniejsze w filozofii – naprawdę, nie odpowiadać na nie, ale wyjaśniać pytania [tłum. własne – J.J.].

8 *Main currents of marxism: its rise, growth and dissolution*. Vol. 1-3 ukazały się nakładem Oxford University Press w 1978 roku. Tekst na podstawie rękopisu przełożył Paul Stephen Falla.

Za: S. Gromadzki i in., *Leszek Kołakowski: bibliografia 1945-2014*, Warszawa 2017, s.104.

9 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 2, Kraków 2008.

po angielsku, a potem po polsku pod tytułem *Bóg nam nic nie jest dłużny*. Zrozumiałem w czasie tych studiów – a przynajmniej zdawało mi się, że rozumiałem – różne ważne kwestie teologiczne¹⁰.

Przytoczony fragment jest już kolejną bezpośrednią deklaracją filozofa, dotyczącą wagi, jaką przyznaje książce *Horror metaphysicus*. W kontekście pism uznanych przez samego Kołakowskiego za ważne pojawia się jeszcze książka *Bóg nic nam nie jest dłużny*, jednak z sugestią, że refleksja w niej zawarta nie ma jedynie filozoficznego wymiaru. Stąd do tego ostatniego tytułu wrócę w rozdziale trzecim, w którym rozważę związki między refleksją filozoficzną i teologiczną w myśli Kołakowskiego. Jak bowiem wyraźnie stwierdziłam, interesuje mnie przede wszystkim filozoficzny aspekt i filozoficzne konsekwencje myśli autora *Obecności mitu*. Tym samym sądzę, nie jest zasadne na tym etapie podejmowanie dyskusji z komentatorami, którzy inaczej wartościują dzieła filozofa. Choć trzeba od razu zaznaczyć, że nie tylko nie jestem przeciwna uzasadnieniom podawanym na przykład przez Piotra Nowaka¹¹ i Krzysztofa Pomiana¹² na rzecz *Głównych nurtów marksizmu* czy argumentacji Mateusza Pencuły¹³ oraz Juliusza Iwanickiego¹⁴ wskazujących na znaczący charakter *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*, lecz będę się nawet do tych uzasadnień odwoływać.

Tymczasem pozostaniemy przy samowiedzy Kołakowskiego oraz słownikowej definicji określenia *opus magnum*. Jak czytamy w internetowym Słowniku języka polskiego PWN *opus magnum* jest to „1. wybitne dzieło artystyczne lub literackie” bądź „2. główne, najważniejsze dzieło jakiegoś twórcy”¹⁵. Z kontekstu obu przywołanych przeze mnie rozmów, w których Kołakowski używa owego określenia dla *Horror metaphysicus*, należy wnioskować, że raczej nie uważa, iż jest to dzieło o wybitnym charakterze, skoro „nie jemu to oceniać” i „ma poczucie śmieszności tego określenia”, a skłania się ku uznaniu go za „główne, najważniejsze swoje dzieło”. Powyższe – jak sądzę – rozumieć należy jako stwierdzenie myśliciela, że to właśnie rozważania zawarte w tej książce mają największą filozoficzną wagę i doniosłość w całości jego filozoficznej twórczości. Pozostaje zatem wnikliwie przyjrzeć się dziełu, aby wyłuskać z jego treści, zgodnie z intencją autora, owe najważniejsze pytania filozoficzne oraz ich wyjaśnienia.

Książka *Horror metaphysicus* została przez Kołakowskiego napisana w języku angielskim i ukazała się pod tytułem *Metaphysical Horror* nakładem wydawnictwa Basil Blackwell w 1988

10 Ibid, s.102.

11 P. Nowak, *Filozof w trzech słowach (9) Leszek Kołakowski: Bóg* | Artykuł [na:] „Culture.pl”, <https://culture.pl/pl/artykul/filozof-w-trzech-slowach-9-leszek-kolakowski-bog>, <https://culture.pl/pl/artykul/filozof-w-trzech-slowach-9-leszek-kolakowski-bog>, dostęp 4 sierpnia 2021 r.

12 K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum*, [w:] P. Kosiewski (red.), *Leszek Kołakowski - myśliciel i obywatel*, Warszawa 2010, s. 10.

13 M. Pencuła, *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” nr 61 (2016).

14 J. Iwanicki, *Leszek Kołakowski: rocznica śmierci* [na:] <https://histmag.org/Leszek-Kolakowski-5-lat-od-smierci-9742>, dostęp 4 sierpnia 2021 r.

15 <https://sjp.pwn.pl/sjp/opus-magnum;2569883.html>

roku. Z bibliografii Kołakowskiego, która pod redakcją Stanisława Gromadzkiego ukazała się w 2017 roku wynika, iż tekst został przetłumaczony na piętnaście języków, w tym język chiński¹⁶. Autorem polskiego przekładu jest Maciej Panufnik. Jak podaje Wiesław Chudoba w książce *Leszek Kołakowski: Kronika życia i dzieła* zamiar napisania tej książki po raz pierwszy Kołakowski sygnalizował w marcu 1984 roku, w sprawozdaniu ze swojej pracy dla All Souls College¹⁷. Ze sprawozdania, na które powołuje się Chudoba, wynika, że planowany projekt (*Horror metaphysicus*) – dopiero powoli się krystalizujący – ma być próbą „analizy tradycyjnych kwestii metafizycznych dotyczących »nicości« i czasu oraz ich relacji”¹⁸. I tak po czterech latach, w czerwcu 1988 roku, ukazuje się angielskie wydanie *Horroru...* Pierwszy polski przekład został wydany nakładem wydawnictwa Res Publica w 1990 roku.

Książeczka to rzeczywiście – jak konstatawał Kołakowski – niewielka. Tylko wydanie estońskie przekroczyło sto pięćdziesiąt stron objętości, reszta zmieściła się poniżej tej wartości. Książka – do czego Kołakowski przyzwyczaił swoich czytelników – bardzo dowcipna, momentami ironiczna¹⁹. Tekst składa się z dwudziestu siedmiu bardzo krótkich rozdziałów, z których pierwszy – rekordowo krótki – składa się z zaledwie czterech zdań. Dlaczego warto zwrócić na to uwagę? Otóż raptem czterech zdań potrzebował autor, aby naszkicować postać filozofa, czyli *de facto* dokonać aktu autoprezentacji. W rozdziale *O filozofach* Kołakowski podnosi dwie kwestie, którym przyznaje zasadnicze znaczenie. Po pierwsze temu, kto mieni się filozofem nieobce winno być poczucie, że „jest szarlatanem”. Niekoniecznie musi być to stan przewlekły, ale przynajmniej incydentalnie doświadczony. Po drugie zaś, warunkiem *sine qua non* bycia filozofem w naszej cywilizacji, jest autoidentyfikacja z postacią Sokratesa, którego Kołakowski uważa za archetyp filozofa.

Rozważmy zatem, co wynika z takiej autoprezentacji. Wszak, że to autoprezentacja – zdaje się raczej bezsporne; przemawia za tym chociażby fakt, że Kołakowski ma świadomość formującego wpływu kultury na jednostkę, a także swojej przynależności do określonej kultury, czemu dawał niejednokrotnie wyraz w swoich tekstach. Wolno nam też abstrahować od powtarzanych tu i ówdzie zapewnień, jakoby autor widział siebie jako historyka filozofii czy historyka idei. Przyjmujemy te deklaracje, uznając je już to za wyraz skromności (nie podejmując próby rozstrzygnięcia, czy nie jest to aby fałszywa skromność), już to za próbę ucieczki przed niewygodnymi pytaniami (które można zadać tylko filozofowi, a historykowi filozofii już nie).

16 S. Gromadzki i in., *Leszek Kołakowski: bibliografia 1945-2014...*

17 W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014, s. 356.

18 Ibid., s. 356.

19 Bardzo ciekawe studium warsztatu pisarskiego Leszka Kołakowskiego przeprowadził Maciej Michalski. Autor nie tylko zwraca uwagę na specyficzne dla twórczości Kołakowskiego środki stylistyczne, wśród których wymienia właśnie ironię i autoironię, ale również analizuje rolę tych środków w prezentowaniu przez Kołakowskiego swojego stanowiska.

Por. M. Michalski, *Filozof jako pisarz: Kołakowski, Skarga, Tischner*, Gdańsk 2010, ss. 179-190 oraz 243-248.

Nawet jednak, gdy przyjmiemy, że Kołakowski rzeczywiście żywił przekonanie, iż przez większość swojej naukowej aktywności zajmował się historią filozofii, to i tak w *Horrorze...* ubiera buty filozofa. Jak zapowiedział w sprawozdaniu dla All Souls College: dzieło ma być analizą kwestii z zakresu metafizyki, a jak pokażę (i jak przekonał się każdy, kto zetknął się z *HM*) materiał historyczny służy Kołakowskiemu jedynie do dyskusji, wypracowania stanowiska. Myśliciel odwołuje się do historii filozofii celem sformułowania czy odtworzenia pytań i wyjaśnienia komplikacji, na które napotykają wszelkie próby udzielenia odpowiedzi na owe pytania.

Dwa słowa – szarlatan i Sokrates – wybrał Kołakowski na określenie swojej postawy filozoficznej.

Zacznijmy od szarlatana. Jak podaje internetowy Słownik Języka Polskiego PWN słowo „szarlatan” ma znaczenie dawne, oznaczające kuglarza, magika, czyli człowieka, który wykorzystując własną zręczność wytwarza iluzję, która jawi się odbiorcom jako prawdziwa, w sposób niejednokrotnie dla nich samych racjonalnie nie dający się wytłumaczyć. Po wtóre dowiadujemy się z tegoż słownika, że dziś „szarlatan” to oszust, szalbierz, zatem ktoś zwodzący ludzi swymi rzekomymi umiejętnościami i kwalifikacjami, ciągnący zyski z ludzkiej łatwowierności²⁰. Przyjmijmy wstępnie, iż nie będziemy rozstrzygać, czy Kołakowski myśli o sobie jako magiku czy raczej oszuście. Ufam, że analiza tekstu zbliży nas do właściwego zrozumienia, co autor miał na myśli. Zaznaczyć jednak tu wypada, że jeśli rację ma – największy chyba znawca dzieła i życia, orędownik i propagator spuścizny Leszka Kołakowskiego – Zbigniew Mentzel, to Kołakowski nie był człowiekiem motywowanym przez zysk, co wyklucza działanie z zamiarem wprowadzania kogokolwiek w błąd celem osiągnięcia jakichkolwiek korzyści²¹.

Postać Sokratesa obarczona jest natomiast liczącym ponad dwa tysiące czterysta lat balastem interpretacyjnym, powstały całe biblioteki dzieł analizujących filozofię i życie tego Ateńczyka. Próba przeanalizowania, co może znaczyć, że „filozof niezdolny do utożsamienia się z tą archetypiczną postacią nie należy do tej cywilizacji”²², mogłaby sama w sobie stanowić materiał na opasłą monografię. Wyznaczony cel jest znacznie skromniejszy. Odwołując się do cyklu *O co nas pytają wielcy filozofowie*²³ oraz bezpośrednio do treści omawianego w tym miejscu *HM*, postaram się uchwycić intuicję Kołakowskiego i odtworzyć, co mógł mieć na myśli pisząc te słowa. Ściślej mówiąc, postaram się raczej dobrze uzasadnić swoją spekulację na rzeczony temat (wszak czymże innym jest interpretacja, jeśli nie jedynie dobrze uzasadnioną spekulacją).

Za znamienne uznać należy, że to właśnie postać Sokratesa otwiera prezentację wybranych przez Kołakowskiego trzydziestu wielkich filozofów i pytań, z którymi nas pozostawili. *O co nas*

20 <https://sjp.pl/szarlatan>

21 Z. Mentzel, Kołakowski. *Czytanie świata. Biografia*, Kraków 2020, s. 401.

22 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 5.

23 L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie: trzy serie*, Kraków 2008.

pytają wielcy filozofowie, to cykl krótkich wykładów zarejestrowanych dla telewizji, a ponadto wydanych w formie książki. Ułożony co do zasady chronologicznie, z kilkoma wyjątkami. Pierwszym z wyjątków jest właśnie Sokrates, którego prezentacja wyprzedza zarówno Parmenidesa, jak i Heraklita. Powód Kołakowski podaje wprost:

Jeśli jest mistrzem naszym, mistrzem Europy, to nie tyle przez jakąś określoną doktrynę, którą głosił, ile raczej przez sposób, w jaki chciał do prawdy docierać. [...] Przez niekończące się, drażące, nieustępliwe zapytywanie²⁴.

Sokrates uznał Rozum²⁵ za najwyższy autorytet; „szukał Prawdy w samym Rozumie, a nie w tradycji”²⁶. Ostatecznie więc posługując się Rozumem przeciw zastanej tradycji dążył do wiedzy prawdziwej. Tu wypada zauważyć pewien paradoks, zarówno w myśli Sokratesa, jak i prezentacji tejże przez Kołakowskiego: mimo iż Rozum był dla Sokratesa jedynym autorytetem, a może właśnie z tego powodu (?), prawo (a zatem i tradycję) zalecał szanować, i sam tak czynił, czemu ostatecznie dał dowód przyjmując niesprawiedliwie nań wydany wyrok śmierci. Przy czym, zauważa Kołakowski, gdyby zaakceptować, iż tradycję i domniemaną jej mądrość uznawać należy bezwzględnie, trzeba by przyznać, że kara śmierci dla Sokratesa była słuszna i sprawiedliwa. Można stwierdzić, że i takie myślenie znalazło wyraz w postawie samego Sokratesa.

Zatem warto wynotować, że niemożność ostatecznej, zadowalającej konkluzji wyrażająca się w formule „z jednej strony..., ale z drugiej strony...”²⁷, stanowi nie tylko stały rys filozofii Kołakowskiego, ale być może nawet filozofii *tout court*. Nie byłyby więc wtedy owa niekonkluzywność niedomaganiem myśliciela, a immanentną cechą samego filozofowania.

Tak wyglądałby główny wkład Sokratesa w konstrukcję filozofii europejskiej.

Dodać do tego należy, że Prawda Sokratesa ma charakter moralny, że tak właściwie to w jego filozofowaniu chodzi o odróżnianie dobra od zła.

Ergo filozofować znaczy tyle, co poszukiwać prawdy środkami racjonalnymi. Przez nieustępliwe pytanie i drażnienie. Filozofowanie ma też ostatecznie cel etyczny. Nie poszukujemy mądrości dla niej samej, ale po to, aby zgodnie z nią żyć, by właściwie odróżniać dobro od zła.

24 Ibid., ss. 7-8.

25 Słowa „Prawda” i „Rozum” piszę wielką literą za Kołakowskim, który taki właśnie zapis przyjął w przywołanym tekście o Sokratesie.

26 L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie: trzy serie...*, s. 11.

27 „Jak we wszystkim prawie, com pisał w ostatnich latach kilkudziesięciu, nie potrafię w sprawach najważniejszych dotrzeć do konkluzji ostatecznych i ciągle potykam się o kłopoty, które trzeba wyminąć niezręcznym i uciekinierskim powiedzeniem »z jednej strony..., ale z drugiej strony...«. Być może jest to przypadłość czy raczej ułomność umysłu autora, być może jednak – znów sobie pochlebiam – przypadłość bytu”.

L. Kołakowski, *Zastrzeżenie albo ostrzeżenie*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 5.

Są to intuicje, które organizowały myślenie Kołakowskiego od samego początku jego filozofowania, w jednym z wczesnych tekstów, jeszcze z połowy lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, pisał:

Wszakże myślenie filozoficzne tym się odznacza, że jego oś organizującą stanowi społeczna praktyka ludzi jako podmiotów moralnych, to znaczy posiadających świadomość zobowiązań nakładanych na jednostkę z racji jej współuczestnictwa w życiu zbiorowym. Składniki świata, które percepcja filozoficzna dostrzega, nie dlatego ją przyciągają, żeby wiedza o nich była istotna w doskonaleniu ludzkich umiejętności panowania nad przyrodą, ale dlatego, że wiedza o nich wpływa na kształtowanie stosunków między ludźmi jako istotami społecznymi²⁸.

Można podważać tak rozległą, a mimo to nieuchronnie – o czym było powyżej – powierzchowną analizę pierwszego rozdziału. Tak wiele słów dla zaledwie czterech zdań. Jednak – w moim przekonaniu – to owe cztery zdania stanowią niejako klucz do badania tekstu. Za potwierdzenie takiego stanowiska interpretacyjnego może posłużyć obserwacja Macieja Michalskiego poczyniona w książce *Filozof jako pisarz: Kołakowski, Skarga, Tischner*. Autor analizuje w nim – między innymi – filozofowanie Leszka Kołakowskiego z perspektywy jego warsztatu pisarskiego, zauważając, że zdania otwierające u Kołakowskiego są ważne i pełnią rolę szczególną. Konstatuje Michalski:

Funkcja tych wstępów jest przede wszystkim retoryczna (*captatio benevolentiae*), ale także wyznaczają one punkt wyjścia do dalszych rozważań, mają zatem charakter metatekstowy i spełniają rolę kompozycyjną²⁹.

Zatem rozumiejąc – jak widzi siebie Kołakowski w roli filozofującego i jak rozumie samo filozofowanie – możemy trafnie odczytać treść dzieła.

W tym miejscu podkreślę jeszcze, iż nie zamierzam dyskutować z poprawnością określonych interpretacji stanowisk filozoficznych prezentowanych przez Kołakowskiego³⁰. Głównym uzasadnieniem dialogu z Kołakowskim – a nie jego interpretacjami tekstów filozoficznych – będzie to, że zdecydowanie interesują mnie jego intuicje i argumenty użyte przezeń w dyskusji ze stanowiskami filozoficznymi oraz to, co – jego zdaniem – z nich w sposób konieczny wynika.

28 L. Kołakowski, *Z czego żyją filozofowie*, [w:] L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, ss. 23-24.

29 M. Michalski, *Filozof jako pisarz...*, s. 79.

30 W dużej mierze (ale nie jedynie!) dlatego, że rozległa wiedza i erudycja Leszka Kołakowskiego odesłałyby mnie na długie lata do bibliotek, a dysertację doktorską napisać trzeba zanim człowiek prawdziwie w mądrość obrośnie. Wyznaniem tym chcę uprzedzić mogące pojawić się zarzuty, że zanadto ufam autorytetowi Kołakowskiego lub – przeciwnie – próbuję wywołać u Czytelnika złudzenie, że wszystko, o czym on pisze, sama przeczytałam, przemyślałam i jeśli powtarzam coś za nim, to znać interpretuję omawianego przezeń autora czy sytuację podobnie. Jedno i drugie byłoby nadmiernym uproszczeniem.

Bardzo przydatną w tych badaniach będzie koncepcja interpretacji transakcyjnej Michała Januszkiewicza³¹, wypracowana przezeń w dyskusji propozycjami hermeneutycznymi Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricoeura i Martina Heideggera. W myśl tej koncepcji rozumienie jest zawsze twórcze, a sytuacja interpretacyjna jest nie jedynie odczytaniem sensu zawartego w tekście, ale również wczytaniem w tekst swoich przesądów. Píše on, że interpretacja jest procesem, zdarzeniem, w którym

chodzi o samorozumienie siebie w obliczu tekstu, o tożsamość, która nie przybiera postaci tautologicznej, lecz dynamiczną i krytyczną, tożsamość, która zawsze już wpisuje się w pewną pierwotną sytuację i postawę etyczną³².

Jeśli czytanie jest dialogiem z dziełem, starciem się tego, co mówi tekst z przedrozumieniem, które wnosi interpretujący, to wolno nam w każdej interpretacji doszukiwać się stanowiska samego interpretatora. Zatem w naszym przypadku, w dokonywanych przez Kołakowskiego analizach i rekonstrukcjach myśli filozofów, wolno nam szukać jego stanowiska, próbując odtworzyć z tych analiz i komentarzy jego własną filozofię³³.

Przyjmijmy zatem, że Kołakowski „wczytuje się w teksty”, aby rozpoznać myśli i pytania, które one zadają. A jednocześnie „wczytuje w owe teksty” swoje stanowisko, które w ogromnym uproszczeniu daje się sprowadzić do przekonania, że filozofia jest poddawaniem wszystkiego tego, co zastane nieustępliwym pytaniom rozumu, a ostateczny cel owego przepytывania ma wymiar etyczny. Przyjmijmy, że dzieje filozofii również potraktujemy jako tekst. Zatem kiedy Kołakowski prowadzi rozważania o historii filozofii, specyficznych jej momentach, prądach, które się pojawiają i ich znaczeniu, również będą te rozważania odczytywać w kategoriach interpretacji transakcyjnej, czyli dialogu z historią. Innymi słowy będą jego dociekania odczytywać dwojako: jako „wczytywanie się w dzieje”, aby dowiedzieć się, co mówią i – jednocześnie – jako „wczytywanie w dzieje” swojego stanowiska, czyli punktu, z którego się czyta. Powyższą próbę uzasadnić można odwołując się na przykład do koncepcji słabych modeli filozofii dziejów filozofii Vladimíra Leški³⁴, zgodnie z którą, w dialogu z dziejami filozofujący „przepytują” je celem sformułowania własnych pytań, odnajdują w nich możliwe odpowiedzi i poszukują w nich sensu.

W takim ujęciu – pojawiająca się w rozdziałach drugim, trzecim i czwartym omawianego

31 M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej...*

32 Ibid., s. 74.

33 Na marginesie należy wspomnieć, iż mam świadomość, że moje czytanie Kołakowskiego podlega tym samym regułom. Jednak wobec nieuchronności tego faktu, mogę jedynie dołożyć wszelkich starań, aby (samo)śledzić i wychwytywać, co wnoszę do tej dyskusji. A także sygnalizować owe momenty, wskazując – gdzie to możliwe – inne możliwości interpretacyjne i argumentując za dokonany przeze mnie wyborem. Więcej uczynić nie sposób.

34 V. Leško, *Filozofia dziejów filozofii: silne i słabe modele*, Katowice 2017.

Horroru... – krytyka różnych sposobów uprawiania filozofii i rozmaitych strategii radzenia sobie przez filozofów z pytaniami, które jawią się jako niemające dostępnych dla nas odpowiedzi, sprawia wrażenie zarzutów o *par excellence* etycznym charakterze. Bowiem z faktu, iż popadamy w rozmaite trudności, próbując dociec jak żyć – wyciągać wniosek, że nie wolno nam ani o to zapytywać, ani o tym spekulować, byłoby eskapizmem w czystej postaci. W ujęciu Kołakowskiego przyjęcie takiego stanowiska sprowadza się *de facto* do odmowy uprawiania filozofii. Czym innym jest wiedzieć, jakiego rodzaju są nasze trudności i ograniczenia oraz mieć świadomość, że są. Czym innym natomiast – w wyniku powyższego – przyjąć pełną rezygnacji postawę i ogłosić, że wszystkie kłopotliwe dla nas kwestie pozostaje nam zbyć milczeniem lub uznać za nonsensowne.

Tak więc dowiadujemy się, kto i dlaczego filozofuje źle, a także tego, co znaczy naprawdę dobrze filozofować.

Cokolwiek waży w filozofii – czyli cokolwiek czyni ją w ogóle ważną w życiu – podlega tym samym wyborom, co zawsze, niezmiennym od owej nieuchwytnej chwili, gdy niezależna myśl, lekceważąca mitologiczną spuściznę jako źródło autorytetu, powstała w naszej cywilizacji³⁵.

Wróćmy zatem do Sokratesa jako archetypu prawdziwego filozofa.

„Wiem, że nic nie wiem” – nie jest ani postawą rezygnacji, ani punktem dojścia. Spojrzenie na metody sokratejskie zdecydowanie przemawia za interpretacją, że powyższe stwierdzenie nie jest prostą konstatacją, tylko impulsem do działania. To nie sceptyczne rozstrzygnięcie, a punkt wyjścia refleksji, czy może raczej imperatyw do działania. To punkt, od którego rozpoczynając mogę wiedzieć więcej (metoda majeutyczna) lub przekonać się, że to, co wiem nie jest prawdziwą wiedzą (metoda elenktyczna). To „niekończące się, drążące, nieustępliwe zapytywanie”. I tak należy w moim przekonaniu rozumieć „pozorność samounicestwiającej się kondycji filozofii”, o której pisze Kołakowski w otwarciu rozdziału trzeciego *Horror metaphysicus*. W sokratejskim zapytywaniu i podważaniu każdej posiadanej wiedzy ukazuje się nie samounicestwienie, lecz istota filozofii.

Choć to ostatnie sformułowanie przywołujące na myśl nurt fenomenologiczny, nie jest szczególnie fortunate zważywszy na fakt, że „fenomenologowie starego stylu”³⁶ obok filozofów

35 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 6.

36 Zakładam, iż przez ów „stary styl” Kołakowski rozumie przeświadczenie, że możliwe jest dotarcie do obiektywnie rozumianej istoty rzeczy, a wiedza o niej jest przekazywalna. Ostatecznie bowiem rozwój nurtu zaowocował zmiękczeniem tu i ówdzie stanowiska fenomenologicznego. Prawomocności takiego rozumienia zaświadczały rozważania w tekście *Husserl i poszukiwanie pewności* (Edmund Husserl jest bez wątpienia fenomenologiem starego stylu). We wstępie Leszek Kołakowski pisał następująco: „Husserl był w istocie wielkim filozofem dzięki niezwyklej wytrwałości w swoim niekończącym się dążeniu: odbudować nadzieję na powrót do absolutnie pierwotnej intuicji w poznaniu oraz przewyciężyć relatywizm i sceptycyzm. [...] [M]oim zdaniem cała fenomenologia jest największą i najpoważniejszą w naszym wieku próbą dotarcia do ostatecznych źródeł poznania”.

L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991, ss. 7-8.

analitycznych i relatywistów otwierają listę filozofów, którzy – zdaniem Kołakowskiego – nie potrafią pogodzić się z faktem, czym filozofia jest, ponieważ z konieczności być musi – i próbują konstruować strategie zaradcze zmierzające do przekroczenia impasu ciągłego zapytywania. Pierwsi czynią to przez utrzymywanie jakoby zdołali udzielić wiążących odpowiedzi, drudzy przez unieważnienie pytań bezsensownych, czyli nie-pytań, a ostatni przez zrelatywizowanie sensu pytań filozoficznych do gry językowej, układu historycznego bądź określonej cywilizacji czy użyteczności owych pytań. O ile fenomenologia i filozofia analityczna roszczą sobie prawa do powszechnego obowiązywania proponowanych przez nie rozstrzygnięć przez odwoływanie się do uniwersalnych standardów racjonalności, o tyle ostatnia strategia – relatywistyczna – doprowadzona do skrajności, zdaje się zmierzać do wykazania niemożności takich standardów. Czyni ją to w oczach Kołakowskiego niespójną i prowadzi do jej samopodważenia. Jeśli bowiem wedle relatywizmu nic nie jest prawdziwe inaczej niż w obrębie określonej gry językowej lub zespołu norm kulturowych – czyli prawdziwe *tout court* – to i sam relatywizm nie może rościć sobie prawa do swej prawdziwości. *De facto* prawdziwość relatywizmu w takim rozumieniu sprowadza się do prawdziwości dla uznającej go za taki jednostki bądź kultury. Zgodnie ze stanowiskiem, które Kołakowski nazywa relatywizmem tolerancyjno-anarchistycznym, coś może być prawdziwe jedynie w granicach języka lub kultury, o ile spełnia w ten sposób rolę terapeutyczną, czyli czyni znośnym życie jednostek czy społeczności funkcjonujących ramach określonej gry językowej lub kultury. Takie ujęcie (poza samopodważeniem się relatywizmu) ukazuje nam świat, w którym – jak pisze Kołakowski – Bóg nie istnieje w Albanii, lecz w Persji jak najbardziej³⁷. Aktualizując nieco i czyniąc argument bardziej precyzyjnym, przez co mniej podatnym na różne komplikacje, można powiedzieć, że Bóg nie istnieje w domu Daniela Dennetta, ale czuwa nad domem Alvina Plantingi. Nawet gdyby przyjąć, że takie rozumienie świata zmierza do wzrostu tolerancji dla cudzych prawd, to zaiste trudno wyobrazić sobie, aby Dennett żywił racjonalne przekonanie, że wprawdzie wedle jego wiedzy Bóg nie istnieje, ale nie wpływa w żaden sposób na istnienie Boga opiekującego się Plantingą. Ale też nie sposób pomyśleć, aby Plantinga żywił uzasadnione przekonanie, iż Bóg, którego pieczy się powierza, ogranicza się terytorialnie do jego domu i ogrodu, a do Dennetta nie zagląda³⁸.

37 Kołakowski odwołuje się do Albanii z czasów ateizmu państwowego, co dziś czyni ten przykład lekko kłopotliwym, a na pewno komplikuje rozjaśnienie myśli, jakim miał on być w zamyśle autora.

38 Nawet uznanie argumentacji Maxa Kölbela zaprezentowanej w *Global Relativism and Self-Refutation*, że relatywizm – mimo pewnych problemów – nie musi popadać w samorefutację, nie rozwiązuje problemu (nie)istnienia Boga dla Plantingi i Dennetta. Wziąwszy choćby tylko najprostszą definicję relatywizmu zaproponowaną przez Kölbela w wywiadzie zatytułowanym *Relatywizm umożliwia racjonalną dyskusję*, że „relatywizm na temat K w odniesieniu do F jest poglądem, że przekonania rodzaju K zależą co do swojej wartości logicznej od czynnika F” i podstawiając przekonania Plantingi i Dennetta otrzymamy, że udział Boga w procesie ewolucji naszych racjonalnych umiejętności poznawczych bądź brak tegoż udziału (K) w odniesieniu do istnienia bądź nieistnienia Boga sprawa (F), że prawdziwość przekonania o Boskiej interwencji lub jej braku zależy od tego,

Tak to „zwyczaje umysłowe ludzkości” uniemożliwiłyby przyjęcie relatywizmu nawet wtedy, gdyby ten się sam nie podważał. Relatywizm okazuje się fasadą, za którą ukrywa się jedynie deklaracja tolerowania faktu, że inni są w błędzie i chcą w nim trwać, a także wedle błędnego poznania organizować swoje życie. Jak słusznie zauważa Kołakowski, nie jest możliwe, aby człowiek mógł żyć i działać bez przekonania, że kiedy mówi „byłem kuszony przez Diabła”, to ma na myśli właśnie to, że rzeczywiście było tak, iż kusił go diabeł, a nie to, że zgodnie z regułami języka czy kultury wolno mu tak myśleć i mówić.

Oczywiście, powyższe zarzuty mają sens, gdy relatywizm decyduje się zachować normy racjonalności, czyli logikę (czego dowodzą chociażby rozważania przywoływanego w przypisie na stronie poprzedniej Maxa Kölbel). Ostatecznie jednak, jak zauważa Kołakowski, czyni to zawsze (choć czasem jedynie *implicite*), normy racjonalności są wszak warunkiem możliwości komunikacji.

Odróżniając poznanie naukowe od filozoficznego, relatywizm od sceptycyzmu oraz krótko podsumowując, czym jest metafizyka, Kołakowski stwierdza, że uprawianie filozofii – stawianie pytań filozoficznych, próba odpowiedzi na nie – z konieczności skazane jest na nieścisłość. W tym wywodzie nie tylko łatwo dostrzec sokratejskiego ducha, ale zaczyna się też rozjaśniać, jaki rodzaj szarlatanerii miał na myśli Kołakowski we wstępie.

Uporządkujmy najistotniejsze wątki przedstawione w rozdziałach od drugiego do czwartego:

Relatywizm to stanowisko głoszące, że nic nie jest prawdziwe *tout court*; prawda jest zrelatywizowana do języka czy kultury. Wiedząc to możemy albo zadawać pytania metafizyczne ze świadomością, że każda próba odpowiedzi ma wymiar jedynie terapeutyczny, albo zrezygnować z zadawania pytań metafizycznych.

Sceptycyzm jako rozstrzygnięcie o charakterze epistemologicznym popada w podobny stan samopodważenia jak stanowisko relatywistyczne. Brak ugruntowania pochodzenia naszej wiedzy prowadzi do paradoksu samoodniesienia. Stąd „[s]ceptyk – zdaniem Kołakowskiego – niekonsekwentny jest przez samo głoszenie sceptycznej doktryny: jeśli nie można nic wiedzieć, nie

czy Bóg istnieje czy nie. Wynikałoby z tego jednak, że w nasza racjonalność jednocześnie jest i nie jest zawisła od boskiego *fiat*, skoro obaj adwersarze – nawet kiedy uczestniczą w dyskusji – czynią to z przekonaniem, iż racjonalnie uzasadniona racja jest po ich stronie, wykluczając tym samym możliwość życia w świecie polemisty. To właśnie – jak sądzę – miał na myśli Kołakowski pisząc o „ubolewania godnych zwyczajach umysłowych ludzkości, nie wyłączając uczonych”.

M. Kölbel, *Global Relativism and Self-Refutation* [w:] S. D. Hales (red.), *A Companion to Relativism*, Oxford 2011.

M. Kölbel, *Relatywizm umożliwia racjonalną dyskusję*, „Filozofuj” 2019 nr 4 (28), s. 25-27.

D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia Czy można je pogodzić?*, tłum. M. Furman i Ł. Kwiatek, Kraków 2014.

można też wiedzieć, że nie można nic wiedzieć”³⁹. Uwaga ta – będąca przecież krytycznym komentarzem do najważniejszej z wypowiedzi przypisywanych Sokratesowi – będzie się jeszcze pojawiać w tekście. W tym miejscu warto odnotować, że Kołakowski z jednej strony uznaje Sokratesa za archetyp filozofa, z drugiej jednocześnie wskazuje problematyczność jednej z najważniejszych jego dyrektyw. Sądzę, że paradoks ów jest tyle pozorny, co bardzo istotny.

W zasadzie na nim opiera się cała krytyka tej części filozofii akademickiej, która zdaniem Kołakowskiego zajęta jest dowodzeniem już to śmierci filozofii, już to jej bezużyteczności. Owa „antyfilozofia” oparta jest na wykazaniu niespójności sceptycyzmu i wyprowadzeniu z tego faktu wniosku, że filozofowanie – jako ludzka racjonalna działalność poznawcza – nie jest możliwe lub przynajmniej pozbawione jest sensu, skoro ostatecznie i tak wpadniemy w sidła sceptycyzmu. Wprawdzie już w tym miejscu pokazuje nam Kołakowski alternatywę – poszukiwanie wiedzy dla samego poszukiwania, a nie jej znalezienia. Jednak przedstawia to stanowisko – wskazując Jaspersa jako przykład takiego filozofowania – uzasadniając, że ono również popada w problemy sceptycznej argumentacji; szukanie dla szukania, kiedy wiem, że nie znajdę, to inaczej wypowiedziane „wiem, że nic nie wiem”. A to – jak już wykazywał wcześniej – zdanie wewnętrznie sprzeczne⁴⁰.

Paradoks, w jaki wikła się Kołakowski w uznaniu znaczenia postaci Sokratesa dla filozofii, może wskazywać na to, iż sceptycyzm autora *Horroru...* ma charakter metodologiczny i należy go rozumieć w kontekście metody sokratejskiej, o czym była już mowa. Dodatkowo jednak wynikają z niej dwie kwestie, które wybrzmiewają *explicite* w kolejnych rozdziałach (tym o Jaspersie i kolejnym, zatytułowanym znacząco: *Przetrwanie filozofii*). Po pierwsze, sceptycyzm bezwzględnie prowadzi do niespójności myślenia, po wtóre, prawdziwie filozoficzne pytania są skazane na niespójność. Uprawnionym wydaje się zatem wniosek, że niespójność nieodzownie stanowi cechę prawdziwej filozofii. Szczególnie, jeśli zadaniem filozofa jest nieustanne, drążące zapytywanie wynikające ze sceptycznej postawy wobec tego, co zastane i pozornie oczywiste.

Jako główny powód niepokojów w filozofii, Kołakowski wskazuje niemożność znalezienia języka absolutnego, w którym można by było precyzyjnie i bez popadania w sprzeczności wyrazić rozpoznania i intuicje filozoficzne. Na marginesie warto odnotować wprowadzoną przez Kołakowskiego dystynkcję między problemem a niepokojem. Potencjalna rozwiązywalność to cecha odróżniająca, zdaniem myśliciela, problem od niepokojem. Jeśli jednak tak jest rzeczywiście, że niepokój jest wynikiem sytuacji niemożliwej do przewyciężenia⁴¹, to można zasadnie

39 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 11.

40 Choć przywoływany już Kölbel dowodzi, że nie jest to jedyna możliwa interpretacja. M. Kölbel, *Global Relativism and Self-Refutation...*

41 W internetowym słowniku języka polskiego PWN czytamy, że „problem” to „trudna sytuacja, z której należy znaleźć jakieś wyjście” oraz „poważna sprawa, która wymaga przemyślenia i rozstrzygnięcia”, zaś dla „niepokojem”

zapytywać, czym różni się stanowisko Kołakowskiego od zaprezentowanego przezeń stanowiska Jaspersa. Kołakowski bowiem zdaje się zakładać, że nierozwiązywalność jako cecha pytań metafizycznych – którymi zajmuje się prawdziwa filozofia – jest wynikiem immanentnej niespójności możliwych odpowiedzi. Jaspersowi zaś przypisuje twierdzenie, że immanentną cechą filozofowania jest dążenie do rozwiązania problemów bez nadziei na ich rzeczywiste rozwikłanie, a nawet z przekonaniem, że to ostatnie nie jest możliwe. Wydaje się, iż zasadnicza rozbieżność między tymi stanowiskami, dałaby się sprowadzić do kwestii języka. Kołakowski zdaje się sugerować, że problem nie tyle dotyczy poznania, ile jego werbalizacji. Czy to wystarczy, aby mówić o znaczącej różnicy, postaram się rozstrzygnąć w dalszej części tekstu.

Tymczasem, jak stwierdza Kołakowski, historia kultury – w tym filozofii – obnaża naszą sytuację poznawczą, ukazując, że tak jak niemożliwa jest wiedza „bezzałożeniowa”, tak i nie istnieje język absolutny. „Nieuniknienie rozpoczynamy i kończymy w połowie drogi”⁴².

To nie jedyna wiedza, której – zdaniem Kołakowskiego – możemy być pewni. Dowiadujemy się też, że „zarówno te poszukiwania, jak i sceptyczne dowody ich daremności są niejako naturalnymi wytworami struktury ludzkiego umysłu”⁴³.

Dalej Kołakowski rozważa pary realne/nierrealne oraz prawdziwe/fałszywe wskazując, że rozróżnienia owe mają praktyczny charakter i stanowią cechę procesu komunikacji. Jednym słowem odróżniają to, co współdzielone od tego, co nie przynależy do płaszczyzny wspólnego doświadczenia. W konsekwencji realność i prawdziwość stają się kryterium możliwości współdzielenia. I w tym sensie nie mają one pierwotnie charakteru metafizycznego. Wprawdzie nie potrafimy wskazać ani kiedy, ani dlaczego tak się stało – ale właśnie te rozróżnienia z jednej strony stanowią podstawę nauki, a z drugiej leżą u podstaw metafizyki, stanowiąc jednocześnie warunek jej możliwości i nieprzezwycięzalny kłopot.

Co do wpływu owych rozróżnień na możliwość pojawienia się nauki, to, jak zauważa Kołakowski, ich wprowadzenie do procesu komunikacji uczyniło możliwym myślenie o otaczającym nas świecie. Skutkiem czego są badania zmierzające do odróżnienia pozoru od rzeczywistości. Nie jest jednak – jego zdaniem – tak, aby to konieczność rozgraniczenia tego, co pozorne i tego, co rzeczywiste była celem, dla którego wynaleźliśmy owe rozróżnienia. Pisze Kołakowski:

pierwsza definicja mówi, iż jest „stan psychiczny charakteryzujący się silnym napięciem, brakiem spokoju, równowagi”.

<https://sjp.pwn.pl/sjp/problem;2572488.html>, dostęp 14.07.2022,

<https://sjp.pwn.pl/szukaj/niepok%C3%B3j.html>, dostęp 14.07.2022.

42 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 17.

43 Ibid, s. 17.

Rozróżnienie to było kluczowe dla rozwoju nauki, ale było skutkiem zbiegu okoliczności: ludzkość nie zdołałaby stworzyć nauki, nie sformułowała wprzód rozróżnienia między istotą a zjawiskami [...], wszelako nie zostało ono sformułowane po to, żeby nauka stała się możliwa⁴⁴.

Nawet jeżeli przyjąć – czego Kołakowski nie podejmuje w tym miejscu rozważań – że owo odróżnienie ma charakter adaptacyjny i jest warunkiem naszego rozwoju, to wciąż nie sposób z tego wyprowadzić, że w tym celu zostało przez nas wynalezione. Obok ewolucji rozumianej jako proces adaptacji gatunków, w tym naszego, mamy opis tegoż procesu. Z opisu tego jednak, nie sposób wyprowadzić odpowiedzi na pytanie o cel. Myślenie naukowe zatem jawi się jako jeden z mechanizmów adaptacyjnych, przypadkowy element ewolucji, nie zaś cel.

Zatem – choć wiemy jak wykorzystujemy owo rozróżnienie – samo jego pojawienie się skrywa ten sam mrok, który zakrywa przed nami ten magiczny moment, gdy zdaliśmy sobie sprawę ze swojego istnienia oraz obecności w świecie i wobec świata.

To właśnie uznanie za fakt niemożności wyjaśnienia genezy rozróżnienia między pozorem a rzeczywistością – a także obecność tej samej intuicji (świat nasz jest jedynie pozorem właściwej rzeczywistości) w hinduizmie i buddyzmie – stanowi zdaniem Kołakowskiego usprawiedliwienie dla szeregu spekulatywnych pytań. Pytań o możliwość istnienia pewnego „pędu” czy „instynktu” zmuszającego nas do poszukiwania „prawdziwie realnego świata ukrytego pod dotykalną powierzchnią”⁴⁵ oraz towarzyszącego pytaniom tym przeświadczenia, że „nie jesteśmy raz na zawsze wyłączni z udziału w owym widzeniu nieomylnym”⁴⁶.

W poznaniu naukowym o prawomocności i ważności naszych przekonań przesądza jego skuteczność. I to właśnie ta ostatnia – zdaniem Kołakowskiego – utwierdza Rozum w przekonaniu o własnej omnipotencji. Utwierdza – jak twierdzi filozof – niesłusznie, jeśli bowiem kryteria są przejęte z korpusu nauki powołanej przez tenże Rozum, to poza ową skutecznością nie mają innego uprawomocnienia, jak tylko w Rozumie, który jest ich autorem. Jednym słowem Rozum przyznaje sobie prawo rozstrzygnięcia, jakie poznanie jest wartościowe oraz co możemy wiedzieć, na tej tylko podstawie, że w obrębie świata fizycznego weryfikacja słuszności i prawomocności postulowanych przez niego rozstrzygnięć możliwa jest dzięki eksperymentowi. W efekcie jednak dochodzi do ustalenia, że czego nie można eksperymentalnie dowieść, o tym nic wiedzieć nie możemy. Tu, wnioskuję, kryje się fałsz stwierdzenia, zgodnie z którym przekonanie Rozumu o posiadaniu pozycji ostatecznego arbitra ma dobre uprawomocnienie. Mimo to za prawdziwe należy uznać owo przekonanie Rozumu, kiedy powołuje się na logikę – stanowiącą nieprzekraczalną granicę

44 Ibid., s. 19.

45 Ibid., s. 19.

46 Ibid., s. 20.

możliwości porozumienia – jako podstawę ostateczną wszelkiego poznania i rozumowania.

I tak dochodzimy do genezy metafizyki (jak widzi ją Kołakowski), próby dookreślenia jej przedmiotu (o ile takie sformułowanie można uznać za dostatecznie fortunate), nakreślenia linii demarkacyjnej między nią a nauką oraz wynikających z tego kłopotów.

Zdaniem Kołakowskiego, z historii filozofii wywnioskować możemy tyle, że – „jako poszukiwanie pewności i ostatecznej podstawy” – metafizyka jest efektem pojawienia się w języku dystynkcji prawda/fałsz i realne/nierrealne. Dystynkcje te natomiast – choć są elementem procesu komunikacji i w tym sensie mają pierwotnie praktyczny charakter – zostają użyte do rozważań metafizycznych w wyniku doświadczenia kruchości własnej oraz świata i niepewności własnego żywota. Autor przekonuje, że rozróżnienia szybki/wolny czy mały/duży są (oprócz tego, że empiryczne) tego samego rodzaju, co realny/nierrealny, czyli relacyjne i definiowalne przez przeciwstawny człon pary. Prowokują się niejako nawzajem. Istnienie realnej różnicy w wielkości przedmiotów umożliwiło nam wytworzenie pary pojęć mały/duży, ale przedmioty posiadające własność jaką jest wielkość, potrafimy określać jako duże lub małe przez istnienie i rozumienie tej właśnie „pary wzajemnie wspierających się członów”⁴⁷. Duży jest zrozumiały jedynie przez istnienie małego. W ten sam sposób funkcjonuje para przygodne/konieczne, z jedną wszak różnicą – pojęcia te są nieempiryczne.

W ten sposób doświadczenie własnej kruchości, „niedoskonałości i samoniewystarczalności”, aby stać się zrozumiałe i wyrażalne potrzebuje jako dopełnienia w ramach „pary wzajemnie wspierających się członów” bytu doskonałego. Zatem to doświadczenie swojej pozycji w świecie oraz logika języka byłyby – wynika z rozważań Kołakowskiego – prawdopodobną przyczyną pojawienia się refleksji metafizycznej i przeniesienia w jej obszar pojęć z zakresu praktycznej komunikacji. Uzasadnienia tej spekulacji myśliciel poszukuje w historycznym przeglądzie koncepcji filozoficznych, dążąc do wykazania na wybranych przykładach, że cała filozofia to w gruncie rzeczy rozważania metafizyczne, dodatkowo obciążone praktycznym – w sensie pochodzenia – charakterem języka.

[Z]namy Absolut dzięki uświadomieniu sobie kruchości świata i nas samych – natychmiast zauważamy, że myśl ta, w ten sposób zredukowana, jest u podłoża każdej niemal próby intelektualnego okiełznania rzeczywistości ostatecznej⁴⁸.

Do powyższego – zdaniem Kołakowskiego – daje się sprowadzić nie tylko rozważania Kartezjusza, św. Tomasza czy filozofia praktyczna Kanta. Również u podłoża myśli neoplatońskiej dostrzec

47 Ibid., s. 25.

48 Ibid., s. 23.

można tę właśnie intuicję. Filozof oddała krytykę Hume'a, zgodnie z którą wnioskowanie z bytu „przygodnego” nieodzowności istnienia bytu „koniecznego” jest na gruncie metafizyki zwykłą tautologią. Przekonuje raczej, nie tyle empiryczność omawianych wcześniej par pojęć zadecydowała o uznaniu niektórych z nich za „autentyczne”, przy jednoczesnej odmowie autentyczności innym, a zadecydowało o tym pragmatycznie ugruntowane ograniczenie idei doświadczenia do „użyteczności w obchodzeniu się z przedmiotami”⁴⁹. Przy okazji wskazuje różnicę między religią a refleksją metafizyczną, uwypuklając „pragmatyzm” tej pierwszej, polegający na próbach wpływania na rzeczywistość, którą metafizyka jedynie próbuje zrozumieć.

Ostatecznie – przekonuje Kołakowski – separacja pojęć mających praktycznie zastosowanie od rozróżnień o charakterze metafizycznym zakończyła się pozornym zwycięstwem empiryzmu oraz sceptycyzmu. Można retorycznie zapytać dlaczego pozornym, jednak niemożności utrzymania stanowiska konsekwentnego sceptycyzmu filozof dowodził już na wstępie. A fakt, że empiryzm ogranicza nas do świata materialnego, wynika z ograniczeń narzucanych przez paradygmat nauki. I tak, Kołakowski ukazuje naszym oczom, jak rozpętuje się horror metafizyczny: nasza świadomość bycia w świecie domaga się wyjaśnień dotyczących genezy, sensu i celu tegoż bycia, jednocześnie rozpoznając przy każdej próbie ich udzielenia swoje ograniczenia poznawcze. Zanim jednak podejmię próbę zrekonstruowania owego tytułowego *Horroru...*, warto wrócić na chwilę do drugiego z użytych przez filozofa we wstępie samookreśleń – szarlatana.

Uprawianie filozofii jako poszukiwanie mądrości (zawieszając rozważania o warunkach możliwości oraz trudnościach z wyznaczeniem granicy między filozofią i metafizyką), to oparte na regułach racjonalności poruszanie się w granicach wytyczonych przez te reguły. I jako takie, dalekie jest od działalności magika, czyli człowieka, który wykorzystując własną zręczność wytwarza iluzję, jawiącą się odbiorcom jako prawdziwa, w sposób niejednokrotnie dla nich samych racjonalnie nie dający się wytłumaczyć. Po przeczytaniu tych kilku rozdziałów zaczynamy jednak dostrzegać, co Kołakowski mógł mieć na myśli rozpoczynając książkę stwierdzeniem, iż

[f]ilozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”⁵⁰.

Wskazanie Sokratesa jako archetypu filozofa, a jednocześnie dowodzenie wewnętrznej sprzeczności jego naczelnej dyrektywy, to zaledwie początek. Ponadto wykazanie, że bycie sceptykiem, jest warunkiem *sine qua non* uprawiania filozofii nie powstrzymuje samego Kołakowskiego od argumentowania na rzecz pewnych twierdzeń, miast ograniczyć się jedynie do

49 Ibid., s. 24.

50 Ibid., s. 5.

podawania ich w wątpliwość. Nawet ograniczenie sceptycyzmu Kołakowskiego do *stricte* sokratejskiego (metodycznego) charakteru jawi się jako opozycja do argumentowania przezeń czytelnikom, że całkiem sporo jest twierdzeń, co do których prawdziwości wolno nam żywić dobrze uzasadnione przekonanie. Chcąc być intelektualnie uczciwym, rzeczywiście, trudno oprzeć się wrażeniu, że Kołakowski uprawia refleksję filozoficzną w niezgodzie w własnymi ustaleniami, co do warunków możliwości jej uprawiania. I kiedy spekulując o rozdzieleniu się pojęć „użytecznych” od „bezużytecznych” zapowiada, iż odsłoni przed nami metafizyczny horror jaki to rozdzielenie wywołało, może komuś przejść przez głowę myśl, że oto zobaczy wyciąganie królika z kapelusza o podwójnym dnie.

Jak argumentuje Kołakowski, z przygodności zarówno świata, jak i naszego fizycznego jestestwa oraz braku celu i sensu – w chwili, gdy tylko zdołamy sobie te fakty uświadomić – wyłania się konieczność ich przeciwieństwa. Natomiast arbitralne przyjęcie, że wobec empirycznej bezużyteczności istnienia rozróżnień przygodne/konieczne oraz rzeczywiste/nierzeczywiste – powinniśmy takie zróżnicowanie odrzucić, stawia nas w dramatycznej sytuacji. Jak przekonuje Kołakowski, historia filozofii pokazuje nam, w jaki sposób od uświadomienia sobie, że czasem mylą nas nasze zmysły, a nasza wiedza bywa błędna, przeszliśmy do uznania, iż wobec powyższych faktów nie ma znaczenia nic poza tym, co daje się potwierdzić empirycznie. Jednak wraz z ograniczeniem się do badania tylko tego, co empirycznie dowodliwe, znika konieczność podziału na to, co rzeczywiste i to, co nierzeczywiste, a w konsekwencji traci znaczenie pojęcie istnienia⁵¹. Podważenie prostej konstatacji, że świat istnieje, konstatacji będącej konsekwencją bezpośredniego doświadczenia świata, jest efektem sceptycyzmu wobec naszych możliwości poznawczych. Ostatecznie dochodzimy jednak do momentu, w którym wagę przyznajemy tylko temu, co poddać można empirycznemu badaniu, co weryfikuje się w doświadczeniu i co może stanowić element pragmatycznej komunikacji. Dlaczego więc uwolnienie się od tego, co problematyczne zamiast ulgi przynosi jej przeciwieństwo?

Kołakowski stwierdza, że pojęcie istnienia wciąż nie przestaje mieć znaczenia w odniesieniu do indywidualnego „ja” oraz Absolutu.

Dlaczego?

Ponieważ dla podmiotu myślącego on sam uchwycony przez siebie w akcie myślenia jest jedynym niepowątpiewalnym faktem. Zaś istnienie Absolutu wynika z logicznej konieczności przeciwstawienia przygodnego świata, którego zmienności doświadczamy bytowi koniecznemu i stałemu, od którego to, co samo przygodne i zmienne, byłoby zawisłe.

51 Por. *ibid.*, ss. 26-27.

W tym miejscu Kołakowski-szarlatan wykonuje zaskakujący manewr. Przedstawia logiczne konsekwencje zaistnienia każdej z tych sytuacji, prezentując je jako tytułowy horror. Dodatkowo czyni to w jednym zdaniu, co nie ułatwia interpretacji. Pisze:

[J]eśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym⁵².

Prześledźmy argumentację na rzecz tego – zdecydowanie nieintuicyjnego – stwierdzenia, aby zrozumieć i rozjaśnić nieco, co zostało tu powiedziane.

Po pierwsze, powodem horroru są wzmiankowane wcześniej, „nieprzezwykłe, acz ubolewania godne zwyczaje umysłowe ludzkości”, czyli przekonanie, że kiedy mówimy, iż rzeczy mają się tak a tak, to mamy na myśli, że rzeczywiście się tak mają, co więcej – żywym przekonanie, że naprawdę tak jest. Daniel Dennett jest przekonany, że Boga nie ma. Alvin Plantinga – przeciwnie, sądzi, iż ma doskonale dowody na jego istnienie. Natomiast Max Kölbel – choćby zrelatywizował argumenty każdego z interlokutorów i przekonywał nas, że sam zajmuje stanowisko o nierozstrzygalności sporu – na jedno rozstrzygnięcie będzie wszakże musiał przystać, a mianowicie takie, że logika zmusza go do stwierdzenia, iż naprawdę tylko jeden z oponentów ma rację: Bóg istnieje, albo nie. *Tertium non datur!*

Po drugie, rozważania Kartezjusza dowodzą wprawdzie, że nie potrafimy nawet na próbę pomyśleć, iż *dubito ergo sum, vel, quod idem est: cogito ergo sum* jest jedynie elementem gry językowej, a nie sprawozdaniem z realnego stanu rzeczy. Jednak – zgodnie z argumentacją przeciw „empirycznie nieuzasadnionym rozróżnieniom” – krytyka subiektywizmu zawartego w spostrzeżeniu autora *Medytacji o filozofii pierwszej*, jaka narosła wokół tej myśli, prowadzi w konsekwencji do nieprzyjemnej konkluzji. Jeśli rzeczywiste istnienie mojego duchowego jestestwa jest oczywiste jedynie dla mnie, to fakt ten – zamiast przywrócić mi pewność istnienia świata (zgodnie z intencją Kartezjusza) – neguje mnie samą jako wynik „empirycznie nieuzasadnionego rozróżnienia”. Jestem niczym.

A jednak – przekonuje Kołakowski – o ile mogę abstrahować od realnego istnienia świata i przyznać, że nie sposób jakkolwiek dowieść, iż aktualnie nie śnię, to nie jest możliwym, abym pomyślała o sobie jako elemencie gry językowej⁵³. „To, że jestem, jest w rzeczy samej nie do obalenia, i w tej mierze »egzystencja« w metafizycznym, nierelatywnym sensie jest dla mnie zrozumiała”⁵⁴. Tak uzyskujemy „bezpośrednią intuicję istnienia” oraz kategorię prawdziwości

52 Ibid., s. 28.

53 Choć Daniel Dennett pewnie zaprzeczyłby w tym miejscu.

54 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 33.

w sensie metafizycznym.

I nawet jeśli Nietzsche ma rację, twierdząc, że pragnienie prawdy i uniwersalnego porządku jest oznaką naszej słabości, to w żaden sposób zdaniem Kołakowskiego nie dowiódł, iż tylko z tego powodu ów porządek nie może „być rzeczywistością, nie zaś tylko wytworem naszego myślenia życzeniowego”⁵⁵. O tym, że potrzeba owego porządku jest stałym elementem ludzkiej kondycji przekonuje nas refleksja nad kulturą, a przede wszystkim nad religią stanowiącą „odwieczny aspekt kultury”⁵⁶. Jednak dopiero refleksja filozoficzna poszerza poszukiwanie przyczyny bądź stwórcy świata naszego doświadczenia o samowystarczającą, logicznie konieczną podstawę wszystkiego, co istnieje przygodnie. W rezultacie to logiczne konsekwencje myślenia opozycjami: przygodne/konieczne, realne/nierrealne, skończone/nieskończone, doprowadziły wielu filozofów⁵⁷ – próbujących w refleksji metafizycznej uchwycić Absolut – do przekonania, że nie sposób o nim mówić, ani wyodrębnić żadnych jego cech bez popadania w antynomie. Ostatecznie więc o Absolutie – ponad to, że jest logicznie konieczny – nie możemy powiedzieć nic.

I w ten sposób Absolut, który miał wyjaśniać istnienie, redukuje się, w wyniku własnej doskonałości, do nieistnienia i traci wszelkie znaczenie. Za sprawą swej najwyższej realności obraca się w nierealność⁵⁸.

I tak, niepowątpiewalne doświadczenie siebie z jednej strony wyposaża nas w intuicję istnienia, a z drugiej nie tylko nie doprowadza to potwierdzenia realności świata, lecz – co więcej – dostarcza argumentów o wątpliwości naszej własnej realności. Zaś logika stanowiąca normę racjonalności i będąca warunkiem możliwości komunikacji dowodzi konieczności istnienia Absolutu, jednocześnie ukazując nam sprzeczność wszystkiego, co możemy o nim powiedzieć. Doświadczenie własnej przygodności daje się wyrazić w języku jedynie przez odniesienie do bytu koniecznego. Jednak z naszej przygodności wnioskować musimy możliwość przygodności naszej logiki. I tak Absolut jawi się już nie tylko jako konieczny logicznie, ale również ontycznie. Aby uznać nieprzygodny charakter logiki potrzeba, aby była ona gwarantowana przez byt konieczny. Tak więc logika doprowadza nas do Absolutu, który jest gwarantem jej prawomocności. I nie ma sposobu, aby uniknąć tego błędnego koła. Tak należałoby zrekapitulować pierwszą odsłonę horroru metafizycznego, który prezentuje nam Kołakowski.

Uwypukleniu wymienionych problemów, na które napotyka refleksja metafizyczna,

55 Ibid., s. 35.

56 Ibid., s. 35.

57 Kołakowski był wielkim erudytą i odwołuje się do rozważań oraz dzieł rozlicznych filozofów, m.in. Parmenidesa, Proklosa, Hegla, Plotyna, Spinozy oraz Damazjosa. Czyni to jednak najczęściej *en bloc*, rzadko wskazując konkretne dzieła stanowiące podstawę proponowanej przezeń interpretacji.

58 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 49.

towarzyszą rozważania dotyczące możliwości mitologicznego pochodzenia atrybutów przypisywanych przez filozofów Absolutowi oraz bogate odwołania do rozstrzygnięć proponowanych na gruncie teologii. Ta ostatnia – wskazuje filozof – lepiej radzi sobie z problemami, na które napotyka metafizyka, jednak teologia czyni to kończąc dyskusję tam, gdzie filozofowie uprawiający refleksję metafizyczną mnożą pytania. Z jednej strony mamy więc Boga teologów chrześcijańskich jednocześnie niewysłowionego, będącego Dobrem oraz Osobą, której atrybutem jest dobro i z którą możliwa jest relacja osobowa. Z drugiej strony, z uwagi na współdzielenie zakresu refleksji, filozofowie stale kwestionują rozstrzygnięcia dotyczące genezy, celu, sensu życia czy sposobu istnienia i obowiązywania wartości dostarczane przez mity religijne.

Na marginesie warto zaznaczyć, że rozdzielenie się refleksji metafizycznej od mitu religijnego jest cechą specyficzną kultury zachodniej. Nie wydaje się, aby stanowiło ono konieczny warunek możliwości owego uporczywego drażnienia i przepytywania mitów religijnych. Z pewnością można jednak spekulować, że uwolnienie się rozważań metafizycznych spod kurateli mitu religijnego i uznanie reguł rządzących naszym myśleniem za ostatecznie rozstrzygające o poprawności – a zatem i prawdziwości – naszych przekonań, jest punktem istotnym w dziejach naszej kultury.

Kołąkowski pokazuje, że tym, co istotnie różni poznanie religijne, rozważania teologiczne i refleksję metafizyczną jest stosunek do języka, w którym próbujemy zwerbalizować nasze doświadczenia, stawiać pytania i udzielać na nie odpowiedzi.

Język zastany, przygodny, uwarunkowany kulturowo, popada w „nerwowe załamanie”, kiedy uchwycić ma byt konieczny i bezwarunkowy. Byt ten zaś jest niezbędnym warunkiem naszego wyzwolenia się z czasowości. W jakimś nieuchwytnym momencie doświadczenia świata i siebie jako działających w świecie wytwarzamy czas, jako substrat tego doświadczenia. Czas porządkuje nasze doświadczenie, jako przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, daje nam możliwość myślenia o sobie i świecie w kategoriach ciągłości, myślenia w ogóle, ale jednocześnie ukazuje niekończące się samounicestwienie nas i świata. To zapadanie w nicość, powodujące poczucie nierealności, zmusza nas do poszukiwania bytu, który byłby spoza tego świata i nie podlegał władzy czasu. Jednak język, którym próbujemy uchwycić to doświadczenie jest z tego świata; różnicujący, dzielący, redukujący.

Niemniej Kołąkowski stwierdza, wskazując na historię refleksji metafizycznej, że po pierwsze zawsze znajdują się śmiałkowie próbujący przekroczyć granice języka, po wtóre doświadczenie przemijalności i kruchości własnej i świata – oraz wywołana nim groza – skutecznie uniemożliwią wyrugowanie pytania o Absolut z naszego życia duchowego.

Znamiennym jest, że – oprócz wskazania na matematyków i fizyków czy filozofów języka jako potencjalnych konstruktorów drogi powrotnej lub wyłomu dla Absolutu – Kołakowski wskazuje na możliwość pragmatycznego otwarcia na metafizykę. To ostatnie miałyby uprawomocnić ją na tej tylko podstawie, że służy ona „pewnym ludzkim potrzebom”⁵⁹.

Nasze poszukiwanie Absolutu okazuje się próbą ucieczki przed czasem, próbą ratowania świata od „umierania bez początku i końca”⁶⁰. Czasem, który wytwarzamy w naszym doświadczeniu świata. Rzeczywiście, jeśli zyskując samoświadomość stwarzamy czas, który umożliwia nam właśnie świadome przeżywanie, to próba ucieczki przed czasem jawi się jako próba ucieczki przed sobą samym. A to zdaje się być nie tylko niewykonalne, a nawet nie do pomyślenia. W konstatacji dotyczącej czasu, Kołakowski nie przywołuje na świadka żadnego z filozofów. Ogranicza się do stwierdzenia, iż „[c]zas jako substrat ludzkiego doświadczenia nie daje się skonceptualizować (w sensie redukcji do kategorii bardziej pierwotnych)”⁶¹. Można jedynie spekulować, że – jego zdaniem – do takiego wniosku prowadzą rozważania filozofów, którzy podjęli refleksję nad czasem w tym kontekście.

Pytania o genezę, cel i sens mogły pojawić się dopiero, gdy pierwszy raz odkryliśmy siebie w teraz. I od tej nieuchwytnej chwili nie potrafimy cofnąć możliwości ich postawienia. Pragnienie zrozumienia jest prawdziwe, ponieważ go doświadczamy. Znajduje wyraz w micie, odnajdujemy je w kulturze, którą tworzymy i która jednocześnie nas stwarza. Fakt, że rozum i język co rusz wskazują na istnienie nieprzekraczalnych dla nas granic – uniemożliwiających uzyskanie odpowiedzi na niedające się już cofnąć pytania – nie unieważnia potrzeby. Kołakowski pisze: „Może lepiej balansować niepewnie na krawędzi nieznanego otchłani, niż zamknąwszy oczy przeczyć jej obecności”⁶².

Mamy zatem dwa bieguny horroru metafizycznego: Absolut i jaźń (*Cogito*). I czas, który Kołakowski uchwytuje jako wroga Absolutu i jaźni. Doświadczenie zmienności i przygodności własnej oraz świata – możliwe dzięki czasowi – wyposaża nas w intuicję „istnienia” poza czasem,

59 Ibid., s. 64.

Do tego wątku należałoby wrócić w rozważaniach o apologii chrześcijaństwa w późnej twórczości LK, przy analizie *Jeśli Boga nie ma...* Który to tekst kończy się zdaniem: „Co jest dla nas rzeczywiste, a co nierzeczywiste, jest sprawą raczej praktycznego niż filozoficznego zaangażowania; rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”.

W tym zdaniu doszukiwano się nawrócenia LK, traktowano go jako swoiste wyznanie wiary i potwierdzenie, że chrześcijaństwo jest więcej niż mitem. Moim zdaniem to zbyt radykalna teza. Czy można jednak wnosić z tego, że skoro ludzie pragną sensu, ciągłości i wartości, to z faktu, iż są to rzeczywiste potrzeby wnosić należy, że sens, ciągłość i wartości urzeczywistniają się w micie, skoro tylko mit ich dostarcza. Ale nawet jeśli taka konkluzja jest uprawniona to, co to naprawdę oznacza? Czy nie przypadkiem obronę mitu z pozycji pragmatycznych?

60 Ibid., s. 65.

61 Ibid., s. 65.

62 Ibid., s. 66.

„w wiecznej terażniejszości”. Nieuchwytność chwili, kiedy staliśmy się świadomi siebie i świata wyprowadza nas poza nasze fizyczne – a przez to przygodne i podlegające zmianie – ciało. Absolut ma ocalić świat – a wraz z nim nas – od zapadania w nicość. W żaden sposób nie mogę pomyśleć aktualnej nieobecności mojej jaźni. Myślenie niemożliwe jest bez podmiotu myślenia. Taką prostą intuicję wyraża Kartezjańskie *Cogito*. Jeśli jednak nic nie istnieje naprawdę, to i ja nie istnieję. Jeśli cały świat wraz ze mną jest ciągłym przemijaniem i zmianą, to ja uświadamiająca sobie siebie w akcie myślenia, zapadam w nierealność. To właśnie horror metafizyczny.

Kiedy jednak próbujemy wyrazić ów horror w języku, w którym niczym osad odkłada się każdy wysiłek intelektualny poprzednich pokoleń, na którym kultura stale odciska swoje piętno, okazuje się, że nie potrafimy uczynić tego zadowolająco. Język nie jest przezroczysty i nie oddaje samego doświadczenia, więcej – uchwycenie doświadczenia możliwe jest właśnie dzięki językowi, stąd wszelkie próby cofnięcia się do sytuacji pierwotnej, wydają się skazane na porażkę. Próbuje się odtworzyć ten moment, kiedy pierwszy raz jako ludzkość odkryliśmy świat, a w nim swoją egzystencję, jednak moment ów ginie w mroku dziejów. Wszelako nawet gdyby możliwe było odtworzenie tego doświadczenia: bezpośredniego, abstrahującego od wszelkiej posiadanej wiedzy, niezapośredniczonego w języku, to każda próba przekazania go wymaga już zwerbalizowania, a każde wypowiedziane przez nas zdanie w sposób konieczny niesie w sobie całą historię kultury. „Świat, gdy o nim mówimy, nigdy nie jest nagi”⁶³.

I tak dyskusja nad pozornie oczywistą intuicją Kartezjusza skończyła się zarzutami o nieuprawnioną substancjalizację *Cogito*. Edmund Husserl, kiedy próbował poradzić sobie z tymi zarzutami, został z wydmuszką w rękach. Jego *Ja transcendentalne* po doskonałym oczyszczeniu okazało się niczym, więcej, owo nic zwrócone jest ku innemu nic (albowiem tym jest świat, gdy go zredukować do znaczeń). Konsekwencją niepowodzeń Kartezjusza i Husserla była próba przeformułowania pytania. Heidegger za kluczowy uznał fakt, że rozpoznajemy siebie jako wrzuconych w świat i niezdolni jesteśmy mentalnie wyrwać się z tej sytuacji, zatem poszukiwanie pewności poza światem jest samo w sobie źle pomyślane. Merleau-Ponty poszedł o krok dalej. *Cogito* nie jest sobie dane w bezpośrednim doświadczeniu: moje ja nie jest dla mnie dostępne inaczej jak tylko przez odkrycie siebie w świecie. Co więcej, aby się uchwycić, *Cogito* potrzebuje słów, których użycie uwarunkowane jest wcześniejszym wprowadzeniem do ludzkiej wspólnoty języka i kultury.

W konsekwencji, kolejnym – obok pytań o fakt transcendowania siebie jako bytu w świecie – pytaniem, które raz postawione domaga się naszej odpowiedzi, jest pytanie o sam akt poznania.

63 Ibid., s. 71.

Przyswojenie radykalnie obcego świata i przekształcenie go w akt świadomości, jest – zdaniem filozofa – zagadką przekraczającą nawet fakt odkrycia samego siebie. Na horyzoncie rozważań wciąż pojawia się kategoria prawdy jako adekwatności między światem a naszą jego percepcją. Filozof wskazuje na istnienie kolejnej granicy. Nawet jeśli zdołamy precyzyjnie uchwycić jak przebiega proces poznawczy, to w żaden sposób z tego nie wyniknie jednoznaczna odpowiedź: czy odkrywamy w świecie własne schematy myślenia (ponieważ rzeczywistość jest w tym względzie podobna do nas), czy raczej narzucamy swój schemat poznawczy na nieuporządkowane dane, tworząc z nich fakty dla nas? Inaczej: nie budząca wątpliwości odpowiedź na pytanie, czy świat jest matematyczny czy tylko matematyzowalny⁶⁴ nie wydaje się być w naszym zasięgu.

Wykazawszy aktualność pytań pojawiających się przy próbie zrozumienia jaźni i aktu transcendowania siebie oraz świata, Kołakowski powraca w swoich rozważaniach do Absolutu. Pokazuje jak – przy kolejnych próbach dowiedzenia jego logicznej konieczności – filozofom udało się niezamierzenie wykazać, że dobro nie należy do jego atrybutów koniecznych. Ostatecznie logicznie konieczne jest tylko jego istnienie. Jeśli zatem „Bóg jest Absolutem, nie ma ani dobra, ani zła, i *a fortiori*, żadnej między nimi różnicy”⁶⁵ – tak Kołakowski prezentuje kolejną odsłonę horroru metafizycznego. Stwierdzenie to wypływa z uznania, że Absolut w pełni, do jakiej doprowadziła go grecka refleksja, nie może być zasilony lub pomniejszony naszymi dobrymi lub złymi czynami. Co z kolei doprowadza nas do rozważań o wolnej woli, możliwości czynienia dobra czy nawet wyboru między dobrem a złem. Tym samym Kołakowski pokazuje, w jaki sposób aparat pojęciowy wypracowany przez starożytnych Greków oraz ich próby intelektualnego ujęcia rzeczywistości doprowadziły do sprobematyzowania kwestii Boga, dobra i zła w filozofii i teologii chrześcijańskiej. Aby ostatecznie wyprowadzić z tego konkluzję, że

[m]ity byłyby zbyt cenne, gdyby miały metafizyczne odpowiedniki. Jeśli zarówno wyrażają, jak i skrywają rzeczywistość ostateczną, to dzieje się tak dlatego, że jest ona niewyraźna in abstracto, nieredukowalna do teoretycznego języka⁶⁶.

Myślenie w kategoriach dobra i zła jako zasad regulujących nasze postępowanie obecne jest w micie. Mit natomiast stanowi grunt każdej kultury, więc możemy rozsądnie zakładać, że pojawia się razem z naszym doświadczeniem siebie jako działających w świecie. Doświadczeniem, które odsłania się – a przynajmniej możliwe jest do uchwycenia – w akcie komunikacji, a zatem ma zarówno społeczny, jak i indywidualny charakter. Przewagi mitu – przypuszcza Kołakowski – możemy upatrywać w tym, że przez aluzyjną sugestię przekazuje poczucie zrozumienia, zarówno

64 Por. A. Lemańska, *Matematyczność czy matematyzowalność przyrody?*, „Studia Philosophiae Christianae” t. 49 nr 3 (2013).

65 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 107.

66 Ibid., s. 105.

ważne w sensie poznawczym, jak i dostarczające wrażenie uczestnictwa w niewyrażalnym.

Jednakowoż refleksja filozoficzna z założenia dąży do dostarczania rzetelnych argumentów i przeprowadzania rozumowań, ograniczając się tym samym z konieczności do wyrażania w języku tego, co da się w nim wyrazić, uwzględniając jego rygory. Każda próba intelektualnego ujęcia dobra i zła jako naszego dobra i zła, jako reguł naszego postępowania prowadzi nas do tej nieuchwytnych chwili, gdy odkryliśmy siebie jako działających w świecie. Niemożność odtworzenia tej chwili oznacza niemożność rozstrzygnięcia, czy wraz z aktem samoświadomości odkrywamy wartości, dzięki czemu możemy oceniać nasze działania w kategoriach dobra i zła oraz świadomie czynić dobro i zło, czy raczej stając się przedmiotem własnej refleksji zaczęliśmy kategoryzować nasze działania jako dobre i złe.

Konkluzja Kołakowskiego jest następująca:

Nie ma dostępu do epistemologicznego Absolutu ani też uprzywilejowanego dojścia do absolutnego Bytu, które mogłoby dać wiarygodną wiedzę teoretyczną. (To ostatnie zastrzeżenie jest o tyle niezbędne, że nie możemy *a priori* wykluczyć realności doświadczenia mistycznego, które umożliwiłoby niektórym ów dostęp uprzywilejowany; ale ich doświadczenia w teorię przekuć się nie da). Takie podwójne zaprzeczenie nie musi prowadzić do pragmatycznego nihilizmu: daje się ono pogodzić z przekonaniem, że metafizyczna i niepragmatyczna intuicja jest możliwa jako rezultat naszego życia w królestwie dobra i zła oraz doświadczania dobra i zła jako własnych⁶⁷.

Z jednej strony dobro i zło (doświadczane jako własne) jest efektem udziału w kulturze (nasze myślenie o nim jest kulturowo ukształtowane zanim jeszcze zdolni jesteśmy uchwycić je w refleksji). Ponadto do mówienia o nim korzystamy z gotowego języka, którego dostarcza nam nasza kultura (w konsekwencji czego jest on zdeterminowany, albo przynajmniej bardziej skłonny, aby uchwytowania kwestii w sposób, który uprawomocnił się w naszej kulturze). Z drugiej strony sam fakt, że wraz z aktem transcendowania siebie pojawia się w nas potrzeba, aby rozpatrywać własne działania w kategoriach dobra i zła, możemy interpretować jako doświadczenie metafizyczne, metafizyczną intuicję.

W ten sposób Kołakowski prowadząc nas krętymi ścieżkami rozważań filozoficznych pokazuje, że cała kulturalna historia ludzkości, z filozofią i religią jako składnikami kultury jest ponawianiem wciąż tych samych pytań i próbą udzielania na nie odpowiedzi. Poddajemy krytyce odpowiedzi, albowiem okazują się niesatysfakcjonujące czy problematyczne. Jednak pytania zostają. Podejmujemy próby przewyciężenia kłopotów naszych poprzedników. Próbujemy przeformułować, krytykujemy, a nawet w niektórych przypadkach staramy się unieważnić jakies

67 Ibid., s. 116.

pytanie, jednak jedynie dlatego, że odpowiedź wciąż się wymyka. Paradoksalnie nawet w tej sytuacji pytanie raz zadane nie znika, czeka tylko na okazję, aby o sobie ponownie przypomnieć.

Ostatnią poruszoną przez Kołakowskiego kwestią są pytania i niepokoje (by nie użyć słowa problemy – sugerującego możliwość znalezienia ich rozwiązania) związane z językiem. Rozmyślenia o języku, uwagi dotyczące jego ograniczeń i determinującego wpływu na nasze widzenie świata obecne są bowiem w całym tekście. Rozważania o Absolutie wyprowadzają nas poza język. Próby uchwycenia jaźni o język się rozbijają. Zaś filozofia – jako się rzekło – z językiem jest na dobre i złe związana niedającymi się rozerwać więzami. Dlatego poza tymi podstawowymi pytaniami Kołakowski zwraca uwagę na jedną istotną z perspektywy jego własnych analiz kwestię. Świadomość niedoskonałości języka i jego wagi znajduje również wyraz w micie religijnym. Z tą różnicą, że mit ów inne niż filozofia (polegająca na rozumie i regułach logiki rządzących naszym rozumowaniem) wyprowadza z nich konsekwencje. Mit religijny każdą niespójność zrzuca na karb niedoskonałości naszej lub narzędzia naszej komunikacji, podczas gdy filozofia z owej niespójności wyprowadza wnioski dotyczące Bytu. Mit mówi, że niemożliwe jest wysłowienie i szuka innych środków wyrazu, gdy filozofia z niewysławialności, w najlepszym przypadku, wysnuwa wniosek o konieczności zamknięcia ust.

W tym kontekście Kołakowski podejmuje kwestię ewentualnego ekumenizmu. Zgodnie z prawami naszego myślenia rozsądniej jest zakładać, że możliwe jest zbliżenie między różnymi mitami religijnymi, kulturami, za którymi owe mity stoją, niż uzgodnienie różnych stanowisk metafizycznych i związanych z nimi języków. Oczywiście abstrahując w tym miejscu od rzeczywistych zdarzeń historycznych można pomyśleć, że wyznawcy chrześcijaństwa, islamu czy buddyzmu dojdą do przekonania, że inaczej uchwytują tę samą rzeczywistość metafizyczną i zaczną poszukiwać możliwości uchwycenia jakiegoś jej jądra, które byłoby im wspólne. To w rzeczywistym świecie przesuwają problem na poziom widocznego kultu i wyznaczanego przezeń porządku świata. Trudno sobie bowiem wyobrazić kult religijny bez jego części więziotwórczej, czyli społecznej. A jednak samo podjęcie próby szukania takiego minimum metafizycznego, które mogłoby stanowić grunt dla religii ogólnoludzkiej wydaje się możliwe do wyobrażenia.

Jednakowoż nie sposób wyobrazić sobie – z uwagi na rygory myślenia i języka – ekumenizmu filozoficznego. Uwidoczniony przeze mnie impas wynikający ze stanowisk Dennetta, Plantingi oraz Kölbela nie wydaje się możliwy do rozwiązania przy najlepszych chęciach wszystkich trzech uczonych. Każdy w sposób nieunikniony żywi przekonanie, że na poziomie metafizycznym tylko on ma rację, *ergo* adwersarze muszą być w błędzie. Ktoś przytomnie mógłby zauważyć, że jednak to mity religijne są powodem krwawych konfliktów, nie zaś filozofie. Na tę

okoliczność jednak Kołakowski zabezpieczył się oddalając historyczne świadectwo i ograniczając wnioskowanie do tego, co logicznie da się pomyśleć i wypowiedzieć. Wszak to właśnie jest rolą filozofii, a zatem i filozofa.

Podsumowując, *Horror metaphysicus* jest próbą wykazania nie tylko, że podstawowe pytania, które stawia sobie człowiek odkąd uchwycił siebie w refleksji, wciąż nie doczekały się odpowiedzi, ale również wskazania powodów, z jakich możliwość odpowiedzi na owe pytania wykracza poza rygory ustanowione przez filozofię.

Kołakowski pokazuje różne filozoficzne próby i poszukiwania wskazując ich konsekwencje oraz uwypuklając problemy. Rozważania filozofa koncentrują się wokół filozofii, jaźni, Absolutu oraz języka.

Dociekania dotyczące filozofii są *de facto* zapytywaniem o granice naszego poznania w porządku racjonalnym oraz możliwość ich werbalizacji. Ponieważ

powołaniem filozofii jest wyrażać się tylko w języku i dostarczać argumentów; filozofia nie może odwoływać się do niewyraźalnych doświadczeń w poszukiwaniu ich wspólnego sensu⁶⁸.

Nie wynika z tego bynajmniej, jakoby doświadczenie mistyczne i intuicja intelektualna nie mogły stanowić źródeł poznania. Poznanie takie jednak – nawet jeśli uznać je za możliwe – nie mogłoby stać się źródłem wiarygodnej wiedzy teoretycznej. Ponadto każda próba jego werbalizacji, kiedy trafi na warsztat filozofa musi ulec rygorom norm języka i racjonalności.

Akt transcendowania siebie jako bytu fizycznego, jako bytu w świecie rodzi cały szereg pytań. Jak akt ten w ogóle jest możliwy? Jak i dlaczego do niego doszło? Próba odtworzenia tego pierwotnego momentu znów wyprowadza nas poza język, a jednocześnie, paradoksalnie, poza nim wydaje się niemożliwa. Jak bowiem wiedząc czego szukam odkryć to po raz pierwszy? I jak opisać takie pierwotne doświadczenie, kiedy każda myśl, nie tylko ta zdająca sprawę z doświadczenia, ale związana z nim bezpośrednio wyrazić się da tylko w języku, który niesie całą historię ludzkiej kultury i zmagania z owym aktem transcendowania w sobie? Z historii zmagania z *Cogito*, mimo iż każda próba jego ujęcia rodzi kolejne pytania, również wynieść możemy jakąś wiedzę. Jak przekonuje Kołakowski tym, co jesteśmy w stanie uchwycić w refleksji filozoficznej jest fakt, iż myślenie dobra i zła jako własnego jest doświadczeniem metafizycznym.

Kolejne pytanie pojawiające się wraz z aktem transcendowania siebie, którego nie potrafimy się pozbyć, a ponawiamy je wciąż z całym kulturowym bagażem osadzonym w języku, to pytanie o to, co znaczy „być”, „istnieć” w bezwzględnym (nieuwarunkowanym) sensie? I – jakkolwiek

68 Ibid., s. 125.

niezadowolające byłyby dotychczas przez filozofów zaproponowane rozstrzygnięcia – to właśnie niemożność uchylenia pytania o bezwarunkowe oraz pozaczasowe istnienie zdaje się przesądzać, że Absolut raczej nie zniknie trwale z ludzkiego życia we wszystkich jego przejawach. Świat jako ciągła zmiana, nieustanne przemijanie i umieranie, to świat pozbawiony sensu i celu. Taki świat możemy racjonalnie przyjąć do wiadomości, jednak nie sposób w nim żyć.

Zdanie kończące książkę wyraża przypuszczenie, że skoro zadaliśmy pytanie o sens, dostrzeżliśmy potrzebę celu, to mamy powody przypuszczać, że owo pobudzenie przychodzi od Bytu będącego ich gwarantem, tym samym one (cel i sens) istnieją, owym bezwzględny – nawet jeśli dla nas nieuchwytnym – istnieniem. Można by rzec, że ta konstrukcja myślowa przypomina nieco dowody św. Anzelma i św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga. Z tą różnicą, że – jak wynika z rozważań Kołakowskiego – mit dostarczający celu i sensu rozpoznajemy jako fakt życia społecznego obecny w każdej kulturze. Jednym słowem, z jednej strony, z potrzeby celu i sensu nie wynika konieczność istnienia celu i sensu, ale samo odczucie potrzeby (ponieważ powszechnie rozpoznawane) może być interpretowane jako pobudzenie pochodzące od tego, co potrzebę ma zaspokoić. A jednak, z drugiej strony, każdorazowa próba zmierzenia się z pytaniami o cel i sens odsyła nas do mitu. Przy czym mit w kulturze rozpoznajemy nie jako pobudzający potrzebę, a jedynie jako odpowiedź na nią, mit zaspokaja potrzebę przez fakt, że to do czego potrzeba jest odniesiona jest w micie obecne. W ten sposób mit jawi się jako nieusuwalny składnik kultury.

Próbie ponownego wyartykułowania pytań fundamentalnych oraz ich sprobematyzowania stale towarzyszą rozważania dotyczące języka i jego ograniczeń. Pojawiają się one w sposób nieunikniony przy okazji namysłu nad filozofią, Absolutem czy jaźnią. Pominąwszy fakt najbanalniejszy – że filozofia, jak już powiedziano, zdolna jest wyrażać się tylko w języku – ani siebie, ani kultur (które tworzymy i które nas tworzą) nie sposób ująć bez jego pośrednictwa. Wniosek, do którego zmierza refleksja Kołakowskiego byłby taki, że wobec niedoskonałości i ograniczeń języka mit religijny wykazuje wobec większą odporność niż filozofia. Konkluzja ta sama w sobie nie wydaje się przesadnie kontrowersyjna, jednak jej możliwe do pomyślenia konsekwencje już bezsporne są. Jeśli bowiem filozofia musi przyznać, że niepokoje stanowiące od zarania jej przedmiot, satysfakcjonujące rozwiązania odnajdują tylko języku mitu religijnego, to czy wynikać miałyby z tego, że nie tylko jesteśmy skazani na mit, ale z konieczności jesteśmy skazani na mit religijny?

Doświadczenie dobra i zła jako własnego, które Kołakowski nazywa zetknięciem się „z sobą samym siebie jako nośnikiem dobra i zła”⁶⁹, rodzi się pytanie o istnienie niezależnych od nas

69 Ibid., s. 112.

wartości. Doświadczenie obojętności świata prowokujące pytania o cel, sens i genezę doprowadzają nas Absolutu, który jawi się jako jedyny możliwy gwarant celu, sensu i wartości oraz jedyne możliwe źródło wszystkiego, co nietrwałe. Jednak filozofia musi przyznać, iż odpowiedź na nie się jej wymyka. Nie jest w stanie sprostać rygorom racjonalności i komunikowalności. Pytania te doprowadzają nas do granicy świata fizycznego, który poddaje się prawidłom naszego myślenia, który jesteśmy w stanie badać i którym jesteśmy w stanie władać. A jednak przekonuje Kołakowski – samo doświadczenie dobra i zła jako własnego, czyli akt transcendowania siebie jako bytu fizycznego i myślenie o swoich czynach i zamiarach w kategoriach dobra i zła jest doświadczeniem metafizycznym. To możemy powiedzieć w porządku filozofii. Możemy ponadto dostrzec, jak mit religijny radzi sobie z odpowiedzią na pytania, które wciąż stanowią sól w oku filozofów i poddać filozoficznej refleksji efekty oddziaływania mitu. Szczególnie, że – jak błyskotliwie przekonuje Kołakowski – znacznie większa jest szansa na porozumienie i ekumenizm religijny niż na ekumenizm w obszarze filozofii. Tu bowiem nieuchronnie reguły racjonalności i języka doprowadzają nas do rozłącznych alternatyw wyrażonych przez „albo..., albo...”, które Kołakowski w swoich rozważaniach w wersji niedoprowadzonej do skrajności zwykł przedstawiać formułą dla oka łagodniejszą jako „z jednej strony..., ale z drugiej strony...”.

Cała rozprawa zmierzająca do wydobycia spod narosłej wielowiekowej tradycji filozoficznej podstawowych ludzkich niepokojów i zrodzonych z nich pytań – trochę wbrew zapowiedziom autora (aczkolwiek zdecydowanie w duchu jego rozpoznań) – daje się czytać jako próba sformułowania odpowiedzi. Nawet kiedy odmawiamy odpowiedzi na pytanie, coś jednak odpowiadamy. Nie sposób milczeć mówiąc. Odpowiadamy chociażby uzasadniając, dlaczego odmawiamy odpowiedzi. Zakładając, że filozof poruszać się może tylko w obrębie racjonalnego dyskursu i powiedzieć mu wolno tylko tyle, ile racjonalnie da się uzasadnić, to z rozważań Kołakowskiego zdają się wynikać następujące wnioski:

Jeśli mamy żyć jako jednostki i trwać jako kultury, to musimy mieć jakiś cel i świadomość sensu, choćby jedynie niewyraźnie mające na horyzoncie, skoro zdolni jesteśmy zapytywać o cel i sens.

Nie sposób unieważnić metafizykę, skoro doświadczenie dobra i zła jako własnego dobra i zła odbywa się właśnie na tym poziomie.

Jeśli filozofia w wyniku ograniczeń wynikających z jej istoty niezdolna jest do odkrycia w refleksji metafizycznej celu, sensu, wartości oraz Absolutu (który byłby gwarantem powyższych), to winna za pomocą swojego instrumentarium szukać ich poza swoim obszarem, w innych przejawach ludzkiej aktywności. Następnie zaś mierzyć się z nimi nie rezygnując z przyjętego założenia, że jest

działalnością racjonalną zmierzającą do zrozumienia świata w ramach dostępnych jej środków.

Rozum i logika jako norma racjonalności stanowiąca warunek możliwości komunikacji doprowadzają nas do niewysławialnego. Dowodzą, że jedyne, co poddaje się racjonalnej obróbce, to świat naszego empirycznego doświadczenia. Uznanie jednak, że z tego faktu wynika, iż nie ma nic poza tym, co empirycznie doświadczalne, jest uzurpacją Rozumu. Czym innym jest przyznać, że tym, co potrafimy Rozumem ogarnąć jest świat materialny, a czym innym uznać, że miałyby to stanowić dowód, iż nic ponadto nie istnieje. Uznanie, że nie warto się zajmować tym, czego nie możemy zrozumieć jest tyle kuszące, co niemożliwe.

Raz postawionych pytań nie możemy cofnąć. Pytania o cel i sens są w gruncie rzeczy pytaniami etycznymi. Od odpowiedzi na nie zależy to, co wolno i czego nie wolno nam czynić. Z odpowiedzi na pytania o cel i sens dopiero wyłania się powinność. Z faktów jak jest i jak było nie da się odpowiedzieć jak być powinno. A pytanie to, odkąd zostało przez ludzkość sformułowane, domaga się odpowiedzi.

Refleksja nad ludzką aktywnością w tym obszarze doprowadziła Leszka Kołakowskiego do racjonalnie uzasadnionego przekonania, że jedynie mit zdolny jest dostarczyć nam odpowiedzi o cel, sens i wartości w życiu ludzkim. Kołakowski wprawdzie wyraża przekonanie, że nie ma podstaw do przyjęcia, że sytuacja ta nigdy nie ulegnie zmianie, ale też jednocześnie argumentuje, iż dotychczasowa historia naszych zmagania z tymi pytaniami nie daje podstaw do nadziei na taką zmianę. Kołakowski-szarlatan przekonuje nas, że z jednej strony sformulowaliśmy pytania, które nas przerosły, a z drugiej już nie możemy ich uchylić. Stąd racjonalnie jest przyjąć mit, choć już racjonalnie przekonać doń w żadnej mierze nie sposób.

Zanim ulegniemy przekonaniu, że filozofia może zostać jedynie krytyczną orędowniczką mitu religijnego (jakkolwiek zadanie to wydaje się być sprzeczne wewnętrznie i przez to niemożliwe do zrealizowania)⁷⁰ spróbujmy zbadać sam mit, na który nieustannie napotykamy w poszukiwaniach Kołakowskiego.

Obecność mitu kluczem do czytania Kołakowskiego

Już sam tytuł drugiej z książek kluczowych dla odtworzenia stanowiska filozoficznego Leszka Kołakowskiego może stanowić – w świetle konkluzji wynikających z rozważań podjętych w *Horror metaphysicus* – uzasadnienie dla takiego wyboru. Jednak za przyjęciem, że *Obecność mitu* należy traktować jako dzieło komplementarne do *Horror metaphysicus*, że wspólna ich lektura

⁷⁰ Rozważania o społecznym podziale pracy intelektualnej wokół mitu zawarte w eseju *Kapłan i błazen* oraz próbę usytuowania Kołakowskiego w takim podziale – zarówno wedle jego samorozumienia, jak i wedle obrazu wyłaniającego się z całości jego dzieła – podejmę w rozdziale skupiającym dyskusje „z” i „wokół” Kołakowskiego.

umożliwia odtworzenie stanowiska filozoficznego Kołakowskiego (którego inne dzieła będą przygotowaniem lub rozwinięciem) przemawia więcej niż tylko obecność „mitu” w tytule. Interesujące uzasadnienie dla paralelnego czytania tych tekstów proponuje na przykład Agata Bielik-Robson w tekście „*Chcę wierzyć*”: *Kołakowski między mitem a Horror metaphysicus*⁷¹. O istotności *Obecności mitu* w całości dorobku filozoficznego Kołakowskiego świadczyć może również pojawianie się nawiązań do tytułu dzieła w tytułach prac autorów zmierzających do uchwycenia całokształtu lub wyodrębnienia jakiegoś szczególnego rysu twórczości filozofa. By wspomnieć tylko o książkach Jana A. Kłoczowskiego *Więcej niż mit*⁷² czy *Obecności zła*⁷³ Jana Tokarskiego. Stwierdzenie Marcina Króla, że *Obecność mitu* i *Horror metaphysicus* są „otwarcie filozoficzne (metafizyczne), a nie historyczne”⁷⁴ nasuwa wniosek, iż skoro *Obecność mitu* chronologicznie poprzedza *Horror metaphysicus*, to od niej właśnie Kołakowski zaczyna filozofować, czyli wyrażać otwarcie swoje stanowisko filozoficzne wypracowane w toku studiów historycznofilozoficznych. Do podobnej konkluzji dochodzi Anna Borowicz w tekście ujmującym wczesny okres twórczości Leszka Kołakowskiego jako drogę do *Obecności mitu*⁷⁵. Ponadto – kiedy próbujemy rozpoznać jak filozofa rozumieją i czytają inni – w laudacjach czy wstępach i podsumowaniach publikacji poświęconych twórczości Kołakowskiego deklaracji o istotności tej akurat pozycji wraz z różnymi uzasadnieniami znajdujemy sporo.

Książka – jak już wspomniałam – chronologicznie poprzedza dzieło, które Kołakowski wskazał jako swoje *opus magnum*, i to poprzedza o przeszło dwie dekady. Wprawdzie *Obecność mitu* ukazała się w grudniu 1972 roku nakładem Instytutu Literackiego w Paryżu, jednak tekst ten napisany został w 1966 roku, a złożony do druku początkiem roku 1967. Kłopoty wydawnicze nie miały związku z treścią dzieła, a wynikały jedynie z faktu, że nazwisko Kołakowskiego było już wtedy na indeksie cenzorskim. Ponieważ celem mojej rozprawy jest wydobyć stanowiska filozoficznego z całości dzieła myśliciela, elementy biograficzne związane z zaangażowaniem politycznym w tym miejscu pomijam. Jednocześnie sam czas powstawania tekstu będzie szczególnie istotny dla próby wykazania (w rozdziale drugim) w jaki sposób wcześniejsze studia historycznofilozoficzne Kołakowskiego zmierzały do *Obecności mitu*.

Tymczasem analizując treść *Obecności mitu* zamierzam wykazać, w jaki sposób rozważania te i wynikające z nich wnioski obecne są w *Horror metaphysicus*.

71 A. Bielik-Robson, „*Chcę wierzyć*”: *Kołakowski między mitem a Horror metaphysicus*, „Res Publica Nova” t. Raj utracony nr 4/2017 230 / rokXXX (2017).

72 J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.

73 J. Tokarski, *Obecność zła: o filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016.

74 M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 77.

75 A. Borowicz, *Rozwój filozofii Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*, Gdańsk 1997, s. 130.

W *Przedmowie* Kołakowski *explicito* stwierdza, iż *Obecność mitu* jest próbą zebrania i uporządkowania myśli pojawiających się w czasie studiów historycznych (do kwestii tej wrócimy w następnym rozdziale), ale też próbą powrotu do pytań fundamentalnych. To ostatnie wraz z towarzyszącą mu uwagą o konieczności konstruowania nowych narzędzi językowych dla mierzenia się stale z tymi samymi pytaniami w niezmienionej formie zostało powtórzone w wydanym dwadzieścia lat później *Horrorze...*⁷⁶. Ponadto w *Przedmowie* znajdujemy kilka uwag dotyczących kluczowego dla tego opracowania słowa „mit”. Kołakowski jednak nie podaje żadnej definicji, raczej wskazuje dotychczasowy zakres użytego pojęcia, argumentując dlaczego akurat ono najlepiej nada się dla jego celów. Przy okazji czyni kilka ciekawych uwag o różnicach w podejściu filozofów do języka.

Deklarując więc wolę wykorzystywania istniejących zasobów języka zamiast uprawiania słowotwórstwa Kołakowski wskazuje na istotne cechy religijnego rozumienia mitu z zaakcentowaniem, w jakim zakresie będzie owo rozumienie adekwatne do wyrażenia jego stanowiska. I tak, mit – w rozumieniu, jakie nadaje mu Kołakowski – z zakresem wyznaczonym przez badania religioznawcze krzyżuje się w tym, co w mitach religijnych wypowiada mit początku. Ponadto w rozumieniu mitu wpisane są konstrukcje wiążące teleologicznie warunkowe i zmienne składniki doświadczenia przez odwołanie się do realności bezwarunkowych (byt, prawda, wartość). Takie ujęcie mitu, jako odpowiedzi na pytanie o genezę i cel ludzkiej egzystencji, ma posłużyć – zgodnie z deklaracją filozofa – do wyłowienia z kultury konstytutywnego jej składnika. Zabieg ten wynika z przeświadczenia Kołakowskiego, iż „mitologie religijne są pewną odmianą czy historyczną partykularyzacją” szerszego zjawiska, a sam mit obecny jest „niemitycznych obszarach doświadczenia i myślenia”. A w jego wyniku mamy otrzymać nowy widok na granicę między warstwą mityczną oraz technologiczno-naukową kultury.

Analizy obecności mitu w owych różnych obszarach niemitycznych poprzedza rozdział zatytułowany *Rozróżnienia wstępne*, w którym Kołakowski nakreśla i uzasadnia rozumienie kultury ludzkiej jako pochodzącej ze współistnienia dwóch pni: technologicznego oraz mitycznego. Pierwszy (technologiczny) służy do „praktycznego osvajania środowiska fizycznego” i z niego wyrasta myślenie naukowe, ale też z nim skorelowane jest myślenie potoczne oraz język. Podczas gdy drugi (mityczny) znajduje swoje odzwierciedlenie w pytaniach i przeświadczeniach metafizycznych.

O ile więc nauka – zdaniem Kołakowskiego – co do zasady zorientowana jest na nasze bycie w świecie, to pytania metafizyczne odsyłają nas do sytuacji początkowej, do pierwszego aktu

76 Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, ss. 5-13, 48.

samoświadomości, do bytu jako całości. W pytaniach metafizycznych próbujemy zrozumieć sens świata ludzkiego doświadczenia. Owo poszukiwanie sensu odbywa się przez próbę odsłonięcia „nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej” i wynika – zdaniem filozofa – z doświadczenia zarówno relatywności własnej i świata, jak i braku sensu będącego konsekwencją powyższego doświadczenia. Z istnienia potrzeby w żaden sposób nie da się jednak wyprowadzić dowodu konieczności obecności tego, do czego potrzeba się odnosi. Filozof wyróżnia trojaki rodzaj potrzeby „produkujące” pytania ostateczne:

- potrzeba przeżywania świata doświadczenia jako sensownego,
- potrzeba trwałości ludzkich wartości,
- potrzeba widzenia świata jako ciągłego.

Ład celowy świata nie daje się wywieść dedukcyjnie z samego świata. Afirmacja tego ładu jest interpretacją rozumiejącą. Zaś odmowa prawa do takiej interpretacji możliwa jest jedynie albo jako odmowa postawienia czy raczej przyjęcia pytań metafizycznych zmierzająca do sparaliżowania bądź uśpienia tego aspektu bytowania ludzkiego, albo jako przytomna zgoda na absurd świata. Ponieważ jednak cofnąć się do stanu przedludzkiego – czyli chwili zanim zdaliśmy sobie sprawę ze swojego świadomego bycia w świecie – nie jest w naszej mocy, odmawiając uznania ważności pytań metafizycznych zmuszeni jesteśmy uprzytomnić sobie absurd świata.

Kolejnym powodem zadawania pytań metafizycznych jest potrzeba wiary w trwałość ludzkich wartości. Zdaniem Kołakowskiego akt transcendowania siebie jako bytu fizycznego, to moment, w którym pojawia się myślenie według wartości. Nawet jeśli są one „produkowane” osobowo od tej nieuchwytnej chwili (i jako takie właśnie dziedziczone są w postaci rzeczowej, stale uprzedmiotawiane przez ludzkie zbiorowości), to z konieczności – skoro wszystko jest zmienne i ginie – one również zmierzają do nieobecności ostatecznej. Afirmacja wartości jest zatem w sposób nieodzowny związana z przeświadczeniem o nieprzemijalności trwania osobowości.

Wreszcie ostatnia przyczyna generująca pytania metafizyczne, to potrzeba ciągłości świata. Empiryczna znajomość świata objawia nam nieciągłość między naszym fizycznym byciem w świecie a pojawieniem się „bytowania osobowego”. Możemy dociekać, kiedy i jak to się stało, niemniej nie znajdziemy żadnej wskazówki, że tak stać się powinno, czy że tak być musi. To „[t]ranscendencja zdolna do wyboru zaspokaja potrzebę widoku świata jako ciągłego”⁷⁷.

Zdaniem filozofa, te trzy przejawy, w jakich manifestuje się w kulturze potrzeba mitu mają wspólny motyw w doświadczeniu czasu i pragnieniu jego unieruchomienia. To doświadczenie

⁷⁷ L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 16.

ciągłej zmiany i przemijania wyzwala potrzebę świata nieprzypadkowego. Potrzeba ta jest brakiem zgody na świat wyczerpujący się każdorazowo w tu i teraz.

Pojawienie się potrzeby świata nieprzypadkowego nie jest zdaniem Kołakowskiego samo w sobie oczywiste i zrozumiałe. Jak przekonuje zarówno w obszarze mitu, jak i w obszarze nauki, racje, które kierują wyborami przeświadczeń, są aktami wartościowania. W pierwszym obszarze mamy do czynienia z osławianiem świata doświadczenia przez rozumiejącą interpretację, w obszarze nauki natomiast uznając wartość wyjaśnień, które umożliwiają nam rozporządzanie światem doświadczenia, wypracowujemy kategorie prawdy i fałszu. Zatem to, co czyni w ogóle kulturę możliwą to akty wartościowania. Kryteria towarzyszące tym aktom dają się historycznie wyjaśnić, jednak logicznie są arbitralne, w taki sposób, że nie ma reguł logiki, które je poprzedzają, przeciwnie, to reguły logiki są efektem tych kryteriów. Tak wiara rozumiejąca i nauka wyjaśniająca mają swoje racje w wartościach kultury. W konflikt wchodzi głównie wskutek złego ich odróżnienia oraz częstych przypadków pełnienia jednocześnie różnych funkcji przez pewne czynności czy wytwory kultury.

Zatem bytowanie osobowe czy akt transcendowania siebie jako bytu fizycznego jest związane ściśle z aktem wartościowania. Jednak sam moment afirmacji siebie i świata swojego doświadczenia jest dla nas zupełnie nieuchwytny. Znajduje wyraz w micie, który służy uchwyceniu i przechowaniu wartości osobowych w zbiorowościach i umożliwia uczynienie ich przedmiotem komunikacji międzyludzkiej.

Zdarzają się kultury, w których mit pełni rolę dominującą i czynności techniczne są niejako wchłonięte przez ład obrzędowy i mityczny, ale bywa i tak, że kultura technologicznie zorientowana podejmuje próbę włączenia mitu w porządek technologiczny. Tak wydarzyło się w naszej cywilizacji. Co decyduje o tym, który pień kultury dominuje, tego Kołakowski nie wyjaśnia. Przekonuje jednak, że do mitu nie sposób przekonać z tego właśnie powodu, iż sama czynność przekonywania i argumentowania pochodzi z pnia technologicznego. Stąd też wynikają ograniczenia filozofii, która będąc próbą językowego ujęcia środkami rozumu pytań metafizycznych musi zadowolić się rozbudzaniem świadomości mitycznej i wykazywaniem absurdu świata uznanego za realność samowystarczającą. Samą próbę badania mitów celem uchwycenia archetypu świadomości mitycznej Kołakowski zalicza do działalności mitotwórczej. To ostatnie może okazać się istotne zarówno przy próbie rekonstrukcji jego stanowiska filozoficznego, jak i przy rozważaniach dotyczących apologii chrześcijaństwa obecnej w jego późnych pismach. Pozwoli nam bowiem precyzyjnie wskazać, gdzie ze swoją refleksją sytuuje się Kołakowski jako filozof.

Już w *Przedmowie* i *Rozróżnieniach wstępnych* znajdujemy ślady rozważań prowadzące do *Horror metaphysicus*. Zanim jednak przejdziemy do rekonstrukcji stanowiska filozoficznego Kołakowskiego, prześledźmy w jakich obszarach technologicznie zorientowanych uobecnia się mit i w jaki sposób się objawia.

Zgodnie ze specyficzną, utrwaloną w filozofii praktyką, Kołakowski rozpoczyna od refleksji dotyczącej samej filozofii. Prezentuje ją nie tylko jako korzystającą z narzędzi technologicznego pnia kultury, lecz również ograniczoną rygorami poznania dla niego właściwymi (przypomnijmy, że zdaniem filozofa język należy do pnia technologicznego). Kołakowski zmierza do wykazania obecności mitu w pytaniu epistemologicznym i rozwija refleksję rozpoczętą w poprzednim rozdziale dotyczącą ograniczeń filozofii wynikających właśnie z tejże obecności.

Złudzeniem jest – stwierdza – jakobyśmy byli w stanie zająć wobec siebie jakiś zewnętrzny punkt widzenia i zrozumieć swój akt percepcji. Akt percepcji jest pierwotny, wyprzedza rozróżnienie na podmiot i przedmiot, stanowi sprzężenie tego, co dane i tego, co intencjonalne. Nie jest dostępna dla nas sytuacja przedludzka, czyli sytuacja poprzedzająca ów akt. W tym znaczeniu nie ma dla nas innego świata niż ten wyposażony w sens, który mu uprzednio nadaliśmy. Niejako równocześnie zmuszeni jesteśmy unieważnić zarówno pytania metafizyczne, jak i epistemologiczne.

Kołakowski przekonuje jednak, że nie stanowi to bynajmniej końca filozofii. Po pierwsze dlatego, że doświadczenie historyczne przekonuje nas, że oba typy pytań stale powracają. Wynikać może to między innymi z faktu, iż niezależnie od uznania pierwotności aktu percepcji nie możemy zrezygnować z odróżnienia świadomości i przedmiotu zarówno w myśleniu potocznym, jak i w myśleniu naukowym. Ponadto, jeśli nawet uznamy niemożność odpowiedzi na pytania o świat i ludzką w nim obecność inaczej niż przez odesłanie do znaczenia jakie nadaje mu człowiek, to już próba wyartykułowania tego znaczenia stanowi wysiłek filozoficzny. Wreszcie – mimo iż pierwotność aktu percepcji nie pozostawia filozofii nadziei transcendentalnych, z uwagi na konieczność zachowania przyjętych rygorów myślenia i wypowiedzi – fakt, że refleksja filozoficzna ujmuje człowieka w jego środowisku (a zatem i w kulturze) narzuca konieczność, aby w granicach owych rygorów badać sens każdej wiary i każdego składnika kultury. Tu Kołakowski czyni wartą odnotowania uwagę o filozofii i roli filozofa:

W granicach swoich rygorów filozofia nie może przyjąć wiary, nie wyklucza jednakże przypuszczenia, że wiara jest nieodłączną częścią owocowania kultury. Filozof we własnym zawodzie może wiarę tylko interpretować, odnosząc rozumiejąco jej sens do nieprzekraczalnej *humanitas*. I chociaż filozof nie różni się od innych ludzi i ta strona bytowania ludzkiego, która

intencjonalnie odniesiona jest do rzeczywistości mitycznych, nie jest mu odjęta, to jednak nie obróci jej w rację dla myśli, a obecność jej nie może mu służyć za uprawnienie do filozoficznego wykroczenia poza *humanitas*. [...] Filozof jest narzędziem, za pomocą którego kultura samookreśla się w swoich uprawnieniach do wyjścia poza filozofię, chociaż filozof nie udziela takich uprawnień inaczej, niż relatywizując je do kultury⁷⁸.

Ta filozoficzna samowiedza Kołakowskiego stanowi dla mnie istotny punkt odniesienia w analizie jego twórczości.

Wykazawszy uwikłanie w mit pytań epistemologicznych, Kołakowski rozważa obecność mitu w świecie wartości. Na szczególną uwagę zasługuje argumentacja filozofa za niemożliwością wyjścia poza mit, o ile cokolwiek chcemy robić, a nie ograniczać się jedynie do bycia świadomym rejestratorem działań własnych i cudzych. Już nasza wola i prawo jej sformułowania pochodzą z mitycznego pnia kultury. Każda próba jej wyrażenia czy wprowadzenia w czyn również ma oparcie w micie. Zanim przejdę do odtworzenia argumentacji, zasadnym będzie przytoczyć doprecyzowanie rozumienia terminu „mit”, jakie pojawia się właśnie w tym rozdziale:

Nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem (bo każda hipoteza w tym znaczeniu poza doświadczenie wykracza), lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do rzeczywistości zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia⁷⁹.

Cała argumentacja o sposobie dziedziczenia i uzasadniania wartości oraz norm prawnych daje się uchwycić następująco:

Z faktu samowiedzy o przynależności do gatunku *homo sapiens* nie wynika nic ponad możliwości stwierdzenia, że gatunek ten dla swego trwania wypracowuje historycznie i geograficznie różne systemy wartości oraz oparte na nich czy odwołujące się do nich systemy prawne. Jednak ilekroć służą one trwaniu i reprodukcji społeczności, tylekroć należałoby je uznać za prawidłowe, w sensie zgodności z odkrytymi prawidłami ewolucji. Mimo to nie sposób konsekwentnie utrzymać stanowiska, że nasze wartości i prawo są dobre, tylko dlatego, że my je uznajemy za takie, mimo wiedzy, że dobre nie są, albowiem każde inne, wobec nich konkurencyjne, o ile spełniają to samo zadanie (czyli umożliwiają trwanie społeczności) są również dobre. Takie stanowisko można wprawdzie wygłosić, jednak trzymać się go konsekwentnie nie sposób. Rzecz kolejna, już samo przyjęcie, że bycie członkiem gatunku *homo sapiens* pociąga za sobą jakiegokolwiek prawa lub zobowiązania lub że stawia nas na pozycji bądź wyróżnionej, bądź równej

78 Ibid., s. 26.

79 Ibid., s. 35.

w stosunku do reszty świata naszego doświadczenia jest aktem wartościowania, czyli rozstrzygnięciem mitycznym. Kiedy bowiem odkrywamy, że wiedza o świecie daje nam możliwość wykorzystania prawideł, wedle których on funkcjonuje, a które my poznajemy – na przykład organizując hodowlę zwierząt z wykorzystaniem wiedzy o ich behawiorze i innych cechach – to korzystamy z faktu, iż tworzenie wiedzy zmierzające do opanowania środowiska życia jest w potencjale naszego gatunku i umożliwia jego trwanie. To nie wyklucza kalkulacji, że przemysłowa hodowla zwierząt i gospodarka rabunkowa są ekologicznie szkodliwe i w dłuższej (dziś naukowcy mają dowody, iż w znaczenie krótszej niż byśmy chcieli) perspektywie dla naszego gatunku nieopłacalne. Ale już wnioskowanie z powyższego (czyli ze zrozumienia konsekwencji naszych działań) jakichkolwiek zobowiązań naszego gatunku wobec innych gatunków czy szeroko rozumianego świata nie daje się logicznie wyprowadzić. O ile zobowiązania wobec „po nas pokoleń” dają się jeszcze jakoś uzasadnić w ramach teorii ewolucji, to reszta odczuwanych przez nas zobowiązań jest uznaniem, że człowieczeństwo jest czymś więcej niż przynależnością do gatunku, i że myślenie w kategoriach dobra oraz zła moralnego z tej przynależności wynika. To że rozpoznajemy określone działania jako etycznie dobre lub złe nie jest jedynie faktem ugruntowanym społecznie i kulturowo. Że jest także i tym, to rzecz dość niekontrowersyjna. Ale jeśli nawet byłoby tylko tym, to fakt ten musi pozostać głęboko zepchnięty w niepamięć z tego tylko względu, że gdybyśmy wiedzieli, iż w toku dziejów arbitralnie ustaliliśmy, że zabijanie czy zadawanie cierpienia jest złe, to nie moglibyśmy jednocześnie utrzymywać, że owa reguła ma moc powszechnie obowiązującą. To znaczy, że nie moglibyśmy jej przeżywać jako obowiązującej.

Świat wartości – stwierdza Kołakowski – jest realnością mityczną.

Ilekcroć bronię ludzkiej wolności ujawniam wiedzę, że człowiekowi należy się wolność. I nie sposób pomyśleć nawet, że wierzę tym samym, iż wczoraj albo jutro, w innych warunkach kulturowych czy geograficznych ta wolność każdej jednostce ludzkiej by się nie należała. Wobec wiedzy, że nie zawsze tak było i nie zawsze tak jest mogę wyrazić przekonanie, że nie zawsze owo prawo do wolności jest respektowane, ale nie potrafię pomyśleć, iż brak poszanowania dla tej normy ją unieważnia. W przeciwnym razie musiałabym uznać, że wprawdzie w naszej cywilizacji wolno nam sensownie powiedzieć, że atak wojskowy na ludność cywilną suwerennego kraju (zmierzający do jej eksterminacji) jest moralnie zły, jednak skoro ten, kto go dokonuje, uważa go za dobry i moralnie uzasadniony, to jego wartościowanie jest równie uprawnione jak moje. Zostaje wprawdzie jeszcze odwołanie się do naruszenia prawa międzynarodowego, które jest naszym wzajemnym zobowiązaniem. Jednak i to działanie tylko pozornie jest uprawnione, ono samo odwołuje się bowiem do uznanych przy tworzeniu tegoż prawa wartości, a skoro te są historycznie

zmienne, to pozostaje nam uznać, że być może właśnie zmiana układu sił wpływających na ich kształt dokonuje ich korekty. Jednym słowem większość miałaby zawsze rację, o ile ta racja służyłaby trwaniu gatunkowemu znajdującemu reprezentację w tejże większości.

Kołąkowski rzecz ujmuje następująco:

Otóż z empirycznego punktu widzenia historia zamknięta jest tak właśnie, że nie zawiera tedy żadnej racji, mocą której mógłbym dla człowieczeństwa lub w jego imię rewindykować cokolwiek.

Dlatego każde moje wezwanie, każde roszczenie wobec historii, każde wartościowanie zdarzenia albo nie ma racji, albo ma rację w micie, tj. w człowieczeństwie wyprzedzającym historię⁸⁰.

Rozprawa z mitem w logice może przysporzyć sporo trudności nawet umysłowi względnie wytrenowanemu w filozoficznych zmaganiach. Rzecz idzie bowiem o to, że za pomocą myślenia mamy rozprawić się z czynnością myślenia. Kołąkowski, odwołując się do uznanych stanowisk filozoficznych, podejmuje się rekonstrukcji możliwego rozumienia logiki naszego myślenia. Odtwarza cztery możliwe ujęcia logiki dobrze ugruntowane na rynku idei filozoficznych i poddaje je testowi dwóch pytań: epistemologicznego oraz genetycznego.

Jak przekonuje Kołąkowski zarówno psychologizm, jak i epistemologia genetyczna unieważniają pytanie epistemologiczne odpowiadając, że reguły naszego myślenia są reakcją fizjologiczną naszego organizmu na doświadczenie. Zatem reguły logiki nie mają prawomocności innej niż ta wypracowana przez doświadczenie i sytuację komunikacyjną. W skutek tego jedyne potwierdzenie prawomocności reguł logiki stanowią komunikacja międzyludzka i skuteczność technologiczna. Z czego wynika *stricte* pragmatyczny charakter reguł logiki; ich obowiązywanie uzasadnia tylko fakt, iż działają. W gruncie rzeczy są jednak równie przypadkowe jak my.

W przeciwieństwie do powyższych stanowisk logiczny empiryzm unieważnia pytanie genetyczne. Sensy wyrażen są faktami językowymi, struktury logiczne są wtórne i ukształtowane przez języki etniczne. Wprawdzie – utrzymuje Kołąkowski – zadziwiać może zgodność struktur logicznych generowanych przez różne języki etniczne, jednak w ramach tego stanowiska trzeba ową zgodność uznać za absolutnie przypadkową i nie sposób utwierdzić jej jako naszej cechy gatunkowej. Logika staje się faktem językowym: mówimy jak mówimy i myślimy jak myślimy, bowiem do tego przymuszają nas reguły języka, którym się posługujemy. W żadnym wypadku nie wynika z tego jednak, aby wszystkie języki potoczne musiały generować zawsze tę samą logikę. Samo pytanie o taką ewentualność wykracza poza obszar możliwego doświadczenia.

I tak, okazuje się, że jedynie propozycja Husserla podejmuje trud odpowiedzi zarówno na

80 Ibid., s. 39.

pytanie epistemologiczne, jak i genetyczne. Fenomenologia jako jedyna próbuje ocenić realność logiki – jako reguł, które zastajemy w świecie – jednocześnie utrzymując, iż istota myślenia wraz ze świadomością transcendentálną odsłania nam się w bezpośrednim wglądzie.

Kołakowski przekonuje, że próba Husserla to *de facto* skonstruowanie mitu świadomości transcendentálnej, nie zaś jej odkrycie. Tu należałoby się jednak zastanowić nad konsekwencją Kołakowskiego w stosowaniu terminologii. Przedstawienie Husserla i Platona jako budowniczych mitów zdaje się nieco kłopotliwe. Można uznać, że Kołakowski miał na myśli nieintencjonalne wznoszenie konstrukcji w sytuacji, w której konstruktor żywi przekonanie, iż odkrywa jedynie stan zastany. Jednak wzmianka o większym stopniu samowiedzy Husserla o mityczności własnego projektu w stosunku do Platona zdaje się podważać taką interpretację. Kiedy Kołakowski przekonywał, że sama próba uchwycenia jak powstają mity jest działalnością mitotwórczą, wydawało się, że rozumie to w tym właśnie sensie, że kiedy wydaje nam się, że docieramy do jakiejś wiedzy, że obnażamy fragment rzeczywistości, to *de facto* konstruujemy nieświadomie mit dotyczący mitu (badania Mircei Eliadego czy Carla Gustawa Junga). W tym miejscu rozważań zdaje się jednak sugerować, abyśmy mogli tworzyć mity ze świadomością owego aktu tworzenia. Rozważenie takiej możliwości wydaje się istotne w odniesieniu do rozważań przeszłych, jednak naprawdę kluczowe jest dla naszej aktualnej samowiedzy⁸¹.

Wracając jednak do obecności mitu w logice, Kołakowski przekonuje, że nasza nauka, technologiczne nastawienie do świata zmierzające do czynienia zeń świata-dla-siebie zadowolają się pragmatycznym ujęciem prawdy. Próba Husserla zmierzająca do uchwycenia reguł myślenia wyprzedzających nasze empiryczne istnienie jako nietrwałych podmiotów, reprezentantów gatunku, jest próbą uchwycenia momentu transcendowania siebie jako bytu fizycznego, pojawienia się sytuacji ludzkiej, bez zgody na przypadkowość tego faktu. W takim przypadku zarówno prawda rozumiana jako wartość niepragmatyczna, jak i logika rozumiana jako konieczne reguły myślenia należą do mitu Rozumu. Tego Rozumu, który ustanawia nieciągłość między fizyczną przynależnością do świata oraz jego asymilacją, a postrzeżeniem tych faktów (przynależności oraz działań adaptacyjnych) i ich wartościowaniem.

Tu przy okazji rozważań o micie Rozumu, dowiadujemy się jednej istotnej rzeczy o micie jako takim: „[Z]aden mit nie podlega dychotomii prawdy i fałszu. Ale coś może być prawdziwe lub fałszywe tylko dzięki mitowi Rozumu”⁸². Ten natomiast jest próbą zanegowania własnej

81 Bez wątplenia przyjdzie nam wrócić do tej kwestii przy rekonstrukcji stanowiska antropologicznego Kołakowskiego i próbie uchwycenia jego możliwych konsekwencji. Cóż może bowiem wynikać z faktów, iż mit jest jedyną odpowiedzią na pytania ostateczne, a jednocześnie mamy świadomość swej mitotwórczej działalności?

82 L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 48.

przypadkowości. Jeśli bowiem nasze myślenie jest jedynie konsekwencją pragmatycznego przystosowania się do świata, narzędziem jego ogarnięcia, to objawia nam niejako przy okazji naszą własną przypadkowość, tym samym ukazując brak sensu naszej egzystencji innego niż trwanie gatunku. Sytuacja to rozpaczliwa, twierdzi Kołakowski. I dodaje, kto mówi inaczej – kłamie.

Możliwa do pomyślenia jest wprawdzie sytuacja, abyśmy mogli wykorzystywać zdolność myślenia dla podtrzymania trwania gatunkowego i nigdy o nią samą nie zapytać. Jednak to się już stało, pytanie zostało zadane. I niemożliwe jest ani cofnięcie pytania, ani cofnięcie się do stanu przedludzkiego i uniknięcie jego postawienia. Kołakowski przekonuje, że nawet kiedy próbujemy przyjąć, iż cały korpus nauki służy naszej adaptacji i cała wiedza nasza, kultura, wszystkie wytwory intelektualne mają jedynie taki charakter, to rozstrzygnięcie takie stanowi rodzaj „wiedzy o niewiedzy”. Zatem jest próbą wykroczenia poza owe wytwory i próbą ich uchwycenia z wyższego poziomu. Scjentyzm i naturalizm nie osądzają więc mitu Rozumu, lecz są „opcjami arbitralnymi przeciwko arbitralnej opcji za tym mitem”⁸³. Ponieważ

[j]akikolwiek sens nadajemy całości wiedzy, jego poziom logiczny jest inny aniżeli poziom któregośkolwiek składnika tej wiedzy, a także ich sumy⁸⁴.

Odpowiedź na pytanie „dlaczego wiemy, że wiemy?” pozostaje wciąż kwestią wiary. Już to, że wiemy dzięki prawidłom Rozumu, które nas wyprzedzają, już to, że dzięki przypadkowemu odkryciu swej przypadkowej obecności i działalności, która nie ma żadnego uzasadnienia i sensu.

Mit umożliwia nam zrozumienie świata. Jednak do mitu nie sposób przekonać za pomocą rozumu, podobnie jak do miłości do drugiego człowieka. Kołakowski stwierdza, że sposób akceptacji mitu został dobrze uchwycony w chrześcijaństwie w postaci cnót teologicznych: miłości, nadziei i wiary. A nasze spotkanie z drugim człowiekiem otwiera nas na spotkanie z mitem.

Nadzieję w relacji z drugim człowiekiem przedstawia Kołakowski jako zaufanie. Ale nie takie, które możemy żywić racjonalnie wnioskując z dotychczasowych doświadczeń (to określa mianem rzeczowego), a takie – którym obdarzamy drugiego o człowieka wchodząc w relację (zaufanie osobowe).

Ponadto – wskazuje filozof – sytuacja komunikacyjna opiera się na wierze. Inny jako realność osobowa zostaje przyjęty na wiarę, bezpośrednio dostępny jest jedynie jako „autoregulacyjny zestaw jakości”⁸⁵. Wiara zatem współzawiera mit, a jednocześnie mit może zostać

83 Ibid., s. 50.

84 Ibid., s. 50.

85 Ibid., s. 52.

przyjęty tylko na wiarę. Odniesienie do mitu nie jest wiedzą, ale aktem totalnej i ufnej akceptacji, przekonuje filozof. Inny nie jest dla nas dostępny inaczej. A skoro – co da się wykazać – tak zawiązuje się sytuacja międzyludzka, to należy uznać, że analogicznie rzecz się ma z każdym mitem. Można oczywiście – tak jak w przypadku zaufania rzeczowego – wskazać na rzeczowy charakter wiary, jako racjonalnie wymierzalne prawdopodobieństwo czy przewidywanie. Owo rozróżnienie na rzeczowy i osobisty charakter nadziei i wiary może być bardzo przydatne, kiedy przyjdzie nam rozważać relację między filozofią i mitem religijnym, warto więc je odnotować⁸⁶.

Jeśli idzie o miłość – jako trzeci, dopełniający sposób uczestnictwa w micie – brak możliwości żywienia dobrze uzasadnionego przekonania zostaje zastąpiony przez inne rozdwojenie. Tu Kołakowski wskazuje na rzeczowy charakter miłości jako zmierzający do zawładnięcia, posiadania i przez to odróżniony od poczucia wspólnej jedności czy oddania, które mają charakter osobowy. Podobnie jak dwie poprzednie jakości mityczny sens miłości dwójaki ma charakter: z jednej strony miłość współzawiera intencję skierowaną ku rzeczywistości mitycznej, a z drugiej rzeczywistość mityczna dostępna jest tylko z udziałem aktu miłości. Dla uzasadniania tego stanowiska filozof analizuje wybrane cechy Erosu wykazując ich nieempiryczny, zwrócony ku mitowi charakter.

Konkluzja: mit dostępny jest nam jedynie przez ufną akceptację, przez pragnienie przylgnięcia doń, nie zaś w drodze racjonalnego przyjęcia.

Odnotujmy zatem, iż trzeba nam będzie zmierzyć się próbą pogodzenia powyższego stwierdzenia z przekonaniem wyrażonym w rozważaniach dotyczących Rozumu, że sami jesteśmy zdolni mity konstruować.

Mityczne zakorzenienie istnienia i wolności Kołakowski ukazuje wykorzystując (najczęściej w ujęciu *en bloc*) w większości tych samych filozofów, których koncepcje dwadzieścia lat później dostarczą mu argumentów w *Horror metaphysicus*.

Odkrycie warunkowości własnej oraz świata, a także logika naszego myślenia, generują przy próbie ich (tych warunkowości) zrozumienia, pragnienie odniesienia ich do bytu, który sam nie będąc uwarunkowanym byłby wytłumaczeniem, uzasadnieniem tego, co uwarunkowane. Kołakowski referuje trzy strategie możliwe do przyjęcia wobec tego pragnienia.

Możemy uznać, że rzeczywistość warunkowa jest niewytłumaczalna, lecz nie wymaga wytłumaczenia. Czyli – choć nie do końca możemy zrozumieć jak do tego doszło – jakimś przypadkiem ujawnił się umysłom naszym fakt niewygodny, ale nie musimy się tym przejmować.

⁸⁶ Na myśl przyszedł mi zakład Pascala jako może nieszczególnie trafna, ale jednak egzemplifikacja przejścia od porządku osobowego do rzeczowego celem uzasadnienia mitu religijnego.

Wystarczy konsekwentnie ignorować zrodzone przezeń pytania.

Możemy przyjąć, iż świat warunkowy natarczywie domaga się tłumaczenia i jest niewytłumaczalny. Nasza sytuacja w świecie rodzi nieprzezwyciężalną potrzebę, aby istniało coś w bezwzględnym sensie, dzięki czemu wszystko, co względne miałoby rację bytu. Potrzeba ta nie może być jednak zaspokojona w wyniku problemów z intuicją istnienia bezwarunkowego. „Istnienie” bowiem w naszym potocznym, bądź technologicznym rozumieniu jest dla nas przynależnością do określonego zbioru, jest jakieś. Próby uchwycenia bezwarunkowego istnienia każdorazowo rozbijają się o ograniczenia już to języka, już to rozumu.

Ostatecznie więc logiczna konieczność i przy jednoczesnej niewysławialności bytu absolutnego przesuwają go w obszar mitu przez przekonanie, iż nasze przekazywalne doświadczenie nie tłumaczy się samo i w jego ramach nie potrafimy znaleźć żadnej racji jego samowystarczalności.

Dalsze rozważania zmierzają do wykazania, że – oprócz Absolutu – również ludzka egzystencja rozumiana jako wolna – czyli nie empirycznie, ale w relacjach osobowych nam dostępna – posiada tę samą „jakość”. Doświadczenie siebie oraz doświadczenie wolności drugiego człowieka są faktami, których nie sposób dowieść w rygorach myślenia naukowego, które wymykają się wszelkiemu „prawomocnemu opisowi”. Tak doświadczenie człowieczeństwa jako wartości, doświadczenie człowieczeństwa jako wspólnoty, wreszcie doświadczenie człowieczeństwa jako osobowego stanowią motyw mitu. Nie argument na rzecz mitu – jak przekonuje Kołakowski mit nie może wyrastać z racji – a motyw, czyli bodziec do uchwycenia aktu podwojenia się naszej świadomości jako realności mitycznej. Z założenia, iż nie sposób racjonalnie uchwycić i uzasadnić przejścia od stanu przed-ludzkiego do człowieczeństwa – w którym kultura (czyli społeczny charakter naszego bytowania) wymaga realizacji wartości niewywodliwych z sytuacji przed-ludzkiej – Kołakowski wnosi o niemożliwości metafizyki. Podkreślmy, metafizyki rozumianej jako racjonalne poznanie dające nam pewną wiedzę teoretyczną. Nie jest to jednak równoznaczne z pełną rezygnacją zgodą na brak odpowiedzi. Jest to raczej akceptacja faktu, iż podstawowe pytania rozstrzygalne są tylko w mitycznym pniu naszej kultury.

Odrzucenie mitu fundującego nasze człowieczeństwo jako wartość wyróżnioną, naszą wolność oraz wartości wyprzedzające ich wcielone realizacje dokonuje się – w przekonaniu Kołakowskiego – również w porządku mitu. Z doświadczenia obcości świata i jego przypadkowości nie sposób bowiem wyprowadzić dowód prawdziwości świata jako nierozumnego i przypadkowego. Wszelka kumulacja doświadczenia w tym względzie nie wyprowadzi nas poza doświadczenie. Zatem przyjęcie, że nasze człowieczeństwo jest przypadkiem w przygodnym

świecie Nierozumu odbywa się tym samym aktem akceptującej wiary, co stanowisko przeciwne. Kołakowski wskazuje możliwość argumentowania za i przeciw obu mitom, przekonując jednocześnie, iż zarówno wiara w Rozum i sens naszego człowieczeństwa, jak i przekonanie o Nierozumie i naszej przypadkowości mogą być powodowane tchórzostwem i chęcią pozbycia się odpowiedzialności za swoje życie lub samoświadomością i odwagą zmierzającą do twórczej realizacji przyjętego losu.

Konkluzja jest następująca: między mitami Rozumu i Nierozumu rozstrzygnąć nie sposób. Inna niż zaczerpnięta z mitu wiedza o naszej sytuacji w świecie nie jest możliwa. Argumentacja filozofa jest przekonująca, z jednym zastrzeżeniem: kiedy Kołakowski przekonuje nas, że opcje za Rozumem i Nierozumem są równosilne przez pozorowanie krytyki dla przedstawianych argumentów odwołuje się do kategorii odwagi przeciw tchórzostwu, stawiając tę pierwszą wyżej. Trzeba zauważyć, że takie wartościowanie również jest osadzone w micie. Wynika z afirmacji faktu, iż wyżej cenić należy nawet ciężącą do brawury odwagę niż łagodną rezygnację powodowaną strachem. W tym miejscu doskonale widać, że każda próba uchwycenia siebie w świecie odbywa się za pomocą środków własnej kultury i przyjętego mitu. Zarówno próba obalenia mitu, jak i jego utrzymania odbywa się środkami, których kultura i fundujący ją mit nam dostarczają.

Rozważania dotyczące przypadkowości natury rozpoczynają refleksje na temat specyfiki ludzkiego myślenia. Kołakowski podkreśla, iż nasze rozumienie odbywa się przez kontrast, przez pary opozycyjne. Jeśli rozpoznajemy cokolwiek, to przez wyróżnienie poznawanego z tła, przez wskazanie tego, co odróżnia poznawane od reszty. Kłopot filozofii polega na tym, iż za pomocą tej samej metody próbuje rozpoznać całość rzeczywistości oraz sam akt poznawczy. W pierwszym przypadku w sposób nieunikniony przeciwieństwem „wszystkiego” staje się „nic”. Owo „nic” w żadnej mierze nie podlega doświadczeniu, a jednak jest warunkiem zrozumienia „wszystkiego”. W przypadku aktu poznawczego uchwycenie podmiotu intencjonalnie skierowanego ku przedmiotowi rodzi pytania zarówno o pierwotność poszczególnych członów tej relacji, jak i o to, czym są w rzeczywistości, czyli poza aktem poznawczym. Jednak tym, co pierwotnie jest nam dane w akcie poznawczym jest właśnie relacja między podmiotem i przedmiotem. Sytuacja poprzedzająca akt poznawczy nie jest i nie może być częścią doświadczenia. To ostatnie bowiem spełnia się w akcie.

Ponieważ nauka jest „narzędziem technologicznym” służącym trwaniu ludzkiej zbiorowości, a filozofia wykorzystuje narzędzia wypożyczone z korpusu nauki (od tego bowiem zależy jej społeczna wartość), niejako naturalnie pojawiają się próby ograniczania pytań, które wolno jej

zadawać. Wynika to z faktu, że pytania wykraczające poza doświadczenie są nierozstrzygalne na gruncie tego doświadczenia. Możemy przecież żyć i zmieniać świat naszego życia bez pytania o warunki jego możliwości, możemy przyjąć go jako zastany. Jak bardzo stopień ludzkiej ciekawości jest jedynie opcją teoretyczną pokazuje chociażby rozwój fizyki, archeologii czy paleontologii. Filozofia jednak idzie krok dalej, i powtarza wciąż pytania o „genezę absolutną”, „stan bezwzględnie początkowy”, „pierwotność jakiegokolwiek jakości”. Celem tego zapytywania jest zdobycie wiedzy powszechnie ważnej, która pozwoliłaby uporządkować resztę doświadczenia. Próby unieważnienia tych pytań mają natomiast dwa źródła: niemożność rozstrzygnięcia za pomocą rekonstrukcji, eksperymentu czy innych narzędzi, którymi dysponuje nauka oraz uznanie bezużyteczności domniemyanych odpowiedzi dla naszego *status quo*.

Jak przekonuje Kołakowski przyjęcie, że korpus nauki jest narządem ludzkości daje możliwość wyjścia poza niego. Albowiem (używając analogii do organizmu) jeśli przeżycie ludzkości wymaga różnych narządów, aby trwać, to nie zdołamy wybranych z nich arbitralnie usunąć. Jeśli zatem nie potrafimy uniknąć zadawania pytań, na które odpowiedź możliwa jest jedynie przez akceptującą wiarę, których inaczej nie sposób rozstrzygnąć, to musimy przyjąć do wiadomości obecność mitu oraz jego odrębność w porządku poznawczym. W tym sensie filozofowie są zdolni do wyrażenia zgody w imieniu swojej kultury na przekroczenie pnia technologicznego oraz do ustalenia dopuszczalnego zakresu tego przekroczenia. Nie czynią tego jednak arbitralnie, a zgodnie z tym, jak zostali przez kulturę, w imieniu której działają, uformowani. Dokładnie taką deklarację znajdujemy w *Horror metaphysicus*⁸⁷.

W powyższym kontekście Kołakowski przekonuje, że rozstrzygnięcie, iż „być” jest trudniej niż „nie być” jest arbitralne. Nie w tym sensie, aby Leibniz tak zdecydował; on dał jedynie wyraz wartościowaniu obecnemu w kulturze, w imieniu której się wypowiadał. To właśnie przyjęcie, że przypadkowe zaistnienie byłoby niepojęte, ponieważ niebyt jest łatwiejszy, wyprzedza uznanie świata jako dzieła wyboru. Chociaż nie sposób dowieść nierówności bytu i nicości, to również wykazanie ich ekwipotencji nie jest możliwe. Natomiast przyjęcie jednej z powyższych opcji jest przyjęciem określonego mitu, który dopiero pozwala nam widzieć świat jako celowy lub przypadkowy⁸⁸.

Zdaniem Kołakowskiego tym, co uniemożliwia nam rezygnację z ponawiania pytania o przypadkowość bytu jest niemożność ignorowania własnej sytuacji w świecie. Człowiek – nawet jeśli nie stale i nie każdy – od czasu do czasu odczuwa obojętność świata wobec swojego istnienia

87 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 117.

88 Dodatkowa lekcja wynikająca z tych rozważań? Kołakowski pokazuje – a nie tylko deklaruje – że nasze myślenie i rozumienie polega na kontrastowaniu ze sobą par opozycyjnych.

i roszczeń. Gdy badać sprawę kolekcjonując przypadki, może nam się zdawać, że świat i inni po prostu bywają wobec nas obojętni. Jednak gdy poddać kwestię filozoficznej refleksji okazuje się, iż obojętność świata, w całości (z innymi ludźmi, a nawet – w pewnym sensie – z moim własnym ciałem⁸⁹) jest nieusuwalna. Dowodów na to dostarczają antycypacja własnej śmierci oraz akt miłosego zespolenia z drugim człowiekiem. W myśleniu śmierci tym, co nieusuwalne ze świata bez nas jest nasza świadomość świata bez nas. Antycypując śmierć uzyskujemy świadomość, że wyobrażony świat bez nas jest zupełnie obojętny na nasze jako obserwatora istnienie. Drugim aspektem tego samego zjawiska jest niemożność doskonałej komunii, ku której zmierza akt erotyczny (o ile nie jest próbą zawłaszczenia drugiego człowieka, a próbą zjednoczenia z nim właśnie). Doświadczenie granicy między mną a drugim człowiekiem, niemożność jej zniesienia jest inną formą objawiania się obojętności świata jako fundamentalnej jego cechy.

Próby pokonania obojętności świata okazały się nieskuteczne. Zarówno organizacja i opanowanie świata, jak i posiadanie rzeczy objawiają nam w swym poddaniu się naszej władzy jeszcze dobitniej swoją wobec nas obojętność.

Faktem jest, zauważa Kołakowski, że to właśnie wspólnota ludzka stanowi próbę przełamania owej obojętności świata. To jedynie w tej wspólnocie odczuć możemy zaangażowanie i nieobojętność. Dzieje się to jednak w spotkaniu jaźni uznających się w micie. Jak wiemy, drugi człowiek jako jaźń pozostaje poza granicą naszego bezpośredniego doświadczenia, tak samo jak nasze pierwszoosobowe doświadczenie jest nieprzekazywalne. Mamy zatem dwa wyjścia. Pierwszym jest rozpacz będąca wynikiem fundamentalnej samotności w świadomości absolutnej obojętności świata, gdzie każde doświadczenie zaangażowania w gruncie rzeczy jest fałszywą pociechą, mirażem. Drugim zaś pokonywanie obojętności przez udział w ludzkiej wspólnocie, która jednak jest zakorzeniona w micie. Ów udział we wspólnocie nigdy nie jest pełnym pokonaniem fenomenu obojętności – o czym upewnia nas akt erotyczny, w którym doświadczamy istnienia bariery niepokonywalnej. Kołakowski dostrzega podobieństwo między aktem erotycznym jako próbą wyzbycia się własnej odrębności i stopieniu z drugim człowiekiem oraz doświadczeniem mistycznym, w którym mistyk zmierza do wyrzeczenia się swego człowieczeństwa w akcie

89 Filozof rozważania o obojętności świata rozpoczyna od opisanie sytuacji odczuwania bólu jako aktu odrębności i obojętności mojego własnego ciała względem mnie. Twierdzi, że w doświadczeniu rozdwojenia towarzyszącym bólowi jednocześnie pozostaję w związku ze swoim ciałem i odczuwam pewną odrębność. O ile zrozumiałe jest dla mnie, że wobec całkowitej odrębności *Cogito* i ciała ból nie miałby do mnie dostępu, to przyznam, że nie do końca rozumiem, w jaki sposób i dlaczego ból nie dotknąłby mnie, gdybym była tylko swoim ciałem. Jednak Kołakowski pisze, że w doświadczeniu bólu własnego doświadczamy jego obojętności wobec nas i stajemy się tegoż ciała cierpieniem. To ciekawe spostrzeżenie kontekście refleksji Kołakowskiego (poczynionej w innej części tekstu) dotyczącej zaniku wartości cierpienia w naszej kulturze. Czy może być tak, że zanik wartości cierpienia jest wynikiem odczucia obojętności świata przez sposób doświadczenia bólu własnego ciała? Czy raczej jest tak, że to w wyniku zaniku wartości cierpienia pojawił się dystans między moim bolącym ciałem i mną?

stopienia z bytem już to rozumianym jako wyobrażone bóstwo, już to jako całość.

Rozważania te doprowadzają do pytania o możliwość takiej asymilacji mitu, która zakryłaby przed nami jego arbitralność. Po to, abyśmy mogli doświadczyć go jako odkrycia naszej duchowości i więzi z drugim oraz światem, a także abyśmy mogli przestać dostrzegać go jako rozwiązanie do tego celu wytworzone. Kołakowski odpowiada, iż wydaje się, że mit może tworzyć poczucie oswojenia bytu. Jednak aby tak się stało mit musi odpowiedzieć na pytania zrodzone przez dwa skrajne doświadczenia obojętności świata: dlaczego antycypacja śmierci własnej ukazuje nam fenomen obojętności świata? dlaczego w miłosnym zespoleniu nie możemy doświadczyć pełnego zjednoczenia?

Wolno zatem sądzić, że kiedy przyjdzie nam wykorzystać narzędzia filozoficzne do rozpoznania i oceny skuteczności różnych mitów – nie tylko religijnych, ale również filozoficznych – sposób w jaki realizują powyższe zadanie będzie jednym z kryteriów ich oceny.

W rozdziale próbującym uchwycić stan obecny kultury w świetle poczynionych rozpoznań filozof odnotowuje dwie przeciwbieżne tendencje. Myślenie naukowe i filozofia, życie intelektualne i artystyczne w swojej znakomitej większości podbijają wątek naszego osamotnienia. Odślaniając przed nami obojętność świata, budując przeświadczenie, że jedynym dostępnym nam świat jest przez nas współtworzony. Kołakowski na potwierdzenie tej konstatacji wskazuje kierunki filozoficzne, które wprowadziły do naszego myślenia o poznaniu jako relacji ze światem wiedzę o naszym zaangażowaniu w sytuację poznawczą, zaangażowaniu determinującym wynik poznania. Pokazuje również, że w metodologiach nauk ścisłych samoświadomość obserwatora i uwzględnienie zakłóceń wprowadzonych przez użyte przezeń narzędzia pomiarowe i metody badawcze jest aktualnie warunkiem rzetelności naukowej. Na gruncie technologicznym, zorientowanym na uczynienie świata zdutniejszym do życia dla ludzkości, uwzględnienie naszego udziału w sytuacji poznawczej przyczyniło się do zwiększenia skuteczności naszych zabiegów. Na gruncie filozoficznym konsekwencją okazało się odkrycie, że – wobec zastosowanych samoograniczeń – na pewne pytania nie zdołamy dać odpowiedzi, bądź też wszelkie próby odpowiedzi będą nieodporne na krytykę⁹⁰. Ale również w dziedzinie sztuki, ekonomii czy nauk społecznych – nie poznajemy zastanego świata, w którym możemy rozpoznać rządzące nim prawa i w ten sposób go przyswoić. Dostajemy świat, gdzie rozumienie i poznanie jest aktywnością zmieniającą, deformującą to, co poznawane.

Efektem tego powinno być upowszechniające się w jednostkach uczestniczących w tej

90 I znów sam Kołakowski doskonale wpisuje się w świadomość pozycji jaka przypada jego wysiłkom. Widzimy jak zabezpiecza się przed możliwymi atakami, jak ukrywa się za „wolno sądzić”, „można przypuszczać”...

kulturze poczucie odpowiedzialności zarówno za świat, jak i własną w nim obecność oraz własną sytuację. Nic bardziej mylnego – przekonuje Kołakowski⁹¹.

Odwołując się do ustaleń socjologów filozof wskazuje, że społeczeństwa przemysłowe odznaczają się upadkiem „ducha inicjatywy” oraz zanikiem odczuwania jednostkowej odpowiedzialności za losy własne i świata⁹². Wśród możliwych powodów Kołakowski rozważa rozkład moralny cywilizacji lub wpływ postępu technologicznego wynikający z natury samego postępu.

Na korzyść tej drugiej ewentualności przemawia na przykład fakt, że coraz bardziej złożone wynalazki ludzkie przestają być owocem genialnych jednostek, a są efektem współpracy wielu wybitnych umysłów, czyli rozmach naszych działań we wszystkich sferach jest efektem zbiorowego, nie jednostkowego wysiłku. Można by doszukiwać się w tym realizacji naszego uczestnictwa w micie; że oto właśnie wspólnym wysiłkiem przełamujemy obojętność świata i dajemy sobie wzajemnie dowód zaangażowania. Jednak Kołakowski wyprowadza z tego wniosek, iż taka racjonalnie urządzona zbiorowość zdejmuje z jednostki odpowiedzialność za życie własne, cudze oraz świat. Natomiast przejęcie odpowiedzialności przez zbiorowość nie jest niczym innym, jak tej odpowiedzialności odrzuceniem, albowiem na poziomie zbiorowości o odpowiedzialności mówić nie sposób. Odpowiedzialność – powtarza za Kierkegaardem Kołakowski – jest związana z jednostką ludzką i jej wymiar zbiorowy może być jedynie sumą odpowiedzialności indywidualnych, niczym innym.

Filozof dopuszcza jednak i tę ewentualność, że nie wynika stąd koniecznie, aby ludzkość nieuchronnie gnała ku przepaści, bowiem jest możliwym, iż równouprawnione są dwa wnioski:

Albo świat technologicznie i racjonalnie przez nas opanowany doprowadzi do zaniku jednostki, a tym samym człowieczeństwa, jak je znamy i zrozumieć potrafimy. I odbędzie się to mimo wysiłków intelektualnych filozofów oraz artystów, a nawet z wykorzystaniem ich dzieł wbrew przyświecającym im intencjom. I stać się to może przy pełnej zgodzie odpowiednio wcześniej mentalnie uformowanych egzemplarzy gatunku.

Albo głosy filozofów, artystów dokonujące samointerpretacji kultury wytwarzają coś na kształt

91 Samego Kołakowskiego można spróbować przeczytać jako właśnie jednostkę ukształtowaną przez tę kulturę i traktującą zupełnie serio tę odpowiedzialność. Podejmę taką próbę w podsumowaniu, gdy będziemy rozważać konsekwencje filozoficzne wypracowanego przezeń stanowiska antropologicznego.

92 Tu można by oczywiście podjąć wątek, czy niższe niż dotychczas, czy niższe na tle innych, czy też niższe niż oczekiwania, które wynikałyby z odpowiedzialności zrodzonej z samowiedzy. Który ostatecznie zmierzałby do wykazania, że skoro tylko my (cywilizowani w postępie) podjęliśmy się odpowiedzialności za los własny i całego świata, to tylko nas ocenia się w tych kategoriach. Te rozważania zostawiam sobie jednak na krytyczną refleksję nad koncepcją Kołakowskiego, podczas gdy teraz skupię się jedynie na próbie jej rekonstrukcji, o ile to możliwe, najbliższej duchowi Kołakowskiego.

przeciwiał budzących w poszczególnych jednostkach wrzęgniętych w zbiorową organizację życia poczucie indywidualnej odpowiedzialności.

W tym miejscu Kołakowski wskazuje, iż cechą odróżniającą naszą technologicznie rozwiniętą cywilizację jest zmiana stosunku do cierpienia. O ile dotychczas znane nam kultury i nasza własna we wczesnych stadiach usiłowały wskazywać na wartość cierpienia, nawet na jego celowość, tak aktualnie nasza cywilizacja specjalizuje się w wymyślaniu terapii i środków przeciwbólowych. Filozof sugeruje, że to może być jedną z przyczyn obserwowanego zaniku odpowiedzialności. Że właściwy stosunek do cierpienia, własnego i cudzego, umiejętność zmierzenia się z nim jest warunkiem solidarności międzyludzkiej. Postuluje poszukiwanie postawy między najbardziej jaskrawą zgodą na kult cierpienia i pełne rezygnacji przyjęcie go jako nieuniknionego, a przeświadczeniem, że zabezpieczenie przed cierpieniem jest warte każdej ceny i stanowi najwyższą wartość⁹³. To ostateczne stanowisko Kołakowski przypisuje naszej kulturze.

Tym, co najbardziej zdaje się niepokoić filozofa jest jednak nie stosunek do cierpienia właściwy dla technologicznego pnia naszej cywilizacji, a zmiana jaka dokonuje się w odczytaniu w tym obszarze mitu religijnego, który cywilizację tę ukształtował. Przesunięcie wyznaczonego ideału z przykazania miłości bliźniego jako celu (co niejako naturalnie otwiera nas na cierpienie) na dążenie do świętości przez miłość bliźniego jest zdaniem Kołakowskiego tym, co niszczy ludzką solidarność i wynikającą z niej zdolność do stawiania czoła cierpieniu. Jest zasadnicza różnica między uznaniem, że miłość bliźniego jest celem, a zbawienie konsekwencją realizacji jego realizacji, a uznaniem za cel samego zbawienia, bowiem wtedy miłość bliźniego staje się środkiem, za pomocą którego próbujemy osiągnąć zbawienie jako cel. Ponadto myśliciel przekonuje, że również mitologie mają skłonność do przekształcania się w środki narkotyczne i przeciwbólne. Z tej racji niezbędna jest czujność i nieufność wobec mitologii. Jest ona możliwa w indywidualnej postawie. Czy możliwa jest w wymiarze społecznym? Kołakowski skłonny jest sądzić, że jedynie przez „społeczny podział pracy” przypisujący jednostkom rolę strażników, bądź krytyków mitu⁹⁴.

93 Zastrzega przy tym, że nie jest to *explicite* wyrażona zasada naszej cywilizacji, a raczej ruch *implicite* ją organizujący. Możemy ją wysledzić. Oczywiście, przychodzą mi na myśl konkretne możliwe egzemplifikacje, jednak zastanawiam się, czy nie jest przypadkiem tak, że da się tu zastosować wcześniejsze rozważania filozofa dotyczące wpływu sztuki i filozofii na reakcje poszczególnych jednostek ze społeczeństwem technologicznie i pragmatycznie ukształtowanym. Może da się pomyśleć, że filozofowie i artyści – jako producenci owych przeciwiał – budzą w jednostkach przekonanie o sensie konkretnego cierpienia, w określonych, indywidualnie przeżywanych sytuacjach, podczas gdy kultura i życie społeczne jako całość zmierzają do zmniejszenia i złagodzenia cierpienia, tam gdzie to możliwe i w granicach swoich możliwości. Szczególnie, że rozważania Kołakowskiego zwykle zmierzające do wykazania antynomii, paradoksu i konieczności współwystępowania dwóch skrajnych wzajemnie wykluczających się opcji, w tym miejscu zdają się „zachęcać” do poszukiwania złotego środka w relacji wobec cierpienia.

94 Tu znajdujemy bezpośrednie nawiązanie do słynnego eseju *Kapłan i błazen* z roku 1959, który ukazał się w 10 numerze miesięcznika „Twórczość”. W kolejnym rozdziale wykażę, że *Obecność mitu* konsoliduje wiele wniosków pojawiających się w rozważaniach Kołakowskiego od początku jego twórczości, bądź przez powtórzenie, bądź przez wyprowadzenie z nich konsekwencji.

Rozważania zamyka konstatacja uchwytna chrześcijaństwo i buddyzm jako jedyne uniwersalistyczne religijne projekty mityczne oraz zmierzająca do wykazania, że każdy nowy mit będzie raczej ich reformą. Przy czym nie wiadomo jak miałyby wyglądać ta reforma. Z jednej bowiem strony Kołakowski przekonuje o niezdolności mitologii filozoficznych do dostarczenia trwałych podstaw cywilizacji, a z drugiej stawiając mitowi wymóg postawienia sobie za cel dążenia do bycia „zasadami rozumienia rzeczy w ich przedempirycznym porządku; zasobami wartości fundamentalnych, które nie przesądzają sytuacji każdorazowych, lecz każą je sytuacyjnie interpretować; narzędziami relatywizacji bytowej i relatywizacji wartościującej wydarzeń faktycznych”⁹⁵ dopuszcza mity religijne pod tym jednakże warunkiem, że wykażą się zdolnością racjonalnej adaptacji do potrzeb cywilizacji. Myślę, że do tej części rozważań trzeba będzie odwołać się przy próbach zrozumienia roli Kołakowskiego-filozofa w apologii chrześcijaństwa, zarówno w wymiarze, w jakim ją sobie wyznacza, jak też w jakim rzeczywiście ją realizuje.

Ostatecznie czynnikiem determinującym produkcję energii mitotwórczej jest obojętność świata. Doświadczenie owej obojętności stanowi sytuację swoiście ludzką, niemożliwą do sprowadzenia do jedynie incydentalnych, poszczególnych przypadków, bowiem mającą swe źródła w naszej konstytucji. Od chwili, gdy człowiek jako podmiot uczynił siebie przedmiotem swojej refleksji, wychodząc tym samym poza swój fizyczny byt, nie ma sposobu by do niego wrócić. Sytuacja przed-ludzka definitywnie jest już dla nas niedostępna. Jednak, o ile człowiek jest dla siebie dobrze widoczny jako przedmiot poddany refleksji, czyli element życia biologicznego wyodrębniony w świecie, to już człowiek jako uchwytny w refleksji siebie konstatujującego egzystencję własną w świecie nie jest samozrozumiały. A bynajmniej nie przez odniesienie do przyrody. Kołakowski rzecz ujmując następująco:

Streszczając: sama obecność świadomości swoiście ludzkiej w świecie tworzy nieusuwalną sytuację mitorodną w kulturze, przy czym zarówno więziotwórcza rola mitu w życiu zbiorowym, jak jego integracyjne funkcje w organizowaniu świadomości jednostkowej wydają się niezastępowalne, a w szczególności niemożliwe do usunięcia na rzecz przeświadczeń regulowanych kryteriami wiedzy naukowej⁹⁶.

Tak rozpoznana sytuacja prowadzi jednak do antynomii, którą Kołakowski określa mianem praktycznej: nie mogę jednocześnie uczestniczyć w micie czerpiąc z niego wiedzę i mieć stanowiącej wiedzę świadomości jego genezy i funkcjonalności. Filozof widzi jednak możliwość „obejścia” tej antynomii. Pnie mityczny i technologiczny nie wykluczają się wzajemnie, o ile tylko żaden z nich nie aspiruje do wyłączności w całym obszarze życia duchowego. Rozważania

95 L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 110.

96 L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 118.

dotyczące genezy i funkcjonalności mitu są z porządku technologicznego, zatem mogą pozostawać bez wpływu na uczestnictwo w micie. Dzieje się tak dlatego, że realne uczestnictwo w micie jest akceptacją w porządku poznawczym, jest uznaniem prawdziwości i obowiązywania mitu w jednym akcie. Dopiero wtórnie, w próbie uchwycenia tego aktu w racjonalnej refleksji, podlega podziałowi na byt i powinność. Mit jest próbą uchwycenia w słowach zbiorowego doświadczenia. Nie sposób przekonać do jego prawomocności. Ale też nie musi się poddawać tym samym rygorom dowodzenia, co wiedza naukowa, o ile tylko nie rości sobie prawa do naukowości i nie chce uchodzić za prawo, którego powszechnego obowiązywania można dowieść.

A jednak starcie mitu i wiedzy o micie jest o tyle nieuchronne, co i niezbędne. O ile można wyobrazić sobie społeczeństwo doskonale stagnacyjne, w którym mit obejmowałby i przesądzał całą aktywność duchową człowieka, to społeczeństwo takie nie przetrwałoby pierwszej konfrontacji z przyrodą; rezygnacja z pnia technologicznego – o ile byłaby w ogóle możliwa – odebrałaby nam zdolności adaptacyjne. Jednocześnie – wobec niemożności cofnięcia owego „podwojenia świadomości w ruchu uprzedmiotowienia” – nie jest możliwe, abyśmy na stałe porzucili próbę zrozumienia konsekwencji naszej zdolności do refleksji nad własną samoświadomością. To na tym poziomie „rodzi się” powinność. Jako rozpoznający siebie w świecie dowiadujemy się o swoich możliwościach, czyli z pomocą nauk i myślenia zorientowanego technologicznie poznajemy, jakie mamy możliwości działania. Jednak poddanie refleksji samego aktu poznawczego zmusza nas do zadania pytania: skąd wiemy jak wykorzystać tę wiedzę? Skąd wiemy, co wolno nam czynić? Wszelkie próby odpowiedzi na te pytania w porządku technologicznym będą siłą rzeczy zrelatywizowane; już to do interesu gatunkowego, już to do interesu podmiotu, już to do naszego miejsca w porządku fizycznym (jako gatunku wśród gatunków). Jednak prawomocność takich odpowiedzi ustala się już w porządku mitu. Odbiór mitu jest „postawą całościową”; uznając wolność jednostki ludzkiej i jej godność, i wynikające z tego faktu niezbywalne prawa, tym samym przyświadczam, że życie nasze społeczne jest czymś więcej niż współpracą zmierzającą ku trwaniu gatunku, gdzie osobniki są w pełni zastępowalne.

Rekapitulując Kołakowski podkreśla, że jego rozumienie mitu wykracza poza mit religijny, obejmując jednocześnie ten ostatni w tym zakresie, w jakim wpływa on na nasze samorozumienie. Nie było też jego celem rozważanie funkcjonalne mitu, z jednym zastrzeżeniem:

Pojmujemy mit funkcjonalnie w tym sensie, iż odnosimy jego żywotność do potrzeb, których opis sam nie zakłada mitu jako środka satysfakcji; przydajemy mu jednak wartość samocelową o tyle, o ile ustalamy następnie, że satysfakcja taka nie jest bez mitu osiągalna. W tym znaczeniu autonomia

polega tedy na niezastępowalności w kulturze⁹⁷.

Filozof pyta zatem, dlaczego pewne nasze potrzeby znajdują zaspokojenie jedynie w micie, dlaczego produkcja kultury, nawet jeśli ująć ją funkcjonalnie (jako organ umożliwiający nam życie) każdorazowo sięga do mitologii celem zaspokojenia potrzeb sensu, celu i wartości, które są – przypomnijmy – wariantami potrzeby przełamania obojętności świata. Z całości rozważań wyłania się taki oto obraz: w pewnych obszarach nasz rozum dochodzi do granic swoich możliwości; jest w stanie sformułować pytania, jednocześnie nie będąc w stanie udzielić na nie odpowiedzi. Nasze możliwości ograniczają się do wskazanie problemów, na jakie próby udzielenia odpowiedzi napotyka. Jednocześnie aktualność pytań, ich uporczywość zmusza do rozważenia ich istotności. Okazuje się, że nie potrafimy z nich zrezygnować, ponieważ próby odpowiedzi na te pytania zmierzają do samorozumienia. Zaś – od chwili, kiedy dostrzegliśmy siebie jako rozumiejąco manipulujących w świecie – każda próba odpowiedzi na pytanie „co ja robię tu?” generuje kolejne dwa pytania „dlaczego?” oraz „co robić powinienem?”.

Wyrosłe z pnia technologicznego (będące gwarantującym przeżycie narządem organizmu społecznego) myślenie analityczne doprowadza nas – zdaniem Kołakowskiego – do rozpoznania niezastępowalności mitu w kulturze, ale też tego, że bywa groźny, stąd musi być niejako w kontrolnej konfrontacji w myśleniu analitycznym. W myśleniu analitycznym możemy ująć krytycznie funkcjonalność mitu, możemy rozważać różnorakie konsekwencje różnych mitów, jednak nie możemy ani do mitu przekonać, ani go unieważnić.

Mityczna świadomość budząc naszą nieufność wobec naszego uczestnictwa w świecie natury będzie natomiast każdorazowe rozpoznanie „że coś czynimy” problematyzować przez pytania o rację i powinność. Jednakowoż w micie byt i powinność stapiają się w jedno, a akt uznania mitu jest jednocześnie aktem uczestnictwa. „[P]rawdziwe uczestnictwo w micie jest pełnym aktem osobowego przyjęcia mitycznych realności”⁹⁸. Co więcej, akt akceptacji mitu jest jednocześnie aktem przyjęcia w porządek mityczny. Dotyczy to nie tylko mitu religijnego, lecz również „normotwórczej mocy regulatywnych zasad intelektu czy metafizycznych i historiozoficznych ustaleń”.

Wynikałoby z tego zatem, iż uznając człowieczeństwo jako wartość autoteliczną siłą rzeczy włączona jestem w ludzką wspólnotę szerszą niż jej kulturowe egzemplifikacje; tym samym konflikty między wartościami uznawanymi przez różne wspólnoty jawią się jako wymagające odwołania się właśnie do wartości człowieczeństwa. Te konstatacje będą istotne przy rozważaniach

97 Ibid., s. 124.

98 Ibid., s. 129.

dotyczących nie tylko apologii chrześcijaństwa w późnych pismach Kołakowskiego, lecz również w rozważaniach dotyczących jego krytyki oświecenia oraz kłopotów z demitologizacją.

Rozważania zawarte we *Wniosku* najlepiej zdaje się oddawać poniższa kompilacja pochodzących zeń cytatów:

Rozdwojenie świadomości jest rozdzieleniem życia na dwa porządki, które nie mogą odnosić się do siebie ani z obojętnością izolowanych całkiem obszarów, ani z życzliwością uzupełniających się kooperantów, wspólnie konstruujących całość egzystencji.

[...]

Jednakowoż jako zbiorniki czynnych w naszej kulturze wartości oba porządki nie nadają się do syntezy, chociaż w obu zmuszeni jesteśmy się poruszać.

[...]

Beznadziejność tego starcia nie byłaby zresztą tak uciążliwa, gdyby nie to, że oba punkty widzenia – nieprzywiedlne do syntezy i wiecznie skłócone – są przecież obecne w każdym z nas, chociaż z niejednakową żywotnością. Muszą tedy współżyć ze sobą, chociaż współżyć nie potrafią właśnie⁹⁹.

Ostatni fragment zostawia nas z refleksją, czy postulowany w połowie rozważań społeczny podział pracy związanej z mitem na jego obrońców i demaskatorów *de facto* nie powinien zostać z konieczności zinterioryzowany. Co z kolei rodzi pytanie, czy taka sytuacja nawet jeśli pożądana, jest w ogóle psychologicznie możliwa.

Reasumując, mit wyprzedza w sensie logicznym rzeczywistość empiryczną; nadaje jej sens, wyprowadza nas poza czasowość i zmienność. Mit odkrywa przed nami porządek, to z uwagi na niego nasze sądy są prawdziwe, to w nim ukazują nam się wartości poprzedzające nasze wartościowanie. Mit ma dwie funkcje: genetyczną i projekcyjną. Pierwsza nadaje sens naszym działaniom, druga wytycza ich cel. Przewaga mitu religijnego nad mitem filozoficznym wydaje się wynikać z rygorów zaczerpniętych z pnia technologicznego, jakie narzuca sobie filozofia.

Rozdziały dotyczące mitu w pytaniu epistemologicznym oraz w logice przygotowują grunt pod wnioski dotyczące naszego poznania zarówno w zakresie rozważań o jaźni, jak i granicach naszej wiedzy, które znajdują swój wyraz w *Horror Metaphysicus*, zaś rozważania o micie w obszarze wartości ukazują potrzebę zrozumienia naszych wartościowań inaczej niż tylko pragmatycznie.

Prześledzenie rozważań Kołakowskiego zawartych w rozdziale *Mit, istnienie, wolność* pozwala zauważyć, że problematyka jaźni i Absolutu podjęta i rozwinięta w dziele, które filozof

99 Ibid., ss. 133-134.

wskazał jako swoje *opus magnum* została przezeń uchwycona i zarysowana już dwadzieścia lat wcześniej na „marginesie studiów historycznych”. Problem doświadczenia przemijalności własnej i świata stanowiącego impuls do prób uchwycenia intuicji istnienia bezwarunkowego również zarysowany zostaje w *Obecności mitu*.

Rozdział 2. Kołakowskiego droga do (*Obecności*) *mitu*

Jeśli Henri Bergson miał rację i każdy filozof ma jedną ideę do wyrażenia – którą przez całe życie próbuje z tej czy innej strony naświetlić możliwie najlepiej – to można przyjąć, że teza zaprezentowana w *Horror metaphysicus* i *Obecności mitu* jest tym, co chciał nam powiedzieć Leszek Kołakowski. Jeśli zatem jesteśmy skazani na mit, bowiem tak można ująć sedno rozważań, które – jak uzasadniałam w poprzednim rozdziale – należy uznać za kluczowe w twórczości Kołakowskiego, to – zgodnie z Bergsonowską wizją uprawiania filozofii – śladów tej intuicji powinniśmy szukać zarówno w pismach poprzedzających *Horror Metaphysicus*, jak i tych z okresu późnej twórczości.

Można, oczywiście, nie zgadzać się z Bergsonem i uznać tym samym mój sposób czytania Kołakowskiego za słabo uzasadniony i arbitralny. Jednak jako argument przemawiający na korzyść proponowanej interpretacji warto przytoczyć stanowisko samego Kołakowskiego. W książce *Husserl i poszukiwanie pewności*¹⁰⁰, we wprowadzeniu do wykładu pierwszego pisał:

Bergson pewnie miał rację powiadając, że każdy filozof w swym życiu wypowiada tylko jedną ważną rzecz, jedną przewodnią myśl czy intencję, która nadaje sens całemu jego dziełu. Możemy uchwycić taką intuicję nieustannie obecną w całym gigantycznym wysiłku Husserla¹⁰¹.

W wydanym dziesięć lat później „encyklopedycznym wprowadzeniu” do myśli Bergsona¹⁰² Kołakowski nie tylko przywołuje esej *Intuicja filozoficzna*, lecz postanawia też zastosować przekonanie Bergsona do badania i prezentacji jego własnej myśli¹⁰³. Kolejne odwołanie do tej Bergsonowskiej intuicji napotykamy w dwutomowym wywiadzie-rzecz *Czas ciekawy, czas niespokojny*¹⁰⁴.

Uzupełnijmy te odwołania o sposób, w jaki Kołakowski tę myśl prezentuje:

Ta ośrodkowa intuicja jest z reguły całkiem prosta, filozof jednakowoż zazwyczaj jedynie krąży wokół niej, ukrywa ją w różnych zawiłych konstrukcjach; w końcu nie udaje mu się wypowiedzieć

100To trzy wykłady o Husserlu, wygłoszone po angielsku przez Kołakowskiego na Uniwersytecie Yale w lutym 1974 roku, a wydane nakładem Yale University Press w roku 1975. W Polsce książka w tłumaczeniu własnym autora została wydana przez wydawnictwo Aletheia w roku 1991 (za W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika...*, s. 277).

101L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności...*, s. 8.

102Książka napisana po angielsku i wydana w 1985 roku w serii *Past Masters* przez Oxford University Press. W Polsce ukazała się w roku 1997 nakładem Wydawnictwa Naukowego PWN w przekładzie własnym autora.

103L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 16.

104Zob. L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, t. 2, s. 186.

Uwzględniając, że tryb warunkowy wypowiedzi „jeśli prawdą jest...” nie jest bezapelacyjnym aktem uznania, wciąż wolno twierdzić, że wielokrotne odwoływanie się do Bergsonowskiej wizji świadczy raczej o przywiązaniu do takiego rozumienia twórczości filozoficznej wielkich myślicieli.

Zatem Kołakowski mógłby przez wrodzoną skromność protestować najwyżej w kwestii przynależnego mu miejsca w filozoficznym panteonie, to ostatnie pozostaje jednak kwestią osądu potomnych.

jej *explicite*, tak że to zadanie pozostawione jest jego czytelnikom i komentatorom¹⁰⁵.

Uwzględnivszy powyższe wypowiedzi można zaryzykować, że sam autor *Obecności mitu* przyznał prawo poszukiwania takiej niewyrażonej przezeń wprost – a może nawet nie do końca uświadomionej – intuicji w jego myśli. A w razie jej odsłonięcia również prawo dokonania interpretacji całości dzieła w kontekście tegoż odkrycia. Zmierzam tu do wyartykułowania świadomości, że wniosłam w tę sytuację własną czy też przyjętą – nade wszystko jednak – określoną wizję filozofowania, jak również, że wizja ta sama w sobie może być przedmiotem dyskusji filozoficznej.

W tym miejscu poczynić należy jeszcze jedno zastrzeżenie. Oczywistym zdaje się, że to, co stanowi *spiritus movens* filozoficznej refleksji (abstrahując do faktu, czy uświadomione czy też nieświadomione) danego myśliciela nie zostało przezeń po prostu odziedziczone, nie pojawiło się w postaci gotowej. Po pierwsze raczej zrodziło się pod wpływem jakiegoś zdarzenia czy zbiegu zdarzeń (jak sugerował Jaspers). Po wtóre może być i tak, że wprawdzie nie potrafimy wskazać momentu, w którym ziarno padło, ale już sam proces jego kiełkowania i dojrzewania jest dla nas widoczny, jeśli przyjrzymy się dostatecznie uważnie. Dlatego też – znów wspierając się samowiedzą Kołakowskiego i jego rozumieniem roli filozofa i filozofii – będę starała się wskazać na specyficzne momenty w filozofowaniu autora *Obecności mitu*. Chodzi o uchwycenie zbiegających się w czasie ważnych lektur, badań i wydarzeń, które mogły mieć znaczący wpływ na kształtowanie się jego stanowiska. Ponadto zamierzam pokazać, na jakich etapach badań historycznofilozoficznych kształtowały się idee, które znalazły wyraz w *Obecności mitu* i *Horror metaphysicus*.

Refleksja o filozofii i roli filozofa wydaje się być trwale wpisana w sam proces filozofowania. Również Kołakowski poddaje krytycznej refleksji filozofię i filozofowanie, czyni to systematycznie, niemal nawykowo od samego początku. I choć wątek ten stale powraca w rozważaniach filozofa, należy go odróżnić od owej idei, wokół której krąży jego filozofowanie. Wszak rzeźbiarza specjalizującego się w wizerunkach aniołów nie sprowadzimy do roli specjalisty od dłut, nawet jeśli każdorazowo będzie uzasadniał wybór takich miast innych narzędzi i podkreślał świadomość faktu, że wybór określonych narzędzi daje mu jedne, a odbiera inne możliwości realizacji dzieła. Oczywiście możemy oprócz zmian zachodzących w rzeźbionych przezeń postaciach śledzić jak świadomość i znajomość warsztatu wpływa na wyniki prac. Tak i w tym przypadku, rozważania o samej dyscyplinie będziemy śledzić równolegle do wątku mitu, jako dyskusję o narzędziach i ich funkcjonalności, czyli wyraz filozoficznej samoświadomości autora. W tym sensie wątki metafizyczne stale obecne w rozważaniach autora *Obecności mitu* są bardzo

105L. Kołakowski, *Bergson...*, s. 16.

istotne dla wykrycia rozwoju idei, do której wyrażenia zmierza jego filozofowanie, jednak nie stanowią celu tegoż filozofowania. Kołakowski nie uprawia metafizologii dla niej samej, raczej posiłkuje się nią dla wypracowania i uzasadnienia swego stanowiska.

Kolejnym ważnym, wymagającym uwzględnienia aspektem jest relacja między badaniem historycznofilozoficznym a samym filozofowaniem. Tu – podobnie jak przy omawianiu wpływu rozważań metafizologicznych na kształtowanie się stanowiska filozoficznego Kołakowskiego – mamy do czynienia ze współwystępowaniem badań historycznych i refleksji filozoficznej. Jak referowałam w poprzednim rozdziale, badacze filozofa precyzyjnie wskazują moment uzyskania przezeń filozoficznej autonomii i przejścia od badań historycznych oraz komentarzy do sformułowania własnego stanowiska. Kołakowski rozpoczyna swoje filozofowanie, jak sam przyznaje, na marginesie studiów historii filozofii¹⁰⁶. Również później często odwołuje się do swoich badań historycznofilozoficznych. Dlatego sądzę, że na proces ten możemy spojrzeć przez pryzmat przywoływanego już słabego modelu filozofii dziejów filozofii Vladimíra Leški¹⁰⁷. Zgodnie z tą koncepcją, studiując dzieje filozofii myśliciel podczas badań historycznofilozoficznych rozpoznaje swoje pytania filozoficzne. Ponadto dzieje filozofii stanowią pole poszukiwań odpowiedzi na aktualne filozoficzne problemy filozofującego, są obszarem dociekania sensu, a także dostarczają filozofowi uzasadnienia dla własnych koncepcji.

I tak, rozważania metafizologiczne i studia historyczne służą Kołakowskiemu zarówno wypracowaniu własnego rozumienia filozofii, które ma wpływ na kształt jego stanowiska, jak i rozpoznaniu, co dla niego samego jest w filozofii najważniejsze. Podkreślam to dlatego, że według tego klucza będę przeglądać dorobek filozoficzny Kołakowskiego, który doprowadził go do *Obecności mitu*, a w konsekwencji ukształtował stanowisko wyrażone w *Horror metaphysicus*.

W micie marksizmu

Czas edukacji i dojrzewania Kołakowskiego przypadł na lata drugiej wojny światowej. Okres ten szczegółowo opisuje – mający bodaj największe zasługi dla upowszechniania nie tylko dzieł filozofa, ale i faktów z jego życia – Zbigniew Mentzel, odpowiedzialny za redakcję niemal wszystkich tomów dzieł zebranych Leszka Kołakowskiego. Ponadto Mentzel jest autorem dwutomowego wywiadu-rzeki z filozofem¹⁰⁸, a także wydanej w 2020 roku biografii¹⁰⁹. Poza tym kronikarski zapis najważniejszych zdarzeń i faktów z życia filozofa wraz z informacjami

106L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 10.

107V. Leško, *Filozofia dziejów filozofii...*

108L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 1, Kraków 2007; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, t. 2.

109Z. Mentzel, *Kołakowski. Czytanie świata. Biografia...*

bibliograficznymi znajdziemy w opracowaniu Wiesława Chudoby¹¹⁰. Dodatkowo na mniej lub bardziej szczegółowe prezentacje okresu, w którym krystalizowało się Kołakowskiego rozumienie świata, natrafiamy również w monografiach poświęconych autorowi *Obecności mitu*¹¹¹, szczególnie takich, których autorzy koncentrują się na okresie zaangażowania Kołakowskiego w komunizm¹¹². Badania i refleksja nad wczesną biografią filozofa zdają się zmierzać do ustalenia, jak dzieciństwo i dorastanie w czasie wojny oraz edukacja poprzedzająca studia ukształtowały światopogląd filozofa, wpłynęły na jego zainteresowania i wybory. W tym sensie nie będę za wymienionymi autorami referować okoliczności ani szeregu konkretnych zdarzeń z życia młodego Kołakowskiego, jednak wykorzystam ich refleksje oraz wnioski, jakie w moim przekonaniu płyną z dokonanych przez nich eksploracji.

Z faktów przywołanych przez wymienionych autorów – a przede wszystkim z wypowiedzi samego Kołakowskiego w rozmowie z Mentzlem – dowiadujemy się, że wolnomyślicielstwo oraz lewicowe przekonania filozof wyniósł z domu. Zaś fakt, że nie został ochrzczony jako dziecko nie był wynikiem ateizmu rodziców, a raczej przekonania o konieczności świadomej relacji z mitem religijnym (używając nomenklatury filozoficznej późnego Kołakowskiego), a także odróżnienia mitu religijnego od jego instytucjonalnej reprezentacji. Okoliczności te proponuję zestawić z samowiedzą Kołakowskiego wyeksplikowaną w pierwszej części wywiadu, że „dzieciństwo [...] to jest okres, kiedy człowiek już staje się tym, czym będzie przez resztę życia”¹¹³.

Powyższe, jako rys osobowości filozofa, będzie dla mnie istotnym punktem odniesienia dla prób zrozumienia motywacji i zainteresowań filozoficznych oraz zaangażowań Kołakowskiego. W tym sensie sokratyczny charakter wczesnych rozważań Kołakowskiego (jak za Zbigniewem Jordanem określa to Anna Borowicz)¹¹⁴ ujawnia się jako wyraz zakorzenionej mu przez ojca wolnomyślicielskiej postawy. Natomiast prometeizm¹¹⁵ wczesnych pism Kołakowskiego wydaje się być realizacją lewicowych przekonań – dążenia do równości i sprawiedliwości w relacjach społecznych – wzmocnioną przeświadczeniem o mocy poznania naukowego. Z tym ostatnim przekonaniem zdaje się być związany ateistyczny charakter humanizmu wczesnego Kołakowskiego, który to charakter jednakże daje się odczytywać jako próba konsekwentnego uprawiania filozofii zgodnie z uznanymi przez nią samą rygorami i samoograniczeniem; filozofia jako dziedzina dyskursywna nie może odwołać się do porządku wiary.

110W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika...*

111Por. M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski...*; J. Tokarski, *Obecność zła: o filozofii Leszka Kołakowskiego...*

112Por. A. Turoń-Kowalska, *Historia pewnego złudzenia: „heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego*, Toruń 2018.

113L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, t. 1, s. 38.

114A. Borowicz, *Rozwój filozofii Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966...*

115A. Turoń-Kowalska, *Historia pewnego złudzenia: „heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego...*, ss. 362-384.

Nie chodzi tu, aby negować te etapy w rozwoju myśli Kołakowskiego. Późny Kołakowski nadal będzie utrzymywał, że Bóg jest niedostępny w refleksji filozoficznej, że celem uprawiania refleksji metafizycznej jest racjonalne ujęcie całości rzeczywistości, a celem kultury jako ludzkiego narzędzia zrozumienia i przyswojenia świata jest dostarczenie sensu i wartości. Zmierzamy do odsłonięcia tych okoliczności w toku badań filozoficznych oraz osobistych zaangażowań Kołakowskiego, które pozwalają mu dostrzec nieprzekraczalność pewnych ograniczeń, pierwotnie jawiących się młodemu filozofowi jako możliwe do pokonania. Celem jest odkrycie momentu, w którym Kołakowski nie tylko precyzyjnie uchwytuje daremność owych młodzieńczych nadziei, ale też uświadamia sobie, dlaczego musiały się takie okazać. Właśnie świadomość tego faktu, a także jego konsekwencji, wyrażona między innymi w *Głównych nurtach marksizmu* stała się przyczynkiem do *Obecności mitu*, o czym szerzej napiszę w drugiej części rozdziału. W tym miejscu zamierzam jedynie wskazać, że ewolucja poglądów, którą prześledzimy – będąca efektem dostrzeżenia ograniczeń projektu demitologizacji – może być wynikiem wolnomyślicielskiej postawy wyniesionej z domu. Postawy, która wsparta warsztatem filozoficznym wypracowanym w duchu szkoły lwowsko-warszawskiej zaowocowała przejściem od aktywnego prometeizmu do postawy antyprometejskiej oraz od radykalnego racjonalizmu do uznania mitu za pozaracjonalne źródło sensu.

W tym kontekście spróbujemy zrozumieć zaangażowanie Kołakowskiego w krytykę kościoła katolickiego. Kwestię tę świetnie przejrzał i zrelacjonował Jerzy Niecikowski w tekście *Człowiek kontra człowiek – o filozofii Leszka Kołakowskiego*¹¹⁶. W przywołanym artykule Niecikowski nie tylko dostarczył usprawiedliwienia dla próby schematycznego ujęcia myśli autora *Obecności mitu* pokazując, że uogólniając i rezygnując z drobiazgowych analiz łatwiej jest zarysować całokształt. Przede wszystkim wskazał na istnienie „wewnętrznej logiki”, która umożliwia przejście od *Szkiców o filozofii katolickiej*¹¹⁷ do *Jeśli Boga nie ma*¹¹⁸ z przekonaniem, że Kołakowski między tymi dwoma skrajnie różnymi tomami pozostaje konsekwentny i spójny. Owa „wewnętrzna logika” stanowiska filozoficznego daje się wyśledzić w historycznej ewolucji poglądów Kołakowskiego, ale dopiero użycie jej do zrozumienia owej ewolucji przyczyni się w moim przekonaniu do odkrycia śladów tej bergsonowsko rozumianej idei, do wyrażenia której

116J. Niecikowski, *Człowiek kontra człowiek – o filozofii Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3-4 (18) (2007), ss. 191-197.

117L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.

118Książka napisana ta napisana przez Kołakowskiego w języku angielskim ukazała się nakładem wydawnictwa Oxford University Press w 1982 roku pod tytułem *Religion: if there is no God...: on God, the devil, sin and other worries of the so-called philosophy of religion*. Pomijając tłumaczenia fragmentów i dokumenty krążące w drugim obiegu, pierwszy autoryzowany przekład całości, który ukazał się w języku polskim, to właśnie przywoływane wyżej wydanie z 1988.

Za: S. Gromadzki i in., *Leszek Kołakowski: bibliografia 1945-2014*, ss. 147-149.

zmierzała twórczość filozofa. Pomoże też odsłonić, jak doszło do jej ukształtowania. Niecikowski przyjmując, iż „filozofia jest wysiłkiem wartościotwórczym, to znaczy jest wyrazem zaangażowania po stronie takich czy innych wartości” przekonująco dowodzi, że wartością naczelną dla Kołakowskiego była „moralność humanistyczna”. Co – abstrahując od problemów interpretacyjnych, na jakie narażone jest takie ujęcie¹¹⁹ – daje się sprowadzić do stwierdzenia, że w centrum filozofowania autora *Obecności mitu* zawsze był najogólniej rozumiany człowiek i jego wartościowania moralne¹²⁰.

Już doktorat Kołakowskiego poświęcony Spinozie – czego potwierdzenie stanowić może fragment recenzji Marii Ossowskiej – jest tego dowodem. Jak relacjonuje Chudoba, Ossowska zakwestionowała sugerowany przez Kołakowskiego materializm Spinozy, ale też zaakcentowała, że „autor [Kołakowski] czyni etykę osią główną jego [Spinozy] doktryny, podporządkowując jej ontologię i teorię poznania”¹²¹. Spinoza na długi czas pozostanie istotnym punktem odniesienia dla Kołakowskiego. Jednak, o ile pierwotnie myśl jego służyła raczej do uzasadnienia marksizmu (w tym sensie i rzekomy – ukryty w panteizmie – ateizm Spinozy, i jego materializm można rozważać również jako „wczytane w dzieło”), to już w *Horror metaphysicus* Spinoza posłuży autorowi jako jeden z przykładów ograniczeń filozofii w rozważaniach i wyrażeniu Absolutu czy Boga¹²².

Sam autor *Głównych nurtów marksizmu* podkreśla, w jaki sposób myśl Spinozy okazała się inspirująca dla Hegla i, w sposób niejako naturalny, stanowi jedno ze źródeł marksizmu¹²³. Jednocześnie w podsumowaniu podejmuje metafizyczną refleksję nad rolą i losem systemów filozoficznych i filozofii w ogóle.

Kołakowski dochodzi do wniosku, że każdy gotowy produkt filozoficzny można traktować jako porażkę rozumu. Jednakże żadne wyniki pracy myślowej nie są ostateczne. Literalnie te same

119Z uwagi na przyjęte założenia zmierzające do uchwycenia głównego rysu filozofii Kołakowskiego, co z konieczności musi rodzić pominięcia i uproszczenia, jedynie na marginesie odnotowujemy, że już sama definicja filozofii zaproponowana przez Niecikowskiego może rodzić problemy interpretacyjne w powyższym kontekście. Nie mniejszy kłopot sprawić może nazwanie moralności wartością, kiedy dopiero w obrębie moralności będziemy mówić o wartościach, których poszukiwał w imieniu człowieka Kołakowski. Jeśli jednak, konsekwentnie ciosając grubo, zignorujemy – w innych chwilach niezwykle istotne – próby rozróżnień, definicji i podziałów wewnątrz filozofii, to intuicja wyrażona przez Niecikowskiego staje się dla nas wyraźnie widoczna i jasna.

120 Krytyka religii, kościoła, ale też filozofii chrześcijańskiej odbywała się z perspektywy „człowieka zbiorowego”. Natomiast spór z marksizmem z perspektywy „człowieka jednostkowego”. Co prawda w pismach Kołakowskiego daje się wyśledzić niemal od początku, że wewnątrz tych stanowisk możliwe są analogiczne spory. Jednak taka drobiazgowość ujęcia zaciemniłaby perspektywę, z której wyłania się człowiek, jako główny problem, a zarazem naczelną wartość w filozofii Kołakowskiego.

121W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika...*, s. 103.

122Aż się prosi o zbadanie ewolucji interpretacji Spinozy w myśli Kołakowskiego w odniesieniu do ewolucji jego własnych poglądów.

123L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 603.

dwa zdania można by z powodzeniem wyprowadzić z *Horror metaphysicus*, choć nieco inaczej należałoby je rozumieć. O ile bowiem w dziele o Spinozie chodziło o dialektyczne przewyższanie problemów pozostawionych nam przez poprzedników, o tyle w *HM* porażka wydaje się być wpisana w filozofię przez zapośredniczenie tej ostatniej w języku oraz jej powiązania z pnem technologicznym naszej kultury. W tym sensie wyniki nie są ostateczne już to dlatego, że przewyższamy je dialektycznie, już to dlatego (powie późny Kołakowski), że nie sposób kategorycznie stwierdzić, iż nigdy nie znajdziemy języka, który poznanie filozoficzne zdoła w pełni uchwycić i adekwatnie przekazać.

Zgodnie z powszechnym w filozofii zwyczajem Kołakowski w przywołanych rozważaniach prezentuje również cel filozofii wyabstrahowany z wielowiekowej tradycji. Celem tym, ujętym nieco metaforycznie, jest próba odpowiedzi na „pytanie o miejsce, na którym znajduje się ziemia człowieka”¹²⁴. Pytanie to możemy sprowadzić do poszukiwania i próby zrozumienia roli i miejsca człowieka na ziemi, w związku z faktem, iż odkrył on swoją obecność w świecie. Możemy też – posiłkując się sposobem, w jaki Kołakowski prezentuje spinozizm („jako próbę zakorzenienia człowieka w czymś, co leży całkowicie poza wszelkim myśleniem skończonym [...], w nieskończoności, która jest dla człowieka jedyną ojczyzną”)¹²⁵ – uchwycić je jako poszukiwanie innej rzeczywistości, niepodległej czasowości. Niezależnie od naszych intuicji i preferencji, oba warianty pytania odnajdziemy w *Horrorze...* przeszło trzydzieści lat później.

W interpretacji Kołakowskiego miejsce mitu religijnego w doktrynie Spinozy zdaje się ciążyć ku rozumieniu Marksa, że religia jest „opium ludu”, czyli narkotykiem, który lud sam sobie aplikuje, aby łatwiej znieść niedolę. Zadziwiające, że uznane przezeń na tym etapie rozważań filozoficznych rozstrzygnięcia dotyczące wolności i śmierci stawiają filozofię w zakresie zaspokajania pewnych potrzeb na równi z mitem religijnym. Co więcej, Kołakowski podkreśla jednocześnie swoją świadomość możliwości fikcyjnego (mitycznego?) charakteru tych rozstrzygnięć¹²⁶. I to w odniesieniu do filozofii właśnie myśliciel odnotowuje, że nawet jeśli proponowane przez nią odpowiedzi są fikcjami, to nie możemy o nich mówić w kategoriach prawdy i fałszu, bowiem odpowiadają one na ludzkie potrzeby. Aż chce się dopowiedzieć w duchu późniejszych rozstrzygnięć autora *Obecności mitu*, że analogicznie mit nie jest prawdziwy, a to dopiero mit czyni prawdziwymi nasze prawa i zobowiązania. Zasadnicza, wymagająca podkreślenia różnica jest taka, że Kołakowski piszący o Spinozie zdaje się podzielać jego (pewnie jakoś odziedziczone po Machiavellim) przekonanie, które powtórzył później Marks, że mit religijny

124Ibid., s. 625.

125Ibid., s. 623.

126Ibid., s. 623.

(a może nawet mit w ogóle, skoro mowa o odpowiedziach filozofii) zaspokaja potrzeby ludzi prostych i ciemnych, którzy nie potrafią wykonać wysiłku intelektualnego zmierzającego do zrozumienia rzeczywistości.

Jak zauważa Tokarski, nieco późniejsze rozważania nad myślą Spinozy prowadzą Kołakowskiego „w stronę uznania suwerenności refleksji religijnej wobec roszczeń technicznie zorientowanego racjonalizmu, a wraz z tym dostrzeżenia w religii rzeczywistości w pełni osobnej i niezależnej, nieredukowalnej do żadnego innego wymiaru ludzkiej kultury – nie zaś »opium dla mas«”¹²⁷. W tym kontekście można zaryzykować stwierdzenie, że droga do *Obecności mitu* – w tym mitu religijnego i jego relacji z filozofią, o czym traktuje *Horror metaphysicus* – zaczyna się już od studiów nad Spinozą, czyli na początku badań historycznofilozoficznych Kołakowskiego. W tym sensie rozprawa doktorska Kołakowskiego jawi się jako początek, a *Dwoje oczu Spinozy* jako kolejny etap tejże drogi. Zanim jednak Kołakowski odkryje, że jesteśmy skazani na mit, musi dostrzec i pokonać w sobie „wierzącego” marksistę.

Wśród osób zajmujących się analizą dorobku Kołakowskiego panuje zgoda, że wczesny okres jego twórczości, niezależnie czy nazwiemy go marksistowskim, dogmatycznym czy dogmatyczno-marksistowskim jest okresem „wiary” Kołakowskiego w marksizm (by wymienić tylko niektórych)¹²⁸. Podobnie jak różnie badacze nazywają ten okres, tak i rozmaite podają daty jego zakończenia, wskazując na różnorakie przejawy bądź punkty zwrotne. Nie zamierzam w tym miejscu dyskutować z proponowanymi ujęciami, nie jest też moim celem rozsądzenie, które z nich precyzyjniej uchwytuje moment przemiany. Tym, do czego zmierzam jest zbadanie procesu przemiany. W szczególności interesuje mnie prześledzenie, w jaki sposób kolejne badania historycznofilozoficzne zbliżają autora do *Obecności mitu*; wszak we wstępie do tej rozprawy napisał, że złożył się na nią zbiór notatek poczynionych na marginesie badań historycznych. W tym kontekście mniej będą mnie interesowały wątki polityczne czy społeczne, choć mam świadomość, że miały one również wpływ, chociażby na wybór tematów. Natomiast na tyle, na ile to będzie możliwe, zamierzam się skupić na samym ruchu myśli.

Należy oczywiście odnotować, że zarówno przekonania lewicowe wyniesione z domu, jak i koszmar wojny bez wątpienia legły u podstaw przeświadczenia młodego Kołakowskiego o możliwości i konieczności naprawy świata społecznego. W tym sensie zdają się być dostatecznym argumentem na rzecz jego młodzieńczego zaangażowania w komunizm. Sądzę, iż te same pobudki

127J. Tokarski, *Obecność zła: o filozofii Leszka Kołakowskiego...*, s. 137.

128Por. M. Flis, *Leszek Kołakowski - teoretyk kultury europejskiej*, Kraków 1994; J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit...*; C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Lublin 1997; A. Turoń-Kowalska, *Historia pewnego złudzenia: „heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego...*

można uznać za sytuujące człowieka i jego sprawy w centrum filozoficznej refleksji autora *Obecności mitu*.

Jeśli spojrzeć na pierwszą pozycję książkową Leszka Kołakowskiego, czyli wydane w 1955 roku *Szkice o filozofii katolickiej* (stanowiące zbiór wcześniej publikowanych tu i ówdzie artykułów o różnym poziomie naukowości), to niezaprzeczalnie rzuca się w oczy jawnie wrogi stosunek do kościoła katolickiego jako instytucji i filozofii chrześcijańskiej jako stawiającej sobie za cel utrzymanie *status quo*. Na drugim planie widzimy człowieka przekonanego, że filozofia należy do porządku nauki, a nawet jest z tym porządkiem tożsama. Jednak nie sposób przeoczyć, że przedmiotem troski i zainteresowania Kołakowskiego nie są Bóg i jego relacje z człowiekiem, a ziemską sytuacją ludzi pokrzywdzonych przez innych ludzi z pomocą i wykorzystaniem instytucji kościoła. Kołakowski zdaje się być daleki od poważnych prób rozważania istnienia Boga czy pochodzenia wartości. Można odnieść wrażenie, że problemem nie jest fakt, iż moralność miałaby być nam przez Boga nadana. A raczej problem w tym, że moralność głoszona przez kościół i filozofów chrześcijańskich jest zła, ponieważ służy określonym grupom społecznym do wykorzystywania innych. Zarówno kościół, jak i filozofia katolicka w ocenie młodego Kołakowskiego cementuje porządek społeczny oparty na wyzysku.

Przyjęcie takiej perspektywy pozwala dostrzec, że choć Kołakowski odżegnywał się w późniejszych latach od tej swojej młodzieńczej napastliwości i naiwnych przeświadczeń¹²⁹, to – gdyby dyskutować szczegóły podnoszonych przezeń kwestii – raczej dostrzegł ich złożoność i pogłębił swoje rozważania niż je po prostu odrzucił wraz z odrzuceniem stanowiska marksistowskiego. Mam na uwadze zarówno oceny kościoła instytucjonalnego, jak i motywacje, które go do tych ocen doprowadziły¹³⁰.

Niektóre z wymienionych kwestii zostały *explicite* wyrażone już w nocie autorskiej otwierającej zbiór. Chociażby przekonanie autora, że celem filozofii katolickiej jest „zredukować losy człowieka do historii świętej”, a tym samym pozbawić go woli i możliwości zmiany swojego życia tu na ziemi. A także zastrzeżenie, że ważne – zdaniem samego autora – działa, jak teoria bytu

129L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, t. 1, s. 105.

130Tym, co natychmiast rzuca się w oczy przy lekturze *Skiców...*, jeśli nie od nich zaczynało się swoją przygodę z Kołakowskim jest brak charakterystycznego dla późniejszych jego pism wyważenia wyrażanego najczęściej przez owo „z jednej strony..., ale z drugiej strony...”.

Jako swego rodzaju wyjątek jawi się na tym tle stosunek Kołakowskiego do oświecenia. Przekonanie o naukowym charakterze marksizmu wynikało z przekonania o nieograniczonych możliwościach rozumu. To ostanie zaś było pokłosiem oświecenia. I Kołakowski w tym okresie jest zdecydowanie piewą oświecenia. Konsekwencją odrzucenia marksizmu jest przejście z pozycji admiratora oświecenia na pozycje wobec niego skrajnie krytyczne. Można zapytać, czy takie odwrócenie było konieczne, czy to rzeczywiście narzucająca się konsekwencja krytyki marksizmu? Ale też można zasadnie pytać, czy faktycznie takie odwrócenie nastąpiło, czy raczej mamy do czynienia jedynie z deklaracją, zaś w pewnym sensie (czyli „z drugiej strony...”) Kołakowski pozostaje wierny tradycji oświeceniowej? Wrócimy do tego wątku w stosownym czasie.

i doktryna moralna filozofii katolickiej nie zostały przezeń poddane analizom w wybranych artykułach. Dodatkowo tytuły niektórych tekstów pozwalają dostrzec jakie pozycje i pobudki stoją za zaangażowaniem Kołakowskiego, by wymienić tylko *Neotomizm w walce z postępem nauk i prawami człowieka*, „*Prawa osoby*” przeciwko prawom człowieka czy *Nauka przed sądem Ciemnogradu*¹³¹.

Zignorujmy emocjonalny i zaangażowany w obronę praw człowieka (głównie jednak zbiorowego przedstawiciela ludu pracującego, reszta zdaje się nie podpadać pod tę obronę) ton wypowiedzi filozofa i zdobądźmy się na pewną impregnację wobec personalnych ataków czy złośliwości wymierzonych autorom, z którymi filozof polemizuje. Zabieg taki umożliwi nam wydobycie z tekstów motywacji Kołakowskiego i wyrosłych z nich przekonań, ale również dostrzeżenie, że już wtedy w argumentacji Kołakowski odwoływał się nie tylko do tekstów filozoficznych, ale znał i cytował m.in. teksty encyklik papieskich. Można domniemywać, że powyższe pozostaje w bezpośrednim związku z jego pobytem w czasie wojny w Garbatce i dyskusjami, które toczył z teologiem Tadeuszem Kordyaszem¹³², ale fakt ten dowodzi również przekonania o istotnym miejscu religii i kościoła w życiu społecznym i kulturze. Jak inaczej bowiem rozumieć zaangażowanie w studiowanie Biblii i pism doktrynalnych przez człowieka, który nie tylko nie utożsamiał się z tą określoną religią, ale nawet podkreślał konieczność ateizmu pozycji naukowej. Dwuznaczność tego ostatniego stwierdzenia jest zamierzona, albowiem możemy przyjąć zarówno, że religia jest równoległym do światopoglądu naukowego porządkiem poznawczym i obszary te są nieprzystawalne do siebie, jak i że naukowe rozumienie świata obchodzi się bez Boga. Oba te stwierdzenia pozostają jednak w zgodzie z całokształtem poglądów filozoficznych Kołakowskiego. Tym, co się rzeczywiście zmieniło w toku refleksji było przekonanie o naukowym charakterze doktryny marksistowskiej, a w konsekwencji filozofii w ogóle. Ta ostatnia konstatacja rzuca nieco inne światło na światopogląd Kołakowskiego w tamtym okresie. Trudno bowiem będąc przekonanym, że uprawia się naukę i w jej ramach odkrywa związki przyczynowo-skutkowe, które umożliwiają kontrolowane przemiany w poznawanym świecie, jednocześnie żywić przeświadczenie, że istnienie Boga i jakakolwiek wiedza o nim mogą pomóc w tego rodzaju działalności. Uznanie powyższego wystarczy, aby zrezygnować z prób ustalenia, czy Kołakowski w tamtym okresie rzeczywiście uważał się za ateistę i wierzył, że niedostateczność dowodów na istnienie Boga jest dostatecznym dowodem na jego nieistnienie, czy raczej jak Laplace'owi „ta hipoteza nie była mu potrzebna”. Krytyka Kołakowskiego skupiona była na konsekwencjach społecznych doktryny chrześcijańskiej, jej

131 Podkreślenia J.J.

132 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, t. 1, s. 48.

wpływie na kształtowanie się kultury, czyli na ludzkiej działalności w świecie z perspektywy troski o człowieka rozumianego jako podmiot dziejów. Powyższe *de facto* stoi w zgodzie z późniejszymi zainteresowaniami Kołakowskiego. Zmieni się natomiast sposób rozumienia roli i miejsca mitu religijnego w kulturze i życiu społecznym, no i samorozumienie filozofii, a przede wszystkim jej ograniczeń.

Zarzutem *par excellence* filozoficznym wymierzonym w tomizm i myśl neotomistyczną jest poddanie poznania naukowego osądowi wiary, co prowadzi – jak przekonuje Kołakowski – do „całkowitego podporządkowania nauki dogmatom religijnym”¹³³. Jednak już reszta krytyki, chociaż podparta znajomością encyklik i tekstami pisarzy katolickich, interpretuje fakty historyczne w duchu społeczno-politycznym. Używając myśli samego Kołakowskiego – „zrozumiemy znacznie łatwiej istotny sens tomizmu, jeśli we wszystkich miejscach, gdzie mowa o powinnościach ludzkich wobec boga, słowo „bóg” zastąpimy słowem „kościół”¹³⁴. My łatwiej zrozumiemy ewolucję myśli Kołakowskiego, jeśli będziemy pamiętać, że chrześcijaństwo, a nade wszystko kościół, jako jego społeczną organizację, w pierwszych tekstach rozumie li tylko jako instytucję polityczną. Warto odnotować, że kościół rzeczywiście jest również instytucją polityczną, i w tym sensie krytyczna refleksja historyczna autora, dokonana przezeń ocena politycznych i społecznych konsekwencji działań ludzi występujących w imieniu kościoła nie chybia celu. Musimy jednak pamiętać, że ostrze krytyki w tym okresie wymierzone jest w religię rozumianą jedynie funkcjonalnie, a przede wszystkim w instytucję, która instrumentalnie – zdaniem autora – wykorzystuje ów funkcjonalny charakter religii. Powyższe umożliwia nam zrozumienie przekonania filozofa, że brak możliwości uzgodnienia chrześcijaństwa z marksizmem wynika z faktu, że marksizm za najważniejsze uznaje prawa człowieka, podczas gdy chrześcijaństwo prawom człowieka przeciwstawia boski porządek. O ile zatem prawa człowieka i sam człowiek nieustannie pozostaną przedmiotem zainteresowania i troski Kołakowskiego, przemianie ulegnie jego rozumienie chrześcijaństwa, a konkretnie roli mitu religijnego w życiu i samorozumieniu człowieka. Zanim jednak po kolejnej dekadzie studiów i badań ukaże się tekst *Jezus Chrystus – prorok i reformator* (będący próbą ujęcia nauk Chrystusa w kategoriach filozoficznych) czy *Świadomość religijna i więź kościelna* (otwierająca drogę do dwutorowego myślenia o religii; jako fakcie społecznym oraz indywidualnym doświadczeniu *sacrum*), ostrze krytyki zwrócone przeciw organizacji kościelnej i chrześcijańskiej filozofii (jako dostarczającej jej legitymizacji) skupia się na ich związkach z blokowaniem rozwoju nauki, faszyzmem czy polityką kolonialną. Skoro Europa przed drugą wojną światową była

133L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej...*, s. 20.

134L. Kołakowski, *Neotomizm w walce z nauką i prawami człowieka*, [w:] L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej...*, s. 13.

chrześcijańska, uznać należy, że odpowiedzialność za kolonializm i faszyzm spada na kościół i filozofię katolicką, które się do tego stanu przyczyniły. Z tak ujętymi faktami trudno dyskutować.

Z tych samych przyczyn trudno dyskutować z „przełudem” encyklik papieskich i piśmiennictwa chrześcijańskiego, którego Kołakowski dokonuje w tekście *Kwestia robotnicza w doktrynie Watykanu*. Uwypuklając kwestie zmierzające do ograniczenia roszczeń robotników wobec kapitalistów przez odwoływanie się do boskiego porządku świata tworzy obraz kościoła jako instytucji dostarczającej boskiej legitymacji dla braku reform społecznych i utrzymywania nierówności. Tym, co warto podkreślić jest znajomość pism doktrynalnych kościoła oraz rozważań filozofów chrześcijańskich. Nawet jeśli krytyka religii i kościoła odbywa się z perspektywy „wiary” marksistowskiej, to widać wyraźnie, że „okres dogmatyczny” Kołakowskiego to czas bardzo szeroko zakrojonych studiów nad religią, jej rolą w życiu społecznym, a także filozofią, która tę rolę rozważa uchwytyjąc człowieka w perspektywie religijnej.

Odmienny charakter ma tekst *O tak zwanym realizmie tomistycznym*. Tu posługując się kategoriami filozoficznymi Kołakowski dokonuje analizy zasadności samorozumienia tomizmu jako realizmu. Nie podejmując rozważań o celności ocen i argumentacji trzeba zauważyć, że mamy do czynienia z próbą usystematyzowania refleksji, oddzielenia rozstrzygnięć o charakterze epistemologicznym od ontologicznych. Krytykę realizmu tomistycznego przeprowadza Kołakowski z perspektywy sporu ontologicznego między materializmem a idealizmem. Wskazując, że możliwe ujęcia realizmu (proponuje cztery) nie przesądzają o idealistycznym charakterze tej doktryny w kontekście przyjętej perspektywy. Ponadto krytyka teorii poznania zostaje przeprowadzona z perspektywy postępującego rozwoju nauki. Będąc wyznawcą materializmu i wierząc w nieograniczone możliwości poznawcze rozumu, a zatem i nauki, Kołakowski zdaje się żywić przekonanie, że odkrycie, w jaki sposób i w którym momencie człowiek osiągnął możliwość refleksji nad swoją świadomością bycia w świecie jest jedynie kwestią czasu.

Konkluzje mają wciąż jednak wymiar polityczno-społeczny. Obszerne rozważania o charakterze epistemologicznym i ontologicznym zostają wykorzystane do przedstawienia, w jaki sposób instytucja kościoła i „usłudni” jej filozofowie tomistyczni wykorzystują wyniki swoich refleksji do utrzymania *status quo*. Warto jednak wynotować, że w toku dociekań Kołakowski formułuje stwierdzenie, że wiara w Boga możliwa jest do utrzymania na gruncie idealizmu subiektywnego, jednak byłaby to „wiara, z której kościół żadnej korzyści nie odnosi – wiara bez kościoła”¹³⁵. Jest to subtelny, ale jednak ślad, że zaangażowanie młodego Kołakowskiego miało

135 L. Kołakowski, *O tak zwanym realizmie tomistycznym*, [w:] L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej...*, s. 97.

zdecydowanie społeczno-polityczny charakter i dotyczyło walki z kościołem i filozofią chrześcijańską jako przeciwnikami zmiany ładu społecznego, natomiast już wtedy jego refleksja filozoficzna zdaje się być otwarta na rozważanie wszystkiego, co możliwe w porządku logicznym. Kiedy Kołakowski przejdzie od zaangażowania politycznego ku wyraźnie filozoficznym pozycjom do zbadania zostanie właśnie możliwość i konsekwencje „wiary bez kościoła”. Powyższe – po doktoracie poświęconym Spinozie – mogłoby stanowić dodatkowe uzasadnienie zaangażowania w badanie niderlandzkiego chrześcijaństwa bezwyznaniowego XVII wieku.

Tekst „*Prawa osoby*” przeciwko *prawom człowieka* otwiera zdanie:

Konflikt pomiędzy aspiracjami jednostki ludzkiej a strukturą i prawami społeczeństwa – nieuchronny rezultat wszelkiego społeczeństwa klasowego, którego istnienie i funkcjonowanie jest uwarunkowane wyzyskiem rządzonej większości przez rządzącą mniejszość – konflikt ten w najrozmaitszych wersjach należał do naczelných wątków całego historycznego rozwoju doktryn moralnych i politycznych¹³⁶.

Całe – będące wyrazem świetnej znajomości doktryn filozoficznych i wielkiej erudycji filozofa – rozważania dotyczące społecznego charakteru człowieka przeciwstawionego indywidualności osoby ludzkiej służą wykazaniu, że niezależnie, czy filozofowie rozpatrywali człowieka jako byt społeczny czy indywidualum, to zmierzali do ugruntowania istniejącego porządku społecznego. Już to przez uzasadnienie hierarchii społecznej, w której każdy ma z góry określoną pozycję, już to przez dostarczenie uzasadnienia dla burżuazyjnego prawa własności. W przekonaniu Kołakowskiego dopiero koncepcja Marksa przewycięża ten konflikt między człowiekiem rozumianym jako część społeczeństwa a człowiekiem indywidualnym. Trudno nie dostrzec naiwności i braku logiki w tym, że proletariatu, aby pozbać wyróżnień i zlikwidować nierówności sam naprzód staje się grupą wyróżnioną, czyli proletariusz rozważany zarówno w swym społecznym, jak i indywidualnym charakterze zyskuje specjalne uprawnienia wobec reszty społeczeństwa, a także innych jednostek. Już to w celu doprowadzenia do społeczeństwa bezklasowego przez pozbawienie pozostałych wszelkich uprawnień, już to w celu pozbawienia jednostek posiadających ich stanu posiadania. Pozostając zatem w zgodzie z logiką wyводу Kołakowskiego należałoby ripostować, że oto kolejny raz filozofia służy określonej grupie społecznej, z tą jedynie różnicą, że tym razem mamy do czynienia z klasą społeczną dotychczas niedostrzeżoną przez filozofów¹³⁷.

Jednak tym, co wydaje się najistotniejsze w tych rozważaniach (z perspektywy ujęcia ruchu myśli filozofa) jest świadomość istnienia konfliktu między społecznym wymiarem ludzkiej

¹³⁶Ibid., s. 146.

¹³⁷Ibid., s. 160.

egzystencji i jej wymiarem indywidualnym oraz przeświadczenie o konieczności pogodzenia tych skłóconych interesów. W tej fazie twórczości Kołakowski jest przekonany, że jest to możliwe dzięki filozofii marksistowskiej. Emancypacja „człowieka społecznego”¹³⁸ odbyć się ma na skutek „rozszerzania zakresu wolności przez rozszerzanie umiejętności panowania nad rzeczywistością naturalną i społeczną w oparciu o znajomość jej praw (s. 160)”. Do zbadania pozostaje, czy to zrozumienie, że ów konflikt jest nieusuwalny, doprowadzi Kołakowskiego do wyjścia poza marksizm, czy raczej dostrzeżenie, że marksizm również nie jest zdolny do rozwiązania tego konfliktu będzie asumptem do uznania, że nie da się rozwiązać konfliktu między społeczeństwem i człowiekiem indywidualnym. Niezależnie jednak od kierunku, jaki faktycznie przebyła myśl Kołakowskiego, jedno pozostanie niezmiennie: szeroko rozumiany człowiek, w jego obu wymiarach pozostanie do końca celem filozofii Kołakowskiego. Ogólne rozumienie humanizmu jako „pewnej idei walki o prawa człowieka” pozostanie stałym rysem filozofii Kołakowskiego¹³⁹. Natomiast z faktu nierozwiązywalności konfliktu między „człowiekiem zbiorowym” i „człowiekiem jednostkowym” przy jednoczesnym przekonaniu o niemożliwości uznania prymatu któregośkolwiek ze skłóconych członów alternatywy Kołakowski wyprowadzi wniosek, iż trzeba nam nieustannie balansować między sprzecznymi interesami obu¹⁴⁰.

Na razie jednak nasza jednostka dostrzega, że jest społecznie determinowana, więc celem wyzwolenia się spod jarzma społecznie narzuconego przyjmuje je jako dobrowolne; tyle w sposób konieczny zdaje się wynikać z faktu, że akceptuje swój społeczny – w rozumieniu marksistowskim – charakter. Rzeczywiste wyjście poza złudzenie pokonania determinacji społecznej wymaga zmierzenia się z pytaniami, jak możliwe jest ludzkie społeczeństwo, czym jest indywidualny akt

138W tej części rozprawy trzeba odnotować, iż Kołakowski przyjmuje utratę czy raczej zmianę dotychczasowego sensu ujęcia człowieka jako istoty społecznej przez określenie „człowiek społeczny”.

Stąd dopóki sam Kołakowski nie dojdzie do wniosku, że konflikt jest nieusuwalny i mamy do czynienia z dwoma nieprzywiedlnymi do siebie sposobami ludzkiej egzystencji w jej społecznym i indywidualnym wymiarze, dopóty trzeba nam będzie pisać o konflikcie interesów społeczeństwa czy człowieka rozumianego w jego społecznym charakterze oraz człowieka jako jednostki, a termin „człowiek społeczny” (który stanowi uproszczone językowo ujęcie pierwszego z członów konfliktu) zarezerwować dla „nowego” człowieka, który narodzi się w efekcie marksistowskiej filozofii.

Można również odwołując się do terminologii zaproponowanej przez Niecikowskiego w przywoływanym wcześniej tekście *Człowiek kontra człowiek* mówić o konflikcie między „człowiekiem zbiorowym” i „człowiekiem jednostkowym”, rezerwując tym samym termin „człowiek społeczny” dla określenia człowieka w rozumieniu marksistowskim.

Jednak zarówno późniejsze piśmiennictwo Kołakowskiego nie wykazuje się taką konsekwencją, jak i już w omawianym tekście kilka stron dalej (s. 193) przy referowaniu chrześcijańskiej teorii osoby znajdujemy „człowieka społecznego” jako synonim społeczeństwa. Wobec powyższego ja poprzestanę na precyzyjnym oddzielaniu tych terminów w okresie „wiary” w marksizm, zaś w pozostałych partiach tekstu będę używać ich w historycznie ugruntowanym znaczeniu.

139Powyższe będzie miało ciekawe konsekwencje, kiedy przejdziemy do okresu apologii chrześcijaństwa i krytyki oświecenia w tym kontekście. Może też okazać się kwestią kluczową przy próbie odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście jesteśmy skazani na mit religijny.

140L. Kołakowski, *Istota i istnienie w pojęciu wolności*, [w:] L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne...*, s. 119.

samorozumienia siebie jako działającego w świecie i jak wielość takich aktów zachodzących w wielości indywidualów umożliwia zaistnienie bytu społecznego. Obserwacji dostępne są jedynie konsekwencje tych zjawisk, i to z nich Kołakowski chce budować teoretyczne podstawy życia społecznego. Odkrycie, że węzeł którym związany jest „człowiek zbiorowy” z „człowiekiem indywidualnym” znajduje się poza horyzontem poznania, a skok jakościowy – jakim jest akt transcendowania siebie – wyprowadza nas poza materializm, nastąpi przy próbie rewizji marksizmu w jego komunistycznej implementacji. Znów jednak do biografii, sytuacji społeczno-politycznej oraz osobistych zaangażowań odwoływać będziemy się na tyle tylko, na ile okaże się to konieczne. Przedmiotem mojego zainteresowania pozostaje bowiem ruch myśli zmierzający do uznania marksizmu za mit na gruncie filozofii i wykładni zaproponowanej przez Kołakowskiego w *Obecności mitu*.

Znamienne jest, że w okresie „wiary” w marksizm – jeszcze będąc przekonanym o jego naukowym charakterze – Kołakowski zrównuje mit religijny i mit marksizmu (jeszcze go tak nie określając) w tym zakresie, w jakim odpowiadają one na te same ludzkie potrzeby. Używając terminologii właściwej dla życia politycznego – pisząc o duchowieństwie jako ideologach ruchu – filozof ustala, że marksizm i chrześcijaństwo rywalizują o dostarczenie człowiekowi celu i sensu. Waloryzacja mitu religijnego przychodzi jednak dopiero ze zrozumieniem go szerzej niż tylko w polityczno-społecznych kategoriach. Zrozumieniu temu towarzyszy uświadomienie sobie, że odpowiedzi, które proponuje marksizm mają również szerszy niż tylko polityczno-społeczny charakter. Krytyczna ocena marksizmu wynika natomiast z rozpoznania, że marksizm jako stanowisko filozoficzne opiera się na błędnym przekonaniu, że nasz akt transcendowania daje się ująć rozumowo i wyjaśnić w kategoriach materializmu. Warto ponadto zauważyć, że już na tym etapie swojej filozoficznej działalności Kołakowski odnotowuje, że „historia filozofii sama jest filozofią”¹⁴¹. Zdanie to pojawia się w kontekście usprawiedliwienia poczynionych przez filozofa nawiązań do tekstów będących próbami rekonstrukcji myśli świętego Tomasza z Akwinu dla celów polemiki w aktualną wykładnię neotomistyczną. Wypada uznać, że Kołakowski od samego początku ma zatem świadomość, że podejmowane przez niego samego badania nie mają jedynie historycznego charakteru, a są refleksją filozoficzną.

W 1957 roku ukazała się książka *Światopogląd i życie codzienne* będąca zbiorem tekstów z lat 1955-1956, w których Kołakowski podejmuje między innymi krytyczną refleksję o filozofach oraz filozofii i jej miejscu w kulturze. Na tamtym etapie Kołakowski deklaruje się wciąż jako przedstawiciel materializmu, głęboko przekonany, że humanizm o ów materializm oparty może

141L. Kołakowski, *O tak zwanym realizmie tomistycznym*, L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, s. 80.

poprawić sytuację człowieka zarówno w społecznym, jak i indywidualnym wymiarze, sporadycznie pojawia się nomenklatura właściwa filozofii marksistowskiej, wciąż jeszcze jest to stanowisko krytyczne wobec kościoła i chrześcijaństwa. Jednak na pierwszym planie widoczne jest przekonanie, że filozofia jest „antropocentryczna”¹⁴², co Kołakowski rozumie następująco: „[M]yślenie filozoficzne tym się odznacza, że jego oś organizującą stanowi społeczna praktyka ludzi jako podmiotów moralnych, to znaczy posiadających świadomość zobowiązań nakładanych na jednostkę z racji jej współuczestnictwa w życiu zbiorowym. Składniki świata, które percepcja filozoficzna dostrzega, nie dlatego ją przyciągają, żeby wiedza o nich była istotna w doskonaleniu ludzkich umiejętności panowania nad przyrodą, ale dlatego, że wiedza o nich wpływa na kształtowanie stosunków między ludźmi jako istotami społecznymi”¹⁴³. Co więcej, to „historia filozofii – skryształizowana pamięć społeczna wielowiekowych dziejów walki ideologicznej – musi stanowić podstawę wiedzy filozoficznej”¹⁴⁴.

Świadomość istnienia i współdziałania w świecie społecznym staje się również samowiedzą jednostki o konieczności akceptacji bądź negacji rozpoznanego porządku oraz ewentualnych możliwościach jego zmiany. To wraz z nią pojawia się pytanie o sens, ujęty zarówno społecznie, jak i jednostkowo. Pytanie o „sens życia” stanowi w przekonaniu Kołakowskiego wyrażonym w tytułowym eseju przywołanego zbioru „rdzenne tworzywo myślenia filozoficznego, [które – J.J.] bardziej niż jakiegokolwiek inne szuka odpowiedzi w każdym fakcie bieżącej historii ludzkiej i z tej racji nieuchronnie od nowa, z każdą chwilą dziejową od nowa i każdej epoce od nowa stawia swój natarczywy pytajnik – utajony nerw filozofii”¹⁴⁵.

Całkiem wyraźnie już na tym etapie zarysowuje się w myśli Kołakowskiego wątek eschatologiczny marksizmu. W tekście zatytułowanym *O słuszności zasady: cel uświęca środki*¹⁴⁶ Kołakowski uwypukla pewne tendencje obecne w doktrynie i jej interpretacjach mówiąc o nich językiem rozważań dotyczących religii. Ale, przede wszystkim, rozważania o odległej perspektywie marksistowskiego rajy na ziemi jako abstrakcyjnym symbolu i zaniedbaniu praktyki dnia dzisiejszego przypominają do złudzenia zarzuty stawiane kościołowi i filozofom chrześcijańskim. I w jednym i w drugim wypadku bowiem Kołakowski uważa, że naszym zadaniem jest dbać o ludzi teraz. Jeśli celem jest uczynienie świata lepszym, to na pierwszy plan wysuwa się fakt, że ta zmiana dotyczy dziś i to dzisiejszy człowiek jest przedmiotem troski Kołakowskiego.

142 Podkreślenie L.K.

143 L. Kołakowski, *Z czego żyją filozofowie?*, [w:] L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne...*, s. 23-24. (Podkreślenie L.K.).

144Ibid., s. 27. (Podkreślenie L.K.).

145L. Kołakowski *Światopogląd i życie codzienne*, [w:] L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne...*, s. 174.

146L. Kołakowski, *O słuszności zasady: cel uświęca środki*, [w:] L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne...*, ss. 84-101.

Coraz wyraźniej zarysowuje się też w myśli Kołakowskiego konflikt między człowiekiem indywidualnym a zbiorowym wraz z narastającą świadomością nieusuwalności tego konfliktu. W tekście *Istota i istnienie w pojęciu wolności*¹⁴⁷ analiza pojęcia wolności stanowi niejako uporządkowanie rozumienia człowieka w owych jego dwóch aspektach. Filozof jeszcze jest przekonany o płodności Marksowskiego sposobu widzenia świata, jednak zauważa, że niemal cała literatura marksistowska nie dostrzega problemu „stosunku wolności jednostki do wolności społeczeństwa w warunkach społeczeństwa socjalistycznego”¹⁴⁸. Podkreśla:

Egzystencja indywidualna nigdy nie realizuje esencji klasy społecznej w formie czystej i nieskażonej ani nie daje się przez nią wyczerpać¹⁴⁹, a los jednostkowy nie daje się wyznaczyć przez ogólnodziejowe prawa walki klasowej [...].

Gdybyśmy nawet mieli dokładniejszą niż obecnie znajomość wielorakiej różnorodności społecznych oddziaływań, które kształtują los jednostkowy człowieka, nie uda nam się skonstruować ogólnej teorii biografii, z której można by całość biografii poszczególnych niejako wydedukować¹⁵⁰.

Wprawdzie dostrzega, że nawet marksizm nie znosi istnienia konfliktu między wolnością indywidualną a wolnością społeczeństwa, ale wciąż jeszcze wierzy, że mimo to marksizm „odbiera temu konfliktowi charakter antagonistyczny i stwarza przesłanki do jego stopniowego przezwyciężenia”¹⁵¹. Ponadto możemy prześledzić wymowne oddzielenie porządku naukowego od refleksji filozoficznej, przez wskazanie na ograniczone pole myślenia o człowieku w kategoriach ściśle deterministycznych. Jak również wolę sięgania po zagadnienia wyrosłe z krytyki marksizmu dokonanej z innych pozycji filozoficznych, nawet jeśli tylko (a może aż), aby „odebrać doktrynom krytykowanym wyłączność udzielania na nie odpowiedzi”¹⁵².

I wprawdzie jeszcze podkreśla, że „sens historycznie powstałego pojęcia humanizmu zawsze, od początku swojej historii, był antyreligijny, laicki i ziemski”¹⁵³, jednak coraz wyraźniej oddziela doktrynę kościelną od moralności chrześcijańskiej. W swojej krytyce koncentruje się na historii chrześcijaństwa wskazując na bezmiar krzywd i bezprawia, którego dopuścił się kościół instytucjonalny w imię walki z nauką czy zwalczania heretyków i niewiernych. Wyraża przekonanie, że „w przypadku doktryny katolickiej, której kształt instytucjonalny daje się wszakże jednoznacznie wykazać, autentyczna interpretacja moralności zawiera się tylko w interpretacji oficjalnej kościoła oraz jego historii – bo przecież, jeśli są katolicy, którzy się wstydzą historii

147L. Kołakowski, *Istota i istnienie w pojęciu wolności*, L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne...*, ss. 102-127.

148Ibid., s. 116.

149Podkreślenie L.K.

150Ibid., s. 117.

151Ibid., s. 120.

152Ibid., s. 127.

153L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, [w:] L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne...*, s. 144.

swojego kościoła, to kościół się swojej historii nie wstydzi”¹⁵⁴.

Przywołanie powyższego wydaje się o tyle istotne, że ułatwi nam prześledzenie zmian, jakie zachodzą w myśleniu o roli chrześcijaństwa w historii naszej kultury. Refleksja filozoficzna Kołakowskiego zdaje się zmierzać bowiem – po dostrzeżeniu konieczności oddzielenia praktyki marksistowskiej od tego, co w myśli Marksa filozoficznie unikatowe i płodne – do przeprowadzenia podobnej operacji na doktrynie chrześcijańskiej. O ile pierwotnie Kołakowski – jako zaangażowany w zmianę świata społecznego w duchu komunizmu – traktuje myśl Marksa jako narzędzie zmiany, to Kołakowski-filozof dostrzega konieczność refleksji teoretycznej nad samą doktryną i jej możliwymi skutkami. Analogicznie z pozycji filozoficznych Kołakowski przestaje widzieć w chrześcijaństwie jedynie jego historyczną i polityczną reprezentację, a zaczyna analizować je jako fenomen kształtujący moralność w kulturze, w której żyje. Zmierza zatem do wyabstrahowania tego, co w chrześcijaństwie płodne z perspektywy życia społecznego i tej kultury. Zanim jednak dostrzeże, że pragnienie kodeksu jako próba identyfikacji z porządkiem transcendentnym jest pragnieniem wynikającym z lęku przed wzięciem odpowiedzialności za wartościowania moralne¹⁵⁵¹⁵⁶, a tym samym wyrazem ogólnoludzkiej potrzeby, aby istniały wartości od nas niezależne (o czym między innymi traktuje *Obecność mitu*¹⁵⁷) wyraża przekonanie, że „katolicyzm praktykowany w skali społecznej” służy „uspokajaniu sumień i zwalnia od odpowiedzialności moralnej”¹⁵⁸.

Z trzytomowego zbioru zatytułowanego *Pochwała niekonsekwencji* odwołam się jedynie do – w moim przekonaniu – najbardziej reprezentatywnych tekstów, czyli tych, których przywołanie najjaskrawiej pozwoli pokazać ruch myśli i dojrzewającą samoświadomość, że marksizm w tym sensie, w jakim Kołakowski był weń zaangażowany politycznie jest mitem. W moim przekonaniu powyższy fakt ma daleko idące konsekwencje filozoficzne. Nie chodzi bowiem o to, że Kołakowski jako człowiek zaangażowany w naprawę świata społecznego dostrzegł, że wizja świata przyjęta przezeń jako punkt odniesienia działań okazała się nieprawdziwa czy niewłaściwa i wymaga korekty. Chodzi o to, że Kołakowski-filozof dostrzega, iż sens i cel ludzkiego życia mają zawsze zakorzenienie w micie, podobnie jak wartości, do których się odwołujemy. Można zaryzykować stwierdzenie, że to konsekwencja w rozważaniach filozoficznych wymusza korektę kursu w życiowych zaangażowaniach. Przede wszystkim jednak owa konsekwencja otwiera przed

154Ibid., s. 151.

155Pogląd wyrażony w *Etyce bez kodeksu*, która wprawdzie ukazała się w pochodzącym z roku 1967 zbiorze *Kultura i fetysze*, ale pochodzi z roku 1962. Pierwodruk „Twórczość”, 1962, nr 7.

156L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze: zbiór rozpraw*, Warszawa 1967, s. 186.

157Tekst napisany został w 1966, o czym szerzej pisałam w rozdziale pierwszym, w części omawiającej *Obecność mitu*.

158L. Kołakowski, *Kultura i humanizm*, [w:] L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, s.158. Jednak pierwodruk tekstu ukazał się w „Po prostu”, 1956, nr 3.

Kołąkowski nowe obszary refleksji. Filozof wciąż pozostaje wierny humanizmowi. Zarówno w tym sensie, iż celem jego troskliwej refleksji jest człowiek i jego sytuacja, jak i w tym, iż „[d]o istoty humanistycznego poglądu na świat należy zasada lojalności człowieka wobec własnego rozumu”¹⁵⁹. Choć – jak będę się starała wykazać – tę ostatnią zasadę realizuje w specyficznym sensie. Mianowicie doprowadzając nas do miejsc, gdzie rozum pozostaje bezradny i wskazując na powody owej bezradności. Ale i w takim sensie, że pozwala sobie na racjonalną ocenę rozwiązań zastanych i próby szukania najlepszych możliwych.

Pochwała niekonsekwencji po raz pierwszy ukazała się nakładem Wydawnictwa Puls w 1989 roku i stanowi zbiór pism publikowanych przez autora w latach 1955-68 w różnych miejscach. Co istotne, teksty w tym zbiorze – a nawet w poszczególnych jego tomach – nie są uporządkowane chronologicznie, a według zasady kompozycji przyjętej przez redaktora zbioru Zbigniewa Mentzla¹⁶⁰. Ponieważ jednak śledzimy ruch myśli i jej przemianę, to teksty, do których się odwołam, będę prezentować w kolejności ich pierwodruków. Z tego samego okresu pochodzą również teksty, które znalazły się w zbiorze *Kultura i fetysze* wydanym w 1967 roku. Co również ważne – w roku 1965 ukazało się pierwsze wydanie *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* (dalej *ŚRiWK*), którą to książkę należy sytuować niejako równolegle do dwóch wcześniej przywoływanych wydawnictw, bo zgodnie z deklaracją samego autora prace nad nią trwały siedem lat¹⁶¹.

W tym świetle uzasadnionym zdaje się przyjęcie, iż to właśnie wymienione wyżej dzieła – a raczej studia historyczne, które towarzyszyły ich powstaniu – doprowadziły filozofa na przełomie lat 1966 i 1967 do napisania *Obecności mitu*, która – jak starałam się wykazać w poprzednim rozdziale – jest kluczowa dla próby rekonstrukcji antropologii filozoficznej Kołąkowskiego, zaś w rozumieniu samego autora jest podsumowaniem refleksji nad historią filozofii i powrotem „do pytań fundamentalnych”.

Dla zrealizowania wyznaczonego celu wyselekcjonuję pisma filozofa w taki sposób, aby niejako obok siebie prześledzić:

- zmieniający się stosunek filozofa do marksizmu rozumianego jako stanowisko intelektualne, filozoficzne,
- wnioski wyciągane przez filozofa z określonych studiów historycznych,
- kształtowanie się (samo)rozumienia filozofii i własnego stanowiska Kołąkowskiego.

159L. Kołąkowski, *Kultura i Humanizm...*, s. 154. (Podkreślenie L.K.).

160Por. *Przedmowa do wydania pierwszego* [w:] L. Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone...*, t. I, s. 11.

161Por. *Do czytelników wydania drugiego* [w:] L. Kołąkowski, *Świadomość religijna i więź kościelna: studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.

Próba ta jest o tyle karkołomna, że będziemy poruszając się – na ile to możliwe – chronologicznie (pamiętając, że *ŚRiWK* jest przez niemal cały czas „na warsztacie”) śledzić owe trzy wątki, jednocześnie nie tracąc przy tym świadomości ich odrębności. Jakbyśmy podziwiając misterny warkocz patrzyli nań od nasady ku końcowi starając się, obserwując całość i splot, nie tracić odrębności trzech pasm, z których został spleciony.

Tom drugi – wydany po raz pierwszy w Londynie w roku 1989 trzypięciotomowego zbioru zatytułowanego *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed 1968 roku* – otwiera tekst *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*. Tekst ten pierwotnie ukazał się w „Nowej Kulturze” w 1957 roku. Warto przytoczenia w kontekście śledzenia ruchu myśli Kołakowskiego jest z tego względu, że uchwytuje kształtujące się w refleksji filozofa linie podziału między stanowiskiem filozoficznym a naukowym oraz marksizmem rozumianym jako instytucjonalnie dystrybuowany zestaw poglądów na świat a marksizmem intelektualnym. Ten ostatni Kołakowski rozumie jako przyjęcie metodologii zaproponowanej przez Marksa, w tym zakresie, w jakim może być ona skuteczna w realizacji celu, który w jego przekonaniu stoi przed filozofią, czyli odnalezienia i zrozumienia sensu oraz dostarczenia celu człowiekowi, w jego indywidualnym i zbiorowym wymiarze. Jako znamienne odczytuję odnotowaną przez Kołakowskiego konieczność wyraźnego odróżnienia marksizmu rozumianego jako stanowisko intelektualne od marksizmu rozumianego jako „zjawisko polityczne lub religijne”¹⁶²¹⁶³. Mamy zatem do czynienia zarówno z oddzieleniem zaangażowania politycznego od społecznej roli filozofii, jak i precyzyjnym wyznaczeniem planu działania mającego umożliwić realizowanie priorytetów filozofii. Do zadań „marksizmu” będącego dla filozofa jeszcze „żywością inspiracją filozoficzną w najogólniejszym sposobie widzenia świata”¹⁶⁴ należy między innymi

demaskować mitologię świadomości jako wynik stale odnawianych alienacji życia społecznego i sprowadzać je do właściwych źródeł; analizować życie społeczne w jego nieustających konfliktach i walkach, które przez niezliczoną masę jednostkowych dążeń i pragnień, jednostkowych cierpień i zawodów, jednostkowych porażek i zwycięstw, układają się przecież razem w obraz jednolitej ewolucji, co do której wolno nam wierzyć, że w wielkiej skali dziejowej nie jest degradacją, ale postępem¹⁶⁵.

„Marksizm” w tym czasie jest już dla Kołakowskiego jednym z wielu nurtów obecnych w filozofii, które jako sposoby uchwytowania świata zaproponowane przez wybitnych filozofów wnoszą coś trwałego i wyróżniającego je spośród innych. Jeszcze wierzy, że tak rozumiany marksizm jest wyróżniony w ten sposób, iż może dostarczyć naukowej podstawy rozważaniom

162Podkreślenie J.J.

163L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed 1968 roku*, t. II, Londyn 2002, s. 17

164Ibid., s. 20.

165Ibid., s. 20.

filozoficznym. Jeszcze wierzy, że dzięki temu stanowisku możliwa jest demitologizacja, a tym samym osiągnięcie wiedzy pewnej w zakresie sensu i celu ludzkiej egzystencji. W kolejnych latach na przykładzie wybranych tekstów będziemy śledzić jak filozof przekonuje się o naiwności tej wiary zdając nam jednocześnie sprawę z rozpoznawanych w badaniach filozoficznych ograniczeń, z których niemożność demitologizacji wynika. Jednak kiedy dojdzie do stanowiska, że nie tylko marksizm, ale w ogóle filozofia nie jest zdolna do wyprowadzenia nas poza mit, nadal będzie realizować zadanie „demaskowania mitologii świadomości” i „analizowania życia społecznego oraz jednostkowego w jego nieustających walkach i konfliktach”¹⁶⁶.

Do zbadania pozostaje, czy Kołakowski zachowa wiarę, że w skali dziejowej mamy do czynienia z postępem. Oczywiście rozumiem w tym miejscu postęp moralny jako przedmiot troski filozofa, nie zaś rozwój cywilizacji technicznej. Taką interpretację uzasadniają zarówno cele, jakie Kołakowski stawia filozofii, jak i całokształt jego rozważań.

Kolejnym przykładem tekstu, który – oprócz realizacji pewnej politycznej potrzeby – stanowi jednocześnie refleksję filozoficzną, a w pewnym sensie nawet metafizyczną, jest pochodzący z tego samego tomu artykuł *Odpowiedzialność i historia* ogłoszony w 1957 roku w „Nowej kulturze”. Tekst ten Kołakowski – odwołując się do myśli Friedricha Heinricha Jacobiego – rozpoczyna od konstatacji, że filozofie ludzi powinny być wyprowadzane z ich działań, a nie odwrotnie¹⁶⁷. Przewyborny, gdyż pełen właściwej Kołakowskiemu ironii „dialog” między klerkiem i antyklerykiem jest wyśmienitym wprowadzeniem do jego filozofii „z jednej strony..., ale z drugiej strony...”. Autor wyraźnie wychodzi już poza perspektywę marksistowską. W jedynym przypisie w tekście wyraźnie dystansuje się od jednostronnego argumentowania, które – jak sam przyznaje – jeszcze chwilę temu było jego udziałem. Zaś rozważania o stalinizmie, do których dialog klerka i antykleryka był wprowadzeniem, rozpoczyna od przyznania, że rozmowa ta jest w gruncie rzeczy nie jedynie nierozstrzygnięta, a nierozstrzygalna.

Dostrzega „milcząco wprowadzony” absolutyzm wartości nazwanych ogólnoludzkimi w doktrynie marksistowskiej programowo przecież walczącej z absolutyzmem, jako stanowiskiem służącym każdorazowo utrwalaniu określonego porządku świata. Ponadto rozważa odpowiedzialność moralną filozofa wynikającą z zaangażowania w sprawy społeczne bądź unikania takiej aktywności. W świetle jego rozważań filozof będąc zaangażowanym samodzielnie wybiera stronę, podczas gdy brak działania jest *de facto* działaniem po tej stronie, która znajdzie sposób, aby ów brak zaangażowania wykorzystać. Skądinąd dopiero dystans zarówno wobec przedmiotu sporu,

¹⁶⁶Ibid., s. 20.

¹⁶⁷Podoprzemy się wnioskami z tegoż eseju nie tylko do rozważania zmieniającej się relacji Kołakowskiego do marksizmu, co wydaje się względnie naturalne. Ale też przy próbie ustalenia jak należy rozumieć zaangażowania filozofa w apologię chrześcijaństwa w późnej jego twórczości. To powinno pomóc wskazać na filozoficzne motywacje takiej postawy i uniezależnienie jej od osobistych przekonań Kołakowskiego.

jak i sporu jako takiego umożliwia osąd. Będę starała się pokazać, że Kołakowski przyjął oba te wykluczające się pryncypia i swoją filozofię próbował realizować balansując między nimi. Prócz tego Kołakowski rozważa nieuzgadnialność stanowiska determinizmu materialistycznego z istnieniem wartości moralnych. Z jednej strony wykazuje, że skoro świat zmierza w określonym kierunku i to jest postęp (czyli jest to nie tylko prawdziwe, ale i dobre), to nie można wartościować jako złego czegokolwiek w tym procesie. Wynika stąd, że gdyby marksizm-leninizm był postępowem (czyli był dobry), to mordowanie przeciwników marksizmu-leninizmu nie mogło być wartościowane jako złe. Zatem powinność moralna – rozumiana jako utrwalone przekonanie, że pewne zachowania ludzkie są celem samym w sobie, a nie tylko środkiem, a inne są zakazane zarówno jako cel, jak i jako środek – nie może zachować stałej treści, jeśli ma być wprzęgnięta w proces dziejowy. Nie można bowiem żywić przekonania, że zabijanie ludzi jest po prostu złe, jednocześnie uznając, że dobre jest wszystko, co zmierza do zrealizowania przeznaczenia ludzkości w procesie historycznym. Z drugiej strony filozof przekonuje, że powinność moralna rozumiana jak wyżej bez stałej treści nie może istnieć. W tym miejscu coraz wyraźniejszy staje się podział na to, czym się zajmuje nauka, co – jako zdeterminowane lub podlegające naszej determinacji – może być przedmiotem naszej teoretycznej wiedzy oraz aktów moralnych, czyli wyborów dokonywanych w odniesieniu do wartości, które potrzebujemy widzieć jako stałe i od nas niezależne. W częściach *Sumienia i postęp społeczny* oraz *Nadzieja i materia historyczna* znajdujemy zaczyn rozważań, których konkluzje wybrzmiały w *Horror metaphysicus*. Autor rozważa warunki możliwości logicznego uzgodnienia odpowiedzialności moralnej jednostki, społecznej możliwości oceny moralnej postępowania jednostek (a tylko one podlegają ocenie) z determinizmem (rozumianym w kontekście moralnym jako zestaw społecznych uwarunkowań kształtujących jednostkowe postrzeganie dobra i zła).

Tekst opublikowany w 1958 roku, w „Twórczości” zatytułowany *Pochwała niekonsekwencji* jest w pewnym sensie kontynuacją wyżej omówionych rozważań. Wobec uznania, że świat wartości nie jest tożsamy z wiedzą teoretyczną ani nawet do niej sprowadzalny, Kołakowski zakłada, iż nie jest on zatem światem dwuwartościowym. Stąd nie tylko wynikają konflikty wartości, ale powyższe założenie uzasadnia konieczność niekonsekwencji, rozumianej jako odmowa „raz na zawsze przesądzającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi”¹⁶⁸. Kołakowski wyraża nie tylko przekonanie, że antynomie należą do natury rzeczywistości ludzkiej, ale również ogłasza się przeciwnikiem zaproponowanego przez Arystotelesa poszukiwania złotego środka. Uzasadnia swoje stanowisko

168L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone...*, t. II, s. 256 (Podkreślenie L.K.).

przekonując, że koncepcja Arystotelesa opiera się na wierze, że konflikty wartości są *de facto* dziełem człowieka. Podczas gdy faktycznie to rzeczywistość wartości „składa się z elementów antagonistycznych, których pełne uznanie jednocześnie jest niemożliwe, a z których każdy zarazem domaga się uznania całkowitego”¹⁶⁹.

Esej *Kapłan i błazen* opublikowany w 1959 roku, również w „*Twórczości*”, przynosi nam oprócz dwóch figur – które nie tylko trwale już skojarzone zostaną z filozofią Leszka Kołakowskiego, ale też chętnie bywają używane do komentowania jego filozofii – wyrażone *explicite* przekonanie, że filozofia dzieli z teologią istotne pytania, które są nieusuwalne z życia człowieka. Kwestie te, niezmiennie żywotne – zdaniem Kołakowskiego – należą do antropologii filozoficznej¹⁷⁰. Tekst zawiera przegląd węzłowych zagadnień w ich filozoficznych i teologicznych reprezentacjach. Filozof przekonuje, że filozofia podejmuje na nowo pytania już wcześniej postawione przez teologię. Wypowiadając je w innym języku ma nadzieję udzielić na nie nowych odpowiedzi.

Pytanie o możliwość pełnej realizacji wartości (to jest zniesienie nieusuwalnego antagonizmu, o którym mówił poprzedni tekst), jest – zdaniem filozofa – pytaniem o możliwość świeckiej eschatologii. Jeśli historiozofia odpowiada na pytania o cel i sens ludzkiego życia, to *de facto* zajmuje miejsce dotychczas przynależne Bogu. Teodycea obecna jest zarówno w rozważaniach o miejscu człowieka w kosmosie czy dyskusji o postępie historycznym, jak i w „metafizyce wartości”¹⁷¹. W wydaniu świeckim teodycea jest – zdaniem filozofa – metodą przeobrażania faktów w wartości.

Wyraźnie rysuje się już nie tylko stanowisko Kołakowskiego wobec wartości, ich niezbędności oraz mitycznego zakorzenienia. Znajdujemy też zarys problemu obojętności świata, który objawia się nam, gdy dostrzegamy siebie jako działających w świecie. Zarówno w teologicznych rozważaniach dotyczących natury i łaski, jak i w filozoficznych refleksjach dotyczących absolutu i wolności realizują się dwie sprzeczne tendencje. Podczas gdy jedne zmierzają do „wynalezienia poza sobą oparcia dla własnego istnienia”¹⁷², drugie są efektem dążenia do autoafirmacji jednostkowej i próbą utrzymania przeświadczenia, że nie jesteśmy jedynie przedmiotem swojej obserwacji, ale dzięki samoobserwacji i samorozumieniu możemy realnie dokonywać wyborów. W rozważaniach dotyczących objawienia filozof odnajduje kluczowe kwestie epistemologiczne. Ponadto widoczne są efekty rozpoczętych studiów nad chrześcijaństwem

169Ibid., s. 258.

170Powyższe może stanowić dowód pośredni, że rekonstrukcja antropologii filozoficznej Kołakowskiego odbywa się w zgodzie z duchem jego myślenia.

171L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji...*, s. 270.

172Ibid., s. 274

bezwyznaniowym; Kołakowski rozważa zbieżność problematyki teologii mistycznej oraz filozofii¹⁷³.

Konkluzje filozofa najkrócej da się uchwycić następująco: samoświadomość działających w świecie ludzi rodzi potrzebę zawisłości od jakiejś zasady, która wyjaśniłaby nam nas samych. Ponadto fakt, że nie jesteśmy dla siebie jedynie przedmiotem obserwacji, ale też podmiotem działającym rodzi potrzebę istnienia niezależnych od nas wartości, które stanowiłyby punkt odniesienia dla naszej samowiedzy i podejmowanych działań. Wciąż jeszcze Kołakowski uznaje marksizm za stanowisko na tyle otwarte i płodne, że zdadne do podjęcia prób sformułowania odpowiedzi. Rola filozofii, jak ją rekapitułuje, sytuuje się na obu biegunach ludzkich dążeń. Filozofia kapłanów utrwała absoluty, podczas gdy filozofia błaznów jest krytyką absolutów uznanych, próbą demitologizacji zastanych mitów. Kołakowski opowiada się w tej fazie swojej twórczości za filozofią błazna, zauważając niejako na marginesie, że jeśli zmiana stanowiska jest możliwa w tej kwestii, to jedynie przez przejście ze stanowiska błazna do godności kapłańskich. Proponuję w kontekście filozoficznej samoświadomości Kołakowskiego wynotować fakt, że Sokrates jest dlań egzemplifikacją figury błazna. A ponadto, że

[f]ilozofia błaznów jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to, co uchodzi za niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach¹⁷⁴.

Jak postaram się wykazać w dalszej części tekstu, powyższe można uznać za regułę postępowania zarówno w czasie prac nad *Obecnością mitu* czy *Horror metaphysicus*, ale również w późniejszych tekstach wymierzonych przeciwko cywilizacji technicznie zorientowanej oraz zaangażowanych w obronę chrześcijaństwa.

Zbiór *Kultura i fetysze* zawiera według prezentacji samego autora teksty napisane i opublikowane w różnych czasopismach w latach 1958-1965. We *Wstępie* do tego wyboru Kołakowski rekapitułuje swoje rozważania z tego okresu następująco:

Chciałbym dociec, innymi słowy, jakie skutki myślowe pociąga za sobą zgoda na to, iż historia ludzka jest barierą nieprzekraczalną dla naszego rozumienia kultury. Jest widoczne, że ten punkt widzenia, jeśli trzymać się go konsekwentnie, wymusza na nas nade wszystko rezygnację z wszelkiej perspektywy transcendentalnej w odniesieniu do wartości naszego rozumu. Niepodobieństwem jest wierzyć, inaczej mówiąc, że akty naszego przyświadczenia czemukolwiek, co wyposażamy w wartość prawdy, są czym innym aniżeli historycznie uwięzionym wartościowaniem, i to we wszystkich swoich składnikach¹⁷⁵.

I tak, filozof podejmuje krytykę stanowisk filozoficznych, które twierdzą, że możliwe jest

173Por. *ibid.*, s. 282.

174Ibid., s. 290.

175L. Kołakowski, *Kultura i fetysze: zbiór rozpraw*, Warszawa 1967, s. 5.

w naszym poznaniu osiągnięcie „widoku znikąd”¹⁷⁶ (czyli poznania niezależnego od momentu historycznego, a także wartościowań i zaangażowania podmiotu). W jednym więc rzędzie umieszcza fenomenologię, personalizm, scjentyzm pozytywistyczny (jako ukrytą opcję transcendentalną) oraz stanowiska postulujące absolutyzm wartości. Z drugiej jednak strony zauważa, że przekonanie o historyczności i „nie-ostateczności” naszego poznania i naszych wartości skłania nas ku pragmatycznym ujęciom, na które jako humanista nie może przystać. Formułując cel swoich rozważań postuluje znalezienia stanowiska, które zdolne byłoby sparaliżować pragmatyzm pozostając jednocześnie pozycją antyabsolutystyczną i rezygnującą z mitologicznej próby wyjścia poza historię. Jednocześnie Kołakowski odnotowuje, iż potrzeba wyjścia poza historię, potrzeba mitu jest nad wyraz silna w kulturze. Na tym etapie filozof wyraża przekonanie o konieczności i wiarę w możliwość przełamania tej tendencji. Dopiero dalsze badania doprowadzą go do przeświadczenia, że rezygnacja z mitu jest iluzją. Zanim jednak wydobędziemy moment, kiedy myśliciel dostrzeże mit w marksizmie oraz iluzoryczność prób wszelkiej demitologizacji, przyjrzyjmy się kilku wybranym tekstom ze zbioru *Kultura i fetysze*. Zobaczymy jak krystalizuje się rozumienie roli filozofii w myśli Kołakowskiego oraz jego argumentacja przeciw absolutyzmowi. Zasadnym bowiem wydaje się patrzeć na całą jego późniejszą twórczość nie tracąc wypracowanej przezeń perspektywy.

W kontekście kształtowania się stanowiska filozoficznego Kołakowskiego warto wspomnieć o pochodzącym z 1960 roku tekście *Wielkie i małe kompleksy humanistów*. Możemy tam prześledzić rozważania filozofa na temat możliwości poszerzenia perspektywy poznawczej. Ową możliwość poszerzenia perspektywy warunkuje zrozumienie motywacji skłaniających nas do trzymania się dotychczasowego punktu widzenia. Ponadto w tekście tym widać wyraźnie dowartościowanie dwóch pni kultury (mitologicznego oraz technologicznego) i przeświadczenie o ich komplementarności, przy czym coraz wyraźniejszy staje się rozdźwięk między nauką a filozofią. Zaznaczony zostaje również problem różnych, niesprowadzalnych do siebie wzajemnie języków w filozofii¹⁷⁷. Jednak najistotniejszą z perspektywy naszych rozważań wydaje się refleksja metodologiczna. Kołakowski zauważa, że metodologia badań w naukach humanistycznych, a w szczególności w filozofii, tworzy się podczas pracy na materiale historycznym. Jeśli chcemy zrozumieć problem lęku przed śmiercią, to musimy prześledzić, jak zjawisko to manifestuje się w kulturze w dziejach. Jeśli chcemy zrozumieć, po co człowiekowi religia i jaki jest jej związek z filozofią, to musimy zbadać, jakie potrzeby one zaspokajają i na jakie kłopoty napotykają. Już na

176Odwołuję się do terminu zaproponowanego przez Gallaghera i Zahaviego w *Fenomenologicznym umyśle* ponieważ świetnie – w moim przekonaniu – oddaje dążenia fenomenologii Husserla.

S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015.

177L. Kołakowski, *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze...*, s. 276.

tym etapie mamy do czynienia z ogromną samowiedzą filozofa, którą wolno nam, jak sądzę, interpretować również jako plan pracy. Zadaniem humanisty jest rozpoznanie autentycznych potrzeb świata ludzkiego, przyjęcie momentu historycznego, w którym rozpoczyna refleksje za rzeczywisty punkt wyjścia i dostosowanie swoich wysiłków do zastanego świata¹⁷⁸. Kołakowski prowadzi studia z historii filozofii, żeby dowiedzieć się czego szukają filozofowie. W czasie refleksji nad kulturą odkrywa, że religia w innym języku próbuje odpowiadać na te same potrzeby. Dalej jego refleksja zdaje się biec dwutorowo. Z jednej strony zmierza do większej precyzji ujęcia potrzeb ludzkich i próby zrozumienia genezy tych potrzeb, a z drugiej dąży do uchwycenia wszystkich różnic między porządkiem religijnym a refleksją filozoficzną wraz z ich konsekwencjami.

Innym tekstem, którego nie sposób pominąć jest *Etyka bez kodeksu*, rozprawa opublikowana w „Twórczości” w 1962 roku. Tekst otwiera refleksja nad specyficznym charakterem aktu afirmacji świata. Kołakowski przekonuje, że nie jest możliwa częściowa zgoda na świat zastany. To, że żyjemy oznacza przyjęcie świata jako faktu, z całą jego historią, pięknem i okropieństwami. Nie oznacza to jednak – zdaniem filozofa – zgody na nieuchronność zastanego urządzenia, a raczej rodzi poczucie odpowiedzialności. Metafora świata jako spadku wydaje się bardzo trafna. Możemy go odrzucić (odrzucając życie) lub przyjąć ze wszystkimi tego konsekwencjami. Dyskusja z nihilizmem i konserwatyzmem, jako przeciwnymi sobie stanowiskami – ale motywowanymi tym samym strachem przed odpowiedzialnością – pokazuje, że Kołakowski uznaje „milcząco wprowadzony przez marksizm” absolutyzm wartości ogólnoludzkich; z jednej strony krytykuje nihilistę za próbę uczynienia ze swej jednostkowej egzystencji jedynej wartości, a z drugiej konserwatyście zarzuca, że zgoda na świat zastany jest próbą ucieczki przed odpowiedzialnością i zmianą tego, co w świecie złe i zmiany wymaga. Rozważania te kończą się konkluzją, że potrzeba kodeksu jest wyrazem dążenia do uniknięcia odpowiedzialności, jednak w gruncie rzeczy sprowadza się do przekonania o zdeterminowanym charakterze ludzkiego świata. Świat, w którym zawsze wiadomo jak postąpić jest albo światem fizycznym, gdzie trzeba nam tylko odkryć potrzeby i popychające nas do ich realizacji motywacje, albo światem Boga, w którym przyszłość jest już gotowa. Zadaniem filozofów jest pokazywać, że nasze życie moralne (czyli wybory, których dokonujemy jako podmioty samoświadome na podstawie swojej wiedzy o świecie i samorozumienia siebie) ma nieuchronnie konfliktowy charakter, a ucieczka w kodeks – jawiąca się jako najskuteczniejsze złagodzenie tej dolegliwości – jest samooszustwem.

Będę chciała wykazać, że późniejsza apologia chrześcijaństwa nie jest – jak mogłoby się pozornie wydawać – zaprzeczeniem *Etyki bez kodeksu*, a raczej dostrzeżeniem potencjału jej

178Ibid., s. 277.

realizacji w nauce Chrystusa. Osiągnięcie tego stanowiska wymaga jednak oddzielenia krytycznej refleksji o religii i jej roli w życiu człowieka (w jego indywidualnym i społecznym wymiarze) od historycznie motywowanej krytyki instytucji kościoła. W konsekwencji jednak tak pojęte studia nad religią (w tym nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym), doprowadzą Kołakowskiego do wniosku, że religia jako fakt społeczny nie jest możliwa bez swego instytucjonalnego wymiaru. Ten ostatni zaś jest warunkowany potrzebą stałości wartości, celu oraz sensu, i z konieczności skazany jest na pewne skostnienie. To spowoduje nie tylko większą życzliwość filozofa do instytucji kościoła¹⁷⁹, ale też przeświadczenie o różnych rolach filozofów i kapłanów, widoczne szczególnie dobrze w polemice z Bultmannowską koncepcją demitologizacji chrześcijaństwa¹⁸⁰. W takim ujęciu uzasadnienie konieczności absolutystycznie rozumianej postawy kapłana nie jest równoznaczne – jak mogłoby się czasem wydawać, i jak sugerują niektórzy badacze i czytelnicy myśliciela¹⁸¹ – z przejściem Kołakowskiego jako filozofa od postawy błazna na pozycję przeciwną.

W pochodzącym również z 1962 roku tekście zatytułowanym *Funkcjonalne i zakresowe rozumienie filozofii* Kołakowski zmierza wciąż jeszcze z pozycji filozofii marksistowskiej – jak sam twierdzi – do nakreślenia funkcjonalnej roli filozofii. Badania historiozoficzne skutkują przekonaniem, że filozofia w swej genezie i funkcji jest „dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat”. Różne ujęcia świata skutkują różnymi filozofiami, przy czym czynnikiem różnicującym jest sposób, w jaki poszczególne filozofie ujmują człowieka. Tym, co zdaniem Kołakowskiego czyni marksizm propozycją wyróżnioną jest możliwość pogodzenia człowieka „indywidualnego” i „zbiorowego” oraz wyjście poza zoologiczne, typowo materialistyczne, jego ujęcie. Tym, co dodatkowo zdaje się warte wynotowania jest przyznanie filozofii, specyficznie rozumianego, ideologicznego charakteru¹⁸². Zdaniem Kołakowskiego, filozofowie dążąc do wyrażenia „w ramach struktury mistyfikacji” światopoglądu swoich czasów nie są świadomi, że są narzędziem swojej zbiorowości w takim uchwyceniu świata, które najlepiej zaspokoi potrzeby owej zbiorowości. Przeciwnie, zwykle żywią przekonanie, że odkrywają prawdziwą naturę świata. Jednak tylko dzięki temu przekonaniu filozofia może rozumieć siebie jako wyrazicielkę, a nie konstruktorkę światopoglądu.

Ideologia nie byłaby ideologią, a raczej jej wyznawcy nie byłiby sobą, gdyby dysponowali

179Ujęcie zmiany stosunku do instytucji kościoła na życzliwy pochodzi od samego Kołakowskiego i zostało przezeń wyrażone między innymi rozmowie z Mentzlem.

180Por. L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, [w:] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, ss. 62-72; L. Kołakowski, *Jezus ósmieszony: esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.

Tekst *Iluzje demitologizacji* został przez Kołakowskiego włączony do przygotowywanego w tym czasie, jednak nie skończonego za życia i wydanego dopiero pośmiertnie tekstu *Jezus ósmieszony*.

(Por. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika...*, przypis 110, s. 356).

181Por. A. Skrendo, *Anty-Kołakowski*, „Teksty Drugie” nr 1 (2001), s. 62.

182L. Kołakowski, *Funkcjonalne i zakresowe rozumienie filozofii*, [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze...*, s. 30,

samowiedzą jej ideologicznego charakteru¹⁸³.

Powyższe stwierdzenia nasuwają kilka uwag i wątpliwości. Warto odnotować, że motyw „przemawiania w imieniu swoich kultur” wróci w niezmienionej niemal formie w *Horror metaphysicus*. Co zdaje się stanowić dostateczne uzasadnienie, że ten sposób myślenia o filozofii pozostał aktualny w rozwoju myśli Kołakowskiego. To jednak rodzi pytanie, czego nie chciał w naszym imieniu o nas powiedzieć nam Kołakowski, kiedy odmawiał wydania nam „swojej” filozofii. A także jakie będą konsekwencje wydobywania „filozofii Kołakowskiego” z jego rozważań; czyli jak stwierdzenie, że jesteśmy skazani na mit może zaspokoić nasze potrzeby sensu, celu i trwałych wartości? Czy w ogóle możliwym jest, abyśmy tkwili w micie jednocześnie mając świadomość tego faktu? W przywołanym cytacie sam filozof *explicite* zaprzecza takiej możliwości. Jeśli jednak ma taką wiedzę, należy zapytać z jakiej pozycji się wypowiada. Narzuca się bowiem podejrzenie, że mamy do czynienia z jakąś odmianą jaspersowskiej wizji mitu religijnego i wiary dla prostaczków oraz kodów dla oświeconych, którą jednakże Kołakowski skrytykował¹⁸⁴. Czy uprawnionym jest wnioskowanie, że to dostrzeżenie, iż marksizm, jak każda uchwycona w toku badań historycznych filozofia, podlega tym samym „prawom” daje w akcie autorefleksji zarówno ową wyróżnioną pozycję, jak i budzi ostrożność, co do własnych przyszłych rozpoznań?

W przywołanym tekście powraca również problematyka wzajemnej nieprzystawalności języków filozoficznych oraz wspólnego podłoża filozofii i religii, którym jest potrzeba całościowego obrazu świata, wydobywania jego sensu i odkrycia celu ludzkiej egzystencji. Pierwszy z problemów ostatecznie w *Horrorze...* zostanie uznany za argument za religią, jako lepiej radzącą sobie z problemami zrodzonymi z poszukiwania języka doskonale przejrzystego na gruncie filozofii. Zaś owe potrzeby – będące efektem dostrzeżenia naszej radykalnej odmienności od świata przyrodniczego przy jednoczesnej do niego przynależności – posłużą autorowi w *Obecności mitu* w toku rozważań o ich genezie i kłopotach na jakie napotykają do wyprowadzenia konkluzji, że tylko mit może je zaspokoić.

Okres dochodzenia do filozoficznego samorozumienia – w tym uchwycenia marksizmu jako mitu, a siebie jako wierzącego marksisty – skutkuje konkluzją, że jesteśmy skazani na mit. Pomijając sygnalizowane już problemy, na jakie napotyka próba ustalenia pozycji, z której możliwa jest taka konkluzja, rodzi się pytanie, co przesądza o wyborze mitu, na jaki jesteśmy skazani. Pytamy uwzględniając fakt, że filozofowie jedynie uchwytyują dyskursywnie światopogląd swojej epoki. Interesują nas zatem równoległe następujące kwestie. *Primo*, co przesądza zdaniem Kołakowskiego, że skazani jesteśmy na mit religijny, a chrześcijaństwo jawi się w tym kontekście,

183Ibid., s. 30.

184L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony: esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014., s. 91.

jako najlepszy z możliwych wyborów? *Secundo*, czy rzeczywiście argumentacja Kołakowskiego, że mit w sposób konieczny musi mieć religijny charakter jest nieodparta? Powyższe pytanie wynika z przekonania (co mam nadzieję wykazać), że mit religijny postulowany przez Kołakowskiego jest obecny w innych mitach, w tym w marksizmie. A skoro tak, to można pytać, czy owa obecność może być warunkiem wystarczającym, aby zapłodniony chrześcijaństwem mit stał się owocującym podłożem naszej cywilizacji?

Zanim jednak przejdziemy do rozważań o marksizmie jako micie i dalej do apologii chrześcijaństwa, warto omówić dwa teksty, które można by uznać jeszcze za pozostające „w micie marksizmu”, a jednocześnie wydają się być (abstrahując od sytuacji społeczno-politycznej i osobistych zaangażowań filozofa) filozoficzną gałęzią umożliwiającą Kołakowskiemu powtórzenie wyczynu barona von Münchhausena, który to sam się za włosy z bagna uratował.

Zacząć należy od monumentalnej pracy *Świadomość religijna i więź kościelna*, którą objętością w dorobku Kołakowskiego przebijają tylko *Główne nurty marksizmu*. Zarówno *Świadomość...*, jak i esej *Jezus Chrystus – prorok i reformator* (bowiem ten tekst wskażę jako symboliczny moment wykroczenia poza mit marksizmu), ukazały się w 1965 roku. Jednak pierwsza pozycja wyprzedza drugi z przywołanych tekstów w sposób oczywisty. Zgodnie z deklaracją autora studia i prace nad *Świadomością...* trwały siedem lat. Zbytecznym jest dodawać, że przygotowanie wykładu wymagać musi mniej czasu niż przygotowanie do druku przeszło sześćsetstronicowego tekstu. Zatem, jeśli założyć związek między tymi tekstami, inspiracji i przyczynków do tekstu drugiego należy poszukiwać w pierwszym.

Już nota *Od wydawcy* oraz odautorska nota *Do czytelników drugiego* wydania dostarczają nam pewnych wskazówek i upewniają w przyjętych interpretacjach.

Od wydawcy dowiadujemy się, że – wbrew powszechnym w czasie ukazania się wydania pierwszego opiniom – studium religijne Kołakowskiego nie było próbą oszukania cenzury i zawołanej dyskusji o marksizmie. Celem Kołakowskiego była „bowiem próba odpowiedzi na pytanie o charakterze na wskroś filozoficznym, pytanie o istotę religii i religijności, o miejsce owych zjawisk w świecie ludzkim”¹⁸⁵. Można spekulować, że powyższe miało związek z odkryciem w trakcie badań historiozoficznych wspólnego w sensie genetycznym dla filozofii i religii obszaru potrzeb ludzkich, a także z dostrzeżeniem silnie obecnej w kulturze tendencji ku mitowi, o których to zjawiskach Kołakowski pisał w okresie poprzedzającym tę publikację. Ponadto owo przeświadczenie ówczesnych czytelników o mistyfikatorskim charakterze dzieła daje się tłumaczyć właśnie zainteresowaniami badawczymi filozofa i pytaniami, które stawia przeszukując kolejne obszary kultury. Wszak celem dociekań filozoficznych Kołakowskiego był od początku człowiek

185 *Od wydawcy*, s. IX. [w:] L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*

i to jego problemy wytyczają filozofowi obszary badawcze. Dostrzeżenie w toku badań historiozoficznych antagonizmów między indywidualnym i zbiorowym wymiarem ludzkiej egzystencji, między myśleniem o człowieku w kategoriach zoologicznych i duchowych stało się punktem wyjścia do poszukiwania możliwie najpełniejszego ujęcia człowieka. Niezależnie od zaangażowania w bieżące sprawy polityczne i społeczne, myśl Kołakowskiego od samego początku zmierzała do zrozumienia ludzkiej sytuacji w świecie.

W krótkiej notce *Do czytelników wydania drugiego* Kołakowski tłumaczy się natomiast z braku życzliwości wobec „przedmiotów” badań, ale nade wszystko ze zbyt – jego zdaniem – obszernych komentarzy metodologicznych. Szczerze przyznam, że to właśnie ten sposób uprawiania refleksji – właściwy twórczości Kołakowskiego z tamtego okresu – nasunął mi pomysł analizowania zmieniającej się treści rozważań w połączeniu z ewolucją zarówno rozumienia kultury i filozofii w jej genezie i celu, równoległe do ewolucji samorozumienia myśliciela w kontekście rozwoju własnego warsztatu filozoficznego.

Na precyzyjnie dookreślonej i uzasadnionej próbie – zarówno co do określonego geograficznie obszaru (Niderlandy), jak i czasu (wiek XVII) – Kołakowski badając heretyków próbuje uchwycić genezę i możliwości istnienia „chrześcijaństwa bezwyznaniowego”. Mamy tu już wyraźny rozdział instytucji kościoła od treści wiary oraz rozważanie o społecznych i indywidualnych funkcjach mitu religijnego, które znajduje wyraz już w samym tytule dzieła – *Świadomość religijna i więź kościelna*. Badany konflikt między świadomością religijną a kościołem instytucjonalnym utwierdza filozofa w przekonaniu o nieusuwalności antynomii między człowiekiem indywidualnym i zbiorowym. Pozwala tym samym dostrzec nierozzerwalność związku między indywidualną wiarą a jej instytucjonalnym, społecznym wyrazem. Dlatego kiedy Kołakowski uzna, że chrześcijaństwo jest najlepszym z dotychczasowych mitów, to – choćby nie zmieniła się jego ocena historycznych poczynań Kościoła – jego stosunek do instytucji musi być raczej życzliwy i rozumiejący, nawet jeśli zdystansowany. Uznać bowiem mit za najlepszy, znaczy przyjąć go jako całość (analogicznie jak świat możemy przyjąć lub odrzucić w całości). W tym przypadku świadomość religijną wraz z więzią kościelną, czyli indywidualny i społeczny wymiar mitu religijnego przyjąć trzeba jako nierozzerwalne. Sądzę, że z tej perspektywy należy czytać późniejsze, „życzliwsze” rozważania o kościele w jego instytucjonalnym wymiarze – są one niejako logiczną konsekwencją uznania nauki Chrystusa i potencjału przykazania miłości jako mitu kulturowo płodnego.

Zanim jednak przejdziemy do rozważań Kołakowskiego nad nauką Chrystusa, wynotujmy kilka refleksji zarówno tych o metodologicznym charakterze, jak i dotyczących filozoficznych konsekwencji badania antynomii myślenia religijnego. Jedne i drugie doprowadzą nas nie tylko do

Obecności mitu i Horror metaphysicus, lecz dostarczą narzędzi do czytania późniejszych tekstów filozofa.

Jako pierwszy rzuca się w oczy fakt, iż filozoficzna refleksja nad religią i jej rolą w kulturze, jej indywidualnym i społecznym charakterem odbywa się z wykorzystaniem całego repertuaru filozoficznych środków. Kołakowski odwołuje się już nie tylko do tradycji marksistowskiej, ale też do strukturalizmu, hermeneutyki i fenomenologii. Jego celem jest nie tylko zrozumienie genezy zjawiska świadomości religijnej znajdującej wyraz w mistycyzmie, ale też próba uchwycenia znaczenia indywidualnej świadomości religijnej (wyrażonej w doświadczeniu mistycznym) jako elementu struktury religijnej.

Badając historyczne opisy doświadczeń mistycznych filozof podkreśla, że badanie dotyczy jedynie słownego wyrazu określonego doświadczenia, i pozostaje bez sposobności rozstrzygnięcia o jego możliwości czy prawdziwości¹⁸⁶. Przedmiotem badań stają się sprawozdania z doświadczeń jednostek. Powtarzalność owych doświadczeń i ich miejsce w strukturze religii jako zjawiska społecznego mogą posłużyć do odkrycia ich genezy; wprawdzie nie mamy pewności, czy doświadczenie było prawdziwe, kiedy jednak odkryjemy potrzebę, która za doświadczeniem stoi, to już ta potrzeba sama w sobie jest autentyczna.

Filozof zauważa, że potrzeba religijna daje się genetycznie i instrumentalnie wyjaśnić, jednakże nie redukuje się do swojego wyjaśnienia¹⁸⁷. Mamy więc dostrzeżenie i uznanie autonomii samej potrzeby religijnej w życiu człowieka. Religia przestaje być rozumiana przez Kołakowskiego jedynie instrumentalnie, jako forma regulowania stosunków społecznych.

Antagonizm podstawowych idei chrześcijaństwa i instytucji kościelnej daje się uchwycić chociażby w tym, że świadomość religijna jako przeżycie jednostki jest aktem moralnym, ten zaś akt może pozostawać w sprzeczności z ortodoksją głoszoną przez kościół instytucjonalny. Ponadto bezpośrednie doświadczenie Boga i wartości (których jest on gwarantem) czyni religię sprawą wewnętrzną, w konsekwencji logicznej prowadząc do podważenia racji bytu kościoła instytucjonalnego. Co więcej, instytucja kościelna jest dostarczycielem kodeksów, które – jak filozof wykazywał w *Etyce bez kodeksu* – mogą stanowić (i często faktycznie stanowią) sposób na zanegowanie osobistej odpowiedzialności za dokonywane akty wartościowania towarzyszące wyborom moralnym. W tym sensie kościół instytucjonalny zdaje się – paradoksalnie – być zaprzeczeniem nauki Chrystusa. Z drugiej strony – twierdzi filozof – „[p]otrzeby religijne istnieją w świadomości społecznej jako jej dziedzina autonomiczna”¹⁸⁸. Produkty kultury zaś – a tak rozumiemy idee religijne i ich instytucjonalną reprezentację w postaci kościoła – są zarazem

186L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 30.

187Ibid., s. 38.

188Ibid., s. 38.

rezultatami i warunkami zachowania człowieka społecznego. Toteż doświadczenie religijne wymaga społecznego wprowadzenia, czyli nie jest możliwe indywidualne doświadczenie religijne bez wdrażającego weń uczestnictwa w jego reprezentacji instytucjonalnej. Sytuacja ta jest analogiczna do rozwijania najbardziej podstawowych typowo ludzkich sprawności; mówić i myśleć uczymy się społecznie, aby potem samodzielnie korzystać z efektów tej nauki. Posiadanie indywidualnego potencjału, choć niezbędne, nie jest warunkiem wystarczającym do jego realizacji, czego dowodzą przypadki dzieci, które z różnych przyczyn od niemowlęstwa znajdowały się poza ludzką strukturą społeczną.

Ze wszystkich analizowanych w dziele mistyków-heretyków odnotujemy tylko jedną postać. Nie tylko dlatego, że sam Kołakowski przyznał się w nocie do czytelników do pewnej dla niej sympatii (choć bardzo cenimy sobie wszystkie tropy, które autor nam zostawia), ale przede wszystkim dlatego, że to w kontekście badań nad dziełem Angelusa Silesiusa pojawia się rozważanie o czasie oraz micie w kontekście świadomości religijnej i więzi kościelnej. Doświadczenie siebie jako istoty czasowej jest związane z fenomenem obojętności świata. I zarówno w *Obecności mitu*, jak i w *Horror metaphysicus* Kołakowski przekonywał nas, że to właśnie potrzeba pokonania czasu jest punktem wyjścia do filozofowania. Mit natomiast, jako się rzekło, stanowi przedmiot naszego zainteresowania z uwagi na jego kluczowy dla filozofii Kołakowskiego charakter.

W uwagach wstępnych do umówienia Angelusa Silesiusa Kołakowski wskazuje, że słowo „mit” jest sposobem uchwytowania zdarzeń i ich miejsca w przeżyciach zbiorowych. Owe zdarzenia, które mit uchwytuje są aczasowe, znaczy to tyle, że nie tylko nie są opowieścią poprzedzającą czas, ale są obecne w każdorazowym przeżywaniu mitu¹⁸⁹. Eksponuje też, że zanim czas został uchwycony jako problem filozoficzny – a nastąpiło to niemal równolegle z pojawieniem się refleksji filozoficznej – pojęcie bytowania poza czasem było obecne w rzeczywistości religijnej.

Kołakowski mistyczne pisma Angelusa Silesiusa bierze na warsztat filozofa. Odnajduje w nich zbieżność z rozważaniami między innymi neoplatonczyków, przykłada do nich rozmaite narzędzia i kategorie filozoficzne, odnajduje analogie do wielu filozofów. W konsekwencji w badanej myśli rzuca się w oczy przede wszystkim problem braku spójności logicznej całości wywodu mistyka. Kołakowski ukazuje – jawiące się jako konsekwencja wywodu – alternatywy, których żaden z członów nie jest możliwy do przyjęcia. Czyni – jak sam zapewniał, a i my możemy dostrzec – z dużą dozą sympatii dla Silesiusa. Widzimy, że celem Kołakowskiego nie jest wykazanie niedorzeczności wywodu, raczej stara się go zrozumieć, wydobyć jego sens. Można zaryzykować stwierdzenie, że w tym właśnie czasie – w studiach nad religią w ogóle,

189L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 408.

w odnajdowaniu idei filozoficznych w mistycyzmie – Kołakowski dochodzi do przekonania, które wyraził w *Horror metaphysicus*. A mianowicie, że jeśli podłoże potrzeby religijnej oraz poszukiwań filozoficznych jest takie samo, to język religii zdecydowanie lepiej sobie radzi z próbami odpowiedzi. Gdy w poszukiwaniu sensu i celu ludzkiego życia filozofia nieustannie wikła się w antynomie, paradoksy, sprzeczności, na ich podstawie dochodząc do przekonania o niedorzeczności swoich własnych wniosków, religia w paradoksach dostrzega nędzę ludzkiego poznania.

Mimo deklaracji, że filozofia Kołakowskiego jawi się jako spójna, zorientowana na samorozumienie troska o człowieka (zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym), zdecydowałam się dla dobra kompozycji jednak wskazać tekst, którym symbolicznie oddzielę okres wiary Kołakowskiego w mit marksizmu od dostrzeżenia mitycznego charakteru marksizmu oraz wypracowania przekonania o nieusuwalności mitu z kultury. Nie jest bynajmniej tak, aby tekst ten rzeczywiście stanowił nagły zwrot w myśleniu Kołakowskiego¹⁹⁰. Jak mogliśmy obserwować, jego filozofowanie przypomina raczej dialog z historią filozofii, choć właściwiej byłoby chyba rzec, że Kołakowski jest w nieustannej rozmowie ze sobą, a historia filozofii tylko dostarcza mu tematów.

W tekście *Jezus Chrystus – prorok i reformator* Kołakowski stara się uchwycić Jezusa Chrystusa ze zdecydowanie filozoficznej perspektywy. Stawiając jego myśl na równi z Buddą, Sokratesem, Kantem czy Marksem jako „niezbywalną część tradycji”, na której opiera się kultura europejska rozumiana jako pewna całość, filozof stara się uchwycić, w jaki sposób obecna jest ona w kulturze świeckiej jako jej część składowa. Po raz kolejny obserwujemy więc oddzielenie rozważań o prawdziwości czy dowodliwości dogmatu religijnego lub o historycznym wpływie instytucji kościoła na losy Europy i świata od *stricte* filozoficznej refleksji o religii. Kołakowski usiłuje uwidocznic jak nauka Chrystusa ukształtowała ówczesnych Europejczyków oraz jak wpłynęła na ich samorozumienie. Wskazuje, że postać Chrystusa była już przedmiotem różnorodnej refleksji filozoficznej, jednak on sam proponuje rozważanie nauk Chrystusa w taki sposób, aby uchwycić w tych naukach wartości uniwersalne, a zatem czasowe, jednocześnie nie pozbawiając związku tychże nauk z ich konkretną, jednorazową genezą, czyli osobą Chrystusa.

Kołakowski uzasadnia, że to Chrystusowi zawdzięczamy *zniesienie prawa na rzecz miłości*, którego oddziaływanie i obecność w kulturze europejskiej kwituje następująco:

Wszystkie utopie, które ładu umowy, więz prawną chciałyby unieważnić na korzyść ładu solidarności dobrowolnie podjętej, prawdziwie doświadczanej, słowem wszystkie utopie powszechnego braterstwa owocują na tym samym szczepie, nieraz obojętne wobec

¹⁹⁰Choć, oczywiście, tekst ten wywołał żywą reakcję zarówno środowiska marksistowskiego, jak i katolickiego. Na przykład papież Jan Paweł II uznał go za moment przełomowy w refleksji Kołakowskiego.

Por. L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011.

własnych odległych początków¹⁹¹.

Ponadto jako efekty nauk Chrystusa filozof prezentuje *perspektywę zniesienia przemocy w stosunkach między ludźmi*, konstatację, że *nie samym chlebem żyje człowiek, zniesienie idei ludu wybranego* czy dostrzeżenie *organicznej nędzy doczesności*.

Z podawanych przez Kołakowskiego uzasadnień wynika, że punkt pierwszy z Chrystusowej listy zasług znalazł wyraz w idei praw człowieka, w idei braterstwa, która dziś na przykład umożliwia nam identyfikację z uchodźcami na granicy z Białorusią, czy z protestującymi przeciw reżimowi obywatelkami i obywatelami Iranu. Zniesienie idei ludu wybranego świadczy nie tylko o uniwersalizmie i egalitaryzmie chrześcijaństwa, ostatecznie bowiem prowadzi do samorozumienia kultury europejskiej jako uniwersalnej przez swój włączający charakter. To fakt, że „idea świata bez przemocy została przyjęta” jako cel ludzkości – nawet jeśli przyjęta tylko werbalnie – wywołuje naszą niezgodę zarówno na napaść wojskową Rosji na Ukrainę, jak i wojnę domową w Syrii. Fakt, że kultura europejska w historii swojej stale usiłuje utrwaląc uznanie dla wartości nie dających się sprowadzić do fizycznego zaspokojenia i przetrwania człowieka zarówno w indywidualnym, jak i społecznym wymiarze, to również wkład nauk Chrystusa w naszą kulturę.

Wreszcie – dostrzega Kołakowski – można wprawdzie (i zdarzało się tak w historii wielokrotnie) wykorzystać przekonanie o pewnej ilości zła i nędzy wpisanych na stałe w ten świat do ugruntowania *status quo* ludzi wyzyskujących innych, jednak filozofowie mogą z tej samej myśli czynić radykalnie inny użytek. I czynią, ponieważ przeświadczenie o organicznej nędzy świata wystarczy, aby nie rezygnować z prób poprawy urządzenia ludzkiego świata przy jednoczesnym powstrzymaniu się przed postulowaniem utopii, które ostatecznie zawsze ogólnoludzką szczęśliwość zmieniają w swoje przeciwieństwo.

Filozoficznie ujęty Chrystus daje się w pewnym sensie pogodzić z Kołakowskiego wizją humanizmu. Dostrzegając wpływ myśli oświeceniowej na ideę praw człowieka i oświeceniowy rodowód marksizmu w kontekście powyższych rozważań o roli myśli Chrystusa w kształtowaniu się kultury Okcydentu, należałoby wskazać, że oświecenie wyrosło na gruncie chrześcijaństwa i bez niego niejako pojawić się nie mogło. Zatem i marksizm w tym sensie ma chrześcijański rodowód. Z takiej pozycji będziemy rozważać, dlaczego zatem Kołakowski krytyce podaje nie tylko marksizm, ale i oświecenie, przeciwstawiając im mit religijny. Rozważania o Chrystusie dowodzą wprawdzie, iż chrześcijaństwo jako mit religijny okazało się kulturowo płodne i umożliwiło rozwój naszej cywilizacji, ale wynika z nich również, że rozwój ten zawdzięczamy filozoficznym próbom przekroczenia i zanegowania mitu religijnego, w tym samego chrześcijaństwa. Jednak zanim

191L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone...*, t. I, Londyn 2002, s. 32.

dojdziemy do takiej problematyzacji rozważań, przebijające jako najistotniejsze w omawianym tekście daje się ująć następująco: bez historycznej osoby Chrystusa zagarniętej i wykorzystywanej przez instytucję kościoła nie jest możliwe trwanie i owocowanie kultury europejskiej. Wartości, które głosił Chrystus swoją zapładniającą moc zawdzięczają radykalnemu autentyzmowi jego osobowości, Chrystus dostarcza Europejczykom indywidualnego wzorca osobowego. Powyższe zdaje się być nieco w opozycji do rozważań o niemożności zredukowania mitu religijnego do samej świadomości religijnej, z drugiej zaś strony bliskie jest postawie będącej warunkiem możliwości postulowanej przez Kołakowskiego *Etyki bez kodeksu*. Powrócimy do tych rozważań próbując dociec możliwych konsekwencji faktu, że mit, na który jesteśmy skazani ma – jak można by wnioskować z *Horror metaphysicus* i następującej nim twórczości Kołakowskiego – religijny charakter.

W porządku chronologicznym dzieła można uznać, że odtworzyliśmy drogę Leszka Kołakowskiego do *Obecności mitu*. Książka wprawdzie ukazała się w 1972 roku, jednak napisana została na przełomie lat 1966-67, czyli krótko po wydaniu *Świadomości...* i opublikowaniu tekstu o Jezusie. Mogliśmy prześledzić kilka przeplatających się aspektów myśli Kołakowskiego w tym okresie.

Skoncentrowałam się na próbie uchwycenia ruchu refleksji metafizycznych, również tych koncentrujących się na samorozumieniu filozofa. Chodziło o to, aby pokazać, że próba zrozumienia człowieka i jego potrzeb, zrozumienia wyprzedzającego działanie, jest wpisana w refleksję Kołakowskiego od samego początku. Młody i wszytkowiedzący¹⁹² był przekonany, że filozofia Marksa dostarcza mu odpowiednich narzędzi, aby los ludzki zrozumieć i go poprawić. Szybko zaczął dostrzegać kluczowe znaczenie doboru narzędzi, toteż zaczął przyglądać się z coraz większą uważnością tym, których używał. By stwierdzić ostatecznie, że nie tylko nie dysponujemy zestawem umożliwiającym rozwiązanie naszych problemów, ale wypracowanie go może przekraczać granice naszych możliwości. Przemianował więc problemy na niepokoje i zajął się poszukiwaniem środka, który mógłby je nieco uśmierzyć. Obserwował jak działają różne środki, jakie mają skutki uboczne. Z postawieniem diagnozy wyraźnie się ościągł; co przemawia za deklarowaną przezeń postawą błazna. Mimo to wolno nam próbować dowiedzieć się, co odkrył i dlaczego takie, a nie inne środki terapeutyczne zalecał nam jako najodpowiedniejsze.

Niewiele poczyniłam odwołań do badań historycznych myśli konkretnych filozofów. Jednak wobec rozległości wiedzy z zakresu historii filozofii i szerokiego wachlarza myślicieli, do których we wszystkich swych tekstach się Kołakowski odwoływał, a także wobec faktu, że większość

¹⁹²Kołakowski sam określał siebie tymi słowami. Czynił tak nie tylko w wywiadach – na przykład w rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem – ale też w swoich tekstach; na przykład w napisanej w 1956 roku *Śmierci bogów*.

z nich (do czego też się przyznawał) była obecna w *implicite* w jego rozważaniach, tropienie, w kontakcie z czyją myślą Kołakowski wypracował to lub inne przekonanie może stanowić obszerny i bardzo wymagający materiał odrębnych badań.

Mogliśmy za to obserwować, jak zmieniało się spojrzenie Kołakowskiego na marksizm. Jak oddzielał się w jego myśli potencjał teoretyczny filozofii Marksa od praktyki społecznej, jak z narzędzia do rozumienia świata i czytania innych filozofii stawał się jednym z narzędzi, które – jak mu się dobrze przyjrzyć – wykazuje się ograniczoną, jednak wciąż, użytecznością.

Zatem – zanim przejdziemy od rozstrzygnięć zawartych w *Obecności mitu* do pozycji *Horror metaphysicus*, a dalej do oceny różnych mitów i poszukiwania najlepszego z nam dostępnych, aby następnie prześledzić argumentację na jego rzecz – proponuję zebrać pewne akty dojrzałej już filozoficznej samoświadomości Kołakowskiego. Zauważymy, że wydobywszy się z marksizmu jako sposobu interpretacji świata, filozof dostrzega nie tylko w szerszej perspektywie nasze niepokoje, lecz zauważa również, że marksizm (gdy spróbować spojrzeć nań niejako z dystansem) sam jest jednym z mitów.

Marksizm jako mit

Wskazywałam już, że przyjęty podział ma charakter symboliczny i związany jest raczej z kompozycją tekstu niż możliwością wychwycenia momentu przemiany. Niezmiennie stoję na stanowisku, że poglądy Kołakowskiego ewoluują w toku badań, których kierunek niezmiennie wytycza troska o człowieka i przekonanie o służebnej wobec potrzeb ludzkich roli filozofii.

Z tego właśnie powodu rozważania w tej części – którą można potraktować jako pewnego rodzaju aneks do rozdziału – rozpocznę od przywołania tekstu pochodzącego z 1956 roku, który opublikowany został w drugim tomie *Pochwały niekonsekwencji. Śmierć bogów*¹⁹³ – albowiem o tym tekście mowa – stanowi doskonale wprowadzenie do prób ujęcia marksizmu jako mitu.

Kołakowski jest bez wątpienia ważną postacią polskiego rewizjonizmu¹⁹⁴, a przywoływany tekst można potraktować jako *par excellence* rewizjonistyczny manifest. Przy czym nawet ta kwestia jedynie pozornie jest oczywista. Kołakowski w udzielanych później wywiadach od

193L. Kołakowski, *Śmierć bogów*, [w:] L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone...*, t. II.

Druk przygotowano na podstawie kopii „krążących” po kraju. Tekst, będący bezpośrednią reakcją Kołakowskiego na wydarzenia polityczne roku 1956, złożony przez filozofa do publikacji w „Po prostu” został skonfiskowany przez cenzurę.

Por. S. Gromadzki i in., *Leszek Kołakowski: bibliografia...*, s. 188, L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, t. 1, s. 149.

194Por. K. Brzechczyn, *Rewizjonizm w Polsce – dziwaczny bękart przemian politycznych 1956 roku*, „Filo-Sofija” nr 32 (2016); K. Masłoń, *Leszek Kołakowski. Filozof-rewizjonista* [na:] <https://www.rp.pl/artukul/335966-Leszek-Kolakowski--Filozof-rewizjonista.html>, dostęp 2 sierpnia 2021 r; W. Chudoba, *Zakład i wizja tragiczna w marksistowskim rewizjonizmie Leszka Kołakowskiego (pascalowskie inspiracje)*, *Studia z Filozofii Polskiej* Tom 9 (2014).

rewizjonizmu raczej się odżegnywał¹⁹⁵. Twierdził, że rewizjonizm był nurtem, który w działaniu politycznym chciał poprawiać nieudolnie czy wręcz niewłaściwie wcielony w życie socjalizm. Kołakowski natomiast w przywołanym tekście mówi o pogrzebie socjalistycznej mitologii i potrzebie studiów nad współczesnym społeczeństwem, aby wypracować dlań nową i adekwatną ideę humanizmu. Co więcej, sprzeciwia się udziałowi filozofów w tropieniu „przeżytków i wypaczeń” systemu zmierzającym do ukazania rzekomo wciąż żywej „istoty” socjalizmu. Tym, co jawi się jako najistotniejsze z przyjętej przeze mnie perspektywy badawczej jest wyodrębnienie politycznej realizacji doktryny filozoficznej i poszukiwanie mitów, które stanowią powód wynaturzeń tej doktryny. Kołakowski przyznaje, że w mit się wierzy, i sam przyznaje się do takiej wiary. Jednak na tym etapie ma na myśli mit polityczny, żywiąc jednocześnie przekonanie, że myśl Marksa oderwana od swoich politycznych realizacji ma potencjał naukowy i może służyć do zrozumienia świata i jego demitologizacji. Należy jednak podkreślić, już wtedy – demaskując poszczególne elementy mitologii politycznej komunizmu – prezentuje mit jako rodzaj poznania, dzięki któremu wartościowania stają się prawdziwe. To, co uznajemy za prawdę, a przede wszystkim, to, co uznajemy za dobre lub złe uznajemy za takie przez uznanie określonego mitu. Już na tym etapie zatem mit dla Kołakowskiego nie jest po prostu fałszywym mniemaniem czy ideologią, a dostarczycielem sensu i celu ludzkiej egzystencji nadającym kształt naszej wiedzy. Choć pisze jednocześnie, że „mit służy do dobrowolnego samoosłepienia się na rzeczywistość”¹⁹⁶ i wciąż żywi przekonanie, że siłą rozumu filozofowie zdolni są wydobyć nas z mitów religijnych i politycznych.

W tym duchu utrzymany jest napisany w 1958 roku, a opublikowany w „Twórczości” w 1959 roku tekst *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*¹⁹⁷. Znajdujemy w nim rozważania o zasadniczej różnicy między filozofią Marksa i pragmatyzmem. Kołakowski przekonuje, że błędnie utożsamia się je z uwagi na fakt, iż dla obu istotnym rysem poznania jest zaspokojenie potrzeb człowieka. Jednak zdaniem myśliciela filozofia marksowska daje się wpisać w klasyczną definicję prawdy, ponieważ poznanie jest dlań instrumentem zbliżania się do „świata w sobie”, podczas gdy pragmatyzm stoi na stanowisku, że prawda jest zależna od chwilowego interesu konkretnego indywiduum, a zatem poznanie ma jedynie charakter dostosowawczy dla organizmu nie dbając o „rzeczywistość w sobie”. Dalej zostaje *explicite* wypowiedziane, że marksizm jest kolejną próbą refleksji metafizycznej wykorzystującą dotychczasowe rozstrzygnięcia filozofii. Ponadto zauważa Kołakowski, że pozytywna samowiedza człowieka płynąca z faktu, iż (jak Bóg

195P.S. Zamorano, *Interview with Leszek Kolakowski: "I don't consider Main Currents of Marxism my opus magnum"...*

196L. Kołakowski, *Śmierć bogów...*, s. 162.

197L. Kołakowski, *Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze...*

awerroistów) sam organizuje swój świat w procesie poznania (w tym tylko sensie możemy mówić o tworzeniu), prowadzi do unieważnienia pytania o Boga, nie zaś do negacji jego istnienia¹⁹⁸.

Przywołując ten tekst i pewne proponowane przezeń rozstrzygnięcia, które powtórzone zostaną przez filozofa w *Obecności mitu i Horror metaphysicus*, chcę pokazać, że Kołakowski na zawsze pozostał „zadłużony wobec marksizmu”, do czego zresztą sam wielokrotnie się przyznawał. A jednak dostrzeżenie w marksizmie narzędzia jak inne, czyli narzędzia wynalezionego przez człowieka celem uporządkowania świata, które postawić należy obok innych narzędzi proponowanych przez filozofów, spowodowało, że Kołakowski zamiast interpretować inne koncepcje filozoficzne z perspektywy marksistowskiej zaczął traktować je jako równorzędne, w tym samym celu wynalezione. To poszerzenie perspektywy poznawczej umożliwia inne spojrzenie na pytania, z którymi mierzy się filozofia. Ponadto daje możliwość zapytania o miejsce tych pytań w kulturze rozumianej jako całokształt społecznego życia człowieka. Dzięki temu możliwe jest dostrzeżenie, że to sens, cel i wartości stanowią główne zainteresowanie człowieka, od kiedy wykroczył myślą poza społecznie zorganizowane działania przystosowawcze i uchwycił w refleksji siebie jako działającego w świecie i jednocześnie świadomego tego faktu.

Zupełnie niewykluczone, że prawdy dotyka poniższa spekulacja Kołakowskiego.

[W]artości i preferencje praktyczne, które w ten świat włożyliśmy, są w nim ukryte, a świat stracił w naszych oczach nadane mu przez nas piętno i swój stały współczynnik ludzki; piętno to rodzi się i umiera razem z człowiekiem: nie ma powodu, by utrzymywał on jego odrębną świadomość. Świat ten może uchodzić za rzecz daną, ponieważ żaden inny nie istnieje i ponieważ wszystko, co dodaliśmy do niego i co w nim ukształtowaliśmy, uległo w nas petryfikacji w rzeczywistość quasi-samą-w-sobie¹⁹⁹.

Banalną byłaby nasuwająca się przy pierwszym wejrzeniu interpretacja, iż nie ma powodu sądzić, że to Bóg stworzył świat sensowny, zmierzający do określonego celu oraz wyposażył nas w możliwość wartościowania moralnego, aby ten cel zrealizować. Mimo to wyprowadzenie z powyższego wniosku, że Kołakowski odwołujący się w późniejszych rozważaniach do Boga i mitu religijnego w poszukiwaniu sensu, celu i ugruntowania wartości sprzeniewierzył się swoim rozstrzygnięciom, wydaje się możliwe do uzasadnienia. Jednak dopiero przemyślenie tego zdania jako niezmiennie aktualnego z perspektywy jego autora w kontekście późnej jego twórczości pozwala nam zrozumieć stwierdzenie „rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”²⁰⁰. Nawet gdybyśmy to my sami postawili Boga na straży wartości, to moment ten ginie bezpowrotnie w mroku dziejów. Podobnie jak stwierdzenie przeciwne, że oto Bóg oddał nam świat wyposażony

198Ibid., s. 69.

199Ibid., ss. 76-77.

200L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*

w sens, cel i wartości. Skazani jesteśmy na mit, bowiem to dopiero dzięki niemu świat staje się prawdziwy dla nas. Mit dostarcza nam sensu, celu i gwarantuje trwałość wartości, które umożliwiają nam czynienie lepszym świata naszego życia. Kołakowski-filozof będzie przekonywał nas, iż mit chrześcijański przez swój uniwersalny charakter jest najlepszym z dotychczasowych mitów, okazał się bowiem dotychczas kulturowo najpłodniejszy. Jako uczestnik określonej kultury, musi dokonać wyboru za mitem, który ukształtował jego kulturę lub przeciw niemu. Przeciw mitowi religijnemu stoi opcja, że wobec podejrzenia, iż sami jesteśmy autorami tego mitu możemy go unieważnić i się zeń wyzwolić. Wtedy jednak – zauważa Kołakowski – wpadamy w inne mity lub ideologie naśladowujące mit, które pociągają za sobą nieprzewidziane i niepożądane przez nas konsekwencje. W tej perspektywie proponuję czytać zarówno krytykę marksizmu, jak i oświecenia. Warto podkreślić, że w tych właśnie rozważaniach wyartykułowane zostają obiekcje Kołakowskiego do marksowskiej epistemologii. Uzasadnienie heterogeniczności świata wartości i rzeczy w ludzkim poznaniu w doktrynie Marksa nie wystarcza – zdaniem Kołakowskiego – do rozpoznania stopnia, ani charakteru tejże heterogeniczności, ani możliwości określenia pola możliwego użycia kryterium prawdy i fałszu. Otóż wiemy, że nasza wiedza o wartościach jest innego rodzaju niż ta o budowie atomu czy nawet o formującym charakterze życia społecznego. Ale naszego doświadczenia dobra i zła nie potrafimy przełożyć na język rozważań teoretycznych, ani też nie rozumiemy jak możliwe jest doświadczenie dobra i zła jako prawdziwego, i w tym sensie odczuwanego jako nasze własne dobro lub zło, kiedy je czynimy.

Przywołanie omówionego wyżej tekstu ma potwierdzić, że rozwój myśli Kołakowskiego przebiega stopniowo. Nie mamy tu do czynienia z żadnym gwałtownym zwrotem, odcięciem się od wcześniejszego światopoglądu, a raczej z ciągłą refleksją i wyłanianiem się nowego w odpowiedzi na napotymane problemy. Stąd *Główne nurty marksizmu* zamierzam czytać w kontekście *Obecności mitu* tak, że dzieła te wzmacniają niejako wzajemnie swój wydźwięk. Przypomnijmy *Obecność mitu* była gotowa do druku w 1967 roku, a według *Kroniki Chudoby*²⁰¹ pierwszy tom *Głównych nurtów marksizmu* w zarysie był gotów w 1968 roku. Przy czym do napisania go posłużyły Kołakowskiemu materiały z własnych wykładów wygłoszonych w roku akademickim 1966/1967. Zatem najpóźniej wtedy właśnie Kołakowski dostrzegł, że Eriugena czy Plotyn to „preliminaria do Marksa”. To przesłanka, aby dzieła te uznać za komplementarne w kontekście peregrynacji filozoficznych Kołakowskiego.

Główne nurty marksizmu są bez wątpienia największym dziełem Kołakowskiego, przynajmniej w sensie objętości. Pierwotnie zostały przygotowane i wydane w trzech tomach. Jednotomowe wydanie „Aneksu” liczy przeszło tysiąc dwieście stron. Dla wielu badaczy to właśnie

201W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika...*,s. 230.

dzieło stanowi *opus magnum* filozofa²⁰². Argumenty, które padają na rzecz takiego stanowiska są przekonujące; podręcznik ten ujmujący marksizm jako filozofię i wywodzącą się z niej doktrynę polityczną w jej filozoficznej genezie i filozoficznych oraz politycznych implikacjach jest dziełem bez precedensu. Jednak pozostając w zgodzie z samowiedzą autora²⁰³ potraktuję *Główne nurty marksizmu* jako jeden z etapów ruchu myśli filozofa. Ponadto w całym dziele najbardziej interesowały mnie wątki genezy marksizmu oraz te, w których autor odnosił się do swoich osobistych zaangażowań w marksizm. To te zagadnienia umożliwią przybliżenie kontekstu dojrzwania w myśli Kołakowskiego *Obecności mitu*. To określenie miejsca marksizmu w filozofii, uchwycenie jego genezy, a wreszcie dostrzeżenie analogii między marksizmem a mitologią religijną, dostarcza argumentów na rzecz stwierdzenia, że jesteśmy skazani na mit. A odkrycie to stanowi asumpt do przeglądu naszych dotychczasowych mitów i prób oceny ich kulturowych konsekwencji.

Marks, po Kancie i Heglu, podjął na inny sposób ich ideę doprowadzenia historii do pełnej jedności człowieka, to znaczy do sytuacji, w której zbiegnie się istota z istnieniem, czyli *zniesiona zostanie przypadkowość ludzkiej egzystencji*²⁰⁴.

Od zarania refleksji filozoficznej celem przyświecającym wszystkim filozofom było uchwycenie w porządku rozumu chwili, w której człowiek reflektuje siebie jako działającego w świecie i świadomego swoich działań wraz z jej genezą. Metafizyka, czyli – najprościej rzecz ujmując – wyjście poza fizyczny aspekt naszego bytowania w świecie jest próbą odnalezienia sensu i celu naszej egzystencji oraz odkrycia podstawy naszych ocen moralnych. Przez poszukiwanie pierwszej przyczyny, utajonego porządku usiłujemy przełamać obcość i obojętność świata fizycznego, której doświadczamy, kiedy uświadamiamy sobie siebie, jako w nim działających, będących jego częścią i wykraczających poza niego zarazem. I jak pokazuje Kołakowski – odsłaniając przed nami genezę marksowskiej filozofii – każda filozoficzna próba kończąca się stwierdzeniem, że wiedza metafizyczna nie jest możliwa staje się impulsem dla kolejnej próby. Im bardziej przekonujemy się, że wiedzieć nie możemy – czy zastaliśmy świat gotowym i w sens wyposażonym, czy też sami powołaliśmy do życia bogów, podczas gdy to my wytyczamy sobie

202By wymienić tylko niektórych:

R. Kimball, *Leszek Kołakowski i anatomia totalitaryzmu* [na:] „Miesięcznik Znak”, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6572010roger-kimballleszek-kolakowski-i-anatomia-totalitaryzmu/>, 20 lutego 2010 r., dostęp 20 listopada 2021 r.; P. Kosiewski (red.), *Leszek Kołakowski - myśliciel i obywatel*, Warszawa 2010; P. Nowak, *Filozof w trzech słowach (9) Leszek Kołakowski...*; P.S. Zamorano, *Interview with Leszek Kołakowski: "I don't consider Main Currents of Marxism my opus magnum"*, K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum*, [w:] P. Kosiewski (red.), *Leszek Kołakowski - myśliciel i obywatel...*

203P.S. Zamorano, *Interview with Leszek Kołakowski: "I don't consider Main Currents of Marxism my opus magnum"*...

204L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie - rozwój - rozkład*, Londyn 1988, s. 339-340. (Podkreślenie L.K.).

cele nadając sens swoim działaniom – tym bardziej ożywa w nas potrzeba poszukiwania warunków możliwości odpowiedzi. Bezrozumny świat jako ciąg nieuporządkowanych zdarzeń, które jedynie dla swoich potrzeb gatunkowych, i wedle takich właśnie kategorii, próbujemy porządkować jawi się nam jako obcy i nieludzki. Tak bardzo, że nawet gdyby taki był właśnie, to – powie Kołakowski – musielibyśmy starannie ukryć sami przed sobą ten fakt, aby móc w nim żyć.

Kołakowski, poza próbą genetycznego ujęcia filozofii Marksa, wyodrębnia w niej trzy motywy, które są wobec siebie przynajmniej częściowo przeciwstawne. Mogą one – w moim przekonaniu – naprowadzać na związki marksizmu (a w konsekwencji filozofii) z mitem religijnym i potrzebą przełamania obojętności świata.

Pisząc o wątku romantycznym w myśli Marksa, Kołakowski zwraca uwagę, że jest on nastawiony na zniesienie mediacji między jednostką ludzką i ludzkością przez wyeliminowanie czynników, które powodują antagonizm między człowiekiem indywidualnym i zbiorowym. Kołakowski wyciągnie stąd wniosek o nieusuwalności owego antagonizmu z ludzkiego świata. Jednak ów motyw romantyczny powodowany jest pragnieniem świata bez zła i konfliktu; zarówno dla romantyków, jak i w mitem religijnym jest to różnie rozumiany świat wyidealizowanej przeszłości. W tym myśl Marksa odbiega od wzorca romantycznego, jednak pozostając w zgodzie z mitem religijnym: celem człowieka jest *eschaton*, którego nadejście przyniesie nowy ład. Świat, który zastajemy jest pełen zła²⁰⁵ i niewątpliwie źle urządzone, fakt ten może być powodem dwojakiej wiary: że kiedyś było lepiej lub naszym wysiłkiem lepiej być może.

Ten drugi rodzaj wiary obecny jest również w motywie prometejsko-faustycznym. Choć motyw ów stoi w opozycji do motywu romantycznego przez inny stosunek do przeszłości. Właściwa dla motywu prometejsko-faustycznego jest wiara w człowieka-twórcę samego siebie i swojego świata oparta na pogardzie dla przeszłości i tradycji oraz potrzebie ich przekroczenia. Zbieżność obu motywów widoczna jest w celu ludzkiej egzystencji, nowym lepszym świecie. W tym sensie odpowiadają one na tę samą potrzebę, co mit religijny. Jednak motyw prometejsko-faustyczny generuje problem z podmiotem filozofii. Prometeizm Marksa ma bowiem ewidentnie gatunkowy charakter. Zatem, o ile dowiedziemy nieusuwalności antagonizmu między człowiekiem indywidualnym a zbiorowym (na którego zniesienie w ramach wyodrębnionego wątku romantycznego liczył Marks), to motyw prometejski nie tylko nie daje się uzgodnić, co do podmiotu, ale co więcej – wybierając jeden z dwóch antagonistycznych podmiotów decyduje się realizować przeciw drugiemu. Kołakowski zauważa, że wskazywane analogie między soteriologią Marksa a tradycją chrześcijańską są chybione, u Marksa mamy bowiem do czynienia

²⁰⁵To zresztą wyróżniany przez badaczy wątek w filozofii Kołakowskiego; by wspomnieć tylko *Dwugłós o złu* Dymarskiego oraz *Obecność zła* Tokarskiego.

z samozbawieniem zbiorowego Prometeusza; zbawienie gatunku odbyć się musi kosztem jednostki. Należy jednak podkreślić, że tym, co nie jest chybione w tej analogii jest sama obecność potrzeby zbawienia, potrzeby świata radykalnie innego niż ten przez nas zastany.

Oba te wątki ograniczane są w myśli Marksa wątkiem trzecim, określonym przez Kołakowskiego jako oświeceniowy, deterministyczny oraz racjonalistyczny. Te trzy wątki (romantyczny, prometejski oraz oświeceniowy) w różnym natężeniu przeplatają się przez całe dzieło Marksa. A jednak to właśnie przekonanie niemieckiego filozofa, że mocą rozumu – na wzór przyrodnika – odkrywa prawa rządzące światem społecznym, miałyby w konsekwencji być powodem złudzenia, że udało mu się doprowadzić do unieważnienia dualizmu bytu i powinności. Wobec wykazania nielogiczności Marksowskiego przeświadczenia, że wiedza ludzka i ludzka wola mogą stać się tym samym, Kołakowski przyjmuje istnienie dwóch pni naszej kultury, wzajemnie do siebie niesprowadzalnych i podejmuje próbę zrozumienia człowieka w tych dwóch perspektywach łącznie.

Wątek krytyki oświecenia, który zdaje się przybierać na sile wraz z rozpoznaniem jak idee te zasymilowane zostały w kolejnych próbach filozoficznych będziemy śledzić próbując odtworzyć z pism Kołakowskiego proces ewaluacji różnych mitów. Bez wątpienia jednak studia nad marksizmem mogły stanowić przyczynek do krytycznej refleksji nad myślą oświeceniową oraz rozważania samego rozumu i naszej rozumności w kategoriach mitu.

Swoje opracowanie filozofii marksowskiej Kołakowski podsumowuje porównaniem tejże z ruchami religijnymi, wskazując jednocześnie na potrzeby sensu i celu obecne we wszystkich zapytaniach człowieka o genezę i porządek świata.

Marksizm jest dostarczycielem ślepej ufności co do wspaniałego świata wszechzaspokojenia, który oczekuje ludzkość tuż za rogiem. Prawie wszystkie proroctwa, zarówno Marksa, jak i późniejszych marksistów okazały się fałszywe; nie narusza to jednak stanu duchowej pewności, w jakim żyją wyznawcy, nie inaczej niż we wszystkich oczekiwaniach znanych z chialistycznych ruchów religijnych; pewność ta nie wspiera się bowiem na żadnych empirycznych przesłankach, żadnych domniemanych „prawach historycznych”, ale wyłącznie na psychologicznej potrzebie pewności. W tym sensie marksizm pełni istotnie funkcje religijne i skuteczność jego ma religijny charakter; jest to jednakże religia karykaturalna i podszyta złą wiarą, ponieważ swoją doczesną eschatologię usiłuje przedstawić jako osiągnięcie naukowe, czego inne mitologie religijne nie czynią²⁰⁶.

Z powyższego wynika, po pierwsze: wyrażone *implicite* przyznanie się Kołakowskiego, że w pewnym momencie swojej filozoficznej drogi wierzył w marksizm, żywiąc jednocześnie przekonanie o naukowym charakterze własnego światopoglądu. Po drugie, że analiza marksizmu

206L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 1208.

jako próby filozoficznej dostarczyła kolejnego dowodu, po badaniach mistyków i analizie mitu religijnego, że niezależnie od naszych deklaracji, pytania o sens naszego życia pobudzone przez samoświadomość oraz pytania o wartości, zgodnie z którymi powinniśmy organizować owo życie są nieusuwalnym elementem naszej egzystencji wynikającym z transcendowania siebie jako bytu fizycznego.

Jak mogliśmy prześledzić, dla samego Kołakowskiego odślanianie marksizmu jako mitu to proces. Staralam się pokazać, że trudno wyznaczyć tu jakąkolwiek cezurę. W tym sensie zupełnie arbitralnie i umownie przyjmuję *Główne nurty marksizmu* jako opuszczenie przez Kołakowskiego stanowiska marksizmu intelektualnego rozumianego przezeń jako stanowisko filozoficznie płodne²⁰⁷, czyli mogące dostarczyć całościowego poglądu na świat. Nawet jeśli nie jedynie, to niewątpliwie między innymi przez szczegółową analizę nurtu, odkrycie filozoficznych źródeł myśli Marksa oraz wskazanie jego metafizycznych motywacji Kołakowski ostatecznie staje na własnych nogach i – mając wciąż na uwadze pytania fundamentalne – będzie odtąd sam poszukiwał odpowiedzi.

Dlatego też rozważania o marksizmie – inaczej niż czyni to za Józefem Tischnerem Agnieszka Turoń-Kowalska pisząc o samopogrzebaniu Kołakowskiego²⁰⁸ – zdecydowanie odczytuję jako poszerzenie perspektywy poznawczej. W tym kontekście adekwatniej w moim mniemaniu – i niemal proroczo, zważywszy, że pochodzą z 1971 roku – brzmią słowa Henryka Skolimowskiego, który w paryskiej „Kulturze” tak pisał o Kołakowskim: „On przeszedł przez marksizm i następnie dokonał transcendencji tego marksizmu”²⁰⁹. *Główne nurty marksizmu* w pewnym sensie można uznać za rozliczenie z przeszłością i autoportret, a podsumowanie marksizmu jako nowej religii, nowego mitu jako akt wyznania przeszłej wiary. Zatem z samoświadomości Kołakowskiego – że wierzył, kiedy był pewien racjonalnego charakteru swych ocen, czyli kiedy sądził, że to względy rozumu decydują o jego stanowisku – wynikać może właśnie i to, że skazani jesteśmy na mit. Tak zdanie sobie przez filozofa sprawy z osobistej wiary w marksizm nie tylko nie przekreśla wartości jego diagnozy, a wręcz stanowić może jej potwierdzenie na tle badań historiozoficznych i rozważań o roli religii w kulturze.

Oczywiście przytoczony fragment zakończenia *Głównych nurtów marksizmu* został sformułowany dekadę później niż *Obecność mitu*; ostatni tom *Głównych nurtów marksizmu*

207Krytyczna refleksja nad marksizmem doprowadziła Kołakowskiego do uznania ograniczonej, ale jednak ważności materializmu historycznego oraz przekonania, że doktryna ta wywarła tak wielki wpływ na naszą refleksję, iż tego, co w niej najbardziej płodne nie kojarzymy bezpośrednio z „systemem o wszechwyjaśniających pretensjach”.

208A. Turoń-Kowalska, *Historia pewnego złudzenia: „heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego...*, s. 395-396.

209H. Skolimowski, *Polacy nie gęsi i swój marksizm mają*, „Kultura” nr 5 (1971), s. 126.

Kołąkowski przesłał do wydawnictwa w styczniu 1977 roku²¹⁰. Jednak można wskazać wiele tekstów i wykładów, które pokazują związki między mitem, marksizmem i religią oraz ich rolą w kulturze w myśli Kołąkowskiego. Przywołam jeszcze tylko dwa.

Pierwszym będzie zbiór wykładów wygłoszonych na przełomie lat 1982-1983 w polskiej rozgłośni Radia Wolna Europa wydanych pośmiertnie po zredagowaniu przez Agnieszkę i Tamarę Kołąkowskie pod tytułem *Herezja*. Wykłady te wraz tekstem *Jezus ośmieszony – esej apologetyczny i sceptyczny* będą stanowiły punkt wyjścia rozdziału trzeciego dotyczącego apologii chrześcijaństwa jako najlepszego z dotychczasowych mitów religijnych. W tym miejscu przywołam tylko fragment, który posłuży do uwiarygodnienia stanowiska, że z perspektywy przyjętej przez Kołąkowskiego marksizm, jako zwyrodniała – przez pretensje do bycia systemem wszechwyjaśniającym – część spuścizny oświecenia, zmierzał do przejęcia pola mitu religijnego, a w konsekwencji napotkał na analogiczne kłopoty jak instytucja kościoła.

Najbardziej pospolitym słowem, które jest dokładnie analogiczne do herezji w Kościele, jest w komunizmie słowo: rewizjonizm. Odpowiada ono dokładnie temu – co do formy, nie treści – czym herezja ma być w chrześcijaństwie: jest odejściem od ustanowionego kanonu, tak jak był on określony i jak jest interpretowany przez aktualne autorytety. [...] Są również analogie w strukturze doktryny [...].

Prawdopodobnie wszystkie ruchy i wszystkie ciała, które w rzeczywistości albo w założeniu oparte są na wszechobejmującej doktrynie czy też poglądzie na świat, muszą produkować herezje i podobne zjawiska. Jest to, być może, wynikiem niemal nieustającej sprzeczności w naszej kulturze. Ciała takie muszą mianowicie uważać własną doktrynę za prawdę w sensie nie-historycznym tego słowa, podczas kiedy w filozoficznych czy religijnych sprawach prawda nie może być określona bez odniesienia do losów cywilizacji ludzkiej²¹¹.

Jakiż więc miałyby być ów mit wszechobejmujący, aby jednocześnie pomieścić wszelkie możliwe herezje? Czy możliwe jest współwystępowanie różnych mitów, skoro to dzięki mitowi dopiero możliwe są nasze wartościowania i to dzięki mitowi dopiero to czy tamto w naszym doświadczeniu postrzegamy w kategoriach prawdy i fałszu?

Ostatnim przywołanym w tym rozdziale tekstem będą *Iluzje demitologizacji*. To treść wykładu wygłoszonego w Groningen w listopadzie 1984 roku²¹². Zważywszy na charakter tego wykładu²¹³ oraz fakt, że miesiąc wcześniej Kołąkowski był zaproszony na zorganizowaną

210W. Chudoba, *Leszek Kołąkowski: kronika...*, s. 300.

211L. Kołąkowski, *Herezja*, Kraków 2020, ss. 66-67.

212Warto odnotować, że tekst ten Kołąkowski przygotował w trzech wersjach językowych. Oprócz wygłoszonego w Groningen referatu po holendersku i wersji niemieckiej wygłoszonej w Wiedniu, filozof miał przygotowany maszynopis w wersji angielskiej. Ten ostatni stanowił podstawę pierwszego polskiego przekładu, którego pierwodruk ukazał się w roku 1987 nakładem wydawnictwa „Aletheia”.

Por. S. Gromadzki i in., *Leszek Kołąkowski: bibliografia 1945-2014...*, s. 160.

213Raz w roku kapituła fundacji Stichting Van der Leeuw-lezing zaprasza do wygłoszenia wykładu wybitnego

w Nowym Yorku konferencję *Myth in Contemporary Life (Mit w życiu współczesnym)*²¹⁴, której myślą przewodnią był cytat z *Obecności mitu*, można potraktować *Iluzje demitologizacji* jako swego rodzaju komentarz dotyczący obecności mitu w kulturze i wpływu tej świadomości na nasze samorozumienie.

Punktem wyjścia rozważań w przywołanym tekście jest teza, jakoby nieprawdą było, że to rozwój nauki jest przyczyną rozkładu spuścizny mitologii chrześcijańskiej i zaniku wrażliwości religijnej. Kołakowski twierdzi, że choć związek między zdolnością odczuwania *sacrum* i zaufaniem do nauki istnieje, to nie jest on w sposób konieczny związkiem przyczynowo-skutkowym. Zdaniem Kołakowskiego proces oddzielania się rozumu świeckiego od wiary – będący warunkiem badania świata fizycznego, a więc i wszelkiej działalności naukowej – mógł zakończyć się ograniczeniem uprawnień rozumu świeckiego, a jednak w konsekwencji doprowadził do wskazania, że istnieją obszary życia, gdzie wiara w Boga i jego istnienie nie mają znaczenia. To dzięki usunięciu Boga i cudów z przyrody możliwe stało się jej badanie. Kiedy jednak zasady metody naukowej zostały skodyfikowane, to okazało się, że skuteczność techniczna i manipulacyjna nauki w odniesieniu do świata przekracza zdecydowanie techniki, jakich do manipulowania światem wcześniej dostarczał kult religijny (modlitwa, ofiary). Mimo to – twierdzi Kołakowski – przez wiele wieków konflikt między nauką a religią nie występował, względnie dotyczył niewielkiej grupy osób²¹⁵. Z powyższego filozof wyprowadza wniosek, iż nie mamy do czynienia z konfliktem rzeczywistym między nauką a religią, a konflikt ten ma zdecydowanie kulturowy charakter²¹⁶. Gdyby konflikt miał charakter rzeczywisty, to musiałby dotyczyć wszystkich kultur. Skoro jednak objawił się tylko w naszej, to jego charakter daje się zrelatywizować do specyfiki konkretnej kultury. Chodzi mianowicie o to, że to ścieranie się w naszej kulturze dwóch ograniczających się nawzajem, a głęboko zakorzenionych w naturze ludzkiej skłonności stanowi zarzewie konfliktu. Najczęściej mamy – zdaniem filozofa – do czynienia z kulturami, w których sprawy *profanum* zostają na zawsze ograniczone przez sferę *sacrum*. W naszej zaś kulturze *libido dominandi*²¹⁷ i potrzeba widzenia świata jako sensownego pozostają w nieustannym konflikcie. Potrzeba panowania i potrzeba sensu, twierdzi Kołakowski, zawsze

zagranicznego intelektualistę, tematyka wykładów nie jest określona statutem, raczej zawisła jest od rodzaju aktywności i zaangażowań gościa oraz jego zainteresowań badawczych.

214 Na konferencję tę z przyczyn zdrowotnych Kołakowski nie pojechał.

Zob. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika...*, s. 360.

215 Skłonna byłabym jednak utrzymywać, że fakt, iż dotyczył niewielkiej grupy osób zdecydowanie umożliwia powiedzenie, że do XIX wieku nie mieliśmy konfliktu, bo zdarzały się jedynie jednostki przeżywające rozterki.

216 Należy odnotować kłopotliwość tego rozróżnienia. Skoro nauka i religia są częścią kultury rozumianej jako środowisko życia człowieka, to ich tarcie w kulturze w moim przekonaniu czyni konflikt jak najbardziej realnym.

Rozumiem, że Kołakowskiemu chodzi raczej o to, że gdyby potrzeby były właściwie przypisane do obszarów w kulturze i realizowane zgodnie z ową przynależnością, to konfliktu dałoby się uniknąć.

217 Termin wprowadzony przez świętego Augustyna w dziele *Państwo Boże*.

ograniczają się wzajemnie zamiast żyć w zgodzie. Pierwsza do swego zaspokojenia potrzebuje myślenia naukowego, druga natomiast związana jest z doświadczeniem *sacrum*. Życie ludzkie jawi się jako nieustanne balansowanie między tymi potrzebami, a największym problemem zdaje się fakt, że środki zaspokajające poszczególne potrzeby próbujemy zastosować niezgodnie z przeznaczeniem. O ile próby stosowania wiedzy pochodzącej z sfery *sacrum* do opanowania świata naszego fizycznego doświadczenia czasem okazywały się po prostu nieskuteczne, to skuteczność myślenia naukowego w manipulowaniu światem fizycznym stanowi poważną zachętę do rozszerzenia zakresu tego myślenia na niepodlegający mu obszar *sacrum*. Kołakowski pokazuje jak kościół przez próbę uczynienia poznania płynącego z objawienia równorzędym z wiedzą naukową empirycznie sprawdzalną przyczynił się do dezawuacji samego objawienia. Przed wszystkim zaś proponuje, aby taką perspektywę przyjąć do rozważań o demitologizacji. Przywołując dyskusję Bultmanna i Jaspersa na temat możliwości przetrwania chrześcijaństwa, Kołakowski krytykuje obydwie stanowiska. Bultmannowi zarzuca, że próba demitologizacji chrześcijaństwa, próba dostosowania mitu religijnego do potrzeb rozumu „człowieka nowoczesnego” musi siłą rzeczy doprowadzić do jego podważenia. Jaspersa krytykuje zaś za koncepcję dwóch światów, czyli dosłowne odczytanie mitu dla prostaków oraz uznanie mitu za szyfr dla oświeconych. W jednym i drugim wypadku kościół jako widzialna wspólnota ludzi złączonych mitem zdaje się tracić rację bytu. Kołakowski zaś przekonany jest, że świadomość religijna i więź kościelna są ze sobą związane. Tylko wspólne przeżywanie sensu daje możliwość istnienia realnej wspólnoty ludzkiej. Tym, co najbardziej wartościowe zdaniem Kołakowskiego w wysiłku Jaspersa była próba ujęcia w języku filozofii, że doświadczenie transcendencji i egzystencji, choć niesprowadzalne do języka wiedzy i niedające się uprzedmiotowić, a tym samym nie mogące stać się przedmiotem refleksji „jest gruntem, na którym zakorzeniona jest godność ludzka”²¹⁸.

Wynikałoby z powyższego, że każdy z nas musi przyjąć mit w jego dosłownej treści, że nie sposób racjonalnie doń przekonać, a trzeba go po prostu przeżyć. Mit nie może zostać wsparty przez racjonalny dyskurs, ponieważ próba uprzedmiotowienia (uchwycenia w refleksji) zarówno transcendencji, jak i egzystencji strąca je w nicość. Jednocześnie Kołakowski zdaje się postrzegać chrześcijaństwo jako mogącą uchodzić za uniwersalną próbę uchwycenia owego doświadczenia.

Kołakowski swoje rozważania kończy stwierdzeniem, że zadaniem filozofów, socjologów, antropologów czy psychologów nie jest przekonywanie do mitu, bowiem utrwalanie mitu religijnego możliwe jest jedynie przez wiarę, czyli zaangażowaną pracę kapłańską. Z powyższego może wynikać, że ludzie zajmujący się „zawodowo” próbami zrozumienia człowieka w jego

218L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, ss. 90-91.

indywidualnym i zbiorowym wymiarze powinni koncentrować się na tym, co da się powiedzieć sensownie z zachowaniem reguł języka czy metod badania dostępnych w danej dziedzinie. Jednak wciąż ze świadomością, że mamy ograniczone możliwości uprzedmiotowienia tego ku czemu zwraca się nasza refleksja. Największą troską filozofa wydaje się spostrzeżenie, że dążąc do zrozumienia siebie w porządku nauki skłonni jesteśmy dostępną nam wiedzę naukową o różnych aspektach naszego życia w jego społecznym i indywidualnym wymiarze brać za całość możliwej wiedzy o nas. A w konsekwencji możemy uwierzyć, że jesteśmy tylko tym, co uchwytnie w porządku nauki lub że to, co czyni nas ludźmi daje się wyczerpująco ująć w porządku nauki. Jedno i drugie w rozważaniach swoich Kołakowski przedstawia jako zmierzanie do końca kultury, więc i ludzkiego świata, jaki znamy.

Ostatecznie Kołakowski stwierdza, iż nie sposób jednoznacznie przesądzić, aby „wiara oświeconych” była niemożliwa, a tym samym nie mogła w przyszłości stanowić podstawy naszego kulturalnego rozwoju. W tym duchu, sędzę, można rozumieć wyrażone w *Horrorze...* przekonanie, że filozofowie nie ustaną w próbach poszukiwania doskonale przejrzystego języka dla uchwycenia naszego doświadczenia świata i siebie w świecie oraz że nie sposób zawyrokować, iż taki język nie jest możliwy. Choć można również z dowodzonego przez filozofa braku realnego konfliktu między wiarą a nauką odczytać postulowanie przezeń kultury, w której indywidualne doświadczenie *sacrum* znajduje wyraz we wspólnocie religijnej nie wchodząc w konflikt z poznaniem naukowym. Wtedy rozważania Kołakowskiego można odczytywać jako zmierzanie ku próbie oświeconego chrześcijaństwa. Postaram się wykazać, że Kołakowski wybrał właśnie tę drugą drogę. Zamiast szukać nowego języka w filozofii, skoncentrował się na poszukiwaniu warunków możliwości oświeconego chrześcijaństwa. Jego refleksja skupiła się na tropieniu mitów w próbach organizacji świata wedle jedynie naukowego porządku i eksponowaniu wynikających stąd zagrożeń oraz wskazywaniu problemów, na jakie napotyka kościół instytucjonalny przyjmując takie czy inne strategie dostosowawcze do rozwijającej się nauki. Nade wszystko zaś Kołakowski dążył do wykazania, że alternatywą dla uznania transcendentalnego oparcia naszych aktów wartościowania moralnego jest ich pragmatyczne uzasadnienie lub całkowita arbitralność.

Oczywiście, można argumentować przeciw proponowanemu przez Kołakowskiego ujęciu, że wypowiedziane jest ono z wnętrza kultury chrześcijańskiej. Postaram się jednak wykazać, że filozof dostarcza racjonalnych argumentów za uniwersalnym charakterem zarówno chrześcijaństwa, jak i naszej cywilizacji na nim opartej. Problemów interpretacyjnych przysparza również krytyka oświecenia silnie obecna w późniejszych pismach Kołakowskiego. Wydaje się, że Kołakowski chciałby zachować jego zdobycze, będące odpowiedzią na wezwanie *sapere aude*, jednocześnie zarzucając rozumowi, że nie rozpoznał w porę, i przez to nie uznał, swoich ograniczeń. Jak

przekonuje, to chrześcijaństwo skierowało przeciw sobie rozwój oświecenia²¹⁹. Jednakże faktem pozostaje również, że oświecenie zapomniawszy swego chrześcijańskiego rodowodu wyrodziło w miejsce „rozwianych mitów” religijnych „ich świeckie karykatury i substytuty”²²⁰.

219L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji...*, s. 60.

220Ibid., ss. 71-72.

Rozdział 3. Chrześcijaństwo jako najlepszy z dotychczasowych mitów

Już w 1971 roku na łamach paryskiej „Kultury” Henryk Skolimowski zauważył, że cel filozofii Kołakowskiego od początku był metafizyczny. Stwierdził, że Kołakowski rozumie filozofowanie jako kontynuację ludzkich wartości duchowych i chodzi mu o wyzwolenie człowieka, zarówno w jego indywidualnym, jak i społecznym wymiarze. Marksizm, zdaniem Skolimowskiego, jawił się Kołakowskiemu jako możliwe narzędzie takiego wyzwolenia, a kiedy okazał się narzędziem niezdatnym do osiągnięcia wyznaczonego celu został przezeń przekroczony (por s. 125 i dalsze)²²¹. W podsumowaniu swoich rozważań Skolimowski nieco prowokacyjnie pisał:

Kim jest Kołakowski jako filozof? Przyszli historycy być może wykażą, że nie był on najznakomitszym polskim filozofem marksistowskim XX wieku, ale najgłębszym polskim filozofem katolickim XX wieku, że w nim dokonana się fuzja filozofii chrześcijańskiej i marksistowskiej w sensie zupełnym, że mimo swego pozornie anty-Chrystusowego nastawienia, był jedynym prawdziwym filozofem katolickim – katolickim w sensie chrześcijaństwa uniwersalnego, a nie instytucji Kościoła, że był odnowicielem duchowej tradycji chrześcijaństwa w sensie najgłębszym: w sensie Chrystusowym. Ale to są na razie supozycje. Historia wykaże ich słusność lub niesłusność²²².

W pewnej mierze jestem skłonna uznać profetyczny wymiar diagnozy Skolimowskiego. Rozpatrywana z perspektywy filozofii, jak tę ostatnią widzi sam Kołakowski, diagnoza taka ma jednak pewne ograniczenia. Przyjąwszy sposób, w jaki sam autor *Obecności mitu* określił zakres i ograniczenia filozofii, trudno mówić o filozofii chrześcijańskiej. Refleksja filozoficzna zdolna jest bowiem dotrzeć tylko do rozpoznania potrzeb metafizycznych, rozważenia warunków możliwości ich realizacji i ewentualnie pokusić się o ocenę ich realizacji w różnych mitach czy ideologiach naśladujących mit. Faktem jest jednak, że chrześcijaństwo jako mit religijny jest w rozważaniach Kołakowskiego wyróżnione. I owa wyróżniona pozycja chrześcijaństwa nie daje się sprowadzić jedynie do stwierdzenia, że jest to mit, który ukształtował kulturę, która uformowała Kołakowskiego. Aby precyzyjnie uchwycić, gdzie – w ramach ograniczeń zaproponowanych przez samego filozofa – wypada granica tego, co można sensownie powiedzieć z punktu widzenia filozofii oraz w jakim sensie apologia chrześcijaństwa może mieć w jego myśli uniwersalny charakter, spróbuję usytuować moją próbę wobec dwóch innych badaczy myśli Kołakowskiego,

221Por. H. Skolimowski, *Polacy nie gęsi i swój marksizm mają...*, s. 125 i dalsze.

222Ibid., s. 127.

którzy podjęli wątek zaangażowania filozofa w apologię chrześcijaństwa.

Uniwersalizm jako kategoria filozoficznie istotna

Pierwszy z przywołanych, Wiesław Chudoba²²³, na końcu swego tekstu poświęconego obecności Jezusa w rozważaniach Kołakowskiego przywołuje właśnie wspomniane przeze mnie podsumowanie Skolimowskiego. Ten wybitny badacz spuścizny autora *Obecności mitu* z ewolucji myślenia Kołakowskiego o Jezusie – od postaci mitycznej, przez postać historyczną, do Jezusa-Boga – dowodzi zmiany stosunku filozofa do religii. Chudoba proponuje, aby twórczość Kołakowskiego rozważać w dwóch perspektywach: filozoficznej oraz kryptoteologicznej. Mnie – jak zaznaczałam na wstępie – interesuje jedynie wymiar filozoficzny dzieła Kołakowskiego. Skoncentruję się więc na tym, co filozof może nam powiedzieć o naszej kulturze oraz nas samych w indywidualnym i społecznym wymiarze.

Chudoba sugeruje, że apologetyka religii z uwzględnieniem życzliwego stosunku do Kościoła w późnej myśli Kołakowskiego zmierza do podporządkowania wymiarowi społecznemu mitu religijnego wymiarów indywidualnego i etycznego; takie podporządkowanie miałyby być czynnikiem warunkującym możliwość uratowania naszej cywilizacji. O ile niewątpliwie Kołakowski dostrzega niemożność rozdzielenia wyodrębnionych w jego myśli przez Chudobę trzech wymiarów, to – w moim przekonaniu – nie traci z oczu antagonistycznego charakteru wymiarów indywidualnego i społecznego, zarówno mitu religijnego, jak i człowieka w ogóle. Dlatego skłonna jestem argumentować za interpretacją, że Kołakowski nie zmierzał do podporządkowania wymiaru indywidualnego oraz etycznego wymiarowi społecznemu, a raczej konsekwentnie postulował utrzymywanie wymiarów indywidualnego i społecznego w stanie chwiejnej równowagi. W tym sensie Kołakowski w moim rozumieniu pozostaje wierny człowiekowi w jego społecznym i indywidualnym rozdwojeniu. Zgadzam się natomiast z Chudobą, że według Kołakowskiego bez kościoła instytucjonalnego samo chrześcijaństwo jako indywidualna postawa przetrwać nie może, widzę w tym jednak raczej potrzebę dowartościowania wymiaru społecznego mitu religijnego w sekularyzującym się społeczeństwie (wraz z próbą rozważenia jak uzgodnić go z rozwojem naukowym) niż jego wyniesienia ponad wymiar indywidualny. Wymiar etyczny zaś ulega specyficznemu podwojeniu adekwatnie do zrekonstruowanej przez Kołakowskiego świadomości religijnej i więzi kościelnej. Z jednej strony filozof przekonany jest, że to poczucie winy będące wynikiem naruszenia tabu ma indywidualny, podmiotowy charakter i odpowiedzialność moralna jest zawsze jednostkowa, nie zaś zbiorowa; stąd czasem jest wystąpieniem przeciw postanowieniom zbiorowości. W tym znaczeniu indywidualna moralność nie

²²³W. Chudoba, *Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej. Od Jezusa Chrystusa: proroka i reformatora do Jezusa ośmieszonego*, „Studia z Filozofii Polskiej”, nr 11 (2016): 323–333.

tylko nie powinna, lecz nawet nie może zostać podporządkowana wymiarowi społecznemu. Z drugiej jednak strony w świat wartości zostajemy wprowadzeni przez uczestnictwo w społeczeństwie i to zbiorowość właśnie zdolna jest mit religijny przechowywać i wprowadzać weń podmiot. Myśl Kołakowskiego zmierza zatem raczej do wykazania, że tylko przez wymiar zbiorowy, przez „kapłaństwo, prorocstwo, akty żywej wiary utrzymuje się i wzmacnia udział człowieka w *sacrum*”²²⁴.

Chudoba podkreśla, że osobistą przemianę w stosunku do religii widać też w przyznaniu Kołakowskiego, że „myśli wewnątrz tej cywilizacji”²²⁵. W moim odczuciu, do zinterpretowania powyższej deklaracji nie trzeba sięgać do światopoglądu filozofa. Świadczy to przede wszystkim o dużej samoświadomości Kołakowskiego jako filozofa wyrażającej się w przeświadczeniu, iż nasze postawy i sposób myślenia są determinowane przez kulturę, która nas formuje. Konsekwencją tej świadomości jest zrozumienie, że zarówno oświecenie, jak i marksizm narodziły się z chrześcijańskiego pnia naszej cywilizacji. A także zrozumienie, że etyka naszej laicyzującej się kultury, nasze wartościowania są wciąż zapośredniczone w naukach Chrystusa. Mało kontrowersyjny wydaje się pogląd, że dla trwania naszej kultury konieczna jest społeczna świadomość tego zapośredniczenia. Jednak niezbędność – jak zdaje się sugerować sam Kołakowski w przywoływanym przez Chudobę *Jezusie ośmieszonym* – wiary w boskość Chrystusa i przyjęcie mitu religijnego chrześcijaństwa wydaje się w kontekście całości dzieła Kołakowskiego problematyczna. Argumenty zarówno na rzecz takiego stanowiska, jak i przeciw niemu będziemy zbierać na marginesie rekonstrukcji historycznych racji na rzecz wyjątkowości chrześcijaństwa i jego wpływu na nasze myślenie w kategoriach uniwersalnych, by w rozdziale poświęconym dyskusji poddać je krytycznej refleksji.

Kiedy Hubert Czyżewski²²⁶, drugi z przywołanych przeze mnie badaczy, w swoim wprowadzeniu do przygotowanego przezeń wyboru pism Kołakowskiego o chrześcijaństwie pisze, że dla autora *Obecności mitu* „Europa jest »z urodzenia chrześcijańska«”²²⁷, to odczytuję to właśnie jako wskazanie na zakorzenienie oświecenia czy marksizmu w chrześcijaństwie. Sądzę, że na poziomie refleksji filozoficznej tak właśnie należy interpretować, że Kołakowski „w jakimś sensie ogólnym”²²⁸ czuje się chrześcijaninem. Oprócz przykazania miłości, które relacje między ludźmi wynosi ponad prawo, to wpisana w chrześcijaństwo zdolność do samokrytyki jest jedną z kluczowych cech naszej cywilizacji. W tym kontekście pozostaje oczywiście problematyczne w jaki sposób owa samokrytyka miałyby się realizować w wymiarze instytucjonalnym, Kołakowski

224L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony: esej apologetyczny i sceptyczny...*, s. 100.

225W. Chudoba, *Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej...*, s. 330.

226L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Znak 2019.

227Ibid., s. 10.

228L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, t. 2, s. 177.

doskonale bowiem rozumie, że to dogmat i pewność posiadania prawdy w jej niehistorycznym pojmowaniu jest warunkiem trwania kościoła instytucjonalnego. Mimo to filozof nie ustaje w próbie ustalenia, jakie elementy mitu religijnego trzeba zachować, aby był on kulturowo płodny, a z czego zrezygnować, aby uniknąć zarzutów o obskurantyzm instytucji kościoła, przywoływanych dla uzasadnienia postępującej sekularyzacji.

Jak zauważa Czyżewski, chrześcijaństwo tradycji zachodniej stanowiło dla Kołakowskiego punkt odniesienia i dostarczało mu przykładów do rozważań, jednak celem Kołakowskiego było rozważenie znaczenia fenomenu religijnego *tout court* dla rozwoju i trwania kultury²²⁹. Zrozumiałe jest, że filozof korzystał z zasobów mu najbliższych, sięgał po to, co znał najlepiej. Jednak to myślenie w kategoriach uniwersalnych, ogólnoludzkich – zarówno o kulturze, jak i religii, jako jej wyróżnionym aspekcie – było dlań celem. Od chwili, gdy dostrzegł nieusuwalność konfliktu między indywidualnym i zbiorowym aspektem człowieczeństwa i pozbył się nadziei na możliwość pogodzenia tego, co z natury swej pogodzić się nie da, refleksja filozoficzna Kołakowskiego zdaje się zmierzać do ustalenia warunków możliwości kultury, w której najmniej dotkliwy będzie antagonizm między tym, co społeczne i tym, co indywidualne.

Stąd też dwie najważniejsze zdaniem Czyżewskiego książki Kołakowskiego, które badacz metodycznie pominął w redagowanym zbiorze pism filozofa – z tego względu właśnie, iż dotyczą one fenomenu religii jako takiego²³⁰ – będą stanowić dla mnie oś, wedle której rozważać będziemy chrześcijaństwo jako mit wyróżniony przez autora *Horror metaphysicus*.

Nie zapominając o kwestii fundamentalnej: jak determinującym jest fakt, iż jest to mit własny (i to w najgłębszym sensie, ponieważ przez swą obecność w kulturze uformował badacza), skłaniam się ku interpretacji, że Kołakowski stara się odnaleźć w nim cechy nadające mu charakter uniwersalny, stara się odkryć przed nami jego uniwersalny potencjał. O ile myślenia z wnętrza swojej kultury nie sposób uniknąć, to głęboka świadomość tego, co nas uformowało daje możliwość podjęcia próby oceny skutków, jakie niesie dla naszej kultury taka formacja. Ale również możliwość rozważania skutków, jakie niesie dla całego świata ludzkiego nasza kultura i mity, które ją fundują. Można też nawet z wnętrza kultury podjąć próbę porównania, na ile inkluzywny i egalitarny charakter mają inne kultury i ich mity. Badania historyczne w obszarach filozofii i religii pozwalają nam dostrzec, że chrześcijaństwo nie tylko ma potencjał uniwersalny, ale sporą część swego potencjału zrealizowało. Ta sama historia pozwala nam jednak dostrzec, że potencjał ów zwraca się przeciw mitowi, a także to, że sama możliwość owego zwrotu zdaje się być niejako wpisana w ten mit.

229Por. L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo...*, s. 13.

230Ibid., s. 13.

Brak akcesu do kościoła instytucjonalnego, a także wyrażane w późnym okresie twórczości przekonanie, że obok chrześcijaństwa buddyzm byłby mitem religijnym o charakterze uniwersalnym, zdają się przemawiać za interpretacją, że mitem będącym doświadczeniem Kołakowskiego była wiara, iż wraz z uświadomieniem sobie świata i siebie działających w tym świecie odkryliśmy w nim boski porządek. Porządek ów nie jest nam dany bezpośrednio, wszak mity religijne różnie uchwytyją świat, mimo to samo doświadczenie *sacrum* uczyniło nas ludźmi i nadało sens naszym działaniom. W tym doświadczeniu odnajdujemy sens, cel oraz zło i dobro. Ponadto filozof żywi przekonanie, iż nie tylko fizyczny i poddający się racjonalnej obróbce świat naszego życia dostępny nam jako *profanum* jest jeden i wspólny. Również doświadczenie *sacrum* różnie skodyfikowane w różnych kulturach w swej istocie jest wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu, jednak samo jego ujęcie wyrażone jest każdorazowo w języku określonej cywilizacji²³¹. A języki poszczególnych kultur wyrażające owo doświadczenie nie dają się uzgodnić. Z perspektywy przyjętego mitu religijnego, czyli skodyfikowanego w języku określonej kultury doświadczenia *sacrum* nie może więc być mowy o uzgadnianiu mitów i poszukiwaniu wspólnej płaszczyzny. Doświadczenie to wyrażone w języku konkretnej kultury ma zdecydowanie ekskluzywny charakter. Co więcej, owej przypuszczanej jedności sfery *sacrum*, tożsamości doświadczenia religijnego *tout court* nie potrafimy dowieść również w języku filozofii.

Ponadto Kołakowski jest świadom, że obrona doświadczenia *sacrum* przez wskazywanie jego historycznej ciągłości czy przypadki doświadczeń mistyków jest w porządku racjonalnym nie do przeprowadzenia. Podobnie jak próby unieważnienia tej sfery dokonane w porządku *profanum*. Wybór za światem sensownym lub absurdalnym jest opcją metafizyczną. Kołakowski wprawdzie przyznaje, że opowiada się po stronie sensu, jednak przekonuje, że równie dobrze można argumentować za opcją przeciwną. Jak się przekonamy, owa osobista preferencja – nawet jeśli w ograniczonym sensie – determinuje późniejszą apologię chrześcijaństwa. Mimo to skłonna jestem przekonywać, że w swoim filozofowaniu Kołakowski podejmuje próbę przekroczenia świadomości swego chrześcijańskiego rodowodu oraz dziedzictwa. Zatem niezależnie od uznanej przezeń opcji metafizycznej prezentuje nam raczej jakiś rodzaj „oświeconej racjonalności”.

Mit przyjęty przez Kołakowskiego wyrażał się przekonaniem, że prawa człowieka nie są incydentalnie historyczne, nawet jeśli można za takim ujęciem racjonalnie argumentować. Widoczny był w głoszonej przez Kołakowskiego potrzebie tolerancji, która nie jest obojętnością. A także w obecnym w jego myśli przekonaniu o nieusuwalności zła ze świata i jednoczesnym przeświadczeniu, że próby zwalczania tego zła są obowiązkiem każdego człowieka. Wreszcie w pewności, że dobro i zło, które w naszych działaniach odczuwamy jako własne są dowodem, iż –

231Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 124.

na poziomie, na którym uchwytujemy swoją egzystencję jako działającą w świecie – jesteśmy jednocześnie przekonani, że to my dokonujemy wyborów, jak i że wybory nasze nie są arbitralne. Można jednak używając argumentacji dostarczonej nam przez samego Kołakowskiego (co wykażę poniżej) przeprowadzić dowodzenie, że te przekonania i etyka są jedynie pokłosiem wiary w ustalony porządek *sacrum* obecny w określonej formie w kulturze, która ukształtowała filozofa.

Można więc zauważyć, że świadomości Kołakowskiego o kulturowym zapośredniczeniu zarówno samych tych doświadczeń, jak i prób nadania im słownego wyrazu, towarzyszyło przekonanie, że w swej istocie są to jednak doświadczenia uniwersalne, ludzkie po prostu. W tym sensie refleksja filozoficzna Kołakowskiego jest próbą przekroczenia zarówno stanowiska relatywizmu kulturowego, jak i etnocentryzmu przy jednoczesnej świadomości, że działania takie nie mogą liczyć na całkowite powodzenie, choć są – mimo swej beznadziejności – niezbędne dla próby uniwersalnego uchwycenia człowieka w jego indywidualnym i zbiorowym wymiarze.

Historiozoficzne studia Kołakowskiego doprowadziły go do przekonania, że wiara w możliwość racjonalnego dotarcia do sensu i celu naszej egzystencji okazała się największym mitem oświecenia. Próby rezygnacji z poszukiwania sensu i celu okazały się zaś niemożliwe do zrealizowania. Powiedziałby Kołakowski, że szczęśliwie niemożliwe, jeśli bowiem byłyby skuteczne, oznaczałyby koniec człowieczeństwa, jakie znamy.

Horror metaphysicus kończy zdanie:

I czyż nie narzuca się podejrzenie, że gdyby istnienie nie miało celu, a świat był pozbawiony sensu, to nigdy nie osiągnęlibyśmy nie tylko zdolności wyobrażenia sobie, że jest inaczej, lecz nawet zdolności pomyślenia tego właśnie: że istnienie nie ma celu, a świat jest pozbawiony sensu?²³².

Moment, w którym uchwyciliśmy siebie jako działających w świecie i jednocześnie świadomych tego działania oraz zdołaliśmy sformułować pytanie o cel i sens pozostaje niedostępny poznawczo, ale już samo osiągnięcie tej wyjątkowej pozycji usprawiedliwia postawienie pytania. Odpowiedź na nie jest zaś warunkiem koniecznym do określenia zarówno naszych możliwych działań, jak i wartościowań tych działań. Podejrzenie, że sami skazaliśmy się na zapomnienie chwili osiągnięcia wolności absolutnej rozpoznając świat i siebie w nim jako możliwość nieskrępowanej kreacji i autokreacji jawi się Kołakowskiemu jako opcja logicznie możliwa. Jednak mimo prawdopodobieństwa, że transcendując świat fizyczny odkrywamy tylko siebie, to fakt, że Absolut czy Bóg pojawił się jako możliwy ustawodawca sensu i celu decyduje, zdaniem filozofa, o wyborze opcji za mitem dostarczającym celu i sensu. Takie myślenie Kołakowskiego potwierdza konkluzja jego innego ważnego tekstu – poprzedzającego w sensie publikacji o sześć lat *opus magnum* filozofa – czyli *Jeśli Boga nie ma...* Konkluzja ta brzmi następująco:

232Ibid., s. 141.

Co jest dla nas rzeczywiste, a co nierzeczywiste, jest sprawą raczej praktycznego niż filozoficznego zaangażowania; rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną²³³.

Zatem gdybyśmy nawet, w tym nieuchwytnym momencie – gdy uzyskaliśmy świadomość świata i siebie w nim działających – sami ustanowili Boga strażnikiem naszych wartości, dostarczycielem sensu i celu, a potem wyparli pamięć tego faktu, aby móc się doń jako prawomocnych odwoływać, to już samo odczucie potrzeby takiego właśnie urządzenia świata jest opcją przemawiającą za tym mitem.

Czy z tego jednoznacznie wynika, że każdy musi przyjąć ten mit? Otóż skoro już wiemy, że logicznie możliwe są dwie opcje, to wolno nam przyjąć każdą z nich. Jednak trzeba pamiętać, że opcja przeciw istnieniu Absolutu nie jest lepiej uzasadniona i również ginie w mroku naszego samoodkrycia. W tym sensie można argumentować wbrew Kołakowskiemu, że jest to również opcja mityczna. Zgodnie bowiem z rozumieniem mitu zaproponowanym przez Kołakowskiego, tylko pozytywna odpowiedź na pytanie o cel i sens od nas niezależny, o byt bezwarunkowy zawarta w micie początku, czyni nasze życie znośnym i ustanawia prawdę świata. Jeśli jednak filozof twierdzi, że „[u]czestnictwo realne w micie zakłada jego aprobatę w porządku tak zwanym poznawczym, czyli rodzaj ufności umysłowej”²³⁴, to w moim przekonaniu wynikać z tego może, że uznanie aktu odkrycia siebie w świecie jako podmiotu świadomie działającego, a także uznanie wyjątkowości rodzaju ludzkiego na tej podstawie charakteryzuje się tym samym rodzajem aprobaty i ufności umysłowej. Wydaje się, że wiara, iż ów cud doświadczenia własnej odrębności wobec świata powoduje formułowanie pytań, na które odpowiedź najczęściej znajduje wyraz w mitach religijnych nie daje się sprowadzić do prostego uznania, że skoro odrzucamy mit religijny, to zostaje nam tylko obszar *profanum*. Argumentacja, że wybór przeciw istnieniu Absolutu – jak przekonuje Kołakowski – niesie za sobą nie wolność i odpowiedzialność, jakby się pozornie mogło wydawać, a samotność i poczucie absurdu może być rozważana – jak sądzę – jako argumentacja w porządku mitu, z którym filozof się identyfikuje.

Tak rysuje się tło filozoficznych rozważań Kołakowskiego o chrześcijaństwie, będące – na ile to możliwe – próbą wyjścia poza zakorzenie filozofa w „kulturze chrześcijańskiej z urodzenia”. I – co wydaje się równie istotne – zostaje ono wypowiedziane w granicach języka filozofii.

Jak wykladał w przywołanej wyżej *Obecności mitu* Kołakowski, nasz akt transcendowania siebie jako bytu fizycznego związany jest z doświadczeniem obojętności świata. Nasza fizyczna egzystencja doświadczana jest przez nas jako wpisana w porządek świata, jednak nasza

233L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 249.

234L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 176.

świadomość siebie jako działających w świecie zdaje się nie tylko wykaczać poza ten porządek, ale też dostrzega obojętność świata fizycznego wobec naszego istnienia.

[D]wa są doświadczenia skrajne, między którymi napięta jest nasza wiedza o obojętności świata: antycypacja śmierci własnej, w której fenomen obojętności odsłania swój globalny charakter, oraz doświadczenie zetknięcia erotycznego, w którym najdalej posunięta próba komunikacji z drugim ujawnia nam obecność nieprzekraczalnych barier w znoszeniu fenomenu obojętności²³⁵.

Ludzkie potrzeby sensu, celu i trwałych wartości są *de facto* wyrazem potrzeby przełamania obojętności świata. Potrzeby te zdaniem filozofa zaspokajają jedynie mit, nie w taki jednak sposób, że został wynaleziony przez nas jako lekarstwo na chorobę, a w taki, że rozpoznajemy go w każdej próbie realizacji tych podstawowych pragnień.

Mit bowiem – religijny lub filozoficzny – ma moc zniesienia obojętności świata w odróżnieniu od wszystkich zabiegów, o których była mowa, a którym nie przypisujemy sensu, wykaczających poza empiryczne jakości świata: w odróżnieniu od technologicznego ujarzmiania rzeczy, od prób przywłaszczenia sobie drugiego człowieka w seksualnym spotkaniu, od pasji posiadania lub władzy²³⁶.

W *Horror metaphysicus* konkludował natomiast, iż z uwagi na specyficzny charakter filozofii, i wynikające z tegoż charakteru ograniczenia, możliwym jest, że skazani jesteśmy na mit religijny. Zanim więc podejmiemy się rekonstrukcji argumentacji Kołakowskiego za konkretnym mitem religijnym, czyli chrześcijaństwem, odwołamy się jeszcze do drugiej – z tych świadomie pominiętych przez Czyżewskiego – książki.

Obok *opus magnum* Kołakowskiego szeroko omówionego w rozdziale pierwszym, również książka *Jeśli Boga nie ma...* ma wymiar uniwersalny w tym sensie, że stanowi próbę filozoficznego ujęcia fenomenu religii w ogóle, miejsca tego fenomenu w kulturze, a więc próbę rozważań za mitem religijnym *tout court*. Choć – warto to podkreślić już w tym miejscu – uznanie trafności diagnozy Czyżewskiego (o tym, że książka *Jeśli Boga nie ma...* zdecydowanie wpisuje się w rozważania o roli i miejscu religii w kulturze w ogóle) nie przesądza, że – kiedy się w nią wczytać – stanowi ona przygotowanie gruntu do apologii chrześcijaństwa i zawiera cały szereg sądów wartościujących, mających na celu wykazanie wyjątkowego charakteru naszej kultury, a zatem i chrześcijaństwa, które było – jak będzie przekonywał Kołakowski – warunkiem jej zaistnienia.

Książka *Jeśli Boga nie ma...* została napisana w języku angielskim i wydana przez Oxford University Press w 1982 roku. Skądinąd zarysy rozważań dotyczących winy i tabu oraz ich związków ze sferą *sacrum* znajdziemy też w tomie *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych*

235Ibid., s. 85.

236L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 84.

kazań, który wprawdzie pierwszy raz ukazał się nakładem Aneksu w tym samym 1982 roku, jednak teksty w nim opublikowane pochodzą z lat 1967-1981. Również *Kroniki Chudoby* dostarczają dowodu, że w pewnym sensie prace nad książką Kołakowski rozpoczął znacznie wcześniej; na przykład jeden z wykładów, który wszedł do książki jako jej rozdział został wygłoszony przez Kołakowskiego w języku niemieckim pod koniec 1977 roku w Monachium²³⁷. Niezależnie zatem od osobistych motywacji filozofa oraz naszych ograniczonych możliwości dociekania realnej możliwości wpływu filozofa na tematykę wygłaszanych wykładów czy ogłaszanych tekstów, na podstawie porządku chronologicznego refleksji Kołakowskiego można przypuszczać, że zakres jego badań i koncentrację na roli mitu religijnego wytyczyły między innymi dostrzeżenie stałej obecności mitu w kulturze, jego nieusuwalności z naszego myślenia, ale i obnażenie mitycznego charakteru marksizmu ze szczególnym uwzględnieniem dostrzeżenia jego religijnych aspiracji.

Z uwagi na wskazaną wyżej zbieżność czasu powstawania obu dzieł, które mają nas doprowadzić do odtworzenia uzasadnienia argumentacji na rzecz mitu religijnego w ogóle (a chrześcijaństwa w szczególności) proponuję, aby czytać obie te pozycje razem. Przy czym, z uwagi na różną strukturę obu dzieł²³⁸, zanim przejdę do omówienia najistotniejszych dla przyjętej perspektywy badawczej wątków zawartych w książce *Jeśli Boga nie ma...* przyjrzymy się kilku wybranym tekstom pochodzącym z okresu poprzedzającego jej wydanie, a zebranych w przywołanym tomie *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Pozostałych tekstów z tego tomu, nie omówionych oddzielnie, użyję jako komentarza uzupełniającego do rozważań z *Jeśli Boga nie ma...* Przegląd ten ma na celu zarówno wydobyć wątków dotyczących obecności i roli mitu religijnego w kulturze, jak i wyróżnionej roli chrześcijaństwa oraz samej kultury Okcydentu. Zgodnie z deklaracją filozofa wybrane do zbioru pisma starają się

przedstawić różne nieprzyjemne dylematy, jakie powstają w rozmyślaniach filozoficznych, a także w polityce; ich wspólna formalna osobliwość na tym polega, iż zmuszają nas do opowiadania się za jedną z dwóch możliwości, z których każda jest przykro, lecz każda inaczej, niezadowolająca, a między którymi żadnych „syntetycznych” opcji nie widać. Że sytuacje takie bardzo często nam się zdarzają, jest to, oczywiście, moral trywialny i mało sporny; bardziej szczegółowe opisy takich dylematów mogą być jednakowoż mniej trywialne i bardziej podniecające do sprzeciwu, jako że mało komu udaje się całkiem skutecznie opierać pokusie utopii, czyli nadziei na ostateczne rozwiązanie w tej lub owej dziedzinie życia i myślenia²³⁹.

Wyeksponowanie owych „niezadowolających opcji” dostarczy nam potwierdzenia, że opcja za

237Zob. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski: kronika...*, s. 310 i 320.

238*Jeśli Boga nie ma...* kompozycyjnie jest podzielonym na rozdziały jednolitym tekstem, ze wstępem i konkluzją. *Czy diabeł może być zbawiony* to zbiór powiązanych tematycznie, a jednak zupełnie odrębnych i niezależnych od siebie artykułów i wykładów, z których każdy stanowi odrębną całość.

239L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 7.

mitem religijnym, a w szczególności za chrześcijaństwem, jest w uzasadnieniu filozofa wyborem mniej „niezadowolającym”, najbardziej płodnym w historycznej ocenie, i – co istotne – jedynym pozwalającym myśleć o przyszłości w znanych i uznanych aktualnie kategoriach.

Wspomniany zbiór otwiera tekst *Poszukiwanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* pochodzący z 1980 roku, pierwotnie wygłoszony i opublikowany w języku francuskim. Rozważania w nim przedstawione zmierzają do uchwycenia trudności, na jakie napotyka myślenie w kategoriach uniwersalizmu kulturalnego, nade wszystko zaś są próbą uzasadnienia wyjątkowego charakteru kultury Okcydentu wraz z jej roszczeniem do uniwersalizmu właśnie.

To specyficzna postawa wobec innych kultur – wahająca się między uznaniem ich za równie uprawnione sposoby ujęcia rzeczywistości ludzkiej w obu jej wymiarach (indywidualnym i społecznym), a brakiem zgody na ich barbarzyństwo (nie tylko wobec innych, bo również w stosunku do własnych członków) – będąca paradoksalnie wynikiem zarówno wartości uznanych w naszej kulturze, jak i zdolności tejże kultury do podważenia nie tylko siebie samej, ale i właśnie oferowanych przez nią wartości. To rodzaj tolerancji, który nie osuwa się w obojętność dążąc do wytyczenia granic, których przekroczenie nie może być tolerowane. Kołakowski ujmuje rzecz następująco:

Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził ją wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia. Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju²⁴⁰.

Źródłem tej specyficznej cechy naszej kultury są według filozofa jej chrześcijańskie korzenie.

Kiedy jednak próbujemy uchwycić to, co tworzy jądro tego duchowego obszaru i kiedy opisujemy to jądro w sposób tutaj proponowany, podkreślając mianowicie ducha niepewności, niezakończenia, identyczności nigdy nie utrwalonej, zdajemy sobie sprawę, w jakim sensie i dlaczego Europa jest z urodzenia chrześcijańska.

Można mieć podejrzenie – pretensjonalne byłoby nazwanie go „hipotezą” – że więź konieczna, *vinculum substantiale*, łączy doktrynalną tradycję zachodniego chrześcijaństwa z tym twórczym rozmachem, który zbudował zarówno naukowe i techniczne zasoby Europy, jak też stworzył ideę humanizmu w postaci wiary w niewymienialną wartość osobowości, a wreszcie owego ducha otwartości, z których wyrosła nowożytna cywilizacja²⁴¹.

240L. Kołakowski, *Poszukiwanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, ss. 14-15.

241Ibid., s. 20.

Owa wiara w niewymienialną wartość osobowości i duch otwartości umożliwiające myślenie o innych w duchu braterstwa stanowią podglebie idei praw człowieka i dążenia do zniesienia przemocy w stosunkach między ludźmi w ogóle. W tym sensie nadają naszej kulturze uniwersalny charakter. Bez trudu rozpoznajemy w tych rozważaniach kontynuację próby filozoficznego ujęcia wpływu nauk Chrystusa na kształt naszej kultury poczynioną w tekście *Jezus Chrystus – prorok i reformator*.

Kołąkowski argumentuje też na rzecz chrześcijańskiego rodowodu oświecenia.

Pytam o to raczej, czy można zasadnie doszukiwać się inspiracji chrześcijańskiej w ruchu oświecenia, który w znacznym stopniu torował sobie drogę przeciwko kościołowi i często przeciwko chrześcijaństwu. Mam na myśli oświecenie w rozumieniu najszerszym, zgodnym ze sławną formułą Kanta – „wyjście człowieka z zwinionej przez niego samego niedojrzałości” – a więc całą masę duchowego wysiłku, który utwierdzał siły świeckiego rozumu i świeckiej imaginacji, ciekawość poznawczą, pasję władzy nad materią, odwagę badawczą, sprawności analityczne, sceptyczną nieufność wobec łatwych rozwiązań, nawyk kwestionowania wszystkich wyników już osiągniętych.

Otóż wydaje mi się, że wolno uważać religijność chrześcijańską – zarówno co do jej strony doktrynalnej, jak co do jej szczególnej wrażliwości – za seminarium ducha europejskiego, nie pomijając, nie umniejszając i nie redukując do zwykłej pomyłki całej historii dramatycznego konfliktu między oświeceniem a chrześcijańską tradycją²⁴².

Rozważania Kołąkowskiego nie ograniczają się do wskazania związków genetycznych, z jego argumentacji wynika bowiem, że to właśnie specyficznie chrześcijańska wrażliwość umożliwiła oświeceniowy humanizm. Jednak w konsekwencji przemyślenie przez oświecenie niejako na nowo chrześcijaństwa przeprowadziło nas od możliwości odkrycia dobra i zła oraz wybierania między nimi do możliwości ich samodzielnego ustanowienia. Kołąkowski ryzykuje nawet stwierdzenie, że humanizm, aby się rozwinąć „musiał przybrać formę niechrześcijańską czy wręcz antychrześcijańską”²⁴³. Jednak „[t]yle przypuścić nie znaczy przeczyć jego chrześcijańskiemu pochodzeniu”²⁴⁴. Zatem chrześcijaństwo niesie w sobie potencjał uniwersalny o włączającym, a nie narzucającym własną wizję świata charakterze. Żadna historyczna konieczność nie zdecydowała o realizacji tego potencjału. Kiedy jednak potencjał ten został uruchomiony, w wyniku starcia z myślą grecką, nieuchronnym było dostrzeżenie konieczności zakwestionowania własnych korzeni. Nie w sensie deterministycznym, raczej zgodnie z prawem Murphy'ego; skoro istniał potencjał, można było się spodziewać, że znajdzie się ktoś, kto potencjał ów zechce wykorzystać. Kołąkowski kończy swoje rozważania stwierdzeniem, że

[t]ak to w duchu niepewności względem siebie samej kultura europejska może utrzymać swoją

242Ibid., s. 21.

243Ibid., s. 23.

244Ibid., s. 23.

duchową pewność i prawo swoje do nazywania się uniwersalną²⁴⁵.

Implicite w tej wypowiedzi zawiera się zarówno formujący charakter, jak i specyficznie rozumiana stała obecność chrześcijaństwa w naszej kulturze. Pisząc o specyficznej obecności, mam na myśli chrześcijańskie korzenie w antychrześcijańskim oświeceniu oraz humanizmie, a nawet w procesach sekularyzacyjnych. Zatem ostatecznie również próby wykorzystania sfery *profanum*, jako płaszczyzny budowy ponadreligijnego, i w tym sensie przekraczającego każdą z kultur, wspólnego świata ludzkiego. Pytanie, czy i w jaki sposób powodzenie tej próby jest uzależnione od żywej pamięci jej genezy.

Tu wyraźnie trzeba zaznaczyć, że zdaniem Kołakowskiego ani niechrześcijański humanizm, ani proces usamodzielniania się sfery *profanum* nie dają się pogodzić z chrześcijaństwem. Stajemy zatem w sytuacji kłopotliwej, z jednej bowiem strony znajdujemy związek genetyczny między chrześcijaństwem a procesami emancypacyjnymi wobec niego w naszej kulturze, z drugiej owa emancypacja prowadzi do podważenia wiarygodności mitu religijnego fundującego tę kulturę i w żadnej mierze pogodzić się z nim nie daje. Rozpoczętych procesów nie sposób jednak ani cofnąć, ani unieważnić. Stąd – w moim przekonaniu – możemy obserwować, że rozważania filozoficzne Kołakowskiego zmierzają do poszukiwania warunków możliwości pogodzenia sfer *sacrum* i *profanum*. Wobec żywionego przekonania o sensowności świata oraz celowości ludzkiej egzystencji – będących bez wątpienia efektem recepcji kultury, która filozofa uformowała – ale także w wyniku badań historycznych, Kołakowski nie widzi możliwości istnienia i rozwoju kultury ludzkiej opartej w aspekcie życia zbiorowego tylko na porozumieniu w sferze *profanum*.

W opublikowanym w tym samym tomie tekście *Reprodukcja kulturalna i zapomnianie* pochodzącym również z 1980 roku Kołakowski od wiary filozoficznej w sensowność i celowość świata uzależnia możliwość rozważania człowieczeństwa w wymiarze wykraczającym poza biologiczną odrębność gatunku. Jego zdaniem bez uznania, że wszystkie kultury, a zatem wszyscy ludzie dzielą to samo doświadczenie transcendencji nie jest możliwe myślenie w kategoriach ogólnoludzkich.

Zauważam tylko, że bez aktu wiary – i to, jak się zdaje, jest stanowisko Jaspersa – nie daje się ugruntować ani swoistość człowieczeństwa poza cechami zoologicznymi, ani idea godności ludzkiej i jedności moralnej ludzi, ani dodatkowy sens, jaki przypisujemy wytworom kultury²⁴⁶.

I dalej, w tym samym tekście:

Wyobrażamy sobie, że poza dziedziną instynktów istnieje ogólnoludzki fundament porozumienia na przekór różnorodności kulturalnej i że tworzą go inwarianty kulturalne, dzięki którym mamy udział

245Ibid., s. 24.

246L. Kołakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapomnianie*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, ss. 80-81.

w czymś, co nie podlega zapomnieniu. Gdyby tworzenie kulturalne odzwierciedlało tylko historycznie relatywne, zmienne okoliczności, cywilizacje byłyby wzajem zamknięte i nieprzenikliwe (s. 81). [...]

Inaczej mówiąc, trudno nam pomyśleć, że wiara ta jako fakt mogłaby trwać nieprzerwanie, gdybyśmy nie uczestniczyli naprawdę w dziedzinie transcendentalnej, której ani biologicznie, ani historycznie nie da się objaśnić. [...]

Wiara w nierelatywny i niehistoryczny fundament historii może być ujęta tylko w relatywnych i historycznych formach wyrazu. Nie istnieje żadne słowo nadhistoryczne, dlatego też absolutny immanentyzm historyczny nie daje się dyskursywnie do końca pokonać. Zostawia nas to w obliczu wiecznie tego samego konfliktu: jeśli jest jedno kryterium prawomocności, kultura zdąża ku zgubie, jeśli są dwa wzajem niezależne i wzajem niesprowadzalne, kultura nie może nigdy osiągnąć harmonii²⁴⁷.

Kołąkowski przewiduje więc, że jeśli jedynym kryterium prawomocności stanie się dla nas obszar *profanum*, to kultura przetrwać nie zdoła. Jeśli natomiast uznamy, że to obydwie obszary, zarówno *sacrum*, jak i *profanum* dostarczają nam wiedzy o świecie i o nas samych, to kultura nie może osiągnąć harmonii wobec skłócenia tych elementów.

Podobną konkluzję odnajdujemy w tekście zatytułowanym *Jaspers. Wiara filozoficzna wobec objawienia*²⁴⁸ ogłoszonym w języku niemieckim²⁴⁹ w 1983 roku na konferencji z okazji setnej rocznicy urodzin niemieckiego filozofa²⁵⁰. W wykładzie tym Kołąkowski przekonuje, że Jaspers „usiłując przyswoić na swój osobisty sposób całą spuściznę filozoficzną”²⁵¹ najlepiej bodaj zdołał wyrazić wzajemny paraliż oświecenia i chrześcijaństwa ujawniając dwuznaczność naszej cywilizacji określoną „przez jednoczesną świadomość kryzysu dwóch wrogów zmagających się o panowanie nad naszym duchowym światem: Oświecenia i chrześcijaństwa”²⁵². W tekście tym oświecenie nie wydaje się zatem tożsame z redukcją człowieka do sfery *profanum*. Raczej stanowiłoby przeciwstawny mitowi religijnemu mit rozumu będący obietnicą innej niż objawienie drogi do sensu. Co więcej, zupełnie dopuszczalną wydaje się interpretacja, że przyjęcie owej „wiary filozoficznej” czy metafizycznego rozpoznania odbywa się analogicznie jak w akcie religijnym przez jednoczesne poznanie i uznanie.

Ani metafizyczne, ani religijne poszukiwanie nie dostarcza nam przeto „prawdy” w tym samym sensie, w jakim mówimy o prawdzie w nauce; skoro prawda filozoficzna, a także religijna, jest określona przez swoją źródłowość, przez genezę, a nie przez treść, to nic nie stoi na przeszkodzie,

247Ibid., s. 81-82.

248L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*, ss. 39-53.

249Autoryzowany przekład tego tekstu na język polski ukazał się w 1984 roku w „Zeszytach Literackich”.

250Zob. W. Chudoba, *Leszek Kołąkowski: kronika...*, s. 351.

251L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*, s. 40.

252Podkreślenie J.J.

253L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*, s. 51.

aby jednocześnie afirmować idee zderzające się ze sobą treściowo; akt autentycznego wyboru, a nie treść wyboru, stanowi o prawdzie²⁵⁴.

Powyższe zdaje się stanowić asumpt do rozpatrywania chrześcijaństwa jako jednego z mitów czyniących uprzednio przyjętą wizję świata prawdziwą zgodnie z antropologią filozoficzną wyłaniającą się z refleksji Kołakowskiego. Jednocześnie – paradoksalnie – stanowi uzasadnienie dla wyrażanych przez filozofa w późnych tekstach przekonań, że uznanie mitów grzechu pierworodnego i wygnania, realności diabła czy boskości Chrystusa jest jedyną opcją sensotwórczą i dającą prawdziwy obraz świata; skoro bowiem akt autentycznego wyboru stanowi o prawdzie, to mit rozpoznany i uznany za prawdziwy przez Leszka Kołakowskiego stał się jednocześnie jego perspektywą, z której to dopiero możliwe jest mówienie o prawdzie i sensie. To tłumaczyłoby też miejsce kościoła instytucjonalnego w refleksji filozofa i jego doń stosunek. Wszędzie tam bowiem, gdzie działalność kościoła nie realizuje mitu religijnego, w taki sposób, aby wzmacniać jego moralną, kulturotwórczą i tworzącą więź społeczną moc, podlega ona surowej krytyce i ocenie. Wybór opcji doktrynalnej, który znalazłby wyraz w przynależności do określonego odłamu chrześcijaństwa jawi się z takiej perspektywy tyle niepotrzebny, co i niemożliwy. Nie istnieją bowiem kategorie, wedle których można by osądzić prawomocność poszczególnych doktryn. To mogłoby stanowić uzasadnienie dla konsekwentnie utrzymywanej postawy życiowej Kołakowskiego. Najbliżej prawdy zdaje się być ten, który po prostu w boskość Chrystusa uwierzył i wybrał Go jako indywidualną drogę. A jednak nie sposób odrzucić kościoła instytucjonalnego po prostu, ponieważ badania historyczne i refleksja filozoficzna przekonują filozofa, że to więź społeczna i społeczny wymiar kościoła stanowi warunek trwania chrześcijaństwa. Mistycy w pewien przewrotny sposób stanowią tego dowód, co już podnosiłam²⁵⁵ i do czego jeszcze wrócę²⁵⁶.

W świetle samoograniczeń, które Kołakowski przyjął dla refleksji filozoficznej należy rozważyć, czy nie jest tak, że to właśnie próba uchwycenia i opisanego relacji między dwoma wrogimi obozami ożywiającyymi duchowo naszą kulturę, czyli oświeceniem i chrześcijaństwem ma charakter *par excellence* filozoficzny. To, co można powiedzieć na gruncie filozofii – w zgodzie z rygorami, które sam Kołakowski uznaje – to tyle jedynie, że chrześcijaństwo przez długi czas było mitem religijnym niepodzielnie panującym w naszej cywilizacji i w tym sensie niezaprzeczalnie przyczyniło się do jej rozwoju. Ale wtedy zarówno ów podział na chrześcijaństwo i oświecenie, które się ostatecznie przeciw swym korzeniom zwraca, a także punkt, w którym dziś

254Ibid., s. 51.

255Zob. rozdział drugi, ss. 89-91.

256Na marginesie rozważań Kołakowskiego zawartych w zbiorze *Herezje*, przy okazji próby zrozumienia związku między zdolnością do ograniczonej recepcji herezji w chrześcijaństwie a możliwością rozwoju nauki w kulturze chrześcijańskiej.

jesteśmy są zakorzenione w tym micie. O tym trzeba pamiętać nawet tym, którzy nie uznają prawdy chrześcijaństwa. Z wnętrza tego mitu – jak przekonuje nas filozof – sprawa wygląda bowiem tak, że jeśli nasza cywilizacja w swych korzeniach jest prawdziwa aktem afirmacji chrześcijaństwa, to jego odrzucenie oznacza zgodę na absurdalność i unieważnienie wszystkiego, co wiąże nas społecznie. Ta argumentacja stale będzie powracać w refleksji Kołakowskiego.

Podsumowując zasługi Jaspersa dla naszej samowiedzy Kołakowski odnotowuje, że głównym zarzutem niemieckiego filozofa przeciw oświeceniu jest fakt, iż świat nie daje się zrozumieć sam przez się. Rozum rozpoznaje, że w swoich granicach nie jest w stanie świata zrozumieć. Nasz akt samoświadomości, nasze odkrycie siebie jako działających w świecie – i świata, który w ograniczonym zakresie, ale jednak poddaje się naszemu działaniu – jest albo przypadkowym i nic nie znaczącym zdarzeniem w łańcuchu ewolucji, albo efektem uczestnictwa w porządku, który przekracza fizyczny świat naszego życia. Aby nie popaść w absurd poszukujemy szyfrów Transcendencji. Tym natomiast, co paraliżuje chrześcijaństwo i trzyma je w klinczu z oświeceniem jest fakt, że owa niesamozrozumiałość świata nie jest uniwersalnie ważną zdobyczą, obszarem komunikacji ogólnoludzkiej. Jest efektem oświecenia, które rozgrywa się wewnątrz nominalnie chrześcijańskiej cywilizacji, czyli chrześcijaństwo nie może użyć owej niesamozrozumiałości świata do realizacji swoich uniwersalistycznych aspiracji.

Ostatecznie więc każda próba przemawiania z wnętrza mitu oraz dowodzenia prawdziwości i sensowności świata będącego wynikiem akceptacji chrześcijaństwa (w porządku poznania i powinności) powinna być odczytywana w kategoriach, które Chudoba określił kryptoteologicznymi. Ponadto efekt jednoczesnego paraliżu oświecenia i chrześcijaństwa potęgowany będzie przez nieuzgadnialność mitów religijnych poszczególnych kultur, które miałyby składać się na ogólnoludzką wspólnotę. O ile bowiem oświecenie może realizować aspiracje stworzenia ogólnoludzkiego świata, to jedynie przez odwołanie się do sfery *profanum*. Jednak kiedy zaprzecza chrześcijaństwu, świat staje się niesamozrozumiały i absurdalny. Gdy zaś się do chrześcijańskich korzeni chce odwołać, aby ludzki świat uprawomocnić, staje się przedłużeniem chrześcijaństwa, a zatem próbą narzucenia obcego mitu religijnego tym, których świat jest ugruntowany w micie tworzącym ich kulturę.

Praktykowanie niepewności

Kołakowski zdaje się jednak – w zgodzie z własną wizją filozofii zaprezentowaną w *opus magnum* – nie ustawać w wysiłkach powiedzenia tego, czego wypowiedzieć nie sposób. W tekście *Krótką uwaga o tak zwanym dialogu między religiami i wiecznym milczeniu języka wiary*²⁵⁷

257L. Kołakowski, *Krótką uwaga o tak zwanym dialogu między religiami i wiecznym milczeniu języka wiary*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*

(napisanym i wygłoszonym w języku francuskim w 2006 roku)²⁵⁸ rozważa konieczność, a także warunki możliwości dialogu zarówno między różnymi religiami, jak i pomiędzy – jak to określa – wiarą i niewiarą. Po raz kolejny wyraża przekonanie, że mimo różnic w ujęciu kulturowym doświadczenia duchowości *de facto* jądro tego doświadczenia jest takie samo, a dopiero w procesie kulturowego odkrywania i krzepnięcia doktryny religijnej wytwarza się specyficzne, ekskluzywne ujęcie świata.

W rozważaniach tych postuluje jako warunek dialogu, oprócz gotowości widzenia w innym partnera, wzbudzenie i utrzymanie „pewnego stopnia niepewności z obu stron”²⁵⁹. W konsekwencji całości filozoficznych dociekań Kołakowskiego rozumiem to jako nawoływanie do jednoczesnego uznania przez każdego swego mitu i prawdziwości świata, który powołuje on do życia oraz świadomości, jakiego rodzaju poznaniem jest mit. Przekonanie, że zaludniamy jeden wspólny świat i każdy z nas może być w błędzie co do sposobu uchwycenia jego natury jest warunkiem dialogu zmierzającego do porozumienia między ludźmi, których światy fundują różne mity. Z jednej więc strony skazani jesteśmy na próby przekładu ekskluzywnych języków *sacrum*, aby jakoś zdać sprawę ze swojego doświadczenia Boga, Absolutu czy Transcendencji. Wydaje się, że z konieczności musimy zapośredniczyć się w języku *profanum*, który jako dotyczący wspólnego wszystkim porządku fizycznego, może stanowić płaszczyznę porozumienia. A jednocześnie – mimo trudności, na jakie ów język napotyka – nie możemy ograniczyć całego obszaru porozumienia tylko do sfery *profanum*, ponieważ sam porządek technologiczny – umożliwiający nam podporządkowanie sobie świata i manipulowanie nim – to za mało, aby umożliwić nam myślenie o sobie inaczej niż w kategoriach zoologicznych. To, co czyni nas ludźmi zdecydowanie wykracza poza porządek *profanum*. Skazani jesteśmy na mit. Jedni wybierają wiarę, inni niewiarę.

Można jednak tyle powiedzieć: jest ważne, żeby zarówno wiara, jak i niewiara miały obie miejsce dla siebie w naszej kulturze; normalnie obie też są składnikami konwersacji wiecznej i niezręcznej, której nasza kultura potrzebuje. Ważne jest, by mogły one współistnieć tak, by żadna strona nie zniszczyła drugiej. Każda z nich swoją krytyką pobudza autorefleksję drugiej i każda z tej autorefleksji może czerpać zysk²⁶⁰.

Kołakowski postuluje jednak, aby wszyscy wybierali opcję za sensem i duchowością, nawet jeśli bez Boga osobowego, to jednak z Transcendencją. Sam dialog natomiast powinien być prezentowaniem postaw będących wyrazem tego, co naprawdę wartościowe w przyjętym przez nas micie z perspektywy poszukiwanego porozumienia.

To zdaje się stanowić uzasadnienie ciągłego zaangażowania w refleksję filozoficzną, a także

258Polski przekład w tłumaczeniu autora ukazał się w „Znaku” w roku 2008.

259L. Kołakowski, *Krótką uwaga...*, s. 78.

260Ibid., s. 83.

podejmowania prób zrozumienia i ujęcia naszej sytuacji przez Kołakowskiego, mimo jego wielokrotnych deklaracji, że wysiłek filozofów stale okazuje się próżny, że nie ma widoków na język, którym dałoby się ująć naszą sytuację w świecie. Ponadto przekonanie o konieczności wyboru opcji za światem sensownym otwiera przed nami perspektywę czytania apologii chrześcijaństwa w refleksji filozoficznej Kołakowskiego właśnie jako próby ujęcia w chrześcijaństwie tego, co najbardziej wartościowe z perspektywy budowania porozumienia i ogólnoludzkiej kultury. Można postawić w tym miejscu zarzut, że takie myślenie wpisuje się w funkcjonalne ujęcie mitu religijnego, przeciw któremu Kołakowski *explicite* wypowiadał się wielokrotnie. Oddalimy go jednak stwierdzeniem, że o ile potrzeba religijna, potrzeba transcendencji nie daje się sprowadzić jedynie do swoich funkcji, to uczynienie doświadczenia *sacrum* – które ujęte może być tylko w ekskluzywnym języku określonej kultury – przedmiotem dialogu możliwe jest tylko przez odwołanie do języka *profanum* umożliwiającego porozumienie, jednak za cenę sporych ograniczeń i uproszczeń. Trzeba nam tylko pamiętać, że kiedy oświadczamy, że mówimy tylko o wyrazie słownym doświadczenia i tylko ten wyraz słowny podajemy krytycznej refleksji, to nie twierdzimy, że samo owo doświadczenie jest tylko tym, co daje się w ramach języka *profanum* powiedzieć.

Ponadto – o ile zgadzam się, że założenie jedności uczestnictwa w dziedzinie transcendencji jest warunkiem myślenia o wspólnocie ogólnoludzkiej w innym niż zoologiczny sensie – świadomość konieczności wykroczenia poza sferę *profanum* wydaje się dopuszczać otwarcie na poszukiwanie innego, nowego mitu (czy koniecznie religijnego?), który zdolny byłby uchwycić to doświadczenie. Uczestnictwo w dziedzinie transcendencji rozumiem jako doświadczenie duchowości obecne w akcie świadomości uchwycenia siebie jako bytu fizycznego działającego w świecie. Mit jednak – jak przekonuje Kołakowski – nie może być przedmiotem naszej świadomej kreacji. Jest raczej tak, że odkrywamy go w naszym sposobie ujęcia rzeczywistości.

Spośród mitów religijnych już obecnych, kandydatem mógłby być buddyzm, o którym z dużą życzliwością Kołakowski się wypowiadał w późniejszym okresie. Stosunek filozofa do buddyzmu jest szczególnie wart rozważenia w kontekście nieobecności boga w tej religii przy jednoczesnym uznaniu istnienia wartości moralnych nie będących arbitralnie ludzkimi. Argumentacja Kołakowskiego za chrześcijaństwem ogniskuje się przeciw wokół kwestii, że tylko Bóg jest warunkiem istnienia dobra i zła, co w świetle wypowiedzi filozofa o uniwersalnym potencjale buddyzmu daje się czytać raczej jako efekt formacji w określonej kulturze niż filozoficzne przeświadczenie, że rozum doprowadza nas z konieczności do Boga osobowego, takiego jaki objawia się w chrześcijaństwie. Szczególnie, że pamiętamy przecież, iż z treści rozważań filozofa w *Horror metaphysicus* rozum doprowadza nas jedynie do filozoficznego

Absolutu, czyli „samowystarczalnej, samougruntowanej i logicznie koniecznej podstawy wszystkiego, co istnieje przygodnie”²⁶¹. To ostatnie stanowi stały rys naszej kultury poszukującej od swoich początków w starożytności nieprzygodnej zasady naszego przygodnego świata, a recepcja chrześcijaństwa dokonana za pośrednictwem myśli greckiej dodatkowo takie myślenie ugruntowała.

Do kwestii możliwych mitów mogących zapewnić ciągłość naszej kultury powrócimy w dyskusji wokół stanowiska Kołakowskiego. Argumentacja za chrześcijaństwem jako najlepszym z mitów z konieczności logicznej musi poprzedzić tę dyskusję. A to dlatego, że w rozważaniach Kołakowskiego widzę ją jako warunek możliwości pojawienia się refleksji na temat mitu religijnego w ogóle. Jak przekonuje filozof, to chrześcijaństwo umożliwiło powstanie kultury, która zdolna jest do samopodważenia i próby relatywnego oraz historycznego uchwycenia siebie. Stąd argumenty na jego rzecz są tymi samymi, które stwarzają warunki możliwości rozważania jego przekroczenia.

„Społecznie ustalony kult rzeczywistości wiecznej: to sformułowanie jest chyba najbliższe temu, co mam na myśli, gdy mówię o religii”²⁶². W takiej najogólniejszej formule Kołakowski próbuje przybliżyć nam czym jest skodyfikowane i społecznie uznane doświadczenie *sacrum* stanowiące składową kultury we wstępie do *Jeśli Boga nie ma...* Rzeczywistość wieczna, czyli taka, którą „odkrywamy” wraz z uświadomieniem sobie własnej obecności w świecie, dzięki której świat naszego doświadczenia staje się sensowny, która wytycza cel naszej egzystencji zarówno w społecznym, jak i indywidualnym wymiarze. Jak przekonuje filozof, rzeczywistość ta jest zarówno niedowodliwa, jak i konieczna. Niedowodliwa, jeśli przyjąć kryteria właściwe dla nauki i naszego obchodzenia się ze światem fizycznym, czyli w sensie empirycznym. Konieczna, jeśli oczekujemy odpowiedzi na pytanie: jaki jest cel i sens naszej egzystencji oraz jak powinniśmy go realizować? Stwierdzenie, że – od chwili, kiedy po raz pierwszy zdołaliśmy sformułować to pytanie – nie potrafimy go już uchylić, wynika, zdaniem Kołakowskiego, z naszej historii. Przekonuje, że równie dobitnie można argumentować przeciw owej rzeczywistości wiecznej, jednak zdaniem filozofa logiczną konsekwencją takiej argumentacji jest wiara w absurd i bezsens naszej egzystencji.

[A]kceptacja świata jako kosmosu przez boską moc uporządkowanego, w którym wszystkiemu przysługuje sens, nie jest ani wewnętrznie sprzeczna, ani niezgodna z wiedzą empiryczną; nie może być jednak nigdy konsekwencją tej wiedzy, jakkolwiek pomnożonej. Można pogodzić się i oswoić umysłowo ze złem moralnym i z ludzkim cierpieniem, także z nieuniknioną porażką w życiu każdego człowieka, lecz nie ma co roić sobie, że wychodząc od przerażającego chaosu życia, możemy za pomocą logicznie dopuszczalnych procedur otrzymać w wyniku kosmos celowy i pełen

261L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 38.

262L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 9.

sensu. Akt wiary i zaufania do Boga musi poprzedzać zdolność dostrzegania Jego zamysłu w biegu zdarzeń i w smutnych kolejach historii ludzkiej. Krótko mówiąc: *credo ut intelligam*. Badanie filozoficzne nigdy nie może wytworzyć ani zastąpić aktu wiary, a choćby nawet do niego zachęcić²⁶³.

Jednym słowem to, czy uznamy świat za wyposażony w sens, czy też za absurdalny jest aktem wiary.

W swoich rozważaniach Kołakowski bada, w jaki sposób mit religijny umożliwia nam doświadczenie świata jako sensownego. Wskazuje, że relacja *sacrum* i *profanum*, czyli to jak mit religijny determinował nasze bytowanie w świecie fizycznym zdecydowało na przykład o naszym stosunku do przyrody oraz możliwości rozwoju nauki. Wiara żywiona przez chrześcijan, iż świat jest darem bożym dla ludzi, oddanym pod ich panowanie dała wprawdzie asumpt do degradacji środowiska, przyczyniła się do cierpienia zwierząt, ale przede wszystkim umożliwiła rozwój nauki. Obecne w buddyzmie przekonanie o jedności świata zaowocowało szacunkiem dla przyrody ożywionej i nieożywionej, jednak nie przysłużyło się tym samym poszukiwaniu rozwiązań umożliwiających badanie i poprawę warunków życia ludzi w ich środowisku. Kołakowski przekonuje, że sam impuls do badania świata jest wyrazem doświadczenia *sacrum* i jego określonego kulturowego ujęcia. Argumentując z wnętrza kultury wykazuje, że rozwój technologiczny świata oraz możliwości porozumienia w obszarze polityki oparte na sferze *profanum* ludzkość zawdzięcza właśnie naszej kulturze. Nawet jeśli najczarniejsze karty w historii świata też są jej udziałem.

To chrześcijaństwo, które kształtowało się od końca drugiego stulecia i które znamy dziś, jest wynikiem spotkania dwóch cywilizacji, bolesnego kompromisu między Atenami a Jerozolimą²⁶⁴.

To specyficzna mieszanka racjonalności greckiej oraz wezwania całej ludzkości do miłości i przygotowania się na nadejście Królestwa Bożego stała się warunkiem jednoczesnego rozwoju nauki, ekspansji kultury oraz jej samokrytycyzmu. Stała się jednak również źródłem jej samozaprzeczenia, by ostatecznie umożliwić postawy ateistyczną czy deistyczną.

„[Ż]adne reguły logiczne nie zmuszają nas do uznania pierwszej przyczyny”²⁶⁵. Regres w nieskończoność – twierdzi Kołakowski – jest logicznie akceptowalny. Wraz z wyborem mitu wybieramy, czy porządek do natury wnosimy w badaniu, czy go odkrywamy. Matematykę możemy uznać za obecną w świecie lub za nasz język opisu świata. Tym samym uprawiając naukę nie rozstrzygamy, czy odkrywamy świat, jakim w rzeczywistości jest czy tworzymy model świata dla nas, a przystępujemy do badania uprzednio wybrawszy już określoną opcję. To badanie świata możliwe jest z trzech pozycji: albo ateizm (a wtedy musimy przyznać, że nasze narzędzia są równie

263Ibid., ss. 53-54,

264Ibid., ss. 59.

265Ibid., s. 63.

jak my przypadkowe i zdane o tyle, o ile służą naszym interesom), albo deizm (jednak bóg filozofów i naukowców będący logicznym gwarantem odkrywanych przez nas prawd byłby zaledwie „gigantycznym komputerem”), albo opcja oferowana przez chrześcijaństwo (czyli stwórca świata i porządku jest jednocześnie dobrym, troskliwym ojcem troszczącym się o swoje dzieci)²⁶⁶.

Żadne dowody na istnienie Boga z porządku badanego świata nie są możliwe, pisze Kołakowski powołując się na Hume'a: „nie ma logicznego przejścia od skończonego świata do nieskończoności”²⁶⁷. Dodaje, że w parze nieskończoność i skończoność – logicznie żaden z członów nie poprzedza drugiego. Oba są od siebie zawisłe i rozumiały tylko przez siebie wzajemnie. Jeżeli któremuś przyznajemy pierwszeństwo, to decyzja taka ma metafizyczny charakter²⁶⁸. Metafizyczne jest jednak również doświadczenie lęku przed nicością, które objawia się w pytaniu: dlaczego świat jest, dlaczego ja jestem? Skoro jednak tak, to dlaczego brakowi odpowiedzi i obojętności świata wobec tego lęku, które niektórzy z nas zdają się odczuwać, mamy odmawiać metafizycznego charakteru? Dlaczego mit osamotnionej metafizycznie ludzkości, która odkrywając nic poza sobą siebie jednakże odkrywa, nie wystarczy? I czy oznacza to w sposób konieczny ześlizgnięcie się w obszar *profanum*? Z rozważań Kołakowskiego wynika, że nie wystarczy oraz że oznacza.

Jedynym kryterium prawomocności porządku naukowego jest jego skuteczność w naszym obchodzeniu się ze światem. Jednak Kołakowski przekonuje, że reguła Dostojewskiego „jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno” jest nie tylko regułą postępowania moralnego, ale też regułą o charakterze epistemologicznym²⁶⁹. Ponieważ ludzkie roszczenia do prawdy są puste, o ile nie odwołują się do Boga. Jeśli transcendując siebie nie poznajemy, tylko ustanawiamy reguły, to nie jest to prawdziwe w powszechnie przyjętym sensie tego słowa, a arbitralne – nasze²⁷⁰. „Albo Bóg – albo nihilizm poznawczy, nie ma nic pośredniego”²⁷¹. Tylko Bóg może wyjaśnić wszystko, nie oznacza to, że musimy go przyjąć, a jedynie to, że musimy go przyjąć, jeśli chcemy wszechobjmującego wyjaśnienia. Absolut filozoficzny okazuje się logicznie konieczny dla każdego, kto uzna możliwość uzyskania całkowitego wyjaśnienia nas i świata naszej egzystencji²⁷². Kwestia ta – pamiętamy – stanowiła jedną z konkluzji *opus magnum* filozofa.

Odrzucenie powyższego, jak wynika z wywodu Kołakowskiego, nie ogranicza w żaden sposób naszych możliwości operacyjnych wobec świata, ani nawet budowania wspólnego świata ludzkiego w sferze *profanum*. Odbiera nam jednak – zdaniem filozofa – możliwość myślenia

266Ibid., s. 66.

267Ibid., s. 73.

268Ibid., ss. 74-75.

269Ibid., ss. 84-85.

270Ibid., ss. 92-93.

271Ibid., s. 94.

272Ibid., s. 94,

w kategoriach prawdy, a także roszczenia do rozumienia wszechobejmującego.

Rozważając sytuację mistyków i ich relację do kościoła instytucjonalnego, Kołakowski wykazuje i uzasadnia dlaczego w perspektywie społecznej niemożliwa jest świadomość religijna bez więzi kościelnej. Naświetla też, że doświadczenie mistyczne mogłoby uchodzić za potwierdzenie istnienia wiecznego porządku. Z uwagi jednak na nieprzekładalność tego doświadczenia na język *profanum* oraz fakt, że w sposób konieczny ono samo w pewnym sensie, ale nade wszystko jego opis są zrelatywizowane do *sacrum* ustanawiającego daną kulturę. Rozważając różnego rodzaju teologiczne, instytucjonalne i filozoficzne kłopoty, na jakie napotyka relacja mistyka ze światem społecznym Kołakowski ostatecznie dochodzi do przekonania, że mistycy wpisują się w krajobraz konfliktu między wiarą a rozumem. A także, że szczególnie dobrze widać to właśnie w problemach języka. Mistycy podobnie jak filozofowie dochodzą do tego, że o Bogu trudno mówić bez sprzeczności; jednak wyciągają z tego inne wnioski.

Rozważania filozoficzne rozbijają się każdorazowo na problemach logicznych, na jakie napotyka emanatyzm neoplatoński oraz kreacja *ex nihilo* czy nie dające się zastosować do Boga rozróżnienie między wolnością i koniecznością. Bóg chrześcijański od początku jest Bogiem miłości, jest Ojcem i Demiurgiem zarazem. Przyjęcie tej podwójnej roli – przy jednoczesnym uznaniu wszelkich kłopotów w wyjaśnianiu wątpliwości logicznych, będących wynikiem takiego stanu rzeczy, za efekt naszych ograniczeń wynikających z różnicy między nami a Bogiem – daje możliwość wyjścia poza deizm, w który często wklajają się rozważania filozoficzne. W doświadczeniu mistycznym następować miałyby przewyciężenie wszelkich problemów, na które napotyka rozum, kiedy myśli Boga-Ojca. „Tak więc ścierają się ze sobą dwie pewności, których pogodzić nie sposób: pewność filozofów, którzy obstają przy kryterium spójności, z pewnością wierzących i mistyków, którzy uczestniczą w micie albo w rzeczywistości, do której mit się odnosi”²⁷³. Sceptyk i mistyk są epistemologicznymi bliźniakami. Wiedzą, że ich wiedza przekuta na słowa rodzi kłopoty i niekonsekwencję. Jednak jedynie mistyk na tę okoliczność wzrusza ramionami.

U podstaw filozofii Kołakowskiego leży przyjęcie założenia o nieciągłości łańcucha ewolucji. Wprawdzie świadomość świata i siebie działającego w świecie, język, sztuka, religia, nauka, technika i filozofia, czyli cała kultura daje się myśleć i wyjaśniać przez jej instrumentalne funkcje. Jednak zdaniem filozofa nijak nie wynika z tego, że daje się jedynie do tych funkcji sprowadzić. Zarówno funkcjonalne ujęcie, jak i pogląd, że to, co pierwotnie miało funkcjonalny charakter autonomizowało się i stało istotne samo przez się są niefalsyfikowalne. Przyjmujemy je tak samo na wiarę, jak to, że świat ma sens i cel przez Boga mu nadany, a my jesteśmy częścią

273Ibid., s. 163.

boskiego planu. Aby dostrzec sens historii potrzeba nam spojrzenia od jej początku, czyli od pojawienia się człowieka (i to nie w sensie przedstawiciela gatunku, tylko tego, który jako pierwszy dostrzegł siebie działającego w świecie), jako stanowiącego absolutny początek dla religii, sztuki czy logiki do jej (historii) końca. Taka perspektywa jest niemożliwa do osiągnięcia; początek ginie w mroku dziejów, zaś koniec nie daje się wyprowadzić z naszej ograniczonej wiedzy o przeszłości i teraźniejszości (w taki sposób, jak na przykład przewidywanie, kiedy i z jaką prędkością uderzy w ścianę pociąg, który wyjechał z miasta A dwa dni temu i zmierza do miasta B przyspieszając liniowo). Sensu i celu ludzkiej historii dostarcza jedynie mit, choć próbuje to czynić również spekulacja filozoficzna. Kołakowski opowiada się zdecydowanie po stronie Objawienia, w przeciwnym bowiem razie – przekonuje – musimy sami zadekretować sens. Wtedy jednak skazani jesteśmy albo na amnezję, dzięki której będziemy w stanie korzystać z tego sensu jako prawomocnego, albo nieustannie żyć będziemy w świadomości pseudosensu i arbitralności naszego wyboru.

Powtórzmy: przekonanie, że Wieczne manifestuje swą rzeczywistą obecność przez to, iż występuje w całej historii jako punkt odniesienia dla ludzkiej samowiedzy, jest opcją ontologiczną. Przekonanie przeciwne, że kult rzeczywistości wiecznej może być przekonująco wyjaśniony w kategoriach antropologicznych, jest także kwestią wyboru²⁷⁴.

Na tym tle Kołakowski zadaje dwa pytania: dlaczego pragniemy nieśmiertelności i jak nadzieja na nieśmiertelność zależy od kultu rzeczywistości wiecznej? Podkreślmy, nie pyta, czy w ogóle zależy, tylko pyta jak. Wnioskować z powyższego można zatem, że nie idzie o możliwość przedłużania w nieskończoność naszej fizycznej jednostkowej egzystencji, a raczej o ten rodzaj nieśmiertelności wyrażony formułą *non omnis moriar*. I argumentuje, że tylko zaangażowany w świat Bóg może zagwarantować nam nieśmiertelność. Zaangażowany, czyli nie stwórca świata deistów, a właśnie Bóg interesujący się naszymi postępkami, którego smuci nasze zło a dobro nasze cieszy²⁷⁵. W przeciwnym razie, jeśli opowiadamy się za ateizmem bądź deizmem, nieśmiertelność duszy zdaniem filozofa jest nie do pomyślenia. Zatem i w tym miejscu racja za Bogiem będącym gwarantem naszej nieśmiertelności wynikać miałaby z naszych ograniczeń, czyli niemożności wyobrażenia sobie świata bez siebie jako obserwatora. Zdolność pomyślenia własnej śmiertelności, potrzeba widzenia świata jako ciągłego, gdzie każdy nasz czyn i doświadczenie mają sens i znaczenie są zdaniem Kołakowskiego głęboko zakorzenione we wszystkich kulturach i możliwe do uchwycenia tylko przez doświadczenie *sacrum*. W tym sensie wszystkie próby uczynienia człowieka nieśmiertelnym za pomocą technologii są próbą zrealizowania środkami *profanum* tego, co dotychczas możliwe było jedynie przez łączność z *sacrum*.

274Ibid., s. 169.

275Ibid., s. 174.

W ostatnim rozdziale Kołakowski gromadzi i systematyzuje swoje rozważania o różnicy między językiem *sacrum* i *profanum*. Znajdziemy tu zaczątki argumentacji przeprowadzonej w *Horror metaphysicus* na rzecz wyższości języka religijnego nad językiem filozoficznym oraz rozważania dotyczące specyfiki języka *sacrum*, do których Kołakowski odwoła się w *Horror metaphysicus* dowodząc, że doświadczenie wartości wprowadza nas w świat sensowny i celowy, czyli świat, w którym jest obecny boski porządek. Rozważania te, choć spójne i uporządkowane, zmuszają nas jednak do postawienia kilku pytań. Te zaś ostatecznie zdają się raczej problematyzować i komplikować kwestię opcji za określonym mitem religijnym, miast ją uzasadniać. Zatem oprócz odtworzenia argumentów na rzecz wyższości mitu religijnego wynikającego ze specyfiki jego języka, spróbuję uchwycić problemy, na jakie napotyka to stanowisko. To, co przemawia za mitem religijnym, a w szczególności nadaje się do argumentacji za chrześcijaństwem jako mitem wyróżnionym przez filozofa będzie stanowiło punkt odniesienia dla analizy późnych tekstów Kołakowskiego poświęconych opcji za tym mitem. Wynotowane pytania i problemy przeniesiemy natomiast do rozdziału poświęconego dyskusji wokół zrekonstruowanej antropologii filozoficznej autora *Obecności mitu*, aby zastanowić się, co w sposób konieczny z niej dla nas wynika.

Kołakowski argumentuje za nieprzekładalnością języków *sacrum* i *profanum*. Podczas gdy w języku naukowym i potocznym oddzielamy akt zrozumienia od aktu wiary, w języku mitu wiara, zrozumienie i partycypacja są jednym aktem; a akt ów zachodzi z pominięciem racjonalizacji. Język kultu jest jednocześnie aktem przyjęcia określonego porządku świata, w tym również porządku moralnego.

Powtórzmy: religia nie jest zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej (przy czym niekoniecznie chodzi o Boga osobowego) oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden akt²⁷⁶.

Można je wtórnie rozdzielać na klasy twierdzeń, ale prowadzi to – argumentuje filozof – do wypaczenia aktu kultu. Konsekwencją owej jedności aktu jest samopotwierdzający charakter języka mitu²⁷⁷.

Należy zauważyć jednak, że tę cechę posiada również język marksizmu czy doktryny Freuda. Z jednej strony zatem stanowi to argumentację za uznaniem przez Kołakowskiego marksizmu za mitologię quasi-religijną. Z drugiej jednak prowadzi do mało oryginalnej konstatacji, że język każdej próby usensowniającej jest z konieczności samopotwierdzający. To zaś rodzi pytanie, czy dotyczy to również opcji za bezsenssem? Skoro bowiem aktem wiary poznajemy i dostępujemy uczestnictwa w boskim porządku, to czy nie tego samego rodzaju może być

²⁷⁶Ibid., s. 190.

²⁷⁷Por. ibid., s. 193.

rozpoznanie i doświadczenie swojej przypadkowości i absurdu świata. Wtedy jednak język tego drugiego doświadczenia musi być również samopotwierdzający. Argumentacja na rzecz mitu religijnego jako dostarczyciela sensu miałaby zatem charakter historyczny, Kołakowski nie dopuszcza możliwości poznania, doświadczenia i akceptacji naszej przypadkowości i braku sensu oraz celu w świecie. Akt afirmacji samoświadomości rozpoznającej siebie działającą w świecie jako przypadkowy, ale jednak cud, jest dlań nie do pomyślenia. Przekonuje, że nawet jeśli sami ustanowiliśmy sens, cel i porządek wartości w momencie odkrycia siebie jako działających w świecie, to wykonaliśmy wielki wysiłek, aby zapomnieć o tym fakcie. To zdaje się być dlań argumentem przesadzającym. Zatem sekularyzacja nie jest efektem opcji dopuszczającej doświadczenie pustki i braku sensu, a jedynie zastosowania nieadekwatnego języka *profanum* do obszaru, który mu nie podlega.

Język *profanum* „stosowany jest do reagowania na nasze naturalne środowisko i manipulowania nim”, podczas gdy język *sacrum* „czyni je sensownym”²⁷⁸. Jednak – przekonuje Kołakowski – w przeciwieństwie do języka *profanum* „[j]ęzyk *sacrum* nie jest uniwersalny”²⁷⁹. Tu pojawia się problem, ale i wyzwanie. Zdaniem filozofa – możliwym jest, że rzeczywiście ludzie różnych czasów, kultur i religii w różny sposób uchwytyją i doświadczą tej samej rzeczywistości *sacrum*, jednak z uwagi na owo sprzęgnięcie w jednym akcie wiedzy, zrozumienia i uczestnictwa samo uznanie owej różnorodności jest dla nich niemożliwe do przyjęcia. Doświadczenie mistyczne, nawet jeśli mogłoby potwierdzać owo podejrzenie jedności *sacrum* jest niewyraźne lub wyraźne jedynie w języku danej kultury i historycznych przejawach danego kultu. Co więcej, nawet gdyby rodzaj ludzki uchwycił jakoś wspólną esencję doświadczenia *sacrum* i osiągnął religijną jedność, to, zdaniem Kołakowskiego, nadal będzie ona zrelatywizowanym do czasu historycznego i zasięgu kulturalnego ujęciem, choć wspólnym całej ludzkości. To, czego poszukują filozofowie, to język „prawdziwy”, nie zapośredniczony w czasie i kulturze, który właśnie zdolny byłby do uchwycenia świata w samym momencie odkrycia przez nas zarówno jego, jak i siebie w nim. Gdyby był on możliwy, dałby nam możliwość ujęcia sfery *sacrum*, wykraczając poza kulturalnie i historycznie ukształtowane formy kultu rzeczywistości nas poprzedzającej, czyli wiecznej, to jest samej-w-sobie. Wbrew temu – że filozofowie wiedzą czego szukają, a punktem wyjścia dla nich jest próba zrozumienia i wyjaśnienia świata wspólnego nam wszystkim, podczas gdy wyznawcy różnych religii zmuszeni są żywić przekonanie o prawdziwości jedynie własnego obrazu świata – Kołakowski utrzymuje, iż bardziej prawdopodobny jest ekumenizm religijny niż wynalezienie języka „prawdziwego”, który zdawałby sprawę z doświadczenia *sacrum*. Z całą mocą filozof

278Ibid., s. 196.

279L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 197.

powtórzy to przekonanie w *Horror metaphysicus*.

Kolejną problematyczną kwestią jest krytyka języka i całego obszaru *profanum*, jako uzurpującego sobie prawo do bycia całą rzeczywistością ludzką. To odkrycie różnicy między faktem a wartością jest – zdaniem Kołakowskiego – konsekwencją odkrycia różnicy między językiem *profanum* i *sacrum*. A konkretnie takiej ich specyfiki, że moc języka służącego do organizacji świata przez jego empiryczny charakter może stanowić płaszczyznę porozumienia przez możliwość unaocznienia, a w konsekwencji konieczność uznania faktów, podczas gdy sprzęgnięcie w jednym akcie poznania i uznania sfery *sacrum* pozbawia poznanie religijne uniwersalnego charakteru. Kołakowski przekonuje, że „[w] ten sposób rozdział wartości od twierdzeń »opisowych« stał się faktem kulturalnym, który następnie nabrał sensu epistemologicznego”²⁸⁰. Rozróżnienie to pojawiło się jedynie w języku *profanum*. Z tej ostatecznie przyczyny język *profanum* wysuwa roszczenia jakoby był jedynym prawomocnym. Kołakowski przekonuje, że skoro możemy uchwycić jak doszło do uzurpacji sfery *profanum*, to nie musimy jej dłużej ulegać, a zatem możemy uznać, że akt poznania w sferze *sacrum* jest innego rodzaju i mimo to równie prawomocny. Argumentacja Kołakowskiego przemilcza pojawiający się w tym miejscu problem: skoro języki *sacrum*, jak i doświadczenie *sacrum* są ekskluzywne, to rezygnacja z prymatu języka *profanum* zdaje się czynić porozumienie wyznawców różnych wiar zupełnie niemożliwym. Twierdzenia „opisowe” mają moc uniwersalną w zetknięciu z innymi kulturami, podczas gdy akty wartościowania związane z doświadczeniem *sacrum* kulturowo uwarunkowanym ukazują doświadczenie *sacrum*, a zatem i samo wartościowanie jako zrelatywizowane do kultury właśnie. Wydaje się, że tylko przez język *profanum* możliwe jest zrelatywizowanie własnej kultury i możliwość pomyślenia konieczności poszukiwania ujęcia uniwersalnego zamiast uznania własnej kultury za uniwersalną, w tym sensie, że jedyną prawdziwą. Co więcej, ów ekumenizm religijny, którego możliwości Kołakowski nie wyklucza zdaje się nie do pomyślenia bez jakiegokolwiek zapośredniczenia w sferze i języku *profanum*. Sam kult religijny jako spoiwo oraz dostarczyciel sensu i celu w poszczególnych kulturach musi zrodzić wszak szereg kultur ekskluzywnych, w najlepszym wypadku zupełnie na siebie obojętnych.

Rozważając moralny sens stwierdzenia Dostojewskiego „jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno” Kołakowski przyjmuje (oświadczając jednocześnie, że założenie to jest zarówno niedowodliwe, jak i nieobalane), że moralność ateistów jest pokłosiem wychowania w kulturze ukształtowanej przez *sacrum*. Stąd odpowiada negatywnie na pytanie „[c]zy wolno mieć nadzieję, że uda się stworzyć racjonalny kodeks normatywny bez odwoływania się do wrodzonej nam moralnej intuicji albo do boskiego autorytetu, z których pierwsza zdaje się być obalona, a drugi

280 Ibid., s. 201.

niedowodliwy”²⁸¹. Przeciw możliwości istnienia intuicji moralnej, zdaniem Kołakowskiego, przemawia fakt, że w różnych kulturach różnie wartościujemy te same czyny. I nie sposób wskazać wyższą instancję, do której można by się odwołać w sytuacji międzykulturowego konfliktu moralności. Filozof twierdzi, że imperatyw kategoryczny Kanta nie ma ani logicznego, ani psychologicznego ugruntowania. Można odrzucić go bez narażania się na zarzut niekonsekwencji. Nic nie stoi bowiem na przeszkodzie, abym oczekiwała, że ludzie nie będą kłamać i jednocześnie sama nie zamierzała przestrzegać tej reguły. Jest całkowicie zgodne z logiką, że jeśli prawdomówność jest warunkiem komunikacji, to wystarczy, że wszyscy wokół będą się stosować do tej reguły, abym ja nie stosując się do niej mogła poruszać się w świecie. Wszak zamierzeniem kłamcy jest, aby ludzie uznawali jego kłamstwa za prawdę, on zaś w sytuacji komunikacyjnej ma świadomość prawdziwej wartości swoich wypowiedzi. Dopiero ugruntowanie moralności w *sacrum*, gdzie partycypacja, poznanie i przyjęcie zobowiązania są nierozzerwalne w jednym akcie jest zdaniem Kołakowskiego warunkiem jej możliwości. Przy czym autor *Obecności mitu* ma świadomość, że nie ma żadnego logicznego przejścia od doświadczenia *sacrum* do określonej moralności.

Nie przyświadczamy bowiem naszych moralnych wierzeń przez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy²⁸².

Poczucie winy Kołakowski rozumie jako rodzaj lęku płynącego z naruszenia porządku świata, z naruszenia tabu. I to właśnie owo doświadczenie winy nie byłoby możliwe bez przekonania o istnieniu niezależnego od nas porządku świata. Kołakowski stwierdza, że „siedzibą tabu jest królestwo *sacrum*”²⁸³, a sama „kultura to zbiór tabu”, że świat ludzki bez tabu nie jest możliwy. Wynikałoby z tego, że kultura każdorazowo jest wyrazem doświadczenia *sacrum*. Argument, że może być jedynie wyrazem potrzeby takiego doświadczenia wydaje się dzielić los argumentu za możliwym bezsensem i absurdem świata. Skoro zadaliśmy sobie tyle trudu, aby ukryć przed sobą i zapomnieć fakt, że tabu podobnie jak wartości, sens i cel może być naszym „produktem” znaczy, że nasza potrzeba czyni je realnym.

Rozważania te mogłyby zmierzać do konkluzji, że w porządku religijnym możliwe jest uznanie różnic w zakresie uznawanych w różnych kulturach tabu, jako wynikających z błędów człowieka w przyjęciu Objawienia. W sensie każda społeczność musiałaby dopuścić, że błędnie zrozumiała i kultywuje boską intencję, że źle ją ujęła w języku. To teoretycznie mogłoby prowadzić do ekumenizmu religijnego. Na drodze takiemu rozwiązaniu stoi jednak konieczność uznania fundującego własną kulturę doświadczenia *sacrum* i dogmatów przechowywanych we własnej

281L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 206,

282Ibid., s. 210. (Podkreślenie L.K.).

283Ibid., s. 213.

kulturze jako prawdziwych w nie-historycznym sensie.

Wydaje się, że znowu bez przyjęcia nadrzędnego charakteru języka *profanum* wyjście poza tę antynomię nie jest możliwe. Doświadczenie sfery *sacrum* w różnych kulturach skutkuje różnymi kodeksami moralnymi, a zatem i niejednorodnym poczuciem winy w analogicznych sytuacjach. Jeśli nie chcemy uznać wszystkich za równouprawnione, to kryterium porównania pochodzić musi – zdaje się – z języka *profanum*. To mogłoby uzasadniać dlaczego Kołakowski wciąż uprawia filozofię, mimo prób dowodzenia, że skazani jesteśmy na mit religijny.

Stwierdzenie Kołakowskiego, że ateści jedynie mocą kultury ukształtowanej przez *sacrum* wciąż odczuwają tabu, winę i mogą być moralni, również rodzi wątpliwości. Skoro bowiem nie wierząc w Boga i nie doświadczając *sacrum* odczuwają jednak poczucie winy naruszając kulturowe tabu, to na jakiej zatem podstawie mamy uznać, że kultura, z której wygnano Boga nie może istnieć i się rozwijać, skoro przykazanie miłości bliźniego zostało nie tylko w niej skodyfikowane, ale i zinternalizowane?

Rozważania o dobru i złu już w omawianej książce zdają się zmierzać w kierunku apologii chrześcijaństwa. „Wiemy czym jest dobro, wiedząc, czym jest zło, zło zaś poznajemy przez to, że je czynimy. [Z]ło musi pojawić się pierwsze”²⁸⁴. Zło pojawia się jako naruszenie tabu. Kołakowski zatem przekonuje o pierwotnym w sensie logicznym charakterze zła wobec dobra oraz jego nieusuwalności z ludzkiego świata. Bez doświadczenia *sacrum*, bez przekonania o boskim porządku świata zło nie byłoby możliwe, wszystko byłoby jednakowo dobre. Przychodzi nam oddzielić tu dwie kwestie. Wiara w jakikolwiek niezależny od nas porządek albo przyjęcie, że nie istnieje zło jako takie, a jedynie uznajemy rzeczy i zdarzenia za złe z naszej perspektywy, nie przesądza o stanowisku wobec doświadczenia zła w świecie i postulowanej wobec niego postawy. Różne mity religijne mogą różnie ujmować tę kwestię i prowadzić w konsekwencji do różnych postaw wobec świata i zła w świecie. Zatem zarówno przeświadczenie o prymacie zła, jak i jego nieusuwalności zdają się być zakorzenione w micie religijnym tworzącym naszą kulturę. Kołakowski wielokrotnie podkreślał znaczenie grzechu pierworodnego oraz wiary w diabła jako tych elementów chrześcijaństwa, które mają z jednej strony zdolność chronienia nas przed nieuzasadnionym prometeizmem, z drugiej jednak stanowią wezwanie do osobistego aktu niezgody na zło. Zdaniem filozofa wiara w absurd świata może prowadzić nas zarówno do poczucia bezsensu i rezygnacji, jak i próby przeorganizowania świata naszego życia w taki sposób, aby usunąć zeń zło. Prometejski ateizm w jego mniemaniu uznaje bowiem, że „zło i cierpienie jest przygodne, a życie nieskończenie wynalazcze”²⁸⁵. Kołakowski zaś domaga się od nas uznania i zaakceptowania

284Ibid., s. 216.

285Ibid., s. 220.

istnienia zła. Twierdzi, że prometeizm i utopia czynią nas ślepych na zło aktualnie wyrządzane w imię przyszłych korzyści. Jednak wiara w raz ustalony porządek może mieć tę samą moc. Religie uznające określony porządek świata będą konserwatywne i zachowawcze, skłonne zatem do uznania, że ci którzy doświadczają zła winni uznać swoje miejsce w porządku świata. W tym sensie zresztą chrześcijaństwo, kiedy mocą ognia i tortur zmuszało niewiernych i heretyków do wyznania wiary w boski porządek dla ich własnego dobra, czyli zbawienia, a także kiedy konserwuje patriarchat czy porządek społeczny oparty na wyzysku również wpisuje się w tę charakterystykę. Kołakowski utrzymuje jednak, że chrześcijaństwo ma potencjał wyjścia poza tę dychotomię – uczy powściągać zło własne i reagować na cudze – jednocześnie negując możliwość całkowitej usuwalności zła ze świata.

Podobne rozważania dotyczące obszaru etyki i naszych wartościowań moralnych znajdujemy w pochodzącym z 1977 roku tekście *Mała etyka*²⁸⁶. Kołakowski przekonuje, że początek naszej moralności, którą rozumie jako „swoiście ludzką formę życia”²⁸⁷ jest nam nie tylko nieznanym, ale i poznawczo niedostępnym, analogicznie jak moment uświadomienia sobie swojej obecności i działalności w świecie. Możemy spekulować, że jest to ten sam moment. Do niego odnoszą nas wszystkie mity początku. Moralność jeszcze z tego powodu wpisuje się w mit religijny, że uprawomocnienie sądów wartościujących jest tego samego rodzaju, co akt religijny; akt poznania jest tożsamy z aktem uznania powinności. Problematyczność wartościowań moralnych i statusu wartości polega na tym, że ludzie różnych kultur są co do nich skłóceni i skłócenie to nie daje się usunąć, inaczej niż w przypadku kwestii empirycznych. Sądy empiryczne uprawomocnione w doświadczeniu mają moc prognostyczną, można zatem dowodzić ich prawdziwości. Podczas gdy sądy moralne, wartościujące uprawomocnione są w tradycji, która stanowi wyraz społecznego wymiaru mitu religijnego i mocy prognostycznej nie posiadają²⁸⁸.

Tym co zdaje się najistotniejsze z przyjętej perspektywy badawczej jest zbieżność rozważań o specyficznym charakterze aktu wiary i jego wpływie na status poznawczy etyki²⁸⁹. Poglądy wyrażone w *Małej etyce* wybrzmiały wyraźnie zarówno w *Jeśli Boga nie ma...*, jak i w *Horror metaphysicus*. Z faktu, że w akcie wiary brak rozróżnienia na część opisową i normatywną wynika – zdaniem filozofa – że tylko etyka oparta na micie religijnym ma status wiedzy pewnej. Przyjęcie tego mitu daje nam pewność nie tylko istnienia zasad, ale i naszych powinności. Akt poznania i uznania jest jednym w doświadczeniu *sacrum*. Dlatego moralność – według Kołakowskiego – daje się uprawomocnić jedynie w akcie religijnym, albo wcale.

286L. Kołakowski, *Mała etyka*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań...*

287Ibid., s. 84.

288Ibid., ss. 87-89.

289Ibid., s. 115.

W tym kontekście wciąż warto pamiętać o buddyzmie, który filozof wskazywał jako alternatywny mit religijny o uniwersalnym potencjale. Wnosić możemy zatem, że warunkiem prawomocności etyki nie musi być chrześcijaństwo, a po prostu mit religijny obejmujący całość ludzkości, którego cechą kluczową jest związanie poznania z aktem uczestnictwa w taki sposób, że akt opisowy i normatywny jest nierozdzielny.

Zanim jednak przejdziemy do argumentacji na rzecz wyjątkowego charakteru etyki chrześcijańskiej i jej wpływu na kształt świata odnotujmy, że trudno jest w rozważaniach Kołakowskiego oddzielić to, co da się powiedzieć w porządku filozofii od tego, co jest uwarunkowane przyjętym przez myśliciela mitem. Widać to na przykładzie krytyki empirii poznania historycznego, wypowiedzianej w *Małej etyce* przez Kołakowskiego z pozycji komentatora konfliktu. Filozof argumentuje, że gdybyśmy nawet w całej historii ludzkości dostrzegli regułę moralną od zawsze i powszechnie się pojawiającą, to „jeśli Boga nie ma”, to nie ma też możliwości, aby z obecności w wszystkich kulturach dowodzić jej powszechnej ważności. „Pozytywista” w dyskusji z „chrześcijaninem” nie odwołuje się do większej prawomocności tak odkrytej reguły wobec realnego skłócenia uznanych reguł moralnych w różnych kulturach, ponieważ logicznie ogranicza go przejęta od Hume'a reguła, że z bytu nie wynika powinność. Ale już przeciw możliwości etyki ateistów „chrześcijanin” powołuje się na empirię i relatywnie krótkotrwałe statystyki sekularyzujących się społeczeństw. Do podobnej konfuzji doprowadza Kołakowskiego krytyka intuicji moralnej. Przeciw niej mamy tylko argument, że różne systemy moralne obowiązują w różnych kulturach, i z tego właśnie wnosimy, że intuicja taka nie może być wspólna wszystkim ludziom. Skoro jednak uznamy powyższe, to fakt, że różne mity religijne także różnie ujmują doświadczenie *sacrum* – i wypływające zeń niezgodne wzajemnie kodeksy moralne – również uniemożliwiłby nam myślenie w kategoriach uniwersalnych, przywoływanych w tekście o reprodukcji i zapominaniu. Co podważa nie tylko przewidywania, ale nawet nadzieję na jakąkolwiek możliwość ekumenizmu religijnego, o którym filozof pisał w *Horror metaphysicus*.

Brak symetrii w dostarczaniu „uczestnikom sporu” możliwych dostępnych argumentów dowodzi – w moim przekonaniu – że wprawdzie Kołakowski potrafi zreferować argumentację obu stron konfliktu, ale kiedy przychodzi do argumentowania na rzecz sensu, celu i doświadczenia *sacrum*, to argumentacja jego jest zdeterminowana przez własne indywidualne przekonanie. Stanowisko, którego poznawczą treść stanowi stwierdzenie, że skazani jesteśmy na mit, wydaje się wraz z akceptacją tego faktu wiązać się „automatycznie” z uznaniem prawomocności określonego mitu. Zatem z faktu, że potrzeba sensu i celu realizuje się w micie boskiego porządku wynika, że tylko opcja za mitem religijnym jest opcją słuszną. Niewiara, ateizm, czyli to, co stanowi przeciwagę (przypomnijmy, z perspektywy samego filozofa konieczną dla trwania i rozwoju

naszej kultury) zostaje uznane za pseudomit, któremu nie przysługują możliwości uprawomocnienia zarezerwowane dla mitu. Dla Kołakowskiego większą moc ma podejrzenie, że wszystkie religie są prawdziwe i winniśmy szukać ich wspólnego jądra, ponieważ wszystkie uznają, że w akcie kultu rzeczywistości wiecznej odkrywamy porządek naszej rzeczywistości. Nie przekonuje go możliwość, że transcendując siebie jako byt fizyczny mogliśmy odkryć swoją samotność i obojętność świata, a – w konsekwencji – grozę tej sytuacji postanowiliśmy ukryć przed sobą w historii mitycznej. Ta ostatnia opcja na miano mitu z jego walorem poznawczym i wynikającymi z konsekwencjami w kategoriach Kołakowskiego nie zasługuje. Mimo to – nieco paradoksalnie – przekonuje on, że potrzebni dla trwania naszej kultury i jej rozwoju są tacy, którzy argumentując, że nie sposób tej możliwości wykluczyć, decydują się na życie w absurdzie.

Jak widać argument Kołakowskiego, że tylko mit religijny, doświadczenie religijne, jako nierozdzielny akt opisowo-normatywny może uprawomocnić etykę, o ile może być przekonujący w swojej ogólności, to rodzi masę kłopotów, gdy przychodzimy do zetknięcia się różnych jego manifestacji w świecie i próby dialogu międzyreligijnego.

Podsumowując, różni badacze są skłonni widzieć w rozważaniach Kołakowskiego nie tylko ich aspekt filozoficzny, ale i teologiczny czy kryptoteologiczny. Warto wspomnieć tu o Kłoczowski²⁹⁰, Chudobie²⁹¹, Mordce²⁹² czy Jankowskiej²⁹³. Rzeczywiście, Kołakowski w konkluzji *Jeśli Boga nie ma...* uznaje potrzebę religijną za potrzebę autonomiczną. Nie oznacza to, że podważa funkcjonalny charakter religii. Stwierdza natomiast, że religia nie musi ograniczać się czy dać sprowadzić do swojej funkcji społecznej, poznawczej bądź moralnej. Mnie jednak interesuje filozoficzna treść „zakładu Kołakowskiego”, by posłużyć się określeniem sformułowanym przez ostatnią z wymienionych badaczy.

Moment naszego samoodkrycia w świecie ginie w mroku dziejów. Rozum w żaden sposób dotrzeć do niego nie zdoła. Żadna hipoteza nie ma widoków na dowód empiryczny. Skazani jesteśmy na mit. Kołakowski przekonuje, że wybrać musimy opcję za sensem przeciwko absurdowi. Przekonuje, że opcja za sensem jest z konieczności opcją religijną, związaną z kultem owej rzeczywistości wiecznej stanowiącej punkt odniesienia i nadającej sens naszej przygodnej egzystencji. To opcja wybawiająca nas z przygodności.

W ramach naturalistycznego pojęcia człowieka nie da się uprawomocnić jego godności. I tak wciąż powraca to samo albo-albo: nieobecność Boga, jeśli tylko konsekwentnie przy niej obstawać i wnikliwie rozpatrzyć, obraca człowieka w ruinę w tym sensie, że ograbia z sensu to wszystko, co

290J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit...*

291W. Chudoba, *Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej...*

292C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego...*

293M. Jankowska, „Zakład Kołakowskiego”, czyli dobro jako stawka w filozoficznej grze o arche., „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” nr 13/14 (2015).

zwykliśmy uważać za istotę człowieczeństwa: dążenie do prawdy, odróżnienie dobra i zła, roszczenie do godności i przekonanie, że tworzymy coś, co oprze się obojętnemu niszczycielstwu czasu²⁹⁴.

Argumentem przesądającym ma być fakt, że nawet jeśli nie zobaczyliśmy nic oprócz siebie w owym pierwszym akcie transcendowania, to zadaliśmy sobie sporo trudu, aby wyprzeć ten fakt ze świadomości. Jako człowiek, który sam opowiedział się za mitem dostarczającym sensu Kołakowski argumentuje, że opcja przeciwna dopuszczająca zarówno przypadkowość naszej egzystencji, jak i samego aktu transcendowania siebie i świata nie daje się logicznie utrzymać. Przyznaje jednak, że ten kto przyjął opcję przeciwną, opcję zgody na absurd świata i przypadkowość istnienia dysponuje wewnątrznie spójnym wyjaśnieniem i to zarówno swego stanowiska, jak i zgłaszanych doń przez wierzących obiekcji.

Zatem pierwsze, co trzeba nam odnotować to fakt, że filozofowie, którzy doszli do stanowiska, że Absolut jest logicznie konieczny, a do których rozważań Kołakowski się odwołuje, stanowią obóz przeciwny wobec filozofów skłonnych uznać absurd świata i przygodność naszego istnienia. Wobec nierozstrzygalności sporu uznać należałoby, że skazani jesteśmy na jeden z dwóch możliwych mitów. A opcję za absurdem świata należałoby rozważać w kategoriach metafizycznych miast zredukować ją do samorozumienia i samorealizacji jedynie w zakresie technologicznego pnia kultury. Przyjdzie nam zatem rozważyć, czy Kołakowskiego opcja za mitem religijnym i sensem oraz przekonanie, że opcja przeciwna z konieczności musi stanowić karykaturę mitu jest raczej wynikiem jego indywidualnego stanowiska, czy też podaje za nią przekonujące filozoficznie argumenty. Jednym słowem będziemy chcieli zbadać, czy przyjęcie za Kołakowskim, że jesteśmy skazani na mit, wymusza również przyjęcie, że mit ten musi mieć religijny charakter. Tym wątkiem zajmiemy się w kolejnym rozdziale. Zanim jednak przejdziemy do dyskusji wokół rozpoznań filozoficznych płynących ze stanowiska Kołakowskiego, rozważmy dlaczego wśród mitów religijnych Kołakowski szczególnie argumentuje na rzecz chrześcijaństwa. Przekonamy się, że choć na gruncie filozofii opcja za mitem sensu i porządku popada w logiczne kłopoty i antynomie, zaś na gruncie religii dostarcza w akcie akceptacji sensownie uporządkowanego świata, to potencjał uniwersalny chrześcijaństwa zrealizował się w jego relacji z *profanum*. Mit religijny sam w sobie, jak pisał Kołakowski, ma z konieczności ekskluzywny charakter. Zatem dopiero kultura realizująca się zarówno w sferze *sacrum*, jak i *profanum* może mieć charakter inkluzywny. Z drugiej jednak strony, jeśli przyjąć, że mit religijny od zawsze towarzyszy człowiekowi, to możliwość wykształcenia kultury inkluzywnej, dążącej do odkrycia warunków możliwości kultury uniwersalnej, jawi się jako uzależniona od potencjału uniwersalizacji obecnego w micie religijnym.

294L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, ss. 234-235.

Ocena tego ostatniego możliwa wydaje się natomiast jedynie w języku filozofii. To filozof właśnie może podjąć próbę porównania mitów religijnych, argumentacji za określonym mitem. To chrześcijaństwo umożliwia rozwój określonego podejścia intelektualnego i dąży do równowagi między sferą *sacrum* i *profanum*.

Cała intelektualna historia chrześcijaństwa jest nie kończącym się poszukiwaniem zgrabnej formuły, która mogłaby zapewnić harmonijną koegzystencję *sacrum* i *profanum*, albo przynajmniej zabezpieczyć pierwsze przed drugim; roi się tam od wciąż ponawianych prób wydobywania czystego powołania chrześcijaństwa spod zanieczyszczeń, albo po prostu zdominowania przez świeckie cele²⁹⁵.

Dodać należy, że punktem wyjścia dla owych poszukiwań formuły umożliwiającej koegzystencję *sacrum* i *profanum* musiało być wydobywanie się tego drugiego spod władzy pierwszego. Kołakowski zdaje się zakładać, że fundamentalny charakter konfliktu między *sacrum* a *profanum* może nie objawiać się w sytuacji, kiedy cały zakres czynności związanych z opanowaniem środowiska życia znajduje swoje miejsce i sens w porządku *sacrum*. Dopiero wzrost umiejętności panowania nad światem na tyle szybki, że niedający się wchłonąć w sferę *sacrum* doprowadza do uzewnętrznienia konfliktu. Stąd dwa konkurujące ze sobą porządki, na których opiera się i rozwija nasza cywilizacja²⁹⁶.

Nie sposób jednak zdaniem filozofa odpowiedzieć na pytanie: dlaczego stało się możliwe akurat w naszej cywilizacji uzyskanie takiej autonomii sfery *profanum*? A mimo to – twierdzi Kołakowski – trzeba podejmować próby udzielenia tej odpowiedzi. Wydają się być one bowiem istotne dla uzasadnienia wyjątkowego i uniwersalnego charakteru naszego mitu.

W pewnym sensie jako jedną z takich prób zrozumienia specyficznego charakteru chrześcijaństwa w powyższym kontekście możemy uznać zbiór *Herezja* będący zapisem cyklu wykładów wygłoszonych dla Radia Wolna Europa na przełomie lat 1982-1983. W wykładach tych Kołakowski podejmuje tematykę praktykowania własnej niepewności chrześcijaństwa w kontekście sporów doktrynalnych i tworzących się nurtów heretyckich. W konkluzji Kołakowski stwierdza, że „zawsze przechowywało się w chrześcijaństwie nieusuwalne napięcie między doczesnymi a ostatecznymi celami rodzaju ludzkiego”, a także „chrześcijaństwo przechowywało zawsze silną świadomość nieuchronności zła” oraz przyjęło „fundamentalną niezdolność rozumu ludzkiego do pełnego zgłębienia tajemnic wiary”²⁹⁷.

Ostatnie z powyższych stwierdzeń będzie wielokrotnie przez Kołakowskiego używane jako uzasadnienie, że wobec braku możliwości udzielenia – w ramach filozoficznej refleksji

295Ibid., s. 247.

296Por. ibid., ss. 245-247.

297L. Kołakowski, *Herezja*, ss. 90-91.

metafizycznej – satysfakcjonującej odpowiedzi na niedające się usunąć pytania fundamentalne skazani jesteśmy na mit religijny. Drugie, umieszczające zło w ludzkim świecie i tłumaczące jego pochodzenie, chroni nas przed wiarą w możliwość jego całkowitego usunięcia z ludzkiego życia, która to wiara popycha do fanatyzmu i nietolerancji czynionych dziś w imię świetlanej przyszłości. Natomiast w kontekście nieusuwalności napięcia między celami doczesnymi i ostatecznymi można zdaniem filozofa przyjąć, iż chrześcijanie „nie znajdują w Objawieniu ani podstawy dla jasnych zasad odnoszących się do granic, w których życie świeckie ma być rządzone przez *sacrum*, ani też granic dozwolonej interpretacji tegoż Objawienia”²⁹⁸. To ostatnie zdaje się stanowić rację dla emancypacji obszaru *profanum*.

Na tym tle warto odnotować, że w wielu punktach wykładów Kołakowski odnosi chrześcijaństwo do marksizmu (traktowanego przezeń w tym tym tekście jako mit quasi-religijny). Wykazuje na jego przykładzie, że ideologie świeckie – przez zniesienie napięcia między sprawami doczesnymi i ostatecznym celem rodzaju ludzkiego – roszczą sobie pretensje do absolutnej prawdy i nieomyślności. W pewnym sensie uzasadniałoby to wielokrotnie wyrażane przez Kołakowskiego przekonanie, że niezbędne jest nam zakorzenienie w rzeczywistości wiecznej, a takiego dostarcza jedynie mit religijny. Jednocześnie wniosek taki klócić się zdaje ze stale podnoszonym przez Kołakowskiego postulatem konieczności ścierania się dwóch wrogich obozów wewnątrz naszej kultury (chrześcijaństwa i ateistycznie rozumianego oświecenia). Drugi obóz byłby z konieczności logicznej na straconej pozycji; niezakorzeniony, przyjmujący absurd za podstawę swojej egzystencji, arbitralnie wytyczający cel i jednocześnie roszczący sobie prawo do jego prawomocności i nieomyślności własnej. Powyższe rodzi pytanie, czy beznadziejność położenia ateistów wynika z porządku rzeczy, czy raczej mitu uznanego przez Kołakowskiego? Czy rzeczywiście musimy uznać, że samorozumienie człowieka w swoim człowieczeństwie bez odniesienia do Boga, Absolutu czy Transcendencji uniemożliwia mu praktykowanie niepewności sytuacji własnej? Czy sam fakt zakorzenienia oświecenia w chrześcijaństwie nie umożliwia nam przejścia owej praktyki niepewności, która oświecenie umożliwiła?

Pozostawmy na boku wątpliwości, czy rzeczywiście jedynie chrześcijaństwo jest w stanie praktykować zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym ową niepewność będącą warunkiem dialogu. Fakt, że ma ono taki potencjał można uznać za argument wystarczający, aby uznać je pretendentem do mitu lub jednego z mitów umożliwiających myślenie w kategoriach ogólnoludzkiej wspólnoty.

Jeśli w *Obecności mitu* Kołakowski wskazał aspekty naszej kondycji, które w sposób konieczny uruchamiają ową mitotwórczą produkcję, to zasadnym będzie prześledzić w jego

²⁹⁸Ibid., s. 91.

refleksji, jak chrześcijaństwo odpowiada na te właśnie potrzeby. A także co sprawia, że ta właśnie odpowiedź zasługuje na wyróżnienie.

Przypomnijmy, to doświadczenie obojętności świata prowokuje pytania o sens i cel naszego istnienia. Owo doświadczenie obojętności szczególnie widoczne jest zdaniem filozofa w niemożności intelektualnego uchwycenia śmierci własnej, a także niemożności pokonania bariery oddzielającej nas od świata w ogóle, w tym od innych ludzi. Pytania o sens i cel prowokują potrzebę widzenia świata jako ciągłego. Ponadto świadomość dokonywanych aktów wartościowania wyzwala potrzebę, aby wartości, ku którym się skłaniamy były niearbitralnie przez nas przyjęte.

Mit przełamując obojętność świata dostarcza nam genezy, celu, sensu i wartości. W owej produkcji mitotwórczej zdaniem Kołakowskiego chodzi „o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła”²⁹⁹. Potrzeba nieczasowego porządku powodowana jest koniecznością ujarzmienia czasowości naszego doświadczenia, własnej przemijalności.

W chrześcijaństwie, jakie prezentuje w swojej refleksji Kołakowski, znajdujemy wyjaśnienie obecności zła w naszym świecie, genezy naszej świadomości bycia i działania w świecie, naszej wolności dokonywania wyborów moralnych oraz rozwiązanie problemu własnej śmiertelności i przemijalności. Ponadto, tak ujęte chrześcijaństwo – przez przykazanie miłości, które otwiera przed nami perspektywę zniesienia przemocy między ludźmi w ogóle – dostarcza nam sposobu na włączenie do wspólnoty ludzi spoza naszej kultury.

Chrześcijaństwo wobec podstawowych problemów człowieka

Kwestie zła, genezy naszej świadomości oraz wolności, dokonywania wyborów moralnych i zawisłości tych wyborów od niezależnych od nas wartości możemy potraktować łącznie z tej racji, że wszystkie zawiązują się w micie Wygnania, do którego często odwołuje się Kołakowski. Ponadto nie tylko w refleksji filozofa często te kwestie nie dają się od siebie oddzielić. Wydaje się, że owo wzajemne splątanie wynika z ich natury.

Zło

Zdaniem Kołakowskiego to doświadczenie zła każe nam pytać o cel i sens. Z jednej strony to, co odczuwamy jako złe jest kwestią kulturowego uposażenia, z drugiej to kultura wyposaża nas w możliwość uznania nieuchronności istnienia zła w kontekście sensu i celu. Aby jednak uznać zło jako nieusuwalny składnik ludzkiego życia musimy zaufać w istnienie porządku świata, w który

299L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 16.

przez kulturę zostajemy wprowadzeni. „[W] micie Wygnania przyznajemy, że zło jest w nas”³⁰⁰.

Istotność mitu wygnania, grzechu pierworodnego i diabła dla rozpoznania oraz uznania przez człowieka swojego miejsca w świecie, a także przyjęcia właściwej miary swoich działań, świetnie uchwytuje w rozważaniach Leszka Kołakowskiego Zbyszek Dymarski w swojej książce *Dwugłos o zhu*³⁰¹. Dymarski przekonująco dowodzi, że interpretacja mitu grzechu pierworodnego jest przejęta przez Kołakowskiego od Paula Ricoeura. Przede wszystkim jednak badacz rekonstruuje, w jaki sposób w argumentacji Kołakowskiego to właśnie te elementy chrześcijaństwa pozwoliły uznać nasz udział w świecie materialnym za wart starania i wysiłku przez porzucenie koncepcji zła w materii.

W tekście *Czy diabeł może być zbawiony?* ogłoszonym w 1972 roku, którego tytuł posłużył za miano przywoływanego już tutaj tomu, Kołakowski pisze:

W myśli chrześcijańskiej potępienie diabła i pojęcie grzechu pierworodnego są najdokładniejszymi formami, w jakich zaprzecza się przypadkowemu charakterowi zła.

[...]

Dwie komplementarne wzajem myśli należą do rdzenia kultury chrześcijańskiej: że ludzkość od chwili przyjścia Chrystusa jest zasadniczo zbawiona i że po wygnaniu z raju każdy człowiek zasadniczo zasługuje na potępienie, jeśli pomijamy łaskę i mamy na względzie jego czysto moralny status; obie te myśli trzeba rozważać łącznie, aby przeciwdziałać już to dziarskiemu optymizmowi, już to rozpaczy, które wynikłyby z każdej z nich z oddzielna ujętych (temat Pascalowski)³⁰².

Myśl ta godzi zarówno zło w nas z możliwością orientacji na dobro, jak też dekretuje wolność naszych działań. Człowiek ma bowiem wolność odrzucenia zbawienia, które śmiercią Chrystusa zostało darowane wszystkim, pod warunkiem, że wybiorą jego drogę.

Powiedzieć, że zarażeni jesteśmy pierworodnym zepsuciem i że diabeł nie może być nawrócony, rzeczywiście znaczy, że jest pewna suma zła, której wykorzenić się nie da i że w nędzy naszej jest coś nieuleczalnego³⁰³.

Mit grzechu pierworodnego jest zdaniem filozofa samopotwierdzający się dzięki mitowi przeciwnemu. To historyczne dowody przeciw postawie prometejskiej, zakładającej możliwość naprawy świata i nieograniczoną naszą zdolność do doskonalenia, są według Kołakowskiego dowodem za mitem grzechu pierworodnego. Ten ostatni, przypomnijmy, w zestawieniu ze zbawieniem i możliwością wyboru drogi daje nam możliwość i motywację do prób naprawy świata ze świadomością, że nie wszystko jest w naszej mocy, ale wiele od nas zależy. To zwątpienie we

300L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 50.

301Z. Dymarski, *Dwugłos o zhu: ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2008, ss. 183-204.

302L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 150.

303Ibid., s. 153.

własną omnipotencję jest świadomością naszej niedoskonałości, a nie jej przyczyną³⁰⁴. I owo zwątpienie właśnie powstrzymuje nas przed prometeizmem.

Podobne rozważania znajdziemy w pochodzącym z 1982 roku tekście *Śmierć utopii na nowo rozważona*, który opublikowany został w tomie *Moje słuszne poglądy na wszystko*.

Jak zauważa Dymarski, w czasie, gdy prawomocnego obrazu świata dostarczał Kołakowskiemu mit marksizmu, podzielał on przekonanie filozofów głoszących, że „zło nie jest trwałym elementem świata i każdy jego przejaw jest usuwalny”³⁰⁵. W takim ujęciu, zakorzenionym w deprivacyjnej koncepcji zła, gdzie zło jawi się jedynie jako brak dobra, nie ma ono statusu ontologicznego. Stąd między innymi religia, jako negująca możliwość całkowitego wyeliminowania zła i umieszczająca je w człowieku, była źródłem ataków filozofa.

Dostrzeżenie, że zło towarzyszy ludziom zarówno jako świadomy wybór, jak i bywa podyktowane miłością do innych ludzi i poczuciem słuszności – by wskazać za przykład tekst *Ta diabelska wolność*³⁰⁶ – doprowadziło Kołakowskiego do przekonania o niemożności usunięcia zła ze świata. Specyficzny wkład chrześcijaństwa polegałby na tym, że łączy ono konieczność walki ze złem z przekonaniem o niemożności jego pokonania. Wybawia nas zarówno od biernej zgody na świat zastany, jak i prometeizmu.

Wydaje się, że Europie udało się odnaleźć po omacku, w chrześcijańskiej formie, tę miarę, której potrzebowała, by rozwinąć swoje naukowe i techniczne uzdolnienia, nie do tego jednak stopnia, by go jednak ryczałtowo potępić jako nieuleczalne miejsce zła, lecz do tego stopnia, by dostrzec w nim przeciwnika, którym zawładnąć można”³⁰⁷.

Również w przygotowanym jako hasło encyklopedyczne tekście *Diabeł* z roku 1977 Kołakowski napisał, że to wiara w diabła jest niezbędną, aby studzić nasze prometejskie zapędy. I właśnie diabeł, jakim widzi go chrześcijaństwo, zbuntowany anioł potępiony przez z gruntu dobrego Boga najlepiej wpisuje się w sens naszych starań o poprawę świata i zgody na niezdolność do jego ostatecznej naprawy.

Jeśli religia zawsze była próbą wyposażenia całości życia ludzkiego w sens – żądanie, którego nauka spełnić nie może – diabeł jest zapewne nieusuwalnym składnikiem sensownego świata”³⁰⁸.

Podobnie kwestię zła w filozofii Leszka Kołakowskiego uchwytuje Jan Tokarski wskazując,

304Por. *ibid.*, s. 156.

305Z. Dymarski, *Dwugłos o złu: ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego...*, s. 124.

306Por. L. Kołakowski, *Ta diabelska wolność*, [w:] L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014, ss. 154-155.

307L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 22.

308L. Kołakowski, *Diabeł*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 193.

że „[t]ylko zwierzęta mogą bowiem zabijać bez zbrodni. Ludziom jednak zło dane jest wraz z ich człowieczeństwem”³⁰⁹. Z powyższego wynika, że zło jest realnością metafizyczną, odkrywamy je wraz z uświadomieniem sobie siebie jako działających w świecie. Odkrywamy je jako zło własne. Opowieść o grzechu pierwotnym umiejscawia zło w człowieku. Jest opowieścią o metafizycznym charakterze zła oraz naszej wolności do wybierania między dobrem a złem.

To właśnie uznanie metafizycznego charakteru zła jest powodem, dla którego porządek technologiczny, naukowy związany ze sferą *profanum* nie jest adekwatnym polem do rozstrzygnięcia o słuszności naszych wartościowań moralnych. Dlatego Kołakowski postuluje konieczność mitu religijnego, który jest wyrazem naszego doświadczenia *sacrum*. I z tego też powodu krytykuje wszystkie te doktryny, które wykluczają metafizykę jako niemożliwą lub zbędną. Przy czym stanowisko to rodzi trudności dwojakiego rodzaju. Kiedy zgodzimy się na prymat mitu religijnego w obszarze moralności, to godzimy się tym samym na to, że różne mity religijne różnie owo zło uchwytyją, a konflikty między nimi są nierozstrzygalne. Podobnie jak nie sposób rozstrzygnąć, czy w ogóle odkrywamy owe wartości, które znajdują wyraz w micie, czy też odkrywamy ich brak, jak twierdzą przeciwnicy możliwości uprawiania metafizyki. Kiedy natomiast próbujemy szukać płaszczyzny porozumienia, możliwości rozstrzygnięć obowiązujących nas niezależnie od mitów kształtujących nasz świat, zostaje nam tylko język *profanum* i próby zastosowania rygorów myślenia i wartościowania dostępne w porządku technologicznym, czyli naukowym pniu kultury.

W efekcie akt zaufania określone mitowi, który jest jednocześnie aktem poznania i uznania, musimy rozbić na oddzielne akty, z których każdy domaga się uzasadnienia. W konsekwencji poznajemy jedynie swoje działania oraz ich skutki, jednak nie możemy na tej podstawie wyrokować o ich prawomocności, bo pochodzi ona spoza tego porządku.

Jedyne, co wydaje się możliwe, to próba oceny wyrazu słownego owych uprawomocnień wartościowań moralnych uzyskanych w aktach religijnych oraz próba oceny faktycznych i potencjalnych konsekwencji działań opartych na tych wartościowaniach w relacjach międzyludzkich. W tym kontekście proponuję czytać argumentację Kołakowskiego na rzecz moralności, której dostarcza nam chrześcijaństwo w nauce Chrystusa.

Zacząć należy od tego, że mit grzechu pierwotnego oraz mit wygnania z raju zarówno potwierdzają istnienie zła w nas wraz z momentem jego pojawienia się, jak i wskazują moment „przejścia” do człowieczeństwa rozumianego jako świadomość swojej obecności i działalności w świecie. Jednocześnie śmierć Chrystusa za nasze grzechy daje nam możliwość wykorzystania naszej wolności na powrót do edenu. Fakt, że nie możemy uczynić tego bez boskiego wsparcia z jednej strony chroni nas przed prometeizmem, czyli nadmiernym zaufaniem we własne

309J. Tokarski, *Obecność zła: o filozofii Leszka Kołakowskiego...*, s. 325.

możliwości i próbami urzędzenia „raju na ziemi”, z drugiej strony daje nam motywację do podejmowania działań zmierzających do naprawy świata naszego wygnania w nadziei na powrót do raju. Raj jako nagroda za dobre życie na ziemi stanowi cel, może usensownić zarówno nasze starania, jak i nasze cierpienia oraz wybawia nas od problemu niemożności pomyślenia własnego nieistnienia. O ile bowiem potrafimy antycypować w jakikolwiek sposób swoją cielesną nieobecność, to nasza świadomość nie potrafi pomyśleć siebie jako niebędącej. Kolejnym aspektem wynikającym z wyniesienia człowieka ponad porządek świata, konsekwencją zgody i zachęty wyrażonej w „czyńcie sobie ziemię poddaną” jest rozwój całego pnia technologicznego naszej kultury. To dzięki temu elementowi obecnemu w chrześcijaństwie możliwe okazało się poszukiwanie coraz to nowych i skuteczniejszych sposobów opanowania i zagospodarowania świata naszego życia. Ten aspekt chrześcijaństwa umożliwiał rozwój nauki, w konsekwencji doprowadzając jednak do oświecenia, które ostatecznie zwróciło się przeciw swym chrześcijańskim korzeniom. Kołakowski w różnych tekstach przekonuje, że mity religijne, które nie zawierały czy nie zawierają takiej zachęty wpisując człowieka w określony porządek okazały się niezdolne do rozwoju nauki na taką skalę jaka wystąpiła w naszej kulturze.

Śmierć

W 2021 roku ukazał się przygotowany przez Zbigniewa Mentzla zbiór *Śmierć jako własność prywatna*³¹⁰ będący wyborem artykułów, ale i fragmentów większych całości, w których Kołakowski prowadzi rozważania o śmierci. Dzięki temu, że wybór uporządkowany został chronologicznie możemy prześledzić jak zmieniał się w czasie stosunek Kołakowskiego do śmierci jako kwestii filozoficznej, ale przede wszystkim jak niezmiennie pewne kwestie są w myśli filozofa ze sobą powiązane.

W pochodzącym prawdopodobnie z 1961 roku nigdy wcześniej nie publikowanym tekście – którego tytuł posłużył za tytuł całości – Kołakowski przedstawia kwestię możliwości antycypacji własnej śmierci jako wyróżnik człowieczeństwa. Przekonuje też, że nieuchronna czasowość naszej egzystencji jest faktem, który trzeba nam zaakceptować. Z perspektywy późniejszych rozważań warto zwrócić uwagę na fakt, że wartości, po stronie których się angażujemy, o ile mogą okazać się trwalsze od nas, również nie są trwałe. Religie i systemy filozoficzne próbują nam dostarczać protez i pomagają ukrywać przed sobą beznadziejność naszego położenia. Jednak człowieczeństwo polegać winno właśnie na przyjęciu nieuchronności własnej śmierci, skoro to możliwość jej antycypowania czyni nas ludźmi.

Paradoksalnie, choć zmieni się stanowisko Kołakowskiego wobec śmierci i religii, to samo

310L. Kołakowski, *Śmierć jako własność prywatna*, Kraków 2021.

przeświadczenie, że antycypacja własnej śmierci czyni nas ludźmi pozostanie nie tylko stałą w refleksji filozoficznej Kołakowskiego, ale punktem, wokół którego dokona się owa zmiana. W wyniku refleksji historycznej nad kulturą, a religią w szczególności filozof dojdzie do przekonania, że to, co czyni nas ludźmi, to nie jedynie świadomość własnej śmiertelności, ale i próby jej pokonania.

I tak w *Obecności mitu* Kołakowski wskaże, że to właśnie antycypacja śmierci własnej jest najdotkliwszym i niedającym się oddalić doświadczeniem obojętności świata; tej obojętności, której próby pokonania napędzają naszą mitotwórczą działalność. A tym, co powoduje szczególną trudność w uznaniu własnej śmiertelności jest – zdaniem filozofa – niemożność usunięcia siebie jako obserwatora ze świata, w którym projektujemy swoją nieobecność. Ponadto autor pokaże też, że w potrzebie przełamania obojętności świata zawiera się potrzeba jego ciągłości, a co za tym idzie, aby wartości, po których stronie się angażujemy były nie tylko odkryte, zamiast arbitralnie przez nas wybrane, ale też niezmiennie, trwałe, wieczne. Tak to kwestia trwałości wartości i pokonania własnej śmiertelności są w refleksji Kołakowskiego wyraźnie związane ze sobą. Tym, co natomiast wyraźnie się zmienia jest dowartościowanie mitu jako odpowiedzi na potrzebę człowieka, coś jakby akceptacja jego nieuchronności.

To ostatnie wybrzmiało najlepiej w ostatnich słowach *Jeśli Boga nie ma...*, że „rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”³¹¹. W tej książce również znajdujemy – istotne z perspektywy dywagacji o wyjątkowej roli chrześcijaństwa – rozważania o śmierci. W rozdziale zatytułowanym *Sacrum i śmierć*³¹² za punkt wyjścia refleksji Kołakowski przyjmuje, że dzieje ludzkości dostarczają nam przekonania, iż ludzie od zawsze żywią nadzieję na życie wieczne. Konstatacja ta prowokuje zdaniem Kołakowskiego dwa pytania, które – wobec niemożności empirycznego czy historycznego rozstrzygnięcia – stają się przedmiotem filozoficznej spekulacji. Po pierwsze przemyśleć należy, dlaczego tak się dzieje. Po wtóre, filozof postuluje przeanalizować związek tej nadziei z religią.

Jedyną wiarygodną zdaniem filozofa odpowiedzią na pierwsze z pytań, jest właściwa nam potrzeba sensu ludzkiej historii, przymus poszukiwania jakiegoś ładu w świecie. Taka perspektywa wszechogarniająca ludzkie dzieje jako całość musi zawierać ich początek i koniec. Te zaś nie są nam dostępne inaczej niż przez mit religijny. Ponadto sens bytu jednostkowego zawisły jest od możliwości kumulacji owoców ludzkiej aktywności, czyli możliwości wpisania się jednostki w sens ludzkiej historii jako całości. I nie chodzi tu o czas dostatecznie długi, a perspektywę wiecznego trwania wyznaczoną przez koniec historii.

311L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 249.

312Ibid., s. 164-174.

Zarówno przekonanie, że nasza potrzeba sensu jest dowodem jego istnienia, jak i przeświadczenie, że „przypadkowa skłonność” naszego umysłu do poszukiwania sensu objawia się historycznie dającą się wysledzić wiarą w jego istnienie są zdaniem Kołakowskiego opcjami ontologicznymi. I dopiero przyjęcie jednej z nich przesądza *de facto* o prawdziwości widzianego z ich perspektywy świata.

Z jednej więc strony filozof zarysowuje perspektywę dwóch ścierających się w naszej kulturze wizji samorozumienia człowieka, z drugiej argumentuje, że tylko mit religijny satysfakcjonująco rozwiązuje kwestię śmierci, ponieważ nadaje zamknięty sens ludzkiej historii od jej początku do jej końca.

Natomiast w pochodzącym z 1997 roku *Komentarzu do nawróconego*³¹³ – który bezpośrednio śmierci nie dotyczy, stąd nie znalazł się w omawianym wyborze – Kołakowski wśród różnych korzyści płynących z wiary wymienia i tę, że rozwiązuje ona zagadkę śmierci, dając obietnicę życia wiecznego. I już sama obietnica taka wystarcza. Jak wynika z rozważań w *Obecności mitu*, nasz problem ze śmiercią na tym polega, że będąc świadomymi własnej śmiertelności nie potrafimy jednocześnie pomyśleć swojego nieistnienia; czym innym jest bowiem wyobrazić sobie świat fizyczny bez siebie, czym innym zaś niemożność pozbycia się z tego wyobrażenia projektującego ten stan podmiotu. Dlatego w obietnicy chrześcijańskiego zbawienia i życia wiecznego nie o to idzie, aby wiedzieć jakie to życie wieczne będzie, a jedynie, aby umożliwić swoje istnienie z uwagi na niemożliwość jego usunięcia z myśli. Dlatego właśnie

[k]onwertyta jest w sumie człowiekiem pogodnego ducha [...] tylko dlatego, że pewien jest, iż u końca drogi, jego i świata, jest zbawienie³¹⁴.

Godność

Poza tym jednak, że chrześcijaństwo osadza nas w świecie i tłumaczy naszą kondycję, dostarcza nam również porządku świata, do których odniesione powinny być nasze wartościowania moralne w kontekście rozpoznania naszej kondycji właśnie. I to jest zdaniem Kołakowskiego najważniejszy argument na rzecz wyjątkowego charakteru tego mitu. Wróćmy do próby ujęcia nauk Chrystusa w kategoriach filozoficznych z 1965 roku, czyli tekstu *Jezus Chrystus – prorok i reformator*.

Oprócz tego, co istotne w naukach Chrystusa ze ściśle religijnej, chrześcijańskiej perspektywy Kołakowski wynotowuje reguły, które zawdzięczamy tymże naukom, a które stanowią tworzywo duchowe naszej kultury, a przez jej uniwersalne aspiracje świata ludzkiego w ogóle. Uznanie „nieusuwalnej, organicznej nędzy doczesności” oraz uznanie, że „nie samym chlebem żyje

313L. Kołakowski, *Komentarz do nawróconego*, [w:] L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji...*, s. 158-163.

314Ibid., s. 163.

człowiek” stanowią z jednej strony zachętę i obligację zarazem do działania na rzecz poprawy sytuacji ludzi na ziemi, a z drugiej zapobiegają zarówno ograniczeniu się tylko do aspektu naszego tu bycia, jak i stanowią ochronę przed złudzeniem, że naprawa świata nie tylko jest możliwa, ale i w naszej mocy. Pierwsze oznacza bowiem przyjęcie do wiadomości, że naszym zadaniem jest dążyć do dobra w swoich wyborach i postępowaniu, jednak jego pełnia możliwa jest jedynie z Bożą pomocą i – przede wszystkim – nie na tym świecie. Drugie zaś otwiera nas na perspektywę przekraczającą zarówno świat fizyczny, jak i nasze w nim jednostkowe trwanie.

Natomiast postawienie „miłości i solidarności międzyludzkiej ponad prawem”, a także „zniesienie idei narodu wybranego” nadają chrześcijaństwu uniwersalny, ogólnoludzki charakter. Umożliwiają myślenie w kategoriach włączających. Inni, którzy nie uczestniczą w naszym micie i wyznają inny porządek, na mocy naszej religii są dla nas siostrami i braćmi. Stąd możliwość, a nawet konieczność przyjęcia „perspektywy zniesienia przemocy między ludźmi”.

W swych założeniach moralnych, które – przypomnijmy – w akcie religijnym oznaczają równocześnie akt poznania i akceptacji, chrześcijaństwo obejmuje wszystkich ludzi jedynie mocą tego, co nałożone i obowiązujące dla jego wyznawców. Nie trzeba uznać Boskiego ojcostwa, ani boskości Chrystusa, aby ze strony dzieci Jego cieszyć się podstawowymi prawami, które każdemu z Jego dzieci przysługują. Godność ludzka zakorzeniona w chrześcijaństwie przysługuje na tej właśnie podstawie każdemu człowiekowi. Nawet jeśli historycznie prawo to było przez chrześcijan wielokrotnie gwałcone, z kościołem instytucjonalnym na czele, to jednak nie utraciło swej prawomocności.

Bycie chrześcijaninem oznacza bowiem przyjęcie i uznanie prawdziwości obwieszczonego przez Chrystusa porządku świata. Powyższe zdaje się stanowić warunek możliwości prób emancypacji również wewnątrz wspólnoty religijnej, któremu towarzyszyło żądanie uznania godności ludzkiej, a które ostatecznie doprowadziło do oświecenia, by zwrócić się przeciw swym korzeniom i – zdaniem filozofa – ostatecznie ubóstwić człowieka, czyli go wykorzenić.

W tekście *Po co nam prawa człowieka*³¹⁵ pochodzącym z 2003 roku Kołakowski wskazuje wprawdzie na oświeceniowy charakter Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka przez uczynienie jej podmiotem człowieka abstrakcyjnego. Rozważania znów opierają się na specyficznej prawomocności tego, co poznajemy i przyjmujemy w akcie religijnym. Jeśli bowiem prawa człowieka pochodzą z boskiego nadania, to są faktem. Jeśli da się je wyprowadzić z porządku naturalnego, który jest *de facto* boskim porządkiem, to mają uzasadnienie. Jeśli zaś Boga nie ma, to prawa człowieka nie mają umocowania. Stąd Deklaracja niepodległości odwołująca się do boskiego porządku może skutecznie gwarantować prawo do życia, wolność oraz prawo dążenia do szczęścia.

315L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*

Natomiast Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, choć rodowód ma chrześcijański, kiedy nie odwołuje się do Boga, to pozostaje nieumocowanym w niczym spisem ludzkich pragnień. Ponadto Kołakowski wskazuje na problematyczny charakter deklaracji jako zbioru praw pozytywnych, w jej miejsce proponując rezolucję opartą na doświadczeniach krzywd, która przesądzałaby o tym, czego państwa, reżimy, społeczności czy kościoły ani innym, ani nawet swoim członkom czynić nie mogą.

Pomysł ten jednak wciąż zasada się na niezbywalnej godności jednostki ludzkiej, która ma, zdaniem filozofa, pochodzenie chrześcijańskie. W swojej refleksji nad oświeceniem, w tekście z 1981 roku zatytułowanym *Kant i zagrożenie cywilizacji*³¹⁶ Kołakowski pisał o poszukiwaniu pozareligijnych źródeł pewności moralnej. Przekonywał, że w koncepcji Kanta wolność zakłada zarówno zdolność do zła, jak i faktyczne zło, a także że reguły za sprawą praktycznego rozumu rozpoznajemy, a nie dekretujemy. A jednak to właśnie stanowisko Kantowskie posłużyło Kołakowskiemu do wykazania, że jedynie mit religijny zdolny jest dostarczyć uprawomocnienia moralności. Konstrukcja wywodu jest następująca:

Pojęcie ludzkości w znaczeniu kulturalnym, a więc pojęcie, które musi być założone w każdym uznaniu praw człowieka, jest moralne i nie daje się skonstruować empirycznie bądź historycznie³¹⁷.

Filozof stwierdza, że rzeczywiście Kantowi zawdzięczamy próbę ugruntowania godności ludzkiej niezależnie od mitu religijnego. Pochodzenie chrześcijańskie reguły nie zmniejsza zasług Kanta w wykazaniu, że tylko z obszaru moralności możemy prawa człowieka wyprowadzić. Jednak, o ile Kant dowiódł, że ludzkość jest pojęciem moralnym, to próba zaczepienia godności ludzkiej poza religią nie mogła się udać, bowiem Kant dowiódł też, że z bytu nie wynika powinność.

Niezależnie więc, czy zasadnie jest mówić o prawach czy raczej skuteczniejsza byłaby rezolucja ograniczająca barbarzyńskie zapędy w swoich rozważaniach wokół praw człowieka Kołakowski zdaje się ignorować fakt, że gdyby Powszechna Deklaracja Praw Człowieka nie odwoływała się do Kantowskiego człowieka abstrakcyjnego, a do swoich religijnych korzeni, jej sytuacja nie byłaby lepsza.

W świetle powyższych rozważań można zgodzić się, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka mogła zrodzić się tylko w naszej kulturze z uwagi na uniwersalny i włączający charakter przykazania miłości. Ponieważ prawomocność godności ludzkiej z boskiego nadania zmusza chrześcijan do przyznania jej wszystkim ludziom. A jednak bez szukania pozachrześcijańskiego ugruntowania powszechnej godności ludzkiej objawia się jej asymetryczny charakter. O ile bowiem chrześcijanie muszą uznać mocą Chrystusowego przykazania godnymi wszystkich, to innych nie

316L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] K. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań...*

317Ibid., s. 137.

obowiązuje to samo przykazanie. Jak więc przekonać wyznawców innych mitów religijnych, że prawo międzynarodowe miałyby opierać się na chrześcijańskiej wizji świata?

A jednak mit

To jeden z powodów – jak sądzę – dla których filozof jest przekonany o konieczności obecności w naszej kulturze – jako warunku jej trwania i rozwoju zmierzającego do realizacji uniwersalistycznych aspiracji – prób przekroczenia chrześcijaństwa.

Poświadczenie tego stanowiska znajdujemy między innymi w pochodzącym z 2002 roku tekst *Wiara dobra, niewiara dobra*³¹⁸.

W rozważaniach tych z jednej strony Kołakowski przedstawia korzyści płynące z wiary, a także pozorny charakter konfliktu między porządkiem wiary a porządkiem naukowym. Pisze:

Prawdziwie wierzący ma poczucie, że nie tylko świat naszego wspólnego doświadczenia i nauki nie ma wytłumaczenia sam w sobie, a wytłumaczenia wymaga, ale także zanurzony jest w inną zwierzchnią rzeczywistość, która temu światu nadaje sens i w której zbiegają się rozum i dobro.

I dalej:

Wiara jest realnością zbiorową, stąd musi być utrwalana w orzeczeniach doktrynalnych. Teolog wie, i często powiada, że Bóg nie poddaje się opisowi w ludzkich kategoriach językowych i logicznych, że to, co o Nim ludzie i kapłani mówią, nie może być dosłowne. Z drugiej strony mówić jednak trzeba, aby wspólnota wiary i wiara sama istniały. Wiara jest prawomocna³¹⁹.

Prawomocny za słownikiem języka polskiego PWN znaczy „mający moc prawną”³²⁰, czyli „działający” oraz „obowiązujący”. Jak mogliśmy prześledzić w trakcie rozważań o specyfice aktu religijnego, jego prawomocność polega na nierozdzielności aktu poznania i uznania.

Z drugiej filozof przedstawia niewiarę jako przyjęcie alternatywnego dla mitu religijnego porządku świata. Pisze:

Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem korpusy doktrynalne, dwa zbiory twierdzeń, ale raczej dwie przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze. Pochlebiam sobie, że znane mi są wszystkie argumenty wspierające wiarę w Boga i wszystkie argumenty przeciwnie, przy czym ani jedno, ani drugie nie są niezbite. Chodzi mi jednak nie o to, ale o sprawę żywotności kultury, która – by żyć – zawsze potrzebuje skłócenia przeciwstawnych racji, racji absolutnie pewnych bowiem nie ma³²¹.

Jeśli jednak stykamy się z dwiema przeciwstawnymi postawami umysłowymi, to pytanie, które się nasuwa brzmi: skąd pochodzi prawomocność aktu niewiary?

318L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*

319Ibid., s. 73.

320<https://sjp.pwn.pl/slowniki/prawomocny.html> [dostęp 06.02.2023]

321L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra...*, s. 77.

Wydaje się bowiem, że aby zachować spójność myśli Kołakowskiego niezbędnym jest przyjęcie, że mamy do czynienia z postawą analogiczną jak w przypadku mitu religijnego, w którym akt poznania i uznania są nierozdzielne. Fakt, że nie sposób dowieść istnienia Boga nie dowodzi jego nieistnienia. Zatem akt niewiary byłby również w takim sensie opcją mityczną, której przyjęcie pociąga za sobą świat, w którym nie odnajdujemy ani gotowego sensu, ani celu, ani wartości od nas niezależnych, a który próbujemy przysposobić do naszych potrzeb. Ten mit wydaje się związany być z rozumem, epoką oświecenia i naukowym porządkiem. Nie może być on jednak rozumiany jako prosta redukcja do porządku *profanum*. Skoro bowiem wiedzieć nie sposób, jak uświadomiliśmy sobie swoją w świecie obecność, a pytać o to nie możemy przestać, odpowiedź, że stało się to przypadkiem, i bez żadnego celu i sensu, jest również wyborem metafizycznym. W świetle rozważań samego Kołakowskiego zostaje nam uznać, że albo mamy do czynienia z przeciwnym religijnemu mitem, albo że część ludzi, którzy nie wierzą w Boga i boski porządek świata żyje w absurdzie nie z perspektywy wierzących, ale ze swojej własnej perspektywy. Wtedy jednak nie dałoby się obronić przekonania filozofa o konieczności zachowania obu postaw dla trwania kultury, wymagałoby to bowiem od części ludzkości czynu heroicznego i niehumanitarnego, który polegałby na rezygnacji ze stwierdzonej przezeń ludzkiej potrzeby poszukiwania celu i sensu.

W rozważaniach dotyczących chrześcijaństwa i kościoła, co świetnie widać na przykład w *Komentarzu do nawróconego*, Kołakowski argumentuje ponadto, jak rozumie chrześcijaństwo, które stanowiłoby warunek zachowania chwiejnej równowagi fundującej naszą kulturę. I miał rację Skolimowski, że jest to duchowe chrześcijaństwo, którego *spiritus movens* jest Chrystus. Chrześcijaństwo będące indywidualnym aktem wiary w boskość Chrystusa i uznaniem jego nauk w jednym; będące uznaniem boskiego porządku świata przedstawionego przez Chrystusa. Kołakowskiego interesuje moralny wymiar chrześcijaństwa, ale też sposób, w jaki uzasadnia ono obecność zła w świecie czy pozwala nam oswoić śmierć. Chrześcijaństwo takie nijak miałyby się do sporów doktrynalnych, ale i do politycznych zaangażowań kościoła. Problemатyczne jest oczywiście to, że krytyka kościoła nie może być wezwaniem do indywidualnej praktyki i zniesienia kościoła instytucjonalnego, ponieważ świadomość religijna wymaga więzi kościelnej zarówno na poziomie wprowadzenia w mit, jak i podtrzymywania wiary. Stąd zmiana stosunku filozofa do kościoła instytucjonalnego wynikać zdaje się z uznania faktu, że mit musi być społecznie utrwalony i dystrybuowany, nie może mieć on jedynie indywidualnego charakteru. Kołakowski pisze, że to kapłani są odpowiedzialni za krzewienie wiary w mit religijny, jakim jest chrześcijaństwo. Bowiem do mitu tego nie sposób przystąpić z racjonalnych pobudek.

W świetle powyższego daje się uzasadnić, że ze stanowiska filozoficznego możemy jedynie

argumentować w kategoriach użyteczności tego mitu, jego przewagi nad innymi w zakresie oceny konsekwencji wpływających dla nas z jego uznania. To tłumaczyłoby pozorną sprzeczność między zrekonstruowaną argumentacją za chrześcijaństwem, jako najlepszym z dotychczasowych mitów, która jawić się może jako ujęta funkcjonalnie, a deklaracjami Kołakowskiego, że potrzeba religijna ma charakter autonomiczny i religia nie daje się sprowadzić i wyjaśnić jedynie przez redukcję do funkcji, jakie pełni w życiu jednostek i społeczeństw³²².

Z jednej strony, zdaniem Kołakowskiego, jedynie chrześcijaństwo jest gwarantem wolności i godności ludzkiej, ponieważ tylko boskie pochodzenie czyni je prawomocnymi, wyłącznie wiara w boskość Chrystusa zdolna jest utrzymać przyjęty porządek moralny i pojęcie godności ludzkiej³²³. Jeśli więc nie odwołamy się do swoich chrześcijańskich korzeni, nie możemy uprawomocnić ani moralności, ani godności ludzkiej. Gdybyśmy uznali Chrystusa jedynie za postać historyczną z dobrym pomysłem na moralność, to możemy podważyć prawomocność jego nauki. Z drugiej strony między innymi w tekście o Jaspersie filozof przekonywał, że chrześcijaństwo i oświecenie trzymają się w kłinczu. A w tekście *Wiara dobra, niewiara dobra* uzasadniał nawet, że ten kłincz jest warunkiem trwania i rozwoju naszej kultury.

W refleksji Kołakowskiego stanowisko niewiary przedstawiane jest często jako próba redukcji człowieka do sfery *profanum*; raz opisuje ten stan jako przedludzki, czyli już niemożliwy do osiągnięcia, innymi razy jako konsekwencję rezygnacji z *sacrum* i zgody na zdeterminowanie naszego życia przez obszar *profanum*. Faktem jest, że dla uprawiania nauki nie ma znaczenia, który mit przyjęliśmy. Moglibyśmy nie przyjąć żadnego i dalej badać oraz opanowywać świat. A jednak filozof sam przyznaje nie tylko, że powrót do stanu przedludzkiego nie jest możliwy, podkreśla stale niezbędność owych sprzecznych postaw światopoglądowych w naszej kulturze.

Albo więc jest tak, że już same pytania o sens i cel, od kiedy nauczyliśmy się je zadawać, z konieczności strącają nas w mit, a nie wybór konkretnej odpowiedzi. Wtedy jednak samo odrzucenie mitu religijnego nie może automatycznie spychać nas w obszar *profanum*, a otwiera przed nami inną opcję metafizyczną. W takim przypadku do ustalenia pozostaje zarówno treść mitu, który miałby być przeciwstawnym do mitu religijnego, jak i sposób jego społecznego utrwalenia. Powyższe jest jednak opcją zdecydowanie „pod prąd” Kołakowskiego argumentującego za określonym mitem, choć – sędzę – daje się uzgodnić z antropologią filozoficzną wyłaniającą się z jego refleksji.

Albo tylko mit religijny, jako dostarczający pozytywnej odpowiedzi na pytania o sens, cel i wartości dostarcza nam prawomocnej wiedzy. Za tą opcją argumentował filozof. Nie daje się ona

322Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum na kulturze świeckiej* [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*

323L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony: esej apologetyczny i sceptyczny...*, s. 50.

jednak pogodzić z przekonaniem autora *Obecności mitu*, o konieczności współwystępowania w kulturze owych skłóconych postaw w kulturze. Chyba że część z ludzi może żyć w absurdzie (czemu filozof wielokrotnie przeczył) lub pytanie o sens i jego poszukiwanie nie jest specyficznie ludzką potrzebą (co ma być podłożem naszej mitotwórczej działalności).

Rozdział 4. Obecność mitu a antropologia filozoficzna

Główne punkty odniesienia Kołakowskiego refleksji o micie

W *Przedmowie do Obecności mitu* Kołakowski tłumacząc się z ograniczonej ilości przypisów i odniesień do konkretnych filozofów przekonywał, że szczegółowe wskazywanie zapożyczeń jest nie tylko trudne, lecz też niezbyt istotne, ponieważ ostatecznie nie wpływa na treść jego wywodu. O rzeczowości dyskursu nie decyduje bowiem odwołanie do tej czy innej koncepcji, a poddawanie krytycznej refleksji konkretnych myśli, propozycji czy ujęć. Skutkiem tego, z takiego dialogu wyłania się stanowisko własne filozofa. Wartość myśli Kołakowskiego i jego wkład w filozofię nie polega na tym, że sam od zera wykoncypował możliwy sposób naszego samorozumienia, a na tym, że badając historię filozofii współmyślał z badanymi filozofami, aby następnie zderzać ich myśli między sobą i krytycznie wyciągać wnioski. Wydaje się jednak, że warto w kontekście odtwarzanej antropologii filozoficznej wskazać na pewne postaci i koncepcje, których wpływ na stanowisko Kołakowskiego w tym względzie jest oczywisty. Zabieg taki nie ma charakteru erudycyjnego, a raczej wynika z przekonania, że czas i sposób recepcji przez Kołakowskiego pewnych idei może okazać się pomocny w „rozumieniu filozofa lepiej niż sam siebie rozumiał”.

Wpływ Mircei Eliadego

W tym samym roku, w którym powstała *Obecność mitu*, Kołakowski napisał wstęp do *Traktatu o historii religii* Mircei Eliadego. Tytuł tego wprowadzenia, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, w świetle dotychczasowych ustaleń można interpretować jako bardzo znaczący. Mamy bowiem do czynienia z ujęciem zjawiska religijnego przez odniesienie do jednej z kluczowych kategorii filozoficznych, czyli czasu.

Dla Kołakowskiego czas pojawia się wraz z naszym człowieczeństwem, a zatem w nieuchwytnym i nie dającym się odtworzyć akcie odkrycia siebie w świecie, jako substrat tego doświadczenia. W *Obecności mitu* przekonywał, że to właśnie doświadczenie czasu i próba jego unieruchomienia stanowią napęd naszej mitotwórczej działalności.

Wydaje się, że studiom nad myślą Eliadego Kołakowski zawdzięcza nie tylko – coraz silniej dochodzące do głosu w późniejszych rozważaniach – przekonanie, że to właśnie mit religijny jako jedyny zdolny jest otworzyć przed nami perspektywę pokonania własnej czasowości. Również pogląd o autonomicznym charakterze potrzeby religijnej oraz silne przywiązanie do rozróżnienia *sacrum* i *profanum* pojawiają się w rozważaniach Kołakowskiego w wyniku recepcji rumuńskiego

filozofa³²⁴.

Jak zauważa badaczka recepcji Eliadego w Polsce, Beata Skarżyńska-Lijewski, od momentu pierwszej publikacji Kołakowskiego o Eliadem, czyli przywołanego wprowadzenia do *Traktatu o historii religii*, eliadowskie pojęcie *sacrum* stanowi jedno z centralnych odniesień filozofii Leszka Kołakowskiego³²⁵.

We wspomnianym artykule Kołakowski dzieli badaczy religii na ujmujących zjawisko funkcjonalnie i tych, którzy uznają jego status idiogenetyczny. Eliadego polski filozof zalicza do drugiej grupy. Zdaniem Skarżyńskiej-Lijewski podział ten daje się ująć w kategoriach redukcjonizmu i antyredukcjonizmu³²⁶. Te kategorie w sposób widoczny pasują do późniejszych rozważań Kołakowskiego, który właśnie stanowiska przeciwne mitowi religijnemu będzie określał mianem redukcjonistycznych, używając prostego przeciwstawienia albo Absolut filozoficzny czy Bóg religijny, albo próba powrotu do stanu przed-ludzkiego, zwierzęcego.

Takie ujęcie wymaga dwóch uwag. Po pierwsze, późniejsze rozważania Kołakowskiego o religii nie tracą, mimo tak ujętego stanowiska, swego funkcjonalnego charakteru, wszak jego uzasadnienie potrzeby religijnej odwołuje się do konstytutywnego dla naszego człowieczeństwa pytania o sens, cel i wartości. Po wtóre, kategorie redukcjonizm i antyredukcjonizm są zbyt szerokie i mogą być mylące, o tyle, że nie uwzględniają uznania skoku jakościowego związanego z aktem samoświadomości i uczynienia siebie przedmiotem własnego namysłu i świadomego działania. Przy takim ujęciu redukcjonizmem należałoby bowiem określić zarówno stanowiska filozoficzne uznające naszą samoświadomość uzyskaną w akcie odkrycia siebie jako bytu w świecie, jak i cały porządek naukowy uznający człowieczeństwo za skok jakościowy w ewolucji, o ile nie jest ono odniesione do bytu transcendentnego fundującego porządek świata. Jeśli Skarżyńska-Lijewski ma rację, i Eliade „[k]onsekwentnym antyredukcjonizmem obalał ewolucjonizm”³²⁷, to Kołakowski raczej żądał niemożliwego, ponieważ – nie próbując podważyć poznania naukowego – żądał jednoczesnego uznania mitu religijnego w historycznej formie, w jakiej wykrystalizował się on w naszej kulturze.

Uznanie za Eliadem autonomicznego charakteru potrzeby religijnej, czyli przyjęcie, że to domniemane transcendentne warunki realności empirycznych znajdują wyraz w różnych religiach daje – zdaniem Kołakowskiego – perspektywę możliwości religijnego i jednocześnie

324Zakład Kołakowskiego, wywiad z Leszkiem Kołakowskim przeprowadzony przez Piotra Mucharskiego, „Tygodnik Powszechny” nr 43 (2007).

325B. Skarżyńska-Lijewski, *Mircea Eliade w Polsce*, Warszawa 2009, s. 106-109.

326Ibid., s. 118.

327Ibid., s. 72.

niewyznaniowego punktu widzenia. Polski filozof zauważa wprawdzie, że badaczowi trudno wyzwolić się z mitu religijnego, który go uformował, jednak zakłada możliwość osiągnięcia przynajmniej pewnego stopnia niezależności badacza od własnej biografii.

Religijność bezwyznaniowa jako wskazówka hermeneutyczna w dociekaniu religioznawczym nosi zazwyczaj na przekór wysiłkom emancypacyjnym, ślady religijnej lub wyznaniowej formacji badacza; może jednak osiągnąć znaczny stopień niezależności od biograficznych nacisków³²⁸.

Przytoczona wypowiedź dwojako daje się odnieść do samego Kołakowskiego. Z jednej strony bowiem w tym kontekście paradoksalnie „bezwyznaniowość” Kołakowskiego, stanowiąca przedmiot jego wczesnoszkolnych kłopotów³²⁹, daje się zinterpretować jako element formacyjny wniesiony do badań. Z drugiej strony powyższe może stanowić kolejny argument na rzecz oddzielenia filozoficznych rozważań Kołakowskiego o roli chrześcijaństwa w naszej cywilizacji od jego prywatnych przekonań. Takie podejście badawcze daje możliwość uznania prawdziwości religii przy jednoczesnym przekonaniu, że mity religijne mogą lepiej lub gorzej uchwytywać tę samą rzeczywistość wieczną. Zanim to ostatnie przeświadczenie wybrzmi w książce *Horror metaphysicus* jako pogląd własny Kołakowskiego, polski filozof odnotowuje je jako nastawienie badawcze samego Eliadego:

Jednakże jego wysiłek [Eliadego – J.J.] hermeneutyczny wyrasta z przekonania, że wszystkie historyczne objawy religijności są równoprawnymi wcieleniami doczesnymi jednej i tej samej intencji pierwiastkowej i że sama ta intencja nie jest inaczej uchwytna, aniżeli w tych partykulacjach, nie objawia się nigdy w postaci oczyszczonej z doraźnie historycznych okoliczności. Tylko w czasowej specyfikacji, tylko w etnicznym języku i w maskach cywilizacyjnego folkloru ujawnia się ruch świadomości, która zmierza ku przekroczeniu wszelkiej czasowości, wszelkiego języka i wszelkiej określoności cywilizacyjnej³³⁰.

Przytoczone przekonanie, że z jednej strony istnieje wspólne wszystkim ludziom jądro życia religijnego, a z drugiej nie jest ono możliwe do uchwycenia inaczej niż właśnie w historycznych, kulturowych partykularyzacjach, znalazło wyraz w krytyce propozycji demitologizacji chrześcijaństwa.

To właśnie przeświadczenie, że mit religijny nie jest przetłumaczalny na język rozumu – a owo jądro, mimo przekonania o jego istnieniu, nie daje się z mitu wydestylować – stanowi źródło sprzeciwu wobec Bultmannowskich prób demitologizacji oraz Jaspersowskich szyfrów dla

328L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. III.

329Nawiązuję do wspomianej przez Kołakowskiego i jego badaczy sytuacji, kiedy jego deklaracja bezwyznaniowości spotkała się z negatywną reakcją nauczycielki w szkole podstawowej, co poskutkowało wydalaniem go ze szkoły.

330L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu...*, s. VI.

oświeconych.

W omawianym w drugim rozdziale tekście *Iluzje demitologizacji* – będącym głosem w polemice między Jaspersem i Bultmannem – Kołakowski daje wyraz przekonaniu, że to właśnie historycznie i kulturowo ukształtowany mit religijny jest warunkiem prawdziwości świata, w który ten mit nas wprowadza. W konsekwencji, zdaniem filozofa, zarówno usiłowanie wydobywania z religii niemitycznego rdzenia jest pozbawione sensu, jak i zabieg potraktowania treści mitu religijnego jako specjalnego szyfru ma wątpliwą wartość poznawczą. W wypadku Bultmannowskiej próby, ostatecznie okazuje się bowiem, że nie sposób wytyczyć granicę tego, co musi zostać uznane za prawdziwe w mitem religijnym, z tej racji cała treść mitu może zostać podważona. To zaś w sposób konieczny sprowadzałoby się do uznania, że mit ten niezdolny jest przekazać nam jakiegokolwiek prawdy o świecie, w konsekwencji *de facto* nie może objawić nam świata. Natomiast w przypadku Jaspersowskich „szyfrów dla oświeconych” mit unieważniony zostaje właśnie przez uznanie go za nieprawdziwy przez oświeconą część społeczeństwa.

Komentarz ten nad wyraz mocno ukazuje przyjęcie przez Kołakowskiego Eliadowskiego rozumienia *sacrum* i *profanum*, gdzie to drugie daje się – zdaniem polskiego filozofa – zredukować do świeckiego opanowywania środowiska życia. Podczas gdy mit, będący ujęciem doświadczenia *sacrum*, jest historią prawdziwą. Kołakowski dąży do odseparowania pojęcia wiedzy i wiary, przy czym w wyniku tej operacji wiedza zostaje sprowadzona do pojęcia technicznego, obejmującego nasze możliwości opanowywania środowiska życia. Równocześnie wiara miałaby dostarczać nam prawdziwego obrazu tego świata i nas w nim zdomawiać. Takie ujęcie nauki, które często pojawia się w tekstach Kołakowskiego, wydaje się przekłamane. Istnieją wszak obszary działalności naukowej, które dążą do dostarczenia nam prawdziwego czy choćby prawdopodobnego obrazu świata, zmierzając tym samym do naszego w nim zdomowienia. W świetle wywodów Kołakowskiego widać jednak wyraźnie, że takie właśnie redukcjonistyczne ujęcie poznania naukowego umożliwia mu utrzymanie tezy o braku związku przyczynowo-skutkowego między zanikiem bezpośredniego oddziaływania mitu chrześcijańskiego a rozwojem nauki.

Ponadto doskonale widoczna jest w tych rozważaniach podwójna perspektywa badawcza, którą Kołakowski przyjmuje wobec kultury. Z jednej bowiem strony autor *Obecności mitu* ogłasza, że filozofowie, psychologowie, socjologowie, antropologowie czy historycy nie są przydatni w utrwalaniu potrzeby świadomości mitycznej, a jedynie mogą opisywać obserwowane procesy w kategoriach swoich dziedzin. Z drugiej natomiast jego zaangażowanie w obronę mitu religijnego jest wypowiedziane niejako z jego wnętrza, czyli po uprzednim czy raczej przy jednoczesnym uznaniu jego prawdziwości oraz prawdziwości świata, który ów mit ukazuje.

Obecność Claude'a Lévi-Straussa

O ile w przesunięciu w zakresie treści rozważań wyraźnie widoczna jest Eliadowska inspiracja, to w samym rozumieniu kultury jako systemu „kodów komunikacyjnych złożony[ch] z opozycji i korelacji” Kołakowski wydaje się pozostawać pod wpływem uznanej przez niego za ujęcie funkcjonalistyczne antropologii strukturalnej Claude'a Lévi-Straussa³³¹.

W 1990 roku Mariola Flis zwróciła uwagę na specyficzny sposób uprawiania refleksji filozoficznej przez Leszka Kołakowskiego, którego nazwała antropologiem *à rebours*, kontrastując jego rozważania właśnie z propozycją Lévi-Straussa. Badaczka wskazała, że zasadnicza różnica w podejściu francuskiego antropologa i polskiego filozofa uwidacznia się w tym, że Kołakowski rezygnuje z poszukiwania niezmiennych „głębokich struktur” w kulturze na rzecz śledzenia ewolucji poszczególnych segmentów kultury. Ale również w tym, że kiedy Lévi-Strauss traktuje kulturę jako wewnętrznie spójny system, Kołakowski postrzega ją jako całość konfliktową³³².

Wydaje się, że tej ostatniej różnicy nie trzeba przypisywać charakteru fundamentalnego, jeśli uwzględnić fakt, że poszukiwana przez francuskiego antropologa „głęboka struktura” znajdowała wyraz w micie fundującym kulturę. Jak pisał Claude Lévi-Strauss w tekście *Struktura mitów*:

Mit odnosi się zawsze do wydarzeń przeszłych: „przed stworzeniem świata” lub „w pierwszych wiekach”, w każdym wypadku „dawno temu”. Ale istotna wartość, którą przypisuje się mitowi, wynika stąd, że te wydarzenia, traktowane jako dziejące się w pewnym okresie czasu, tworzą również trwałą strukturę. Odnosi się ona równocześnie do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości³³³.

W przypadku stanowiska Kołakowskiego postulowany przezeń mit religijny jako fundament kultury wpisywałby się dokładnie w rozstrzygnięcia autora *Antropologii strukturalnej*. W *Obecności mitu* Kołakowski pisał:

Mit udostępnia nam świat, w którym istnienie nasze, myśl nasza i nasze pragnienia zostają razem ze światem, odniesione do nieuwarunkowanego porządku i przez to mogą być nie tylko znane, lecz również rozumiane³³⁴.

Jednocześnie w tym samym tekście twierdził, że możliwe jest rozważanie mitycznego charakteru logiki, rozumu czy refleksji epistemologicznej ze względu na tożsamość z mitem religijnym funkcję tych „produktów ludzkiej pracy duchowej”. Rola mitu polega na sensownym osadzeniu nas w świecie, przez co zmierza do przewyciężenia jego obojętności doświadczonej w wyniku konieczności skonfrontowania się z pytaniem o własną podmiotowość. Problematyczność tej

331M. Flis, *Leszek Kołakowski - teoretyk kultury europejskiej...*, s. 17.

332Ibid., s. 18.

333C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, tłum. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik literacki” nr 59/4 (1968).

334L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 118-119.

ostatniej objawiła się w wyniku stania się człowieka przedmiotem własnej świadomości. Ponieważ refleksja filozoficzna, a także nauka (poza jej technologicznie zorientowaną częścią) próbują udostępnić nam alternatywną do boskiego stworzenia historię uzyskania świadomości bycia bytem świadomym, to można uznać, iż mamy do czynienia z dwoma mitami fundującymi naszą kulturę. Oba dostarczają nam genezy naszej samoświadomości, w wyniku czego konstytuują naszą terażniejszość i przyszłość. Zatem owo skłócenie wewnątrz kultury wynikałoby z duplikacji mitu ją fundującego, zaś samo rozumienie struktury mitu i charakteru jego wpływu pozostawałoby zgodne z rozstrzygnięciami Lévi-Straussa.

Ponadto Flis wskazała na wspólne obu badaczom dwa fundamentalne składniki cechujące ich postawę, czyli uczestnictwo i dystansowanie się, które określa „perspektywą *insidera*” oraz „punktem widzenia *outsidera*”³³⁵. Z pozycji *outsidera*, czyli badacza cudzego mitu, próba uchwycenia struktury mitu, jego obecności abstrahuje od prawdziwości konkretnej mitycznej opowieści koncentrując się na uchwyceniu elementów strukturalnych mitu. Kiedy jednak badacz próbuje poddać tej samej procedurze mit własnej kultury, to jego prawdziwość jest niejako przesądzona na wstępie. Zdaniem Flis, Kołakowski udanie balansował między tymi dwoma ujęciami badawczymi. Odnosząc treść rozważań filozofa do powyższego można uznać, że kiedy Kołakowski dostrzega w pytaniu o sens odkrytej przez nas naszej świadomej obecności w świecie jego mitorodny charakter, czyni to z pozycji *outsidera*. Kiedy jednak rozważa mit jako odpowiedź na to pytanie, to wybór mitu religijnego jako opcji za sensem ustanowionym, który czeka na nasze odkrycie bądź został nam objawiony odbywa się z wnętrza tego mitu, czyli jest próbą argumentowania, w jaki sposób mit ów czyni świat prawdziwym. Z tej pozycji niemożliwe jest jednocześnie uznanie prawdziwości innego mitu.

Zauważyć należy, że próby balansowania Kołakowskiego między tymi dwiema pozycjami badawczymi skutkują przeniesieniem powszechnie przyjętych podziałów na kultury czy społeczności sakralne i świeckie oraz mistyczne i logiczne do wnętrza badanej przez filozofa kultury własnej. Czemu filozof wielokrotnie daje wyraz pisząc o konflikcie dwóch składowych naszej kultury będącym motorem i warunkiem nie tylko jej rozwoju, ale też jej trwania.

Jak jednak podkreśla Flis przyjęcie, czy raczej twórcza adaptacja do własnych potrzeb metodologii badań wypracowanej przez antropologię strukturalną nie prowadzi Kołakowskiego do przyjęcia tez proponowanych przez francuskiego antropologa³³⁶.

Do rozważań Flis wróć jeszcze w części rozdziału sytuującej refleksję Kołakowskiego w obszarze antropologii filozoficznej.

335M. Flis, *Leszek Kołakowski - teoretyk kultury europejskiej...*, s. 19.

336Ibid., s. 74.

Zbieżność z myślą Hansa Blumenberga

Również Agata Bielik-Robson dostrzega zadłużenie myślenia Kołakowskiego o micie w koncepcjach Eliadego i Lévi-Straussa, jednak przyjęta przez nią perspektywa zmierza do wykazania zbieżności myśli Kołakowskiego z koncepcją mitu przedstawioną przez Hansa Blumenberga³³⁷.

Swój tekst, będący próbą uchwycenia rozważań Kołakowskiego w kategoriach zaproponowanych przez Blumenberga, badaczka rozpoczyna do stwierdzenia, że – wobec podobieństwa rozważań obu myślicieli – gdyby *Obecność mitu* ukazała się w czasie, kiedy Kołakowski ją napisał i przygotował do druku, to jego rozważania o obecności myślenia mitycznego w naszym życiu wyprzedziłyby badania Blumenberga³³⁸. W podobnym duchu wypowiada się Karol Toeplitz, który we wstępie (o bardzo wymownym tytule *O nieuniknionej obecności mitów*) do wydanej dopiero w 2009 roku w przekładzie na język polski *Pracy nad mitem* stwierdził, że Blumenberg nie mógł znać *Obecności mitu*, ponieważ w czasie, gdy pracował nad swoim dziełem książka Kołakowskiego czekała na wydanie. Powyższe nie przeszkodziło Toeplitzowi stwierdzić, że dzieło Kołakowskiego stanowi „metapoziom” zaproponowanego przez Blumenberga ujęcia³³⁹. *A contrario* warto odnotować, że w swojej książce *Nadchodzący bóg. Wykłady o nowej mitologii* Manfred Frank³⁴⁰ odważnie stawia tezę o zapożyczeniu Blumenbergowskiej koncepcji w myśli Kołakowskiego, a konkretnie w *Obecności mitu* właśnie, mimo że – jak zaznacza – niemiecki filozof nie cytuje Polaka.

Wątek ten jest nie tylko intrygujący, ale może też okazać się istotny interpretacyjnie. Książka Blumenberga *Arbeit am Mythos* ukazała się w 1979 roku, zaś *Obecność mitu* Instytut Paryski wydał w roku 1972. Jednak zgodnie z informacjami dostarczonymi przez Gromadzkiego, w jego zdumiewającej ogromem i dokładnością bibliografii Kołakowskiego, pierwszym językiem, na który przetłumaczono *Obecność mitu* zaraz po jej wydaniu był język niemiecki³⁴¹. Już w styczniu i w lutym 1973 roku pojawiły się w niemieckich czasopismach tłumaczenia fragmentów, a przed końcem 1973 roku ukazało się pełne wydanie książkowe. Co więcej, w 1974 roku miało miejsce kolejne wydanie. Można z tych danych wnioskować nie tylko, że praca Kołakowskiego pojawiła się na niemieckim rynku idei w czasie studiów Blumenberga nad mitem. Ale też, że była przedmiotem

337A. Bielik-Robson, „Chcę wierzyć”: *Kołakowski między mitem a Horror metaphysicus...*

338H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979.

339K. Toeplitz, *O nieuniknionej obecności mitów*, [w:] H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, i Z. Zwoliński, Warszawa 2009, s. VII.

340M. Frank, *Nadchodzący bóg. Wykłady o nowej mitologii*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2021.

341S. Gromadzki i in., *Leszek Kołakowski: bibliografia 1945-2014...*, s. 87.

Z przywoływanej bibliografii wynika, że jeszcze przed wydaniem w 1972 roku przez Instytut Paryski oryginału *Obecności mitu* ukazał się hebrajski przekład tej książki. Miało to miejsce w roku 1971. Nie zmienia to jednak faktu, że tłumaczenie na język niemiecki jest pierwszym przekładem dzieła Kołakowskiego po jego wydaniu.

zainteresowania i dyskusji w Niemczech. W tym kontekście nie znajduję uzasadnienia dla stwierdzenia, że Blumenberg w czasie swojej pracy nad mitem nie zetknął się z *Obecnością mitu*. Raczej można zakładać, że Blumenberg znał dzieło Kołakowskiego, a w konsekwencji, że wywarło ono widoczny wpływ na jego studium, nawet jeśli nie cytuje ani raz jego autora.

Wbrew pozorom, to więcej niż tylko ciekawostka. Aby zrozumieć, w jaki sposób odczytanie Blumenberga jako „zadłużonego” u Kołakowskiego może mieć zwrotnie znaczenie dla interpretacji rozważań Kołakowskiego, można wskazać na dociekania autora *Obecności mitu* na temat relacji między marksizmem i komunizmem. Polski filozof przekonująco dowodził, że komunizm musiał być w pewnym sensie w potencjalności marksizmu, czyli refleksja Marksa otwierała możliwości również takiego jej rozumienia oraz realizacji. Jeśli zatem, jak przekonuje Frank, można wykazać, że *Obecność mitu* stanowi podglebie koncepcji Blumenberga, to można tę koncepcję rozważać jako zrealizowany potencjał *Obecności mitu*. Szczególnie, że Bielik-Robson czy Toeplitz, mimo przeświadczenia, że niemiecki filozof nie poznał dzieła Kołakowskiego w trakcie swoich prac, też dostrzegają metaobecność ujęcia Polaka w dziele Niemca. W tym kontekście potraktowanie koncepcji Blumenberga jako możliwej realizacji potencjalności *Obecności mitu*, może dostarczyć pewnych uzasadnień dla moich interpretacji, tym samym stanowiąc ich dodatkowe uwiarygodnienie.

Niewątpliwym zwornikiem stanowi fakt, że koncepcja Blumenberga zasadza się na funkcji mitu ujętej antropologicznie. Autor *Arbeit am Mythos* rozumie mit jako odpowiedź na niedające się uchylić pytanie o sens świata i miejsce człowieka w tym świecie, czyli zdecydowanie w duchu Kołakowskiego. Jeśli oryginalność filozofii mitu Blumenberga polega na dojściu do przekonania, że mit jest sposobem człowieka na poradzenie sobie z tym, co w świecie nie daje się zrozumieć, co nieznanne czy budzące lęk i jednocześnie postrzeganiu mitu w filozofii i kulturze jako uprzystępniających nam świat, to można zakładać, że ten potencjał jest obecny w filozofii Kołakowskiego. Wtedy wybór i uzasadnienie przez Kołakowskiego opcji za mitem religijnym jawi się jako jego wybór właśnie. Jako preferowanie konkretnego mitu z palety możliwości. To ostatnie nie umniejsza w żadnym razie uzasadnieniu wyboru Kołakowskiego, ale jednocześnie akcentuje istnienie innych możliwości.

Wprowadzenie do wydanej w 2009 roku w polskim przekładzie *Pracy nad mitem* Hansa Blumenberga Karol Toeplitz rozpoczyna zdaniem: „Mitem jest twierdzenie, że jakakolwiek społeczność mogłaby obyć się bez mitu”³⁴². Zaraz potem dodaje: „I na tym właściwie można by zakończyć pisanie wstępu”³⁴³. Proponowana przeze mnie interpretacja rozważań Kołakowskiego –

342H. Blumenberg, *Praca nad mitem...*, s. VII.

343Ibid., s. VII.

w myśl której jego filozofowanie doprowadza nas do wniosku, że jesteśmy skazani na mit – zdaje się być jedynie innym wyrażeniem tego samego rozpoznania.

Tym, co jednak odróżnia stanowiska obu myślicieli jest kierunek prowadzenia rozważań, który wybierają wobec tak postawionej diagnozy. Kołakowski przyjmując kategorie Eliadego będzie zmierzał w swoim myśleniu do wykazania, że mit ów musi mieć koniecznie religijny charakter i w poszukiwaniu sensu musi odnosić nas do rzeczywistości wiecznej.

Podczas gdy Blumenberg – jak pisze Bielik-Robson – zdaje się być otwarty na możliwość alternatywnej metafizyki nowoczesnej, która wychodzić będzie od aktu kartezjańskiego samoutwierdzenia i przesuwać uwagę ontologiczną ku dotychczas lekceważonemu światu (jak to miało miejsce na przykład u Spinozy) – Kołakowski jednoznacznie odrzuca taką możliwość³⁴⁴.

Jakkolwiek niemożliwe wydaje się ostateczne rozstrzygnięcie, czy myśl Kołakowskiego stanowiła inspirację dla Blumenberga, czy też nie, zbieżność między głównymi tezami *Obecności mitu* i myślą autora *Arbeit am Mythos* pozwoli nam sproblematyzować późne zaangażowanie Kołakowskiego w argumentację na rzecz mitu religijnego w perspektywie Blumenberga.

Jak oznajmia Bielik-Robson, zdaniem Blumenberga „mit zawsze służył celowi zmieniania kosmosu w miejsce, w którym można żyć, czyli *Lebenswelt*”³⁴⁵. Jest to bez wątpienia stwierdzenie, z którym zgodziłby się Leszek Kołakowski. Nawet jeśli zaraz argumentowałby, że do życia potrzebny jest sens, a tego dostarcza tylko mit religijny.

Jednocześnie w pierwszym rozdziale swego dzieła, w części dotyczącej potrzeby przełamania absolutyzmu rzeczywistości – który budzi skojarzenia z opisywaną przez Kołakowskiego obojętnością świata – Blumenberg próbując uchwycić stosunek filozofów do mitu zauważa, że przede wszystkim filozof musi w odniesieniu do mitu „czynić zadość aspiracjom, które mit zaspokajał”³⁴⁶. I rozwija myśl następująco:

Teoria widzi w miecie zespół odpowiedzi na pytania, czym sama jest, lub czym być chce. Zmusza ją to – przy odrzuceniu jego odpowiedzi – do akceptacji jego pytań. W ten sposób także błędne interpretacje jednej epoki przez następną stają się zadaniami tej drugiej, aż zrozumie ona swoją rolę korektorki błędnego kroku [dokonanego] w dobrej wierze przez jej poprzedniczkę³⁴⁷.

To umożliwia nam przesunięcie akcentu z mitu religijnego jako odpowiedzi na pytanie o sens w koncepcji Kołakowskiego, na mitotwórczy charakter samego pytania, dający się wyprowadzić z całości jego dzieła i mogący stanowić, jak wykażę w dalszej części rozważań, otwarcie na

344A. Bielik-Robson, „*Chcę wierzyć*”: *Kołakowski między mitem a Horror metaphysicus...*, s. 24.

345Ibid., ss. 24-25.

346H. Blumenberg, *Praca nad mitem...*, s. 26.

347Ibid., s. 26.

metafizykę.

Ciekawą perspektywę na rozważania Kołakowskiego o micie religijnym rzuca też ujęcie religii zaproponowane przez Blumenberga. Jest ono zasadniczo zbieżne z ujęciem zaproponowanym przez Kołakowskiego we wstępie do dzieła Eliadego. Jednak, kiedy uznamy, iż sposób argumentowania za mitem religijnym odbywa się w przypadku Kołakowskiego niejako z wnętrza tego mitu, to zostaje on zakwalifikowany do grona badaczy uznających samoistny charakter potrzeby religijnej czy doświadczenia religijnego, a zatem można spróbować ująć jego myśli w kategoriach zaproponowanych przez Blumenberga dla tejże grupy:

Patrząc retrospektywnie, różnorodność historycznie ukształtowanych teorii powstania religii można podzielić na dwa główne typy: jeden reprezentuje Feuerbach, dla którego boskość jest tylko rzutowaniem przez człowieka siebie samego w niebo, przejściową autoprezentacją w obcym medium przez co pojęcie o sobie wzbogaca się i staje się zdolne do wchłonięcia z powrotem wspomnianej projekcji tymczasowej. Drugi typ reprezentuje teoria Rudolfa Otto – dla niego Bóg i bogowie wypływają z apriorycznego i homogenicznego pradoznania „świętości”, w którym wtórnie łączą się zgroza i trwoga, fascynacja i lęk przed światem, niesamowitość i obcość (Unvertrautheit). Czyż wyklucza to możliwość, że każda z tych teorii obejmuje zjawiska, które tylko dzięki określeniu ich wspólnym mianem „religii” nie zostały odpowiednio opisane i pojęciowo rozdzielone?³⁴⁸.

Z takiego ujęcia – mimo iż sygnalizuje ono konieczność rozdzielenia dwóch różnych ruchów ludzkiej egzystencji niesłusznie ujętych wspólnym mianem – nie wynika, że Feuerbachowskie rzutowanie przez człowieka siebie w niebo wywoływane jest czymś innym niż doznanie owej mieszanki zgrozy, trwogi, lęku i obcości świata. W tym sensie owo rzutowanie przez człowieka siebie w niebo też pozostaje w zgodzie z diagnozą Kołakowskiego o potrzebie pokonania obcości świata. Powyższe jednak – niezależnie od faktu, że polski filozof uznaje koncepcje Otto i Eliadego jako będące dowodem pierwotności doświadczenia *sacrum* – pozwala pomyśleć, że w gruncie rzeczy u podłoża naszego człowieczeństwa, czyli w akcie uświadomienia sobie swojej obecności w świecie leży owo doświadczenie trwogi i obcości świata. Jak również, że doświadczenie to dziś skłonni jesteśmy interpretować alternatywnie; już to jako odkrycie własnej samotności w kosmosie już to jako doświadczenie boskiego porządku. W takim ujęciu możliwe jest rozważanie mitu religijnego, ku któremu skłania się Kołakowski, z uwagi na pozytywny charakter dostarczanej przezeń odpowiedzi na pytanie o sens rzeczywistości. Ale także rozważanie jako mitu próby uchwycenia sensu, który sami nadajemy swoim poczynaniom w wyniku sformułowania samego pytania o sens. Ten alternatywny dla religijnego mit oparty byłby na próbie funkcjonalistycznego ujęcia religijnych manifestacji tego doświadczenia obcości. Ponadto również opierałby się na tej

348Ibid., s. 27.

części naukowego poznania, która wykracza poza – przypisywany jej przez Kołakowskiego – umożliwiający nam opanowanie środowiska życia charakter zmierzając do ustalenia naszego pochodzenia i samorozumienia. Oba ujęcia przyjmują w punkcie wyjścia, że mity religijne są formą naszej samowiedzy. W obu wypadkach przyjmujemy, że każde z nich dostarcza nam prawdy o zarówno o świecie, jak i o nas samych. W konsekwencji rozważanie ich jako skłóconych i trzymających się w klinczu możliwe jest jedynie w obszarze refleksji metafizycznej.

Do tekstu Bielik-Robson jeszcze powrócę w części podejmującej dyskusję z różnymi interpretacjami spuścizny Kołakowskiego. Ponieważ oprócz tego, że wskazała ona na związki w myśli Kołakowskiego i Blumenberga, dzielę z nią wspólny punkt wyjścia refleksji, czyli podjęcie próby uchwycenia stanowiska filozofa z perspektywy i pomiędzy *Obecnością mitu* a *Horror metaphysicus*. I z tego punktu widzenia bardzo interesujące i warte dyskusji wydaje mi się jej odczytanie Kołakowskiego.

Refleksja Kołakowskiego jako antropologia filozoficzna

Zwykle autorzy zaczynają od stworzenia kontekstu, stąd analizę poprzedza wprowadzenie pojęć, osadzenie badanego problemu w szerszej perspektywie. Moje zamierzenie było zgoła odwrotne. Rozpoczęłam od analizy treści tego, co zdaniem samego Kołakowskiego w jego refleksji było kluczowe oraz tego, co dało się w moim przekonaniu jako takie wskazać z uwagi na czas, miejsce i kontekst, w jakim się pojawiło. Z takiej perspektywy przeprowadzony przegląd twórczości filozofa pozwolił rozpoznać zasadniczą treść możliwą do wyprowadzenia z jego refleksji, jednocześnie pozwalając interpretować pozostałe rozważania w kontekście tego, co wydaje się fundamentalnym rozstrzygnięciem.

Jesteśmy skazani na mit, tak najogólniej daje się ująć rozpoznanie wynikające z lektury i rekonstrukcji rozważań Kołakowskiego. Dodać należy, że w jego przekonaniu jest to koniecznie mit religijny. Jednak – jak starałam się wykazać – to ostatecznie rozstrzygnięcie nie jest niewinne poznawczo. Jest bowiem wypowiedziane niejako z wnętrza mitu wybranego przez filozofa i zakłada, że na pytanie o istnienie celu i sensu naszego życia konieczna jest pozytywna odpowiedź. Ponieważ jednak zgodnie z rozstrzygnięciami filozofa cel i sens zostają przez nas poznane i uznane w tym samym, nierozdzielnym akcie, trzeba najpierw przyjąć określony mit, aby móc odpowiedzieć, czy dostarcza nam on pozytywnej odpowiedzi na pytanie o cel i sens. Ocena mitu następuje więc po jego przyjęciu, z jego wnętrza i – jak starałam się wykazać – kiedy ma być przedmiotem racjonalnego uzasadnienia, wymaga odwołania się do jego funkcjonalności i użyteczności. Co nie musi jednocześnie oznaczać, że daje się jedynie do tego sprowadzić.

W moim przekonaniu jedynie takie ujęcie daje się pogodzić z resztą refleksji Kołakowskiego dotyczących zarówno naszej kultury, skłóconych porządków, jak i sytuacji człowieka w świecie w ogóle.

Zgodnie z przyjętymi założeniami, wyabstrahowane jądro refleksji filozofa należy przyporządkować do adekwatnej dziedziny. Oczywiście, jak wykazywałam przy okazji rekonstrukcji treści rozważań Kołakowskiego, sam filozof dostarczył nam sporo przykładów samoidentyfikacji na filozoficznej mapie, zarówno w kwestiach metodologicznych, jak i zakresu oraz orientacji tematycznej refleksji. Pozostaje zatem zebrać je i uzasadnić, że zrekonstruowana przeze mnie myśl, wokół której ogniskuje się refleksja Kołakowskiego, sytuuje się w obszarze antropologii filozoficznej.

Najoczywistszym uzasadnieniem wydaje się wskazanie na autoidentyfikację autora. Kwestia ta jednak – jak mogliśmy prześledzić – jest nieco problematyczna. O ile na początkowym etapie twórczości Kołakowski precyzyjnie artykułuje orientację i cel swojego filozofowania, to z biegiem czasu mniej chętnie się dookreśla, dodatkowo wskazując na niesamowystarczalność filozofii oraz na konieczność uwzględnienia perspektywy religijnej. A nawet posuwa się do subtelnie eskapistycznego „nie mam ja żadnej filozofii”³⁴⁹.

Oczywiście, znajdziemy wśród jego tekstów i takie, które dają się jednoznacznie zakwalifikować jako refleksja antropologiczna, by wymienić na przykład *Epistemologię strip-tease'u*³⁵⁰, w której Kołakowski nie tylko odwołuje się bezpośrednio do rozważań Schelera, Eliadego czy Lévi-Straussa, lecz też prezentuje zarys metodyki stosowanej przez siebie w refleksji antropologicznej. Wskazuje na potencjalną wartość namysłu nad każdym, nawet pozornie błahym aspektem życia społecznego dla odkrycia fundamentalnych struktur tego życia. Rzeczywiście rozważania o nagości, potrzebie jej obnażania i ukrywania stanowią pretekst do rozważań o związkach między kulturą i naturą, między naszą przynależnością do gatunków zoologicznych i jednoczesnym transcendowaniem swojego zoologicznie ujętego jestestwa. Aby uchwycić równolegle obydwie te aspekty, dostrzec sprzeczności, jakie się wyłaniają z takiego podwójnego ujęcia siebie „należy – pisze Kołakowski – uczynić coś prawie niemożliwego: zidentyfikować się

349Por. J. Tokarski, *Obecność zła: o filozofii Leszka Kołakowskiego...*, s. 12.

Badacz przywołuje korespondencję Kołakowskiego do Jana Skocznińskiego, w której autor *Obecności mitu* wyraża ten pogląd.

350L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u*, [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.

Tekst ten pierwotnie ukazał się w nr 4 „Twórczości” w 1966 roku, czyli w okresie, w którym antropologia filozoficzna Kołakowskiego, można by rzec, osiąga dojrzałość. A refleksje towarzyszące bardzo zróżnicowanym badaniom i rozważaniom Kołakowskiego zostają przezeń ujęte w *Obecności mitu*. Następnie wszedł w skład trzeciego tomu *Pochwały niekonsekwencji* [L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. III, Londyn 2002].

z własną kulturą i zarazem utrzymać wobec niej dystans obiektywizujący³⁵¹. W tekście tym pojawia się wyraźnie zaznaczony motyw człowieczeństwa jako samoodkrycia siebie jako podmiotu świadomie poznającego i działającego w świecie. Filozof ukazuje ten moment jako rozdwojenie naszej natury. Od tej chwili mamy do czynienia z podwójną identyfikacją, zarówno z porządkiem natury, jak i porządkiem kultury. W chrześcijaństwie znajduje on wyraz w micie wygnania z raju. Samowiedza osiągnięta przez zjedzenie zakazanego owocu, stanowiąca nasz grzech pierworodny, ujęta jest w micie religijnym przez odkrycie własnej nagości właśnie. Filozof podkreśla konieczność genetycznego i strukturalnego rozumienia poszczególnych zjawisk obecnych w kulturze, przy czym jego analiza striptizu stanowi również próbę funkcjonalnego ujęcia tego zjawiska. Zauważmy jednak, że w rozważaniach tych czas ludzki zaczyna się z osiągnięciem samowiedzy, nie jest zaś tożsamy z koniecznością mitu religijnego, mimo że punkt odniesienia stanowi Księga Rodzaju jako środek wyrazu tej samowiedzy. Ponadto w dociekaniach tych Kołakowski nie redukuje całego naszego poznania racjonalnego do zdolności adaptacyjnych i potrzeby opanowania naszego środowiska życia, wskazując, że zmierza ono również ku samowiedzy i samorozumieniu. Zatem rozróżnienie na *sacrum* i *profanum*, które pojawia się już w myśleniu Kołakowskiego w tym czasie³⁵² nie daje się tu sensownie zastosować. To pokazuje, że dopiero z całości dzieła filozofa możemy zrekonstruować koncepcję antropologiczną jaka się z niego wyłania.

Dość jednak mamy argumentów, aby uznać, że sam Kołakowski swoje filozofowanie pojmuje jako próbę ludzkiego samozrozumienia. Próbę, dodajmy, zdeterminowaną przez naszą konstytucję. Zdaniem autora *Obecności mitu* filozofia z natury swojej jest antropocentryczna i zmierza do samozrozumienia człowieka w jego społecznym i indywidualnym wymiarze, by w konsekwencji w oparciu o owo zrozumienie kształtować stosunki między ludźmi jako członkami społeczności. Celem nadrzędnym refleksji metafizycznej, epistemologicznej czy etycznej jest więc ludzkie samopoznanie.

Kolejną z możliwych opcji dowodzenia – że główna myśl, wokół której ogniskuje się refleksja Kołakowskiego jest rozstrzygnięciem z obszaru antropologii filozoficznej – jest wskazanie grona badaczy, którzy przede mną podobnie sklasyfikowali stanowisko filozofa.

We wstępie do swojej rozprawy doktorskiej zatytułowanej *Antropologia filozoficzna Leszka Kołakowskiego* Maria Niemczuk w 1993 roku napisała, że filozofia Kołakowskiego „zmierzała do przewyciężenia obcości świata i przywrócenia zaburzonej równowagi między naturą świata a naturą ludzką za pomocą środków intelektualnych. Filozofia rozumiana więc jako budowanie

351L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u*, [w:] L. Kołakowski, *Nasza wesola apokalipsa...*, s. 150.

352Przypomnijmy wstęp do Traktatu o historii religii Eliadego powstaje w tym samym roku.

»poglądu na świat« jest w gruncie rzeczy filozofią człowieka”³⁵³. W przywołanej pracy Niemczuk wykazuje, w jaki sposób poszczególne obszary badań Kołakowskiego podporządkowane są próbie samorozumienia człowieka, przekonując, że w badaniach Kołakowskiego wszystko – z refleksją etyczną włącznie – wokół tej próby się ogniskuje. W takiej perspektywie przedstawia zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne rozważania Kołakowskiego, odczytuje obecność i rolę mitu w kulturze, rozprawę filozofa z marksizmem jako mitem, a także zmianę jego stosunku do religii.

Wykazując, że filozofowanie Kołakowskiego zmierza do przybliżenia człowiekowi zrozumienia jego własnej sytuacji w świecie autorka nie kusi się jednak o próbę uchwycenia treści tejże antropologii. Powyższe może być wyjaśnione faktem, że w czasie tym Kołakowski wciąż uprawiał refleksję filozoficzną, zatem ryzykownym, a nawet niemożliwym do zrealizowania byłoby postawienie sobie za cel uchwycenia, do jakich rozstrzygnięć zmierza jego filozofowanie.

Niemczuk nie jest jedyną badaczką twórczości Leszka Kołakowskiego stwierdzającą, że dociekania filozofa dają się zakwalifikować jako antropologia. W przywołanej już książce *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej* socjolożka Mariola Flis przekonująco dowodzi, że rozważania Kołakowskiego do 1990 roku – zatem obejmujące większość tekstów, które uznać należy za kluczowe dla rozwoju jego myśli – zdecydowanie mieszczą się w kategorii antropologia społeczna. Autorka wykorzystując nomenklaturę i narzędzia socjologiczne rzuca nieco światła na nasze kłopoty z Kołakowskim już to przemawiającym z wnętrza mitu, już to próbującym uchwycić naszą potrzebę mitu z pozycji obserwatora. Flis stwierdza, że „identyfikacja” i „dystansowanie się” stanowią dwie podstawowe składowe strategii poznawczej filozofa oraz konstytuują „rdzeń epistemologiczny” poznania antropologicznego. Rozważania Flis nie tylko potwierdzają, że zarówno co do treści, jak i metody rozważania Kołakowskiego sytuują się w obszarze antropologii. Okazują się bowiem również pomocne przy próbie zrozumienia sprzeczności między tezami Kołakowskiego, że podstawową potrzebę człowieka wyraża pytanie o sens, że to pytanie jest motorem filozofowania, że tylko mit religijny zdolny jest dostarczyć sensu, a do trwania i rozwoju naszej kultury nie wystarczy chrześcijaństwo, ale konieczne są jednocześnie próby jego przekroczenia.

Skądinąd – pozostając w zaproponowanej przez Flis nomenklaturze – o okresie apologii chrześcijaństwa (kiedy to przemawia na korzyść mitu religijnego jako dostarczyciela sensu) w twórczości Kołakowskiego możemy powiedzieć, że wtedy właśnie przyjmuje klasyczne stanowisko antropologiczne zmierzające do identyfikacji z badaną kulturą; kiedy uznaje sposób

353M. Niemczuk, *Antropologia filozoficzna Leszka Kołakowskiego*, (tekst dostępny w Archiwum Prac Dyplomowych Uniwersytetu Śląskiego, CINI BA), Katowice 1993, s. 10.

przyjęcia mitu religijnego z jego jednością aktów poznania i uznania, relacja zdaje się pochodzić z wnętrza. Należy zauważyć, że w tym samym czasie zarówno rozważania o roli mitu religijnego, jak i te o niezbędności i nieusuwalności konfliktu podtrzymującego naszą kulturę filozof stara się wyrażać niejako z pozycji wypracowanych we wczesnym okresie, czyli z dystansu do własnej kultury.

Przy czym trzeba pamiętać, że konflikt ten ostatecznie i tak przedstawiony musi zostać z konieczności w kategoriach wypracowanych przez własną kulturę, a także – co również istotne – że początki filozofowania Leszka Kołakowskiego zbiegły się z pojawieniem nurtu badań *anthropology at home* oraz czasem, gdy wykluwały się specyficzne dla antropologii, w tym auto-antropologii metody badawcze. I tak, zdaniem Flis, kiedy Kołakowski mówi o kulturze, to ujmuje ją albo „normatywnie”, albo „symbolicznie”. W pierwszym wypadku zmierzając do uchwycenia „wzorców zachowań obowiązujących w danej grupie”, w drugim zaś do zrozumienia struktur organizujących życie ludzkich społeczności. Wskazując, że drugie podejście jest zakorzenione w *Antropologii strukturalnej* Claude'a Lévi-Straussa badaczka jednocześnie podkreśla, że tym, co zdecydowanie odróżnia podejście Kołakowskiego od nastawienia francuskiego antropologa jest zainteresowanie Polaka rzeczywistymi stosunkami ludzi i symboli miast rozważania możliwości czy konieczności ich występowania.

W omawianym kontekście nie może oczywiście zabraknąć spojrzenia jednego z największych znawców i badaczy spuścizny Leszka Kołakowskiego, Wiesława Chudoby. W pochodzącym z 2014 roku krótkim tekście wprowadzającym sylwetkę filozofa, zamieszczonym w numerze kwartalnika „Res Publica Nowa” poświęconym w całości Kołakowskiemu napisał, że „[i]stotą filozofii Kołakowskiego u schyłku lat 50. i całej następnej dekady jest antropologia filozoficzna”³⁵⁴. Chudoba relacjonuje jak od idei młodego Marksa, przez wypracowanie własnego wariantu antynaturalistycznego marksizmu Kołakowski dochodzi do stanowiska radykalnego racjonalizmu. Okres bezpośrednio poprzedzający emigrację filozofa w 1968 roku Chudoba określa mianem *akme* antropologicznej filozofii autora *Obecności mitu*. W późniejszym okresie twórczości Kołakowskiego mamy już – zdaniem badacza – do czynienia z odziedziczonym po Pascalu prymatem „racjonalności pragmatycznej nad logiczną”³⁵⁵. Tym samym Chudoba dostarcza nam potwierdzenia, że apologia chrześcijaństwa w myśli Kołakowskiego jest przeprowadzona w porządku rozumu i motywowana jest pragmatycznie, a mianowicie koniecznością zachowania ciągłości cywilizacji. Najbardziej interesująca jest jednak konkluzja badacza, że mimo

354W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Życie z historią w tle*, „Res Publica Nova” t. Raj utracony nr 4/2017 (230) rokXXX (2017), s. 7.

355Ibid., s. 8.

argumentowania za opcją religijną filozof miał świadomość, że postawa religijna i radykalny racjonalizm są w tej samej sytuacji poznawczej, że trzymają się w ideowym klinchu. Świadomość ta – zdaniem Chudoby – otwiera drogę do metafizyki. Wydaje się zatem, że to przyznanie pierwszeństwa pragmatycznie określonej roli – za jaki filozof uznał zachowanie *status quo* naszej kultury – przed racjonalnością logiczną przesądziło o tym, że Kołakowski zamiast akcentować naszą sytuację poznawczą skoncentrował się na uzasadnieniu nieusuwalności mitu religijnego.

Jeśli za metafizykę uznamy wykroczenie poza fizyczny aspekt naszego funkcjonowania, które możemy utożsamić z uświadomieniem sobie naszej obecności w świecie prowokującym pytanie o sens i cel naszej egzystencji, to warto nie tylko odwołać się do przedmiotu oraz treści antropologii filozoficznej celem potwierdzenia, że rozstrzygnięcie Kołakowskiego wpisuje się właśnie w ten obszar, ale również rozważyć związek między antropologią a metafizyką.

W *Przedmowie* do zbioru szkiców z antropologii filozoficznej zatytułowanego *Człowiek jako przedmiot samowiedzy* Henryk Szabała kreśląc zakres refleksji, którą można ująć tym mianem, napisał:

Sokratejskie zawołanie: „Poznaj samego siebie” jest ciągle, w każdym czasie i w każdym miejscu, nieśmiertelnie aktualne. Albowiem człowiek we własnym wnętrzu, z samego siebie musi wydobyć odpowiedź na fundamentalne pytanie: co jest jego poznaniem, sensem i celem, a zarazem i jego światem. [...] Człowiek staje się przedmiotem samowiedzy³⁵⁶.

Jeśli tak szeroko naszkicujemy zakres dyscypliny, to bez wątplenia rozważania Kołakowskiego się w niej mieszczą. Co więcej, w przywołanej przedmowie znajdziemy podobną intuicję jak u Niemczuk, że wszelka refleksja ontologiczna, epistemologiczna czy etyczna *de facto* zmierza do samozrozumienia człowieka³⁵⁷.

Otwierające przywołany tom analizy Grudzińskiego zatytułowane *Życie jako kategoria antropologiczna*³⁵⁸ umożliwiają nam nawet dookreślenie stanowiska Kołakowskiego w ramach antropologii filozoficznej. Jeśli idzie o status ontologiczny człowieka stanowisko przejęte przez autora *Obecności mitu* ostatecznie wpisuje się w nurt antynaturalistyczny³⁵⁹.

Wydaje się jednak, że diagnoza wynikająca z całości refleksji filozoficznej Kołakowskiego zdaje się obejmować znacznie więcej, wskazując na fundamentalny charakter ograniczenia naszej sytuacji poznawczej oraz fakt, że to wybór mitu poprzedza i determinuje nasze widzenie świata.

356H. Szabała (red.), *Człowiek jako przedmiot samowiedzy. Szkice z antropologii filozoficznej*, Gdańsk 1993, ss. 5-6.

357Por. *ibid.*, 6.

358Ibid.

359Por. *ibid.*, ss. 11-35.

Nietrudno też wykazać, że rozważania Kołakowskiego wpisują się w rozumienie antropologii zaproponowane przez Ireneusza Bittnera, który we *Wprowadzeniu do Współczesnej antropologii filozoficznej* pisał:

Rozpatrując drogi prowadzące do znalezienia prawdy o człowieku zdawać sobie należy sprawę z tego, że człowiek – podmiot i zarazem przedmiot poznania w antropologii – jest istotą doświadczającą siebie nie tylko jako podmiot poznający, lecz także jako podmiot przeżywający i oceniający. Świadomość tego czyni zrozumiałym fakt, iż w filozoficzno-antropologicznym opisie fenomenu człowieka nie daje się m.in. oddzielić sfery poznawczej od sfery wartościującej³⁶⁰.

Powyższe obliguje nas, zdaniem autora, aby uwzględnić

zarówno kognitywną funkcję filozofii człowieka, stanowiącą **wiedzę** o człowieku, jak i jej funkcję ekspresyjną, stanowiącą **sposób wyrażania** ludzkich niepokojów, tęsknot i nadziei, jakie towarzyszą poszukiwaniom prawdy o człowieku – prawdy o sobie samym³⁶¹.

Takie ujęcie daje nam nie tylko możliwość zrozumienia przenikania się w refleksji Kołakowskiego perspektywy będącej wynikiem przyjęcia określonego stanowiska metafizycznego z tym, co można określić jako diagnozę czy rozpoznanie sytuacji człowieka w świecie. Stanowi ono również asumpt do podjęcia próby problematyzacji, a także własnej oceny odtworzonego stanowiska.

We *Wprowadzeniu* do swojego innego opracowania³⁶² przywoływany wyżej autor sięga do zaproponowanych przez Zdzisława Cackowskiego sposobów rozumienia terminu antropologia filozoficzna, zgodnie z którymi jest to:

- styl uprawiania filozofii (określany często jako antropocentryczny); jego znamiennej cechą stanowi to, iż wszelka rzeczywistość jest w niej odniesiona do człowieka i z człowiekiem związana;
- filozofia, której przedmiotem jest człowiek ujmowany jako osoba, jednostkowa istota uświadamiająca sobie siebie samą, ukierunkowana „dośrodkowo”;
- wiedza koncentrująca się wokół pytań o istotę człowieka i o te jego podstawowe, gatunkowo wyróżniki, z których daje się wyprowadzić inne jako ich pochodne; wyróżniki te wyjaśniają wszystkie inne cechy człowieka, a w szczególności sposób, w jaki wyłonił się on ze świata zwierzęcego i wzniósł się ponad ten świat³⁶³.

360I. Bittner, *Współczesna antropologia filozoficzna: typologia nurtów, prezentacja stanowisk, wybór tekstów*, Łódź 1999, s. 4.

361Ibid., s. 4.

362I. Bittner, *Filozofia człowieka: zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997.

363Ibid., s. 11.

Myślę, że także w takie ujęcie antropologii filozoficznej refleksja Kołakowskiego wpisuje się zarówno na mocy jego własnych deklaracji czynionych na wczesnym etapie uprawiania filozofii, jak i ogólnej orientacji treści całościowo ujętych rozważań.

W *Uwagach wstępnych* do książki *Czym jest człowiek?* autor Marek Drwięga wskazuje, iż wprawdzie antropologia filozoficzna jest dziedziną młodą, jednak przez część badaczy traktowana jest jako synonim filozofii człowieka³⁶⁴. Ta ostatnia zaś wpisana jest w refleksję filozoficzną od jej zarania; o filozofii człowieka mówimy w kontekście sofistów, Sokratesa czy zwrotów ku podmiotowi (na przykład Kartezjusza czy Kanta). Jak rekonstruuje Drwięga, program antropologii filozoficznej wyznaczyły cztery Kantowskie pytania:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Na co wolno mi mieć nadzieję?
4. Czym jest człowiek?

Pierwszym z postawionych pytań zajmuje się metafizyka, drugim - etyka, trzecim - religia (oczywiście badana w obrębie czystego rozumu), a czwartym - antropologia. Po tym systematycznym wyliczeniu Kant dodaje, że w gruncie rzeczy wszystkie te pytania można by zaliczyć do antropologii, gdyż trzy pierwsze kwestie odnoszą się do kwestii czwartej. Kant sprowadza więc trzy pierwsze pytania do czwartego - do pytania o istotę człowieka, a pytanie to z kolei przyporządkowuje dyscyplinie zwanej antropologią. W takim ujęciu antropologia filozoficzna staje się podstawową nauką filozoficzną i jako taka mogłaby pretendować do miana filozofii pierwszej³⁶⁵.

Jeśli tak zidentyfikujemy miejsce i zadania antropologii filozoficznej to *Kompletna i krótka metafizyka* Kołakowskiego daje się czytać jako rekapitulacja najistotniejszych dla naszego samorozumienia kwestii w kontekście kantowskiego programu.

Wobec uznania kantowskiego wkładu w program antropologii filozoficznej – a także wskazania na związki między antropologią a metafizyką – interpretacyjnie płodną może okazać się próba spojrzenia na rozważania Kołakowskiego z perspektywy recepcji Kanta dokonanej przez Martina Heideggera w dziele *Kant a problem metafizyki*³⁶⁶.

W *Przedmowie* do polskiego wydania, Bogdan Baran, tłumacz i badacz dorobku autora

364 Antropologia filozoficzna jako dziedzina odróżniona od filozofii człowieka została zapoczątkowana przez Maxa Schelera i Helmuta Plessnera w latach dwudziestych XX wieku. Do grona ojców założycieli dodaje się też Arnolda Gehlena, którego *Człowiek: jego natura i stanowisko w świecie* ukazało się w roku 1940.

Jeśli jednak wskazuję na orientację antropologiczną w refleksji Kołakowskiego, to raczej z uwagi na charakter diagnozy z jaką zostawia nas Kołakowski; a która to diagnoza daje się rozumieć jako odpowiedź na pytanie o naturę i istotę człowieka i jego miejsce w świecie. Tym samym dopisuję się do grona badaczy nie aspirujących do wyznaczenia ścisłej cezurę między antropologią filozoficzną a filozofią człowieka.

365 M. Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Kraków 2013, s. 10.

366 M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 1989.

Bycia i czasu stwierdza „podstawową przesłanką tej interpretacji [Heideggerowskiej interpretacji Kanta – J.J.] jest przekonanie, że Kant nie miał na celu sformułowania teorii nauk przyrodniczych, chodziło mu natomiast o ukazanie problemu metafizyki”³⁶⁷. Przy czym ów „problem metafizyki” Heidegger uchwytuje dwojako: zarówno jako problem, jakim metafizyka się zajmuje (czyli poznanie bytu), jak i problematyczność samej metafizyki stanowiącej „naturalną skłonność” ludzkiego umysłu. Podążając za wydaniem A Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* Heidegger wskazuje, że wyobraźnia transcendentálna stanowi podstawę czasu, rozumianego jako jedność naocznego oglądania i tego, co oglądane. W tym sensie wyobraźnia transcendentálna wytwarza czas przez samopobudzenie. Ten – jak twierdzi Baran – gwałt Heideggera dokonany na Kancie jest świadomym zamiarem wydobywania z tekstu *Krytyki*... tego, co nie zostało w nim *explicite* wypowiedziane. I zmierza do „powtórzenia” tekstu na nowym poziomie zrozumienia.

W jaki sposób zatem takie Heideggerowskie odczytanie Kanta może być pomocne do czytania Kołakowskiego? Najoczywistszym jest stwierdzenie, że stanowi usprawiedliwienie dla mojej interpretacji Kołakowskiego, która jest również rodzajem gwałtu na jego myśli, przez próbę wydobywania z niej treści niewyrażonych przezeń *explicite*. Przede wszystkim jednak dostrzegam pewną zbieżność tych rozważań, której uwidocznienie – mimo ryzyka otarcia się o banal – wydaje mi się istotne dla podjętej próby odczytania Kołakowskiego.

W sposób najoczywistszy jako pierwsze narzuca się, dzielone z wieloma innymi filozofami, umiłowanie do terminologii dendrologicznej. Bywa ono o tyle mylące, że często utrudnia porównania czy konfrontowanie koncepcji. U Kanta mamy pnie poznania, u Kołakowskiego natomiast pnie kultury. Powyższe zdaje się dodatkowo potwierdzać tezę Kołakowskiego, że brak nam języka adekwatnego do refleksji metafizycznej.

Przede wszystkim jednak wskazać należy na fakt, że stwierdzenie Kołakowskiego, iż człowieczeństwo zaczyna się wraz z czasem zdaje się korespondować z Heideggerowskim odczytaniem czasu u Kanta. Kołakowski sytuuje moment pojawienia się czasu w akcie uświadomienia sobie swojej obecności i działalności w świecie³⁶⁸, czyli chwili, w której pojawiło się owo rozdzielenie człowieka na podmiot poznający i przedmiot poznania. Wyobraźnia transcendentálna Kanta wytwarzająca czas, w formule, w jakiej referuje ją Heidegger – jako jedność oglądania i tego, co oglądane – wydaje się zdawać sprawę z tego samego momentu. Kołakowski zanim doszedł do przekonania, że wszelka metafizyka nie jest możliwa i jedynie mit religijny zdolny jest dostarczyć nam sensu, o który pytamy, sformułował zgrabną, i wielce przydatną, moim zdaniem, definicję metafizyki. W *Epistemologii strip-tease'u* pisał: „Tworzy

367M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki...*, s. IX.

368L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 65.

[metafizyka – J.J.] zatem genezy skonstruowane, które nadają sensowność faktom, chociaż same nie mają pretensji do faktyczności³⁶⁹. Definicja ta zdaje się łączyć tę cechę z poznaniem religijnym w porządku mitycznym, że akt uznania i poznania są w niej pierwotnie nierozdzielne, określona sensowność faktów, które mają być wytłumaczone założona jest w samym akcie tłumaczenia. Tym samym możemy uzyskać punkt zaczepienia metafizyki, który jawi się jednocześnie jako jej początek.

Heidegger, wbrew temu, co Kant twierdził w wydaniu B *Krytyki czystego rozumu*, uważa, że transcendentna wyobraźnia, jako czasowość – która zdaje się tożsama z Kołakowskiego „podwojeniem świadomości w ruchu uprzedmiotowienia“ (w którym to podwojeniu „stwarzamy czas“) – nie tylko stanowi ugruntowanie metafizyki, lecz „uzasadnienie wewnętrznej ontologii dokonuje się jako odsłonięcie transcendencji, tzn. podmiotowości ludzkiego podmiotu³⁷⁰. Wydaje się, że Heideggerowska pierwotność bycia-w-świecie jest próbą ujęcia w dyskursie owej „nieuchwytej chwili“, w której pojawia się czas i zrodzone z niego pytanie o genezę, sens i cel.

Dalej komentując Kanta Heidegger stwierdza, że „uzasadnienie metafizyki jest zapytywaniem o człowieka, tzn. antropologią³⁷¹. I konkluduje, że jeśli wypracowana przez Kanta antropologia jest empiryczna (wbrew – w jego przekonaniu – pierwotnym intencjom Kanta, i nie bez związku z próbą zredukowania przezeń wyobraźni transcendentnej do zdolności intelektu), to potrzeba nam „»filozoficznej« antropologii, która mogłaby posłużyć do ugruntowania metafizyki³⁷². Kant dostarcza nam zatem zdaniem Heideggera takiego ugruntowania metafizyki, że ujawnia konieczny związek między metafizyką a antropologią. „Docelowa metafizyka“ ma odpowiedzieć na trzy pytania Kantowskie (1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?), które Heidegger uchwytuje jako trzy dziedziny metafizyki właściwej, czyli kosmologię, psychologię i teologię. Kiedy przyjrzeć się tym pytaniom uważnie, to widać wyraźnie, że wskazują one na poszukiwanie sensu i celu, na które zdaniem Kołakowskiego odpowiada jedynie mit. Zdaniem Heideggera „[t]e trzy pierwotne interesy określają człowieka nie jako istotę przyrodniczą, ale jako »obywatela świata«³⁷³. Wynikałoby z powyższego, że to zadanie pytania, a nie konkretna odpowiedź wprowadza nas w obszar metafizyki. Zatem odpowiedź, jakakolwiek by nie była, jest rozstrzygnięciem metafizycznym. Orzeczenie o niemożności uprawiania metafizyki samo w sobie ma metafizyczny charakter podobnie jak wybór określonego mitu jest częścią metafizyki.

Odpowiedź Kołakowskiego na czwarte z Kantowskich pytań daje się sprowadzić do

369L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u...*, s. 145.

370M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki...*, s. 229.

371Ibid., s. 230.

372Ibid., s. 230.

373Ibid., s. 231.

stwierdzenia, istotą człowieczeństwa jest zdolność do zadania pytania. Wytworzenie czasu w akcie odsłonięcia własnej podmiotowości jawi się jako moment sformułowania pytania. Jednak w kwestii odpowiedzi – doda Kołakowski – jesteśmy skazani na mit. Tak wygląda odpowiedź Kołakowskiego na pytanie Kantowskiej antropologii. Uzasadnienie metafizyki daje się wyrazić w jej potrzebie – rzeczywistym jest to, czego rzeczywiście pragniemy. Skoro posiadliśmy zdolność sformułowania pytań, to nawet jeśli odpowiedzią na nie jest mit, nie jesteśmy zdolni zaprzestać prób konstruowania możliwej swojej genezy nadającej sensowność faktom, nawet jeśli nie rości sobie ona (bo nie może) „pretensji do faktyczności“.

Ze stwierdzenia Kanta, że trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego, zatem można je w zasadzie również zaliczyć do antropologii, Heidegger wnioskuje, że metafizyka wymaga opracowania antropologii filozoficznej, a innymi słowy określenia jej idei. Główna idea antropologii filozoficznej byłaby zdaniem Heideggera następująca:

Niewątpliwie można antropologię zwać filozoficzną, o ile filozoficzna jest jej metoda – powiedzmy, w sensie istotowego rozważania człowieka. [...]

Jednakże antropologia może być filozoficzna także wówczas, gdy wyznacza ona filozofii cel lub punkt wyjścia, lub jedno i drugie równocześnie³⁷⁴.

Heidegger dostrzega, że wewnętrzne ograniczenia antropologii filozoficznej tak ujętej stanowią zarówno jej cel, jak i możliwy punkt wyjścia. Skoro bowiem antropologia jawi nam się jako zbiornik podstawowych pytań filozoficznych dotyczących człowieka, a pytającym jest człowiek, to poszukiwanie odpowiedzi na nie jest próbą samookreślenia. Paradoksalnie filozofowanie zdaje się więc wypływać z istoty człowieka, jednocześnie do niej należąc i człowieka właśnie dotycząc.

Heidegger zauważa, że Kantowskie wycofanie się z ustanawiającego charakteru wyobraźni transcendentalnej uniemożliwiającej metafizykę jest wynikiem dostrzeżenia „załamania się gruntu i ujawnienia otchłani metafizycznej“, a także uświadomienia sobie, że w gruncie rzeczy problematyczną jest sama kwestia „jak można i należy pytać o człowieka samego? (s. 239)“³⁷⁵.

Skoro metafizyka miała być ugruntowana w antropologii, to wobec faktu rozpoznania własnych ograniczeń przez antropologię metafizyka jawi się jako niemożliwa.

Podobnie jak Heideggera od tego, co mówił Kant, bardziej interesował obraz człowieka wyłaniający się podczas tego mówienia, tak i mnie najbardziej interesuje to, co podczas rozważań Kołakowskiego się odsłania. Dla Heideggera ocalenie nadrzędnego charakteru wyobraźni transcendentalnej jako podstawy czasu było warunkiem metafizyki. Stąd postanowił się odwołać do pierwotnej koncepcji wyobraźni transcendentalnej autora *Krytyki...* jako podstawy czasu.

374Ibid., s. 235.

375Ibid., s. 239.

Heideggerowska recepcja Kanta potrzebna była, aby zasygnalizować akt transcendowania siebie jako moment pojawienia się czasu, stanowisko to – niezależnie od różnic w myśleniu o możliwości metafizyki – zdaje się być wspólne wszystkim trzem filozofom. I nawet jeśli Kołakowski, głosząc ograniczenia refleksji metafizycznej, zdaje się sytuować bliżej Kantowskiej autokorekty dotyczącej wyobraźni transcendentalnej jako funkcji intelektu, to wciąż jego wizja pojawienia się czasu jest zgodna z odczytaniem Heideggera. Co to oznacza dla mojej interpretacji Kołakowskiego? Przede wszystkim właśnie jako dostrzeżenie i uznanie sygnalizowanych przez Kanta ograniczeń możemy interpretować zwrot autora *Jeśli Boga nie ma...* ku mitowi religijnemu. Zarówno zwrot, jak i uzasadnienie, że przewaga mitu religijnego polega na możliwości uniknięcia problemów, na które napotyka filozofia wpisują się w ten kontekst. Jednak przyjęcie za Kantem niemożliwości metafizyki powinno skutkować również przyjęciem konsekwencji wyciągniętych przez Kanta w postaci antynomii na gruncie rozumu. I wydaje się, że rzeczywiście w spotkaniu mistyka i sceptyka Kołakowski uznaje również tę konsekwencję Kantowskich rozważań. Możemy zatem zastanawiać się, czy skoro antropologiczne refleksje autora *Obecności mitu* wskazują nam mitorodny charakter pytania o sens i cel, to nasza refleksja metafizyczna dostarczająca nam możliwych odpowiedzi na pytania o sens i cel nie tyle byłaby niemożliwa, co miałyby mitotwórczy charakter. To czyniłoby niemożliwą metafizykę jako naukę w Kantowskim rozumieniu, ale nie oznaczałoby niemożliwości metafizyki w ogóle. Zatem podobnie jak mit religijny refleksja metafizyczna mogłaby dostarczyć nam sensownej i spójnej wizji świata, z tym jednakże ograniczeniem (dzielonym z mitem religijnym), że mit, do którego doprowadzić może nas metafizyka dostarczając nam prawdy o świecie, ustanawia tę prawdę w tym samym akcie. A rozdzielenie tego porządku odbywa się wtórnie, przy próbie analizy.

Ponadto wobec zmiany znaczenia przypisanego przez samego Kanta wyobraźni transcendentalnej w wydaniu B *Krytyki...*, gdzie uczynił z niej funkcję intelektu, zamiast ugruntowania metafizyki, Kant dochodzi do antynomii czystego rozumu. Czwarta z antynomii, przypomnijmy, dotyczy pierwszej przyczyny, czyli Boga. Rozstrzygnięcie Kanta w tym względzie jest takie, że zarówno twierdzenie, że Bóg jest, jak i twierdzenie przeciwne mogą być prawdziwe.

Antynomia Kanta i jednoczesne przyjęcie wyłaniającej się z refleksji Kołakowskiego metafizyki jako opcji z konieczności mitycznej stwarza grunt i otwiera przestrzeń nie tylko dla mitu religijnego jako dostarczyciela sensu (preferowanego przez Kołakowskiego), ale również dla jego kontrmitu, czyli – w największym uproszczeniu – postoświeceniowej historii opartej na naszym przekonaniu o własnej sensotwórczej działalności wobec pobudzającego nas pytania o sens.

Otwiera to możliwość uprawiania metafizycznej refleksji, która w drodze w dół byłaby racjonalną analizą konsekwencji wynikających z przyjęcia określonego mitu oraz jego funkcji.

Ponadto pozwala umieścić na jednym poziomie, na poziomie metafizycznym, owe dwa skłócone porządki naszej kultury pojawiające się w refleksji Kołakowskiego.

W takim kontekście bliżej prawdy zdają się być rzucane gdzieś stwierdzenia Kołakowskiego o metafizycznym charakterze decyzji rozstrzygających, że empiryzm, scjentyzm i język *profanum* stanowią nasze ograniczenia w komunikacji wzajemnej i próbach budowania kultury uniwersalnej niż jego deklaracje, że tylko odpowiedź mitu religijnego, co do sensu i celu ma charakter metafizyczny. Do zrozumienia pochodzenia i uzasadnienia preferencji Kołakowskiego w tym względzie przybliży nas próba zintegrowania różnych wątków jego rozważań.

Szkic antropologii filozoficznej Kołakowskiego i wynikające z niej konsekwencje metafizyczne

Zrekapitulujmy więc w terminach własnych Leszka Kołakowskiego zasadniczą treść antropologii filozoficznej dającej się wyprowadzić z całości dzieła, by następnie przejść do recepcji filozofii Kołakowskiego i dyskusji z interpretacjami innych jego badaczy.

Tytułowy mit, czyli mityczną warstwę naszej egzystencji, odkrywamy tam, gdzie nie sposób odpowiedzieć na pytania za pomocą aparatury dostarczonej przez warstwę technologiczną związaną z naszym fizycznym trwaniem, które uzależnione jest od opanowywania środowiska życia. Mit daje się rozpoznać jako wynik uświadomienia sobie przez człowieka własnej obecności i aktywności w świecie przy jednoczesnej niemożności uchwycenia czy odtworzenia samego tego momentu uzyskania samoświadomości. Świat, nasza w nim obecność, ale przede wszystkim my sami wymagamy wyjaśnienia. Pojawiają się pytania o sens i cel zarówno nasz zbiorowy, jak i indywidualny. To, co należy do istoty człowieczeństwa, to właśnie świadomość uczestnictwa w porządku, który jednocześnie przekraczamy. Uczestniczyć oznacza brać czynny udział. Jednak akt świadomości siebie i świata umożliwia nam nie tylko podjęcie próby zrozumienia tego, co zachodzi w świecie z naszym udziałem. Akt ten tym samym czyni możliwą próbę zmiany uświadomionego porządku, czyli w konsekwencji zdecydowanie oznacza jego przekroczenie. Specyficznym przykładem takiej próby jest antycypacja śmierci własnej. Kołakowski wielokrotnie pisał, że to, co odróżnia nas od zwierząt, to nie jest strach przed śmiercią czy dążenie do unikania bólu. Tym, co nas odróżnia jest właśnie intelektualna antycypacja śmierci, świadomość własnej śmiertelności. Zdaniem filozofa to właśnie kultura i mit stanowią narzędzie radzenia sobie ze śmiercią.

Doświadczenie obojętności świata – szczególnie intensywnie odczuwalne właśnie w antycypacji śmierci własnej – w każdej próbie przełamania tej obojętności, w każdej próbie oswojenia świata odsłania nam mitotwórczą działalność naszej świadomości.

W *Obecności mitu* Kołakowski zrównuje mit religijny i niereligijny również w ich zakresie

funkcjonalnym wskazując jednocześnie, że „[p]rojekt mityczny nie może mieć racji, ma tylko motyw”³⁷⁶. Zatem pytania o sens, cel i wartości od nas niezależne, które powinniśmy realizować stanowią motyw projektu mitycznego. Z powyższego wynika jeszcze i to, że kluczowe jest samo zapytywanie, bowiem odpowiedź należy już do porządku mitu. Tym samym już nasze ustosunkowanie się do pytania zdaje się stanowić sytuację mitotwórczą.

Mamy zatem dwie sfery: mityczną i technologiczno-poznawczą, jednak należy rozważyć, czy to przeciwstawienie jest właściwie uchwyconym źródłem napięcia w kulturze. Czy nie jest raczej tak, że jednym z aspektów sfery technologiczno-poznawczej jest jej udział w budowie kontrmitu dla mitu religijnego. Wtedy w sferze mitycznej mieszczą się mity zarówno religijne, jak i niereligijne. Takie ujęcie wyływałoby bezpośrednio z *Obecności mitu*. Później, przez przywiązanie Kołakowskiego do terminologii Eliadego, można odnieść wrażenie, że filozof usiłuje zredukować cały porządek naukowy do *profanum*. Przecistawiając tym samym wiedzę potrzebną od opanowania środowiska życia dostarczaną przez naukę samowiedzy i naszej konstytucji wynikającej z mitu religijnego. Takie ujęcie stanowi duże uproszczenie i wymaga dalszej problematyzacji. Nauka nie służy nam jedynie do ekspansji i poprawy warunków życia, ale jest też istotnym źródłem samowiedzy. I tak rozumiana nie tylko w sposób konieczny stanowi konkurencję dla mitu religijnego, ale może też dostarczać wątków dla refleksji metafizycznej. Refleksja metafizyczna jest natomiast działalnością mitotwórczą *par excellence*; z tą jednakże różnicą w stosunku do mitu religijnego opartego na Objawieniu, że wywód filozoficzny w znacznie większym stopniu podlega rygorom rozumu i języka, w konsekwencji nie ignoruje też przyrastającej wiedzy naukowej. Rozum i logika naszego myślenia swoją prawomocność zawdzięczają jedynie i aż empirycznej weryfikowalności w obszarze technologiczno-poznawczym. O ile więc można rzeczywiście łatwo wykazać, że w obszar refleksji metafizycznej ekstrapolujemy tę prawomocność ze świadomością braku możliwości jakakolwiek weryfikacji w tym obszarze, to jednak pewien poziom zaufania do własnych władz poznawczych potrafimy uzasadnić. Ponadto postulowany przez filozofa brak konfliktu między *sacrum* a *profanum*, czyli mitem religijnym i porządkiem naukowym możliwy byłby jedynie przy przyjęciu z góry, że ten drugi nie dostarcza nam żadnej konstytuującej nas samowiedzy, a jedynie organizuje świat życia uporządkowany przez mit religijny. W czasie, kiedy pisał Kołakowski rzecz taka była w naszej kulturze nie do pomyślenia. Tym bardziej nie jest ona do pomyślenia dziś.

Na stanowiące element naszej konstytucji pytanie o sens (niepodobna go nie zadać, kiedy uświadamiamy sobie świat i swoją w nim działalność) możliwe są zdaniem Kołakowskiego trzy typy odpowiedzi:

376L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 62.

(1) rzeczywistość warunkowa nie jest wytłumaczalna, lecz nie wymaga wytłumaczenia³⁷⁷

To próba myślenia o sobie jedynie jako części świata fizycznego, jako gatunku zoologicznym i egzemplarzu tegoż gatunku. Treści tej myśli Kołakowski słusznie odmawia aspiracji metafizycznych. Wciąż jednak wolno nam pytać, kto i z jakiej pozycji wydaje dekret o wycofaniu się ludzkości z poszukiwania wyjaśnień. Kiedy Kołakowski podejmuje dyskusję z argumentacją empirystów, to zauważa, że ich diagnozy są *de facto* dekretemi metafizycznymi.

Zasady empiryzmu – powtórzę to, o czym wielu pisało, również ja sam – nie są same sądami empirycznymi. Są to normy i nakazy, o których rację wolno nam pytać i w których nie ma nic oczywistego; empiryzm nie jest teorią empiryczną³⁷⁸.

Odrzucenie aktu samoświadomości jako rodzaju nadużycia względem fizycznego porządku, do którego przynależymy jako byt fizyczny jest – jak wielokrotnie filozof podkreślał – próbą niemożliwego cofnięcia się do stanu przedludzkiego. Kiedy jednak Kołakowski nie chce uznać mitycznego charakteru tego rozstrzygnięcia (byłoby ono z konieczności alternatywą dla jego własnego mitu), zarzuca temu stanowisku absurdalność wynikającą z niemożności zakorzenienia, arbitralności wartościowań czy wreszcie braku możliwości prawomocnego użycia słów byt, prawda czy wartość.

Nieco rozjaśniłoby sytuację rozważenie, że odrzucenie rzeczywistości niewarunkowej może być w pewnym sensie opcją mityczną za Nierozumem.

Gdyby empirysta nie upierał się, że zrezygnował z mitu i rozstrzygnięć metafizycznych mógłby odpowiedzieć w ramach zaproponowanych przez Kołakowskiego rozróżnień, że jego mit – jak każdy inny – nie ma racji, a jedynie motywy. Motywem jest pojawiające się pytanie o sens i cel, zaś odpowiedź, aby ograniczyć się w badaniu do tego, co dostępne w ramach doświadczenia jest uznaniem własnej działalności sensotwórczej będącej wynikiem odkrycia siebie w świecie jako podmiotu zapytującego o sens i jednocześnie nadającego sens swoim działaniom. Jeśli jednak utrzymywałby, że po prostu od początku do końca pozostaje w granicach doświadczenia, to rzeczywiście wolno go zapytywać – co Kołakowski wykorzystuje – o racje i dowody jego stanowiska.

To może dość nieintuicyjne, bo w konstrukcji Kołakowskiego odpowiedź negatywna na pytanie o sens zastany, uznanie własnej przygodności i braku wytyczonego celu wydaje się być tożsama z dekretem „nie wymaga wytłumaczenia”. Ponadto jest to interpretacja o tyle kontrowersyjna, że według samego Kołakowskiego jedynie pozytywna odpowiedź na pytanie o sens, jako zupełnie od nas niezależny, możliwy i gotowy do odkrycia jest decyzją mitotwórczą.

³⁷⁷Ibid., s. 57.

³⁷⁸L. Kołakowski, *O tym, co dobre i co prawdziwe*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 221.

Jednak zdają się za nią przemawiać powracający niezmiennie motyw koniecznych dla trwania naszej kultury dwóch skłóconych porządków przy jednoczesnym uznaniu prawdziwości rozpoznania, że pytanie o sens jest dla nas konstytutywne oraz że tylko mit jest zdolny udzielić na nie odpowiedzi.

(2) świat warunkowy wymaga tłumaczenia i jest wytłumaczalny³⁷⁹

To opcja mityczna za Rozumem roszcząca sobie pretensję do demitologizacji religii lub też do ujęcia świata warunkowego naszego doświadczenia z perspektywą bezwarunkową, do której rzeczywistość nasza jest odniesiona. Tu zdaniem Kołakowskiego mieści się cała filozofia systemowa i jest to opcja, co możemy prześledzić w dziejach filozofii, niemożliwa do zrealizowania. Wydaje się jednak, że w tej opcji również możliwa jest refleksja metafizyczna biorąca za punkt wyjścia, a tym samym wyrażająca zgodę, na naszą przygodność i przypadkowość. Opcja za rozumem (pisanym minuskulą), w której rozpoznając siebie jako podmiot pytający o sens uświadamiamy sobie jednocześnie sensotwórczy charakter naszego bycia w świecie. I godzimy się za pomocą dostępnych środków zmierzać do wyjaśniania świata, naszej w nim obecności i działalności. W opcji tej wiedzy o nas i świecie dostarczać nam może również poznanie naukowe, którego cele nie dają się przecież zredukować do opanowywania przez nas środowiska życia, choć są i tym. Przyjęcie, że fizyczny świat naszego życia daje się wytłumaczyć w porządku fizycznym właśnie, mimo iż nie potrafimy w taki sam sposób wytłumaczyć naszego samoświadomego uczestnictwa zarówno w świecie, jak i w samym procesie wyjaśniania, jawi się jako opcja tropiąca własną działalność sensotwórczą. Jeżeli wyjaśnienie własnej przygodności jest warunkiem odnalezienia sensu, to uznanie jej za możliwy fakt może ukazać nam nas, jako jednostki i zbiorowości, które wobec niemożności uchylecia pytania o sens, w odpowiedzi wytwarzają go zbiorowym wysiłkiem. Na początku zupełnie nieświadomie, stopniowo jednak – wobec wzrostu samowiedzy – uzyskując świadomość swojego udziału w procesie. Nie wydaje się jednak, aby tak rozumiana działalność sensotwórcza była z konieczności arbitralna. Perspektywa bezwarunkowa zdaje się być tożsama z punktem widzenia podmiotu czyniącego siebie przedmiotem swojego badania. *De facto* dopiero w aspekcie przedmiotowym możliwe jest rozważanie warunków, zarówno swego istnienia jako bytu fizycznego, jak i samego aktu transcendowania siebie. Badanie świata fizycznego i naszej w nim obecności może pogłębić zatem nasze samorozumienie, jednak sama zgoda na naszą przygodność, uznanie, że akt samoświadomości nie tylko nie musiał się wydarzyć, ale też sposób jego zaistnienia może pozostać poza możliwym do odtworzenia doświadczeniem jest wytłumaczeniem w porządku mitycznym.

(3) świat warunkowy natarczywie wymaga tłumaczenia i jest

379L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 58.

nie wytłumaczalny³⁸⁰

Kołakowski opowiada się za mitem rzeczywistości wiecznej uznając, że Absolut jest logicznie koniecznym gwarantem sensu, celu i wartości. Ta opcja nie daje się jednak bez sprzeczności uchwycić w języku filozofii. Stąd jego zwrot ku mitowi religijnemu, który daje się według filozofa ująć jako, przypomnijmy:

Spółecznie ustalony kult rzeczywistości wiecznej: to sformułowanie jest chyba najbliższe temu, co mam na myśli, gdy mówię o religii³⁸¹.

Mit konstytuuje nas w świecie, odsłaniając nam prawdę o nas:

Odniesienie nasze do mitu nie jest bowiem poszukiwaniem informacji, ale samoumiejscowieniem w stosunku do obszaru, który doświadczany jest tak, iż jest warunkiem (nie logicznym, lecz egzystencjalnym) naszego przywierania do świata i do wspólnoty ludzkiej jako pola rośnięcia i więdnięcia wartości³⁸².

Zauważmy jednak, że w świetle powyższego, to nie religijny charakter czy ujęcie specyficznie rozumianego doświadczenia *sacrum* stanowią cechy konstytutywne mitu, a sposób jego recepcji i potencjał ukonstytuowania naszej obecności w świecie. Z faktu, że odniesienie nasze do mitu rozumieć możemy jako samoumiejscowienie, wynika bowiem zarówno, że wiedza i jej akceptacja zbiegają się w jednym akcie, jak też, że akt ten konstytuuje nasze miejsce w świecie.

Z kolei samo postawienie, iż godność człowieczeństwa zawiera umiejętność dźwigania życia zanurzonego w Nierozumie świata, jest decyzją szlachetną, lecz decyzją w porządku mitu³⁸³.

Mamy więc mit Rozumu i Nierozumu. Przy czym rozróżnienie to może być mylące o tyle, że mit Rozumu, to wiara w istnienie porządku, sensu i celu, czyli rozumność świata, do której my jesteśmy jakoś dostrojeni. Podczas gdy mit Nierozumu oznacza, że jedyne, czym dysponujemy to rozumność własna. Że przykładamy do świata własne kategorie, nadajemy mu sens, wytyczamy cele.

Pierwszy gwarantuje sens, cel i wartości do odkrycia. Drugi jest aktem uznania braku rzeczywistości bezwarunkowej, co zdaniem Kołakowskiego paradoksalnie czyni wolność niemożliwą. Jan Andrzej Kłoczowski, do którego zmagają z filozofią autora *Obecności mitu* jeszcze przejdziemy w dalszej części tego rozdziału, pisze:

Kołakowski jest przekonany, że nie zdołamy uzasadnić ludzkiego dążenia do wolności, jeżeli nie odnajdziemy drogi wiodącej do najgłębszych podstaw antropologii filozoficznej: uznanie prawa do wolnego wyboru, który jest fundamentem wolności, wymaga przyjęcia nieredukowalnego statusu o s o b y l u d z k i e j, tak stworzonej, by mogła wybierać³⁸⁴.

380Ibid., s. 58.

381L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 9.

382L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 63.

383Ibid., s. 63.

384J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit...*, s. 308.

W zupełności zgadzam się z diagnozą Kłoczowskiego dotyczącą przekonania Kołakowskiego w tym względzie. Jednak nie mogę oprzeć się wrażeniu, że żaden z dwóch wymienionych filozofów nie bierze pod uwagę możliwości postawienia kropki po „nieredukowalnym statusie osoby ludzkiej”. Nawet jeśli wykażemy przekonująco na materiale historycznym, że to chrześcijaństwo doprowadziło nas do tego pojęcia, to tylko umocni to tezę, że ważność tego mitu religijnego dla ukształtowania się naszej kultury, a więc w pewnym sensie także jego trwała w niej obecność nie podlegają dyskusji. Ale nie dowiedziemy w ten sposób, że przyjęcie owego nieredukowalnego statusu nie może nastąpić przez stwierdzenie, iż nasze wybieranie jest faktem, czyniąc nas wyjątkowymi; niezależnie, czy przydarzył nam się przypadkiem, czy zostaliśmy doń stworzeni. Innymi słowy nie tylko mit religijny może doprowadzić nas do przyjęcia owego nieredukowalnego statusu osoby ludzkiej, warunkiem jest zgoda na to jedynie, że poznanie i uznanie tego faktu w porządku mitu są jednym, a oddzielamy je wtórnie.

Kołakowski „ograł” Hume'a przekonując, że w porządku mitu nie obowiązuje jego stwierdzenie, iż z bytu nie wynika powinność. Z jakiegoś jednak powodu postanowił przekonać nas, że – mimo postulowanej przezeń konieczności dwóch skłóconych porządków i uznania faktu, że skazani jesteśmy na mit – tylko w micie religijnym ten przywilej daje się zachować.

Ponadto Kołakowski wielokrotnie, w różnych tekstach podkreślał, że największą zasługę w racjonalnym dowodzeniu moralnego charakteru naszego człowieczeństwa ma Kant, odkrywając go w zasadach rozumu praktycznego. Jeszcze w latach osiemdziesiątych polski filozof pisząc o Kantowskich imperatywach twierdził, że "[u]prawomocnia je transcendentalna racjonalność, w której uczestniczymy jako istoty ludzkie"³⁸⁵. W *Ułamkach filozofii*³⁸⁶, w których komentował najbardziej wpływowe i nadinterpretowywane cytaty wyjęte z najważniejszych tekstów filozofii powtórzył nieco słabiej, iż jedynym, potencjalnym powodem uznania Kantowskiego imperatywu jest przyjęcie, że przez jego naruszenie zaprzeczam własnemu człowieczeństwu. Jeśli na sposób mityczny przyjęty i zarazem uznany akt uzyskania świadomości siebie działających w świecie ustanawia nasze człowieczeństwo – i od tej nieuchwytej chwili, transcendując królestwo zwierząt, stajemy się istotami moralnymi – to może rzeczywiście da się pomyśleć, że stwierdzenie, iż wolno mi Innego traktować jako narzędzie, a nie cel „gwałci ideę racjonalności”. A zatem godność ludzka stanowiąca podstawę imperatywu (bowiem logicznie uznanie godności wydaje się poprzedzać imperatyw, że człowiek powinien być zawsze celem) faktycznie przyjęta jest jako powinność w akcie samoodkrycia i uznania. Nie wydaje się też, aby w sposób konieczny naruszała ją przypadkowość naszego pojawienia się. Ponadto jako proces, do którego odkrycia i uchwycenia

385L. Kołakowski, *Normy-nakazy i normy-twierdzenia*, [w:] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko...*, s. 114.

386L. Kołakowski, *Ułamki filozofii*, Warszawa 2008, s. 83.

zmierza mit, nie wydaje się też arbitralna.

Uzasadnienia dla takiej interpretacji dostarcza nam sam Kołakowski. Na przykład w pochodzącym z 2001 roku tekście *O prawie naturalnym*³⁸⁷ filozof pisał:

Powtarzam: obecność Boga nie jest konieczną przesłanką wszelkiej wiary w prawo naturalne, potrzebna jest jednak wiara, że istnieje coś, co można nazwać konstytucją moralnego bytu obok konstytucji fizycznej, że ta konstytucja moralna zbiega się z rządami Rozumu w świecie. [...] Prawo naturalne ustanawia jednakże bariery, które prawo pozytywne ograniczają i nie dopuszczają, by realne prawodawstwo legalizowało zamachy na niezbywalną godność, jakiej każda istota ludzka jest nosicielem. Prawo naturalne buduje się wokół godności jednostki³⁸⁸.

A gdyby tak zrezygnować z majuskuły w słowie „rozum” lub uznać, że używamy jej jedynie po to, aby odróżnić naszą indywidualną, jednostkową rozumność od jej zbiorowej konsekwencji wyrażającej się w kulturze? Odróżniając uczestnictwo w porządku moralnym od uczestnictwa w porządku fizycznym Kołakowski wskazuje, iż tym się prawa moralne różnią od fizycznych, że możemy je gwałcić i ich nie przestrzegać a one nadal obowiązują, podczas gdy fizycznym podlegamy po prostu, nie sposób ich unieważnić, ani pogwałcić. Przekonuje, że wskazanie faktów, iż prawo moralne było wcześniej i jest nadal łamane nie jest powodem, aby uznać je za nieobowiązujące. Jednocześnie przyznaje, że Bóg nie jest nam potrzebny do myślenia w kategoriach prawa naturalnego, ale jego obecność w chrześcijańskiej formule była korzeniem, na którym to myślenie wyrosło. Uznanie, że rozpoznając siebie jako istoty zapytujące „co powinienem czynić?” stajemy się jednocześnie moralnymi i że porządek ten jest przekroczeniem porządku fizycznego, nie wydaje się być z konieczności tożsame z aktem zgody na arbitralny charakter porządku moralnego. Możemy uznać, iż nasza intuicja moralna też wciąż ewoluuje³⁸⁹, zaznaczając, że o ile ewolucja taka jest wynikiem pogłębiającego się naszego samopoznania, o tyle można mówić o naszym na nią wpływie. Taka wizja jednak, o ile zdolna w jakimś przynajmniej sensie odeprzeć zarzuty o arbitralność, jakoby będącą skutkiem zgody na przypadkowość, zdecydowanie nie nadaje się jednak dla obrony innego z ważnych dla Kołakowskiego celów, czyli zachowania *status quo* naszej kultury. Jeśli zgodzimy się na własną przygodność oraz fakt, że w wyniku samopoznania – wobec rozpoznania się jako istot moralnych – staramy się doskonalić w naszych moralnych wartościowaniach, to uniknąć terroru utopii możemy tylko za cenę przyznania, że nie sposób nic powiedzieć o tym, do jakiego społeczeństwa i jakiej kultury zmierzamy.

387L. Kołakowski, *O prawie naturalnym*, [w:] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*

388Ibid., s. 222.

389Ibid., s. 221.

Aby zrozumieć dlaczego taka metafizyka jest dla Kołakowskiego nie do przyjęcia, a także z jakiej racji wyżej stawia mit religijny należy odwołać się do jego rozważań o micie marksizmu. W pierwszej części *Głównych nurtów marksizmu* Kołakowski zaprezentował historię filozofii jako wysiłek rozwiązania problemu przygodności ludzkiej egzystencji. Argumentował, że to właśnie problemy metafizyki doprowadziły Marksa do ubóstwienia człowieka. Ukazał jego próbę filozoficzną jako heroiczny wysiłek zmierzający za pomocą heglowskiej syntezy do złączenia podmiotu jako przedmiotu poznania z podmiotem poznającym siebie jako poznającego, by uczynić możliwą realizację „ideału człowieka, w którym znika różnica między życiem i myśleniem o życiu, a więc człowieka wyzwolonego dzięki pojednaniu samowiedzy z empirycznym życiem”³⁹⁰. Szczególnie znamienne jest dostrzeżenie przez filozofa, że propozycja Marksa jest mitem oraz możemy przypisać jej pewne funkcje religijne. Jednocześnie zauważyć należy, że o ile Kołakowski bardzo ostro ocenił konsekwencje indywidualne i społeczne marksowskiej utopii, to zwykł bagatelizować te zło i krzywdę wygenerowane przez mit religijny, którego broni. W podsumowaniu autor pisze:

Marksizm jest dostarczycielem ślepej ufności co do wspaniałego świata wszechzaspokojenia, który oczekuje ludzkość tuż za rogiem. Prawie wszystkie proroctwa, zarówno Marksa, jak i późniejszych marksistów okazały się fałszywe; nie narusza to jednak stanu duchowej pewności, w jakim żyją wyznawcy, nie inaczej niż we wszystkich oczekiwaniach znanych z chialistycznych ruchów religijnych; pewność ta nie wspiera się bowiem na żadnych empirycznych przesłankach, żadnych domniemanych »prawach historycznych«, ale wyłącznie na psychologicznej potrzebie pewności. W tym sensie marksizm pełni istotnie funkcje religijne i skuteczność jego ma religijny charakter; jest to jednakże religia karykaturalna i podszyta złą wiarą, ponieważ swoją doczesną eschatologię usiłuje przedstawić jako osiągnięcie naukowe, czego inne mitologie religijne nie czynią³⁹¹.

Z powyższego wynika wyraźnie, że argumentacja Kołakowskiego za mitem religijnym opiera się na założonej potrzebie odnalezienia sensu i pokonania naszej przygodności przez odniesienie do bytu niewarunkowego i nieprzypadkowego. Z tej perspektywy też filozof ocenia inne mity zmierzające do całościowego ujęcia naszej egzystencji. Stanowisko takie nie dopuszcza ewentualności, że filozofia mogłaby dostarczać człowiekowi samorozumienia i samougruntowania w oparciu o wiedzę naukową przez ukazanie procesu naszego zakorzeniania się w świecie. Argumentacja Kołakowskiego w tym względzie wskazuje na arbitralność ludzkich działań sensotwórczych i moralnych, jeśli nie są do niczego poza człowiekiem odniesione oraz historycznie wykazaną szkodliwość ludzkich utopii. Żaden z powyższych zarzutów nie wydaje się nie do odparcia.

390L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 91.

391Ibid., s. 1208.

W drugim przypadku można dostarczyć argumentów, że samorozumienie i zakorzenienie w micie religijnym było również powodem ucisku, dramatów i przemocy tych, którzy posiadli prawdę wobec tych, którzy nie chcieli jej uznać. Poza tym myślenie w kategoriach utopii polega na postawieniu diagnozy, czyli jasnym określeniu celu człowieka i wytyczeniu drogi realizacji tego celu. To właśnie rodzi postawę dogmatyczną. Być może jednak jesteśmy zdolni myśleć o sobie w kategoriach rozwoju przez samopoznanie. Z faktu, że celem człowieka jest samorozumienie i rozwój zarówno w indywidualnym, jak i społecznym wymiarze nie wyłania się jeszcze w sposób konieczny jego określony kształt. W przypadku zarzutu o arbitralność z pomocą przyjść może nam poznanie naukowe, aby – ukazując jak złożonym biologicznie i kulturowo jest proces kształtowania się naszych wartościowań i sposobów samorozumienia – przynajmniej częściowo go zneutralizować. Tym, co może uchronić nas przed powtórką konsekwencji marksistowskiej utopii jest ograniczone zaufanie do naszych rozpoznań i zgoda, że uznanie w punkcie wyjścia własnej przygodności, co nie oznacza, że jest ona lepiej dowiedziona niż boskie rodzicielstwo dostarczone nam przez Objawienie.

Konieczność istnienia Absolutu dowiedziona w metafizycznej refleksji jest efektem przyjęcia, że skoro pytamy (czyli wyrażamy potrzebę) poznania swego początku, przyczyny sprawczej oraz sensu to ich istnienie jest logicznie konieczne, a nieistnienie jest wewnętrznie sprzeczne. Jednak – jak przekonywał sam Kołakowski – nie jest przecież tak, aby z istnienia potrzeby można było dowodzić przekonująco istnienia tego, do czego potrzeba jest odniesiona. Zatem, jeśli cofniemy się do pytania, i samą możliwość jego sformułowania uznamy za konstytutywną dla naszego człowieczeństwa, to wolno nam uznać, iż jest równie prawdopodobnym, że Absolut jest rzutowaniem naszego cudem uzyskanego człowieczeństwa w kosmos. A jedyny sens, jaki możemy wydobyć, to ten, który mozolnie, wspólnym wysiłkiem przez cały czas od tej nieuchwytej chwili uświadomienia sobie swojej obecności w świecie wytwarzamy. Skoro Kołakowski chrześcijaństwo przeciwstawia oświeceniu uznając, że oba stanowiska są niezbędne do trwania i rozwoju naszej kultury, to zasadnym wydaje się rozważanie istnienia dwóch równoprawnych mitów ustanawiających prawomocność świata zamiast jednego, religijnego.

Skoro jesteśmy skazani na mit z tego powodu, że potrzeba sensu i celu wynikająca z doświadczenia obojętności świata jest ogólnoludzka, to odrzucający mit religijny zgodnie z sugestią Kołakowskiego decydują się żyć w świecie absurdalnym. To zaś podaje w wątpliwość ogólnoludzki charakter potrzeby sensu i celu. Zatem albo należy zakwestionować ogólnoludzki charakter potrzeby sensu i celu, albo należy przyjąć, że ludzie odrzucający mit religijny przyjmują inny mit, który dostarcza prawomocności ich wizji świata. Skoro zaś tym, co decyduje

o prawomocności mitu religijnego jest specyficzny akt – będący jednocześnie aktem poznania i uznania – umożliwiający połączenie bytu i powinności wnioskować można, że mit będący alternatywą dla mitu religijnego zasadza się na tego samego rodzaju akcie, czyli poznanie i uznanie wiążą się w nim w jedno.

Przyjęcie apofatycznego charakteru teologii – niewyrażalność Boga – jest warunkiem możliwości dialogu międzyreligijnego, ale też umożliwia z perspektywy wierzących uznanie, że mity nieateistyczne, o ile odwołują się do doświadczenia transcendencji mogą w odmienny sposób ujmować owo doświadczenie. To stwarza przestrzeń dialogu ogólnoludzkiego, który nie może jednak mieć nadziei na jakiegokolwiek ostateczne rozstrzygnięcie.

Kołąkowskiego krytyka materializmu, scjentyzmu i empiryzmu wskazuje, że przedstawiciele tych kierunków tylko pozornie są wyłączeni z samego doświadczenia metafizycznego. O ile bowiem decydują o zakresie ograniczeń naszych roszczeń poznawczych, to same reguły wprowadzające te ograniczenia nie pochodzą z porządków, które postulują. Kołąkowski więc zarzuca im, że odrzucając mit religijny decydują się na życie w świecie absurdalnym. Jednak podważając prawomocność postulowanych przez nich reguł czyni to argumentem wysuwany przeciw mitowi religijnemu, czyli stwierdza, że przyjmują reguły, których prawomocności nie sposób dowieść. Skoro jednak przyjmujący mit religijny nie musi dowodzić prawomocności tegoż mitu, albowiem – jak przekonuje filozof – poznanie jest jednocześnie aktem uznania, to można zaryzykować, że każde poznanie wykraczające poza porządek *profanum* (rozumiany jako naukowo-techniczne opanowywanie środowiska życia) ma właśnie taki charakter. A skoro reguły ograniczające nasze roszczenia poznawcze proponowane przez empirystów czy scjentyistów nie pochodzą z porządku, którego dotyczą, to uznać je należy za rozstrzygnięcia o charakterze metafizycznym. Kołąkowski pisze:

Mityczna organizacja świata (tj. reguły rozumienia rzeczywistości empirycznych jako sensownych) jest w kulturze stale obecna. Obiekcja powiadająca, iż taka organizacja nie staje się prawdziwa przez swoją trwałość ani przez realność produkujących ją potrzeb, nie ma mocy argumentacyjnej dla świadomości z rozbudzoną warstwą mitotwórczą, ponieważ przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” są tu niestosowne³⁹².

Stwierdzenie powyższe daje się zastosować również do tego samorozumienia człowieka, które wobec odkrycia metafizycznej pustki decyduje się na próbę odnoszenia swoich aktów wartościowania do ich efektów w porządku empirycznym.

392L. Kołąkowski, *Obecność mitu...*, s. 14.

Pozostaje oczywiście kwestia samoidentyfikacji zwolenników stanowisk odżegnujących się od prób metafizycznych. Istnieją wszak różne typy ateizmu, a spora część z nich nie sprowadza się do stanowiska materializmu przyjmując jakiś rodzaj duchowości. Co zaś tyczy się skrajnych materialistów, którzy siebie rozumieją jedynie jako rodzaj wysoko uorganizowanej materii, wciąż aktualnym pozostaje pytanie, kto zatem i z jakiej pozycji wygłasza pogląd, o tym, że istnieje tylko to, co empirycznie dostępne. Powinien być on bowiem nie tylko dostępny, ale i dający się w całości wyjaśnić i dowieść eksperymentalnie w postulowanym przez siebie jako jedynym możliwym empirycznym porządku. Można wprawdzie wyobrazić sobie, że jesteśmy elementem samoorganizującej się materii, że nasze życie duchowe służy tylko jej samoprzekształceniu, które donikąd nie zmierza, ale sam ów akt wyobrażenia czy zrozumienia nie jawi się jako część tego procesu.

W świetle powyższego trudno jednak uniknąć wniosku, że dialog z uznającymi inne mity z konieczności musi być zapośredniczony w *profanum*, mimo świadomości, że ani język i zakres tej sfery nie są adekwatne. I, co więcej, postoiświeceniowy mit akceptujący naszą przygodność i ograniczenia poznawcze zdaje się być w tym względzie na uprzywilejowanej pozycji, ponieważ wyrażony jest w języku nauki. Sfera *profanum* i jej język dlatego wydają się w swej specyfice jedynym obszarem, gdzie możemy szukać porozumienia, że metody naukowe w organizacji naszego środowiska życia okazały się skuteczne. Mimo to możliwość wykazania ich skuteczności przez empiryczną sprawdzalność nie czyni ich zdatnymi do rozstrzygnięcia o tym, co nieempiryczne. W tym sensie empiryści mieliby rację ograniczając obszary naszej możliwej wiedzy. A Kołakowski miałby rację dążąc w obronie mitu religijnego do ograniczenia zastosowania wobec niego kryteriów oceny proponowanych przez empirystów. Skoro jednak wiemy, że języki różnych mitów są nieuzgadnialne, a porozumienie między nimi jest niemożliwe, to próby odwołania do metod ze sfery *profanum* wynikające z ich skuteczności dającej się dowieść niezależnie od uznawanego mitu – choć wiemy, że nieadekwatne i niegwarantujące pewnego wyniku – wydają się nieuniknione. W konsekwencji prymat nad tym, co każdy z nas wie niewątpliwie ostrożnie oddać należy temu, co wiedzieć i uznać możemy wszyscy, nie ograniczając jednocześnie roszczeń do prawomocności mitów, które ustanawiają światy poszczególnych podmiotów. Warunkiem, aby mogło się to powieść jest takie uwrażliwienie intelektualne jednostek, aby zdołały utrzymywać zdolność podważenia własnego mitu przy jednoczesnym zachowaniu przekonania o jego prawdziwości. Ten postulat wydaje się nie tylko wewnętrznie sprzeczny, ale i psychologicznie trudny do zrealizowania. O czym Leszek Kołakowski pisał wielokrotnie, a śledząc jego myśl można znaleźć te momenty, kiedy filozof sam nie był w stanie temu postulatowi sprostać. W okresie wiary w marksizm wskutek

nieświadomości, a w okresie dojrzałej twórczości z powodu niemożności uznania prawomocności wizji świata będącego konsekwencją innego mitu niż taki, który mógłby być dostarczycielem sensu.

Kluczowy dla argumentacji przeciw arbitralności kontrmitu wydaje się podwójny wymiar człowieczeństwa, wyrażający się w jego indywidualnym i zarazem społecznym charakterze. Skoro mit religijny potrzebuje autentycznych aktów wiary i komunii jego wyznawców, w taki sposób, że jego autentyczności doświadczamy w sobie, ale wprowadzeni zostajemy weń przez wspólnotę, która jest też warunkiem jego trwania. To analogiczna sytuacja powinna dotyczyć mitu alternatywnego do mitu chrześcijaństwa. Nie określamy tu ani, że czy jest jeden mit alternatywny czy raczej jest ich wiele, ani tym bardziej jego treści. Z pism Kołakowskiego wnioskować można, że skoro są mity religijne, wśród których wyróżnione jest chrześcijaństwo oraz pseudomity, które udają mity religijne (jak na przykład marksizm czy freudyzm), to mitów alternatywnych jest wiele. Ich ocena jako pseudomitologii wynikać zdaje się z przyjętego stanowiska, czyli wybrania opcji za określonym sensem, którego chrześcijaństwo dostarcza, a także z oceny historycznej. Przy czym ta jest wartościująca, a wartościowanie wynika z uprzednio przyjętej perspektywy. Poza tym wydaje się, że Kołakowski nie może uznać mitu stanowiącego alternatywę dla mitu religijnego, albowiem wcześniej uznał fakt, że o jego prawdziwości przesądza to, że jest on gwarantem sensu, o który pytamy i wartości, których potrzebujemy. Mimo to, w wyniku refleksji historycznej nad naszą kulturą, dochodzi do przekonania, że to właśnie współwystępowanie chrześcijaństwa i postawy oświeceniowej – będącej warunkiem rozwoju technicznego, ale i prowadzącej do zaprzeczenia chrześcijaństwu – jest warunkiem trwania i rozwoju naszej kultury.

Dyskusja z wybranymi interpretacjami filozofii Kołakowskiego

Powyższa rekonstrukcja może wyjaśniać dlaczego wielu badaczy Kołakowskiego w swoich rozważaniach zauważa, że dostarcza on argumentów dwóm wykluczającym się nurtom. Potrafią czerpać z jego rozważań zarówno ateści, jak i myśliciele chrześcijańscy. Pierwsi częściej odwołują się do wczesnego okresu twórczości filozofa, drudzy natomiast do rozważań późniejszych. Niektórzy z pierwszych skłonni są podejrzewać Kołakowskiego o zmianę stanowiska³⁹³ czy próbę wycofania się z poczynionych rozpoznań³⁹⁴. Wśród drugich znajdują się tacy, którzy dostrzegają nawrócenie filozofa³⁹⁵ i wyrażają przekonanie, że ostatecznie dotarł do właściwego stanowiska. Są też tacy, którzy skłonni są utrzymywać, że Kołakowskiego apologia religii ma konsekwentnie

393H. Eilstein, *Jeśli się nie wierzy w Boga ... Czytając Kołakowskiego*, Warszawa 1991.

394C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego...*

395B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, tłum. P. Falkowski, Częstochowa 1992.

ateistyczny charakter³⁹⁶. Moje rozumienie Kołakowskiego sytuuje się poza tą dychotomią. Jestem przekonana, że jego refleksja, ujęta z perspektywy metafizycznej doprowadza nas do dwóch możliwych stanowisk w obrębie metafizyki.

Powyższe dość trafnie uchwycił Marcin Polak³⁹⁷, który w komentarzu do eseju *Kapłan i blazen* napisał:

Filozofującym jest więc albo podmiot wobec braku absolutu, albo podmiot odniesiony do absolutu³⁹⁸.

Polak krytykuje Kołakowskiego, że jako nadrzędną wobec prawdy postawił kwestię sensu, jednak taka interpretacja nie dopuszcza, że prawda w koncepcji Kołakowskiego uobecnia się w micie. A uzasadnienie, że mit religijny gwarantuje sens, podczas gdy kontrmit wymusza uznanie absurdalności naszej przygodności jest przeprowadzone niejako wtórnie, po uprzednim uznaniu prawdziwości istnienia pozytywnej odpowiedzi na naszą potrzebę sensu. Wydaje się jednak, że rozważania Polaka uchwytują intuicję, że filozofowanie Kołakowskiego „rozjaśnia” nam prawdę bardziej niż Kołakowski nam ją wykląda. Szczególnie w ujęciu metafizycznym.

Kiedy jednak rozważania sprowadzić w obszar możliwej metafizyki, to wobec zarysowujących się konkurencyjnie dwóch opcji mitycznych trafny wydaje się ujęcie zaproponowane przez Małgorzatę Jankowską³⁹⁹ w tekście o zakładzie Kołakowskiego. Skoro z rozważań filozoficznych wynika, że gwarantem sensu może być jedynie Absolut, w przeciwnym razie musimy uznać absurdalność naszej przygodności, to lepiej wybrać opcję za sensem. Zarówno Jankowska, jak i Kołakowski prezentują nam ten wybór jako racjonalny, pamiętać musimy jednak, że w świetle naszej rekonstrukcji, akt uzasadnienia poprzedza uznanie.

Z uwagi na bogaty materiał, Kołakowski – wbrew stwierdzeniom niektórych badaczy⁴⁰⁰ – jest wciąż czytany i komentowany, wybrałam do dyskusji tylko te pozycje, których autorzy koncentrują swoje badania myśli filozofa wokół interesujących mnie kwestii, czyli rozważają antropologię, metafizykę, rolę mitu religijnego, sensu czy wartości. A i z tych pozycji nie wszystkie, zważywszy bowiem na kluczową rolę wskazanych kwestii w refleksji Kołakowskiego, każdy z jego komentatorów w zasadzie musi ich jakoś dotykać. Zatem ów subiektywny przegląd podyktowany jest przede wszystkim potrzebą wydobycia argumentów i wątków istotnych z perspektywy realizowanego tematu. Wybrane głosy stanowią po prostu istotne punkty odniesienia dla

396M. Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, Warszawa 2020.

397M. Polak, *Kapłan, blazen i wojownik – trzy wcielenia filozofa* [na:] „Miesięcznik Znak”, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6572010marcin-polakkaplan-blazen-i-wojownik-trzy-wcielenia-filozofa/>, 20 lutego 2010 r., dostęp 29 kwietnia 2023 r.

398Ibid.

399M. Jankowska, „Zakład Kołakowskiego”, czyli dobro jako stawka w filozoficznej grze o arche...

400J. Tokarski, *Nieobecność mitu* [na:] „www.tygodnikpowszechny.pl”, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/nieobecnosc-mitu-20044>, 22 lipca 2013 r., dostęp 9 maja 2023 r.; J. Tokarski, *Obecność zła: o filozofii Leszka Kołakowskiego...*

proponowanego przez mnie odczytania autora *Obecności mitu*.

Więcej niż mit

Jan Andrzej Kłoczowski w poświęconej filozofii Kołakowskiego książce *Więcej niż mit* zwraca uwagę właśnie na epistemologiczne podobieństwo mitu marksizmu i mitu religijnego⁴⁰¹. Przez odwołanie się do *Obecności mitu* badacz wskazuje na tożsamość aktu poznania i uznania, analogiczną jak w poznaniu religijnym, obecną w micie marksizmu⁴⁰².

Z rozważań Kłoczowskiego wynika, że to porażka marksizmu zaważyła na krytycznym stosunku Kołakowskiego do myśli oświeceniowej w ogóle. Wydaje się, że pozostaje zupełnie w zgodzie z argumentacją Kołakowskiego pisząc:

Wiarą religijną opiera się na zaufaniu obietnicy i stąd czerpie siłę swoich przekonań. W porównaniu z nią wiara świecka jest zniekształcona w tym sensie, że przedstawia siebie jako konkluzję wynikającą z racjonalnych przesłanek. Jest to więc »zła wiara«, bo jest albo nieświadoma siebie, czyli swego statusu epistemologicznego, albo stanowi kamuflaż nadużywający dla celów propagandowych ogólnie uznanych wartości naukowych, aby za ich pomocą ukrywać własne cele⁴⁰³.

Można jednak zapytać zasadnie, czy powyższe rzeczywiście stanowi przekonujący argument na rzecz mitu religijnego. A może wystarczy uświadomić sobie, że wierzy się w powszechną ludzką racjonalność, stanowiącą o wyjątkowości rodzaju ludzkiego, i w tym akcie zakorzenia się ludzka godność oraz możliwość wolnego stanowienia, aby wiara nasza nie była „złą wiarą”? Czy wówczas uzasadnienia Kanta dla imperatywu kategorycznego, tak krytykowane przez Kołakowskiego nie jawią się jako dobrze uzasadnione z perspektywy tejże wiary? Szczególnie, że pisząc o racjonalizmie, oświeceniu i Kancie, Kłoczowski wskazuje, że racjonalizm nie jest zbiorem twierdzeń, ale postawą moralną.

Jako jeden z argumentów przesądających na rzecz mitu religijnego w myśli Kołakowskiego wskazuje Kłoczowski na ciągle powracanie pytań o cel i sens mimo ich braku praktycznego zastosowania. W jego przekonaniu z rozważań Kołakowskiego wynika, że – wobec braku praktycznego sensu tych pytań – muszą być one „rezultatem uczestniczenia człowieka w innym porządku bytowym, aniżeli ten, gdzie jego ciało, jego animalne potrzeby uczestniczą”⁴⁰⁴.

Jeśli jednak porządek ten stał się faktem w momencie, gdy człowiek pojął siebie jako podmiot i przedmiot swojego postrzeżenia, a ponadto skoro ten moment objawia się nam dopiero w micie, to tyle o nim wiemy, że w nim uczestniczymy. Nijak nie wynika z tego, czy weszliśmy weń gotowy czy sami go tworzymy, ponieważ w sam ten porządek wprowadza nas mit będący odpowiedzią na

401J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit...*, s. 53.

402Ibid., s. 65.

403Ibid., s. 57.

404Ibid., s. 152.

mitorodną sytuację pytającą.

Bardzo przydatne do zrozumienia kłopotów, w jakie wikła się myśl Kołakowskiego będą trzy postawy, które w jego filozofowaniu dostrzega Kłoczowski: sceptyk, mistyk i nihilista.

W ujęciu Kłoczowskiego stanowisko Kołakowskiego wobec religii kształtuje się na linii sceptyk – mistyk w kontrze do nihilisty. Właściwy autorowi *Obecności mitu* sceptycyzm, który postrzegał jako podstawową postawę filozoficzną badając ludzką rzeczywistość dochodzi do samopodważenia rozumu. Tropiąc uzurpacje rozumu odkrywa mit. Mistyka bierze za sprzymierzeńca swojego doświadczenia, obaj docierają bowiem do granicy wysławialności. Sceptyka ponadto urzeka w mistyku doświadczenie sensu, mistyk jest dlań dowodem istnienia sensu, mimo stwierdzenia, że rozum nie może do niego dotrzeć. Zawijają sojusz przeciw nihilizmowi, którego postawę doprowadzają do absurdu i zgody na brak reguł lub totalitaryzm. Charakterystykę tę należałoby opatrzyć dodatkowym komentarzem. Kołakowski od początku opowiada się za koniecznością istnienia sensu. „Zła wiara” w marksizm, który był efektem poszukiwania sensu w świecie jest dowodem na to, że Kołakowski najpierw przyjął, że odpowiedź na pytanie o sens istniejący musi być pozytywna, a potem starał się korzystając z narzędzi filozofii ocenić przyjęty mit na gruncie racjonalnym. Tak odnalazł cechy mitu religijnego, a konkretnie chrześcijaństwa w marksizmie, tak również dokonał oceny mitu religijnego chrześcijaństwa i jego wpływu na kształt naszej kultury. Kłoczowski również dostrzega, że Kołakowski w swojej apologii traktuje religię instrumentalnie⁴⁰⁵; jak starałam się wykazać w języku filozofii nie ma innej możliwości. Jednak decydujące zdaniem Kłoczowskiego jest to, że mistyk odkrywa w sceptyku sojusznika w imię wspólnych wartości. Warto jednak zapytać, czy ta wspólnota nie została ustanowiona w postanowieniu, że na pytanie o sens zastany i cel wytyczony odpowiedź musi być pozytywna. To uzasadnia trwogę z jaką sceptyk odnosi się do stanowiska nihilisty. Argument z historycznej stałej obecności religii w życiu ludzkich społeczności został podważony przez samego Kołakowskiego – pisał, że z faktu, iż dotychczas ludzie nie obchodzili się bez religii nie przesądza, że musi tak być nadal.

Ponadto Kłoczowski za Kołakowskim powtarza, że pozbycie się Boga na rzecz Rozumu w imię oświecenia doprowadziło do totalitaryzmów, jednocześnie właśnie nihilizmowi przypisując, że to jego postawa musi popaść w totalitaryzm, ewentualnie w pustkę. Błąd takiego rozumowania zasadza się – w przypadku zarzutu o immanentną tendencję ku totalitaryzmowi – na zignorowaniu odkrycia Kołakowskiego, że mit marksizmu był w istocie mitem post-chrześcijańskim. W przypadku pustki natomiast, wydaje się, że badacz Kołakowskiego nie dopuszcza, zgodnie zresztą z duchem rozważań autora *Obecności mitu*, iż dostrzeżona pustka jest *de facto* dostrzeżeniem działań i wartościowań własnych w obszarze, w którym uświadamiamy sobie siebie

⁴⁰⁵Ibid., s. 327.

jako działających i wartościujących, ale którego praw nie odkrywamy. Gdybyśmy nie odkryli tam siebie, to byłby empiryzm czy redukcjonizm w modelowej formie. Tylko jak wyobrazić sobie akt odkrycia bez odkrywcy? Poza tym przeciw takiemu ujęciu, niejako wbrew Kołakowskiemu, przemawiają jego zapewnienia, że powrót do stanu zwierzęcego nie jest możliwy.

Nihilizm więc raczej byłby wyrazem wiary, że samoodkrywamy się jako działający w świecie, tak w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym w pustce aksjologicznej, nie dostrzegając istniejącego, postawionego przed nami sensu oraz celu. Jednak odkrywamy siebie jako wartościujących, odkrywamy siebie jako istoty moralne. To akty, których poznanie, jeśli rozpatrywać je w kategoriach mitu, oznaczać może jednocześnie uznanie zobowiązania płynącego z uświadomienia sobie naszego człowieczeństwa. Ponieważ Kołakowski przekonująco dowodził, że nieuchronnie zaczynamy w połowie drogi, że punkt zerowy jest dla nas niedostępny (co stanowi przyczynę naszych trosk i kłopotów), to nieuprawnioną na tym tle wydaje się konstatacja, Kłoczowskiego, że dla nihilisty

[d]otyychczasowa historia ludzkości jest tylko prehistorią gatunku, który uwikłany w nieporadność technologiczną i wytwory własnej imaginacji (jak Bóg) nie wiedział jak wziąć los we własne ręce. Nihilista kocha człowieka przyszłości, nienawidzi konkretnego człowieka⁴⁰⁶.

Nieuzasadnioną w porządku rozpoznań antropologii filozoficznej Kołakowskiego, bowiem czy filozof przystałby na taką konkluzję w świetle przyjętego mitu, to inne pytanie.

Jednak jeśli uznać, że nihilista w swoim mście uchwytuje człowieka w jego genezie i próbach nadania życiu społecznemu i jednostkowemu sensu i celu, to powyższe może raczej skutkować zwróceniem się w kierunku badania historycznego zmierzającego do uchwycenia jak ludzkość samookreśla się od chwili, kiedy uchwyciła siebie jako działającą w świecie i prób zrozumienia dlaczego, tak właśnie. W tym sensie, w takim badaniu nadal możemy pozostać wierni spostrzeżeniu Kołakowskiego, że „rzeczywistym jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”. A zatem rzeczywistą jest potrzeba pytania o sens i wynikające z niej jego poszukiwanie. Przy czym poszukiwanie można rozumieć dwojako: zarówno jako próbę jego odnalezienia, jak i jego wynalezienia. Zważywszy na fundamentalne napięcie między człowiekiem indywidualnym i zbiorowym sądzę, że stanowisko to prędzej postawi uczestników kultury w ciągłym napięciu i starciu różnych opcji niż zrodzi system totalitarny. W przeciwieństwie do potencjału totalizującego mitu religijnego, czy (pseudo)mitologii z niego wyrastających. Dostrzeżenie przez Kłoczowskiego „złowroziej doniosłości” postawy nihilistycznej sugerowałoby, aby raczej właśnie w niej, wspieranej sceptycyzmem, doszukiwać się kontrmitu dla mitu religijnego, traktując mit Rozumu

406Ibid., s. 321.

jako właściwie post-chrześcijański, w takim sensie, w jakim Kołakowski wskazywał na chrześcijański rodowód oświecenia, o czym była już mowa.

Inny istotny zarzut wobec nihilisty⁴⁰⁷, to skutek przeniesienia właściwej porządkowi *profanum* analizy do obszaru aksjologii, a więc mitu. Zwracałam już uwagę na fakt, że jeśli w refleksji Kołakowskiego mity religijne są ekskluzywne, a ich języki są wzajemnie nieprzekładalne, to jeśli nie przeniesiemy na cały świat człowieka metody analizy, czyli nie zastosujemy środków racjonalnych i z porządku *profanum*, z całą świadomością ich ograniczonej stosowalności, to jakiegokolwiek myślenie w kategoriach uniwersalnych nie jest możliwe inaczej niż przez próbę narzucenia innym swojego mitu. Dyskusja między mitami religijnymi nie jest możliwa, skoro ich języki są nieuzgadnialne.

Podsumowując, analizy Kłoczowskiego utwierdzają mnie w przekonaniu, że apologia religii w refleksji Kołakowskiego wynika z oceny i racjonalnego wyboru spośród mitów gwarantujących sens i niezależne od nas wartości w oparciu o analizę historyczną ich konsekwencji. Jednak wybór ten zdeterminowany jest uprzednio poznaniem i uznaniem, że tylko pozytywna odpowiedź na niedające się uchylić pytanie o istnienie sensu i wartości jest możliwa. Powyższe jest zaś wyborem określonej postawy przez filozofa, jak sam bowiem wielokrotnie podkreślał z faktu istnienia potrzeby nie wynika istnienie tego, co ją zaspokaja. Zdaniem Kołakowskiego fakt, że potrafimy sformułować pytanie o sens rodzi podejrzenie, że istnieje pozytywna odpowiedź, gdyż jako mniej przekonująca jawi się mu opcja, że moglibyśmy odkrywając siebie w świecie wobec nas obojętnym owo pytanie wymyślić sami. Tak właśnie kończy swoje *opus magnum*:

I czyż nie narzuca się podejrzenie, że gdyby istnienie nie miało celu, a świat był pozbawiony sensu, to nigdy nie osiągnęlibyśmy nie tylko zdolności wyobrażenia sobie, że jest inaczej, lecz nawet zdolności pomyślenia tego właśnie: że istnienie nie ma celu, a świat jest pozbawiony sensu?⁴⁰⁸.

Mamy więc podejrzenie (choć może właściwiej powiedzieć byłoby, że mamy nadzieję) w uprzednio uznanym porządku mitu przeciwstawione stwierdzeniu :

Obecność tej intencji (odniesionej do nieempirycznej realności bezwarunkowej – J.J.) nie jest dowodem obecności tego, do czego jest odniesiona. Jest tylko dowodem potrzeby żywej w kulturze, by to, do czego jest odniesiona, było obecne⁴⁰⁹.

Warto też wskazać, że w interpretacji Kłoczowskiego mistyka i sceptyka łączy „przekonanie, że poznanie jest ułomne, nie jest w stanie przekazać istotnych sensów i że w pewnym momencie trzeba zamilknąć”⁴¹⁰. „Obaj stają wobec nihilisty”⁴¹¹ – zgodnie zaś z postulatem

407Ibid., s. 323.

408L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 141.

409L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 14.

410J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit...*, s. 324.

411Ibid., s. 326.

Kołąkowskiego obu stronom sporu potrzebni są raczej i kapłan, i błazen. Zatem w porządku napięcia utrzymującego naszą kulturę w jej trwaniu i wzroście sceptyk powinien wspierać tak samo mistyka, jak i nihilistę, obu wskazując ograniczenia ich stanowisk oraz ich racje. Wszak sceptyk głosi niemożność posiadania wiedzy, więc nie rozstrzygnął jeszcze czy upragniony przez nas sens jest do odkrycia, czy do wypracowania. Nie wynika z tego bynajmniej, że Kłoczowski niewłaściwie uchwycił stanowisko Kołąkowskiego. Udowodnił raczej, że „[i]stotną cechą percepcji mitu jest to, iż obydwie te warstwy: informacyjna i wartościująca są ze sobą związane: »W odbiorze mitu różnica między tym, co mit mówi, i tym, co ukazuje nie zachodzi« (OM, 125). Takie rozróżnienia są dokonywane, ale tylko we wtórnym opracowaniu intelektualnym, nie w doświadczeniu źródłowym. Ta jedność informacji i zobowiązania, decydując o osobliwości percepcji mitycznej, stanowi także przyczynę wielu nieporozumień”⁴¹². W odczytaniu zaproponowanym przez Kłoczowskiego problematycznym zdaje się, że jeśli właściwie usytuujemy sceptyka i będzie on stanowił wsparcie i zaporę zarówno dla mistyka, jak i nihilisty, a także obecnych w ich obozach twórców dogmatów, to tytuł książki Kłoczowskiego nie oddaje adekwatnie treści filozofii Kołąkowskiego, a jedynie zajęte przezeń stanowisko wewnątrz rozpoznanej struktury. Przy czym wybór tego stanowiska motywowany jest nadzieją.

Ucieczka do tyłu z własnej antropologii

Wydaje się, że podobnie do Kłoczowskiego miejsce sceptyka w rozważaniach Kołąkowskiego widzi Cezary Mordka. W swojej, pochodzącej z 1997 roku, książce *Od Boga historii do historycznego Boga* pisze:

Warto zaznaczyć, że problem sceptycyzmu w klasycznej jego postaci (jako problem sądów o świecie będącym bytem transcendującym akt poznawczy) pojawić się może dopiero **wewnątrz** opcji transcendentalistycznej!⁴¹³.

Jednakże wydaje się, że sceptycyzm Kołąkowskiego mniej dotyczy świata transcendującego akt poznawczy, a właściwie sytuacji zaistnienia samego aktu poznawczego. I to konkretnie jako aktu samoodniesienia zorientowanego na własną obecność i działalność w świecie raczej niż aktu poznawczego skierowanego na świat.

Kwestia miejsca sceptycyzmu w koncepcji Kołąkowskiego rozjaśnia się nieco, kiedy rozważyć jak Mordka widzi jej rozwój:

Owa podstawowa myśl pojawia się jako wynik ewolucji poglądów od opcji (by użyć charakterystycznego dlań sformułowania) **empirycznej do transcendentalistycznej**⁴¹⁴.

412Ibid., s. 223.

413C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołąkowskiego...*, s. 9. (Zarówno podkreślenie, jak i wykrzyknik pochodzą od autora cytatu).

414Ibid., s. 8. (Podkreślenia autora).

Wskazując na niejednoznaczny charakter tych pojęć, a także krzyżowanie się powyższego sporu ze sporami idealizm–materializm oraz realizm–idealizm Mordka przekonuje, że transcendentalizm Kołakowskiego jest paralelny do realizmu, przy czym wymaga Boga jako gwaranta sensu, prawd logicznych czy wartości moralnych. Jednocześnie przedstawiony jako punkt wyjścia filozofowania Kołakowskiego empiryzm, prezentuje Mordka następująco:

Empiryzm jest ontologicznym **nihilizmem**, ale nie **idealistycznym subiektywizmem** lub solipsyzmem⁴¹⁵.

Ostatecznie badacz stwierdza, że rozważania Kołakowskiego są relacją sporu opcji absolutystycznej i nihilistycznej, a także badaniem możliwości uzasadnień wyboru między tymi rozwiązaniami.

Wydaje się jednak w świetle przeprowadzonych analiz, że trudno przypisać Kołakowskiemu tak rozumiany empiryzm. Po pierwsze, stale podkreślał metafizyczny charakter rozstrzygnięć proponowanych przez empirystów, a ponadto jego akces do marksizmu oparty był na przekonaniu o istnieniu sensu naszego życia i możliwości jego odkrycia. Zwrot w kierunku mitu religijnego jawi się jako efekt dostrzeżenia, że sens gwarantowany może być jedynie przez odnalezienie bytu będącego jego gwarantem. Jeśli zaś w akcie transcendowania siebie jako bytu w świecie (od którego nie wydaje się być wolna nihilistyczna diagnoza empiryzmu) odnajdujemy tylko siebie pytających o sens, znaczy to, że musimy go sami wytwarzać.

Jednocześnie zdaniem Mordki na osi nihilizm–absolutyzm:

Myśl Kołakowskiego można pojąć jako nieustanny namysł nad treściami obu opcji, ich założeniami i konsekwencjami oraz możliwościami rozstrzygnięć⁴¹⁶.

Wskazując na związki opcji nihilistycznej z mitem nierozumu⁴¹⁷ oraz przekonując, że nauka popada w mit absolutyzując własne tezy⁴¹⁸, co znajduje wyraz w stanowisku scjentyistycznym, Mordka dostarcza uzasadnień dla interpretacji, że z refleksji Kołakowskiego wyłania się wizja dwóch mitów leżących u podstaw naszej kultury.

Zgadzam się z badaczem, że w rozważaniach Kołakowskiego to transnaturalność człowieka wywołuje doświadczenie obojętności świata i umożliwia pojawienie się warstwy mitycznej. Problem pojawił się w chwili, w której staliśmy się przedmiotem dla siebie, niezależnie czy za Kołakowskim nazwiemy to rozdwojeniem świadomości, czy za Mordką – samoodniesieniem. Odwołując się do przywoływanego już tekstu Kołakowskiego *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, badacz przekonuje, że – zgodnie z rozważaniami autora – *petitio principii*, czyli

415Ibid., s. 8. (Podkreślenia autora).

416Ibid., s. 9.

417Ibid., s. 36.

418Ibid., s. 40.

błąd niedostatecznego uzasadnienia, dotyczy zarówno empiryzmu, jak i transcendentalizmu⁴¹⁹. Zatem zarówno empiryzm, jak i transcendentalizm są raczej metodami myślenia niż wynikami badania, czyli dopiero ich uznanie czyni prawdziwym świat w ramach uprzednio przyjętego porządku.

Powyższe współbrzmi z uznaniem przez badacza, że wobec zasygnalizowanego przez Kołakowskiego problemu „niekorespondencyjności metafizyk” potencjalną możliwość rozjaśniania sensu ludzkiej egzystencji posiada antropologia, o ile zdjąć z niej konieczność wykazywania prawdziwości proponowanych perspektyw⁴²⁰. Wydaje się, że rekonstruowana przeze mnie antropologia Kołakowskiego wpisuje się w tak rozumiany projekt badawczy. Podsumowując analizy dotyczące rozważań o religii w myśli Kołkowskiego Mordka pisze:

Kołakowski, jak sądzę, uznaje religię za jedyne medium ducha ludzkiego poszukującego sensu świata⁴²¹.

I w *Słowie na zakończenie* przeciwstawia tę postawę opcji, którą nazywa empiryczno-scjentystyczną. Tworząc tym samym, w zasadzie zgodną z deklaracjami Kołakowskiego, wizję, wedle której pozytywna odpowiedź na pytanie o sens splecioną jest z postrzeganiem człowieka jako istoty posiadającej oprócz wymiaru fizycznego również wymiar duchowy, a ten z konieczności manifestuje się w świadomości religijnej. Podczas gdy, zgodnie z „ideologią” empiryczno-scjentystyczną człowiek „jest kawałkiem wysoko uorganizowanej materii”⁴²², a przede wszystkim godząc się na swoją przypadkowość wytwarzany przez siebie w procesie historycznym sens musi z konieczności uznać za arbitralny. Należy zatem uznać, że Mordka w swoim badaniu pozostaje w zgodzie z wykładem Kołakowskiego. Jednak wskazując na ideologiczny i metapoziomowy charakter założeń opcji empiryczno-scjentystycznej i jej konkurencyjny wobec mitu religijnego charakter doprowadza nas do proponowanego przeze mnie ujęcia antropologicznego. Szczególnie wart odnotowania w tym kontekście jest fakt, że badacz wskazuje na porzucenie przez Kołakowskiego wypracowanego przezeń własnego stanowiska antropologicznego – którego wypracowanie Mordka datuje na czas powstania *Obecności mitu* – na rzecz hermeneutyki religijnej. Nie tylko podkreślając związek tego ostatniego wyboru z odpowiedzią na pytanie o sens, ale też sugerując, że w refleksji filozoficznej Kołakowskiego wybór ten jest próbą cofnięcia się przed rozstrzygnięcia filozoficzne, wcześniej poczynione.

419Ibid., s. 61.

420Ibid., s. 89.

421Ibid., s. 194.

422Ibid., s. 204.

Akt wiary jako gwarant pewności

Kolejnym ciekawym głosem podejmującym próbę rekonstrukcji rozważań filozoficznych Leszka Kołakowskiego jest książka Huberta Czyżewskiego zatytułowana *Kołakowski i poszukiwanie pewności*⁴²³. Czyżewski omawiając *Obecność mitu* podkreśla, w jaki sposób studia nad badaniami religii i mitu Mircei Eliadego ukształtowały stanowisko Kołakowskiego⁴²⁴. Sugeruje, że zarówno ujęcie marksizmu z perspektywy religijnej, jak i myślenie o micie religijnym jako organizującym nasz świat przez opowieść genetyczną oraz dostarczenie wzorców postępowania, czyli wartościowań moralnych polski filozof odkrył u Eliadego.

Kolejną ważną ideą w myśli religijnej Eliadego jest dychotomia między *sacrum* i *profanum*, dwoma przeciwnymi sposobami istnienia w świecie. Filozof rozumie te pojęcia w kategoriach przestrzennych – znalezienie świętego miejsca, albo raczej wydzielenie *sacrum* z *profanum*, oznacza odnalezienie miejsca „gdzie wszystko się zaczęło“, zidentyfikowanie specjalnej, jakościowo różnej i uprzywilejowanej przestrzeni, która jest opisana narracją mityczną⁴²⁵.

Bardzo ciekawe wydaje mi zaproponowane przez Czyżewskiego ujęcie *sacrum* w myśli rumuńskiego filozofa, szczególnie z uwagi na jego znaczącą obecność w refleksji Kołakowskiego. Tak ujęte *sacrum* daje się bowiem uzgodnić nie tylko z prymatem mitorodnego charakteru pytania o sens nad możliwymi odpowiedziami, ale również z możliwością alternatywnej genezy aktu uświadomienia sobie siebie jako działających w świecie i zadających pytanie o sens. Nie mniej istotną kwestią jest dostrzeżenie wiary jako składnika refleksji filozoficznej. Odnosząc się do tekstu *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*⁴²⁶ Czyżewski stwierdza, że

filozofia jest wiarą, to znaczy, że zawiera w sobie irracjonalne elementy, których nie można uzasadnić argumentami, ale które są kwestią aksjologicznego wyboru; po drugie ten wybór ma praktyczne konsekwencje⁴²⁷.

Takie ujęcie jest zgodne proponowaną przeze mnie interpretacją, że Kołakowski najpierw w porządku mitu wybiera taki, który zdolny jest dostrzec pozytywnej odpowiedzi na pytanie o sens, którą to pozytywną odpowiedź uznaje za kluczową na naszej kultury i wartościowań. Czyżewski podkreśla, że dla Kołakowskiego godząc się na świat bez Boga godzimy się na świat absurdałny, jednocześnie dostrzega, że

[p]rojektem, którego Kołakowski nigdy otwarcie i całościowo nie skrytykował w podobny sposób [jak inne filozofie, które próbowały ująć świat jako całość], była oświeceniowa tradycja postępowego humanizmu, służąca przecież za podstawę jego wczesnej etyki, przedstawionej przede

423H. Czyżewski, *Kołakowski i poszukiwanie pewności*, Kraków 2022.

424Ibid., s. 132 i dalsze.

425Ibid., s. 133.

426L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze...*

427H. Czyżewski, *Kołakowski i poszukiwanie pewności...*, s. 139.

wszystkim w *Nieracjonalnościach racjonalizmu* i w *Etyce bez kodeksu* (zob. Rozdział II, s. 66-68; 71-72). Jak jednak zobaczymy, ten światopogląd również będzie niesatysfakcjonujący dla polskiego filozofa⁴²⁸.

Wynika z tego zatem, że z jednej strony Kołakowski dopuszcza to stanowisko, wszak zgoda na absurd świata sama w sobie nie jest absurdalna. A z drugiej można wnioskować, że w okresie wiary w mit marksizmu, mylnie ocenił, że w ramach tego mitu również możemy odkryć sens świata i naszej w nim obecności. I faktycznie, to ta ocena zdeterminowała najpierw wybór oświeceniowego humanizmu, a potem argumentację za bezwarunkowym gwarantem naszych wartości obecnym w micie religijnym, wobec przekonania, że „wszystkie świeckie eschatologie okazują się być po prostu nieudanyymi religiami”⁴²⁹.

Kołakowski – jak zauważa Czyżewski – przekonuje, że tak jak potrzebujemy mitu genetycznego będącego pozytywną odpowiedzią na pytanie o sens, tak „potrzebujemy pozaludzkiego, bezwarunkowego, niezależnego od niczego źródła moralności”⁴³⁰.

Jednakowoż pamiętać należy o zastrzeżeniu poczynionym przez samego Kołakowskiego, że nie musi to być koniecznie Bóg, a potrzebna nam jest „wiara, że istnieje coś co można nazwać konstytucją moralnego bytu obok konstytucji fizycznej”⁴³¹.

W tym kontekście postępowy humanizm należałoby rozważać jako alternatywny mit, wytwarzający zarówno sens, jak i wartości. Pojawia się w związku z tym pytanie, czy konstytucję moralną możemy powiązać z momentem, w którym uświadomiwszy sobie swoją obecność w świecie staliśmy się zdolni do zadania pytania o sens i wartości. I czy możliwym jest, aby mit alternatywny do mitu religijnego, oparty na naukowym poznaniu zdolny był dostarczyć nam wiary w niearbitralny charakter naszych wartościowań moralnych przy jednoczesnej akceptacji naszej przygodności i absurdu świata bez Boga. Kwestia ta wymaga refleksji filozoficznej nad rozstrzygnięciami nauk kognitywnych i społecznych, neuronauk czy nawet prymatologii. Niemożliwa jest zatem do przeprowadzenia w ramach tego studium, ale też bezpośrednio nie jest konieczna dla zrozumienia rekonstruowanej antropologii Kołakowskiego, a raczej stanowiłaby jej rozwinięcie.

Generealnie zgadzam się ze stwierdzeniem Czyżewskiego wyartykułowanym w zakończeniu książki, że

[w] dojrzałej filozofii Kołakowskiego wybory aksjologiczne poprzedzają racjonalne rozumowanie, a nie są jego skutkiem. W tym sensie filozof jest bardzo antyoświeceniowy, wręcz antysokratejski⁴³².

428Ibid., s. 190.

429Ibid., s. 186.

430Ibid., s. 190.

431L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania...*, s. 214.

432H. Czyżewski, *Kołakowski i poszukiwanie pewności...*, s. 273.

Poczynić jednak muszę przy tym pewne zastrzeżenia. Fakt, że wybór mitu poprzedza rozumowanie i uzasadnienie wynika bezpośrednio z rozpoznań antropologicznych autora *Obecności mitu*. Brak zgody na absurdalność świata i naszą przygodność determinuje wybór mitów, spośród których Kołakowski racjonalnymi środkami próbuje wskazać najlepszy. Jednak w szerszym kontekście filozof dostrzega i artykułuje nie tylko możliwość zgody na absurd i przygodność, ale i konieczność istnienia tej opcji w kulturze, jako warunku jej dotychczasowego rozwoju oraz dalszego trwania. W tym kontekście trudno się zgodzić z zarzutem o antysokratejskość postawy Kołakowskiego. Po pierwsze, jego antropologia wydaje się być wyrazem postawy sokratejskiej. Po drugie, Kołakowski wybierając sens do odkrycia, wewnątrz swojego mitu stara się zachować obie postawy kapłana i błazna (czy – jak twierdzi Kłoczowski – mistyka i błazna). Mamy więc zgodę na nierozstrzygalność pewnych dylematów moralnych i krytykę społecznego wymiaru mitu, który z konieczności przybiera instytucjonalny i dogmatyczny charakter. To odsyła nas do Sokratesa, jako archetypu filozofa wraz z jego budzącą konfuzję niezgodą na zastany porządek społeczny Aten (i jego kwestionowanie przez odwoływanie się do własnego daimoniona) przy jednoczesnej zgodzie na wyrok Aten za nieprzestrzeganie tegoż porządku. Ta ostatnia staje się zrozumiała, jeśli potraktować ją jako akceptację mitu demokracji ateńskiej w charakterze porządku świata, w którym Sokratesowi przyszło żyć. Jego zgoda na ten świat jednocześnie zakładała błazeńską czujność wobec jego reguł.

Pozostałe znaczące uwagi i komentarze

Jak słusznie zauważa Helena Eilstein⁴³³ w ostatnim zdaniu swojego krytycznego opracowania, Kołakowski nawet w czasach zaangażowania w marksizm, czyli w okresie, gdy opowiadał się zdecydowanie za oświeceniowym humanizmem, wiedział co jest dobre, a co złe. Jednym słowem, w czasie gdy twierdził, że to „człowiek jest właściwym źródłem ocen, wartości i nakazów moralnych”⁴³⁴ jak słusznie podkreśla badaczka „ani mu do głowy nie przyszło, że wszystko wolno”⁴³⁵. Wynikałoby z tego, że oświeceniowy humanizm, wbrew późniejszej krytyce Kołakowskiego, nie musi koniecznie oznaczać arbitralności naszych wartościowań. Mogłoby to wzmocnić tezę, że to gwarancja sensu ostatecznie przechyliła szalę argumentacji na rzecz mitu religijnego. Ponadto można by z tego wnosić, że kwestie zagwarantowanego sensu do odkrycia i niearbitralnego charakteru naszych wartościowań moralnych dają się oddzielić. Sądzę, iż w istocie tak właśnie jest. Co więcej, wydaje się to możliwe właśnie na gruncie antropologii filozoficznej Kołakowskiego.

433H. Eilstein, *Jeśli się nie wierzy w Boga ... Czytając Kołakowskiego...*

434L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne...*, s. 143.

435H. Eilstein, *Jeśli się nie wierzy w Boga ... Czytając Kołakowskiego...*, s. 63.

Wypracowane przez Kołakowskiego stanowisko antropologiczne daje się ująć w relacji do metafizyki słowami Barbary Skargi, która żartobliwie określiła Kołakowskiego „sceptycznym metafizykiem, albo lepiej sceptykiem metafizycznym”⁴³⁶. Rzeczywiście należy bowiem przyznać, że stwierdzenie, iż skazani jesteśmy na mit daje się rozumieć na podobieństwo stwierdzenia, że żadna wiedza pewna w obszarze metafizyki nie jest możliwa. Paradoksalnie jednak Kołakowski może uniknąć zarzutu o samorefutację ciężącego nad stanowiskiem sceptycznym przez wskazanie specyficznego sposobu poznania i uznania mitu, który kwestie metafizyczne rozstrzyga.

Adam Olczyk, który w swojej *Filozofii Leszka Kołakowskiego* za punkt wyjścia przyjmuje właśnie powyższe stwierdzenie Skargi, podejmuje próbę wykazania aktualności i trafności diagnoz filozoficznych Kołakowskiego w kontekście jego rozważań o prawach człowieka, a pośrednio o prawie w ogóle. Jako doktor w dyscyplinie nauki prawne, zajmujący między innymi filozofią prawa, autor podejmuje próbę syntetyzowania „filozofii Kołakowskiego” właśnie z tej perspektywy. Jednak, jak zauważa jeden z recenzentów jego pracy, Zbigniew Pulka:

Ostateczny efekt prowadzonej przez Autora analizy myśli filozoficznej „sceptycznego metafizyka” jest pesymistyczny. Jesteśmy skazani na niepewność immanentną filozoficznej narracji sensotwórczej, którą Autor trafnie uznaje za rdzeń myślenia filozoficznego (z okładki)⁴³⁷.

Można wnioskować z powyższego, że próba rozważania o wartościach i moralności w kontekście ich wpływu na rozumienie i tworzenie prawa doprowadza nas do konkluzji, że pytanie o sens stanowi punkt centralny myślenia filozoficznego. Zaś każdą próbę jego ostatecznego rozstrzygnięcia cechuje immanentna niepewność, albowiem mitorodny charakter pytania i w konsekwencji mityczny charakter każdej możliwej odpowiedzi w obszarze metafizyki, gdy je raz sobie uświadomimy, nie mogą zostać wyparte. Przy czym zauważyć należy, że owa immanentna niepewność staje się zrozumiała z perspektywy antropologii Kołakowskiego. Nie sposób jednak przesądzić, czy przez to staje się również mniej pesymistyczna.

Wyłaniający się z antropologii Kołakowskiego „człowiek skazany na mit” zdaje się specyficznym korespondować z *Człowiekiem metafizycznym*⁴³⁸ Czesławy Piecuch. Dlatego za interesujące uważam wykorzystanie jej rozważań jako punktu odniesienia. W przywoływanym dziele Piecuch pisze:

Zarówno nicość, która otwiera się przed człowiekiem absurdalnym, jak i absolut, ku któremu kieruje się człowiek wiary, są kategoriami metafizycznymi⁴³⁹.

Cytowane stwierdzenie, nieco wbrew deklaracjom samego Kołakowskiego, daje się wyprowadzić, jak starałam się wykazać, z jego rozważań. Natomiast spostrzeżenie Piecuch, przytoczone poniżej,

436Za A. Olczyk, *Filozofia Leszka Kołakowskiego: marksizm, chrześcijaństwo i prawa człowieka*, Kraków 2022, s. 16.

437Ibid.

438C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.

439Ibid., s. 10.

zdaje się współgrać z zasadniczymi konkluzjami zarówno *Jeśli Boga nie ma...*, jak i *Horror metaphysicus*.

[ś]wiat empiryczny, w którym żyje człowiek jako istota też empiryczna, jawi się jak scena, na której rozgrywa się metafizyczny dramat. Rozgrywa się tu i teraz, a w tym konkretnym tu i teraz uobecnia się – poza nim nieuchwytna – Wieczność, która jest Wszystkim i Wszędzie⁴⁴⁰.

Propozycja Piecuch jeszcze w ten sposób koresponduje z antropologią Kołakowskiego, że jej „człowiek metafizyczny” ma cel. Obok sensu i trwałych wartości, to trzecia – zdaniem Kołakowskiego – ludzka potrzeba o mitorodnym charakterze. I cel ten wedle badaczki nie jest wyznaczony arbitralnie, raczej odkrywany go wraz z pojawieniem się pytania. Celem jest bowiem samo poszukiwanie, czyli wydobywanie transcendentnej rzeczywistości w świecie. „Człowiek metafizyczny” Piecuch przekracza, wobec niemożności rozstrzygnięcia jak pojawiło się pęknięcie między nim a światem, zarówno człowieka wiary, jak i człowieka absurdu i w akcie egzystencjalnym odsłania transcendencję. Gdyby ująć to w kategoriach Kołakowskiego, „człowiek metafizyczny” uświadomiwszy sobie mityczny charakter wszelkiej genezy swojego doświadczenia egzystencjalnego rzeczywistości transcendencji skupia się na niej jako na fakcie i zadaniu.

Punktem wyjścia tej postawy, podobnie jak i pozostałych, jest negatywne doświadczenie świata, które wywołuje w człowieku wewnętrzny wstrząs. Człowiek metafizyczny nie zatrzymuje się na tym doznaniu, lecz na jego podstawie przekształca swój stosunek do świata: nie uznaje tego obrazu świata, jaki rysuje mu się w tym doświadczeniu jako ostateczny, ale traktuje go jako zagadkę, której rozwiązanie przybiera dla niego formę wyzwania dla jego człowieczeństwa⁴⁴¹.

Propozycja Piecuch, stanowiąca studium zbudowane na recepcji między innymi Sartre'a, Heideggera czy Jaspersa, nie ma bezpośredniego związku z rozważaniami wokół antropologii Kołakowskiego. Dostarcza nam jednak możliwości uzasadnienia, że wykazanie niearbitralnego charakteru zarówno wartości, jak i sensu oraz celu może obyć się bez odwołania się do mitu religijnego. Ceną jest jednak rezygnacja z mitu genetycznego, czyli *de facto* zgoda na budowanie swej tożsamości bez przyjętej wizji własnego pochodzenia. Zadanie takie wydaje się co najmniej trudne, a nawet niewykonalne. Jednak, gdyby przyjąć za Piecuch, że w samym doświadczeniu egzystencjalnym rzeczywistości transcendencji odkrywa się cel i poszukiwać możemy sensu i wartości, to może dałoby się zarówno człowieka wiary, jak i człowieka absurdu – zamiast przeciwstawiać ich człowiekowi metafizycznemu – wpisać w jego perspektywę za pomocą figur kapłana i błazna. Figury zaproponowane przez Kołakowskiego dostarczają bowiem jednocześnie mitu genetycznego i utrzymują nas w krytycznej wobec niego czujności, wyrażającej się zgodą na jego podważenie.

Oczywiście, trzeba zaznaczyć, że zadanie, przed którym stawia nas Kołakowski, polegające

440Ibid., s. 194.

441Ibid., ss. 178-179.

na konieczności pielęgnowania będących w ciągłym konflikcie postaw kapłana i błazna zdaniem niektórych jego badaczy, również jest co najmniej trudne do wykonania.

Na przykład Leszek Dąbkowski⁴⁴² podaje w wątpliwość możliwość przeniesienia tego konfliktu na poziom świadomości jednostek. Argumentuje, że jednostki raczej są jedynie jego nośnikami, a napięcie między *sacrum* a *profanum* (w kontekście wypowiedzi badacza rozumianymi jako odmienne podstawy naszych wartościowań, więc należałoby tu *profanum* czytać jako odpowiednik kontrmitu, nie redukując go do porządku technologicznego) daje się ująć tylko z perspektywy kultury rozumianej jako pewna całość. Wynikałoby z tego, że każdy z nas jest kapłanem dla swojego mitu, pełniąc jednocześnie rolę błazna wobec kontrmitu. Dąbkowski podważa w ten sposób przekonanie Kołakowskiego o wyjątkowym charakterze chrześcijaństwa, któremu autor *Obecności mitu* przypisywał wyzwolenie świadomości konieczności wykroczenia poza własną tradycję myślową i otwarcie na inne perspektywy przez wzbudzenie niepewności względem siebie i własnej kultury⁴⁴³.

Również przywoływana już Bielik-Robson zauważa, że Kołakowski każe nowoczesnemu umysłowi mieć „dwie pary oczu“ i żąda odeń „elastycznej wizji zdolnej do akomodacji dwóch sprzecznych perspektyw“⁴⁴⁴. Takie żądanie zdaje się rzeczywiście trudne do spełnienia. Możemy jednak przyjąć, co zdaje się pozostawać w zgodzie z rozważaniami Kołakowskiego, że dla uznających mit religijny porządek naukowy służyłby jedynie do podporządkowania sobie świata, a prawdy o świecie dostarczałyby mit religijny. Podczas gdy dla uznających mit oświeceniowy nauka służyłaby nie tylko do organizacji naszego środowiska życia, ale również do odkrywania prawdy o naszej samoświadomej obecności w świecie, czyli dostarczałaby prawdziwego obrazu świata. Wtedy żądanie Kołakowskiego daje się sprowadzić do podtrzymywania w sobie „jedynie“ ducha niepewności wobec własnego mitu genetycznego. W swoim tekście Bielik-Robson zadaje nieco prowokacyjne i w gruncie rzeczy demistyfikatorskie pytanie:

Czy nie jest więc Kołakowski arcymetafizykiem, kiedy definiuje mityczne prawo jako „nostalgię za Absolutem“? Ten obrońca mitu i wróg każdej metafizycznej pseudoracjonalności zdawałby się zatem w ostatecznym rozrachunku sam być tajnym agentem metafizyki⁴⁴⁵.

W kontekście przeprowadzonych rozważań nasuwa się odpowiedź, że to prawda. Z antropologii Leszka Kołakowskiego wyłania się metafizyka, mimo iż sam filozof podważał możliwość jej uprawiania. Podobną intuicję znajdujemy u Chudoby⁴⁴⁶, który stwierdza, że Kołakowski otwiera przed nami perspektywę metafizyczną.

442L. Dąbkowski, *Problem transcendencji a kultura współczesna w koncepcji Leszka Kołakowskiego*, Wrocław 1999.

443Ibid., s. 148.

444A. Bielik-Robson, „*Chcę wierzyć*”: *Kołakowski między mitem a Horror metaphysicus...*, s. 22.

445Ibid., s. 24.

446W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Życie z historią w tle...*

Również Stefan Amsterdamski⁴⁴⁷ w tekście *Tertium non datur?* poddaje krytycznej refleksji zadanie, które stawia przed nami Kołakowski. Rozważając ów konflikt jako wybór między absolutyzmem a sceptycyzmem w obszarze epistemologii i etyki Amsterdamski dostrzega przesunięcie akcentu w filozofii Kołakowskiego. Stwierdza on, że od postulatu pielęgnacji postaw kapłana i błazna w kulturze, a także stałego między nimi balansowania na poziomie kultury jako pewnej całości Kołakowski przechodzi do konieczności ich zinterioryzowania przez podmiot. O ile Amsterdamski wyobraża sobie, że każdy filozof mógłby trzymać się wybranej przez siebie opcji mitycznej i jednocześnie różne te opcje ścierałyby się w kulturze myślanej jako całość, o tyle nie dopuszcza możliwości, aby opcje te ścierały się w pojedynczej egzystencji. Podobnie jak Dąbkowski czy Bielik-Robson twierdzi, że niepodobna tego uczynić. Wydaje się, że wszyscy mieliby rację, gdyby Kołakowski postulował doprowadzenie tych postaw do stanu równowagi. Stan równowagi byłby zarazem stanem paraliżu. Kołakowski jednak wyraźnie, co dostrzegają wszyscy niemal komentatorzy i badacze, nawołuje nas do balansowania między tymi postawami. Co więcej – jak sądzę – pokazuje, że jest to wykonalne. Argumentacji dla tej śmiałej tezy dostarcza sam Amsterdamski, a w zasadzie jego krytyka dotycząca roli chrześcijaństwa w koncepcji Kołakowskiego. Krytyka, co warto podkreślić, o tyle trafiająca w cel, że odsłaniająca pewne możliwości interpretacyjne.

Z jednej strony powiada się, że owa tendencja do balansowania jest rodem z tradycji chrześcijańskiej i to ona właśnie stanowi fundament całej naszej kultury. Opinia ta, nawet jeśli jest słuszna, do czego jeszcze wrócę, popada w sprzeczność z jednoczesnym traktowaniem tej tradycji jako jednego ze składników tejże całości⁴⁴⁸.

Aby wykazać, że stwierdzenia te są jedynie pozornie sprzeczne, trzeba odwołać się do omawianego już wcześniej silnie obecnego w myśli Kołakowskiego rozróżnienia między człowiekiem indywidualnym i zbiorowym, a także konfliktu między tymi postawami. Jak również do specyfiki jego rozważań antropologicznych uchwyconej przez przywoływaną na początku rozdziału Flis. Wydaje się bowiem, że wedle Kołakowskiego to właśnie chrześcijaństwu zawdzięczamy uwewnętrznienie praktyki balansowania. O ile próba spojrzenia z dystansu na własną kulturę ukazuje ścierające się mity i niezbędność sporu między nimi, co pociąga za sobą konstatację, że potrzebują one swoich kapłanów i błaznów. O tyle próba wniknięcia w mit chrześcijaństwa dostarcza przekonania, że to konieczność podmiotowej niepewności, czyli zinterioryzowania tych postaw, potencjalnie obecna w tym micie, jest warunkiem rozwoju kultury. Jednak za rozwojem kultury myślanej jako pewna całość, jako obszar człowieka zbiorowego stają

447S. Amsterdamski, *Tertium non datur?*, [w:] *Obecność - Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin. Zbiór esejów*, Londyn 1987.

448Por. *ibid.*, s. 18.

wybitne jednostki. I to one wykorzystując ten potencjał wyszły poza ten mit doprowadzając nas do oświecenia. I znów zarówno oświecenie, jak i chrześcijaństwo jako elementy kultury, wyraz pewnych zbiorowych postaw są w starciu, ale to starcie możliwe jest dzięki jednostkom zaangażowanym po stronie jednego czy drugiego mitu. Te zaś mogą ślepo wyznawać swój mit i karmić się pewnością, której im dostarcza, albo pielęgnować w sobie postawę niepewności, której nie wynalezienie (wszak wcześniej był Sokrates), ale rozpowszechnienie umożliwiło – jak zdaje się uważać Kołakowski – chrześcijaństwo. W tym kontekście daje się zrozumieć zarówno niezmiennie i do końca krytyczny, choć już nie krytykancki, stosunek wobec kościoła instytucjonalnego, jak i apologetyka religii uprawiana z perspektywy konsekwencji wynikających z indywidualnej wiary. W tej perspektywie daje się też rozumieć krytyka oświecenia i związanego z nim mitu. To przekonanie, że poznanie naukowe, czyli badanie siebie jako przedmiotu w świecie potraktowane jako dostarczające nam pełni wiedzy o nas grozi redukcjonizmem. Konieczne jest zatem podtrzymywanie świadomości, że przyjmując naukowy obraz siebie, integrując wiedzę z różnych obszarów i dziedzin zachowujemy swoją podmiotowość w oparciu o mit genetyczny będący zgodą na świat absurdalny i własną przypadkowość. Wtedy nie ma sprzeczności między stwierdzeniami, że w kulturze potrzebujemy balansujących mitów, a indywidualnie wybrawszy jeden musimy balansować między światem, który nam stwarza i samowiedzą, że stwarza go na sposób mityczny. Sensowne staje się też stwierdzenie, że chrześcijaństwo stanowi nieusuwalny fundament naszej kultury.

Sądzę, iż udało mi się wykazać, że kiedy Kołakowski argumentował na rzecz mitu religijnego, to robił to z pozycji kapłana świata sensownego przeciw światu absurdalnemu. Kiedy jednak ubierał błazeńską czapkę dostarczał nam argumentów, że oba światy są jednakowo możliwe i niedowodliwe zarazem. A to, w którym żyjemy jest niejako kwestią naszego wyboru, zdeterminowanego jednakowoż ciężarem nawarstwionej tradycji historycznej.

Wynikiem tego nie tylko żywot kultury naszej jest epopeją wspaniałą przez chwiejność, ale ostatecznie każda egzystencja winna przez pielęgnowanie ducha własnej niepewności się realizować. Powinność ta wyprowadzona zostaje z faktu doświadczenia metafizycznego przy jednoczesnej świadomości niemożności uchwycenia jego genezy.

W *Obecności mitu* Kołakowski pisał, że Husserl i James dowiedli, że jaźń jest abstraktem wniesionym do doświadczenia. „Percepcja nie zawiera *ego*”⁴⁴⁹.

A dalej:

Obecna jest bowiem potrzeba dysponowania narzędziem myślowym, odnoszącym się do „istnienia”

449L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 21.

w sensie nieuwarunkowanym (tj. istnienia nieprzywiedlnego do przynależności do zbioru), a każde zaspokojenie tej potrzeby jest pracą mitotwórczą.

Zarówno więc uprawomocnienie mojej własnej tożsamości, jak uprawomocnienie wspólnoty ludzkiej przez odniesienie do wspólnego środowiska rzeczowego, wymagają mitycznej opcji zawartej w przyjęciu kategorii „istnienia” w sensie nieuwarunkowanym, tj. zawartej w postawieniu i rozstrzygnięciu pytania epistemologicznego⁴⁵⁰.

Zaś w *Horror metaphysicus* przyznał, że Kartezjańskie *ego* dostarcza nam intuicji istnienia. Akt poznania i uznania własnego istnienia przyjęty jako fakt, zaczepia nas zatem w porządku metafizycznym. Fakt, że jesteśmy, stanowi dla nas punkt wyjścia, odnajdujemy siebie w porządku rzeczowym. Fakt, że pytamy o naszą obecność, otwiera przestrzeń metafizyczną, zaś wszelka próba odpowiedzi umieszcza nas równocześnie w porządku mitycznym.

Jak przekonuje Piecuch „zadanie metafizyczne jest na miarę pojedynczego człowieka”⁴⁵¹. Postawa Kołakowskiego zdaje się być dowodem, że rzeczywiście zadanie to jest możliwe do wykonania. Może zatem słuszna jest intuicja, że proponowana antropologia filozoficzna wyłaniająca się z rozważań Kołakowskiego może nam ułatwić jego realizację.

450Ibid., s. 21.

451C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny...*, s. 189.

Podsumowanie

W *Przedmowie* do książki o Blaisie Pascalu Leszek Kołakowski napisał, że ten francuski filozof żywił przekonanie, jakoby w dziele każdego autora ukryty był sens nadający spójność całemu jego dziełu. Następnie, w odniesieniu do tego spostrzeżenia Kołakowski stwierdził, że to właśnie poszukiwanie owego sensu determinuje przede wszystkim naszą refleksję nad dziełem. Dodając, że w poszukiwaniu takim każdorazowo obecna jest potrzeba, aby odnaleziona idea okazała się aktualna, czyli przydatna dla nas w naszych czasach.

Moje badania nad myślą Kołakowskiego już w punkcie wyjścia były naznaczone przeświadczeniem o istnieniu takiego sensu w jego dziele. Początkowo pojawiało się ono jako intuicja towarzysząca lekturze różnych pism filozofa. Następnie przekonanie, że mam do czynienia z wybitnym umysłem stawiającym sobie za cel zrozumienie i rozjaśnienie naszej egzystencji przerodziło się w założenie, że powinno dać się z różnych – również tych pozornie niespójnych czy nawet wykluczających się – fragmentów jego myśli wydobyć taką treść, w której dają się one uzgodnić. Jak przytoczyłam we wstępie, Kołakowski sam dostarczył zachęty, aby w poszukiwaniu inspiracji, w próbach zrozumienia zarówno jego myśli, jak i świata w ogóle sięgać do wszystkich jego tekstów, abstrahując tym samym od jego własnych przeświadczeń, że w tej czy innej sprawie przekroczył już własne stanowisko lub zmienił pogląd.

Czytanie dzieła ujętego chronologicznie w świetle tekstów, które zdaniem samego Kołakowskiego oraz badaczy jego myśli ostatecznie można uznać za najistotniejsze, przyniosło możliwość wyśledzenia wątków rozważań kluczowych dla wypracowania przez filozofa określonego stanowiska. Ponadto prześledzenie ewolucji myśli filozofa umożliwiło odkrycie tego, co w tej myśli okazało się kardynalne i niezmiennie.

Zarówno lektura pism samego Kołakowskiego, jak i opracowań jego myśli podejmowanych przez innych badaczy dostarczyły argumentów na rzecz przyjętej na wstępie hipotezy o obecności uniwersalnego i aktualnego sensu w całości dzieła filozofa i możliwości rekonstrukcji jego treści.

Oczywiście, zaznaczyć należy, że nie sposób odwołać się do wszystkich tekstów, w których wyśledzić można istotne dla badania wątki. Istnieje również ryzyko, że możliwym jest wskazanie tekstów, które można by uznać za bardziej reprezentatywne dla badanej kwestii. Wynika to po części z ogromnej ilości przepracowanego materiału i ograniczeń badaczki, a po części ze sposobu, w jaki klarował się obraz myśliciela, który usiłuję przybliżyć. W toku studiów różnych tekstów pochodzących z różnych okresów, śledząc jednocześnie poglądy i czas ich wyartykułowania,

a czasami również towarzyszące im okoliczności, zaczął mi się rysować obraz myśli Kołakowskiego w jej ewolucji. Próba czytania „po kolei” jest dodatkowo utrudniona faktem, że artykuły ukazujące się w różnych zbiorach nie zawsze występują chronologicznie, często są dobierane według reguły tematycznej. Kiedy już wyklarował mi się obraz filozofii Kołakowskiego, ponowna lektura tekstów polegała na sięganiu po te, co do których miałam przekonanie, że na ten obraz się złożyły. Nieuchronnie po znalezieniu określonych argumentów trzeba iść dalej w badaniu, zamiast szukać kolejnych argumentów w tej samej sprawie. W przeciwnym razie studium musiałoby omawiać wszystkie teksty filozofa, a jego objętość uczyniłaby je nieprzyswajalnym. Bez wątplenia stanowiłoby dzieło życia, lecz nie z uwagi na doniosłość, a raczej czas potrzebny do jego realizacji.

Podobno przyjętym jest, iż nie umieszcza się cytatów w podsumowaniu dysertacji. Jednak dwa fragmenty zaczerpnięte z *Obecności mitu* zdają się tak trafnie ujmować naszą sytuację w świecie, że zrezygnuję z ich parafrazowania i przytoczę je w tym miejscu w oryginalnym brzmieniu. Szczególnie, że w pewnym uproszczeniu można uznać je za zasadniczą treść antropologii filozoficznej Leszka Kołakowskiego. W roku 1966 filozof odnotował:

Krótko mówiąc: z tej racji, iż stał się dla własnej świadomości przedmiotem, człowiek stał się sobie niezrozumiały jako podmiot⁴⁵².

I dalej, w tym samym tekście pisał:

Streszczając: sama obecność świadomości swoiście ludzkiej w świecie tworzy nieusuwalną sytuację mitorodną w kulturze, przy czym zarówno więziotwócza rola mitu w życiu zbiorowym, jak jego integracyjne funkcje są niezastępowalne, a w szczególności niemożliwe do usunięcia na rzecz przeświadczeń regulowanych kryteriami wiedzy naukowej⁴⁵³.

Koniec lat sześćdziesiątych wydaje się być kluczowy dla ukształtowania się stanowiska i wyznaczenia pola późniejszej refleksji Kołakowskiego. Był to dla filozofa czas bardzo intensywny twórczo i przełomowy. W tym okresie Kołakowski sfinalizował projekt badań nad chrześcijańskim mistycyzmem, napisał wstęp do książki Mircei Eliadego. W tym też czasie rozpoczął pisanie *Głównych nurtów marksizmu*. Wyraźnie jednak widać, że wszystkie te projekty zakotwiczone są w ustaleniach „poczynionych na boku studiów historycznych“ i zebranych właśnie w *Obecności mitu*.

Zestawienie *Obecności mitu* i *Horror metaphysicus* wyraźnie wskazuje, że można mówić o względnie spójnej koncepcji filozoficznej Leszka Kołakowskiego. Pozwala ponadto uwidocznić, że między *Obecnością mitu*, czyli rokiem 1966, a *Horror metaphysicus*, czyli rokiem 1988 nie

452L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 116.

453Ibid., s. 118.

zaszły istotne zmiany w tej koncepcji. To, co badacze wskazują jako pierwsze *stricte* filozoficzne dzieło prezentujące myśl autora i to, co autor wskazał jako swoje *opus magnum* zasadniczo pokrywa się co do przedmiotu rozważań oraz konkluzji.

W dalszej części dysertacji starałam się pokazać, iż *de facto* cała twórczość filozoficzna Kołakowskiego jest zdeterminowana wnioskami wyrażonymi w *Obecności mitu*. Jego zaangażowanie w komunizm daje się zrozumieć, jako uczestnictwo w micie, którego przekroczenie jest możliwe wraz z uświadomieniem sobie naszej sytuacji poznawczej. A apologia chrześcijaństwa, którą traktuje się często jako zwrot w myśli Kołakowskiego jest tych rozważań konsekwencją. Przy czym właściwe zrozumienie argumentacji filozofa na rzecz chrześcijaństwa możliwe wydaje się właśnie wtedy, kiedy przyjmiemy *Horror metaphysicus* i *Obecność mitu* jako klucz do całości dzieła. Mit dostarcza nam wiedzy o nas i naszym miejscu w świecie, jednocześnie czyniąc ten świat prawdziwym w samym akcie uznania mitu. Ponadto należy stale pamiętać o samoograniczeniach, jakie nakłada na siebie filozofia jako próba racjonalnego ujęcia świata. W rozumieniu Kołakowskiego filozofia dobrowolnie podporządkowuje się ograniczeniom rozumu i prawideł logiki rządzącym technologicznym pnieniem naszej kultury odpowiedzialnym za adaptację i trwanie naszej ludzkiej wspólnoty. W konsekwencji nasze rozważania o mitach, próby ich porównania czy uzgodnienia możliwe są jedynie przez wtórny rozdział aktu poznania i uznania oraz badanie ich funkcji, użyteczności, konsekwencji czy genezy.

Kołakowski miał świadomość, co wielokrotnie podkreślał, że działał w określonej kulturze i jego myślenie było przez nią zdeterminowane. Jednak przez wykazanie aktów inkluzywnych własnej kultury i możliwego na jej gruncie egalitaryzmu zmierzał do uzasadnienia jej uniwersalizującego potencjału. Potencjał ten niezależnie od faktu, że wymaga społecznego wprowadzenia, odbywać się może jedynie drogą indywidualnej akceptacji mitu, który tę kulturę tworzy. Pytanie brzmi, czy w sposób konieczny wiąże się to z akceptacją mitu religijnego, a konkretnie chrześcijaństwa? Może jednak dwa ścierające się porządki nie tylko obecne, ale i – zdaniem filozofa – niezbędne w naszej kulturze oznaczają konieczność wyboru jednego z dwóch mitów składających się na tę kulturę? Jakie są konsekwencje uznania, że różne porządki religijne uchwytyją ten sam moment i w różny sposób dostarczają nam genezy i wartości, jednak na rzecz chrześcijaństwa przemawiają dające się ująć racjonalnie argumenty? Wreszcie czy mit zbudowany wokół oświecenia i humanizmu, nawet jeśli odrzuca boski porządek świata i nadaną mu z zewnątrz sensowność może stanowić alternatywę dla mitu religijnego i zakorzeniać zarówno w tej kulturze, jak i w świecie?

Świadomość, że również filozofowie tworzą mity, które wspierają lub stanowią konkurencję

dla mitów religijnych, świadomość działania w określonej kulturze, a zatem i w określonej „opcji mitycznej” będzie kluczowa dla interpretacji późnych pism Kołakowskiego.

W obu przywołanych jako fundamentalne dla myśli Kołakowskiego dziełach pojawia się konkluzja, że filozofowie są głosem swojej kultury. W tym kontekście musimy zmierzyć się zarówno z deklaracjami Kołakowskiego, iż nie ma on swojej filozofii, jak i faktem, że jednocześnie bronił sprawy mitu religijnego, któremu – co również sam stwierdził – żaden filozof nie może pomóc.

Jeśli z rozważań Kołakowskiego wynika, iż „filozofia realizuje swe powołanie doprowadzania do dojrzałości w ten sposób, że jednocześnie do mitów odsyła i chroni przed ich nieograniczoną ekspansją”⁴⁵⁴, to co wynika dla nas z tekstów filozofa przy przyjęciu takiego samorozumienia autora *Obecności mitu*?

Zrekonstruowana z dzieła Kołakowskiego antropologia filozoficzna – obok, a w pewnym sensie nawet wbrew, jego argumentacji za mitem religijnym – wydaje się wymuszać próbę rekonstrukcji kontrmitu będącego udziałem nieuznających boskiego porządku w świecie. W przeciwnym razie albo nieprawdą jest, że konieczne są dwie ścierające się siły w naszej kulturze, albo nieprawdą jest, że jesteśmy skazani na mit i jest on warunkiem trwania kultury. W pierwszym wypadku, aby rozważyć tarcie potrzeba założyć istnienie wspólnej przestrzeni. Jeśli więc porządki *sacrum* i *profanum* dotyczą różnych obszarów naszego życia, nie ma tarcia. Zatem albo z porządku *profanum* daje się wydzielić obszar adekwatny dla przestrzeni mitu religijnego i nie daje się on sprowadzić do technologicznego opanowywania środowiska życia, albo nie może być mowy o ścierających się równoważnych siłach. Cechą mitu religijnego jest nierozdzielność aktu poznania i uznania, i tylko taka nierozdzielność może być gwarantem prawomocności etyki, z czego Kołakowski argumentuje, że skazani jesteśmy na mit religijny. Może się wydawać, że to etyka stanowiła siłę napędową jego rozważań i ich cel. Wielu badaczy filozofa skłania się zresztą ku takiej interpretacji. Prowadzi to jednak, w moim przekonaniu, do konieczności uznania, że jeśli skazani jesteśmy na mit, aby móc wartościować moralnie i jednocześnie potrzebne są dwa przeciwstawne porządki, to oba muszą być oparte na micie, którego cechą jest to właśnie, że jego uznanie odbywa się nierozdzielnym aktem poznania i uznania. Pozostaje nam więc rozważyć, czy godność ludzka daje się wyprowadzić, jak chciał Kant, z naszej racjonalności, jeśli zgodzimy się ukonstytuować ją w tej nieuchwytej poznawczo chwili, gdy uczyniliśmy siebie przedmiotem własnego poznania. To jeden z niepokojów, z którymi zostawia nas Kołakowski, by użyć jego terminologii.

Dogłębna analiza pokazuje jednak, że to raczej potrzeba istnienia sensu niezależnego od

454A. Borowicz, *Leszek Kołakowski o kulturze i micie*, „Przegląd Filozoficzny” nr Nr 3(27) (1998).

człowieka determinowała rozważania Kołakowskiego. To z uwagi na tę potrzebę przeszedł od stanowiska oświeceniowego humanizmu do mitu religijnego. Pytanie o sens jawi się jako nadrzędne dlań wobec potrzeby stałych wartości. Paradoksalnie Kołakowski wielokrotnie *explicite* uznaje możliwość absurdałności świata, konsekwentnie jednak woli argumentować na rzecz świata sensownego. Natomiast w kwestii potrzeby niezależnych do nas wartości zmienił zdanie i z niej właśnie uczynił argument koronny za mitem religijnym. Ignorując przy tym fakt, że już Darwin zmierzał do wykazania ewolucyjnego charakteru moralności po to właśnie, aby wykazać jej niearbitralny charakter. Kołakowski przechodzi ze stanowiska oświeceniowego humanizmu na pozycje moralności ugruntowanej religijnie rezygnując z poszukiwania niearbitralnych uzasadnień moralności w absurdałnym świecie. Wolno nam więc wnioskować, że wbrew deklaracjom filozofa, to potrzeba sensu skłoniła go ku mitowi religijnemu, a nie potrzeba stałych wartości. Mając do wyboru poszukiwanie uzasadnienia dla niearbitralnego charakteru wartości w obszarze moralności humanistycznej, która za punkt wyjścia może przyjmować absurdałność naszej egzystencji Kołakowski wybiera mit religijny, który oprócz trwałych wartości gwarantuje sens i cel.

Jeśli jednak antropologia Kołakowskiego ma otworzyć przed nami sensowną perspektywę naszego samorozumienia i naszej relacji ze światem, ważne jest, aby wyznawcy owego kontrmitu żywili podobne poczucie niepewności, jakie cechować powinno – zdaniem filozofa – wyznawców mitu religijnego. Należy więc odróżnić rozstrzygnięcie między mitami odwołujące się do racjonalności, spójności, użyteczności czy empirii od rozstrzygnięcia, że sam wybór tych opcji jako rozstrzygających może być przedmiotem racjonalnego dowodu. Kołakowski przekonująco dowiódł, że języki mitów religijnych są do siebie niesprowadzalne. Zatem sensownie rozmawiać i używać kategorii rozumu możemy w języku filozofii, który zapośredniczony jest w porządku *profanum*. W konsekwencji – wydaje się – można argumentować, że sensownie rozmawiać o mitach możemy jedynie z użyciem kryteriów tego porządku, czyli użyteczności, funkcjonalności, genezy. Z powyższego nie wynika jednak w sposób konieczny, że automatycznie redukujemy się do tego porządku.

Powtórzmy pytanie, które zostawił nam Kołakowski w swoim *opus magnum*:

Czy pojawi się pewnego dnia geniusz, który u d o w o d n i (a nie tylko powie), że – z wyższego punktu wiedzenia – św. Augustyn, Spinoza, Hume, Kant i Hegel albo mówili to samo, albo wyrażali doskonale dające się pogodzić wizje rzeczywistości – tej samej rzeczywistości, postrzeganej pod różnymi kątami?⁴⁵⁵.

Wydaje się, iż możliwą odpowiedzią na nie jest właśnie antropologia filozoficzna Kołakowskiego.

455L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, ss. 122-123.

Z jednym, acz kardynalnym zastrzeżeniem, że jej świetle, to, co ma być przedmiotem dowodu, musi zostać uprzednio uznane. Takie ujęcie nie daje nam empirycznie weryfikowalnej wiedzy pewnej, nie umożliwia więc powszechnego pogodzenia przez unieważnienie różnic i sporów. A jednak otwiera przed nami wspólną, ludzką rzeczywistość, w której możliwe jest – każdorazowo wypracowywane w sytuacji dialogu – porozumienie.

Niezależnie od faktu, że napisany w 1959 roku esej *Kapłan i błazen* stanowi część relatywnie wczesnej twórczości Leszka Kołakowskiego, używany jest on przez wielu badaczy jako klucz do systematyzowania i komentowania rozważań polskiego filozofa. Uzasadnieniem dla takich praktyk może być fakt, że figury te stanowiły dla samego Kołakowskiego względnie trwałe punkty odniesienia. W wielu tekstach, rozmowach i wywiadach odwoływał się do nich prezentując się jako zdecydowany obrońca błaznów podważających oczywistości. Niniejsze stanowiło nie tylko zachętę, ale i usprawiedliwienie dla powyższych rozważań.

W trojakim sensie.

Po pierwsze, pozwoliło sproblematyzować chrześcijańskie dziedzictwo naszej kultury i jego wpływ na kwestię dalszego jej trwania i rozwoju. A także upomnieć się o mitologiczny aspekt sfery *profanum*, którego istnienie jest w koncepcji Kołakowskiego zdecydowanie problematyczne.

Po drugie, pozwoliło unaocznic, że postawy kapłana i błazna – taki obraz wyłania się z całokształtu dzieła Kołakowskiego – aby zapewnić ich obecność w kulturze muszą być internalizowane, nawet jeśli wydaje się to psychologicznie trudne do osiągnięcia.

Po trzecie wreszcie, umożliwiło pytanie, dlaczego „człowiek metafizyczny“ miałby być zadaniem przekraczającym ludzkie możliwości, skoro jest naszym elementarnym doświadczeniem. Wszak już pytanie o sens i cel naszych działań, na które odpowiedzią jest mit, wyprowadza nas poza nieświadome i instynktowne życie. Być może świadomość mitycznego charakteru przyjętych rozstrzygnięć nie musi nas wykorzeniać, a jedynie powinna stanowić obligację do czujności wobec porządku społecznego, którego jako jednostki jesteśmy częścią. Wszak Sokrates, wskazany jako archetyp filozofa, występując przeciw porządkowi Aten jednocześnie uznał ten porządek jako obowiązujący, przyjmując śmierć w wyniku wyroku. A sam Kołakowski jawi się w świetle swego dzieła, jako filozof dążący do utrzymania tych sprzecznych tendencji w chwiejnej równowadze w swojej filozofii.

Bibliografia

- Bielik-Robson A., „*Chcę wierzyć*”: *Kołakowski między mitem a Horror metaphysicus*, „Res Publica Nova” t. Raj utracony nr 4/2017 230 / rokXXX (2017).
- Bittner I., *Filozofia człowieka: zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997.
- Bittner I., *Współczesna antropologia filozoficzna: typologia nurtów, prezentacja stanowisk, wybór tekstów*, Łódź 1999.
- Blumenberg H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979.
- Blumenberg H., *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, i Z. Zwoliński, Warszawa 2009.
- Borowicz A., *Leszek Kołakowski o kulturze i micie*, „Przegląd Filozoficzny” nr Nr 3(27) (1998).
- Borowicz A., *Rozwój filozofii Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*, Gdańsk 1997.
- Brzechczyn K., *Rewizjonizm w Polsce – dziwaczny bękart przemian politycznych 1956 roku*, „Filosofija” nr Nr 32 (2016).
- Chudoba W., *Leszek Kołakowski: kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014.
- Chudoba W., *Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej. Od Jezusa Chrystusa: proroka i reformatora do Jezusa ośmieszonego*, „Studia z Filozofii Polskiej” nr 11 (2016).
- Chudoba W., *Leszek Kołakowski. Życie z historią w tle*, „Res Publica Nova” t. Raj utracony nr 4/2017 230 / rokXXX (2017).
- Chudoba W., *Zakład i wizja tragiczna w marksistowskim rewizjonizmie Leszka Kołakowskiego (pascalowskie inspiracje)*, „Studia z Filozofii Polskiej”, nr 9 (2014).
- Czyżewski H., *Kołakowski i poszukiwanie pewności*, Kraków 2022.
- Dąbkowski L., *Problem transcendencji a kultura współczesna w koncepcji Leszka Kołakowskiego*, Wrocław 1999.
- Dennett D., Plantinga A., *Nauka i religia Czy można je pogodzić?*, tłum. M. Furman i Ł. Kwiatek, Kraków 2014.
- Drwięga M., *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Kraków 2013.
- Dymarski Z., *Dwugłos o zhu: ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Gdańsk 2008.
- Eilstein H., *Jeśli się nie wierzy w Boga ... Czytając Kołakowskiego*, Warszawa 1991.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
- Flis M., *Leszek Kołakowski - teoretyk kultury europejskiej*, Kraków 1994.
- Frank M., *Nadchodzący bóg. Wykłady o nowej mitologii*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2021.
- Gallagher S., Zahavi D., *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015.
- Gromadzki S., Dombek E., Chudoba W., Fortuna D., *Leszek Kołakowski: bibliografia 1945-2014*, Warszawa 2017.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- Iwanicki J., *Leszek Kołakowski: rocznica śmierci* [na:] <https://histmag.org/Leszek-Kolakowski-5-lat-od-smierci-9742>, dostęp 4 sierpnia 2021 r.
- Jankowska M., „*Zakład Kołakowskiego*”, czyli dobro jako stawka w filozoficznej grze o arche., „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” nr 13/14 (2015).
- Januszkiewicz M., *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 1/2 (133-134) (2012), DOI: 10.18318/td.
- Kimball R., *Leszek Kołakowski i anatomia totalitaryzmu* [na:] „Miesięcznik Znak”, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6572010roger-kimballleszek-kolakowski-i-anatomia-totalitaryzmu/>, 20 lutego 2010 r., dostęp 20 listopada 2021 r.
- Kłoczowski J.A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- Kölbel M., *Global Relativism and Self-Refutation* [w:] S. D. Hales (red.), *A Companion to Relativism*, Oxford 2011.
- Kölbel M., *Relatywizm umożliwia racjonalną dyskusję*, „Filozofuj” nr 4 (28) (2019).

- Kołąkowski L., *Bergson*, Warszawa 1997.
- Kołąkowski L., *Chrześcijaństwo*, Kraków 2019.
- Kołąkowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie - rozwój - rozkład*, Londyn 1988.
- Kołąkowski L., *Herezja*, Kraków 2020.
- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Kraków 2012.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma...: o Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków 1988.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony: esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.
- Kołąkowski L., *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011.
- Kołąkowski L., *Kultura i fetysze: zbiór rozpraw*, Warszawa 1967.
- Kołąkowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011.
- Kołąkowski L., *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.
- Kołąkowski L., *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie: trzy serie*, Kraków 2008.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. I, Londyn 2002.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Londyn 2002.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. III, Londyn 2002.
- Kołąkowski L., *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.
- Kołąkowski L., *Śmierć jako własność prywatna*, Kraków 2021.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna: studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.
- Kołąkowski L., *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957.
- Kołąkowski L., *Ułamki filozofii*, Warszawa 2008.
- Kołąkowski L., Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołąkowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 1, Kraków 2007.
- Kołąkowski L., Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołąkowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 2, Kraków 2008.
- Kosiewski P. (red.), *Leszek Kołąkowski - myśliciel i obywatel*, Warszawa 2010.
- Król M., *Czego nas uczy Leszek Kołąkowski*, Warszawa 2010.
- Lemańska A., *Matematyczność czy matematyzowalność przyrody?*, „Studia Philosophiae Christianae” t. 49 nr 3 (2013).
- Leško V., *Filozofia dziejów filozofii: silne i słabe modele*, Katowice 2017.
- Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*, tłum. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik literacki” nr 59/4 (1968).
- Masłoń K., *Leszek Kołąkowski. Filozof-rewizjonista* [na:] <https://www.rp.pl/artukul/335966-Leszek-Kolakowski--Filozof-rewizjonista.html>, dostęp 2 sierpnia 2021 r.
- Mentzel Z., *Kołąkowski. Czytanie świata. Biografia*, Wydawnictwo Znak 2020.
- Michalski M., *Filozof jako pisarz: Kołąkowski, Skarga, Tischner*, Gdańsk 2010.
- Mordka C., *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołąkowskiego*, Lublin 1997.
- Niemczuk M., *Antropologia filozoficzna Leszka Kołąkowskiego* [w:] *Archiwum Prac Dyplomowych*

- Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993.
- Nowak P., *Filozof w trzech słowach (9) Leszek Kołakowski: Bóg | Artykuł* [na:] „Culture.pl”, <https://culture.pl/pl/artikul/filozof-w-trzech-slowach-9-leszek-kolakowski-bog>, dostęp 4 sierpnia 2021 r.
- Obecność - Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin. Zbiór esejów*, Londyn 1987.
- Olczyk A., *Filozofia Leszka Kołakowskiego: marksizm, chrześcijaństwo i prawa człowieka*, Kraków 2022.
- Pencuła M., *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, Warszawa 2020.
- Pencuła M., *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” nr 61 (2016).
- Piecuch C., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001.
- Piwowarczyk B., *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, tłum. P. Falkowski, Częstochowa 1992.
- Polak M., *Kapłan, blazen i wojownik – trzy wcielenia filozofa* [na:] „Miesięcznik Znak”, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6572010marcin-polakkaplan-blazen-i-wojownik-trzy-wcielenia-filozofa/>, 20 lutego 2010 r., dostęp 29 kwietnia 2023 r.
- Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3-4 (18) 2007
- Skarżyńska-Lijewski B., *Mircea Eliade w Polsce*, Warszawa 2009.
- Skolimowski H., *Polacy nie gęsi i swój marksizm mają*, „Kultura” nr 5 (1971).
- Skrendo A., *Anty-Kołakowski*, „Teksty Drugie” Nr 1 (2001).
- Szabała H. (red.), *Człowiek jako przedmiot samowiedzy. Szkice z antropologii filozoficznej*, Gdańsk 1993.
- Tokarski J., *Nieobecność mitu* [na:] „www.tygodnikpowszechny.pl”, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/nieobecność-mitu-20044>, 22 lipca 2013 r., dostęp 9 maja 2023 r.
- Tokarski J., *Obecność zła: o filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016.
- Turoń-Kowalska A., *Historia pewnego złudzenia: „heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego*, Toruń 2018.
- Zakład Kołakowskiego*, wywiad z Leszkiem Kołakowskim przeprowadzony przez Piotra Mucharskiego, „Tygodnik Powszechny” nr 43 (2007).
- Zamorano P.S., *Interview with Leszek Kołakowski: “I don’t consider Main Currents of Marxism my opus magnum”*, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny” t. 9 (2009).