

MAŁGORZATA BOUŻYK

O LESZKA KOŁAKOWSKIEGO INTERPRETACJI RELIGII

Wszystkie wypowiedzi filozoficzne Leszka Kołakowskiego pojawiające się w ostatnim ćwierćwieczu śledzone są z dużym zainteresowaniem. Trzeba przyznać, że Kołakowski jest pisarzem dynamicznym, prowokującym do myślenia, że lubi piętrzyć przed czytelnikiem rozmaite dylematy i pytania, z których większość sam pozostawia bez jednoznacznych rozstrzygnięć, by w ten sposób podkreślić wagę budzonego za ich sprawą niepokoju oraz nieuniknioną konieczność samodzielnego stawienia im czoła przez każdego człowieka.

Na pewno ciekawie przedstawia się ewolucja światopoglądowa dostrzeżona u tego autora przez wszystkich tych, którzy pamiętają o jego marksistowskim rodowodzie, ale bez wątpienia przyciągająca wydaje się sama problematyka jego prac. Ona niezmiennie koncentruje się na zagadnieniach dotyczących podstaw naszej cywilizacji. Porusza sprawy związane ze strukturą, z genezą i funkcją kultury, aby w tej perspektywie lepiej pokazać zgubność obowiązującego współcześnie stylu życia. Właśnie ta problematyka nadaje wypowiedziom Kołakowskiego niekwestionowaną moc w toczących się ostatnio dyskusjach nad stanem obecnym i przyszłością świata; w dyskusjach nad tym, co mogłoby przywrócić owemu światu znowu ludzkie oblicze, usunąć z niego szereg negatywnych zjawisk niebezpiecznych dla wolności człowieka, a wyrażających się społecznym preferowaniem postawy konsumpcyjnej oraz różnego rodzaju alienacjami niszczącymi ludzką zdolność do miłości.

W poszukiwaniu tego, co mogłoby zagwarantować prawidłowy rozwój osobowy człowieka, a jego wytworom nadać właściwy kształt, Kołakowski zwraca się również ku religii. Uznana przez niego za fenomen bardzo specyficzny, staje się przedmiotem analiz, inspirowanych głównie pragnieniem ustalenia jej miejsca i roli w kulturze.

Pisarstwo Kołakowskiego poruszające się wokół problemu religii nie jest czymś nowym, tj. związanym wyłącznie z publikacją pt. *Religion* (1982). Zmagania z tym tematem trwają już od dawna, a ich rezultaty nie zawsze brzmiały jednakowo. Był czas, gdy Kołakowski traktował religię jako zjawisko wybitnie negatywne – rodzaj alienacji ekonomiczno-społecznej, formę pocieszenia i usprawiedliwienia. Refleksje klimatem podobne do rozmyślań napotykanych w *Religion* pojawiły się dopiero w późniejszych

jego wypowiedziach (*Obecność mitu* – 1972; *Powrót do sacrum w kulturze świeckiej* – 1975), chociaż znaki dokonującego się odwrotu od pierwotnego stanowiska można było już spotkać w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* (1965) czy w *Kulturze i fetyszach* (1967). Na ich tle *Religion*, mimo całej swoistości obecnego w niej przedstawienia faktu religii, mogła zostać uznana za otwartą akceptację tego faktu.

Kołąkowski często podkreśla nieredukowalność, autonomię, powszechność religii, a więc momenty, które akcentuje również interpretacja klasyczna. Jednakże w jego ujęciu religia pozostaje strukturą bez reszty przynależną kulturze, w niej się wyczerpującą. Kołąkowski, tłumacząc zachowania ludzi funkcją ich potrzeb, istnienie religii odpowiednio wyjaśnia obecnością w człowieku religijnych zapotrzebowań i tym samym osadza ostatecznie to zjawisko w granicach ludzkiej świadomości. Nie znajduje też nigdy podstaw do przyjęcia jego osobowego charakteru oraz dokonania jakichkolwiek jego racjonalizacji. Można powiedzieć, że przedstawia taki rodzaj podejścia do fenomenu religii, w którym kładzie się bardziej nacisk na stronę podmiotową owego zjawiska, a człowieka zachęca się do wyboru opcji religijnej nie poprzez wskazanie, że Bóg jest i kim jest, ale poprzez ukazanie praktycznych zysków z przyjęcia prawd wiary. To tłumaczy, dlaczego w swoich pracach postuluje raczej "powrót *sacrum*" czy też zachowanie w kulturze jakiegoś tabu o sakralnym charakterze, a nie dowodzi istnienia realnego, transcendentnego, osobowego Boga.

Gdy zostaje podjęty problem przedmiotu religii, wtedy okazuje się właśnie, że proponowane przez Kołąkowskiego uzasadnienie religii jest tylko częściowe, próba zaś przełamania jednostronności tego uzasadnienia przez zwrócenie szczególnej uwagi na aspekt funkcjonalny zjawiska nie może się powieść. Wyjaśnia też, dlaczego tak rozumianej relacji religijnej brak jest osobowego, transcendentnego charakteru, a pojmowanie jej autonomii ma wymiar jedynie świadomościowy. Pokazuje więc, gdzie leży źródło głównej różnicy dostrzeżonej między tą interpretacją a interpretacją klasyczną.

Kołąkowski przyznaje, że niełatwym zadaniem okazuje się podanie wyczerpującej definicji religii¹. Samo zjawisko jest bowiem niezmiernie bogate, a każdy, kto z olbrzymiej różnorodności rytuałów, mitów i wierzeń chce wydestylować to, co dla religii najistotniejsze, musi pogodzić się z faktem, że jego definicja zawsze pozostanie w pewnym stopniu arbitralna. Po prostu nie istnieje – jak mówi Kołąkowski – ostra granica między tym, co religijne, a tym, co niereligijne. Dopiero zainteresowanie badacza decyduje zasadniczo o nadaniu tylko niektórym formom zachowań, uczuć czy wiary miana religijnych. Dlatego – zdaniem Kołąkowskiego – należy dopuścić wielość ujęć tego fenomenu, jakkolwiek trzeba wykluczyć te, które sprowadzają religię do narzędzia zaspokajania "świeckich potrzeb" (psychologicznych czy społecznych)².

¹ *Religion*. Oxford–New York 1982 s. 9.

² Tamże s. 10 n.

Osobiście Kołakowski skłania się do przyjęcia aktu kultowego za najbardziej charakterystyczny dla zjawiska religii, tj. dopatrywania się w niej społecznemu i znanemu kultu wiecznej rzeczywistości³. W fakcie religii zauważa również tę stronę, którą M. Eliade obdarzył nazwą "doświadczenie świętości"⁴. Można też spotkać u niego ujęcie religii jako tej, która przedstawia "historię bogów, ludzi i wszechświata"⁵. Kołakowski przyznaje, że chociaż cała sfera "życia świeckiego" odkryta pod wierzeniami religijnymi nie może oddać ich prawdziwego sensu, tym niemniej człowiek mówiąc o Bogu, nieświadomie bardzo wiele mówi o sobie. Przez religijne wyobrażenia wyraża społeczne konflikty, seksualne zahamowania bądź potrzeby stworzenia jakiegoś systemu, który by ogarnął i skodyfikował wszystkie fenomeny naturalne⁶.

Niewątpliwie dla Kołakowskiego zjawisko religii jest czymś ważnym, ciekawym, nasuwającym wiele pytań. Wiadomo jednak, że istnieje niekwestionowana zależność formowanej definicji religii od przyjętej przez danego myśliciela koncepcji filozofii. Stąd konieczne okazuje się określenie stanowiska filozoficznego, z którego Kołakowski podchodzi do interesującego nas problemu. Pozwala ono zrozumieć charakter spotykanych u niego analiz, a także wskazać pewną bazę założeniową, którą musi on przyjąć, by w ogóle móc przystąpić do opracowywania zagadnienia religii.

I. NAUKA A RELIGIA

Wyjaśnienie faktu religii w tradycji tomistycznej odbywa się drogą poznania metafizycznego (inaczej – transcendentalizującego); poznania, którego specyficzność polega na zdolności przekraczania dziedziny bezpośredniego doświadczenia, przy równoczesnym zachowaniu stałego powiązania z istnieniem. Natomiast u Kołakowskiego spotyka się typowy, pozytywistyczno-sejentyistyczny model poznania, w obrębie którego można się doszukać wyraźnych wpływów myśli: I. Kanta, A. Comte'a, K. Marksa. Jak wiadomo, cechą wspólną poglądów tych myślicieli było przyznanie tylko poznaniu naukowemu (w sensie nauk szczegółowych) statusu racjonalności. Kołakowski, decydując się na podobne rozwiązanie, determinuje jednocześnie swoje stanowisko w kwestii metafizyki, a także w dużej mierze przesądza o przyjętej przez siebie koncepcji filozofii oraz

³ Tamże s. 12.

⁴ Tamże s. 9.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. tamże s. 16.

o obranym sposobie wyjaśniania faktu religii. Powyższa konsekwencja jasno uwyraźnia się w trakcie analizowania rozważań Kołakowskiego dotyczących natury i zasięgu ludzkiego poznania; rozważań, których następstwem jest dokładne sformułowanie zastrzeżeń odnośnie do kompetencji nauki, a tym samym jej możliwości wypowiedzenia się na temat zjawiska religii i wiążących się z nim problemów. Mówiąc o nauce jako o podejmującej zagadnienie religii, oczywiście chodziłoby o filozofię, która – pozostając w zgodzie z zasadami naukowości – może to zagadnienie racjonalnie wyjaśnić.

1. CHARAKTER I GRANICE LUDZKIEGO POZNANIA

Najbardziej istotnymi rysami poznania w koncepcji Kołakowskiego są: funkcjonalność oraz strukturalność i negatywność. Poznanie – powie Kołakowski⁷ – wynika z uświadomienia sobie przez człowieka jego sytuacji w środowisku, jest rezultatem doświadczenia własnej niejednorodności z tym środowiskiem i zarazem narzędziem pozwalającym je opanować. Narzędziem kształtowanym tak przez naturę, jak i historię; narzędziem używanym w celach praktycznych, a nie spekulatywnych. Całe ludzkie poznanie jest przy tym poznaniem przez negację, przez wyszukiwanie przeciwieństw. Kołakowski uważa, że ma ono "nałogowo strukturalistyczny" charakter⁸. Coś staje się dla nas zrozumiałe jedynie w opozycji do czegoś. Ujmowanie danej rzeczy to automatyczne odrzucanie tego, czym ona nie jest, to wyróżnianie jej spośród innych. Przy tym zauważa się ściśle związanie aktów poznania z językiem, co prowadzi do uznania wszystkich problemów w nim nieformułalnych za pozorne⁹.

Wielokrotnie w pracach Kołakowskiego pada nacisk na zależność przedmiotu poznania od konstruującego go podmiotu. Świat – mówi Kołakowski¹⁰ – zawsze staje się nam wiadomy tylko w kontekście naszego ludzkiego projektu. W związku z tym wszelkie prawomocne ujęcia poznawcze mogą być dokonywane jedynie z właściwej nam – ludzkiej – perspektywy. O rzeczywistości przedhistorycznej – pozaludzkiej – nie sposób się wypowiadać. Nikt z nas nie jest w stanie dokonywać ocen z poziomu "kosmosu samego w sobie". "Obiektywny" będzie więc jedynie oznaczać "obiektywny na sposób ludzki" (co – zdaniem Kołakowskiego – doskonale zastępuje się pojęciem historycznej subiektywności lub po prostu powszechnej subiektywności).

Kołakowski zauważa, że "w całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie swojej własnej

⁷ *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967 s. 66.

⁸ *Obecność mitu*. Paryż 1972 s. 64 n.

⁹ *Kultura i fetysze* s. 59.

¹⁰ *Obecność mitu* s. 23.

twarzy"¹¹. Dlatego w aktach poznawczych jest on również do takiego świata ograniczony. Nie dysponuje narzędziami, które pozwoliłyby mu przedrzeć się do "rzeczy samych w sobie" – nie posiada takiego aparatu poznawczego (pod zakres pojęć podpadają tylko "rzeczy dla nas")¹². Inaczej mówiąc, według Kołakowskiego, nie sposób w ogóle dociekać istnienia rzeczy poza aktem percepcyjnym. Wynika to z odrzucenia przez tego autora jakiegokolwiek oczywistej intuicji istnienia różnego od "bycia elementem pewnego zbioru"¹³.

2. KONCEPCJA NAUKI I FILOZOFII

W opinii Kołakowskiego nie doświadczenie wyznacza dopuszczalny zakres poznania naukowego, ale przeciwnie, to nauka określa obszar tego, co tą nazwą się obejmuje. Doświadczenia nie można traktować jako "nie skonstruowanego żywiołu", lecz należy widzieć w nim instancję utworzoną już wtórnie – pełną teoretycznych uwarunkowań i pozostającą w zgodzie z kształtem wiedzy naukowej¹⁴. Nauka – to, zdaniem Kołakowskiego, przedłużenie "technologicznego pnia cywilizacji", rezultat wysiłku podejmowanego przez umysł analityczny¹⁵. Przedmiotem, na który nakierowuje się ten wysiłek, jest cała rzeczywistość (świat przyrody, świat rzeczy, świat osób), natomiast bodźcem do niego – obojętność, jaką napotyka człowiek ze strony własnego środowiska. Zadanie nauki polega właśnie na pokazaniu skutecznego sposobu pokonania tej obojętności. Myślenie naukowe – stwierdza Kołakowski – jest wyznaczone praktycznymi potrzebami zachowania gatunku.

Tym tak bardzo funkcjonalistycznym ujęciem nauki skłania się on ku określonej definicji prawdy. Prawdę przedstawia jako wartość technologiczną, jako narzędzie oceny sprawności poznania¹⁶. Tylko treści przydatne w przewidywaniu i kontrolowaniu zdarzeń mogą być obdarzone mianem prawdziwych. Ich weryfikacją jest wyłącznie praktyczne zastosowanie. Cały więc zasób empirycznej wiedzy musi przejść przez "sito" określonych zasad dopuszczalności, których wyznacznikiem jest użyteczność. W związku z tym, że warunki życia człowieka podlegają nieustannym zmianom, również wszystko, co dotychczas było skuteczne, nagle przestaje takie być. Zmuszeni jesteśmy – pisze

¹¹ *Kultura i fetysze* s. 80.

¹² Zob. tamże s. 58.

¹³ K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 18.

¹⁴ Tamże s. 67 n.

¹⁵ Tamże s. 11.

¹⁶ *Kultura i fetysze* s. 200.

Kołąkowski – do stałej gotowości na ewentualne odrzucanie lub modyfikacje uprzednio przyjętych twierdzeń. Ponieważ zasób doświadczenia nigdy też nie jest ostatecznie wyczerpany, nasze twierdzenia nasiąknięte są zawsze pewną dozą tymczasowości, a "patent naukowych" może być im w każdej chwili odjęty¹⁷. Formułując powyższą definicję prawdy, Kołąkowski zaznacza jeszcze, że wszelkie dociekanie metafizyczne prawdy, z punktu widzenia nauki, jest całkowicie zbyteczne. Zbędne jest również zastanawianie się: czy i na ile ów zbiór prawd tymczasowych realizuje ideę prawdy¹⁸.

W ogóle rozważania metafizyczne, zdaniem Kołąkowskiego, nie spełniają zasad naukowości. Ani bowiem nie mieszczą się w obrębie analiz logicznych, ani nie są sprawozdaniem z obserwacji. W tym miejscu dochodzi się do istotnego punktu w poglądach Kołąkowskiego, tj. do bardzo ograniczonego rozumienia nauki – nauki, która służy jedynie technice, której celem jest wyłącznie przekształcanie i opanowanie świata. Tak pojmowana nauka musi skrupulatnie zachowywać rygory ścisłości i empiryczności – może wiedzieć wprawdzie niewiele, ale za to w sposób zadowalający najwyższe wymagania. Zauważa się więc w niej tendencje do powstawania coraz węższych specjalizacji, gdyż tylko one są w stanie lepiej zaspokoić żądania człowieka, tj. dokładnie zbadać naturę i tą drogą dostarczyć właściwych sposobów jej używania.

Jak widać, Kołąkowski stosuje pod adresem nauki typowo pozytywistyczno-scjentyistyczne "restrykcje", które razem z przeprowadzonymi przez niego analizami teoriopoznawczymi w ogromnym stopniu ograniczają zestaw osiągalnych dla niej tematów. Uwagi te nie omijają również filozofii. Zdaniem Kołąkowskiego w rozważaniach filozoficznych często pojawia się wiele pytań wykraczających poza penetrowane przez naukę obszary. Filozofia, w tradycyjnym sensie, jest "wysiłkiem wzbogacania obrazu świata przez urojenia spekulatywne i fikcyjne byty"¹⁹. Uzurpuje sobie prawo mówienia z perspektywy transcendentalnej oraz dysponowania wartościami poznawczymi, które są niezależne od sytuacji historycznej. W takim wymiarze nie może więc być uznana za naukę. Coś zasługuje na miano naukowego, o ile zbliża się do modelu nauk eksperymentalnych lub dedukcyjnych²⁰, a tego nie sposób powiedzieć o filozofii. Kołąkowski dodaje, że jeżeli filozofia ma być w ogóle uprawiana, to musi zostać pozbawiona ambicji wyjaśniania na sposób metafizyczny, musi wyrzec się wszelkiego absolutu, wszelkiej jednolitej zasady, którą chciałaby tłumaczyć całą rzeczywistość. Pytania o stany bezwzględnie wyjściowe, pytania "o wszystko" (pytania metafizyczne) są niedopuszczalne z naukowego punktu widzenia. Filozofia, by zachować status nauki, może jedynie eksplikować źródła tych pytań, wskazywać na ich nienaukowe

¹⁷ Tamże s. 201 n.

¹⁸ Tamże s. 202.

¹⁹ Tamże s. 11.

²⁰ Zob. tamże s. 38.

preferencje. Powinna przemienić się z metafizyki w formę "myślenia o kulturze"²¹, zająć się raczej analizą wytworów ludzkiej działalności oraz samym człowiekiem jako podmiotem tej działalności, niż zgadzać się na mistyfikację ostatecznościowych wyjaśnień (wyjaśnień, które niby to przekraczają sferę empirii, czyli dokonują rzeczy nie mieszczącej się w ludzkich możliwościach).

Filozofii nie wolno zapominać o stojących przed nią zadaniach. Jest powołana do tego, aby analizując zjawisko kultury, dotrzeć do jego źródeł, odkryć właściwą mu strukturę, tj. ustalić wyróżnik występujących w nim obszarów, oraz badać te obszary pod względem właściwości, spełnianych w kulturze funkcji oraz zachodzących między nimi relacji.

Powyższe określenie zainteresowań filozofii, w momencie przystąpienia do omawiania zjawiska religii, będzie oznaczać zamknięcie tego zjawiska w granicach kultury, a same nad nim rozważania z jednej strony popchnie w kierunku wyjaśnień funkcjonalnych, a z drugiej przerodzi w badania nad ludzką świadomością jako odpowiedzialną za jego wytworzenie, czyli nada owym rozważaniom charakter wybitnie podmiotowy. Religia uczyniona obiektem analiz filozoficznych to wyłącznie fakt kulturowy, dla którego naukowych uzasadnień szuka się tylko w sferze funkcji i genezy.

Ostateczne wyniki prowadzonej w tym duchu pracy Kołakowskiego pokazują, że religia jest "nieracjonalnym sposobem osławiania rzeczywistości"²², różnym od naukowego narzędziem interpretacji poznawczej²³, drogą pogodzenia się z trudnościami życiowymi²⁴. Jest specyficznym rezultatem działalności człowieka, przejawem uaktywnienia "mitycznych pokładów" jego świadomości – mitem, który obok nauki wypełnia obszar kultury.

II. MIT A RELIGIA

Likwidując metafizykę, Kołakowski nie zamierzał unieważnić jednocześnie problemów, które tradycyjnie do niej należały. Pragnął wyłącznie pokazać, że nie jest ona nauką i dlatego tzw. zagadnienia metafizyczne nie mogą być rozwiązywane w sposób

²¹ Zob. K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 24.

²² T e n ż e. *Kultura i fetysze* s. 256.

²³ Zob. tamże s. 249.

²⁴ Zob. L. K o ł a k o w s k i. *Powrót do sacrum w kulturze świeckiej* (tekst wykładu wygłoszonego w Genewie w 1973 r. – mps s. 18).

naukowy, lecz wymagają podejścia pozostającego w klimacie nienaukowego obszaru, do którego same należą.

Oczywiście nauce (filozofii) wolno rozważać te zagadnienia we wspomnianym – funkcjonalno-genetycznym – aspekcie, ale nie powinna ona i nie może podejmować prób ich rozwiązania. Taka działalność ma już wymiar nienaukowy.

Irracjonalny charakter metafizyki bez wątpienia nie jest czymś negatywnym dla Kołakowskiego. Przyjmuje on bowiem obok wiedzy racjonalnej (czyli na równi z nią) poznanie niezależne od rozumu i empirii. Poznanie stanowiące domenę mitu wdzierającego się w najbardziej nieoczekiwane przestrzenie.

C z y m jest m i t? U Kołakowskiego trudno znaleźć jakąś wyczerpującą definicję. Ogólnie można przyjąć określenie mitu jako wszystko to, co nie jest nauką. Precyzując jednak dokładniej, okazuje się, że należy właściwie mówić o trzech sposobach rozumienia słów "mit", "mityczny". Mityczny jest dla Kołakowskiego proces ujmowania czegośkolwiek w perspektywie pozaempirycznej²⁵, a także sam rezultat tej czynności, czyli mit jako zobiektywizowany składnik kultury²⁶. Mityczna zdaje się być jeszcze rzeczywistość, w stosunku do której człowiek wszystko relatywizuje²⁷.

1. CHARAKTER AKTYWNOŚCI MITYCZNEJ

Aktywność mityczna stanowi, zdaniem Kołakowskiego, zupełnie odrębną dziedzinę ludzkiego życia duchowego. Nie obowiązują w niej kryteria takie, jak w myśleniu dyskursywnym, w którym odróżnia się porządek informacyjny od porządku wartościującego. Oddzielenie w micie wiadomości od nakazów, zakazów i ocen jest już wtórną racjonalizacją, właściwą myśleniu naukowemu, a całkowicie obcą samemu mitowi²⁸. Ten zawsze angażuje całą osobowość człowieka. Następuje więc równoczesne przyswojenie tego, o czym mit mówi, i tego, co nakazuje, np. wierząc, że Jezus poświęcił siebie, by zbawić ludzkość, chrześcijaństwo – pisze Kołakowski – nie wysuwa normatywnych wniosków, ale jednocześnie je sobie uświadamia²⁹.

Mit wymaga totalnego uczestnictwa i akceptacji. Stąd wartościowanie zawarte w percepcji mitycznej ma zabarwienie powinnościowe, czyli obliguje do określonego

²⁵ *Kultura i fetysze* s. 209.

²⁶ *Obecność mitu* s. 121.

²⁷ Tamże s. 16.

²⁸ Zob. K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 125.

²⁹ Zob. t e n ż e. *Religion* s. 175 n.

działania³⁰. W swoim symbolicznym obliczu mit jest przy tym pewnego rodzaju środkiem komunikacji. Przedstawia się jako reprezentant czegoś, co może być tylko odsłonięte poprzez niego, czego sam nie jest w zasadzie znakiem, lecz wcieleniem, nosicielem, uczestnikiem³¹. Aktywność mityczna usuwa ze swego terenu potrzebę poszukiwania dowodów rozstrzygających o prawdziwości wypowiedzianych przez nią twierdzeń. Dowód to narzędzie charakterystyczne dla myślenia dyskursywnego i pozostające we władaniu nauki. Każde jego pojawienie się na obszarze podległym mitowi jest gwałtem wprost wymierzonym w naturę mitu.

Mit nie jest wynikiem analitycznego rozumowania, nie potrzebuje potwierdzeń (w ogóle nie może ich mieć)³², a próby przetworzenia go w logicznie spójny system są z góry narażone na sprzeczność. To, co wyrażone w języku mitu jest w sposób naturalny akceptowane przez uczestników tego mitu, po takiej przemianie staje się co najmniej problematyczne. Mit przerobiony na naukę zostaje wystawiony na "żer" logiki i sceptyków. Nie jest w stanie sprostać wysuwanyemu przeciwko niemu zarzutom³³, gdyż jawi się jako opozycja do tego, co racjonalne, co naukowe, co ugruntowane na wyłącznym zaufaniu w wartości praktyczne.

Szukanie racji dla mitu to objaw chorobliwej zaborczości zorientowanego technologicznie umysłu, który stara się wprowadzić właściwe sobie metody na teren zupełnie dla nich nieodpowiedni. Przykładem ilustrującym, według Kołakowskiego, te poczynania są wysiłki nieustannie podejmowane przez metafizykę i teologię³⁴.

2. ŹRÓDŁO AKTYWNOŚCI MITYCZNEJ

Ludzka obecność w świecie domaga się wiarygodnej interpretacji³⁵. Człowiek wielokrotnie doznaje uczucia problematyczności własnego istnienia. Jako wnikliwy obserwator dostrzega swoją odrębność od przyrody i nie chce się zgodzić na utożsamienie siebie – m y ś l ą c e g o J A – z jakąkolwiek jej częścią. Szukając innych podstaw do samookreślenia, ma możliwość wyrażenia zgody b ą d ź na własną absolutność, b ą d ź na oparcie w "rzeczywistości przedhistorycznej". Wybiera zatem tłumaczenie natury w odniesieniu do siebie samego ("oznacza to ruinę wartości, które

³⁰ Zob. t e n ż e. *Obecność mitu* s. 125.

³¹ Zob. t e n ż e. *Kultura i fetysze* s. 240.

³² Zob. t e n ż e. *Obecność mitu* s. 15, 61.

³³ Zob. t e n ż e. *Religion* s. 142.

³⁴ Zob. t e n ż e. *Obecność mitu* s. 12, 15, 61.

³⁵ Zob. tamże s. 113.

utrzymują więzi nieracjonalne wewnątrz gatunku ludzkiego³⁶) albo relatywizuje wszystko (siebie i świat) do rzeczywistości mitycznej³⁷.

Nie tylko zrozumienie własnej heterogeniczności w stosunku do przyrody zmusza człowieka do sięgnięcia po mit. Przyczynia się do tego również zjawisko tzw. obojętności świata, odsłonięte na przykład w doświadczeniu bólu fizycznego czy antycypacji własnej śmierci³⁸. W momencie doznawania bólu świat będący dotąd najbardziej nam bliski (tj. nasze ciało) nieoczekiwanie staje się zupełnie obcy, nieuległy i nieposłuszny. Natomiast w wyobrażeniu własnej śmierci lękiem napawa wizja świata "bez nas" – świata, który organicznie już nas nie zauważa. Oczywiście – dodaje Kołakowski – to samo, tylko w sposób mniej widoczny, sugeruje wielokrotnie doświadczenie codzienne. Często w naszych spotkaniach z innymi ludźmi, z rzeczami czy nawet z naszym ciałem nagle nie potrafimy czemuś sprostać, ponosimy klęskę, czujemy się upokorzeni, zawstyżeni. Wtedy właśnie świat (ten bliższy i ten dalszy), zdobywając nad nami nawet chwilową przewagę, manifestuje swoją obcość³⁹.

Człowiek stara się przeciwstawić doznawanej obojętności. Taką formą oporu z jego strony może być np. samobójstwo (próba odwzajemnienia przeżytej bezdusznosci) lub wysiłek zmierzający ku "oswojeniu" świata poprzez działalność technologiczną, poprzez uzyskanie panowania nad rzeczami lub też udział w życiu społecznym, który daje chwilowe zapomnienie⁴⁰. Uwidaczniająca się jednak niewielka skuteczność tych prób każe człowiekowi szukać dalej i tak ostatecznie (świadomie bądź nieświadomie) sięga on po mit.

Kołakowski pytając o źródło mitów, dochodzi do wniosku, że odpowiedzialna za ich wytworzenie jest ludzka świadomość – jej struktura⁴¹. Tkwiąca w nas potrzeba samookreślenia oraz zreflektowanie fenomenu obojętności świata uobecniają się w naszych "tęsknotach metafizycznych". Dają o sobie znać, gdy staramy się całościowo ogarnąć przeżywany świat, gdy chcemy zobaczyć w nim jedność, a jego przemiany pojąć jako akt wyboru jakiejś transcendencji. Pojawiają się również, kiedy w imię zachowania istnienia gatunkowego i własnej wartości osobowej uzasadniamy trwałość wartości. W każdym z tych wypadków dokonujemy jak gdyby unieruchomienia czasu fizycznego, a unieruchomienie to nie jest niczym innym, jak tworzeniem mitów wyra-

³⁶ Tamże s. 115.

³⁷ Zob. tamże.

³⁸ Zob. tamże s. 72 n.

³⁹ Zob. tamże s. 75.

⁴⁰ Zob. tamże.

⁴¹ Zob. tamże s. 9.

żających sprzeciw wobec przypadkowości i niezgodę na absurd⁴². Wydaje się, że potrzeby, przez które człowiek zwraca się w kierunku mitu, zasadniczo kłócą się z wolnością. Wyrażają bowiem pragnienie bycia w świecie, w którym istnieje już ustalony porządek wartości. Inaczej mówiąc, mit narzuca określony wzór i tym samym ustala pewną konieczność. Zdaniem Kołakowskiego i w takiej interpretacji można zachować miejsce na wolność. Trzeba ją pomieścić w granicach możliwej rezygnacji z niektórych wartości na rzecz choćby częściowego ocalenia innych; w uzgadnianiu owych wartości między sobą⁴³.

Powstaje kolejna wątpliwość: czy możliwe jest jednoczesne uświadomienie sobie genezy mitu oraz uczestnictwo w nim? Uczestnictwo wymagałoby przecież od człowieka całkowitego zaufania mitowi, a znajomość źródeł mitu musiałaby tę ufność zakłócić. Mielibyśmy więc do czynienia z sytuacją konfliktową, wymagającą od człowieka zachowań zupełnie niewykonalnych. Kołakowski dopuszcza taki stan świadomości, który łączy te dwie sprawy. Jego zdaniem genetyczna interpretacja mitu należy po prostu do innego porządku duchowego niż samo w nim uczestnictwo. Należy ona do dziedziny wiedzy (a nie mitu) i jest sprawą świadomości zorientowanej technologicznie (a nie mitycznie). Człowiek swoją jednością godzi tkwiące w nim skrajne dążenia: dążenie do uzasadnień naukowych i dążenie do konkretyzacji mitycznych⁴⁴.

3. ZASIĘG AKTYWNOŚCI MITYCZNEJ

Obecność mitu jest zauważalna we wszystkim, co składa się na "*praxis* specyficznie ludzką"⁴⁵. Ze zdziwieniem dostrzegamy ją w sferach tradycyjnie obwarowanych zasadami racjonalności. Mit wdziera się nie tylko w granice religii, sztuki czy seksu, ale ujawnia się także w działalności technologicznej, społecznej, a nawet intelektualnej. Nieoczekiwanie dla siebie człowiek niezmiernie często w poznawczym kontakcie z rzeczywistością sięga po mit. Następuje to zawsze wtedy, gdy dokonuje przeobrażenia faktów w wartości, gdy przestaje odbierać je tak, jak jawią się mu w empirii, gdy czyni je składnikiem jakiegoś ładu, gdy np. dociekając obecności rzeczy "poza percepcją", zaczyna się posługiwać pojęciem istnienia bezwarunkowego. Pojęcie to jest mitem, lecz mitem, bez którego nie sposób się obejść, bo tylko za pomocą mitu można uprawomocnić własną tożsamość, można rozumieć siebie samego

⁴² Zob. tamże s. 14.

⁴³ Zob. tamże s. 29 n.

⁴⁴ Zob. tamże s. 116-118.

⁴⁵ Zob. tamże s. 127.

sytuacyjnie, tj. rozumieć siebie jako umieszczonego wśród rzeczy, od których jest się całkowicie różnym⁴⁶.

Również prawo – przez to, że odnosi się do dziedziny wartościowań – opiera się na mitycznym fundamencie. Jego ważność – mówi Kołakowski – można wprawdzie tłumaczyć genezą historyczną, kulturową czy psychologiczną, ale nie sposób przy tym uniknąć antynomii zrodzonej z "afirmacji wartości uznanych za przypadkowe"⁴⁷. Zwykło się więc raczej przyjmować, że ład prawny wciela rzeczywiste jakości współżycia. Takie stwierdzenie – zauważa Kołakowski – może mieć rację bytu jedynie wtedy, gdy połączy się prawo ze sferą mityczną⁴⁸.

Mitem jest także rozumienie historii jako sensownej, czyli osiągającej pewien cel czy aktualizującej powołanie człowieka. Według Kołakowskiego niezgoda na ten mit, tj. uznanie historii tylko za kolejność zdarzeń, oznacza, że "człowiekowi nie należy się nic, człowiek nie jest powołany do niczego, człowieczeństwo niczego się nie domaga, człowiek nie bywa prawdziwym, mniej prawdziwym lub nieprawdziwym człowiekiem. Jest tym, czym jest każdorazowo"⁴⁹. Dlatego historia w rzeczywistości "wymaga" mitu.

Zasadniczo chyba najtrudniej jest pogodzić się człowiekowi z obecnością intuicji mitycznych w rozumieniu reguł logiki. Twierdzenia logiki nie są nabudowane na żadnych realnościach doświadczenia, na żadnych faktach. Są normami obowiązującymi bezwzględnie. W tym miejscu Kołakowski poddaje rozważeniu problem bardzo istotny dla zagadnienia poznania – problem prawdziwości. Proponuje mianowicie rozróżnienie s k u t e c z n o ś c i oraz p r a w d y w znaczeniu m e t a f i z y c z n y m, a więc pewności, że treść naszej wiedzy jest niezależna od okoliczności jej nabywania, że faktycznie dobrze się myśli i ocenia⁵⁰.

Taka pewność – zdaniem Kołakowskiego – nie jest zupełnie potrzebna do tego, by skutecznie uprawiać naukę, skutecznie rozumować. Znajomość podstaw prawomocności reguł myślenia nie jest konieczna przy ich stosowaniu. Natomiast okazuje się niezbędna po to, by móc wierzyć, że wyniki naszego rozumowania są nie tylko skuteczne, ale i prawdziwe. Rozróżnienie użyteczności i prawdziwości – według Kołakowskiego – wynika z tkwiącej w nas potrzeby umiejscowienia się w perspektywie realności wyprzedzającej nasze istnienie empiryczne. Potrzeba ta zostaje zaspokojona przez obecność mitu oceniającego naszą naukę, uprawomocniającego ją w duchu "przedhi-

⁴⁶ Zob. tamże s. 25.

⁴⁷ Tamże s. 35.

⁴⁸ Zob. tamże s. 33 n.

⁴⁹ Tamże s. 37.

⁵⁰ Zob. tamże s. 45 nn.

storycznej jurysdykcji myśli jako myśli⁵¹ – poprzez obecność prawdy w wymiarze mitycznym⁵².

Mit – mówi Kołakowski – uwidacznia się jeszcze w relacjach międzyludzkich – w aktach zaufania osobowego, w wierze, nadziei i miłości. Wtedy, gdy człowiek otwiera się na drugiego i całkowicie go przyjmuje, tj. gdy afirmuje drugiego jako osobę, czyli swoistą realność absolutną – kolejny mit⁵³.

Między różnymi formami mitu Kołakowski umieszcza również religię. Ze względu na pełnione funkcje kulturowe (czynnik rozwoju, integracji i trwałości) zostaje ona oceniona przez niego bardzo pozytywnie. Kołakowski widzi w niej fakt specyficzny, właściwy tylko człowiekowi, mający swe źródło w potrzebach, których spełnienie okazuje się istotne dla zachowania gatunku⁵⁴. Potrzeby te, całkowicie autonomiczne i nieredukowalne do żadnych innych, wyrażają znajdujące się w człowieku pragnienie znalezienia K O G O Ś, kto by się nim opiekował; kogoś, komu mógłby zaufać i komu byłby potrzebny. Wyrażają ludzką konieczność umieszczenia się w relacji do TRANSCENDENSU⁵⁵, usensownienia całości doświadczanego świata poprzez oparcie się na ponadludzkim autorytecie⁵⁶.

Można powiedzieć, że potrzeba religii jest jak gdyby potrzebą mitu w stopniu maksymalnym. Oczywiście nierozzerwalnie wiąże się ze strukturą ludzkiej świadomości, która tak jest "urządzona", że w sposób zupełnie naturalny domaga się mitu (w tym mitu religijnego). Mit religijny bowiem wydaje się najskuteczniej łagodzić sytuację konfliktową rodzącą się w człowieku pod wpływem doznawanej od świata obojętności.

W swoim charakterze religia przejawia te wszystkie cechy, które są właściwe mitowi. Zauważa się w niej specyficzny – mityczny rodzaj percepcji, który łączy w sobie nierozzerwalnie akt moralny i akt poznawczy. Wierzący nie otrzymuje nauk religijnych w formie wypowiedzi teoretycznych, z których konsekwentnie wyciąga moralne wnioski (np. "jest Bóg" → "mam Go czcić"). Wiedza, uczucie uczestnictwa w innej rzeczywistości oraz nakazy moralne pojawiają się jako jeden akt⁵⁷. Religia posługuje się przy tym językiem symbolicznym – językiem kultu, nabierającym znaczenia w aktach określanych przez wierzącego jako komunikacja z Bogiem (w rytuałach, modlitwach, mi-

⁵¹ Tamże s. 46.

⁵² Zob. tamże.

⁵³ Zob. tamże s. 49.

⁵⁴ Zob. tamże s. 115.

⁵⁵ Zob. tamże s. 73.

⁵⁶ Zob. tamże s. 12 n.

⁵⁷ Zob. K o ł a k o w s k i. *Religion* s. 175.

stycznym spotkaniu)⁵⁸. Religii nie można traktować jako zbioru weryfikowalnych twierdzeń. Ona nie daje się w ogóle racjonalizować. Jest nielogiczna i niespójna. Poszczególne wyrażenia jej języka wydają się niezrozumiałe w oderwaniu od właściwego im, religijnego kontekstu⁵⁹. W akcie wiary symbole religijne nie są konwencjonalnymi znakami, lecz spełniają rolę prawdziwych przekaźników energii z innego "wymiaru"⁶⁰. To właśnie decyduje, że świat mitu religijnego jest tak odrębnym światem; światem, którego określenie wydaje się niewyraźne w języku zdarzeń fizycznych; światem, który rządzi się swoimi własnymi normami tożsamości, prawami i zasadami tłumaczenia zjawisk.

Przy filozoficznej interpretacji religii istotne jest zwrócenie uwagi na posiadaną przez nią kategorię bytową, a także podanie ostatecznościowej racji jej istnienia oraz ustalenie przedmiotu, ku któremu się zwraca. Kołakowski, będąc myślicielem związanym bardzo wyraźnie z nurtem kantowskim, fakt religii wyjaśnia w sposób typowy dla tej tradycji filozoficznej, tzn. doszukuje się przede wszystkim apriorycznych uwarunkowań podmiotowych tego faktu. Decyduje się więc na osadzenie religii na bazie świadomości i w rezultacie na ograniczenie jej do zjawiska kulturowego.

Dzięki "mitycznemu urządzeniu" świadomość ma – jego zdaniem – zdolność odbierania świata jako wyposażonego w wartość, jako pewnej całości oraz potrafi umieszczać ten świat i siebie samą w relacji do Transcendensu. Podmiotowa kategoria mitu przynależąca do porządku irracjonalnego jest więc odpowiedzialna za wytworzenie fenomenu religii.

Oczywiście Kołakowski słusznie dostrzega istnienie genetycznego związku między religią a strukturą ludzkiej świadomości, jednak w swoich badaniach powinien sięgnąć dalej, tzn. uwzględnić zależności ontyczne, na których nabudowana jest relacja religijna. Tylko tą drogą mógłby zaprezentować dogłębne jej uzasadnienie. Tymczasem umieszczając źródła religii w ludzkim doświadczeniu obojętności świata oraz w przeżywaniu przez człowieka własnej podmiotowości, poprzestaje raczej na opisanu warunków powstania tego zjawiska w kulturze. Rezygnuje więc z filozoficznego przedstawienia przyczyn, dla których człowiek wśród różnych form mitu wytwarza właśnie religię, oraz przyczyn, które z religii czynią akurat najskuteczniejszy sposób zaspokojenia ludzkich potrzeb. Takie postępowanie trzeba uznać za wynik całkowitej likwidacji metafizyki w systemie Kołakowskiego i nadania filozofii formy "myślenia o kulturze".

Istnienie religii oznacza dla Kołakowskiego tylko pewien wytwór człowieka, fakt całkowicie przynależny kulturze i w kulturze się wyczerpujący. Możliwość prowadzenia badań nad tym faktem jest dodatkowo uwarunkowana określonymi przez Kołakow-

⁵⁸ Zob. tamże s. 165.

⁵⁹ Zob. tamże.

⁶⁰ Zob. tamże s. 166.

skiego założeniami. Przyjmując bowiem bardzo ograniczoną koncepcję racjonalności, pozostał on z szeregiem zjawisk, których nie sposób wykluczyć (ich obecność w kulturze jest niezaprzeczalna), a które wymykają się naukowym uzasadnieniom. Stąd do penetracji tych zjawisk (wobec odrzucenia poznania metafizycznego) był zmuszony powołać specjalny rodzaj poznania – poznanie mityczne o charakterze symbolicznym, a same te zjawiska (w tym religię) zamknąć w obszarze mitu. Uznawszy dwa fundujące kulturę elementy składowe: naukę i mit, Kołakowski stanął przed koniecznością przygotowania takiej płaszczyzny do badań nad faktami *n i e n a u k o w y m i* – mitycznymi (religia), która nie kolidując z wcześniej prowadzonymi analizami teoriopoznawczymi, pozwoliłaby zająć się wszystkimi problemami z kręgu mitu.

Przede wszystkim więc Kołakowski zakłada równoważność nauki i mitu w aspekcie prawomocności. Argumentuje, że skoro człowiek nie ma dostępu do "skarbnicy transcendentalnej racjonalności", u podstaw wszystkich jego twierdzeń ostatecznie stoi akt wiary. Następnie dodaje uwagi dotyczące wzajemnej relacji mitu i nauki oraz źródeł ich obecności w kulturze. Po pierwsze, uznaje autonomiczność nauki i mitu, wyrażającą się w specyficzności ich zasad, kryteriów ważności, odrębności języków. Po drugie, ustawia te dwie dziedziny we wzajemnym antagonizmie, który jest – według niego – sprawcą wszystkich cennych inspiracji kulturowych. Po trzecie, przyjmuje powyższe spięcie za rezultat konfliktowości samych ludzkich potrzeb, które z jednej strony każą człowiekowi tworzyć naukę, a z drugiej popychają go w sfery irracjonalne, tj. w mit.

Prezentowane ujęcie religii jest więc dokonane wyłącznie w aspekcie kulturowym. Dostrzega się w nim również zdecydowany nacisk na podmiotową stronę uzasadnień, podczas gdy ich strona przedmiotowa, jakkolwiek zauważona, uzyskuje rozwiązanie zgodne z charakterem filozofii Kołakowskiego. Implikacją owego rozwiązania jest zamknięcie religii w kręgu subiektywizmu. Religia nie zostaje uznana nigdy za relację w porządku bytowym, a jedynie za relację w porządku wartości (pokantowskie oddzielenie sfery bytu i wartości – wartość zawieszona na ludzkiej intencji).

III. PRZEDMIOT RELIGII

W filozofii tomistycznej kwestia Boga stanowi węzłowy problem ontologiczny. Jest faktycznie utożsamiana z samym zagadnieniem bytu – Bóg pojawia się jako ostateczna ontyczna racja istniejącej rzeczywistości. Natomiast inaczej kształtuje się ona w myśli Kołakowskiego. Tu pytaniom ontologicznym całkowicie odmawia się sensu, a zaufaniem darzy jedynie epistemologię. Nic więc dziwnego, że uwagę zwraca się zasadniczo na analizę zawartości pojęcia "Bóg", na ustalenie możliwości sensownego mówienia o Bogu, a nie na przykład na jakiegokolwiek dowodzenie Jego istnienia. Oczywiście

Kołąkowskiego interesuje to, jak człowiek dokonuje afirmacji Boga, ale właśnie specyficzność tego aktu każe mu krytycznie wypowiadać się o wszystkich wysiłkach poznania Boga drogą naturalną.

By najpełniej pokazać podejście Kołąkowskiego do problemu Boga – przedmiotu religii, należy ustalić, czym poznawczo, ontycznie i funkcjonalnie jest według niego ten przedmiot. Oczywiście trzeba pamiętać, że pytania o status bytowy mogą być postawione dopiero w konsekwencji prześledzenia analiz teoriopoznawczych – analiz, które wyznaczają u Kołąkowskiego wszelkie twierdzenia o rzeczywistości.

1. STATUS GNOZEOLÓGICZNY PRZEDMIOTU RELIGII

W *Religion* mówi się o dwóch drogach doświadczenia Boga. Kołąkowski odpowiednio nazywa je: metafizyczną i mistyczną⁶¹. Pierwszą można określić jako zdziwienie faktem istnienia, lęk w obliczu śmierci, uczucie, że wszystko, co nietrwałe, musi być wyjaśnione przez coś, co jest niezniszczalne. Doświadczeń tego rodzaju Kołąkowski nie interpretowałby jednak jako bezpośrednich spotkań z Bogiem, a jedynie byłby skłonny opisać je jako przytłaczające odczucie, że w fakcie bytu i nie-bytu jest coś nieoczywistego, alarmującego, zagadkowego – coś, co przeciwstawia się wszystkim typowym normom pojmowania⁶². Gdy człowiek stara się pokonać obojętność świata, oswoić naturę, widzi, że skutecznie może tego dokonać tylko poprzez relatywizację siebie i całej rzeczywistości do "bezwarunkowej rzeczywistości mitycznej"⁶³. Również szukając oparcia dla samej sfery wartości, świadomy własnych ograniczeń w sferze bytu, natrafia na ową rzeczywistość⁶⁴.

Kołąkowski będzie jednak przestrzegał, by pamiętać, że te doświadczenia są tylko świadectwem naszego p r z e c z u c i a o istnieniu c z e g o ś, a raczej p o t r z e b y istnienia c z e g o ś; że faktycznie przedział między obszarem naszej świadomości a realnym istnieniem Rzeczywistości Absolutnej można pokonać wyłącznie aktem wiary. Wtedy wkracza się już w inny porządek – porządek mityczny. Nie trzeba więc niczego dowodzić. Dowód jest wręcz zbyteczny. Wierzący ma całkowite prawo dostrzegania znaków obecności Boga w swoim życiu i w życiu innych ludzi, w wydarzeniach historycznych i porządku naturalnym. Nie ma też potrzeby, aby o swojej wiedzy przekonywał kogokolwiek, musi mieć tylko świadomość, że jego wiara wyprzedza odczytywanie owych znaków w świecie. Innymi słowy, musi zdawać sobie

⁶¹ Tamże s. 73, 99.

⁶² Zob. tamże s. 99.

⁶³ Zob. K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 78.

⁶⁴ Zob. tamże s. 115.

sprawę z tego, że "jego wiara jest wiarą, a nie wynikiem naukowych dowodów"⁶⁵. Kierując się obowiązującymi w nauce logicznymi regułami myślenia – mówi Kołakowski – nie jesteśmy w stanie w sposób nieomylny wskazać na ślady Boskiej obecności. Wszelkie wnioskowanie jest tu nieprawomocne, gdyż umysł ludzki stara się zawsze tłumaczyć w sposób naturalny najbardziej nadnaturalne zdarzenia⁶⁶. Istnieje wprawdzie niezaprzeczone, bezpośrednie doświadczenie obecności Boga, tj. doświadczenie mistyczne, ale – podobnie jak doznawane przez wielu ludzi przeświadczenie o konieczności doszukiwania się jakiegoś teleologicznego porządku we wszechświecie – nie może i ono stanowić podstawy do rozpoczęcia rozważań naukowych. Ma przecież powinnościowy charakter, jest niewyraźne w języku opisującym zdarzenia fizyczne, a poza tym jego przedmiotu nie stanowi empiryczno-materialna rzeczywistość.

Te rozważania każą sformułować Kołakowskiemu ogólny wniosek: afirmacja istnienia Boga nie odbywa się na gruncie doświadczenia mieszczącego się w ramach określonych przez naukę ani na gruncie rozumu, lecz w specyficznym, religijno-moralnym przeżyciu. Kołakowski nieustannie podtrzymuje twierdzenie o daremności szukania drogą racjonalną, a więc zupełnie bez odwoływania się do Objawienia, odpowiedzi na typowe pytania teologiczne. Wszystkie dowody na istnienie Boga są – według niego – naukowo bezwartościowe, bo wnikają się w rozmaite błędy. Tak np. poważne wątpliwości nasuwa schemat argumentu "z ruchu" czy "z przyczynowości sprawczej" św. Tomasza. Za logicznie niedopuszczalne Kołakowski uważa wnioskowania o istnieniu w łańcuchu przyczyn (ruchów) ogniwa pierwszego. Koncepcja nieskończonego ciągu zdarzeń nie niesie, jego zdaniem, żadnej sprzeczności⁶⁷. Kołakowski podpisuje się tutaj pod całą kantowską krytyką tych argumentów. Podobnie jest z analizą dowodu "ze stopni doskonałości" i w tym wypadku doszukuje się on niedopuszczalnego przeskoku w myśleniu, tj. nieprawomocnego przejścia od "następstwa skończonych bytów do faktycznej nieskończoności"⁶⁸. Przede wszystkim – powie – nie bardzo wiadomo, jak należy mierzyć i porównywać skończoną doskonałość rzeczy; a nawet – gdy weźmie się pod uwagę taką umiejętność – nie sposób jest wyciągać żadnych wniosków na temat istnienia czegoś absolutnie doskonałego, a szczególnie dojść do tego, że owa nieskończona doskonałość jest źródłem względnej doskonałości na mocy aktu łaski lub partycypacji⁶⁹. Inny argument św. Tomasza – argument teleologiczny – wywołuje natomiast u Kołakowskiego podejrzenie o zastosowanie *quasi*-empirycznej przesłanki.

⁶⁵ K o ł a k o w s k i. *Religion* s. 78.

⁶⁶ Zob. tamże s. 77.

⁶⁷ Zob. tamże s. 62 n.

⁶⁸ Tamże s. 63.

⁶⁹ Zob. tamże.

Dyskusyjne jest w nim uznanie samej celowości przyrody. Można się spierać, czy nie jest ona przypadkiem, subiektywnym tworem ludzkiego intelektu. Do tego znalezienie celu jest równoznaczne ze znalezieniem autora przed przystąpieniem do jakiegokolwiek rozumowania⁷⁰.

Zawsze tam, gdzie wierze będzie się nadawało charakter naukowości, napotkamy sprzeciw ze strony Kołakowskiego. Nie znaczy to, że według niego nauka wyklucza wiarę, a jedynie to, że w jego pojęciu jest ona od wiary czymś diametralnie różnym, że nie dysponuje w ogóle narzędziami pozwalającymi podjąć się tego rodzaju zagadnień. Zasady, którymi się człowiek posługuje w praktycznym używaniu rzeczy, faktycznie nie dostarczają podstaw dokonania przejścia od danych doświadczenia do twierdzenia o istnieniu Boga.

Takie podejście Kołakowskiego oczywiście wiąże się z jego bardzo ograniczoną koncepcją nauki. Stąd wynika też umieszczenie problemu Boga w granicach światopoglądowych. Nauka – powie – nie zabrania nikomu wierzyć. Rzeczywiście, refleksja nad skomplikowaną precyzją natury stwarza dla wiary oparcie psychologiczne, nie ma jednak takiego prawa, które pozwalałoby formułować na tej podstawie logiczne wnioski, typowe dla teorii fizycznych. Uznanie lub odrzucenie Boga jest sprawą religijnych preferencji. Nawet gdyby człowiek potrafił w sposób uzasadniony przejść od naukowych dociekań nad światem do uznania Twórcy tego świata, to pojawiający się wtedy obraz Boga byłby daleki od tego obecnego w tradycji chrześcijańskiej⁷¹. Troskliwy opiekun ustąpiłby w nim miejsca precyzyjnemu komputerowi, dla którego ludzki los pozostawałby zupełnie obojętny⁷². Obiektem kultu nie może więc być Bóg w ujęciu wyłaniającym się z analiz filozoficznych (Pierwszy Motor, Pierwsza Przyczyna, Ostateczny Cel, Byt Najdoskonalszy, Byt Konieczny), ale wyłącznie ten przedstawiony przez religię.

Tego typu uwagi Kołakowski stosuje pod adresem wszystkich "dróg" św. Tomasza. Dla niego stanowią one najlepsze potwierdzenie niemożliwości formułowania pewnych problemów przez naukę. Racjonalizacje mitu wzięte pod lupę naukowej precyzji zawsze wykażą jakieś niedopuszczalne błędy – bądź nieprawomocne przejścia w postępowaniu dowodowym, bądź zakładanie empirycznie nie potwierdzonej przesłanki. Właśnie przed takimi przekroczeniami nie uchronił się również ostatni z dowodów Akwinaty ("z przygodności"). Tok myślowy tylko pozornie prowadzi w nim – zauważa Kołakowski – "od stworzeń do Boga". Faktycznie droga wiedzie zupełnie odwrotnie. Przygodność rzeczy postrzega się dopiero po uprzednim uznaniu Boskiego istnienia⁷³.

⁷⁰ Zob. tamże s. 65 n.

⁷¹ Zob. tamże s. 67.

⁷² Zob. tamże.

⁷³ Zob. tamże s. 70.

Kołakowski podkreśla, że Bóg nie jest i nie może być hipotezą empiryczną. Nie sposób stwierdzić żadnych znaków Jego obecności. Stąd ludzka myśl bezowocnie się trudzi, szukając w porządku świata podstaw do swoich skomplikowanych konstrukcji. Poznanie Boga "przez rzeczy" nigdy nie zostanie zaakceptowane w nauce, bo nigdy nie sprosta naukowym wymaganiom. Tych wymagań nie spełni również argument ontologiczny, chociaż trzeba go uznać za próbę afirmacji istnienia Boga bez oparcia w rzeczach. Tradycja kantowska upatrywała jego fałszywość w dowodzeniu analitycznej prawdziwości sądu "Bóg istnieje", "podczas gdy żaden sąd nie może być analitycznie prawdziwy i zarazem egzystencjalny co do treści"⁷⁴. Kołakowski wprawdzie wskazuje na sąd, który łączy w sobie te dwie właściwości (chodzi o sąd "coś istnieje"), i pokazuje, że można próbować przetworzyć go w inny ("koniecznie coś istnieje"), ale następny krok, tj. zrównanie wyrażenia "koniecznie coś istnieje" z wyrażeniem "coś istnieje koniecznie", ocenia jako logicznie niedopuszczalny⁷⁵.

Wykluczenie problemu Boga z ram współczesnej nauki nie jest dla Kołakowskiego niczym niepokojącym. Nie unieważnia się przecież samego zagadnienia, ale jedynie potwierdza prawdę o granicach ludzkiego rozumowania. Poza tym żaden ze wskazanych błędów w dowodach św. Tomasza czy św. Anzelmia nie powstrzyma człowieka przed osobistą próbą ostatecznego rozstrzygnięcia pytania o istnienie BOGA. Poszukiwanie tej jednoznacznej odpowiedzi jest właściwe ludzkiej naturze. Trzeba tylko pamiętać, że nauka nie może zaoferować tu jakiegokolwiek pomocy. Musimy uznać bądź odrzucić Boga na mocy aktu wiary (w Boskie istnienie lub nieistnienie), a zgadzając się na jedną lub drugą opcję, powinniśmy być świadomi, że dokonujemy arbitralnego wyboru. Racjonalne rozwiązanie "problemu Boga" pozostaje poza kompetencjami naturalnych władz poznawczych. "Nie ma analogii między tym, co skończone, a tym, co absolutne, nie ma pojęciowego przejścia od bytów ograniczonych do nieskończoności. Inaczej mówiąc, nie ma intelektualnego sposobu objęcia Boga z wyjątkiem środków, które są nie tylko niedoskonałe, ale wręcz zniekształcające, bo redukują Boga do skończonego demiurga"⁷⁶. Słowo zachowuje swoje znaczenie wyłącznie w świecie warunkowych realności. "To, co niewarunkowe, odmawia mowie władzy nad sobą. To, co transcenduje świat przedmiotów, przekracza również potencję mowy, nie może tedy wkroczyć w horyzont prawomocnej naukowo komunikacji, leży w posiadłościach mitu"⁷⁷.

Do podobnych refleksji nakłania Kołakowskiego analiza samego pojęcia "Bóg". Na przykład mówimy: "Bóg jest wolny", ale również: "Bóg jest konieczny". Takie zaskaku-

⁷⁴ Tamże s. 94.

⁷⁵ Zob. tamże s. 95.

⁷⁶ Tamże s. 29.

⁷⁷ K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 58.

jące łączenie diametralnie różnych cech każe sądzić, że zwykle przeciwieństwo pojęć: wolny–konieczny w tym wypadku traci swoją moc; że Bóg znajduje się w ogóle poza taką opozycją⁷⁸.

Skoro o Bogu nie sposób orzekać żadnego z terminów: "wolność", "ograniczenie", "przymus" (oczywiście w znaczeniu powszechnie używanym, tj. ludzkim), dyskusyjne – zdaniem Kołakowskiego – staje się nazywanie Boga osobą. Być osobą oznacza dla człowieka być zarazem wolnym i ograniczonym. Wolność sprowadza się do świadomego autorstwa czynów, których człowiek chce lub nie chce się podjąć; natomiast ograniczoność polega na zdawaniu sobie sprawy z własnej odrębności w stosunku do innych. W wypadku zaś Boga "nie istnieją działania, które mogąc być przez Niego wykonanymi, wykonywane nie są, nie postrzega On również żadnej osoby ani rzeczy jako przynależącej do innego świata; pozostając w zgodzie z pojęciem czystej aktualności i nieskończoności, postrzega On wszystko, jak gdyby było z Niego i dlatego jest On wszystkim (Deus est quodammodo omnia, jak zauważa św. Tomasz), jeżeli oczywiście spostrzegać rzecz z zewnątrz równa się byciu ograniczonym przez tę rzecz"⁷⁹. Przypisywanie Bogu całej gamy cech osobowych, np. miłosierdzia, gniewu, miłości, i jednocześnie określanie Go jako Czysty Akt jest – zdaniem Kołakowskiego – trudnością nie do pokonania. Chcąc być wiernym nauce i zarazem uznać Boga, który łączy w sobie własności plotyńskiej jedni z własnościami Boga Starego i Nowego Testamentu, trzeba pogodzić się z własną intelektualną bezsilnością, a więc z priorytetem wiary w obliczu T A J E M N I C Y.

Język, w którym mówi się o Bogu, jest – według Kołakowskiego – językiem kultu. Jego zdania nabierają znaczenia dopiero w aktach jednoczenia się z Bogiem, czyli w modlitwie, rytualnym obrządku, spotkaniu mistycznym. Poza takimi kontekstami są nonsensowne. Rozumienie słów musi iść w parze z poczuciem uczestnictwa w rzeczywistości, do której się one odnoszą. Nie następuje tu, tak jak w mowie potocznej czy języku nauki, rozdzielenie aktu wiary od aktu rozumienia. "Przynależność do" poprzedza wszelkie dowody, które oczywiście nie są dowodami akceptowalnymi przez naukę. Sens słów kształtuje się drogą odniesienia do całej sfery *sacrum*. Czasami pewne znaki religijne nie tylko reprezentują, ale także są tym, co reprezentują. Stąd wszystkie trudności w przekładaniu języka mitu (języka religii) – języka, w którym opisuje się Boga, na język zdarzeń fizycznych. Próby pozyskania chociaż dla niektórych jego elementów statusu naukowości są bezowocne, gdyż charakteryzuje się on zupełnie innymi normami identyfikacji, innymi prawami przyczynowości i specyficznymi dla siebie zasadami interpretacji zjawisk⁸⁰.

⁷⁸ Zob. t e n ż e. *Religion* s. 28.

⁷⁹ Tamże s. 29.

⁸⁰ Zob. tamże s. 166.

Różnica między tym językiem a językiem potocznym czy naukowym nie zasadza się wcale na odmiennym stopniu obiektywności. Nie chodzi też o większy czy mniejszy dostęp któregoś z nich do prawdy. Sprawą zasadniczą jest odrębność celów, jakim służą. Język nauki, mający charakter czysto empiryczny, jest stosowany przy przekształcaniu, manipulowaniu środowiskiem naturalnym; potoczny umożliwia komunikację międzyludzką, język *sacrum* zaś dostarcza pojęcia świata jako całości⁸¹.

Język *sacrum* nie jest jednak izolowany od pozostałych dwóch języków. Nie może uniknąć wpływu wszystkich stron cywilizacji, w której funkcjonuje. "To, co się wydarza w polityce, filozofii, nauce, obyczajach, sztuce, modzie, wpływa na sposób pojmowania przez wierzących ich wiary oraz na to, jak wyrażają oni swoją łączność z tajemniczym Numinosum"⁸².

Powyższy przegląd prowadzonych przez Kołakowskiego analiz ukazuje, że ów autor "sprawę przedmiotu religii" teoriopoznawczo traktuje jako nierozstrzygalną. Ludzkie poznanie, jego zdaniem zdeterminowane od strony kultury, historii i środowiska, a przede wszystkim od strony ludzkiej natury, uniemożliwia zajmowanie się w sposób naukowy tego typu problemami, tj. problemami wykraczającymi poza ludzki horyzont. W takim stanowisku można doszukać się wyraźnych wpływów filozofii marksistowskiej (uwarunkowanie historyczno-społeczne poznania), a także pokantowskiej (struktura podmiotu akcentowana jako czynnik istotny w procesie poznawczym). Kołakowski nie przeczy istnieniu Boga, ale uważa, że przedmiot religii jest niepoznawalny i wymyka się wszelkim racjonalnym uprawomocnieniom.

W literaturze tomistycznej przyjęło się uważać, że najwłaściwszym miejscem dla podjęcia tematu Bytu Absolutnego jest filozofia. Oczywiście pod mianem filozofii rozumie się tu poznanie, którego przedmiotem jest rzeczywistość niezależna w swoim istnieniu od poznającego podmiotu (koncepcja wykluczona przez Kołakowskiego). Taka filozofia proponuje warunki, których realizacja doprowadza do rozwiązania "zagadki" Absolutu. Nie stawia bowiem ograniczeń obecnych w naukach szczegółowych, a w dociekaniach filozoficznych pozwala posuwać się tak daleko, jak daleko sięga sam byt. Można więc wykroczyć poza świat empirii i dojść do afirmacji istnienia osobowego Boga (przy całkowitym zachowaniu wymogów racjonalności). Kołakowski, kwestionując powyższe rozumienie filozofii, odpowiedź na pytanie o istnienie Boga traktuje jako niedozwoloną racjonalizację mitu – świadectwo kultury zdominowanej technologicznie; kultury, która nie potrafi pogodzić się z obecnością spraw niedostępnych dla ludzkiego umysłu.

Zdaniem Kołakowskiego uznanie istnienia Boga nie jest nigdy wynikiem rozumowania, bo rozum z natury ma skłonności ateistyczne. Afirmacja Boga jest zawsze

⁸¹ Zob. tamże s. 180.

⁸² Tamże s. 183.

sprawą osobistego wyboru. Dziwne, że autor, który tyle miejsca poświęca w swoich pracach ludzkiemu doświadczeniu przygodności, a także tkwiącym w człowieku pragnieniom do stawiania i rozstrzygania pytań ostatecznościowych; autor, który jednym słowem dostrzega to, co może stanowić naturalny fundament filozoficznej problematyki Boga, sam nie pyta, dzięki jakim czynnikom realizuje się przypadkowa egzystencja świata, ale ogłasza niekompetencję oraz poznawczą niezdolność człowieka do uznania obiektywnego i realnego istnienia Boga. Wystarczającym motywem do wykluczenia zagadnienia Boga z kręgu nauki jest – według niego – brak jakichkolwiek faktów jednoznacznie wskazujących na Boskie istnienie, a także nieuniknione wiązanie afirmacji Boga z wysiłkiem wolitywnym i emocjonalnym. Nauka oczywiście nie może wypowiadać się na ten temat nawet w sposób negatywny (tu Kołakowski różni się od marksistów, którzy taką krytykę podejmują).

Trzeba zauważyć, że kłopoty, jakie napotyka Kołakowski przy stwierdzaniu Boskiego istnienia (również i Boskich atrybutów), są wynikiem zupełnie nieuzasadnionego zaprzeczenia zdolności transcendowania świata doświadczenia przez ludzki umysł. Wykluczenie metafizyki i poznania metafizycznego (transcendentalizującego) z jednej strony stawia tego autora na stanowisku agnostycznym, a z drugiej popycha w kierunku rozwiązań irracjonalnych (mit).

Niewłaściwe pojmowanie przez Kołakowskiego natury i roli analogii także wydaje się źródłem niektórych nieporozumień. Kołakowski chciałby wyposażyć język w niekwestionowaną jednoznaczność⁸³. Wynika to po prostu z samej analogiczności bytu, o którym za pomocą niego się orzeka. Jednoznaczność zachowuje swoją wagę tylko na gruncie nauk szczegółowych i tam jest prawie uważana za synonim naukowości. Ponieważ u Kołakowskiego właśnie model tych nauk decyduje o kształcie filozofii, wszystko to, o czym nie sposób wypowiadać się jednoznacznie, zostaje wyłączone z kręgu jej kompetencji i uznane za racjonalnie nieuchwytnie. Między innymi niemożliwe okazuje się naukowe rozwiązanie problemu istnienia i natury przedmiotu religii.

Trzeba oczywiście zgodzić się, że w tej dziedzinie jednoznaczność ujęć doprowadza do nonsensów (antropomorficzne przedstawienia Boga), ale trudno zaakceptować twierdzenie Kołakowskiego o totalnej bezsilności ludzkiego umysłu wobec powyższego zagadnienia. Faktycznie Bóg nigdy nie przestaje być dla człowieka tajemnicą, ale właściwe pojęta analogia (analogia metafizyczna) pozwala uchronić się tak przed antropomorfizmem, jak i agnostycyzmem. Kołakowski postępuje jednak w sposób, jakby tej pośredniej drogi nie zauważył i dlatego na przykład uznanie Osobowego Absolutu wymagać będzie u niego aktu wiary. Drogą analogii metafizycznej możemy zaś stwierdzić konieczność istnienia Absolutu, czyli bytu, w którym istota i istnienie

⁸³ Zob. A. K r a p i e c. *Język i świat realny*. Lublin 1985 s. 226.

są tożsame. Poznanie Absolutu jest tylko poznaniem Go jako bytu, a więc jako i s t - n i e j ą c e g o. Każdy nowy atrybut orzekany o Bogu jest uwyrażnieniem pojmowania tego faktu istnienia.

2. STATUS ONTOLOGICZNY PRZEDMIOTU RELIGII

"Świat jest, czym jest, nie odsyła do niczego"⁸⁴. Kołakowski odrzuca możliwość istnienia rzeczywistości innej niż empiryczna. Dlatego wysiłki filozofów zmierzające do zdemaskowania jakiegoś utajonego w niej sensu wydają się mu absurdalne. Zdejmując coraz to nowe opakowania z bytu empirycznego – mówi – nie ma nadziei na to, "byśmy w końcu zdarłszy ostatnie opakowanie, ujrzeli odwinietą z niego «rzecz samą», która wszystkim opakowaniom nada sens wspólny"⁸⁵. Nie ma niczego takiego, czego empiryczna rzeczywistość byłaby obrazem – utrzymuje Kołakowski. Można o niej orzekać tylko to, co pojawia się w doświadczeniu. Nie sposób natomiast przypisywać jej takich cech, jak przygodność czy konieczność; "przypadkowość może występować tylko jako negatywna jakość względna (zdarzenie jest przypadkowe ze względu na inne zdarzenia, tj. niezależnie od nich)"⁸⁶.

Świat nie wymaga też pytania o rację. W ogóle dla Kołakowskiego zasada racji dostatecznej – w związku z określonym przez naukę kształtem doświadczenia – musi być odrzucona. Jego zdaniem, aby uprawomocnić tę zasadę, trzeba byłoby uprzednio uznać, że "istnienie świata jest dziełem wyboru, ponieważ jego nieistnienie jest łatwiejsze"⁸⁷.

W każdej próbie całościowego ujęcia rzeczywistości Kołakowski będzie doszukiwał się naukowo nieuprawomocnionego użycia wyrazu "jest", czyli użycia go w sensie ponadkategorialnym, a nie w funkcji odsyłania danej rzeczy do odpowiedniej klasy przedmiotów. Uznając wyłącznie orzecznikową funkcję słowa "jest", Kołakowski koncentruje się jedynie na treściowym rozumieniu świata. Nie dopuszcza więc pojmowania bytu w kształcie charakterystycznym dla filozofii realistycznej. Nie ma u niego miejsca na sądy egzystencjalne, poprzez które afirmuje się rzeczywistość jako rzeczywistą oraz stwierdza (na drodze pośredniej) istnienie Boga.

Pomijając stronę egzystencjalną w bycie, Kołakowski traci podstawy do mówienia o przygodności bytowej, a w konsekwencji również o KONIECZNOŚCI. Przyjawszy za punkt wyjścia swych rozważań analizę świadomości, zmuszony jest w końcu całko-

⁸⁴ K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 70.

⁸⁵ *Kultura i fetysze* s. 210.

⁸⁶ K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 70.

⁸⁷ Tamże s. 69.

wicie przyporządkować ontologię człowiekowi, a swoje refleksje musi ograniczyć do obszaru jakościowego. Oczywiście konsekwencją takiego stanowiska jest zaprzeczenie zasady przyczynowości, wykluczenie celowego porządku z dziejów (idea sensownej historii pojawia się u Kołakowskiego tylko jako rezultat świadomego ludzkiego projektu, który – rzutowany w przeszłość – czyni ją zrozumiałą⁸⁸).

Nieuwzględnienie najbardziej pierwotnego i spontanicznego doświadczenia (tzn. doświadczenia czegoś ISTNIEJĄCEGO) oraz wyjście w filozofii od danych poznania refleksyjnego (tzn. poznania, w którym pojawia się już oś podmiot–przedmiot) prowadzi do uznania podmiotu za zasadniczą rację poznawczą przedmiotu i na zawsze przekreśla w analizach filozoficznych możliwość dotarcia do świata realnego. U Kołakowskiego przedmiot religii daje się więc określić wyłącznie na płaszczyźnie intencjonalnej. Człowiek jest twórcą bytowości wszelkiego mitu, w tym i mitu Boga. Wprawdzie można mówić o faktyczności tego mitu w kulturze, ale to jeszcze nie świadczy o realnym istnieniu jego przedmiotu. Zachodzi tu – jak powie Kołakowski – raczej "przyporządkowanie potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja"⁸⁹, niż przyporządkowanie sądu do opisywanej sytuacji⁹⁰. Również często nadmieniana przez Kołakowskiego nieredukowalność tego mitu do żadnego innego i ogromnie ważna rola, jaką pełni w kulturze, nie gwarantują obiektywności jego przedmiotu odniesienia⁹¹.

Jak widać, problem ontycznego statusu Boga Kołakowski rozwiązuje zgodnie z duchem swojej filozofii. Bóg pojawia się jako korelat ludzkiej świadomości. Jest tylko p r z e ż y w a n y jako pełnia bytu i wartości. Nie ma zaś natury "faktu doświadczenia"⁹². Wyklucza się wszelkie pozapodmiotowe stwierdzenie Jego istnienia.

Czasami jednak wydaje się, że Kołakowski pragnie ocalić coś z obiektywności przedmiotu religii. Dzieje się tak, gdy stwierdza, że właściwie człowiek nie ma prawa w pełni uważać się za twórcę mitu. Bardziej pasuje do niego określenie "co-chwilowego odkrywcy"⁹³. Akceptacja mitu nie odbywa się bowiem na drodze uznawania racji, dowodzenia, ale jest totalną zgodą w sferze wartości, jest po prostu bezgranicznym uczestnictwem w tym micie. Bóg zachowuje swoją realność tylko dla tych, którzy w Niego wierzą. Ten problem – problem realności, tak Boga jak i czegokolwiek innego, Kołakowski wyłącza z obszaru badań filozofii i czyni domeną praktyki. Realne – powie

⁸⁸ Zob. K o ł a k o w s k i. *Kultura i fetysze* s. 237.

⁸⁹ *Obecność mitu* s. 12.

⁹⁰ Zob. tamże.

⁹¹ Zob. tamże s. 121 n.

⁹² Zob. tamże s. 128.

⁹³ Zob. tamże s. 38.

– jest to, o co ludzie zabiegają, czego pragną⁹⁴. Wszelkie rozważania na temat Boga (Jego istnienia i natury) zawsze zakładają już pewne uprzednie ustalenia dotyczące koncepcji i struktury bytu. Można powiedzieć, że właściwie te ustalenia determinują sposób pojmowania Boga w danej tradycji filozoficznej.

W ujęciu prezentowanym przez Kołakowskiego akcentuje się jedynie stronę treściową bytu i również przyjmuje się bytową jednorodność (materia). Taką filozofię można więc nazwać monizmem esencjalistycznym. Za jej to przyczyną traci się podstawy do uznania realności Bytu Absolutnego i pojmowania Go jako osoby. Przyjmując za punkt wyjścia dociekań filozoficznych analizę świadomości, Kołakowski pomija egzystencjalne doświadczenie rzeczywistości. Doświadczenie, które dostarcza danych wystarczająco mocno świadczących o bytowej przygodności świata, o tym, że ostatecznie w żaden sposób nie wyjaśnia on swego pochodzenia, że domaga się uznania istnienia Boga jako swojej racji. Każde metafizyczne uzasadnienie musi opierać się na uprzednim dostrzeżeniu najbardziej podstawowego i powszechnego złożenia bytowego, musi opierać się na uznaniu istotnych elementów bycia bytem, tj. istoty i istnienia. Dzięki istocie byt jest tym, a nie innym bytem – ma określoność treściową, dzięki istnieniu zaś staje się czymś realnym, faktycznym.

Pominięcie egzystencjalnej strony w bycie prowadzi właśnie do takich konsekwencji, jakie spotykamy w rozważaniach Kołakowskiego, gdy podejmuje on problem przedmiotu relacji religijnej. Tłumaczy mianowicie, dlaczego nie sposób uznać konstytutywnych elementów tego przedmiotu, a więc: rzeczywistości, transcendencji i osobowości. Bóg jest – według Kołakowskiego – czymś wytworzonym przez człowieka, jest bytem intencjonalnym, całkowicie zapodmiotowanym w ludzkiej świadomości. Nie ma charakteru realnego, nie rozpoznana bowiem wewnętrzna struktura bytu przygodnego nie daje powodów do szukania zewnętrznej sprawczej przyczyny świata.

Bóg nie pojawia się jako racja bytów niesamoistnych, a więc jako *s a m o i s t n e i s t n i e*, które będąc właśnie tylko istnieniem, może pozostawać wolnym od przyczyn. Taka filozofia nie daje też podstaw do uznania transcendencji Boga w stosunku do bytów ziemskich, w stosunku do ludzkiej świadomości. Kołakowski wprawdzie stara się w tym miejscu uniknąć jednoznacznych rozstrzygnięć, jednak powyższe wnioski nasuwają się jako logiczne konsekwencje przyjętych przez niego założeń epistemologicznych i ontologicznych. Takim zastosowanym u Kołakowskiego zabiegiem ratowania obiektywności przedmiotu religii, tj. owej rzeczywistości, w stosunku do której człowiek wszystko relatywizuje, jest umieszczenie jej w znajdującym się poza zasięgiem ludzkiego doświadczenia obszarze mitu. Taka więc skrajna, pojmowana po kantowsku, transcendencja tego obszaru prowadzi do agnostycyzmu (o Bogu nic nie można orzekać). Natomiast transcendencja Boga pojmowana w sposób ontyczny (cha-

⁹⁴ *Religion* s. 227.

rakterystyczny dla filozofii tomistycznej) ujawnia po prostu fakt zawierania się w Bogu pełni istnienia i przez ten fakt wynoszenia Go ponad inne byty.

Transcendencja Boga wiąże się ściśle z Jego istnieniem. W momencie, gdy kładzie się nacisk na element egzystencjalny w bycie, staje się możliwe również zrozumienie Boga jako *o s o b y*. Każda zaś esencjalistyczna koncepcja rzeczywistości napotyka trudność przy próbach tworzenia takiego pojęcia Boga, które by jednocześnie ujmowało Go jako Zasadę Metafizyczną i jako Byt Osobowy. Dlatego Kołakowskiemu wydaje się nie do pogodzenia *B ó g r e l i g i i z B o g i e m f i l o z o f ó w*.

Być *o s o b ą*, zgodnie z filozofią tomistyczną, to tyle, co być w sensie właściwym, tj. istnieć jako samodzielny podmiot⁹⁵. Osobę konstituuje ten element bytu, który zasadniczo konstituuje sam byt, a więc jednostkowe istnienie danej natury rozumnej – unikalne istnienie podmiotowe. Osoba jest szczytową, najdoskonalszą formacją bytu, która we własnych aktach poznania, miłości i wolności wyraża swoją rozumność, odrębność i transcendencję w stosunku do całej natury. Bóg, będąc bytem pierwszym, sam jest odbiorcą swego manifestującego się istnienia. Jako byt duchowy, czyni to przy tym na sposób intelektualny. Jest więc świadomym istnieniem, czyli *O s o b ą*⁹⁶.

Egzystencjalna filozofia bytu potrafi – jak widać – wyrazić Boga, który jest Absolutem i który nawiązuje relacje osobowe z ludźmi. Sprawą kluczową pozostaje właściwa koncepcja bytu, która wraz z zasadą racji dostatecznej staje się motorem wszelkiej metafizycznej argumentacji za istnieniem Boga i podstawą przypisywania Bogu Jego atrybutów.

O przymiotach Boga można orzekać jedynie w sposób analogiczny, tzn. uwyrażniając coraz bardziej rozumienie faktu egzystencji Absolutu. Konstruuje się więc zdania, pojęcia równoważne ze zdaniem stwierdzającym ten fakt i tak dochodzi się do wyrażenia nowych atrybutów Boga. Można więc nazwać Boga: Dobrem, Prawdą, Miłością, Sprawiedliwością ze względu na analogię bytu, a nie ze względu na analogię do atrybutów bytów przygodnych, np. ludzkiej dobroci, miłości czy sprawiedliwości.

Ten błąd popełnia właśnie Kołakowski. Nie biorąc pod uwagę istnienia bytów przygodnych, zaczyna od analizy ich wybranych jakości. Stąd na poziomie Bytu Absolutnego dochodzi do wyraźnych absurdów i ostatecznie musi uznać daremność przeprowadzania wszelkiej analogii między tym, co skończone, a tym, co nieskończone. Niemożliwa staje się też uzasadniona, racjonalna, systematyczna wiedza o Bogu. Kołakowski zauważa jednak konieczność uwzględnienia pierwiastka absolutnego w życiu człowieka (z czysto utylitarnych względów) i dlatego sięga po mit; mit, który

⁹⁵ Zob. M. A. K r ą p i e c. *Ja – człowiek*. Lublin 1974 s. 363-389.

⁹⁶ Zob. *Bóg*. W: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Pod red. A. Podsiada, Z. Więckowskiego. Warszawa 1983 s. 38 n.

mimo pewnych zabiegów mających na celu uratowanie jego obiektywności pozostaje ostatecznie tworem świadomościowym – bytem intencjonalnym.

Z pozycji Kołakowskiego faktycznie nie ma sensu mówienie o Boskiej rzeczywistości. Można mieć jedynie różne przekonania dotyczące Boga, a one są zawsze sprawą indywidualnej wiary człowieka. Nie rozpoznana właściwie bytowa struktura (wynik przyjęcia jako punktu wyjścia rozważań filozoficznych analizy świadomości) prowadzi do utworzenia określonego pojęcia bytu, tj. pojęcia, które pomija stronę egzystencjalną i kładzie nacisk na aspekt treściowy.

Budowana na gruncie tych pojęć teoria rzeczywistości nie niesie potrzeby wyjaśniania świata od strony jego istnienia, nie obowiązuje w niej zasada racji dostatecznej. Dlatego też nie ma podstaw do uznania rzeczywistości, transcendencji i osobowości Boga. Te zagadnienia zresztą nie pojawiają się nigdy jako wewnętrzne w stosunku do tak rozumianej filozofii. Stąd postawiona u Kołakowskiego problematyka Absolutu bądź sprawia wrażenie rozwiązywanej na siłę (w rezultacie negatywność wniosków), bądź skupia się na stronie funkcjonalnej przedmiotu religii. Oczywiście nie neguje się wtedy wprost istnienia Boga, ale akcent w analizach zostaje przeniesiony na stronę podmiotową. Mówi się dużo o płynących dla człowieka korzyściach z przyjęcia Absolutu – Boga chrześcijańskiego. Wykazuje się, że jest On Tym, który najlepiej spełnia tkwiące w ludziach zapotrzebowanie na maksimum ontologiczno-aksjologiczne. Wiara w Boga stwarza oparcie wykraczające poza zwykłe doświadczenie, oparcie mające własności Absolutu, a więc rzeczywistości samozrozumiałej i usensowniającej wszystko. Świat bez Boga nie jest *k o s m o s e m*, nie wykazuje żadnego porządku ani znaczenia, nie ma w nim dobra ani zła, żadnych celów, żadnych praw. Jest chaosem, w którym wszystkie ludzkie nadzieje i obawy, radości i smutki, cała twórczość naukowa i artystyczna kiedyś muszą zniknąć bez śladu⁹⁷. Wyposażanie faktów w wartość, traktowanie ich jako komponentów celowego porządku wymaga wprowadzenia aktu wiary, ale jest zabiegiem niezbędnym do tego, by człowiek mógł normalnie funkcjonować, by mógł zrozumieć świat i samego siebie⁹⁸. Afirmacja Boga chroni przed ontologicznym nihilizmem⁹⁹. Uzyskuje się oparcie dla własnej egzystencji, a tą drogą również fundament dla podejmowanych aktów wartościowania¹⁰⁰. "Jeśli nie ma Boga, wszystko jest dopuszczalne". Powtarzając te słowa za Dostojewskim, Kołakowski widzi w nich nie tylko zasadę

⁹⁷ Zob. K o ł a k o w s k i. *Religion* s. 210.

⁹⁸ Zob. tamże s. 155 n.

⁹⁹ Zob. tamże s. 96.

¹⁰⁰ Zob. K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu* s. 105-107.

moralną, ale i epistemologiczną¹⁰¹. Potwierdza nimi daremność ludzkich pretensji do prawdy bez umieszczenia punktu odniesienia w Bycie Boskim¹⁰².

IV. RELIGIA W KULTURZE

Kołąkowski uznaje kulturę za odpowiedź na fundamentalne ludzkie doświadczenie wyobcowania ze świata lub mówiąc inaczej – za sposób przywrócenia zachwianej homeostazy. Dostrzeżenie własnej odrębności od świata i fakt nieuniknionego pozostawania w tym świecie każą człowiekowi szukać najróżniejszych dróg nawiązania z nim jakiegoś pełnego kontaktu. Proces ów nie jest niczym innym, jak tworzeniem kultury w całym bogactwie jej form; a ponieważ świadomość własnej nietożsamości ze środowiskiem naturalnym to zjawisko równoczesne z pojawieniem się samego człowieka w tym środowisku, kultura towarzyszy ludziom od zarania ich dziejów. Szukając form porozumienia ze światem, człowiek próbuje go sobie podporządkować. Tak rodzi się – mówi Kołąkowski – technologiczny pień kultury oraz nauka jako jego przedłużenie¹⁰³. Władanie przyrodą nie znosi jednak doznawanej obcości. Do tego potrzebny jest dopiero kontekst relacji osobowych, które człowiek uzyskuje sięgając po mit. W ten sposób powstaje drugi składowy obszar kultury, tj. obszar mitologiczny¹⁰⁴.

Genetyczne wyjaśnienie kultury Kołąkowski dopełnia jeszcze jej ujęciem funkcjonalnym. Pokazuje ją jako nieodzowny substytut pewnych przyrodzonych mechanizmów, jako tę, która broni gatunek przed samozagładą¹⁰⁵. Dowodzi, że kultura będąc z jednej strony ujarzmieniem świata natury, zaspokaja ludzkie pragnienie władania tym światem, z drugiej zaś – gromadząc na swym obszarze różne formy mitu, umożliwia człowiekowi rozumiejące odniesienie nie tylko do owego świata, ale i do samego siebie. Mit realizuje ludzkie zapotrzebowanie na trwałość i sensowność. Jest opozycją do tego, co warunkowe i nieabsolutne. Kulturę można więc rozumieć w perspektywie rodzących ją potrzeb i tak też wyznaczać dwie tworzące ją dziedziny: technologię i mit.

Kołąkowski podkreśla, że kultura jest dla człowieka strukturą nieodzowną, że poprzez genetyczne i funkcjonalne z nim związanie stała się czymś koniecznym i ta konieczność dotyczy obu jej wymiarów: technologicznego i mitycznego. Dlatego wszys-

¹⁰¹ Zob. t e n ż e. *Religion* s. 82.

¹⁰² Zob. tamże s. 88.

¹⁰³ *Obecność mitu* s. 11.

¹⁰⁴ Zob. tamże s. 47, 77-79.

¹⁰⁵ Zob. tamże s. 113.

cy ci, którzy usiłują na przykład ją zdemitologizować, po prostu wykazują się niezrozumieniem jej najistotniejszych momentów¹⁰⁶. Kultura to nie tylko technika i nauka, to także dziedzina nabudowana na pewnej hierarchii wartości, wymagającej jako swego warunku Transcendensu. Kultura domaga się jakiegoś t a b u, jakiegoś sakralnego porządku, który będąc nienaruszalnym, mógłby pełnić rolę filaru dla systemu moralnego¹⁰⁷. Dziedziny mitu i nauki są – według Kołakowskiego – nie tylko realne, ale w spełnianych przez siebie funkcjach całkowicie autonomiczne i niezastępowalne. Fakt, że pozostają w nieustannym skłóceniu, mylnie popycha niektórych do absolutyzowania jednej kosztem drugiej. Wynika to z nieświadomości sobie ich źródeł i funkcji, a pośrednio z nieznajomości ludzkiej natury nakładającej na człowieka ciągle nowe pragnienia i zmuszającej do realizacji zupełnie antagonistycznych celów.

Konflikt między sferami kultury jest więc konfliktem głębszym, sięgającym samego człowieka, w którym nieustannie zachodzi ścieranie się dwóch płaszczyzn: płaszczyzny wiary i płaszczyzny rozumu. Stąd nie jest on żadnym konfliktem logicznym, ale rzeczywistą walką o priorytet wartości; walką, która musi się odbywać, by kultura mogła w ogóle zaistnieć, a także by mogła dalej trwać. Sprzeczność rodzących ją ludzkich pragnień to gwarancja jej dynamizmu. Wszelka stagnacja kłóci się z istotą kultury, a pojawiające się w niej tendencje monistyczne mogą okazać się bardzo zgubne. Narzucanie zasady jednego obszaru składowego kultury na jej całość, dążenie do ostatecznej syntezy między jej składnikami ogromnie niszczy twórczą energię¹⁰⁸.

Mając na uwadze powyższą definicję kultury, a także mitu jako jej części, można spróbować określić, jaką rolę w owym całokształcie materialnego i duchowego dorobku ludzkości odgrywa – zdaniem Kołakowskiego – specjalna kategoria mitu, tj. mit religijny. Okazuje się, że jej kulturotwórcze działanie zasadniczo sprowadza on do ciągłego utrzymywania napięcia między przypadkowością świata a doskonałością Boga. Religia z jednej strony przypomina człowiekowi o jego przygodności, skończoności, ograniczeniach intelektu i języka, o złu tkwiącym w nim samym, a z drugiej, zwracając człowieka ku *SACRUM*, czyli ku rzeczywistości o zupełnie innym porządku niż rzeczywistość naturalna, najskuteczniej przywraca mu utraconą homeostazę. Osadza go na mocnym gruncie owej rzeczywistości i sprawia, że człowiek odwołując się do Boga, może usensownić przypadkowość świata, połączyć wszystkie zdarzenia teleologicznie i tym samym – mimo własnej przemijalności – zapewnić kulturze trwałość¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Zob. tamże s. 127.

¹⁰⁷ Zob. K o ł a k o w s k i. *Religion* s. 196.

¹⁰⁸ Zob. t e n ż e. *Obecność mitu* s. 107, 122, 131; t e n ż e. *Powrót do sacrum w kulturze świeckiej* s. 15; t e n ż e. *Religion* s. 227.

¹⁰⁹ Zob. t e n ż e. *Obecność mitu* s. 127.

Wartości, których "żywołność konieczna jest dla ciągłości kultury", nigdy nie przetrwałyby bez zakorzenienia w *sacrum*¹¹⁰. Kołakowski wskazuje np. na daremność wysiłków utrzymania prawomocności moralnych zasad niezależnie od kontekstu religijnego. Jeżeli nasze moralne przekonania – zauważa – mają jakikolwiek wpływ na nasze postępowanie, jest to wynik nie wnioskowania na podstawie sądów empirycznych, ale ujawniającego się w nas poczucia winy. Poczucie winy jest zrozumiałe tylko w relacji do pewnego tabu, podczas gdy obawa przed karą wiąże się z mocą prawa. Prawo i tabu stanowią, według Kołakowskiego, dwie odrębne podstawy ludzkich motywacji. Nie można więc przypuszczać, by w społeczeństwie, w którym usunie się wszelkie tabu, a wraz z nim poczucie winy, sam przymus prawny będzie w stanie uchronić życie społeczne przed upadkiem.

"Tabu należy do królestwa *sacrum*"¹¹¹. Niezależnie od treści, jaką przybiera w danym społeczeństwie, i swojej genezy jest nieredukowalne do żadnej innej formy ludzkiej komunikacji. Będzie istnieć tak długo, jak długo naruszanie go będzie wywoływać poczucie winy. Kołakowski podkreśla, że tylko ono może narzucić reguły postępowania na członków społeczności. Nie da się więc utrzymać twierdzenia tych, którzy widzą w tabu wyraz hamulców biologicznych. Sam fakt przeobrażenia ich w "porządek święty" dowodzi, że utraciły już swoją siłę jako wzorce instynktownego zachowania. Umiejętność rozróżniania między moralnym dobrem a złem zawdzięczamy naszej partycypacji w tabu, a ujawnia się ona w momencie jego naruszenia. Innymi słowy – wiemy, co jest dobre, dzięki temu, że wiemy, co jest złe, a zło poznajemy czyniąc je. Pierwsze zło, które mogę poznać, jest we mnie. Będąc złym wiem, czym jest zło, a więc i czym jest dobro. "Bóg Genesis wiedział, że Jego dzieło jest dobre, ale Jego stworzeniom zabrakło tej wiedzy. Nasi przodkowie musieli najpierw uczynić zło, zanim zdobyli wiedzę odróżniania dobra od zła. Ich grzech dał im wiedzę i uczynił ich ludźmi"¹¹².

Religia, stojąc na straży różnicy pomiędzy tym, co u s w i e c o n e, a tym, co ś w i e c k i e, chroni kulturę przed zgubnymi skutkami sekularyzacji. Dający się obserwować współcześnie proces zanikania *sacrum* – zdaniem Kołakowskiego – ogromnie zagraża kulturze i może prowadzić nawet do jej upadku, "jeśli nie wręcz zbiorowego samobójstwa"¹¹³. Wyjaśniając bliżej, na czym polega owe zagrożenie, zauważa on, że *sacrum* zawsze pełniło rolę konserwatywną. Sankcjonowało, utrwalało społeczne struktury, czyli utrzymywało stałe napięcie pomiędzy tymi strukturami a tendencjami postępowymi. Bez takiego napięcia nastąpiłby zanik kultury – bądź na

¹¹⁰ Zob. t e n ż e. *Powrót do sacrum w kulturze świeckiej* s. 9.

¹¹¹ T e n ż e. *Religion* s. 196.

¹¹² Tamże s. 199.

¹¹³ *Powrót do sacrum w kulturze świeckiej* s. 11.

skutek stagnacji ("w wypadku, gdyby na placu pozostały jedynie siły konserwatywne"¹¹⁴), bądź przez rozsadzenie ("w wypadku, gdyby działały wyłącznie siły przemiany"¹¹⁵).

Zlikwidowanie odrębności między *sacrum* a *profanum* – wszelkie tendencje do totalnej jednorodności i usuwania każdej hierarchii o sakralnym rodowodzie sprawiają, że "znaki i słowa, które stanowiły naszą podstawową kanwę pojęciową i dawały nam do ręki system elementarnych rozróżnień, rozpadają się na naszych oczach; tak, jak gdyby zniknęły stopniowo wszystkie podziały pomiędzy przeciwnymi pojęciami. Nie istnieje już ściśle rozróżnienie w życiu politycznym pomiędzy wojną i pokojem, pomiędzy władzą a poddaństwem, pomiędzy inwazją a wyzwoleniem, pomiędzy równością a despotyzmem; nie ma niepodważalnej różnicy pomiędzy katem a ofiarą, pomiędzy mężczyzną a kobietą, pomiędzy generacjami, pomiędzy zwycięstwem a klęską, pomiędzy zbrodnią a heroizmem, pomiędzy prawem a samowolnym gwałtem [...]"¹¹⁶

Ateiści często argumentują, że gdyby ludzkość nie przeciwstawiała się mitom, gdyby nie oparła się religii, gdyby biernie uznawała sztywne reguły, to nigdy w pełni nie rozwinęłyby swoich intelektualnych i twórczych możliwości¹¹⁷. Jednak – zauważa Kołakowski – doświadczenie wcale nie wskazuje na to, by wszystkie antyreligijne ruchy stworzyły lepsze, mniej agresywne i mniej cierpiące społeczeństwo. Historia dowodzi raczej, że wysiłki chrześcijańskiej społeczności, podejmowane w imię uwolnienia się "spod wymagowanej tyranii Boga", doprowadziły ludzkość do jeszcze większego niewolnictwa¹¹⁸. Gdy znika konserwatywna ufność religijnej tradycji, nie wiadomo, gdzie należy szukać źródeł wiedzy moralnej – kryterium rozpoznawania dobra i zła. Brak kontekstu religijnego doprowadza kulturę do stagnacji. Usunięcie konfliktu *sacrum*–*profanum* likwiduje napięcie istotne dla jej powstania, trwałości i dynamizmu. Religia pełni rolę społecznie więziotwórczą. Gromadzi ludzi wokół jakiegoś świętego porządku. Integruje więc kulturę od strony wartości¹¹⁹. Jest wyznacznikiem norm. Wiele opowieści religijnych określa modele ludzkich zachowań, np. Osoba i nauki Jezusa są wzorem najświetlejszych ideałów i przykładem do naśladowania¹²⁰. *Sac-*

¹¹⁴ Tamże s. 12.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże s. 113.

¹¹⁷ Zob. K o ł a k o w s k i. *Religion* s. 203.

¹¹⁸ Zob. tamże; K o ł a k o w s k i. *Powrót do sacrum w kulturze świeckiej* s. 16.

¹¹⁹ Zob. K o ł a k o w s k i. *Kultura i fetysze* s. 259; t e n ż e. *Powrót do sacrum w kulturze świeckiej* s. 18.

¹²⁰ Zob. t e n ż e. *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. "Argumenty" 1965 nr 51/52 s. 6 n.

rum jako motor wewnętrznego doskonalenia człowieka wpływa na jakość tworzonych przez niego dzieł, czyli na kulturę¹²¹.

Usensowniając ludzkie życie, religia usensownia również obecne w nim klęski i cierpienia. Wyposaża człowieka w bardzo cenną umiejętność stawiania czoła różnym trudnościom i porażkom. Niezmiernie jest więc potrzebna współczesnemu człowiekowi, żyjącemu w kulturze analgetyków, czyli w kulturze, w której zauważa się całkowity odwrót od wiary w wartość cierpienia. Nasze społeczeństwo jest społeczeństwem egoistów i konformistów – mówi Kołakowski. Panuje w nim obsesyjny strach przed niepowodzeniami, osłabianiem własnej pozycji życiowej oraz nieustanne zawiści w stosunku do tych, którym się powiodło. Z ucieczką od cierpienia mamy do czynienia nie tylko w sferze dolegliwości fizycznych, ale również w obszarze życia psychicznego. Ucieka się bowiem od myśli o śmierci, od prawdziwej miłości, od samotności. Ucieka się w cynizm, konformizm i egoizm. W takiej sytuacji tylko religia jest w stanie z powrotem nauczyć człowieka godnego znoszenia wszystkich przeciwności losu¹²². Stąd kierowanie pod jej adresem zarzutu wpajania w ludzi postawy bierności jest bezzasadne. Ona, zwracając człowieka ku *sacrum*, nie zacieśnia mu horyzontów, ale pokazuje ich ludzki wymiar.

Uwagi Kołakowskiego dotyczące religii są na pewno cenne, niemniej skupiają się tylko na pewnej stronie tego zagadnienia. Wskazanie na funkcję może być jednym, ale nie jedynym z poruszanych aspektów. Tymczasem dla Kołakowskiego przydatność, użyteczność, granice kulturowe uważane są za coś ostatecznego i nieprzekraczalnego, a omawiany problem nie spotyka się z pełnym i wyczerpującym rozwiązaniem.

Uzasadniając religię, Kołakowski nie odwołuje się do istnienia Osobowej, Transcendentnej Rzeczywistości. Wskazuje wyłącznie na kulturową potrzebę realizowanej w religii wartości *sacrum* oraz na konieczność przyjęcia obecnego w porządku świętym tabu. Do tego, by można było wyprowadzić kulturę z kryzysu, w którym się znajduje, potrzebne są nie racjonalne dowody, naukowo podbudowujące ludzką wiarę w Boga, lecz ponowne wzbudzenie w człowieku zdolności odczuwania winy oraz przywrócenie mu wiary w wartość cierpienia. Kołakowskiego interesuje więc bardziej terapeutyczne przeżycie *sacrum* i związane z nim poczucie tabu niż istnienie pozaświadomościowego, rzeczywistego i transcendentnego odpowiednika tych subiektywnych (intersubiektywnych, jeśli bierze się pod uwagę społeczność wierzących) doświadczeń.

Mimo że Kołakowski tak wiele mówi o ludzkiej godności, o antyhumanizmie współczesnego stylu życia, to jednak decydujące momenty budowanej przez niego interpretacji rzeczywistości mają fundament irracjonalny. Sens historii, istnienia świata, ludzkiej egzystencji oraz całej kultury (nauki, techniki, religii, sztuki,

¹²¹ Zob. t e n ż e. *Obecność mitu* s. 95.

¹²² Zob. tamże s. 81-94.

moralności) ostatecznie sprowadza on do pewnej iluzji, a człowiekowi – dumnemu z własnej rozumności – każe wierzyć w mit bądź zgodzić się na absurd.

Trzeba więc przyznać, że jego filozofia skłania raczej do pesymistycznych refleksji. Samo wezwanie do przywrócenia kulturze wartości *sacrum* jest na pewno budujące, ale – niestety – opiera się na jednostronnych i płytkich uzasadnieniach.

Oczywiście biorąc pod uwagę dużą dynamiczność twórczej myśli Kołakowskiego, zawsze będzie się z zainteresowaniem oczekiwać na nowe prace tego autora. Jakkolwiek należy pamiętać, że wybrany do rozważań punkt wyjścia w dużej już mierze przesądza o wynikach podjętych analiz (w wypadku Kołakowskiego chodzi o konsekwencje płynące z uznania danych świadomości za etap początkowy w filozofowaniu).

ON LESZEK KOŁAKOWSKI'S INTERPRETATION OF RELIGION

S u m m a r y

The paper attempts at an all-embracing characteristic of L. Kołakowski's interpretation of religion which religion he takes as a socially accepted cult of eternal reality. Thus comprehended religion should be, according to Kołakowski, clearly distinguished from science in its rationalistic and functional meaning, when science is meant to be a tool of subjecting the world to man. Religion then is a non-rational way of taming reality which is being realized not within the domain of science but myth. Myth involves the whole man, making the sense of his life relative to mythical reality; it demands total faith and acceptance of its requirements, and does not allow for any attempt of their rational justification. However, according to Kołakowski, one can find the presence of myth in any human activity, including the typically rational.

Among various forms of myth, religion plays a particularly important and positive role, since it expresses the deepest human need of the existing someone who, while transcending the mundane dimensions, would make the world senseful, and at the same time would be a support for man and a living partner of the dialogue of love. In this manner Kołakowski criticizes any attempts at a rational justification of the existence of God (esp. the "five ways" of St. Thomas) and His attributes. He accepts, however, the postulate of God which postulate is "justified" by the mythic structure of human consciousness. Thus comprehended religion is an essential element of culture and it protects culture against the danger of secularization.

Kołakowski's interpretation of religion emerges from his basic philosophical option. Its element is, among others, a narrow, quasi-scientific understanding of reality which understanding does not allow Kołakowski to "place" within its framework the philosophy in general and the philosophy of God in particular. Hence his interpretation of religion is burdened with the Kantian agnosticism and Marxian functionalism.

Translated by Jan Klos