

Cezary MORDKA

**Percepcja religijna jako warunek etyki. Zarys poglądów
Leszka Kołakowskiego**

Religious Perception of Religion as Prerequisite of Ethics. An Outline of Leszek
Kołakowski's Views

W twórczości Leszka Kołakowskiego można wyróżnić trzy główne okresy: a) dogmatyzm marksistowski, b) antropologizm (subiektywizm gatunkowy) i c) „zbliżanie się” do opcji religijnej. Rozwiązania etyczne, których przedstawienie jest moim celem, stanowią konsekwencję rozstrzygnięć bardziej podstawowych.

Ad a. Wczesny marksizm Kołakowskiego wywodzi się z nurtu engelsowsko-przyrodniczego. Pierwsze publikacje dwudziestoletniego filozofa znamionuje podejście racjonalistyczne, empiryczne z nastawieniem na badanie społecznego aspektu zjawisk. „Marksizm jest jedyną filozofią, która ze względu na swoją klasową genezę zainteresowana jest w bezwzględnie obiektywnym poznawaniu rzeczywistości, wolnym od mistyfikacji i zniekształceń, obrazem świata wynikłym z pobudek klasowych i zarazem — filozofią zdolną do oparcia się na zdobycach zaawansowanego rozwoju nauk. Jako filozofia klasy, której wyzwolenie jest zarazem wyzwoleniem całej ludzkości, marksizm zdolny jest uczynić z filozofii naukę, a więc dokonać całkowitej emancypacji myśli filozoficznej z wszelkich ograniczeń klasowych, z wszystkiego oddziaływania wyobrażeń religijnych, i na tym właśnie stworzeniu warunków nieskrępowanego rozwoju myśli filozoficznej, podległego tym samym prawom co rozwój nauki, polega jego wyjątkowa i przełomowa rola w historii filozofii”.¹

Socjalizm nie tylko odsłania prawdę, ale zdolny jest do kierowania społeczną aktywnością mas ludzkich, determinuje bowiem ich postawy moralne. Stąd rozumienie marksizmu (akt rozumu) sprzężone jest z walką

¹ B. Baczeko, L. Kołakowski: *Tradycje naukowe socjalizmu i zadania historiografii filozoficznej*, „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 4, s. 84.

o s ł u s z n ą sprawę (moralny akt woli), co teoretycznie objawia się jako negacja idealizmu i religijnego obskurantyzmu.

W takiej perspektywie filozofia św. Tomasza to: „Bezgraniczna, wielkopańska pogarda dla człowieka, hasło bezwzględnej pokory i uległości wobec własnych warunków życia, zasada posłuchu wobec władzy świeckiej i duchowej, idea całkowitej bezsilności człowieka wobec losu i życia (...)”.² Całe chrześcijaństwo z ideą społeczeństwa jako organicznej całości przez Boga ustanowionej, podtrzymującej nierówność stanową jako naturalną, jest produktem zacofanych moralnie i zniewolonych intelektualne filozofów kościelnych.

Nie lepiej oceniany jest tzw. humanizm mieszczański, afirmujący wolność indywiduum czy równość natury ludzkiej, lecz przystający na powszechne i krzywdzące różnice w posiadaniu dóbr materialnych.

Moralnej negacji podlega także egzystencjalizm jako filozofia „urojonej moralnej autarkii jednostki”³, pseudohumanizmy Blooma, de Mana oraz heroiczne ujęcie człowieka Exupery’ego, Conrada, Hamsuna. Nurtom tym przeciwstawia się marksizm. „Optymizm marksizmu czerpiący siły z naukowej analizy praw rozwoju społecznego i z wiary w samodzielną aktywność mas, wiary w człowieka, wartość życia ludzkiego i ludzkich wysiłków — musi być nienawistny w najwyższym stopniu chwalcem każdego pogwałcenia człowieka, apologetom średniowiecznego zabobonu”.⁴

W 1956 roku L. Kołakowski publikuje ważny artykuł poświęcony zagadnieniu konieczności praw naukowych (*Aktualność sporu o powszechniki*). Pogłębione analizy zagadnienia konieczności mają, wraz z obserwacją postępów w budowie socjalizmu, istotne konsekwencje w modyfikacji doktryny Marksa. *Determinizm i odpowiedzialność* (1955) oraz *Odpowiedzialność i historia* (1957) są próbą rozwijania zagadnień etycznych na gruncie zdecydowanego antystalinizmu.

Marksizm popularny, wulgarny albo stalinowski uznaje za dowiedzione naukowo tzw. konieczne prawa dziejowe. Wymuszają one postęp w toku rozwoju historycznego. Ostatecznie jednak źródłem owego postępu (ostatnią instancją) jest rozwój technologiczny. Dobrze jest zawsze to, co sprzyja temu rozwojowi. Socjalizm, jako że nie hamuje postępu, uobiektywnia dobro w najszerszej postaci. Kołakowski radykalnie sprzeciwia się takiej doktrynie: idea postępu jest w niej założona, a determinanty historyczne nie ułatwiają podejmowania konkretnych decyzji. Także z konieczności czegokolwiek nie wynika logicznie jego dobro.

² L. Kołakowski: *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1955, s. 98.

³ Id.: *Prawa osoby przeciwko prawom człowieka*, [w:] *Szkice z filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 163.

⁴ *Ibid.*, s. 192.

Determinizm, według Kołakowskiego, nie usuwa też idei odpowiedzialności. „Powiedzieć, że ktoś jest odpowiedzialny moralnie za swój czyn, to tyle co powiedzieć, że środowisko społeczne, w którym żyje jest uprawnione do moralnej oceny owego czynu i do zachowania się względem sprawcy w sposób obronny lub aprobujący oraz że ma świadomość swoich uprawnień. Te ostatnie reakcje są równie zdeterminowane, jak czyn, do którego się odnoszą (...)”.⁵

Kołakowski najwyraźniej projektuje nowy sens słowa „odpowiedzialność”, rzeczywiście niesprzeczny z determinizmem.

Opowiada się on za moralnością, w obszarze której wybory są zawsze rodzajem hazardu, jako że absolutna pewność jest nieosiągalna. Należy jednak warunkowo przyjąć pewne rozstrzygnięcia:

1. Człowiek jest jedynym źródłem ocen i kryteriów oceny;
2. Człowiek jest wartością i celem samym w sobie;
3. Racjonalizm naukowy jest źródłem prawomocnej wiedzy o świecie;
4. Postawa krytyczna i otwartość jest warunkiem działalności naukowej;
5. Mit, religia, wszelka świętość musi być odrzucona;
6. Należy uznać, iż myślenie jest wytworem działalności praktycznej.

Tekst *Odpowiedzialność i historia* zamyka okres dogmatyczno-marksistowski w twórczości etycznej L. Kołakowskiego. Kolejne jego opracowania aksjologiczne zakładają antropologiczne rozumienie rzeczywistości.

Ad b. Antropologizm (termin wprowadzony przeze mnie na określenie kolejnej fazy poglądów Kołakowskiego) to stanowisko dotyczące natury rzeczywistości z uwzględnieniem jej nieprzekraczalnego centrum — człowieka.

Według Kołakowskiego, a zdaje się on podążać za główną intencją pism Marksa, człowiek i świat nie stanowią dwóch całkowicie odrębnych elementów, lecz tylko opozycję wewnątrz jednej całości. „Znaczy to, że [świat — dop. C. M.] jest wytworem czynności zbiorowej, która tworzywo rzeczywistości organizuje przystosowawczo do potrzeb biologicznych i społecznej orientacji człowieka w świecie i tylko tak uformowane utrwala się w umysłach. Cały więc ludzki świat jest w tym sensie ludzkim wytworem”.⁶

Nieco inaczej jest z wartościami: „Widoczne jest, że ten świat wartości nie jest wytwarzany automatycznie przez świat rzeczy, który niemal wszystkim jest wspólny i gdzie również zaangażowane są wspólne całemu gatunkowi ludzkiemu nawyki: opis pierwszego świata

⁵ Id.: *Odpowiedzialność i historia*, „Nowa Kultura” 1957, nr 35, s. 57.

⁶ Id.: *Aktualne i nieaktualne pojęcia marksizmu*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Londyn 1989, s. 160.

czy raczej tych wielu światów (więc sądy wartościujące) nie da się wydedukować z opisu drugiego (a więc z sądów o faktach, jeśli przyjąć to niezręczne miano)".⁷

Próbie bliższej charakterystyki wartości zawiera *Etyka bez kodeksu i Pochwała niekonsekwencji*. Kołakowski odrzuca tam nihilizm jako zamaskowaną próbę zdania się wyłącznie na własne emocje, potrzeby i kaprysy, nie przystaje też na „konserwatyzm starców” poszukujący łatwego rozwiązania problemów moralnych przez przyjęcie wszystko wyjaśniających kodeksów. Neguje jako fałszywą tezę o statyczności i ograniczonej bytu, homogeniczności świata wartości, tożsamości dobra i powinności oraz, przede wszystkim, symetrii powinności—obowiązków. Ostatnie to stwierdzenie jest niezwykle ważne, jako że naruszenie konieczności zachodzenia takiej symetrii prowadzi wprost do odrzucenia potrzeby uzasadniania norm moralnych. Powinność etyczna jest bowiem obligacją, którą każdy sam tylko może przyjąć. Jakikolwiek przymus, nawet czysto teoretyczny, prowadzi do jej zaniku. Inaczej mówiąc, uniwersalny kodeks (opierający się wszak na presji dotyczącej wszystkich) niszczy wrażliwość etyczną. Jest on także rodzajem regresji infantylnej, dając poczucie bezpieczeństwa, które chroni przed wglądem we własny, ludzki sposób bycia. Człowiek, sądzi Kołakowski, przez wynalezienie narzędzi i upośrednienie stosunku do materialnego otoczenia, odniósł się także do samego siebie, przekraczając w ten sposób regulacje naturalnego świata. Bytuje jako gatunek samotnie, inaczej niż świat ożywiony kompletnie wpasowany w przyrodę. Dany jest więc mu rodzaj absolutności budzącej w nim lęk. System moralny musi brać pod uwagę taką sytuację, a w konsekwencji uświadamiać ludzki, a więc odwoływalny status dobra i powinności. *Pochwała niekonsekwencji* utwierdza negację wszelkiej uniwersalności i słabości norm. Kołakowski sądzi, iż świat wartości jest z istoty antagonistyczny, że niemożliwa jest etyka „złotego środka”. Często trzeba wybierać między dwoma dobrami nie dającymi się wypośrodkować. Krytykuje też postulat konsekwencji, zwykle w działaniu wysoko ceniony (np. konsekwencja w afirmacji wartości tolerancji prowadzi do tolerowania postaw nietolerancyjnych). Stąd niekonsekwencja staje się wartościowa w dziedzinie zachowań moralnych. Oczywiście konsekwencja w niekonsekwencji prowadzi do sprzeczności, stąd teza o konieczności niekonsekwencji zakłada „minimalną” konsekwencję. Ta obowiązuje w przypadku wartości elementarnych: „Sytuacje elementarne to te, gdzie zamiera taktyka, to jest takie sytuacje ludzkie, do których nasz stosunek moralny pozostaje niezmienny bez względu na okoliczności,

⁷ I d.: Karol Marks i klasyczna definicja prawdy, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 77.

w jakich te sytuacje dochodzą do skutku (...). Elementarnymi sytuacjami są ewidentne agresje wojenne, ludobójstwo, tortury, znęcanie się nad bezbronniymi...”⁸

Pogłębienie rozważań etycznych okresu antropologizmu zawarte jest w *Obecności mitu*. Kołakowski podtrzymuje pojmowanie człowieka jako bytu transcendującego naturę. Taki sposób bycia wystawia go jednak na doświadczenie obojętności świata. Choroba, śmierć, bezosobowy, zdeterminowany proces powstawania i giniecia rzeczy to formy, w jakich obojętność jawi się w szczególnie dotkliwy sposób. Lecz jest możliwe pokonanie obojętności — pozwala na to mit. „Nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem (bo każda hipoteza w tym znaczeniu poza doświadczenie wykracza), lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia. Innymi słowy: to, ze względu na co realności doświadczenia uczestniczą w porządku mitycznym, nie bywa jakością, która by cokolwiek z tych realności tłumaczyła ani, tym bardziej, by z nich dawała się wyprowadzić: jakość taka jest również nieoperatywna, tj. nie pozwala przewidzieć niczego ani wpływać na cokolwiek”⁹

Mit rozumiejąco rozjaśnia świat¹⁰, znosi jego obojętność¹¹. Jest sytuacją wyprzedzającą rzeczywistość empiryczną i czas empiryczny, tak że nadaje im spójny sens, stwarzając pozaczasowy wzór, któremu realne stawanie się ma dorównać. Mit kwestionuje dotykalny świat, wynosi ponad jednorazowość zdarzenia, znosi wszelką przypadkowość. Wartość jest mitem, jako że nie podpada ona pod ewidencję empiryczną, empiryczne są tylko fakty wartościowania.

Pozostaje do wyjaśnienia status wartości (w istocie status mitu). Kołakowski stwierdza, iż z jednej strony mit może być wyjaśniony przez funkcję, jaką spełnia (pokonywanie obojętności świata), z drugiej jest autoteliczny — tylko on może „oswoić” rzeczywistość i w tym sensie jest niezastępowalny w kulturze.¹² Warunkiem możliwości takiej pozycji mitu jest swoiście ludzka „rozdwojona” świadomość. Człowiek (teza antropologiczna) transcenduje wszak naturę, ustosunkowując się zarówno do niej, jak i do siebie samego. Niejasność takiego tłumaczenia mitu

⁸ I d.: *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Londyn 1989, s. 160.

⁹ I d.: *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 32.

¹⁰ *Ibid.*, s. 49.

¹¹ *Ibid.*, s. 83.

¹² *Ibid.*, s. 96.

wynika stąd, że Kołakowski uznaje jednocześnie jego niepodatność na wszelkie wyjaśnienie właśnie. Udział w micie unicestwia wszelką genezę.

Ad c. *Obecność mitu* kończy okres antropologiczny w twórczości L. Kołakowskiego. Kolejne opracowania przynoszą zmianę perspektywy. Dualność mitu i empirii przekształca się w opozycję dwóch podstawowych, wzajemnie wykluczających się poznawczych modeli: empirycznego i transcendentalistycznego.

„W nowożytniej filozofii pytanie to powraca jako spór między empiryzmem i transcendentalizmem [podkreśl. — C. M.]. Ogólna tendencja empiryzmu polegała na tym, by interpretować prawomocność formalnych reguł myślenia jako przymus językowy, natomiast ważność norm moralnych unieważnić jako źle postawione pytanie, ponieważ normy te nie mają zawartości poznawczej i mogą być traktowane jako fakty społeczne lub psychologiczne. Prąd transcendentalistyczny natomiast, czy w postaci teologicznej, czy platońskiej, kantowskiej albo fenomenologicznej, próbował stale wykazać, że pomiędzy przypadkowymi regułami językowymi z jednej strony i spostrzeżeniami z drugiej, rozciąga się obszar intelektualnych i moralnych konieczności, które nie są prawdami analitycznymi i które łącznie tworzą trwałe, niezbywalne dobro duchowe; ono właśnie miałoby określać nas jako istoty ludzkie, a bez niego również rozwój nauki byłby nie do pomyslenia”.¹³

Mała etyka jest gruntowną analizą rozwiązań etycznych w perspektywie transcendentalno-empirycznej.

Kołakowski wstępnie zgadza się z nieredukowalnością etyki do badań pojęć etycznych, przyjmuje jako zasadne odróżnienie „dobra do czegoś” i „samego w sobie”, dystynkcję dobra i słuszności oraz niewywodliwość tego, co być powinno z tego, co za takie jest uznawane. Normy moralne zawierają też roszczenie do uniwersalności.

Określenie, czym jest dobro oraz pytanie o racje uzasadniające wszelką powinność jest podstawowym celem jego eksploracji.

Wielość rozwiązań dzieli na te, które negują zarówno możliwość istnienia „dobra-w-sobie”, jak zasadność norm, oraz przyjmujące dobro i system powinności. I tak:

— emotywizm błądzi mimo uzasadnionej konstatacji o nieempirycznym pochodzeniu dobra. Zakłada bowiem w sposób nieuzasadniony zarówno źródła, jak i prawomocność poznawczą. Nie dowodzi też koniecznego związku emocji z oceną moralną;

— utylitaryzm fałszywie redukuje dobro do szczęścia (błąd *ignotum*

¹³ Id.: *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 77.

per ignotum). Wnioskuje też nieprawomocnie o „byciu godnym pożądania” z „byciem pożądanym”;

— instynktywizm interpretuje kodeksy etyczne jako narzędzia przystosowawcze, całkowicie w ramach potrzeb ludzkich wyjaśnialne. Przekonanie to jest według Kołakowskiego niewiarygodne: „Czy mamy ważyć się na przypuszczenie, że chytra i opatrnościowa natura postanowiła któregoś dnia, iż gatunek ludzki w ogólnym bilansie ma więcej szans na przetrwanie, jeśli solidarność ludzka zastąpi więzi plemienne, po czym wyprodukowała Buddę, Asiokę, Jezusa Chrystusa, św. Pawła i stoików, żeby zadanie to wykonali?”¹⁴

Nurt transcendentalistyczny reprezentuje Kant, intuicjonizm oraz chrześcijaństwo. Kant postulował autonomię etyki, lecz nie zdołał ugruntować norm praktycznego rozumu. Intuicjoniści nie potrafili przekonywująco wyjaśnić rozbieżności w danych intuicji. Chrześcijaństwo natomiast, gdy ugruntowuje dobro w intencji lub w aktach miłości, popada w poważne teoretyczne kłopoty dotyczące „czystości” owych intencji, jak i stosowania n a k a z u m i ł o ś c i. Tylko swoista percepcja religijna może stanowić pewne rozwiązanie: „(...) jedynie w aktach wiary religijnej nie przeprowadza się bynajmniej wnioskowania logicznego, ponieważ postrzeganie prawa moralnego jako czegoś, co od Boga pochodzi, jest postrzeganiem Boga samego, w Bogu zaś rozum i dobro są ontologicznie tym samym w oparciu o doskonałą jedność”.¹⁵

Oczywiście empirycznie zorientowany filozof odrzuci taką percepcję, jako że doświadczenie zmysłowe nie potwierdza jej. Nie potrafi jednak uzasadnić sensualnego pojmowania doświadczenia. Spór transcendentalizmu i empiryzmu musi ostatecznie pozostawać nierozstrzygnięty, nie ma bowiem ostatecznych dowodów na prawdziwość jednego z nich. (Nawet pojęcie prawdziwości ma sens zależny od przyjętej wcześniej opcji). A jednak Kołakowski zdaje się zbliżać w nowszych opracowaniach do opcji transcendentalistycznej (religijnej). Uznaje na przykład istnienie zasad moralnych ważnych bezwarunkowo oraz czynów złych we wszystkich okolicznościach¹⁶, choć nie ma wątpliwości co do kulturowej relatywizacji materialnego ich określenia.¹⁷

W *Jeśli Boga nie ma...* powraca do religijnego gruntu wszelkiej moralności. Wiedza etyczna nie jest konkluzją racjonalnego badania, lecz dana jest zawsze w poczuciu winy. Wina pojawia się tam, gdzie łamane jest tabu, które zakłada istnienie *sacrum*. Ten, kto doświadcza świętości nie musi zastanawiać się nad racjami, dla których przyjmuje dane roz-

¹⁴ I d.: *Mała etyka*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 104.

¹⁵ *Ibid.*, s. 115.

¹⁶ *Ibid.*, s. 94.

¹⁷ *Ibid.*, s. 88.

wiązanie etyczne ani nad możliwym przejściem od opisu do normy. „W percepcji swoiście religijnej nie ma rzeczywistej różnicy między treściami »opisowymi« i »normatywnymi« tego, co się postrzega: akt wiary w Boga włącza jednocześnie i w sposób nieodróżnialny akt jego moralnych pouczeń jako prawomocnych; zbieżność czy nawet identyczność zrozumienia intelektualnego i poddania moralnego albo, innymi słowy »totalny« charakter postrzegania jest najbardziej istotną cechą wiary (w odróżnieniu od czysto intelektualnego przeświadczenia o istnieniu Boga, jak w naturalnej religii deistów czy w filozofii epikurejskiej”.¹⁸

Percepcja religijna wobec braku filozoficznego uzasadnienia etyki wydaje się jedyną możliwą podstawą moralności. Chroni ona przed popadnięciem w nihilizm moralny, stanowiący nieuniknioną konsekwencję niepowodzenia w ugruntowaniu etyki środkami naturalnymi.

Kołąkowski wykazuje także kompletną niemoc metafizyki, gdy idzie o jej moc eksplanacyjną w podstawowych kwestiach dotyczących „kategorii” istnienia, jaźni czy Absolutu (*Horror metaphysicus*). Tym więc, co — jak sądzi — pozostaje, jest nauka będąca obiektywizacją ludzkiego popędu panowania i — religia.

Horror metaphysicus stanowi próbę dookreślenia opcji, którą można nazwać religijno-etyczną.

Bóg — naczelny gwarant dobra i zła — nie jest przedmiotem wiedzy. Tradycja biblijna, Eriugena, Mikołaj z Kuzy, szesnastowieczny panteizm niemiecki zgodne są co do tego. Możliwy jest natomiast rodzaj n a p o m y k a n i a o Nim, tak że pojawia się rodzaj zrozumienia, bycia w kontakcie z Czymś, co jest bardziej realne od codziennej rzeczywistości. Ulotność takiego „uchwytu” nie pozwala jednak na przekucie go w teorię. Ważną drogą, na której dane jest „dotknięcie” Boga, stanowi ludzkie samodoświadczenie siebie jako podmiotu dobra lub zła: „(...) 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”.¹⁹

Doświadczenie takie ujawnia, iż czyniący dobro powiększa jednocześnie jego masę w świecie, w ten sposób przyczyniając się do r o ś n i ę c i a bytu (przy jego zamienności z dobrem).

Sprawiając dobro, postrzegamy Boga, mnożymy byt, a więc i Boga samego! „Przekonanie, że dochodzimy do wiedzy o Bogu p o m n a ż a j ą c [podkreśl. — C. M.] Go lub narażając na szwank przez nasze dobre lub

¹⁸ I d.: *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 191—192.

¹⁹ I d.: *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 114.

złe uczynki, stanowi bardzo niekantowską i niepragmatyczną ideę »prymatu praktycznego rozumu«²⁰.

Oczywiście wymaga to zmiany „modelu” Boga. Nie może On być Czystym Aktem — może zanurzony w czas potrzebować Innego. Nie jest to idea bardzo oddalona od biblijnego „zazdrosnego Jahwe”, natomiast nieskończony dystans dzieli ją od Arystotelesowskiej Samomyślącej się Myśli.

Pytając o zasadność przeprowadzonych analiz Kołakowski zauważa wielki wpływ rodzaju języka na formułowane odpowiedzi. Wybór aparatury pojęciowej determinują z kolei wpływy cywilizacyjne. One to są źródłem zarówno wielości języków, jak i systemów. Nie udało się niestety do tej pory wykazać, iż systemy te są pozornie tylko sprzeczne. Tym, co pozostaje, są więc owe ulotne doświadczenia, przeblyski, napomknięcia. Wystarczyć one muszą do wskazywania na realność mocniejszą od codziennej. Doświadczenie dobra i zła ma w tym wskazywaniu duży udział.

* * *

Rozwiązania Kołakowskiego spotkały się z krytyką. Stefan Amsterdamski akceptuje stanowisko Kołakowskiego przedstawione w *Etyce bez kodeksu* (1962), krytycznie odnosząc się do nowszych propozycji, na przykład zawartych w *Jeśli Boga nie ma...* (1982). Etyka bowiem nie musi, a nawet nie może mieć uzasadnień, w szczególności zaś warunek istnienia Boga nie prowadzi do jej uprawomocnienia (nie jest tak, że jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno). Uniwersalność kodeksu niszczy wrażliwość moralną, norma jest wyrazem mojej (tylko) samowiedzy etycznej, a nakaz jest tu kompletnie nie na miejscu.²¹ Podmiot moralny działa wobec norm zastanych, choć są one wytworem społecznym. Nie prowadzi to do nihilizmu w znaczeniu absolutnej dowolności.

Uwagi Amsterdamskiego mijają się nieco, jak sądzę, z intencjami Kołakowskiego. Bóg nie jest u niego gwarantem teoretycznym etyki! Etyka w ogóle nie podpada pod uzasadnienie (ani w sensie uzasadnień naukowych, ani filozoficznych). Tym, co leży u jej podłoża, jest swoisty akt percepcji zupełnie niewrażliwy na tłumaczenie genetyczne (teza ta obecna jest u Kołakowskiego już od *Obecności mitu*). Brak takiego aktu musi prowadzić do radykalnego odrzucenia dobra i zła. Twierdzenie Amsterdamskiego o aktywnej roli podmiotu społecznego, to przekonanie, iż coś jest dobre nie dlatego, że jest dobre, lecz z powodu postanow-

²⁰ *Ibid.*, s. 115.

²¹ S. Amsterdamski: *Tertium non datur?*, [w:] *Obecność*, Londyn 1987, s. 21.

wienia o dobru. Dobre jest więc coś, co nie jest dobre. Jakże można przyjąć takie dobro?

Sprzeciwcy S. Amsterdamskiego są o tyle cenne, iż dotyczą centralnego problemu i założenia rozważań Kołakowskiego.

Niezwykle ostrą krytykę całości poglądów Kołakowskiego znajdujemy w dziełku H. Eilstein *Jeśli się nie wierzy w Boga...* Autorka intuicyjnie celne uchwytuje skłonności religijne Kołakowskiego. Uznaje natomiast za wadliwe:

1. Przekonanie Kołakowskiego o konieczności uzasadnienia etyki.²²
2. Brak logicznego przejścia od sądu „Bóg nie istnieje” do „wtedy wszystko wolno”.²³
3. Zawężenie przeświadczeń i norm moralnych do tego, co pochwalane i naganne.²⁴

4. Błędne określenie roli tabu. H. Eilstein przedstawia cztery znaczenia pojęcia tabu: a) tabu jako zakaz poparty sankcją nadnaturalną, którego złamanie karze sprawcę; b) tabu z sankcją nadnaturalną wzbudzające poczucie winy wobec dawcy zakazu; c) tabu jako zakaz mający konsekwencje w ostracyzmie wobec jednostki łamiącej go; d) tabu jako imperatyw ze skutkiem powodującym poczucie grozy, różnej od strachu przed odwetem, z doznaniem deprecjacji moralnej, utraty zaufania do samego siebie.²⁵ Według Eilstein nie istnieje argumentacja (Kołakowski też jej nie przeprowadza), która by wykazała, iż złamanie tabu w sensie d) połączone jest z doświadczeniem go w znaczeniu a) i b). Kołakowski bezzasadnie zestawiał obecność Boga z faktycznie łamanym tabu „imperatywnym”. Pomylił się też sądząc, że zanik tabu prowadzi do upadku moralności. Religia nie jest żadną zaporą przeciwdziałającą złu — w szczególności nie ma nic zadziwiającego w osiągnięciu przez ateistów wysokich standardów etycznych.

5. Materiały empiryczne zoologów i etnologów wykazują pierwotność etyki wobec religii (małpy wykazują altruizm pozaklanowy, reagują na cudzą krzywdę, pomagają sobie wzajemnie, oburzają się moralnie).

Oceniając postawione zarzuty można stwierdzić ponownie ich rozmiękanie się z treścią rozważań Kołakowskiego. Nie usiłuje on w ogóle uzasadniać etyki! Rozum jest zupełnie nieprzydatny w obszarze moralności: „Przypuśćmy, że jestem niepoprawnym i niepohamowanym kłamcą, i że jakiś życzliwy i filantropijnie nastawiony filozof zdołał przekonać mnie, że twierdzenie »kłamstwo jest złem« jest taką samą prawdą, jak zasada

²² H. Eilstein: *Jeśli się nie wierzy w Boga*, Warszawa 1991, s. 36.

²³ *Ibid.*, s. 37.

²⁴ *Ibid.*, s. 38.

²⁵ *Ibid.*, s. 42—43.

Heisenberga; dlaczegoż jednak miałbym porzucać mój pożałowania godny nawyk (...)”²⁶

Tym, co inicjuje akt moralny jest swoista percepcja, taka, w której zrozumienie i poddanie moralne, opis i norma zbiegają się. Kołakowski nie musi (a nawet nie może) szukać logicznego przejścia od „Boga nie ma” („Bóg jest”) do „wszystko wolno” („nie wszystko wolno”). Odpada więc zagadnienie prawomocnego przejścia od tabu d) do a) i b).

Przekonanie o wysoce etycznym zachowaniu ateistów nie jest obce Kołakowskiemu. Uznaje on wprost taką możliwość.²⁷

Natomiast zależność religii i etyki jest problemem bardziej złożonym. Ich pierwotność lub wtórność nie może być udowodniona, brak zaś sankcji religijnej (brak zastanych norm!) skazuje wszelką etykę na zmienność taką, jaka w widomy sposób jest cechą bytu ludzkiego.

Z kolei obserwacja zwierząt jest zawsze interpretacją, a wartość współczynnika antropomorfizującego pozostaje trudna do ustalenia. Nie można wykluczyć, iż relacja człowiek—zwierzę musi być na nowo przemyślana. Faktem jest natomiast, że niektóre standardy moralne wydają się zbyt wysokie nie tylko dla zwierząt, ale i dla ludzi. Ich pojawienie się wymaga więc osobnego wytłumaczenia. K. Lorenz pisze: „Z tego wywodzi się podpatrzone w przyrodzie zrozumiałe samo przez się żądanie miłowania wszystkich naszych ludzkich braci bez względu na ich indywidualną osobowość. Żądanie to nienowe, rozum nasz w pełni docenia jego konieczność, uczucie nasze reaguje na jego wzniosłe piękno, a pomimo to jesteśmy tak stworzeni, że nie potrafimy [podkreśl. — C. M.] go spełnić (...) nie zmieni tego nawet nasza najlepsza i najsilniejsza wola”.²⁸

Poważne wątpliwości budzi podstawowe przekonanie Kołakowskiego, będące radykalną negacją możliwości teoretycznego badania etyki. Zagadnienia moralne nie mogą stawać się przedmiotem wiedzy. Czy jednak takie postanowienie nie jest tezą teoretyczną, czy dualizm bytu ludzkiego oparty na jego popędzie dominacji (nauka) i uczestnictwie w *sacrum* nie jest w istocie założeniem filozoficznym? Paradoks samoodniesienia wydaje się nieunikniony.

Nie jest też wykluczona możliwość zbudowania etyki bez posługiwania się percepcją religijną, a koncepcja człowieka zakładająca dualizm życia i ducha mogłaby spełnić takie zadanie. Z pewnością jednak jest to sprawa przyszłości.

²⁶ Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 212.

²⁷ Id.: *Mała etyka*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 117.

²⁸ K. Lorenz: *Tak zwane zło*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1975, s. 364.

SUMMARY

This study is an attempt to present the evolution of ethical thought of one of the most distinguished Polish contemporary philosophers. Three main stages of Leszek Kołakowski's work were examined: 1. Marxist dogmatism with axiology oriented towards man, 2. anthropologism, where the ethical system is understood as an adaptive instrument of the human species emancipated from the regulations of Nature, and 3. transcendentalism close to the religious option. At that stage Kołakowski recognizes that ethics is either grounded in religion (religious experience) or is doomed to nihilist refutation. Critical remarks are also included.