

Małgorzata Jankowska

---

## **„ZAKŁAD KOŁAKOWSKIEGO”, CZYLI DOBRO JAKO STAWKA W FILOZOFICZNEJ GRZE O ARCHÈ**

Początkiem filozofii jest zdziwienie, namysł nad światem, nad jego konstytucją, nad rządzącymi nim zasadami. Początkiem filozofii jest niespokojny ruch myśli, wywołany pytaniem o to, co istnieje, dlaczego istnieje i jak istnieje. Początkiem filozofii jest zatem filozofia początku.

Pytanie o *arché* stanowi źródło intelektualnego ożywienia i choć obecnie zdaje się nieco zapomniane, to jednak wciąż powraca w tych nurtach filozofii, które nazwać by można tradycjonalistycznymi, konserwatywnymi czy w końcu – fundamentalistycznymi. Dzieje się tak zapewne dlatego, że – jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz – „kwestie filozoficzne w swoim zasadniczym sensie są niezmiennie. Biorą się ze stałej potrzeby pytania, ze stałe powracającego zdumienia, które leży u podstaw filozoficznego myślenia. To zdumienie stwarza nigdy niezaspokojoną potrzebę filozofowania. Właśnie też to powracające zdumienie bytem, dobrem, pięknem powoduje, że problemy filozoficzne są stale obecne w kulturze, w myśleniu. Na stałym powracaniu przeżycia zdumienia polega nierozwiązywalność problemów filozoficznych, nie zaś na tym, że wszystkie rozwiązania filozoficzne są pozorne”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii*, Warszawa 2003, s. 14.

Jak wskazuje inny polski filozof, Władysław Stróżewski, owo podstawowe pytanie filozofii, pytanie o byt, od zawsze łączyło się z problemem wartości:

Poznanie ludzkie zawsze jest wieloaspektowe. Mimo to, dążenie do przeniknięcia różnych doświadczeń, w jakich rzeczywistość jest dana, i do uzyskania doświadczenia jednego, najbardziej podstawowego, zawsze [...] towarzyszyło wysiłkom filozofów. [...] Początek drogi wyznaczyło pytanie o początek, *archè*. Doprowadziło ono do problemu istoty bytu jako bytu, jego sensu, a wreszcie jego wartości. [...] Pytanie o wartości bytu nie było na początku stawiane *expressis verbis*, wprost. Nie pojawiło się zresztą nawet pojęcie wartości. Ale odpowiedzi na pytania o *archè* ukazują, że w gruncie rzeczy i ono było w nich implikowane<sup>2</sup>.

*Arché* to początek w sensie przestrzennym, czasowym, genetycznym i logicznym, to także zasada, czyli to, co istotne, podstawowe, zasadnicze właśnie, to praktyczna reguła, wskazówka, a także przyczyna: sprawcza, materialna, formalna, celowa. To wreszcie również władza, czyli pierwszeństwo w hierarchii<sup>3</sup>. Pojęcie *arché* odnosi się do trzech filozoficznych porządków – metafizycznego, epistemologicznego i logicznego, przy czym dwa ostatnie są ze sobą, za sprawą tej właśnie kategorii, powiązane. W kontekście metafizyki pytanie o początek jest pytaniem o przyczynę i często związane jest z pytaniem o byt – poszukuje się tu początku wszystkich rzeczy, i to w tym kontekście pada słynne pytanie Leibniza, dlaczego istnieje raczej coś niż nic. W kontekście epistemologicznym poszukiwanie *arché* jest próbą ucieczki przed koniecznością redukcji do nieskończoności, koniecznością, która obowiązuje tam, gdzie wyklucza się istnienie ostatecznej, absolutnej przyczyny. Odniesienie do *arché* zakłada stałość i absolutność wiedzy, a także możliwość dotarcia, choćby w teorii (przez wzgląd na niedoskonałość ludzkiego umysłu w praktyce może być to zadaniem niewykonalnym) do granicy poznania, czy też raczej – do jądra poznania, do punktu, w którym wszystko się zaczęło, do zasady, od której wszystko pochodzi. Odrzucenie koncepcji *arché* oznacza zatem uznanie wszelkiej wiedzy ludzkiej za nie-absolutną, tymczasową, zrelatywizowaną do danych warunków<sup>4</sup>. Podobnie w logice, *arché* stanowi granicę dociekań formalnych, taką, jak choćby Arystotelesowskie najogólniejsze sądy (przykładowo prawo sprzeczności).

Pytanie o *arché* pojawić się może w umyśle filozofującego z różnych pobudek. Inaczej rzecz ujmując – od rozmaitych problemów filozoficznych

<sup>2</sup> W. Stróżewski, *Transcendentalia i wartości*, [w:] idem, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 3.

<sup>3</sup> Por. S.T. Kołodziejczyk, *Aneks 9. Arché*, [w:] W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 277.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 278.

wychodząc, dotrzeć można do pytania o początek. Może to być zatem namysł nad realnością tego, co podmiot postrzega, refleksja nad pochodzeniem „tego, co jest”, może to być zachwyt nad pięknem świata lub obrzydzenie wywołane jego brzydotą, może to być w końcu potrzeba znalezienia mocnej konstytucji dla takich wartości, jak dobro, ale też i groza wywołana zetknięciem się ze złem. Co istotne, poszukiwania te wiążą się z potrzebami tyleż intelektualnymi (przymus znalezienia *przyczyny*), co duchowymi (potrzeba znalezienia *sensu*), przez co stanowią domenę myślicieli zasadniczo niespokojnych i wątpiących.

Takim intelektualnym *homo viator*, nieustannie podważającym własne ustalenia, dążącym do klarownych uzasadnień, wielbiącym logikę, a jednocześnie poszukującym ugruntowania dla życia społecznego w systemach metafizycznych, był Leszek Kołakowski. Ewolucja jego filozoficznych poglądów warta jest przypomnienia i przeanalizowania, wychodząc bowiem od skrajnie materialistycznych (proweniencji engelsowskiej) ustaleń dotyczących konstytucji świata i wartości, dochodzi on do *quasi*-Pascalskiego zakładu, w którym stawką jest dobro, a celem ostatecznym dociekań – Absolut. To bez wątpienia ciekawa filozoficzna droga. Myśliciel, od samych niemal początków swej przygody z filozofią pytając o możliwości ugruntowania prawdy i dobra, udziela wprawdzie różnych odpowiedzi, czasem nawet unieważniając te kwestie jako źle postawione, w końcu jednak dochodzi do wniosku będącego swego rodzaju „niekonkluzywną konkluzją” sceptyka. Jest to uznanie Absolutu za jedyną możliwą gwarancję prawdy i dobra, przy jednoczesnej niemożności apodyktycznego uznania za prawdziwe twierdzenia o postaci: „Absolut istnieje”. „Zakład Kołakowskiego” plasuje się, mimo tego zastrzeżenia, na styku filozofii i teologii, czy też – myślenia analitycznego i religijnego. Pytania o wartości – takie jak prawda i dobro – muszą bowiem, zdaniem filozofa, ostatecznie dotyczyć nie tylko zagadnień filozoficznych, ale i właśnie teologicznych czy religijnych, muszą być nadto przedmiotem zainteresowania nie tylko filozofii *sensu stricto*, ale i wszelkiej refleksji nad kulturą, a dokładniej – nad kulturowo sankcjonowanymi systemami norm (etycznych, epistemologicznych etc). Uznanie Absolutu za gwaranta tych jakości, a raczej „uznanie uznania Absolutu” za jedyny możliwy punkt oparcia dla sensownego konstruowania tychże kategorii, nie jest jednak, jak wspomniano, kolejnym filozoficznym „dowodem na istnienie Boga”, co więcej – nie jest nawet niepotrzebującym dowodu wyznaniem wiary. Czym zatem jest właściwie ów „zakład Kołakowskiego” i co wnosi do namysłu nad kategorią dobra? Odpowiedź na to pytanie musi zaczynać się od krótkiego szkicu dotyczącego ewolucji poglądów filozofa na zagadnienia etyczne.

## Kołakowskiego zmienna wizja etyki

Znawcy filozoficznej drogi Kołakowskiego<sup>5</sup> dzielą ją na ogół na trzy etapy lub okresy. Pierwszy to okres marksistowski lub dogmatyczno-marksistowski, przypadający na początek lat 50. Drugi etap zwany jest rewizjonistycznym lub antropologicznym. Jego faza wstępna przypada na lata 1955-1956, właściwa na lata 1956-1966, dojrzała zaś obejmuje krótki okres do mniej więcej 1967 roku. Etap trzeci określanby różnie – jako filozofia sceptyczna, chrześcijańska, a czasem nawet... heretycka. Sam Kołakowski ten swoisty zwrot w swym myśleniu, który nastąpił w końcu lat 60', widział jako przejście w obszar filozofii transcendentalnej. Kolejne okresy przynosiły każdorazowo, co oczywiste, nowe rozstrzygnięcia w rozmaitych interesujących myśliciela obszarach. Nie inaczej rzecz się miała z etyką.

I tak na wspomnianym etapie marksistowskim Kołakowski ściśle trzyma się „odgórných wytycznych” marksizmu-leninizmu, postrzegając etykę jako namysł nad pewną sumą ludzkich wartościowań, empirycznie daną, a historycznie względną. Zgodnie z materialistyczną wizją moralności, filozof postrzega ją jako zjawisko klasowe, determinowane przez warunki historyczne, a zatem, w ostatecznym rozrachunku – relatywne i zmienne. Oglądana z tej perspektywy moralność nie może być, rzecz jasna, emanacją jakiegoś przedwiecznego, absolutnego, boskiego prawa, nie może być nawet Kantowskim imperatywem kategorycznym – reguły, normy i wartości są bowiem w ówczesnej optyce Kołakowskiego wytworem ludzkim, powstającym na potrzeby społeczeństw, które w ten sposób regulują relacje między jednostkami, umożliwiając poszczególnym wspólnotom trwanie. Służąc interesom społeczności czy społeczeństwa, odbierane są przez jednostkę jako coś narzuconego z zewnątrz i związanego z systemem sankcji. Normy zatem powstają wyłącznie w celu umożliwienia społeczeństwu kontrolowania zachowań jednostek. Jako czynnik regulujący stosunki społeczne są, zgodnie z tą optyką, wytworem określonych stosunków produkcji, a skoro tak, to moralność, odzwierciedlając wspomniane stosunki produkcji, wraz z nimi ulega przemianom. Każda klasa społeczna, zdaniem „wczesnego Kołakowskiego”, dysponuje też pojęciami etycznymi odpowiadającymi jej specyficznym potrzebom, choć, dodać należy, etyki różnych warstw posiadają pewien rys wspólny, związany z kontekstem kulturowym i historycznym. Wartościami ogólnoludzkimi, najwyższymi, do których realizacji nale-

<sup>5</sup> Por. C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Lublin 1997; M. Flis, *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Kraków 1994; J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszek Kołakowski spory o religię*, Kraków 1994.

ży dążyć, są wówczas dla filozofa ludzka wolność, godność i autonomia. One to określane są jako „dobre”. Dobro „samo w sobie” w rozważaniach z tego okresu jednak się nie pojawia, trudno byłoby bowiem ustalić, czym ono tak właściwie miało być i gdzie leżeć by miało jego źródło, skoro definiowane było ono rozmaicie przez różne warstwy społeczne czy klasy.

W początkach kolejnego etapu filozofia Kołakowskiego jest jawnie rewizjonistyczna, takie też jest jego ujęcie zagadnień etycznych. Uwagę zwracają tutaj szczególnie dwa teksty – *Determinizm i odpowiedzialność*<sup>6</sup>, artykuł nawiązujący jeszcze w pewnym stopniu do empiryzmu typu engelsowskiego, oraz, będący uzupełnieniem tych wywodów, traktat *Odpowiedzialność i historia*<sup>7</sup>. W obu esejach filozof nacisk kładzie na tytułową kategorię odpowiedzialności, podkreślając, że żadne determinizmy – czy to biologiczne, czy kulturowe lub społeczne – nie znoszą moralnej odpowiedzialności jednostki, choć, rzecz jasna, kształtują w dużej mierze jej system wartości (zwłaszcza kontekst społeczny i kulturowy ma wpływ na to, jakie wartości i normy dany podmiot akceptuje). Myśliciel zaznacza, że sprzeczność pomiędzy uznaniem determinizmu a przyjęciem odpowiedzialności jest tylko pozorna, gdyż pośród licznych możliwych do uznania uwarunkowań występuje także autodeterminacja działającego podmiotu, a jeśli tak, to oczywistym jest, że odpowiedzialność jednostki nie może zostać unieważniona. W *Odpowiedzialności i historii* nadto podkreśla filozof ludzkie pochodzenie wartości i powraca do koncepcji ich historycznego uwarunkowania. Wciąż jeszcze odrzuca zatem absolutne pochodzenie moralnych norm i dyrektyw, tym samym pozostając dalekim również od rozważań na temat winy, grzechu, sumienia, kary i odkupienia.

W kolejnym bardzo istotnym tekście okresu antropologicznego, *Etyce bez kodeksu*<sup>8</sup>, Kołakowski ponownie daje wyraz swemu zwątpieniu w jakikolwiek Byt Najwyższy, odrzucając tym samym wszelką absolutną konstytucję wartości. Następnie analizie poddaje sytuację, w której podmiot doświadcza absurdalności czy nie-sensowności świata, przy czym podkreśla, że już samo bycie w takim absurdalnym czy nie-sensownym świecie jest tegoż świata afirmacją. Wyprowadza stąd wniosek, że wszelkiego rodzaju postawy nihilistyczne, z wyjątkiem samobójstwa, które jest jedynym prawdziwie konsekwentnym takiej nihilistycznej postawy przyjęciem, są przejawem

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Determinizm i odpowiedzialność*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. II, Warszawa 1989, s. 76-91.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 27-75.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] idem, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967, s. 147-189.

niedojrzałości i dążenia do zaspokojenia rozmaitych własnych kaprysów pod pozorem ujawniania absurdalności świata<sup>9</sup>.

Bycie w świecie jest zatem formą jego akceptacji w kształcie zastanym, a tym samym jest też, zdaniem filozofa, świadectwem uznania jego niezmienności. To uznanie z kolei wiązać ma się z wiarą w istnienie jednego kodeksu moralnego, rzekomo uniwersalnego, oferującego wskazówki dotyczące postępowania w każdej możliwej sytuacji. Kołakowski wymienia trzy podstawowe zasady „etyki kodeksu” – zasady sprawiające, że rzekoma wolność jednostki, wolność dokonywania wyborów (także moralnych), okazuje się złudzeniem.

Pierwszą jest wiara w możliwość istnienia absolutnej harmonii między powinnościami i obowiązkami, czyli wiara w uniwersalny charakter wartości. Kołakowski krytykuje tę zasadę, uważa bowiem, że akt moralny nie może zawierać najmniejszego choćby elementu przymusu, uniwersalny charakter normy natomiast taki właśnie przymus wprowadza, ograniczając wolność wyboru.

Drugą ze wspomnianych zasad jest zupełność kodeksu, sprowadzająca się do wiary w to, iż na każdą, najtrudniejszą nawet sytuację życiową, na każdy, najbardziej nawet złożony problem, znaleźć można odpowiedź czy rozwiązanie właśnie w „kodeksie”. Kołakowski postrzega tę zasadę jako skrajną i dość „absurdalną”, bo nieprzystającą do życiowego doświadczenia, idealizację, podkreślając dodatkowo, że zachodzi tu oczywista sprzeczność między wymaganą dla „decyzji moralnej” samoświadomością podmiotu działającego a absolutną obowiązywalnością i bezosobowością systemu norm.

Trzecią zasadą, najtrudniejszą, zdaniem filozofa, do przyjęcia, jest wiara w istnienie symetrii wartości i obowiązku, czyli założenie o istnieniu takiej hierarchii norm, która zawsze możliwa jest do zastosowania, bez jakichkolwiek wątpliwości. Oznaczałoby to, że każde ludzkie działanie może być prosto zdefiniowane jako dobre lub złe, bez możliwości wpisania go w obszar „moralnej szarości” czy tak zwanego „mniejszego zła”. W etyce kodeksu wartości muszą być absolutne.

Przyjęcie etyki kodeksu jest zatem, zdaniem Kołakowskiego, objawem intelektualnego i moralnego lenistwa, a także przejawem tchórzostwa i nie-

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 152-153: „Próbując uchylić się od decyzji angażujących, nihilista piętnuje rzeczywistość jako beznadziejnie schorzałą, zarazem jednak wierzy skrycie w wartość życia, skoro godzi się je przedłużyć, i znajduje sobie sfery wartości, ekskluzywnie przywiązane do własnej osoby, a obciążone błoną tchórzliwego zobojętnienia wobec wszystkiego poza tym. Taka próba afirmacji częściowej podszyta jest nieuchronnie fałszem negacji pozornej i pretekstowej, stąd nihilizm nigdy nie może być autentyczny, póki wyraża się w życiu, a dno samolubstwa i strachu prześwituje przez jego deklarację”.

chęci do uznania własnej samotności w świecie. To wyraz niezgody na podjęcie pełnej odpowiedzialności za własne wybory i czyny. Filozof określa tę postawę jako konserwatyzm, czyli, również, formę kultywowania skrywanej niechęci czy wrogości wobec innych systemów wartości. W postawie tej dostrzega także lęk przed niepewnością, chaosem, tym, co nieznanne. Tożsamość konserwatysty jest jednak, zdaniem Kołakowskiego, tożsamością raczej przedmiotu niż podmiotu, wyrażając kondycję niewolnika lub rzeczy, konserwatyzm bowiem, pisze filozof: „ceni przewidywalność przyszłości. [...] ceni wartości zobiektywizowane, widoczne; lubi rzeczy, ponieważ rzeczy lubią trwałość. [...] Jest zwycięstwem tej części ludzkiej natury, która upodabnia człowieka do rzeczy”<sup>10</sup>. Etyka kodeksu zatem ma uprzedmiotawiać człowieka, odbierać mu wolność i zdejmować zeń odpowiedzialność za moralne decyzje. Związana z akceptacją zastanego kształtu rzeczywistości, wiąże się, w optyce Kołakowskiego, z biernością i moralnym marazmem.

Jak jednak wskazuje inny słynny polski filozof, Andrzej Grzegorzczak, taka postawa bierności i moralnego ośpienia bynajmniej nie jest logiczną (ani nawet – psychologiczną) konsekwencją uznania etyki kodeksu za obowiązującą. W *Tajemnicy losu* Grzegorzczak przywołuje ten fragment *Etyki bez kodeksu*, w którym Kołakowski uznaje sam fakt egzystowania (czy raczej, doprecyzowując, akt nie-rezygnowania z życia) za wyraz akceptacji dla świata w zastanym kształcie, ze wszystkimi jego wadami:

Żyjąc, akceptujemy tę sytuację dobrowolnie, podpisujemy się, by tak rzec, pod owym *fiat*, mocą którego ukształtował się świat w takiej postaci, w jakiej go właśnie widzimy; a ponieważ owo *fiat* dotyczy całości, podpis nasz ogarnia całość, po prostu dlatego, że nie można żyć częściowo, nie można tedy częściowo wybrać świata, w którym się żyje, ani historii, w której się uczestniczy<sup>11</sup>.

Kołakowski pisze dalej: „Akceptujemy świat razem z całą masą jego cierpienia i jego świństwa, razem z udręką i hańbą, z jego okrucieństwem, przemocą i wyzyskiem”<sup>12</sup>, Grzegorzczak zaś odpowiada:

Ale akceptujemy jako co? Jako udrękę, czyli jako cierpienie naszego życia, ale również jako przedmiot naszej odpowiedzialności. Odpowiedzialności za najmniejsze cierpienia, za zwalczanie okrucieństwa i wyzysku, za unikanie przemocy. Akceptujemy hańbę świata jako naszą własną hańbę. Każdy zły czyn, czyjkolwiek, również

<sup>10</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 150, fragment cytowany w: A. Grzegorzczak, *Tajemnica losu*, [w:] idem, *Moralitetu*, Warszawa 1986, s. 84.

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, op. cit., s. 148, cytowany w: A. Grzegorzczak, op. cit., s. 85.

i nas umniejsza. Akceptujemy hańbę świata jako sąd nad nami. Nade mną, jako że niewystarczająco opierałem się złu, nad całym światem jako Sąd Ostateczny. Przyjmuję więc świat nie tylko jako warunek i zadanie, ale również jako sprawdzian wartości mojej egzystencji i jako uczestnictwo w egzystencji zbiorowej nas wszystkich. A więc przeżywamy los nie jako ślepy przypadek, ale jako t w ó r c z e z a d a n i e [podkr. M.J.]<sup>13</sup>.

Zgoda na życie w świecie niedoskonałym nie musi być zatem objawem tchórzostwa, jak to opisuje Kołakowski, lecz, przeciwnie, widziana być może jako akt odwagi. W optyce Grzegorzcyka każda jednostka jest moralnie zobligowana do podejmowania (nierzadko trudnych) wyborów w nadziei na realizację dobra. To właśnie owo czynienie dobra jest głównym zadaniem człowieka. To każdorazowe podejmowanie wyzwania i próba moralnego działania, jest, według Grzegorzcyka, wyrazem prawdziwego buntu wobec niedoskonałego świata, nie zaś samobójstwo, które właśnie jawić się musi jako ostateczne pogodzenie się z tym, jak rzeczywistość wygląda, i z tym, że człowiek w żaden sposób wpłynąć na nią nie może. Według Grzegorzcyka zatem, etyka kodeksu zasadza się, wbrew twierdzeniom Kołakowskiego, nie na unikaniu odpowiedzialności, lecz na jej pełnym przyjęciu, wolność wyboru zaś nie tylko wyklucza uprzedmiotowienie, lecz wręcz świadczy o mocnym upodmiotowieniu człowieka, konstytuującym się w relacji do Innego i do Absolutu. Do tej optyki Kołakowskiemu jednak, na tym etapie jego filozoficznej drogi, wciąż jeszcze daleko.

Kontynuację rozważań z *Etyki bez kodeksu* znajdziemy w słynnym artykule *Pochwała niekonsekwencji*<sup>14</sup>, w którym powszechnie poważana zasada konsekwencji przedstawiona zostaje jako podejrzana, gdy odnosić ją do sfery wartości, moralnych wyborów i etycznych (przynajmniej w zamierzeniu) działań. Kołakowski zauważa, że „absolutnie konsekwentna konsekwencja”, kurczowe, bezrefleksyjne trzymanie się zasad, rodzić może fanatyzm, który, nawet jeśli początek znajduje w pobudkach szlachetnych, w próbie realizacji dobra, to stać się musi, przez swą immanentną zajadłość, źródłem zła. Zatem to niekonsekwencja stanowi kolebkę tolerancji, będąc zarazem świadectwem rozwiniętej świadomości niekonsekwentnego podmiotu, który zdaje sobie sprawę ze złożonej, skomplikowanej natury rzeczywistości, a także – z własnej omyłności i niedoskonałości. Kołakowski w tekście tym stwierdza, że „świat wartości nie jest światem logicznie dwuwartościowym [...]”<sup>15</sup>, co

<sup>13</sup> A. Grzegorzcyk, op. cit., s. 85.

<sup>14</sup> L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 154.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 156.



odnosi się nie tylko do niemożności przykładania kategorii prawdy i fałszu do sfery norm, ale i do faktu, iż wartości mogą stać w jawnej opozycji do siebie, nie przestając przez to być wartościami. Filozof podkreśla tym samym konieczność dokonywania trudnych moralnych wyborów między sprzecznymi normami, z czego wyprowadza wniosek, że skoro przeciwne sobie wartości można afirmować jednocześnie, to zasada niekonsekwencji jest koniecznością. Kołakowski po raz kolejny odrzuca etykę kodeksu oraz, co z tym związane, nadnaturalną, absolutną genezę wartości. Uważa, że to społeczne czy kulturowe pochodzenie norm sprawia, iż w świecie funkcjonują zróżnicowane ich systemy, między którymi trzeba czasem dokonywać wyborów.

### „Zakład Kołakowskiego”

Przejście w obszar „filozofii transcendentalnej” oznacza dla Kołakowskiego wzmożone zainteresowanie etyką i moralnością. Wyjątkowo istotny, bo pokazujący już nowe podejście do tych zagadnień, jest esej *Mała etyka*<sup>16</sup>, stanowiący swego rodzaju preludium do późniejszych, bardziej radykalnych rozstrzygnięć. Kołakowski rozpoczyna go od próby zdefiniowania etyki<sup>17</sup>, by dalej zaznaczyć, że interesuje go ona nie tyle jako forma intelektualnej gry, ile raczej jako próba dogłębnego zbadania problemu dobra i zła, próba dotarcia do źródła i konstytucji wartości. Stąd też podstawową kwestią rozważaną tu przez filozofa staje się prawomocność zakazów i nakazów moralnych. Początkowo myśliciel omawia rozmaite filozoficzne nurty i szkoły, analizując pokrótce ich rozstrzygnięcia w interesującym go obszarze. I tak krytyce poddaje empiryzm (tak emotywizm, jak i utilitaryzm), odrzucając zarówno rozumienie wartości jako wyrazu ludzkich emocji, jak i teorie, które zrównują dobro ze szczęściem i jako „moralne” określają po prostu te działania, które do szczęścia jak największej ilości ludzi prowadzą. W obszarze filozofii transcendentalnej rozpatruje Kołakowski etyczne rozstrzygnięcia intuicjonizmu oraz filozofii Kanta, a także myśl chrześcijańską.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Mała etyka*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 83-120.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 83: „W filozofii anglosaskiej pojmuje się zazwyczaj etykę jako racjonalną analizę pojęć i wypowiedzi wartościujących, przy czym również kwestia, czy prawomocność takich wypowiedzi da się ustalić, stanowi część tak określonego pola. Samo moralizowanie albo wypowiedzanie opinii moralnych nie uchodzi natomiast za właściwą sprawę etyki [...]. W innych prądach filozoficznych te dwie dziedziny nie są rozdzielone ściśle i pytanie o to, co jest dobre lub złe, słuszne lub niesłuszne, uchodzi za część etyki”. Kołakowski, należy to podkreślić, optuje raczej za drugą, szerszą definicją.

Krytyce poddaje więc np. tak zwaną intuicję moralną, podkreślając zasadniczą niemożność wykazania wyższości jednego z intuicyjnych względów nad pozostałymi. Równie problematyczny jest, zdaniem Kołakowskiego, Kantowski rozum praktyczny, niedostatecznie ugruntowany i uzasadniony, a także imperatyw kategoryczny, który nie może stanowić niepodważalnego fundamentu etyki, gdyż działanie w imię własnego zysku można jak najbardziej pogodzić z ufnością w to, że inni działają w oparciu o zupełnie inne zasady (co więcej – jest to z punktu widzenia psychologii jak najbardziej uzasadnione)<sup>18</sup>. Chrześcijaństwo omawia Kołakowski szczególnie wnikliwie, analizie poddając zwłaszcza rolę intencji i miłości w etyce. Podkreśla on, że tak zwana czystość intencji w ocenie moralnej działań jest kryterium niepewnym, choćby przez wzgląd na zjawisko autosugestii, złej woli czy racjonalizacji. Miłość z kolei, drugi obok intencji ważny element chrześcijańskiej etyki, nie jest możliwa do przyjęcia jako nakaz, stąd również wątpić należy, czy może stanowić mocny fundament etyki. Kołakowski dochodzi do wniosku, że ostateczną podbudową moralności jest w chrześcijaństwie swoista „percepcja religijna”, która utożsamia wartości i idące za nimi nakazy i zakazy z wolą Boga, który sam w sobie jest dobrem. Oczywiście stwierdza on, że z punktu widzenia empiryzmu nie można wnosić o obowiązywalności danych norm, wychodząc z założenia o istnieniu jakiegoś „dobra samego w sobie”, znamy bowiem tylko doznania pomniejszych, jak przyjemność, radość, rozkosz, a także smutek czy niechęć, nadto nawet o ich realności nie możemy nic orzekać z całą pewnością.

Kołakowski ze wszystkich tych rozstrzygnięć nie wyprowadza bynajmniej wniosku o absurdalnym czy nierzeczywistym charakterze moralności i etyki (jako próby rozumowego uzasadniania norm), lecz postuluje pewne „ograniczenie apetytów”, swego rodzaju „plan minimum”. Stąd postulat stworzenia tytułowej *małej etyki*, podstawowego zbioru uniwersalnych norm, obowiązujących zawsze, wszędzie i każdego<sup>19</sup>. Kołakowski nie prze-

<sup>18</sup> Kołakowski wskazuje na fakt, że dla Kanta „tylko jeden motyw jest moralnie dobry, mianowicie sama wola postępowania zgodnego z obowiązkiem wyrażonym w ogólnej zasadzie” (ibidem, s. 96). Myśliciel nasz zauważa, że nastawienie się wyłącznie na ocenę intencji w wartościowaniach moralnych jest niebezpieczne z tego względu, iż nie możemy być pewni nie tylko kształtu intencji innych ludzi, ale również i naszych własnych, ponieważ skomplikowane mechanizmy psychologiczne potrafią je skutecznie przed nami ukryć. Co więcej, w świetle takich rozstrzygnięć niemożliwe byłoby wartościowanie zachowań i ich skutków, ponieważ często czyny naganne usprawiedliwiane mogłyby być czystymi intencjami.

<sup>19</sup> Kołakowski podaje trzy założenia takiego kodeksu, które uznaje za najistotniejsze dla moralności minimalnej. Przede wszystkim będzie to odmowa możliwości dedukowania ideologii politycznych z zasad moralnych. Po drugie, założyć należy uniwersalny charakter wartości, co obliguje nas do stosowania tych samych reguł w życiu prywatnym i publicznym, jako że nie można przeprowadzić wyraźnego rozgraniczenia między obiema tymi sferami (chodzi

czy tutaj swoim uprzednim rozstrzygnięciem z *Etyki bez kodeksu*, owa *mała etyka* bowiem nie ma zasadać się na obowiązku uznawania absolutnie wszystkich nakazów bądź żadnego, obca jest więc srogiej logice *albo-albo*. Filozof wprost postuluje pomijanie niektórych „zasad kodeksu” przy jednoczesnym zachowaniu wizji uniwersalności norm. Pisze: „zasada wszechsposobalności reguł moralnych zmierzałaby niechybnie ku społeczeństwu totalitarnemu (teokratycznemu czy świeckiemu), gdzie wszystkie strony życia, nawet najmniej znaczące, byłyby regulowane przepisami, a twórczość ludzka zdławiona. Dlatego też pojęcie moralności minimalnej wydaje się rozsądne, przy czym jednak powtórzyć trzeba, że nie moglibyśmy przeżyć, nie będąc świadomymi, że jest ona minimalna właśnie i nie mając przed oczyma realnych wzorów doskonałości”<sup>20</sup>.

W *Małej etyce* pojawia się już zarys konceptu, który określam mianem „zakładu Kołakowskiego”. Filozof źródła moralności zaczyna poszukiwać w poczuciu winy, które płynie nie tyle z pogwałcenia praw, ile z pogwałcenia tabu, a zatem nieodłącznie wiąże się ze sferą *sacrum*. Tak rozumiana kategoria winy zespolona jest z lękiem przed zaburzeniem kosmicznego, boskiego ładu. Ujęcie to może budzić oczywiste skojarzenia z wizją Paula Ricoeura<sup>21</sup>, który lęk opisuje jako odczucie związane z trzema obszarami, przy czym tylko pierwszy łączy się z prawem odpłaty, czyli z karą, pozostałe natomiast określają zasady pokuty (pośrednio potwierdzającej istniejący porządek poprzez symboliczne jego przywracanie) oraz nadziei, stanowiącej swoiste uwznioślenie lęku, a związanej z koncepcją Bożej miłości i wizją Zbawienia. Francuski filozof dowodzi, że pokutnik uświadamia sobie grzech jako wymiar swojego cierpienia, a kategoria ta nie może być niczym innym, jak kategorią wobec Boga, jest bowiem zerwaniem przymierza, zboczeniem z drogi, sprzeciwem wobec kodeksu i roszczenia.

Kołakowski zadaje więc pytanie – do którego powróci w tytule jednej ze swych najważniejszych książek – „czy jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno?” I uściśla:

„Że wszystko wolno w nieobecności Boga może znaczyć bądź tyle, iż ludzie wtedy uważają, że nie mają żadnych powodów, by w zachowaniu swoim kierować się czymś innym niż zasada „maksimum przyjemności”, bądź też, że w takim wypadku rzeczywiście nie ma powodów, by mieli wedle innych zasad się zachowywać. Pierwsze twierdzenie nie wykracza zatem poza okoliczności psychologiczne (ludzie nadal

tu o postulowaną świadomość faktu ewentualnego pogwałcenia norm). Po trzecie wreszcie, uznać trzeba, że z historii nie wynikają żadne normy moralne, a łamanie danych norm w przeszłości nie ma mocy automatycznego ich unieważniania.

<sup>20</sup> L. Kołakowski, *Mała etyka*, op. cit., s. 108.

<sup>21</sup> Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

mogą się mylić, gdy dopatrują się związku między nieobecnością Boga a brakiem racji dla zachowań moralnych), podczas gdy drugie podejmuje sprawę zasady (rzeczywiście jest tak, iż przy założeniu prawdziwości ateizmu nie ma czegoś takiego jak powinności moralne lub wiążące moralne normy) [podkr. M.J.]<sup>22</sup>.

Filozofa interesuje zwłaszcza druga interpretacja wspomnianego pytania, dotyczy ona bowiem możliwości konstytuowania wartości bez odniesienia do religii. Odpowiedź Kołakowskiego jest negatywna, pisze bowiem: „wszystkie próby uprawomocnienia kodeksu moralnego na podstawach empirycznych i w ogólności niereligijnych są całkiem nieprzekonujące. [...] Mamy więc dobre powody twierdzić, że tylko w religijnej percepcji świata roszczenia do prawomocności jakichkolwiek moralnych kodeksów albo systemów wartości dają się ugruntować. W innym wypadku są one arbitralne w tym znaczeniu, że nie są tautologiami ani twierdzeniami empirycznie dowodliwymi”<sup>23</sup>. Podobne twierdzenia formułuje filozof w tekście *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, gdzie znowu łączy kategorię winy (jako podstawę moralności) z pogwałceniem tabu, czyli naruszeniem sfery *sacrum*, w religii upatrując jedynych sensownych podstaw dla ukonstytuowania wartości oraz rozróżnienia między dobrem i złem. Kołakowski omawia tutaj również liczne i zróżnicowane filozoficzne próby „ominięcia Boga” w poszukiwaniu źródła dobra, wskazuje jednak, że ten „drzwiami wypchnięty, oknem wracał”. Każdy substytut Boga, proponowany w takich systemach, jest automatycznie wyposażony w boskie atrybuty – jeśli bowiem przykładowo Naturę (zastępującą Boga) określać wyłącznie przez odniesienie do kryteriów empirycznych, bez przydawania jej wspomnianych cech Absolutu, to jawi się ona jako doskonale obojętna na wszelkie kwestie moralne<sup>24</sup>.

W jednej z najsłynniejszych książek filozofa, *Jeśli Boga nie ma...*, mamy już do czynienia z, by tak rzec, rozwiniętą formułą „zakładu Kołakowskiego”. Ów „zakład” źródło swoje ma w poszukiwaniu *arché*, w potrzebie znalezienia pewności, w potrzebie usankcjonowania pojęcia prawdy – ma zatem źródło w niepokojach natury epistemologicznej. Kołakowski, chcąc móc wciąż prawomocnie posługiwać się pojęciem prawdy, musi pokusić się o, jak to określa, *quasi-kartezjańską* tezę:

[...] sławne powiedzenie Dostojewskiego: „Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno” zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna [...], ale także jako zasada epistemologiczna. Znaczy to, że tylko przy założeniu absolutnego Umysłu prawomocne jest

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *Mała etyka*, op. cit., s. 111.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 116-117.

<sup>24</sup> Por. L. Kołakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony...*, op. cit., s. 78-80.

używanie pojęcia „prawda” i przekonanie, że „prawda” może być zasadnie orzekana o naszej wiedzy. [...] Idei Kartezjusza można [...] nadać przekonującą postać, ograniczając ją do ogólniejszej myśli, która głosi, że bez absolutnego podmiotu nie jest możliwe prawomocne używanie predykatu „prawdziwy”. Nie wynika stąd wcale, iż byśmy, zakładając podmiot absolutny, wiedzieli, gdzie leży prawda i jak oddzielić ją od błędu. Chodzi o kwestię logicznie wcześniejszą; nie pytamy o kryteria prawdy, lecz chcemy wiedzieć, jakie są konieczne założenia prawomocnego posługiwania się tym pojęciem. Sama wiedza o istnieniu Boga nie mówi nam, co jest prawdą, a tylko przekonuje nas, że coś jest. [...] Przyjmuję zatem formułę kartezjańską w takim zakresie, w jakim powiada ona, że ludzkie roszczenia do prawdy są puste, jeśli nie odwołują się do bytu boskiego. [...] Rozumowanie to nie ma nic wspólnego z dowodami na istnienie Boga: nie może ani wspomóc, ani osłabić żadnego z nich. Jego celem nie jest pokazanie, że Bóg naprawdę istnieje, lecz zwrócenie uwagi na alternatywę, wobec której stajemy, borykając się z problemem prawdy i samej możliwości epistemologii: albo Bóg – albo nihilizm poznawczy, nie ma nic pośredniego<sup>25</sup>.

Rozważając inne sposoby ewentualnego uprawomocnienia prawdy, Kołakowski omawia metody, cele i możliwości nauki, po czym dochodzi do wniosku, że choć jej twierdzenia aspirują do roli zdań prawdziwych, to jednak nie ma żadnego logicznego przymusu, by uznawać je faktycznie za prawdziwe wyłącznie przez wzgląd na rzeczony nauki efektywność czy użyteczność. Uniwersalność twierdzeń naukowych może z kolei wynikać, zdaniem filozofa, ze specyficznej konstrukcji ludzkiego aparatu poznawczego, a ponadto zaznaczyć należy, że uniwersalność w żadnej mierze nie jest synonimem prawdziwości. Podobnie odrzuca Kołakowski liczne filozoficzne spekulacje dążące do ugruntowania prawdy bez odwoływania się do jakiegokolwiek Absolutu. Do idei Boga jako jedyne gwaranta prawdy dochodzi jednak Kołakowski stopniowo, opierając się na sześciu podstawowych założeniach.

Wpierw wykazuje on, że warunkiem uznania czegośkolwiek za prawdziwe jest istnienie podmiotu nieomylnego (1)<sup>26</sup>. Uznanie to jest konieczne dla oczyszczenia poznania z przygodności, a co za tym idzie, do stwierdzenia, że coś jest „prawdziwe”. Z tego założenia wynikają z kolei następne. Filozof stwierdza, że takim nieomylnym podmiotem może być tylko Bóg,

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 84-94.

<sup>26</sup> W tym miejscu podkreślić należy drugi wymiar „zakładu Kołakowskiego” – albo Bóg, albo nihilizm ontologiczny. Myśliciel stwierdza, że przy uznaniu słynnego pytania Leibniza (dlaczego istnieje raczej coś niż nic) za istotne, co czynić przecież należy, Bóg jawi się jako przymus intelektualny. „Tak oto znów stajemy wobec dwóch opcji nie do pogodzenia: albo punkt widzenia radykalnego fenomenalisty, ontologiczny nihilizm usuwający ideę czystej egzystencji z towarzystwa jestestw dających się pojąć, albo zgoda na to, że pytanie o istnienie samo wiedzie do istnienia koniecznego” (ibidem, s. 101).

gdyż jednym z jego przymiotów jest wszechwiedza, która jest warunkiem koniecznym prawdy, wiedza fragmentaryczna natomiast, bez odwołania do prawdy całościowej, pozostaje wiedzą niepewną (2)<sup>27</sup>. Idea wiedzy absolutnej wiedzie z kolei do koncepcji nieskończonego, wszechogarniającego intelektu (3), co jest kolejnym przymiotem Boga. Ta doskonała wiedza, pisze Kołakowski, zakłada „doskonałą przezroczystość”, co oznacza zniesienie dualizmu podmiotu i przedmiotu (4). To oznacza, że podmiot wszechwiedzący musi być wszystkim tym, co wie – Bóg zatem nie tyle zna prawdę, co nią jest (5). Idea wszechwiedzy implikuje z kolei założenie, że ów Absolutny Umysł nie rozróżnia między przeszłością, terażniejszością i przyszłością, gdyby bowiem było inaczej, poznawałby także za sprawą pamięci i przewidywania, co z kolei znaczyłoby, że nie ogarnia sobą całej prawdy (6). Bóg jednak ogarnia sobą całą prawdę, jest prawdą, jest wiecznością, jest trwałym *Teraz*, w którym nie ma różnicy między *potentia* i *actus*.

Te przymioty Boga, choć przypisywane mu przez teologów, dla Kołakowskiego odnoszą się raczej do Boga filozofów, do Absolutu, do *arché* jako źródła, jako pierwszej zasady, przyczyny wszystkiego i ostatecznej konstytucji, nie zaś do osobowego Boga Starego i Nowego Testamentu. Filozof zresztą nie pragnie wnikać w rozważania na temat Boskich atrybutów, nie chce też dociekać kryteriów prawdy – interesuje go jedynie uznanie Absolutu za jej gwaranta.

Podobnie w sferze norm moralnych Kołakowski szuka pewności, gwaranta i konstytucji dla rozróżnienia między dobrem i złem. Wszelki moralny wewnętrzny przymus wiąże filozofa ze wspomnianym już w tekstach wcześniejszych poczuciem winy, płynącym ze świadomości pogwałcenia tabu. Moralność musi zatem wiązać się, zdaniem filozofa, z percepcją religijną, z obszarem *sacrum*: „Nie przyświadczamy bowiem naszych moralnych wierzeń przez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy. [...] Obecność tabu jest zarówno nieusuwalnym filarem jakiegokolwiek zdolnego do życia systemu moralnego (w odróżnieniu od systemu karnego), jak trwałym składnikiem życia religijnego; tabu tworzy zatem konieczną więź między kultem rzeczywistości wiecznej a znajomością dobra i zła”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 92: „Aby coś było prawdziwe, musi istnieć podmiot nieomylny. Ten podmiot musi być też wszechwiedzący; podmiot, który posiadając wiedzę fragmentaryczną, cieszyłby się w jej granicach doskonałą pewnością, jest nie do pojęcia. Żadna bowiem prawda częściowa nie może nieść doskonałej pewności, jeśli nie odwołuje się do całej prawdy; w przeciwnym wypadku jej sens musi pozostać wątpliwy; ten, kto posiada prawdę częściową, nie może wiedzieć, w jaki sposób prawda, do której brak mu dostępu, mogłaby zmienić sens tej, którą posiadał, ani jaki jest zakres ważności tej ostatniej”.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 210-211.

Kołakowski odrzuca wszelkie inne drogi konstituowania wartości, wszelkie inne sposoby ich dookreślenia – twierdzi, że ani imperatyw kategoryczny, ani społeczny czy kulturowy *consensus*, ani tak zwany zdrowy rozsądek czy potoczne rozumienie pojęć nie mogą stanowić żadnych moralnych racji ani służyć za podstawę definiowania dobra i zła czy choćby szkicowania dla nich granic pojęciowych: „sądy mówiące o tym, co słuszne i niesłuszne, dobre i złe, zyskują prawomocność jedynie w kategoriach języka *sacrum*, co sprowadza się do powtórzenia, że «jeśli nie ma Boga, wszystko wolno»”<sup>29</sup>.

Dla Kołakowskiego Bóg jest zatem nie tylko prawdą, ale i dobrem, choć, o czym należy pamiętać, jest to Absolut filozofów, nie zaś „Bóg Abrahama i Izaaka”. Bez odniesienia do najwyższej instancji, pierwszej przyczyny, wędrujący umysł uwięziony zostaje przez mechanizm regresu *ad infinitum*, jednak to nie poszukiwanie pierwszej przyczyny jako wyrazu intelektualnego spełnienia, harmonii i elegancji jest motorem napędowym dociekań Kołakowskiego – jest nim właśnie poszukiwanie możliwości ukonstituowania owych wspomnianych już, podstawowych dla człowieka kategorii, czyli prawdy i dobra. Dobro zatem staje się swego rodzaju stawką w grze o *arché* – jeśli chcemy je zachować, zdaje się twierdzić filozof, musimy „grać wysoko”, czyli wchodzić śmiało w obszar metafizyki, a konkretniej nawet – filozofii chrześcijańskiej lub *quasi*-chrześcijańskiej.

Potraktowanie Boga jako *arché*, jako filozoficznej zasady, początku i źródła, pozwala Kołakowskiemu obejść trudne kwestie wolności i konieczności, na które natykali się nieustannie myśliciele chrześcijańscy. Filozof zauważa, że jeśli Bóg jest poza koniecznością i możliwością, że jeśli nic Go nie poprzedza ani nic po nim nie następuje, to jest On bardziej właśnie filozoficznym Absolutem niż Bogiem osobowym, przynajmniej w kategoriach, jakimi posługuje się ograniczony umysł ludzki: „jeśli ani wolność, ani ograniczenie, ani przymus w naszym rozumieniu tych słów nie mogą być orzekane o Bogu, należy podejrzewać, że nie jest On osobą w tym sensie, w jakim jest nią każdy z nas”<sup>30</sup>.

To rozstrzygnięcie, odrzucające wizję Boga jako w jakimś sensie skończonego demiurga, pozwala Kołakowskiemu unieważnić wspomniany wcześniej problem filozoficzny, a także przekroczyć pytanie Platona i, choć wydawać się to może samosprzeczne (Bóg nie jako osoba, lecz jako swoista „pierwsza zasada”), podążyć drogą wytyczoną przez myślicieli chrześcijańskich:

<sup>29</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 25.

[...] dręczące Platona pytanie z *Eutyfrona* – czy bogowie miłują to, co święte, ponieważ jest święte, czy też jest ono święte dlatego, że bogowie je miłują? – okazuje się źle postawione, jeśli wziąć pod uwagę doskonałą tożsamość Boga z Sobą samym i Jego niepodzielność. Nie chodzi o to, że Bóg na początku umiłował to, co dobre, ponieważ jest dobre samo przez się, niezależnie od Jego decyzji, ani też o to, że ogłosił coś dobrem i od tej chwili, ale nie przedtem, Jego postanowienie uzyskało Moc obowiązującą. Takie sformułowania błędnie zakładają, że wolno posługiwać się takimi relacjami jak „przedtem” czy „potem”, gdy mowa o Bycie absolutnym<sup>31</sup>.

Jak wskazuje Władysław Stróżewski, Platon w swej teorii idei na szczycie hierarchii postawił byt, co wiązało się z szeregiem konsekwencji: „od razu pojawia się też definicja bytu: «byt: to nie jest nic innego, jak tylko możliwość – *dynamis*». Nie jest to słowo jednoznaczne: oznacza zarówno możliwość, jak i siłę, moc. Nie wystarczają więc same idee: pełne wyjaśnienie rzeczywistości wymaga dodatkowych racji. Byt, *to on*, wydaje się jedną z nich. Jeśli w hierarchii tych racji najwyższe rodzaje należy sytuować ponad ideami, to idee, z ideą Dobra włącznie, są od nich zależne [podkr. M.J.]”<sup>32</sup>.

Stróżewski pisze, że koncepcja Boga jako najwyższego dobra pojawia się w obu chrześcijańskich tradycjach – zachodniej i wschodniej. Przywołuje zatem *O naturze dobra* św. Augustyna, który stwierdza: „Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne. Wszystkie inne dobra pochodzą wprawdzie od Niego, ale nie są z Niego. To bowiem, co jest z Niego, jest tym, czym On sam, to zaś, co pochodzi od Niego, nie jest tym, czym On”<sup>33</sup>. To, co jest, co istnieje, istnieje dlatego, że Bóg jest dobry, dzięki Jego dobroci istnieje i przez nią też jest dobre – stwierdza dalej Augustyn. Pseudo-Dionizy Areopagita z kolei w *Imionach boskich* pisze: „Na pierwszym miejscu, co wydaje się rzeczą słuszną, zajmijmy się wyjaśnieniem imienia oznaczającego «dobro» – które wyraża w najdoskonalszy sposób całość boskiego wylewania się – zwracając się najpierw do Trójcy, przyczyny wszelkiego dobra, wyższej jednak nad dobro [...]. To do Niej przede wszystkim winniśmy wnieść nasze modlitwy, jako do zasady dobra”<sup>34</sup>. Jak dalej komentuje ten fragment Stróżewski, dobro stanowi w tym ujęciu przyczynę wszystkiego, wszelkich innych bytów, i w zasadzie przekracza je, funkcjonując ponad nimi<sup>35</sup>. Omawiając kolejne ujęcia relacji dobra

<sup>31</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>32</sup> W. Stróżewski, op. cit., s. 291.

<sup>33</sup> Św. Augustyn, *O naturze dobra*, [cyt. za:] W. Stróżewski, op. cit., s. 288.

<sup>34</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, [cyt. za:] W. Stróżewski, op. cit., s. 289.

<sup>35</sup> W. Stróżewski, op. cit., s. 289.



i bytu, Stróżewski formułuje odwieczne związane z tym zagadnieniem pytanie: czy coś jest dobre dlatego, że istnieje, czy też istnieje dlatego, że jest dobre? Dalej pisze jednak:

Pytanie o rację dobra nie jest pytaniem o rację istnienia. Poniekąd jest ono bardziej radykalne i bardziej dramatyczne od niego. Gdy ono pyta: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, pytanie o dobro brzmi: „Jak jest możliwe dobro, mimo istnienia zła?” Pytanie o rację istnienia odwołuje się do możliwości nieistnienia, pytanie o rację dobra – do faktu zła. Pytanie o rację istnienia pyta o istnienie absolutne, pytanie o dobro pyta jedynie o możliwość dobra. Obydwa należą do metafizyki. Nie zapominajmy, że pytanie o *unde malum?* jest od wieków jednym z najtrudniejszych spośród tych, z jakimi przyszło się jej borykać.

Uzasadnienie pierwszeństwa dobra nie jest rzeczą łatwą. Jego nadrzędne metafizyczne stanowisko nigdy nie było jednak kwestionowane, czy to gdy stanowiło najwyższą ideę, ostateczny wzorzec wszystkiego, co istnieje, czy gdy traktowane było jako przyczyna sprawcza – np. w neoplatonizmie, szczególnie wyraźnie u Pseudo-Dionizego Areopagity, czy wreszcie jako przyczyna celowa – cel i kres wszelkiego dążenia, jak u Arystotelesa. Jaki więc jest ostatecznie stosunek dobra do istnienia, do bytu?

Wydaje się, że odpowiedź najdojrzałszą daje teoria transcendentaliów. Wedle niej, byt i dobro są tym samym, różnią się tylko pojęciowo<sup>36</sup>.

Do tej końcowej intuicji zdaje się przychylić właśnie Kołakowski w analizowanym tu swoistym „zakładzie”. Byt absolutny, czyli Bóg, jest też Prawdą i Dobrem. Tylko uznanie istnienia absolutnego źródła, gwaranta i konstytucji, pozwala, zdaniem filozofa, prawomocnie posługiwać się wspomnianymi pojęciami. Kołakowski nie wchodzi tu w debaty nad pierwszeństwem jednej zasady nad drugą czy też nad relacją bytu i dobra, nie stawia nawet tego podstawowego pytania ontologii: dlaczego coś istnieje? Wydaje się on pewne kwestie unieważniać, inne spychać na margines, poszukując jedynie poznawczej pewności i moralnego oparcia – to te pytania i wątpliwości prowadzą go do pytania o *arché*.

## Podsumowanie

Ta „gra o *arché*” nie może nie budzić skojarzeń ze słynnym zakładem Pascala: „trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz? Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczymy, w czym mniej ryzykujesz. **M a s z d w i e r z e c z y d o s t r a c e n i a :**

<sup>36</sup> Ibidem, s. 293.

prawdę i dobroć; i dwie do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość; twoja zaś natura ma dwie rzeczy, przed którymi umyka: błąd i niedolę [podkr. M.J.]”<sup>37</sup>.

Jak wiadomo, Pascal przedstawiał zakład, w którym na szalach znajdowały się z jednej strony życie doczesne, wiedzione w sposób dowolny, czasem – mało cnotliwy, z drugiej zaś życie wieczne. Zdaniem Pascala, bezpieczniej i korzystniej jest w tej swoistej hazardowej rozgrywce założyć, iż Bóg istnieje, i wieść życie zgodne z nakazami wiary chrześcijańskiej w nadziei na przyszłe zbawienie, niż odrzucić myśl o istnieniu Boga i bez strachu przed potępieniem żyć życiem rozpustnym, egoistycznym, pustym. Rachunek zysków i strat był dla Pascala prosty – należy żyć tak, jakby Bóg istniał, potencjalna nagroda przewyższa bowiem wszelkie ziemskie rozkosze, a ewentualna kara za grzeszne życie nie może być natomiast zrekompensowana żadnymi doczesnymi uciechami. Kołakowski, omawiając zakład Pascala, pisze:

[Pascal] próbował pokazać, że choć wiara chrześcijańska jest ryzykowna, to znacznie bardziej ryzykowne jest jej odrzucenie, oraz że – raz przyjęta z praktycznych motywów – rozwinie się stopniowo w wiarę prawdziwą; sceptyk, który zdecyduje się postawić na Boga, rychło sam dostrzeże, jak bardzo słusznie postąpił, i to nie tylko w kategoriach zysków i strat, ale również w kategoriach poznawczych, jako że wszystkie rozpaczliwe absurdy ludzkiego losu stają się sensowne w świetle objawienia<sup>38</sup>.

Kołakowski przypisuje Pascalowi działanie zgodnie z zasadą *credo ut intelligam* – „wierzę, aby zrozumieć”, podkreśla jednak, że ten chrześcijański myśliciel nie próbował, w przeciwieństwie do wielu teologów, rozumowo dociekać prawd wiary, zakładał bowiem, że ułomny, ograniczony rozum ludzki nie jest w stanie pojąć Absolutu. Nie chciał, jak pisze Kołakowski, uczynić z teologii czy filozofii chrześcijańskiej jakiejś „drugorzędnej nauki”, wystarczył mu jego „zakład”, gra o wysoką metafizyczną stawkę, i ostateczny wynik tej hazardowej rozgrywki – uznanie Boga za absolutny byt, a tym samym za gwaranta prawdy i dobra.

Kołakowskiego postrzegać można jako współczesnego Pascalowskiego sceptyka, który rozumiał, że gra toczy się o wysoką stawkę, stąd warto zaryzykować i przyjąć założenie o istnieniu Boga. Jako sceptyk, Kołakowski nie kieruje się jednak ani lękiem przed karą za niecnotliwe życie, ani nadzie-

<sup>37</sup> B. Pascal, *Myśli*, fragm. 451 w układzie J. Chevaliera, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 233.

<sup>38</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, op. cit., s. 224-225.

ją na życie wieczne – jedynym zbawieniem, jakiego oczekuje, jest intelektualna pewność, pewność dotycząca prawomocności najważniejszych dlań pojęć. Kołakowski nie wypowiada się o Bogu z pozycji wierzącego, lecz z pozycji filozofa o skłonnościach metafizycznych. A także – z pozycji humanisty zatroskanego losami społeczeństw. Dlatego wielokrotnie podkreśla rolę etyki chrześcijańskiej dla moralności w ogóle, a także – dla prawodawstwa współczesnych zachodnich państw świeckich. Dlatego też nieustannie zaznacza, że nie można „unieważnić Jezusa”. Zwraca na to uwagę już w bardzo wczesnym (bo pochodzącym z 1965 roku) tekście *Jezus Chrystus – prorok i reformator*<sup>39</sup>, gdzie podkreśla niebywałą istotność figury Jezusa dla kultury Zachodu, a zwłaszcza dla zachodniej etyki.

Pascalowskie inspiracje liczni badacze dostrzegają też w innych wątkach filozofii Kołakowskiego, jak przykładowo w stosunku do historiografii. Zdaniem Pawła Kłoczowskiego: „w tym [...] punkcie jest on [Kołakowski – przyp. M.J.] Pascalowski – zdaje się twierdzić, że można mówić o sensie historii tylko w wymiarze historii świętej, natomiast wszelkie inne spekulacje na temat logiki czy praw historii są podejrzane jako konstrukcje mogące służyć idolatrii historii. Z pewnością jest to reakcja na heglizm i marksizm”<sup>40</sup>. Pascalowski ma być też – zdaniem świetnego krytyka dokonań Kołakowskiego, Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP – jego zdystansowany stosunek do optymizmu Oświecenia i dostrzeganie „ciemnych stron” rzeczywistości, a także analiza pewnego „upośledzenia” człowieka jako istoty moralnej oraz umiejętność dojrzenia dramatyzmu naszej sytuacji egzystencjalnej: „Można się domyślać wpływów Pascala, gdy nasz myśliciel przedstawia oświeceniowy optymizm libertynów jako ideologię potocznej codzienności – podniesionej do rangi życiowej”<sup>41</sup>.

Oczywistym jest, że „zakład Kołakowskiego”, pokrewny zakładowi Pascala, choć sformułowany zostaje na gruncie dociekań filozoficznych, to bliski jest, podobnie jak rozstrzygnięcia Pascalowskie, dociekaniom teologicznym. „Hazardowe” oblicze wszelkich takich filozoficznych i teologicznych zakładów szczegółowo analizuje z kolei Marcin Polak w tekście poświęconym esejowi *Kapłan i błazen*:

<sup>39</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, „Argumenty” 1965, nr 51-52. Przedruk artykułu ukazał się następnie jako pierwszy w kolejności tekst w I tomie zbioru *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, wydany przez Niezależną Oficynę Wydawniczą w 1989 roku (artykuł na stronach 1-12).

<sup>40</sup> Głos Pawła Kłoczowskiego w dyskusji: „Zgroza nagłych cisz”. *Trudne dziedzictwo filozofa. Dyskusja z udziałem o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego, Pawła Kłoczowskiego, Jarosława Kuisza oraz Karola Tarnowskiego*, „Znak” 2010, nr 2(657), s. 33.

<sup>41</sup> J.A. Kłoczowski OP, op. cit., s. 116.

Zasadniczą decyzją filozofa jest [...] wybór pomiędzy następującymi możliwościami: prawda jest dla myślenia zasadniczo osiągalna albo zasadniczo nieosiągalna [...]. Filozofowanie (wątpiące i krytyczne) może się rozpocząć dopiero po uznaniu możliwości myślenia prawdy. Kto odrzuca możliwość dotarcia do prawdy poprzez myślenie, wypada z filozofowania.

Dylemat, jaki stara się opisać Kołakowski, dotyczy fundamentalnej decyzji teologicznej, a nie filozoficznej. Filozofującym jest więc albo podmiot wobec braku absolutu, albo podmiot odniesiony do absolutu. To jednak przede wszystkim rozterka kapłana, a jeśli filozofa, to tylko wtórnie (jako problem filozoficzny).

Rzeczywistą rozterką filozofa, momentem, w którym odczuwa on autentyczne ryzyko (poczucie, że może wszystko przegrać), jest moment dopuszczenia możliwości zasadniczej i nieusuwalnej ontologicznej nieprawdy (gest Kartezjusza z *Medytacji*). Kapłan ryzykuje analogiczną porażkę w nieco innym momencie – wobec możliwości braku Boga. Kapłan [...] zakłada się, że Bóg jest. Filozof zakłada się, że prawda jest dostępna. Odnosząc tę sprawę do różnicy postaw filozofa i kapłana, trzeba uznać, że mamy tutaj do czynienia z dwoma różnymi zakładami. Kapłana najpierw interesuje prawda o Bogu i człowieku wobec Boga. Filozofa najpierw interesuje prawda jako taka, a dopiero potem, jeżeli jest filozofem religii – prawda o Bogu<sup>42</sup>.

Powyższa analiza dotyczy, jak wskazano, tekstu *Kapłan i błazen*, Kołakowski z *Jeśli Boga nie ma...* jest już jednak filozofem zainteresowanym Bogiem nie wtórnie, jako „ewentualną prawdą”, lecz w planie pierwotnym, podstawowym – jako warunkiem prawdy. Chodzi tu, rzecz jasna, wciąż raczej o filozoficzny Absolut niż o osobowego Boga religii, nie zmienia to jednak faktu, że konieczne warunki prawdy, proveniencji *quasi-kartezjańskiej*<sup>43</sup>, wiążą się z dociekaniem w dużej mierze teologicznymi.

J.A. Kłoczowski powiąże zresztą to, co nazywam „zakładem Kołakowskiego”, z myślą św. Tomasza z Akwinu (dostrzegając, rzecz jasna, również Kartezjańskie inspiracje „zakładu”). Badacz źródeł motywacji Kołakowskiego upatruje w rozpoznaniu ponietzscheańskiego kryzysu metafizyki, dlatego pisze: „stawiam tezę, że interesujący nas filozof – świadom konsekwencji, jakie spowodował nihilizm w myśli i kulturze współczesnej – poszukuje sojuszników, którzy by mu pomogli wzmocnić nadzieję na ocalenie człowieka i jego myśli. [...] Zgadza się [on] z Husserlem, że «europejskie człowieczeństwo» jest fundamentalnie zagrożone, a przejawem tego zagrożenia jest kryzys prawdy i kryzys dobra – czyli samej możliwości uprawiania metafizyki i oparcia etyki na obiektywnych zasadach”<sup>44</sup>. Cały tok rozumowania

<sup>42</sup> M. Polak, *Kapłan, błazen i wojownik – trzy wcielenia filozofa*, „Znak” 2010, nr 2(657), s. 67.

<sup>43</sup> Tak dociekania i rozstrzygnięcia zawarte w *Jeśli Boga nie ma...* klasyfikuje Cezary Mordka, podkreślając jednak, że Kołakowski zdecydowanie odrzuca Kartezjusza dowody na istnienie Boga (por. C. Mordka, op. cit., s. 57).

<sup>44</sup> J.A. Kłoczowski OP, op. cit., s. 189-190.

przedstawiony przez Kołakowskiego w *Jeśli Boga nie ma...* postrzega Kłoczowski jako walkę o utrzymanie podstaw filozofii, jako dążenie do (re)witalizacji i ugruntowania podstawowych dla wszelkiego myślenia kategorii, takich jak rozum, prawda i dobro<sup>45</sup>. Są one zresztą istotne nie tylko w kontekście pracy filozofa, ale również w kontekście ogólnoludzkiego dążenia do usensownienia rzeczywistości, dążenia do jedności czy spójności obrazu świata, bowiem „podstawą jedności racjonalnej jest koncepcja Prawdy, podstawą jedności aksjologicznej jest Dobro”. Dlatego, twierdzi J.A. Kłoczowski, „Kołakowski nie widzi możliwości zbudowania jednoczącego obrazu świata poza przyjęciem Boga”<sup>46</sup>.

Kołakowski dostrzega mityczne uwikłania aksjologii, mit postrzegając jako akt afirmacji wartości. Mit ma również moc kojenia egzystencjalnego bólu i niepewności, moc uśmierzania cierpienia płynącego z rozpoznania „fenomenu obojętności świata”, nadaje w końcu sens ludzkiemu byciu w świecie oraz światu samemu, uzasadniając doskonale, bo przez powiązanie z *sacrum*, czyli tym samym z tabu, systemy moralne. Jeśli jednak chce się dookreślić dobro, nie można polegać wyłącznie na bliżej nieokreślonej „percepcji religijnej” – przynajmniej nie może się na to zgodzić sam Kołakowski jako (co prawda niekonsekwentny) sceptyk – dlatego też poszukiwanie dobra zamienia się w filozoficzne pożądanie *arché*, staje się nie mistycznym rozpoznaniem, lecz intelektualną spekulacją. Przed sceptycyzmem filozof uciec nie może, co, zdaniem niektórych komentatorów jego pism, stanowi źródło pewnej niekonkluzywności jego prac. Jak stwierdza Karol Tarnowski: „niekonkluzywność Kołakowskiego wynika z jego przekonania, że kryzys metafizyki jest kryzysem prawomocnym oraz że przed sceptycyzmem nie można się, w sposób intelektualnie niepowątpiewalny, obronić. Wobec tego wszystko, co próbuje się mu przeciwstawić, musi być w gruncie rzeczy oparte na czymś bardziej fundamentalnym niż konstrukcje intelektualne: na pewnego rodzaju wierze w absolut prawdy, absolut rozumu”<sup>47</sup>. Czy Kołakowski taką wiarę żywi? Tego z całą pewnością orzec nie sposób. Jak wspomniano na początku, *arché* jest mu potrzebna jako filozoficzny wspornik. Pierwsza zasada jawi się jako intelektualny przymus. Tylko uznanie Absolutu umożliwia, zdaniem myśliciela, sensowne posługiwanie się pojęciem prawdy i dobra. Jednak wyartykułowanie tego intelektualnego przymusu nie jest automatycznie wyznaniem wiary. Jest jedynie rozumową wskazówką, gdzie konstytucji dobra należałoby upatrywać.

<sup>45</sup> Por. ibidem, s. 195.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>47</sup> Głos Karola Tarnowskiego w dyskusji: „Zgroza nagłych cisz”. *Trudne dziedzictwo filozofa...*, op. cit., s. 26.

### **„Kołakowski Bet” or Good as a Stake in the Philosophical Game of *Arché***

#### Summary

The article deals with one of the most basic terms in philosophy: *arché*, the First Principle, the Origin of Everything, the source of being, truth, good and beauty. In modern Western philosophy the term is no longer obvious or necessary but it is still present in the so-called traditional, conservative or fundamentalist intellectual currents. One of the most famous contemporary representatives of such a “traditional current” is Leszek Kołakowski.

The analysis of his work shows how the idea of good is related to the above-mentioned term of *arché*. The so-called “Kołakowski Bet” is based on Dostoyevsky’s statement from “The Brothers Karamazov”: “If there is no God, everything is permitted”. Kołakowski claims that “if there is no God, it is not possible to properly use such terms as Truth or Good” because there is no general principle, no absolute understanding of the two categories. What is important, Kołakowski does not claim that God exists, he only says that God (who is here understood rather as a philosophical *arché* than as biblical personal God) can be the necessary condition of the validity of using the above-mentioned terms: truth and good.