

Aldona MUSIAŁ-KIDAWA
Politechnika Śląska
Wydział Organizacji i Zarządzania
aldona.musial@poczta.fm

REWIZJONISTA I HUMANISTA. LESZEK KOŁAKOWSKI

Streszczenie. Publikacja przedstawia poglądy jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów Leszka Kołakowskiego na zagadnienie istoty funkcjonowania i obecności religii w życiu społeczeństwa. Filozof w swej twórczości koncentrował się m.in. na wzajemnych relacjach między sferą *sacrum* i *profanum*, określając je jako zasadnicze i podstawowe dla wartości i ciągłości istnienia każdej grupy społecznej, a przez to warunkujące jej przetrwanie. Opozycja *sacrum* i *profanum* warunkuje moralny rozwój społeczeństwa i chroni człowieka przed zdehumanizowaniem.

Słowa kluczowe: społeczeństwo, tożsamość, egzystencja, wolność, moralność, religia, racjonalizm

REVISIONIST AND HUMANIST. LESZEK KOŁAKOWSKI

Abstract. The publication shows the views of one of the most eminent contemporary philosopher Leszek Kołakowski on the question of the essence of functioning and the presence of religion in society. The philosopher in his work was focused, among others, on the mutual relations between the sphere of *sacrum* and *profanum*, describing them as essential and fundamental for the value and continuity of the social group, and thus conditioning its survival. The opposition of *sacrum-profanum* is a crucial element for a society and determines its development, as well as protects a human being against dehumanization.

Keywords: society, identity, existence, freedom, morality, religion, rationalism

Zainteresowanie wobec filozofii religii Leszka Kołakowskiego koncentruje się wokół historycznych koncepcji istnienia Absolutu, analizy ich logicznej prawidłowości i wpływu sfery *sacrum* na egzystencję człowieka. W połowie lat sześćdziesiątych XX wieku Kołakowski rozpoczyna badania nad świadomością religijną. Odkrywa, iż religia jest nieredukowalnym fenomenem ludzkiego życia. Filozof zauważa, iż ideologia antropocentryczna głosząca

całkowitą autonomię i wyzwolenie człowieka w racjonalistycznej wizji świata stanowi niebezpieczeństwo dla człowieczej tożsamości, ponieważ: „rodzaj ludzki potrzebuje boskiej postaci, by wywiązać się z ogromu swoich zobowiązań; nie mając siły sprostać im, sam przyznaje się w ten sposób do swej moralnej ułomności. Lecz w tym samym akcie samouświadomienia sobie swej słabości ludzkość potwierdza swoją wielkość oraz godność, jako że człowieczeństwo jest w oczach Boga skarbem dostatecznie drogocennym, by zasługiwało na zstąpienie Syna Bożego na ten świat cielesny oraz cierpiący, i przyjęcie przezeń hańbiącej śmierci dla ozdrowienia człowieka”¹. Wartość uniwersalną doktryny chrześcijańskiej Kołakowski buduje na świadomości granicy autonomii świeckiego rozumu w perspektywie doświadczania *sacrum*, zniesienie zaś opozycji *sacrum-profanum* zaneguje egzystencję człowieka, ograniczając ją do rzeczywistości przypadkowej. Egzystencja bowiem, jak zauważa, powinna dokonywać się za pośrednictwem porządku sakralnego, którego sens w historii ludzkiej nie jest dany całkowicie, nie jest immanentny: „W całej kulturze europejskiej trwa bezustanny, wielowiekowy trud o uznanie dla wartości, które nie dają się sprowadzić do potrzeb fizycznego, życiowego zaspokojenia, o zgodę na to, że są prawdziwe i są niezależne od innych”². Rozwój i trwanie naszej cywilizacji Kołakowski wprost uzależnia od kondycji człowieka zorientowanego przede wszystkim na obecności *sacrum* oraz *profanum* w jego świadomości.

Kołakowski stwierdza, iż świadomość siebie implikuje człowiekowi obraz świata jako radykalnie różny od tego, czym ja jestem, jako zjawisko określające się przede wszystkim niezdolnością do akceptacji mojego bytu³. Świadomość odrębności własnego jestestwa jest ideą porządkującą i organizującą postrzeganą rzeczywistość, jednak ponieważ *nie-ja* świata jawi się jako radykalnie obce, obojętne, odległe, idea przeraża człowieka żyjącego z tą chwilą na granicy wyalienowania. Afirmacja indywidualnego życia może dokonać się tylko poprzez reintegrację z rzeczywistością nieskończoną oraz absolutną⁴, poprzez jakościowe zniwelowanie uczucia wyobcowania. Człowiek, poszukując sensu obecności w świecie, przekracza naukowe poznanie jako niewystarczające, które koncentruje się wokół podporządkowania zjawisk empirycznych prawom przypadkowym. Człowiek poszukuje sensu w bycie transcendentnym,

¹ Kołakowski L.: Jeśli Boga nie ma. Aneks, Londyn 1987, s. 52.

² Kołakowski L.: Jezus Chrystus – prorok i reformator, [w:] Pochwała niekonsekwencji. Puls, Londyn 1989, s. 8; por. „Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to doświadczyć Transcendencji”, Tischner J.: Wydarzenie spotkania, [w:] Filozofia dramatu. Znak, Kraków 1998, s. 17.

³ Kołakowski L.: Trwałość i chwiejność mitu, [w:] Idem: Obecność mitu. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 125-147.

⁴ „Mit rozumu potrzebny jest, aby obecna była wiara, iż logika nasza nie jest tylko *savoir-vivrem* zbiorowości współpracujących w myśleniu ani tylko faktyczną jakością naszego cielesnego ustroju lub naszego sposobu mówienia”, L. Kołakowski, Mit w logice, [w:] Idem: Obecność mitu. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 49.

dlatego uzasadnioną, wszechobecną i aktualną wciąż pozostaje potrzeba *sacrum*. Świat identyfikowany naturalistycznie zagraża bezsensu egzystencjalnym, poddaje w wątpliwość cel działania. Kołakowski wskazuje, że obecność Boga w świadomości społecznej nie tylko nie jest aktem negacji człowieka, lecz stanowi źródło jego upodmiotowienia, potwierdzając, iż przeznaczenie człowieka, który konstytuuje swój byt w rzeczywistości, opiera się na dążeniu do prawdy, odróżnianiu dobra od zła, roszczeniu do godności⁵, tak by mogła zrealizować się istota człowieczeństwa: „odepchnąć *sacrum* to odepchnąć granice, które człowieka określają, a także nie uznać zła, ponieważ *sacrum* odkrywa się za pośrednictwem niedoskonałości, zła oraz grzechu, a zło z kolei tylko za pośrednictwem *sacrum* może być zidentyfikowane”⁶.

Kołakowski, poddając analizie istotę gatunkową człowieka, bada mechanizmy powstawania świadomości religijnej i w okresie rewizjonistycznym⁷ problem religii traktuje z perspektywy aksjologicznej. Analizując funkcję religii, zauważył, że człowiek jedyną perspektywą identyfikacji źródeł ocen moralnych uczynił Boga. Obecność Boga ustanawiać ma człowieczeństwo człowieka. Kołakowski zdecydowanie wtedy odrzucił pesymizm etyki chrześcijańskiej, ograniczający pewność osiągnięcia przez człowieka moralnej doskonałości, pesymizm, który zawiera się w przekazie o grzechu pierworodnym i który stanowi „rzadki przykład jawnego uświęcenia zasady odpowiedzialności zbiorowej w doktrynie moralnej”⁸. Człowiek ograniczony w swej autonomii, przyjmujący warunki życia, pokorny wobec losu uniknie zła za cenę własnych wyborów dobra. Ta zasada katolicyzmu wiedzie ku reifikacji człowieka, oddając go bezpośrednio pod wpływ autorytetu instytucji Kościoła, stąd Filozof poddaje w wątpliwość etykę i doktrynę katolicką, pozbawiając ją oryginalnych wartości humanistycznych, które nie są: „wynałazkiem ducha chrześcijańskiego, ale dają się łatwo wysledzić w różnych systemach filozoficznych wcześniejszych (i to wielce odmiennych: Sokrates, epikurejczycy) oraz wcześniejszych powstałych wierzeniach religijnych (buddyzm), a także w opiniach i obyczajowości wielu ludów pierwotnych”⁹. Kołakowski, odkrywając wartość człowieka, zauważa, iż katolicyzm jest pseudohumanistyczny, neguje racjonalizm Oświecenia, zaufanie do rozumu, ponieważ: „do istoty humanistycznego poglądu na świat

⁵ Kołakowski L.: Jeśli Boga..., s. 234-235; Św. Tomasz z Akwinu: Summa filozoficzna. „Wiadomości Katolickie”, ks. 2. Kraków 1930, s. 96-113.

⁶ Kołakowski L.: Odwet *sacrum* w kulturze świeckiej, [w:] Idem: Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań. Aneks, Londyn 1984, s. 173.

⁷ Rewizjonizm to historyczne pojęcie zdefiniowane w XIX w. przez Eduarda Bernsteina, postulujące wprowadzenie zmian w postrzeganiu filozofii i zasad marksizmu. Ten kierunek ideologiczny kwestionował rewolucję społeczną oraz dyktaturę proletariatu jako fundament walki klas oraz rewolucyjnego obalenia kapitalizmu. Ten prąd był konstytutywny dla powstania nowej jakości na scenie politycznej, jaką była socjaldemokracja wdrażająca idee demokratyczne. W łonie partii komunistycznej zaś w latach 50. w Polsce „rewizjonistami” określano osoby propagujące chęć zmian w ideologii komunistycznej, w ten sposób określano krytyków myśli marksistowskiej. Rewizjonizm był zarzutem wobec wszystkich osób, także tych wewnątrz partii, które propagowały odejście od oficjalnej doktryny partyjnej na rzecz demokratyzacji warunków życia społecznego, politycznego. Rewizjoniści byli określani mianem dysydentów.

⁸ Kołakowski L.: Światopogląd i życie codzienne. PIW, Warszawa 1957, s. 157.

⁹ Ibidem, s. 149.

należy zasada lojalności człowieka wobec własnego rozumu¹⁰. Kwestionowanie rozumu jako źródła permanentnego odkrywania rzeczywistości oznacza ucieczkę w świadomość fałszywą, wyrzeczenie się samodzielności myślenia, odrzucenie odpowiedzialności za siebie, za egzystencję na rzecz Absolutu, pozostającego poza możliwością weryfikacji naukowymi metodami. Religia oznacza „nieznośną i odrażającą degradację człowieka i tyranie nad jego rozumem”¹¹. Dla Kołakowskiego rewizjonisty religia nie może stanowić zabezpieczenia etycznej egzystencji człowieka, bowiem zinstytucjonalizowana jej forma – Kościół – w sferze doznań i przeżyć moralnych stosuje „system magicznych środków uspokajania sumień i zwalnia od odpowiedzialności moralnej”¹². Nie może więc zabezpieczyć człowiekowi pełnego urzeczywistnienia jego bytu, pozbawiając go autonomii poznawczej oraz moralnej. Wiedza oświecenia, iż człowiek jest sam w sobie zakorzeniony uświadamia człowiekowi podjęcie odpowiedzialności za własne wybory, moralną postawę wobec świata i rzeczywistości drugiego człowieka.

Kołakowski, poszukując u źródeł oświecenia odpowiedzi na status i kondycję człowieka wyrażającą się jego stosunkiem do pozaempirycznej rzeczywistości, wskazuje na twórczość Spinozy: „Problem stosunku świata i człowieka do Boga, narzucony przez religijne wyobrażenia, należał i w czasach Spinozy do centralnych filozoficznych kwestii, a był w gruncie rzeczy pytaniem o wartość życia ludzkiego oraz możliwość wpływu człowieka na własny los. Spór o istnienie pozaświatowego stwórcy oraz jego rolę w powstaniu i konserwacji świata był sporem o stosunek człowieka do własnego życia, o to, czy mówiąc słowami Marksa, »korzeniem dla człowieka jest sam człowiek«. Reformacja nie zerwała bynajmniej z obrazem świata, w którym człowiek jest absolutnie zależny od stwórcy, przeciwnie pogłębiła oraz utrwaliła ową zasadę swoją doktryną fatalistyczną, która łączyła niewiarę w siły ludzkie z nadzieją w boską pomoc”¹³. Filozof rozstrzyga problem z perspektywy aksjologii, religia wraz z metafizyką stanowią świadomość fałszywą, pozostawiającą człowieka na obrzeżach intelektualnej interpretacji zjawiska. Tożsamość człowieka może zrealizować się jedynie poprzez przewyciężenie obaw wobec losu i afirmację wartości życia, ta perspektywa pozostaje jednak nieprzewyciężona wobec przestrzeni religijnej, rezerwującej wiarygodność rozumu. Ludzkie sprawy religia interpretuje w zmystyfikowany sposób w relacji świata i człowieka do

¹⁰ Ibidem, s. 158; także inni autorzy zauważają, że źródłem postawy humanistycznej może być rozum: „Aby oczyścić zmysły ze złudzeń, odwołujemy się do rozumu. Do jakiej władzy mamy się odwołać, by oczyścić rozum z jego przekonań? Do wiary? »Serca«? Samego rozumu? [...] Rozum jest w człowieku jedyną władzą poznawczą, zdolną do poprawiania samej siebie. Przez radykalne wątplenie metodyczne rozum może oczyścić siebie z wszelkich przesądów, a pośrednio może wytyczyć we wnętrzu poznania zmysłowego granicę dzielącą złudzenia od rzetelnych przejawów rzeczy”, Tischner J.: Dziedzictwo kartezjanizmu, [w:] Idem: Spór o istnienie człowieka. Znak, Kraków 1999, s. 20-21.

¹¹ Kołakowski L.: Światopogląd..., s. 152; Fromm E.: Wiara jako cecha charakteru, [w:] Idem: Niech się stanie człowiek. PWN, Warszawa 1996, s. 161-172.

¹² Ibidem, s. 158.

¹³ Kołakowski L.: Jednostka i nieskończoność. PWN, Warszawa 1958, s. 137.

Boga¹⁴. Mistyfikacja wspiera się na błędzie poznawczym, człowiek pozostający w obszarze religijnym rozwija wyobraźnię, czyli postrzega rzeczywistość pozarozumowo, a jedynie rozum rozstrzyga o poznaniu prawdziwym. System Spinozy fascynował Kołakowskiego programem dezalienacji człowieka, możliwością przywrócenia jego lojalności wobec własnego rozumu¹⁵. Program ten wykluczał dotychczasowe metody interpretacji problemów filozoficznych oraz religijnych, wskazywał na nowe możliwości poznania, pozostającego istotną częścią ludzkiej tożsamości i esencji: „Człowiek wolny praktycznie nie myśli o śmierci, a jego mądrość wyraża się poprzez medytację nie na temat śmierci, ale życia”¹⁶. Kołakowski, poddając analizie myśl Spinozy, zauważa, iż: „chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi”¹⁷.

Ta perspektywa badawcza koncentruje się wokół wciąż aktualnych problemów natury moralnej (w) egzystencji człowieka i to dlatego Kołakowski dokonuje szczegółowej analizy możliwości percepcji rzeczywistości. Za Spinozą wyróżnia poznanie opierające się na wyobraźni, gdzie doświadczenie i autorytet stanowią o wiedzy, oraz poznanie wykorzystujące walory rozumu, będącego źródłem poznania naukowego. Poznanie naukowe eliminuje wyobraźnię, której cechą jest omylność, na rzecz intuicji. Poznanie intuicyjne filozofowie określili jako najdoskonalszy wgląd w istotę rzeczy, narzucający wizję prawdziwości tego, co poznajemy. Intuicja uczestniczy w idei absolutnej istoty pewnych przymiotów Boga, dążąc do całkowitego poznania rzeczy. Kołakowski, podobnie jak Spinoza, uzasadnia wykorzystanie intuicji dla każdego poznania naukowego. Zasadniczym zamierzeniem Spinozjańskiej teorii poznania było przeciwstawienie poznania racjonalnego upokarzającej umysł niezawodnej pewności objawień: „Dążeniem Spinozy jest skonstruowanie kryterium prawdy, które spełniałoby zarazem co najmniej cztery warunki: było zhumanizowane – to znaczy nie żądało żadnych innych sposobów ustalania wiedzy, prócz tych, których stosowanie oraz kontrolowanie jest w mocy ludzkiego rozumu, było niezawodne – to znaczy prowadziło do prawd o najwyższym stopniu prawdziwości, znieczulonych na chwiejność zmieniającej się ciągle empirii, było obiektywne – to znaczy w wynikach swojego zastosowania niezależne od

¹⁴ Ibidem, s. 571.

¹⁵ Zdaniem Poppera: „Już około 500 roku p.n.e. Ksenofanes zdawał sobie sprawę, że to, co nazywamy wiedzą, jest niczym innym jak przypuszczeniem i opinią – *doxa*, a nie *episteme*”, Popper K.: O tak zwanych źródłach poznania, [w:] W poszukiwaniu lepszego świata. KiW, Warszawa 1997, s. 64.

¹⁶ Kołakowski L.: Jednostka..., s. 18.

¹⁷ Ibidem, s. 137 i nast.

prześciowych odczuć lub nastrojów intelektualnych myślącej jednostki, pozwalało odkrywać prawdy nie byle jakie, ale docierać do »istoty« rzeczy»¹⁸.

Warunki konieczne dla poznania naukowego nie są podstawą dla pojęcia prawdziwości w poznaniu religijnym. Dla Kołakowskiego poznanie religijne koncentruje się na przekazie obrazowym, inspirowane wyobraźnią, nie rozumem, ogranicza strefę interpretacji treści humanistycznych poznawanego zjawiska. Krytyka poznania religijnego przeprowadzona przez Spinozę redukuje pokorę intelektualną, tak by nastąpiła: „odbudowa bezgranicznego zaufania do możliwości autonomicznego rozumu człowieka, do człowieka jako istoty myślącej, żądza ogarnięcia wysiłkiem intelektualnym całej rzeczywistości nieskończonej – to było najcenniejsze dziedzictwo, ocalone przez spinozjańską filozofię po Kartezjuszu»¹⁹. Kołakowski podkreśla myśl Spinozy, iż wszyscy prorocy odwoływali się do wiedzy postrzeganej zmysłowymi obrazami wspartej słownym przekazem: „na fałszywej są drodze, którzy chcą w księgach proroków szukać mądrości oraz wiedzy o rzeczach naturalnych i duchowych»²⁰. Kołakowski w filozofii Spinozy przede wszystkim akcentuje uczestnictwo samoświadomości w ugruntowaniu zaufania do samodzielności i autonomii świeckiego rozumu, bowiem ten warunek konstytuuje godność człowieka, który z tą chwilą staje się odpowiedzialny, moralny i myślący: „Walka o emancypację myślenia toczona w filozofii zachodnio-europejskiej XVII wieku rozgrywała się w dwóch sporach naczelnych, ogniskujących problematykę teoriopoznawczą epoki. Pierwszym był tradycyjny spór o stosunek »wiary i rozumu«, nauki i religii, teologii i filozofii, a więc spór o wartość naturalnych kryteriów prawdy w ogóle, drugim był spór o rodzaj oraz charakter owych kryteriów naturalnych, tj. o charakter procesów poznawczych, dających w sposób bezbłędny ustalać prawdziwość ludzkiej wiedzy o świecie – spór empiryzmu z teorią wiedzy *a priori*»²¹.

Myśl Spinozy koncentruje się wokół zdecydowanego odrzucenia tak transcendentnych źródeł poznania, jak również uniezależnienia się, w perspektywie aksjologicznej, spod wszelkich podmiotów prawodawczych, takich jak Bóg czy Kościół. Spinoza dąży do poznania oraz opanowania rzeczywistości poprzez dotarcie do poznawczego absolutu, tożsamości bytu oraz myślenia. Problem autonomii człowieka przedstawia w obszarze metafizycznym. Tożsamość bytu oraz myślenia sytuuje koncepcję filozoficzną Spinozy w granicach monizmu – Bóg transcendentny nie rozstrzyga już o prawdziwej sytuacji człowieka w świecie. Kołakowski podkreśla, iż Spinoza był panteistą: „Panteizm wszelki godził w chrześcijańskiego stwórcę, ilekroć konstruował obraz Boga w ten sposób, że do pojęcia bóstwa, do jego istoty, włączał pojęcie świata, okazując przez to, że poza światem Bóg nie może mieć egzystencji autonomicznej, że rzeczy stworzone, a w szczególności człowiek są *warunkiem* istnienia Boga»²². Kołakowski, pisząc o odmienności aktu stworzenia i stwórcy w doktrynie

¹⁸ Kołakowski L.: *Jednostka...*, s. 48-69.

¹⁹ *Ibidem*, s. 100 i nast.

²⁰ Spinoza B.: *Traktat teologiczno-polityczny*. Biblioteka Filozoficzna, Warszawa 1916, s. 15.

²¹ Kołakowski L.: *Jednostka...*, s. 14 i nast.

²² *Ibidem*, s. 130.

chrześcijańskiej, zauważa, że: „rdzenną substancją religii jest zasada rozdziału między Bogiem i światem, nie zaś sama wiara w istnienie duchowego bóstwa”, dlatego „panteistyczna koncepcja świata, nawet utrzymana w duchu skrajnie idealistycznym, była zawsze dramatyczną obelgą dla Boga chrześcijańskiego, albowiem siła doktrynalna chrześcijaństwa tkwiła nie po prostu w jego spirytualizmie, ale w jego *dualizmie*: w *przeciwstawieniu świata stworzonego – pozaświatowemu stwórcy*”²³.

Walka o emancypację rozumu stanowi podstawową treść doktryny spinozjańskiej, która „wymierzona jest przeciwko wszystkim formom dualistycznej i religijnej interpretacji człowieka i świata”²⁴. Kołakowski, podobnie jak Spinoza, dowodzi istnienia jedności bytowej człowieka, wyjaśnia, iż emancypacja rozumu jest także emancypacją poprzez rozum, co w perspektywie ontologicznej oznacza „zbawienie” człowieka. Kołakowski pisze, iż zniesienie alienacji religijnej to: „reintegracja człowieka w przyrodę. Przekonanie, pulsujące na wszystkich niemal kartach spuścizny Spinozy, o zasadniczej oraz całkowitej homogeniczności człowieka i natury; zniesienie ontologicznej oraz poznawczej obcości człowieka wobec świata i zniesienie jego podwójnej egzystencji, która wymaga także podwójnego celu życia i podwójnej troski; przywrócenie wiary w zasadniczą komunikowalność duszy ludzkiej ze światem i innymi ludźmi. Zarazem przywrócenie myśleniu ludzkiemu nie tylko zaufania do własnych możliwości – dzięki owej jednorodności z naturą – ale i podstawowego warunku działalności naukowej, możliwości interpretowania świata »z niego samego«, bez uciekania się do chimer nadprzyrodzoności”²⁵.

Kołakowski w okresie marksistowskim bada problem religii z perspektywy stanowiska Marksa, Freuda, a więc tłumaczy zjawisko religii genetycznie²⁶. Interpretacja ta pozwala rozumieć religię jako rzeczywistość wtórną, istniejącą w relacji do zastanego świata, w relacji do postrzeganych zjawisk społecznych oraz przyrodniczych. Alienacyjna teoria religii jest konsekwencją postawy redukcyjnej, wyjaśniającej fakt istnienia religii w świadomości człowieka, poprzez odwołanie się do konkretnych zjawisk rzeczywistości, których zmistyfikowaną formą jest religia. Alienacyjna interpretacja religii ma swoje źródła w ateizmie Feuerbacha. Dzisiaj filozofia dialogu będzie tę Feuerbachowską ideę traktować jako zasadę teologii humanistycznej, podobnie jak poglądy Dawida Straussa, wyrażane w jego słynnej pracy „Życie Jezusa”. Marks traktował religię (zgodnie z powiedzeniem młodoheglistów „opium Ludu”) jako „świat na opak”, jako „hieroglif”, a więc świadomość fałszywą, zmistyfikowaną sprzecznościami gospodarki kapitalistycznej (fetyszyzm towarowy). A zatem interesowała go bardziej krytyka rzeczywistości, która powoduje oraz utrwała wyobrażenia

²³ Ibidem, s. 130; Kamiński S.: Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga, [w:] Idem: Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 195-229.

²⁴ Kołakowski L.: Jednostka..., s. 337 i nast.

²⁵ Ibidem, s. 335-340.

²⁶ Kołakowski L.: Idea emancypacji społecznej, [w:] Idem: Główne nurty marksizmu, t. 1. Zysk i S-ka, Poznań 1989.

religijne, niż krytyka samej religii. Ta ostatnia w całości, zdaniem Marksa, należała do oświecenia, a krytyka Feuerbachowska stanowi jej kres, jej intelektualne spełnienie się. Kołakowskiemu to religijne *salto vitale* marksizmu umyka i bardziej skupia się na popularnej teorii alienacji religijnej, choć ciągle wykracza poza tę epokę w stronę analizy religijności jako „obecności mitu”. Okres rewizjonistyczny w twórczości Kołakowskiego cechuje odmienne spojrzenie na religię, która wprawdzie pozostaje zjawiskiem ograniczającym autonomię człowieka (zauważa, iż człowiek będący w świadomości religijnej staje wciąż przed tragedią wyboru: wolność lub bezpieczeństwo), lecz dla wyjaśnienia mechanizmu jej istnienia nie odwołuje się do ortodoksji marksistowskiej, poddaje w wątpliwość możliwość redukcji zjawiska.

Zdecydowanie różną postawę wobec problemu religii Kołakowski zajmuje w latach sześćdziesiątych. Poszukując źródeł jej powstania oraz trwania w społeczeństwie, pisze: „Można uważać, że potrzeba religijna należy do rudymenarnej warstwy bytowania i współbytowania ludzkiego i że mylą się wszyscy, którzy widzą w niej odgałęzienie (płodne czy zwyrodnieniowe) innych, autentycznych potrzeb – zarazem jednak nie objaśniają tej pierwotności obecnością bóstwa w świecie, objawieniem pierwotnym czy podobnymi okolicznościami, ale poprzestają na ustalaniu owej więzi z pozaświatowym bytem na poziomie czysto intencjonalnym”²⁷. Kołakowski zakłada całkowitą nierozkładalność fenomenu religii na elementy pierwsze, jej nieredukowalność do poziomu atawistycznej natury, konsekwencją czego religia nie jest zjawiskiem dającym się sprowadzić genetycznie bądź funkcjonalnie do potrzeb, których źródłem może być jakaś pierwotna przyczyna. Kołakowski zdecydowanie odrzuca alienacyjną teorię religii²⁸, podkreślając, iż „rzeczywistość mityczna pełni funkcje integracyjne w stosunku do wartości w danej zbiorowości akceptowanych”²⁹ oraz że „religia może przyodziać w świętość dowolne zjawiska czy też nadawać im sakralną sankcję, ale zdolna jest do tej funkcji tylko dzięki temu, iż własna jej świętość uzależniona jest w świadomości wierzących od owych zjawisk i względem nich pierwotna. Mit, w który się nie wierzy, nie może jako mit działać”³⁰. Kołakowski stwierdza, iż „religia istnieje naprawdę”. Intelektualna interpretacja tej myśli pozwala zrozumieć, iż wartości religijne są zjawiskiem jednorodnym, nierozkładalnym oraz posiadają własny przedmiot odniesienia, chociaż Kołakowski odrzuca

²⁷ Kołakowski L., Eliade M.: Religia jako paraliż czasu, [w:] Eliade M. (red.): Traktat o historii religii. KiW, Warszawa 1966, s. XI-XVI.

²⁸ „Jeśli mit czy jakikolwiek symbol religijny jest środkiem komunikacji, to do czego ta komunikacja się odnosi? Jeśli ludzie przekazują sobie to lub owo za pomocą symboli religijnych – to co mianowicie sobie przekazują? Odpowiedź nas to pytanie nie narzuca się w sposób wyraźny z żadnych wyników naukowej empirii, nie podsuwa jej także jednoznacznie potoczny zdrowy rozsądek”, Kołakowski L.: Symbole religijne i kultura humanistyczna, [w:] Idem: Kultura i fetysze. PWN, Warszawa 2000, s. 223.

²⁹ Ibidem, s. 230.

³⁰ Ibidem, s. 231; „Mit ma moc zniesienia obojętności świata, w odróżnieniu od wszystkich zabiegów, którym nie przypisujemy sensu, wykraczającego poza empiryczne jakości świata: w odróżnieniu od technologicznego ujarznienia rzeczy, od prób przywłaszczania sobie drugiego człowieka, od pasji posiadania lub władzy”, Kołakowski L.: Fenomen obojętności świata, [w:] Idem: Obecność mitu. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 93.

istnienie rzeczywistości ponadempirycznej. Filozofa interesuje istota religii, oczyszczonej ze wszelkich przypadkowości, nie poddanej żadnym wcześniejszym interpretacjom.

Potrzeby religijne ujawniają głębszy sens człowieczeństwa, stąd prace badawcze koncentrują się wokół filozofii antropologii. Kołakowski zauważa, iż potrzeba religii jest konsekwencją alienacji człowieka wobec warunków natury: „Bezwzględny stopień emancypacji człowieka od natury to zarazem bezwzględny stopień doświadczanego przezeń braku opieki czy też stopień przyswajania sobie własnej sytuacji jako sytuacji »bycia zdanym na siebie«. Przyroda nie zaspokaja potrzeb integracyjnych, nie pozwala tedy, by człowiek traktował siebie jako *rzecz* przez odniesienie do przyrody. Religia przywraca mu status *rzeczy* przez odniesienie do absolutu, tj. umieszcza jego życie, cierpienie i śmierć w ramach racjonalnie pomyślanego ładu, wewnątrz którego okazują się one wartościami... Jeżeli tedy jest prawdą, że »strach zrodził bogów«, to nie w tym znaczeniu, które mieli na myśli pierwsi autorzy hasła: nie strach przed naturą, ale strach przed sobą samym jako z natury wyobcowanym”³¹.

Porządek sakralny konstytuuje obszar bezpieczeństwa egzystencji człowieka, egzystencji pozostającej nieuniknioną klęską, ponieważ alternatywą jest wolność – człowiek musi dokonać wyboru pomiędzy dwiema wykluczającymi się wzajemnie możliwościami. Wolność sytuuje egzystencję człowieka w permanentnej niepewności wyborów i rozwiązań, których istotą jest ich prowizoryczność. Wolność to poszukiwanie prawdziwej kondycji człowieka, a wszelkie bezpieczeństwo jest iluzją³². Kołakowski w filozofii oświecenia odnalazł racjonalistyczny etos warunkujący zasadniczą normę postępowania godną człowieka. Wpływ tej filozofii zagrażał jednak hierarchii wartości ustanawiających podstawy człowieczeństwa, aksjologicznie kondycja człowieka, zależy od wpływu sprzecznych wartości, zanegowanie wartości *sacrum* uniemożliwia człowiekowi orientację aksjologiczną³³. Doktryna oświecenia poddaje właśnie w wątpliwość świadomość aksjologiczną, w konsekwencji następuje jej transformacja w system ideologiczny: „Być absolutnie wolnym względem sensu, względem wszelkiego nacisku tradycji, to usytuować się w próżni, a więc rozpaść się. Sens pochodzi od *sacrum*, ponieważ nie wytwarza go żadne badanie empiryczne. Utopia doskonałej autonomii człowieka i nadzieja na jego doskonalenie się nieskończone są, być może, najbardziej skutecznymi narzędziami samobójstwa, jakie kultura nasza wynalazła. Odepchnąć *sacrum*, to odepchnąć granice, które człowieka określają, a także nie uznać zła, ponieważ *sacrum* odkrywa się za

³¹ Kołakowski L.: *Symbole...*, s. 234.

³² Fromm E.: *Wolność – problem psychologiczny*, [w:] Idem: *Ucieczka od wolności*. Czytelnik, Warszawa 1997, s. 21-40.

³³ „Żeby można było bronić jakiegokolwiek sprawy, powiadając „Bóg jest po mojej stronie”, autorytet Boga musi być już uznany uprzednio, nie zaś wymyślony ad hoc na użytek tej właśnie sprawy. Sacrum musi istnieć, zanim jest wyzyskiwane do innych celów: niepodobna zatem powiedzieć, że jest ono tylko narzędziem wszystkich możliwych interesów”, Kołakowski L.: *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Aneks, Londyn 1984, s. 167.

pośrednictwem niedoskonałości, zła i grzechu, a zło z kolei tylko za pośrednictwem *sacrum* może być zidentyfikowane³⁴.

Pytanie o kondycję człowieka dla Kołakowskiego ukazuje struktura ludzkiego istnienia w porządku sakralnych wartości, włączenie których nadaje sens przeżywaniu świata jako całości, przeciwstawiając się poczuciu nicości oraz przypadkowości: „Mówiąc »człowiek« mamy na myśli albo pewien gatunek pośród innych gatunków zwierząt, albo istotę duchową, która do świata zwierzęcego już nie należy³⁵. Sens człowieczeństwa realizuje się w poszukiwaniu transcendencji: „Nazywam mitycznym każde przekonanie, które wychodzi poza skończone doświadczenie, nie tylko w sensie, że nie jest ono jego opisem (gdyż każda hipoteza wychodzi też poza doświadczenie), ale również dlatego, że relatywizuje ono wszelkie doświadczenie odnosząc je w celu zrozumienia, do takich realiów, które absolutnie nie dopuszczają, żeby ich opis słowny mógł być logicznie związany ze słownym opisem doświadczenia. Inaczej mówiąc: jeśli uznajemy jakoś relacji (lub uczestniczenie) realiów doświadczenia do porządku mitycznego, nie możemy powiedzieć ani tego, że uczestniczenie to jest »objaśniające«, ani że porządek mityczny może być wywnioskowany z empirycznego: nie możemy też mówić o relacjach operacyjnych, gdyż nie pozwalają one ani na prognozę, ani na »czyn«. A więc mit: 1. odnosi się do rzeczywistości przekraczającej wszelkie poznanie skończone, tj. wszelkie poznanie naukowo-empiryczne, 2. rzeczywistość ta nie może być wywnioskowana w sposób indukcyjny, przez poznanie skończone; poznanie skończone nie może być wyprowadzone z tej rzeczywistości. Wobec każdej określonej, a więc ograniczonej rzeczywistości historycznej, czasowej i przestrzennej, poznanie mityczne uznaje istnienie rzeczywistości nieskończonej i absolutnej³⁶. Mit dla Kołakowskiego oznacza poruszanie się w nieredukowalnej potrzebie odkrywania sensu istnienia oraz sankcjonuje tę potrzebę – rozwiązanie mityczne wskazuje na ponadempiryczną rzeczywistość. Tłumaczy sens obojętności świata: „Sama obecność świadomości swoiście ludzkiej w świecie tworzy nieusuwalną sytuację mitorodną w kulturze, przy czym zarówno więziotwórcza rola mitu w życiu zbiorowym, jak jego integracyjne funkcje w organizowaniu świadomości jednostkowej wydają się niezastępowalne, a w szczególności niemożliwe do usunięcia na rzecz przeświadczeń regulowanych kryteriami wiedzy naukowej³⁷.

W perspektywie etyki rzeczywistość nieskończona i absolutna ogranicza fundamentalne doświadczenie obojętności świata oraz konstytuuje potrzebę odpowiedzialności człowieka wobec siebie samego, permanentnego zaangażowania w doskonalenie niedoskonałej rzeczywistości. Człowiek i świat to zjawiska ontologicznie niedostateczne, pozostające w swej istocie niedoskonałe, dlatego Kołakowski przyjmuje, iż źródłem dla moralności jest

³⁴ Ibidem, s. 173.

³⁵ Plessner H.: Drogi filozofii człowieka, [w:] Pytanie o *conditio humana*. PIW, Warszawa 1988, s. 9-14.

³⁶ Kołakowski L.: Mit w świecie wartości, [w:] Obecność mitu. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 32.

³⁷ Kołakowski L.: Trwałość i chwiejność mitu, [w:] Obecność mitu. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 134.

transcendencja: „Mit nie dostarcza wiadomości, ale odkrywa obszar wartości, w których uczestnik mitu dostępuje udziału”³⁸. Poznanie symboliczne według Kołakowskiego nie nosi znamion poznania naukowego, symbole religijne odsyłają do obszaru transempirycznego, dla którego kwestia wartości religijnych jest uzasadniona. System wartości religijnych porządkuje obraz świata, a odniesienie życia do absolutu przekracza metafizyczne znaczenie mitu, by zyskać status *sacrum*. Mit konserwuje wartości, dzięki którym człowiek staje się człowiekiem, dzięki którym rozpoznaje wewnętrzny sens rzeczywistości.

Mircea Eliade charakteryzuje obecność mitu w kategoriach „wiecznej terażniejszości”, „czasu nieruchomego”. Jest to daleki refleks jungowskiej interpretacji „archetypów”, bliski Kołakowskiemu. „Wieczna terażniejszość” to jakby psychologiczny odpowiednik rzeczywistości absolutnej. Przy całym uproszczeniu powyższego porównania idzie ono w stronę takiego odczytania religii i religijności, które pomija różne wersje redukcjonizmu. Mity, rozbudowane symbole, posiadają własny intencjonalny przedmiot odniesienia, a religijność nie jest jedynie narzędziem w percepcji rzeczywistości, stanowi afirmację sytuacji człowieka w świecie, sytuacji, w której integracja z naturą nie jest już możliwa, a wszelka inna pozostaje iluzją. Mit przekazuje wartości stanowiące fundament człowieczeństwa i z tej perspektywy religijności nie tłumaczy się chęcią ucieczki poza rzeczywistość. Religijność jest raczej usankcjonowaniem transcendentnej rzeczywistości, która jest źródłem moralności człowieka³⁹. Religijna rzeczywistość oznacza dążenie człowieka do świadomego uczestnictwa w Transcendencji. Kołakowski zaznacza, iż człowiek świadomie egzystujący w sferze *sacrum* zdecydowanie podkreśla granicę pomiędzy *sacrum* a *profanum*, a istniejące napięcie między tymi wartościami jest gwarancją moralności człowieka: „Uniwersalna stosowalność kategorii i sankcji religijnych jest rzeczą przeszłości. Fakt jednak, że uczucia, idee, obrazy i wartości religijne mogły być używane we wszystkich dziedzinach życia, że mogły funkcjonować jako narzędzia we wszystkich rodzajach komunikacji, nie tylko nie potwierdza instrumentalnej teorii *sacrum*, ale wspierać się zdaje przeciwny punkt widzenia. Po to, żeby można było przypisywać wartości religijne aspiracjom i interesom świeckim, wartości te musiały być uprzednio uznane i utwierdzone jako takie, niezależnie od tych aspiracji i tych interesów”⁴⁰. Kołakowski, wskazując na wartości eksponowane przez mit, zauważa, iż w tradycji oświecenia „ optymizm racjonalistyczny obnażył bezwstydnie swoje naiwności”, w konsekwencji nie istnieje antagonizm między świadomością mityczną a świadomością naukową, gdyż: „za dużo ciosów nasza religia Rozumu doznała, a wolterianinem być dzisiaj to żyć w marzeniach dzieciennych,

³⁸ Kołakowski L.: Sens mityczny miłości, [w:] Obecność mitu. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 52.

³⁹ „Standardy naszej cywilizacji osłabiają istotnie żywotność symboli religijnych, ale w ten sposób, że pozwalają ludziom wypełniać czas i uciekać od pytań fundamentalnych życia. Tak to powstaje rodzaj bezreligijności fałszywej, wyrastającej nie z przewyciężenia symboli religijnych jako sposobu myślenia, ale z zagłuszenia samowiedzy sytuacji, która symbole religijne rodzi”, Kołakowski L.: Symbole..., s. 238.

⁴⁰ Kołakowski L.: Odwet *sacrum* w kulturze świeckiej, [w:] Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań. Aneks, Londyn 1984, s. 167.

naśladować rzeczy kulturalnie martwe, a rozum i wiara przestały być opcjami czystymi oraz opozycyjnymi”⁴¹.

Kołąkowski wyraża pogląd, iż humanizm pozostaje drogą intelektualnej percepcji świata, zaś intelektualny porządek humanizmu zyskuje nową jakość – przewycięża i znosi opozycję między rozumem i wiarą. Pomimo iż *wiek rozumu* zaznaczył się dążeniem do emancypacji od religii i instytucji religijnej, akcentując całkowitą niezależność człowieka, Kołąkowski zauważa: „Dzisiaj dużo jaśniej widzę niebezpieczeństwa ideologii antropocentrycznej głoszącej autonomię człowieka. Nie sądzę, żeby człowiek kiedykolwiek mógł obyć się bez religii jako źródła sensu”⁴².

Racjonalistyczna wizja świata, koncepcja eschatologii immanentnych, stanowi przyczynę duchowego kryzysu człowieka, dla którego zasadnicze akty życia pozostają poza wartościami naznaczonymi napięciem między *sacrum* i *profanum*: „Mityczne wytłumaczenie świata głosi wiarę w głębsze znaczenie czy też celowość wszystkiego, co się dzieje na świecie, to znaczy nie tylko aktów indywidualnych, ale też wydarzeń historycznych i losu całego kosmosu oraz całego biegu rzeczy. Wiara, która skrywa się w każdym micie – to uczucie przeznaczenia pełnego sensu”. Interpretacja świata naznaczona kulturą oraz tradycją oświecenia jawi się Kołąkowskiemu nie poprzez obskurantyzm katolicki, ale pomimo niego: „A cały ten układ kulturalny do diabła poszedł i już go nie ma. »Laicki humanizm w walce z katolickim obskurantyzmem« – to sytuacja już nie tylko wyimaginowana, frazes bez pokrycia, próba fikcyjnej kontynuacji nie istniejącego świata. Nie ma już miejsca dla owych dzielnych i rozumnych antyklerykałów i wolnomyślicieli niegdysiejszych. [...] Ci, co dziś powtarzają ich hasła, dzielą się na głuptasów i na urzędników od ideologii, produkują martwy papier”⁴³.

Bibliografia

1. Bankowicz M.: Demokracja, zasady, procedury, instytucje. Wydawnictwo UJ, Kraków 2015.
2. Bankowicz M.: Krytycy marksizmu. Wydawnictwo UJ, Kraków 2014.
3. Copleston: Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego, t. VII. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995.
4. Dahl R.: Demokracja i jej krytycy. Aletheia, Warszawa 2013.
5. Fromm E.: Niech się stanie człowiek. PWN, Warszawa 1996.
6. Fromm E.: Ucieczka od wolności. Czytelnik, Warszawa 1997.

⁴¹ Kołąkowski L.: Słowo wstępne do dyskusji o chrześcijaństwie, socjalizmie, kościele i polityce. „Aneks”, nr 12, 1976, s. 60-64.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 62.

7. Fromm E.: *Zdrowe społeczeństwo*. PIW, Warszawa 1996.
8. Kamiński S.: *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga, [w:] Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
9. Kołakowski L.: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Aneks, Londyn 1984.
10. Kołakowski L.: *Główne nurty marksizmu, t. 1*. Zysk i S-ka, Poznań 1989.
11. Kołakowski L.: *Jednostka i nieskończoność*. PWN, Warszawa 1958.
12. Kołakowski L.: *Jeśli Boga nie ma*. Aneks, Londyn 1987.
13. Kołakowski L.: *Jezus ośmieszony*. Znak, Kraków 2014.
14. Kołakowski L.: *Kultura i fetysze*. PWN, Warszawa 2000.
15. Kołakowski L.: *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu, [w:] Eliade M. (red.): Traktat o historii religii*. KiW, Warszawa 1966.
16. Kołakowski L.: *Obecność mitu*. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.
17. Kołakowski L.: *Pochwała niekonsekwencji*. Puls, Londyn 1989.
18. Kołakowski L.: *Słowo wstępne do dyskusji o chrześcijaństwie, socjalizmie, kościele i polityce*. „Aneks”, nr 12, 1976.
19. Kołakowski L.: *Światopogląd i życie codzienne*. PIW, Warszawa 1957.
20. Morawski K.: *Dyskurs, hegemonia, demokracja*. PWN, Warszawa 2016.
21. Plessner H.: *Pytanie o conditio humana*. PIW, Warszawa 1988.
22. Popper K.: *W poszukiwaniu lepszego świata*. KiW, Warszawa 1997.
23. Spinoza B.: *Traktat teologiczno-polityczny*. Biblioteka Filozoficzna, Warszawa 1916.
24. Śpiewak P.: *Obietnice demokracji*. Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
25. Św. Tomasz z Akwinu: *Summa filozoficzna*. „Wiadomości Katolickie”, ks. 2. Kraków 1930.
26. Tischner J.: *Filozofia dramatu*. Znak, Kraków 1998.
27. Tischner J.: *Spór o istnienie człowieka*. Znak, Kraków 1999.