

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Cezary Mordka

UMCS Lublin

Bóg i dobro. Ewolucja etycznych poglądów Leszka Kołakowskiego

Бог и добро. Эволюция этических взглядов Лешка Колаковского

Poglądy etyczne Leszka Kołakowskiego dają się przestawić jako ewolucja od stanowiska marksistowskiego do rozwiązania swoiście religijnego. Na gruncie jego języka zmiana ta oznacza akceptację opcji transcendentalistycznej przy refutacji empiryzmu. W konflikt tych dwu podstawowych opcji, wpisana jest według mnie całość dokonań teoretycznych Leszka Kołakowskiego¹.

Treść znaczeniową pojęć „empiryzm” i „transcendentalizm” Kołakowski precyzuje w artykule *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*².

Ogólna tendencja empiryzmu polega na tym, by interpretować prawomocność reguł myślenia jako przymus językowy, natomiast ważność norm moralnych uznać za zagadnienie źle postawione, normy te bowiem, będąc (tylko) pewnymi faktami społecznymi czy psychologicznymi nie obowiązują uniwersalnie.

Prąd transcendentalistyczny natomiast (platonizm, kantyzm, fenomenologia, nurt teologiczno-religijny) usiłuje wykazać, że między przypadkowymi regułami językowymi a spostrzeżeniami rozciąga się obszar intelektualnych i moralnych konieczności, które nie są prawdami analitycznymi i które tworzą

¹ Uzasadniam to szczegółowo w książce *Od boga historii do historycznego Boga*, Lublin 1998.

² L. Kołakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 77.

trwale dobro duchowe określające nas jako istoty ludzkie, a także normujące rozwój nauki³.

Tak ogólne sformułowania nie wyczerpują rzecz jasna bogactwa propozycji etycznych Leszka Kołakowskiego, lecz są jedynie osią wyznaczającą transformację jego poglądów.

1. Od marksizmu do subiektywizmu gatunkowego

Już w pierwszych swoich pracach Kołakowski antycypuje kategorię, którą aktualnie określa jako „percepcję religijną”, jednoczącą akt rozumienia i moment wartościujący.

Według niego (lata 50.), doktryna marksistowska nie jest i nie może być wyłącznie wywiedzioną z empirii teorią, opisem prawdziwym (choć ciągle modyfikowanym) otaczającej nas rzeczywistości.

Akty rozumienia są bowiem w marksizmie sprzężone z imperatywem walki o słuszną sprawę, refleksja idzie w parze z moralnym aktem woli, opis miesza się z normą. Inaczej mówiąc, kto rozumie marksizm, widzi powinność zgodnego z nim działania – kto pojął jego prawdę, wie jednocześnie jaka powinna być rzeczywistość⁴.

Akceptując taki punkt widzenia polski filozof dokonuje krytyki głównego ideologicznego wroga, Kościoła katolickiego, przyjmując optykę etycznego potępienia. Chrześcijaństwo, sądzi Kołakowski, musi być odrzucone przede wszystkim ze względu na moralnie podejrzaną genezę. Jego istotą jest przekonanie o ludzkiej bezwartościowości, grzeszności i bezsilności wobec losu. Największą jednak repulsję Kołakowskiego budzi idea całkowitego podporządkowania się Bogu i jego ziemskiemu przedstawicielowi – Kościołowi⁵.

W latach 1955–57 Kołakowski wnikliwie analizuje materializm dialektyczny, co prowadzi do pierwszego zasadniczego zwrotu w jego poglądach. Odrzucony zostaje marksizm oparty na dokonaniach F. Engelsa na korzyść stanowiska zbliżonego do poglądów K. Marksa określonego przez Kołakowskiego jako antropologizm (subiektywizm) gatunkowy (stanowiący konsekwencję założeń empirycystycznych). Stanowisko to zakłada, że świat pierwotnie będący rodzajem chaosu konstytuowany jest przez gatunek ludzki. Tzw. „naturalny” jego podział na przedmioty nieożywione, rośliny, zwierzęta i ludzi jawi się w ramach antropologizmu jako artefakt. Aktywność ludzka organizuje chaotyczne two-

³ L. Kołakowski, *Reprodukcja i zapominanie*, jw., s. 77.

⁴ L. Kołakowski, *Światopogląd i edukacja*, [w:] *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, s. 33 i 51.

⁵ L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956.

rzywo świata⁶. Takie rozwiązanie ontologiczne ma swoje konsekwencje dla rozstrzygnięć etycznych.

Przede wszystkim, Kołakowski odrzucać będzie wszelkiego rodzaju konserwatyzy odwołujące się do nieziennej rzeczywistości i „zastanego” charakteru wartości⁷. Konserwatywny sposób myślenia owocuje kodeksami, które mają moc rozjaśniania wszelkich wątpliwości i odnoszą do każdej sytuacji.

Kodeksy takie – sądzi – oparte są na trzech podstawowych założeniach: 1. przeświadczeniu o symetrii powinności i obowiązków, 2. wierze w homogeniczny charakter wartości, 3. uznaniu adekwatności dobra i powinności. Wszystkie one zostają poddane krytyce. Założenie o symetrii roszczeń i obowiązków ma niszczący wpływ na zachowania etyczne, jako że powinność wyklucza się z obowiązkiem. Każdy przymus, a obowiązek jest przymusem, destrukuje istotę działania etycznego, które obowiązkowi właśnie nie podlega.

Wiara w homogeniczny, tj. pozwalający się jednoznacznie przeliczyć i hierarchicznie uporządkować system wartości jest – według Kołakowskiego – mitem – decyzje etyczne są bowiem sytuacyjne i niemożliwe do zuniwersalizowania.

Trzeci postulat kodeksu także nie daje się utrzymać – nie jest bowiem tak, że dobro i powinność idą w parze – czasem powinno się uczynić zło (mniejsze zło). Ostatecznie – argumentuje Kołakowski – konserwatyzy wraz z ich kodeksami są ukrytą ucieczką od perspektywy otwartej, lękiem przed uświadomieniem sobie własnej wolności i samotności gatunku ludzkiego w przyrodzie. Są wyrazem pragnienia życia w świecie całkowicie bezpiecznym, bo zaprogramowanym. Kołakowski przeciwstawia im patos beziluzyjnego uświadomienia sobie własnej pozycji w rzeczywistości. Człowiek, tkwiąc w naturze jednocześnie wykracza poza nią, tracąc w ten sposób określone „przyrodzone” miejsce⁸. Nie tylko rodzi się, pracuje, rozmnaża i umiera, ale i nadaje tym zdarzeniom pozanaturalny sens (miłość to coś więcej niż pożądanie, śmierć nie jest po prostu ustaniem czynności organizmu itd.). Taka aktywność poznawcza owocuje szeregiem specyficznym ludzkich niepokojów dotyczących konieczności procesu starzenia się, sensu umierania, niebiologicznego znaczenia miłości itd.

Kołakowski bardzo mocno podkreśla, że owo »wypadanie« z mechanizmów natury nie ujawnia przynależności do „innego” świata – człowiek jako gatunek egzystuje w zupełnej samotności, nie mając żadnej wyższej instancji nad sobą. W szczególności idea Boga odbiera mu to co najlepsze i najtrudniejsze – absolutną odpowiedzialność za siebie⁹.

⁶ L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967, s. 50, 67–69.

⁷ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.

⁸ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Londyn 1989.

⁹ L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, s. 145.

Pozycja człowieka w świecie wiedzie ku paradoksalnej sytuacji. Przymusza go bowiem do tworzenia dodatkowych, ponadbiologicznych sensów przy jednoczesnej samoświadomości ich autorstwa.

Kołąkowski określi to precyzyjnie – człowiek musi żyć w sferze mitu. Jednym z podstawowych odmian mitu jest wartość. Akceptacja „nieba wartości” zdaje się prowadzić (jako że narzuca gotowy wzór postępowania) do zanegowania wolności. Nihilizmy – według Kołąkowskiego – rodzą się z postanowienia nieulegania presji zastanego absolutnego dobra i takichże norm. Jednak zakładając absolutną wolność, tj. niezdeteminowanie przez cokolwiek, nihilści odzracają bagaż kultury popadając z kolei w zależność od popędów biologicznego charakteru. Nihilizm negujący wartości w imię wolności kończy się więc jeszcze silniejszym zniewoleniem. Kołąkowski usiłując wyjść poza alternatywę: absolutyzm-nihilizm szkicuje rozwiązanie zbliżone do sceptycznego w zasadniczym swym opracowaniu pt. *Mala etyka*.

2. W kierunku sceptycyzmu

Przyjmuje on w nim, że etyka nie ogranicza się do analizy słowa „etyka”, ale jest to poszukiwanie odpowiedzi na pytanie czym jest dobro i zło, oraz jak uzasadnić normy naszego postępowania. Zakłada rozumienie dobra instrumentalne (w sensie: penicylina jest dobra w leczeniu zapalenia płuc), oraz dobra samego w sobie, a także odróżnia słuszość od dobra i normy prawne od moralnych. Jedno z zasadniczych pytań etyki, pytanie o zasadność norm moralnych rodzi się – według Kołąkowskiego – ze zderzenia rozmaitych tradycji etycznych, oraz możliwości łamania zakazów i nakazów etycznych bez widocznych i natychmiastowych konsekwencji¹⁰ (jak to się ma w przypadku nieliczenia się na przykład z prawem gravitacji). Prezentację własnego rozwiązania poprzedza krytyką¹¹ stanowisk podzielonych według klucza empiryzm-transcendentalizm.

Empiryzm reprezentuje: emotywizm, utylitaryzm oraz instynktywizm natomiast intuicjonizmy, Kant i etyczne rozwiązania w duchu chrześcijańskim to odmiany transcendentalizmu.

Emotywizm zakłada bezzasadnie, że sądy wartościujące są w sposób konieczny powiązane z emocjami. Tymczasem nie ma ważnych powodów by sądzić, że ilekroć wypowiadamy sąd moralny tylekroć dokonujemy ekspresji emocji.

Utylitaryzm z kolei, oparty jest na fałszywej analogii, którą wykorzystał Mill, twierdząc, że skoro z bycia widzianym wynika bycie widzialnym, to

¹⁰ L. Kołąkowski, *Mala etyka*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 85.

¹¹ Szczegółowa analiza: L. Kołąkowski, *Mala etyka*, [w:] *Czy diabeł...*

z pożądanego czegoś wynika bycie pożądanym, czyli godnym pożądanego. Błądnie, albowiem z bycia widzianym nie wynika bycie godnym widzenia a więc i z pożądanego bycie godnym pożądanego. Utylitaryzm przyjmuje także wątpliwą empirycznie przesłankę o tym, że ludzie zawsze pragną szczęścia, popadając na domiar złego w kłopoty związane z pomiarem „stężenia” owego szczęścia.

Instynktywizm interpretuje normy moralne jako swoiste protezy lub zastępki popędów naturalnych determinowanych prawami samozachowania (i zachowania gatunku). Idąc tropem tego rozwiązania napotykamy wykluczoną przezeń a przecież faktyczną, sądzi Kołakowski, ideę nieskończonej wartości każdej osoby ludzkiej czy postulat uniwersalnego obowiązywania norm etycznych (o pogardzie dla dóbr ziemskich nie wspominając).

Krytykując Kanta Kołakowski wskazuje na słabe ugruntowanie rozumu praktycznego oraz możliwość ominięcia imperatywu kategorycznego. Wydaje się bowiem, wbrew Kantowi, zupełnie do pomysłenia oparcie czynów na motywach własnego zysku, przy nieakceptacji tego samego u innych. Także kantowska norma, wymagająca, aby traktować ludzi jako cele same w sobie, pozostaje wzniosłym wiary, lecz tylko wiary w nieskończoną wartość osobowości.

Przekonania intuicjonistów dotyczące odkrycia norm i dobra obowiązującego zawsze i wszędzie szybko okazały się bezkrytyczną próbą uniwersalizacji wzorów własnej kultury, własnego otoczenia. Chrześcijaństwu przygląda się Kołakowski ze szczególną uwagą. Najbardziej interesuje go percepcja religijna, w której objawiają się dobro i zło jako własności świata różne od cierpienia i przyjemności. Jednak ma ona ekskluzywny charakter, pozostając niedostępną dla tych, którzy nie dostąpili łaski wiary. Rozwiązania problemu dobra i zła, oraz zasadności norm moralnych ujęte najbardziej ogólnie, są, według Kołakowskiego, uwikłane w błędne koło. Ani bowiem obecność transcendentálnych warunków poznania i norm moralnych nie daje się uzasadnić środkami empirycznymi, ani reguły empiryczne nie mogą rościć sobie pretensji do ugruntowania transcendentálnego.

Każda z opcji zakłada taki rodzaj prawomocności, która ją następnie potwierdza. Jednak brak niepodważalnych kryteriów nie jest – według Kołakowskiego – decydujący dla akceptacji rozwiązania etycznego i nie przeszkadza w próbach zbudowania kodeksu minimalnego dotyczącego praw osoby ludzkiej, oraz zakazów, których żadne względy nie mogłyby naruszyć¹².

Budując taki kodeks przyjmuje on: a. uniwersalny charakter norm moralnych b. niewydolność powinności z dobra, ani dobra z powinności, c. istnienie norm moralnych bezwarunkowych, oraz czynności złych w każdych okolicznościach (np. tortury, porzucanie innych w niebezpieczeństwie, gwałt), d. niewyprowadzalność przepisów moralnych z wiedzy historycznej lub z filozofii historii¹³. Założeń

¹² L. Kołakowski, *Mała etyka*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 106.

¹³ Tamże, s.110.

nia te uprawomocnia fakt ich obowiązywalności w danej tradycji¹⁴. Stwierdzenie powyższe wskazuje na uwikłanie Kołakowskiego w podstawowy problemat – jednoczesnego uznawania uniwersalności norm moralnych, oraz świadomości ich lokalnego charakteru. Problem ten będzie towarzyszył dalszym jego badaniom, które po napisaniu *Małej etyki* znamionuje zbliżanie się do opcji transcendentalistycznej. Potwierdzają to kolejne opracowania, jak choćby *Reprodukcja kulturalna i zapominanie* (1980), *Kant i zagrożenie cywilizacji* (1981), *Jeśli Boga nie ma...* (1982), oraz *Horror metaphysicus* (1988).

3. Dobro i człowieczeństwo

W *Reprodukcji kulturalnej i zapominaniu* Kołakowski bada dwa różne style rozwoju, rozrostu kultury. W naukach przyrodniczych i technice rozwój ten odbywa się przez negatywną selekcję co sprawia, że znaczące są tylko najnowsze teorie. Fizyk nie musi więc zaprzętać sobie głowy historią tej dziedziny. W filozofii natomiast, sztuce i religii można mówić o „ubogacającym przyroście” – system platoński jest tu tak samo ważny jak kantowski, dzieł Goethego nie da się określić jako „mniej zaawansowanych” niż współczesnych, a Dekalog to nie tylko twór ludzki zamierzchłej historii. Kołakowski stawia tezę o istnieniu pewnych niezmienników (inwariantów), które generują ów „ubogacający przyrost”.

Zalicza do nich przede wszystkim zdolność odróżniania dobra i zła, dopatrywanie się w miłości sensu nadbiologicznego, uznawanie wartości za autoteliczne. Szczególnie ważna jest dla Kołakowskiego umiejętność odróżniania dobra i zła (niesprowadzalnego do przyjemności i przykrości). Nie zna jej „ani niebo, ani ziemia”¹⁵.

Zdaje on sobie jednak sprawę z tego, że inwarianty kulturowe podlegać mogą rozmaitym interpretacjom. W teoriach wywodzących się z darwinizmu stanowią one wspólne dla całego świata ożywionego odpowiedzi na zmienne warunki życia¹⁶. Wynika to z błędnego według Kołakowskiego założenia przesadzającego organiczność bytu ludzkiego, jego pełne wtopienie w świat natury¹⁷.

Naturalizmy pojawiają się w dwóch podstawowych wersjach. Dla pierwszej z nich kultura to wyraz wyjątkowych zdolności adaptacyjnych rodzaju ludzkiego, druga natomiast przeciwnie, uznaje, że całość kultury, a w szczególności systemy etyczne są protezami zniedołężniałych instynktów naszego gatunku.

Obie odmiany, sądzi polski filozof, są całkowicie niefalsyfikowalne, podobnie jak bardziej teoretycznie wyrafinowany pogląd, który kulturę ujmuje

¹⁴ L. Kołakowski, *Mała etyka*, s. 88.

¹⁵ L. Kołakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 77.

¹⁶ Tamże, s. 74.

¹⁷ Tamże, s. 75.

jako produkt ludzkich potrzeb zautonomizowanych wobec instynktów, ale z nich ostatecznie wyrosłych. Nie wyjaśnia on bowiem, jak doszło do tego, że stworzenia, których potrzeby ograniczały się do zdobywania pożywienia, aktów kopulacji, oraz chronienia się przed żywiołami i które ponoć wynalazły sztukę i religię, aby lepiej zaspokajać potrzeby życiowe, z nieznanых powodów zaczęły cenić owe wynalazki dla nich samych.

Oczywiście redukcjonizmy biologiczne i funkcjonalistyczne nie podlegają ostatecznemu obaleniu, a to z powodu zasadniczej i niemożliwej do usunięcia nieznamoścności początków człowieczeństwa, religii czy etyki. Ostatecznie Kołakowski uznaje, że inwarianty kulturowe nie dają się zdefiniować w kategoriach biologicznych¹⁸, ani wyprowadzić z empirycznego badania (z wiedzy historycznej lub antropologicznej). Są one pewnymi normatywami określającymi granice historii i antropologii, normatywami, z których rezygnacja unicestwia ciągłość historii ludzkiej, wprowadza niepokonany dystans między cywilizacjami, epokami czy narodami, usuwając jako niesensowne pojęcie ludzkości¹⁹.

Kołakowski akceptuje transbiologiczny charakter inwariantów przesądzających o zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzętami choć, rzecz jasna, język, w jakim są one wyrażone ma postać historyczną. Kontynuację wywodów Kołakowskiego na temat człowieczeństwa i etyki zawiera *Kant i zagrożenie cywilizacji*. Kołakowski polemizuje tam z poglądem odrzucającym tzw. ideę człowieka abstrakcyjnego na rzecz uznania, że istnieją tylko konkretni ludzie, jednostki określone biologicznie i historycznie. Taka refutacja winduje antropologię i psychologię na pozycje normujące istotę człowieczeństwa, aktów myślenia czy treściowe określenie wartości.

Aksjologiczną konsekwencją tego stanowiska jest odrzucenie odróżnienia dobra i zła innego niż konkretnie spełniane przez ludzi akty wartościowania, co relatywizuje wartości, prowadząc do nihilizmu.

Kant – według Kołakowskiego – afirmując ideę człowieka abstrakcyjnego opiera się nihilizmowi. Człowieczeństwo, nie jest według niego uogólnieniem z cech empirycznie określonych osobników, lecz wynikiem partycypacji w dziedzinie konieczności rozumowych i imperatywów moralnych, których ustalenie drogą empiryczną nie jest możliwe²⁰.

Uaoczniał on niewywodliwość dobra z tego co ludzie uznają za dobre, niewyprowadzalność powinności z faktycznych czynów. Kołakowski zgadza się z ową niewyprowadzalnością. Sądzi on ponadto, że pojęcie ludzkości jest pojęciem moralnym i jeśli je odrzucić, to kwestionowanie na przykład niewolnictwa czy jego ideologii pozostaje niezasadne²¹.

¹⁸ Tamże, s. 76.

¹⁹ Tamże, s. 77.

²⁰ L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 132.

²¹ Tamże, s. 139.

Kołąkowski przyznaje się jednak tylko do częściowej zgody z Kantem, uznaje bowiem Boga za gwaranta zarówno etyki jak i teorii poznania czy metafizyki. Wynika to z przynależności Kołąkowskiego do postkartezjańskiego modelu filozofowania, dla którego problem „mostu”, czyli przejścia od podmiotu do przedmiotu należy do kwestii fundamentalnych. Kołąkowski, jak Kartezjusz, w Bogu szuka gwaranta bytu i prawdy, do których dołącza dobro. Absolut jest warunkiem sensowego mówienia o bycie, prawdzie i dobru²²:

„Będę starał się argumentować za następującą, quasi-kartezjańską tezą: sławne powiedzenie Dostojewskiego: „Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno” zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna (...), ale także jako zasada epistemologiczna”²³.

4. Bóg i dobro

Owa etyczna zależność od Absolutu wymaga bardziej szczegółowego ujęcia. Przede wszystkim, Kołąkowski, badając religijne uprawomocnienie etyki, zdaje sobie sprawę ze specyfiki tej dziedziny, normy etyczne mogą bowiem być łamane bez natychmiastowych skutków (inaczej niż w przypadku praw fizycznych). Nie akceptujemy ich – według niego – w aktach intelektualnego uznania prawdy, jakie niosą, lecz przez poczucie winy gdy je łamiemy²⁴. Wina ta nie jest prostym lękiem przed karą, lecz: „(...) aktem, w którym kwestionuje się własny status w porządku kosmicznym (akt »egzystencjalny« powiedziałbym, gdybym nie żywił niechęci do tego przymiotnika); nie jest to strach przed odwetem, lecz poczucie grozy w obliczu własnego czynu, który zakłócił harmonię świata, lęk płynący z naruszenia nie prawa, lecz tabu. Nie tylko ja zagrożony jestem przez okropność mego uczynku, zagrożona jest całość wszechświata, który pogrąża się w chaosie i niepewności”²⁵. Wina, która jest skutkiem pogwałcenia tabu łączy się ze zdolnością percypowania niewidzialnej, sakralnej strony świeckich przedmiotów, jakości i zdarzeń²⁶. Jest ona elementarnym narzędziem umożliwiającym narzucenie reguł postępowania i nadania im formy nakazów i powinności²⁷. Poczucie winy, zdolność do samodoswiadczenia się w kategoriach zła to elementy pierwotne w porządku poznawczym – dopiero czyniąc źle, wiem czym jest dobro²⁸. Dobro z kolei, pozostaje pierwotne ontologicznie, a jego podstawą jest Bóg (*sacrum*).

²² Szczegółowa argumentacja: *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Banaszak i M. Panufnik, Kraków 1984, s. 84 i nn.

²³ L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 84.

²⁴ Tamże, s. 210.

²⁵ Tamże, s. 210.

²⁶ L. Kołąkowski, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 79.

²⁷ Tamże, s. 214.

²⁸ Tamże, s. 216.

Związek rzeczywistości sakralnej i dobra ujawnia się w szczególnym rodzaju percepcji: „(...) w której intuicja poznawcza, poczucie przynależności do uniwersalnego ładu, ustanowionego przez mądrość opatrności, oraz przyjęcie moralnego zobowiązania są jednym”²⁹. Doświadczenie takie stanowi rezultat inicjacji, wtajemniczenia, a nie racjonalnej argumentacji. Przynależność zawsze poprzedza dowód (Jezus powiedział: „Lecz wy nie wierzycie bo nie jesteście z owiec moich”, Jan 10;23). Etyka ma więc swoją podstawę w religii. Filozofowie odmawiali jednak przyjęcia religijnego rozwiązania, poszukując metafizycznego sensu dobra. Kołakowski wskazuje na niedobre konsekwencje takiego projektu w znakomitym *Horrorze metaphysicusie*.

W tradycji neoplatońskiej pisze: „Dobro było tożsame z Jednym, zupełnie jednak niewiadoma pozostawała zawartość treściowa owej dobroci”. Podobna niejasność pojawia się w tradycyjnej metafizyce, która utożsamia Dobro i Byt (Absolut, będący jednocześnie Osobą!). Zgodnie z naukami scholastyków Bóg jest dobry w sensie dbałości o swe stworzenia – lecz nie dlatego jest dobry. Dobroć Jego, to wyraz dobroci immanentnej, samej w sobie. Absolut byłby bowiem dobry, nawet gdyby nikt o tym nie wiedział, nawet gdyby istniał tylko On sam.

Czym jednak jest dobroć -sama-w-sobie? Jak zrozumieć jej sens? Tego nie wie nikt³⁰. Niektórzy, co prawda, dostrzegają łaskawość boską ujawnioną w Jego działaniach i zdarzeniach, ale nie wskazuje ona na dobroć samą w sobie. Nie ma przejścia – sądzi Kołakowski – od dobroci „transcendentalnej”, „bytowej”, „samej w sobie” do objawionej. Dobro jako własność sama w sobie nie tłumaczy boskiej dobroci i życzliwości ani odwrotnie. A jednak idea Boga-Dobra ma, według Kołakowskiego, sens. Można ją uczynić zrozumiałą w kontekście mitologicznym. Dobro w mitologiach kojarzone jest z harmonią i pokojem, zło z chaosem, wojną, zniszczeniem. Spekulacja metafizyczna, dokonuje super-sublimacji mitologicznej intuicji, czyniąc z dobra jako ładu i harmonii doskonałe dobro i doskonałą harmonię, a w końcu ostateczny, absolutny bezruch, czyli Jednię czyli Absolut. Pojawia się tu zasada, że im więcej dobra tym więcej jedności, a w konsekwencji – gdzie najwięcej dobra tam i jedności, co najdoskonalej spełnia idea Boga. Jednak takie Jestestwo wymyka się wszelkiej (wyłączywszy subtelne umysły metafizyków) zrozumiałości. „I w ten sposób Absolut, który miał wyjaśnić akt istnienia, redukuje się, w wyniku własnej doskonałości do nieistnienia i przestaje mieć z czymkolwiek cokolwiek wspólnego. Za sprawą swej najwyższej realności obraca się w nierealność”³¹.

W inne problemy wikła najbardziej znana próba rozjaśnienia relacji Bóg-dobro (zło) dokonana przez Leibniza. Bóg u niego, wybierając nasz świat spośród nieskończenie możliwych, kierował się ojcowską opiekuńczością, nato-

²⁹ Tamże, s. 180, 192.

³⁰ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 50.

³¹ Tamże, s. 51–52.

miast stwarzając świat wolny od konieczności podlegał przymusowi metafizycznemu. Odróżnienie Boskiej wiedzy od dobroci ma – według Kołakowskiego – poważne konsekwencje. Dowodząc bowiem istnienia Boga, osiągając wiedzę o Nim, trzeba oddzielnie dowieść boskiej dobroci. Dla Leibniza było oczywiste, że dobro jest atrybutem koniecznego istnienia Stwórcy, lecz nie dla Kołakowskiego. Leibniz po prostu kontynuował myśl św. Tomasza, który z boskiej doskonałości (oznaczającej osiągnięcie najwyższego szczybla bytu) wyprowadza następnie dobroć. Kołakowski sądzi tymczasem, że przekonanie o dobroci tego co najbardziej rzeczywiste jest arbitralnym założeniem, zaś przejście od dobroci stworzeń do łaskawości stwórcy to zabieg nieuzasadniony³². Do uzasadnienia potrzebna jest wiedza o współzakresowości dobra i bytu – lecz to właśnie nie jest wiadome. Nie dość jednak, że pojęcia dobra i Absolutu wykraczają poza zrozumiałość, to jeszcze idea Boga jako jedyne go stwórcy zdaje się negować ludzką wolność, stanowiącą absolutny warunek samokonstytucji podmiotu moralnego. Kołakowski napisze: „Jeśli istnieje jedno tylko źródło istnienia dobroci, jedno źródło energii działającej we wszystkich dziełach natury i sztuki – utrzymanie pojęcia wolnej woli wymaga wielu wyszukanych zabiegów (...)”³³.

Negując spekulacje metafizyczne Kołakowski pozostaje zdecydowanie przy tezie o koniecznym religijnym uprawomocnieniu etyki. Bogu zostają jednak odjęte „własności” metafizyczne: prostota, nieskończoność, wieczność itd. Spekulatywna wiedza o Bogu, napisze, jest jałowa poznawczo i bezużyteczna w życiu³⁴. Bóg, gwarant etyki, dostępny jest na zupełnie innej drodze – w miecie. Mit nie może być rozumiany jako doktryna, jako zbiór twierdzeń, mity bowiem nie są przekładalne na język teologiczny ani świecki³⁵. W szczególności język Biblii nie jest objawioną doktryną – rzeczywistość ostateczna najlepiej objawia się w rytach, czynnościach kultowych i sztuce.

To, co boskie, nie może być według Kołakowskiego dane wprost, odsłonięte w swej zupełności czy ujęte teoretycznie, lecz co najwyżej ujawniać się aluzyjnie, w napomknięciach. Akty religijne i artystyczne są najlepiej uzdatnione do tego aby obudzić poczucie zrozumienia, pewien rodzaj ulotnego spełnienia, w którym dana jest najwyższa realność. Nie można ich jednak, wielokrotnie powtarza Kołakowski, przekuć w jakąkolwiek teorię³⁶.

Powie on, że znajomość Boga to nie tyle akt poznawczy co funkcja pobożności lub artystycznej intuicji. Doktorowie Kościoła, mistycy i ojcowie kościołów chrześcijańskich zawsze wiązali poznanie rzeczy boskich z pobożnością, nadzieją, wiarą, posłuszeństwem i prawością. Wiedzieli, że Bóg dostępny jest dla podmiotów o wysokich standardach moralnych.

³² Tamże, s. 51–52.

³³ Tamże, s. 103.

³⁴ Tamże, s. 112.

³⁵ Tamże, s. 117.

³⁶ Tamże, s. 108–109.

Kołakowski kontynuuje ten sposób myślenia, argumentując za istnieniem Boga „z samodoświadczenia siebie jako podmiotu moralnego”³⁷. W punkcie wyjścia przyjmuje założenie o stwórczości aktów moralnych co jest konsekwencją tezy dotyczącej równozakresowości dobra i bytu. W rezultacie podmiot moralny czyniąc dobro mnoży byt, podczas gdy szerząc zło wprowadza w świat chaotyczną nicość. Skoro Bóg nie jest oddzielny od świata (w czym Kołakowski zbliża się do emanacjonizmu) to dzięki czynieniu dobra można mówić o Jego „przyroście”. Co więcej działanie etycznie dobre ma swoją stronę poznawczą. Wiedza o tym, że: „(...) znajomość Absolutu jest pewną stroną naszego życia duchowego jako całości, w szczególności zaś sposobu, w jaki postrzegamy dobro i zło jako własne, jest częścią spuścizny buddyjskiej, judaistycznej, chrześcijańskiej i platońskiej. Że w doświadczeniu tym nie tylko uzyskujemy dostęp, jakkolwiek zmacony, do królestwa Bytu, ale sami wzbogacamy bądź zubożamy ów byt, (...) rozproszone jest po całej historii cywilizacji, tak w mitach, jak w filozoficznych dociekaniach”³⁸. W języku mitów owo doświadczenie jest wyrażane jako wiara, że Bóg cieszy się lub smuci ludzkim postępowaniem, natomiast w dyskursie metafizycznym ujawnia się w nadziei wchłonięcia świata przez Boga bez zniszczenia jego różnorodności, w pewności, że ludzkość wiezie ogół stworzenia ku ostatecznemu pojednaniu ze Stwórcą, że Bóg staje się w duszy czymś z niczego itd.

Przekonanie o możliwości osiągnięcia wiedzy o Bogu „przy okazji” niejako samodoświadczenia samego siebie w kategoriach dobra i zła Kołakowski nazywa ideą „praktycznego rozumu”, ale niekantowską i niepragmatyczną. Idea ta jest niekantowska, bo nie wywodzi reguł praktycznego rozumu z uniwersalnych norm transcendentnej racjonalności obowiązujących dla wszelkiego możliwego rozumu, a drogę do Boga widzi jako zapośredniczoną w praktycznym doświadczeniu dobra i zła w sobie samym. Nie jest to jednak idea pragmatyczna, jako że nie czyni z użytku kryterium swego uprawomocnienia³⁹.

Propozycja Kołakowskiego ugruntowania etyki w Bogu, ma więc charakter koła hermeneutycznego: aby doświadczyć Boga trzeba postępować moralnie, lecz postępowanie moralne nie ma sensu (uzasadnienia) bez doświadczenia Boga. Co więcej, Kołakowski zdaje się akceptować pewne szczególne rozumienie Boga, rozumienie, które jednocześnie ujawnia sens zła. Bóg bowiem, według Kołakowskiego: „Rodzi świat po to, aby niejako spełnić się w jego ciełe; musi stworzyć coś obcego sobie i ujrzeć się w zwierciadle skończonych umysłów, a gdy na powrót wchłania owe wyobcowane wytwory – staje się bogatszy; wspaniała i groźna historia świata jest historią własną Boga, być może Jego

³⁷ Bardziej szczegółowa analiza: C. Mordka, *Od boga historii do historycznego Boga*, Lublin 1998, s. 159.

³⁸ Tamże, s. 114.

³⁹ Tamże, s. 115.

kosmiczną Golgotą, wstępnym warunkiem ostatecznej Jego chwały”⁴⁰. W takiej perspektywie, człowiek i Bóg związani są jednym przeznaczeniem, wspólnym celem i wspólną winą – pierwotne rozdarcie Boga (jego pierwotny grzech) przynosi późniejsze ozdrowienie, pojednanie.

Patos sugerowanych rozwiązań Kołakowski łądzi nieustannie obecnymi w ciągach rozumowań pytaniami typu: lecz dlaczego mielibyśmy w to wszystko wierzyć? Argumentów ostatecznych nie ma, wiedza zawsze poprzedzona jest wiarą. Nie jest jednak nieistotne jaka to wiara. Wiara Kołakowskiego jest wzajemne przenikanie się etyki, działań moralnych i religii. Jeśli je odrzucić jako ludzkie fantasmagorie, nic nas nie chroni przed złowieszczym „wszystko wolno”.

В статье представлена эволюция взглядов Лешка Колаковского, который исходя из марксизма через скептицизм предлагает религиозное обоснование этики. Одновременно надо обратить внимание на то, что нынешние взгляды Л. Колаковского имеют отношение к его раннему марксизму, который надо понимать не только как систему строго теоретическую, но и как непосредственно связанную с действием. Польский философ исходя из анализа этических норм построенных на местной традиции переходит к аргументации, которой целью является доказательство, что именно бог гарантирует, что этика обязывает. Но не абстрактный бог философов, а живой бог веры. Такой бог устанавливает табу, которого нарушение вызывает чувство вины, а чувство вины только позволяет понять, что такое зло и добро. Окончательной же основой добра является бог (sacrum).

In this paper I present the evolution of L. Kolakowski's views from the Marxist approach through scepticism to specifically religious. I try to emphasize that Kolakowski's present views are connected with his early Marxism taken not only as description of the world but the way of acting. Polish philosopher starts with scrutiny of ethical norms built on the local tradition and then he goes to argumentation that states the Good as a reason for ethics. But it isn't the God of philosophical research, but the God of belief. Such God establish taboo, and offence against the taboo makes people feel guilty. The guilt gives the real understanding of good and evil. Thus the ultimate reason for ethics is God.

⁴⁰ Tamże, s. 157.