

JOANNA JANICKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii

e-mail: jjanicka@us.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5902-2616

Chrześcijaństwo w porządku filozoficznym dowiedzione – próba rekapitulacji Leszka Kołakowskiego rozważań o religii

Christianity proven in philosophical order – an attempt to recapitulate
Leszek Kołakowski's reflection on religion

Abstract. The article is an attempt at philosophical reflection on the possibility of rational justification of religion and its place in today's world by recreating Leszek Kołakowski's intellectual path to the Absolute as a guarantor of the value and its apology of Christianity in this context. Following the movement of thoughts in works from *Religious consciousness and The Church Bond* through *The Presence of Myth* to *Main Currents of Marxism*, the author shows how Kołakowski came to the position that faith is an inalienable element of the human condition; we cannot believe it at all, only the objects of our faith can be different. Analyzing Kołakowski's texts, taking into account their chronology, it can be seen that from the perspective of Marxism he tried to capture the essence of religion, while studying religion allowed him to see the features of religious thinking in Marxism. As a consequence, he noticed that faith, next to reason, is an indelible way of our knowledge, and the myth can be removed only by replacing it with another myth. The climax of this thinking seems to be *Horror Metaphysicus* – according to his own declaration – the *opus magnum* of Kołakowski. The author argues that the entire apology of Christianity, which dominates in the late philosophical activity of Kołakowski, should be understood in this context. The paper also shows why we should defend Christianity – even if, according to the author of *The Presence of Myth*, is one of the myths – as the best combination the individual and social dimension of our existence.

Keywords: Kołakowski, philosophy, religion, values, metaphysics

W książce *Horror metaphysicus*, którą wskazał jako najważniejsze ze swoich dzieł, Leszek Kołakowski stwierdził, iż „powołaniem filozofii jest wyrażać się tylko w języku i dostarczać argumentów; filozofia nie może odwoływać się do niewyraźnych doświadczeń w poszukiwaniu ich wspólnego sensu” (Kołakowski, 2012, s. 125). Przymuszany do samookreślenia swojej pozycji na filozoficznej mapie, deklarował, że jest sceptykiem. Jednak zaraz dodawał, że sceptykiem niekonsekwentnym. I właśnie próba wyśledzenia owej niekonsekwencji doprowadziła mnie do rozpoznania, które chcę zaprezentować.

Absolut został racjonalnie dowiedziony, jednak okazuje się pusty. Poznanie Boga przez doświadczenie wartości jest niedowodliwe w porządku racjonalnym. A pytania o sens świata oraz niezależne od nas dobro i zło nie dają się unieważnić. Oto – zdaniem Kołakowskiego – nasz *horror metaphysicus*. I tu rodzą się mity. Bez mitu natomiast nie jesteśmy w stanie obejść się, jako żyjący w świecie i jednocześnie reflektujący swoje życie.

Efektem powyższych konstatacji jest apologia chrześcijaństwa, która stanowi znaczną część późnej twórczości Kołakowskiego, a która bywa czasem na wyrost przez niektórych badaczy traktowana jako osobiste nawrócenie filozofa na chrześcijaństwo. Mam zamiar wykazać, że jest to wybór *stricte* filozoficzny. Nawet nie wybór, a raczej przyjęcie i prezentacja logicznych konsekwencji wynikających z wcześniejszych badań filozoficznych. Uzasadnienie takiego stanowiska wymagać będzie rekonstrukcji drogi filozoficznej, którą przebył Kołakowski, aby dotrzeć do zrozumienia roli religii i jej miejsca w naszej kulturze. Rekonstrukcji tej dokonam przez analizę wybranych dzieł filozofa, ich wzajemnych relacji oraz chronologii.

Gdybym miała określić, co spowodowało, że dogmatyk, walczący z pozycji materializmu dialektycznego z wiarą, filozofią katolicką i instytucją kościoła¹, poświęcił siedem lat na studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym², to możliwe powody narzucają się dwa. Pierwszy w dużym uproszczeniu i nieco trywializując kwestię, można by streścić słowami: „język wroga trzeba znać”, drugim natomiast mogłoby być wydarzenie z dzieciństwa, kiedy to Kołakowskiego wydano ze szkoły za deklarację bezwyznaniowości. Nie jestem psychologiem, aby ocenić, jaki wpływ na umysłowość dziesięciolatek może mieć kategoryczne stwierdzenie: „wszyscy mają swoją religię” (Kołakowski, 2001, s. 28; Mentzel, 2007) wypowiedziane z pozycji autorytetu, ale sądzę, że rozsądnie można uznać, iż jednak jakiś wpływ ma.

¹ Doskonałą ilustracją tego stwierdzenia są m.in. *Szkice o filozofii katolickiej* wydane w 1955. Należy też zauważyć, że ów okres „wiary” w marksizm można rozpatrywać jako swego rodzaju fakt dowodowy na potwierdzenie stanowiska Kołakowskiego o niemożności rezygnacji z mitu. Do tej kwestii wrócę przy omawianiu roli *Głównych nurtów marksizmu* w proponowanej przeze mnie interpretacji ewolucji myśli filozofa.

² Zgodnie z deklaracją samego autora zamieszczoną w przedmowie do drugiego wydania *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* (1997, Wydawnictwo Naukowe PWN).

Niezależnie od tego, co było inspiracją tych studiów, badania idei religijnych i mistycyzmu zaowocowały rozpoznaniem, wyrażonym w wydanym w 1965 r. dziele *Świadomość religijna i więź kościelna*, że religijny wymiar życia człowieka organizowany jest przez dwa współwystępujące, aczkolwiek zdaniem Kołakowskiego antagonistyczne aspekty: religię jako zjawisko czysto moralne (czyli indywidualna świadomość religijna) oraz religię jako poczucie wspólnoty i przynależności (czyli więź kościelna). Pierwszy aspekt związany jest z wewnętrznym przeżywaniem wiary, poczuciem możliwości komunikacji z Bogiem, odczuwaniem Jego obecności oraz istotnych wartości, które od niego pochodzą. Religia przeżywana wspólnotowo pełni natomiast funkcje spajające; organizuje życie społeczne oraz wyznacza zakres zobowiązań i możliwych działań jednostki w ramach wspólnoty.

Do zbadania pozostaje problem, czy to zawężony do kwestii religijności i wiary motyw konfliktu między człowiekiem indywidualnym a człowiekiem społecznym często pojawiający się u Kołakowskiego, czy też to zauważenie owej zależności zostało przez filozofa z czasem przeniesione na inne aspekty ludzkiej aktywności. Tym, co jeszcze ważne w *Świadomości religijnej...*, jest konstatacja Kołakowskiego, że „przeżycie mistyczne jest nam dostępne tylko w postaci słownie wyrażonej, tj. jako przeżycie zinterpretowane przez przeżywającego” i dalej „jeśli doświadczenie jest nam dostępne tylko przez swój wyraz słowny i jeśli tylko ten wyraz słowny nas obecnie interesuje, nie zajmujemy się stosunkiem między treścią przeżycia a interpretacją, lecz samą interpretacją” (Kołakowski, 1965, s. 30). To rozróżnienie oraz uwagi dotyczące nieprzystawalności języka do rodzaju doświadczenia, które ma być w nim oddane, pojawiają się konsekwentnie w całej twórczości Kołakowskiego. Dlatego wydaje się, iż racjonalnie należy przyjąć, że kiedy filozof porównuje ze sobą systemy religijne, kiedy wykazuje wyjątkową wartość chrześcijaństwa, wykraczającą poza jego „naszość”, to czyni to właśnie z tej perspektywy. Ocena wyrażone w słowach interpretacje doświadczenia Boga, będące podstawą zarówno doktryn, jak i funkcjonowania wspólnot religijnych oraz możliwe tych interpretacji konsekwencje.

Chronologicznie następnym, ważnym punktem na drodze filozoficznej Kołakowskiego [a może nawet – jak sugerował Jan Paweł II (Kołakowski, 2001) – przełomowym] jest wygłoszony w październiku 1965 r. wykład „Jezus Chrystus – prorok i reformator”, który następnie, jeszcze w tym samym roku, ukazał się w czasopiśmie „Argumenty”. Tekst ten jest próbą spojrzenia na naukę Chrystusa z perspektywy filozoficznej; wyodrębnienia tego, co pozostało jako spuścizna po Chrystusie historycznym i co daje się ocenić w formie, w jakiej znalazło wyraz w języku. Kołakowski formułuje pięć reguł najistotniejszych z perspektywy wkładu nauk Chrystusa w rozwój naszej cywilizacji. Są to:

zniesienie prawa na rzecz miłości, perspektywa zniesienia przemocy w stosunkach międzyludzkich, nie samym chlebem żyje człowiek, zniesienie idei ludu wybranego oraz nieusuwalność organicznej nędzy doczesności.

Ze zniesienia prawa na rzecz miłości wynika możliwość i obowiązek odwoływania się do własnego sumienia oraz rozpoznania dobra i zła niezależnie od tego, co stanowi prawo w stosunkach międzyludzkich. Perspektywa zniesienia przemocy w stosunkach między ludźmi, nawet jeśli nie jest w pełni realizowana, przez samo jej zwerybalizowanie i powszechną akceptację powoduje, że nikt nie śmie dziś przyznawać się do wojen ekspansywnych. Jednocześnie w oparciu o tę perspektywę możemy w ogóle mówić o rozmięnianiu się konkretnych działań, konkretnych ludzi czy grup z powszechnie przyjętą regułą. Stwierdzenie, iż nie samym chlebem żyje człowiek, zwraca uwagę na wartości, które nie są sprowadzalne do naszego fizycznego bytowania w świecie. Owocem zniesienia idei ludu wybranego jest idea powszechnych praw człowieka. Natomiast z dostrzeżenia nieusuwalnej, organicznej nędzy doczesności wynika, że z jednej strony powinniśmy czynić trud naprawy naszej sytuacji w świecie, a z drugiej nie wolno nam zapominać, że raj na ziemi nie jest możliwy.

Cała późniejsza argumentacja Kołakowskiego o niemożności wyrugowania chrześcijaństwa z naszej kultury czy o jego wyższości względem innych religii zawsze odwołuje się do tych właśnie aspektów nauk Chrystusa. Zasadne wydaje się zatem uznać, że to, czego bronił Kołakowski w chrześcijaństwie i powodem, dla którego bronił samego chrześcijaństwa, jest efektem filozoficznej analizy wartości nauk Chrystusa i ich konsekwencji.

Kolejnym, bardzo ważnym punktem w kształtowaniu się stanowiska Kołakowskiego jest *Obecność mitu*. Książkę tę – napisaną w roku 1966, czyli zaraz po ukazaniu się *Świadomości religijnej...*, jednak wydaną pierwszy raz dopiero w roku 1972 w Paryżu – można traktować jako filozoficzne podsumowanie studiów nad religią jako elementem kultury i kulturą rozumianą jako całość duchowej oraz intelektualnej aktywności człowieka. Sam Kołakowski we wstępie przyznaje, że jest ona wynikiem potrzeby przeanalizowania „umieszczenia w kulturze produkcji mitotwórczej ze względu na strukturalne cechy świadomości ludzkiej” (Kołakowski, 2003, s. 8).

Efektom tych analiz są trzy twierdzenia dotyczące pytań metafizycznych: że (I) pojawiają się one w związku z podwojeniem się naszej podmiotowości, bowiem to świadomość bycia w świecie wyzwala doświadczenie obojętności świata, że (II) nie dają się zredukować do pytań naukowych oraz że (III) pytania metafizyczne nie dają się unieważnić, ponieważ pobudzone są przez występującą w kulturze i „pospolicie uświadomioną” potrzebę, którą można opisać trojako – jako (1) potrzebę przeżywania świata doświadczenia jako sensownego, jako (2) potrzebę wiary w trwałość wartości ludzkich oraz jako (3) pragnienie widzenia świata jako ciągłego.

Kołąkowski zauważa, że samo istnienie potrzeby nie jest dowodem istnienia tego, do czego potrzeba jest odniesiona, a jedynie dowodem, że potrzebujemy, by to, do czego potrzeba jest odniesiona, było obecne. Tu rodzi się mit, który – pisze Kołąkowski (2003, s. 124) – pojąć należy „funkcjonalnie w tym sensie, iż odnosimy jego żywotność do potrzeb, których opis sam jeszcze nie zakłada mitu jako środka satysfakcji; przydajemy mu wartość samocelową o tyle, o ile ustalamy następnie, że satysfakcja taka nie jest bez mitu osiągalna”. Konkluzja Kołąkowskiego jest następująca: nasza kultura jest współwystępowaniem niedających się pogodzić w syntezie porządków mitologicznego i zracjonalizowanego. Zredukowanie naszego poznania do jednego z nich nie tylko nie wydaje się możliwe, co więcej – byłoby destrukcyjne. Nie możemy się cofnąć do „pozycji naturalnej”, w której nie byłibyśmy dla siebie przedmiotem namysłu, świadomość bycia w świecie jest wyjściem poza ten świat. Rezygnacja z mitu, jeśli w ogóle zdaniem filozofa (Kołąkowski, 2003, s. 117) jest możliwa, to „tylko za cenę skrajnego sceptycyzmu, lecz ten, gdyby był konsekwentny, oznacza ruinę wartości utrzymujących więzi nieracjonalne wewnątrz gatunku i oznaczałby jego samobójstwo”.

Jeśli usunięcie mitu jako składnika naszego poznania nie jest możliwe, to usunięcie konkretnego mitu zdaje się możliwe jedynie przez zastąpienie go innym mitem. To rozpoznanie znajduje potwierdzenie w *Głównych nurtach marksizmu*, pozycji będącej próbą kompleksowego ujęcia marksizmu jako doktryny filozoficznej. Część pierwsza, powszechnie uważanego za jedno z największych (również w dosłownym tego słowa znaczeniu) dzieł Kołąkowskiego, została napisana w 1968 r.³, czyli w czasie nieodległym od *Świadomości religijnej...* oraz *Obecności mitu*. Właśnie niemalże jednoczesne powstanie tych dzieł stanowić może asumpt do spojrzenia na nie jako szczególny moment w kształtowaniu się stanowiska filozoficznego Kołąkowskiego i potraktowania ich jako spójnego dowodu w tej samej sprawie.

W części pierwszej, zatytułowanej „Powstanie”, Kołąkowski prezentuje, jak na przestrzeni wieków filozofowie próbowali rozwiązać problem przygodności ludzkiej egzystencji i przekonuje, że to właśnie problemy metafizyki doprowadziły Marksa do ubóstwienia człowieka. Ukazuje jednocześnie jego próbę filozoficzną jako heroiczny wysiłek zmierzający za pomocą Hegłowskiej syntezy do złączenia podmiotu jako przedmiotu poznania z podmiotem poznającym siebie jako poznającego, by dać mu możliwość realizacji „ideału człowieka, w którym znika różnica między życiem i myśleniem o życiu, a więc człowieka wyzwolonego dzięki pojednaniu samowiedzy z empirycznym życiem” (Kołąkowski 1988, s. 91). Jednak tym, co szczególnie ważne z perspektywy moich rozważań jest stwierdzenie Kołąkowskiego, że propozycja Marksa jest mitem, że pełni funkcje religijne i taki ma charakter. W podsumowaniu autor pisze:

³ Por. przedmowa do londyńskiego wydania GNM z 1988 r.

Marksizm jest dostarczycielem ślepej ufności co do wspaniałego świata wszechzaspokojenia, który oczekuje ludzkość tuż za rogiem. Prawie wszystkie prorocтва, zarówno Marksa, jak i późniejszych marksistów, okazały się fałszywe; nie narusza to jednak stanu duchowej pewności, w jakim żyją wyznawcy, nie inaczej niż we wszystkich oczekiwaniach znanych z chiałistycznych ruchów religijnych; pewność ta nie wspiera się bowiem na żadnych empirycznych przesłankach, żadnych domniemanych „prawach historycznych”, ale wyłącznie na psychologicznej potrzebie pewności. W tym sensie marksizm pełni istotnie funkcje religijne i skuteczność jego ma religijny charakter; jest to jednakże religia karykaturalna i podszyta złą wiarą, ponieważ swoją doczesną eschatologię usiłuje przedstawić jako osiągnięcie naukowe, czego inne mitologie religijne nie czynią (Kołakowski, 1988, s. 1208).

Z powyższego wynika, po pierwsze: wyrażone *implicite* przyznanie się Kołakowskiego, że w pewnym momencie swojej filozoficznej drogi wierzył w marksizm, mimo przekonania o naukowym charakterze własnego światopoglądu. Po drugie, że analiza marksizmu jako próby filozoficznej dostarczyła kolejnego dowodu, po badaniach mistyków i analizie mitu, że niezależnie od naszych deklaracji, pytania o sens naszego życia pobudzone przez samoświadomość oraz pytania o wartości, wedle których powinniśmy organizować owo życie, są nieusuwalnym elementem naszej egzystencji wynikającym z transcendowania siebie jako bytu fizycznego.

Wszystkie zreferowane przeze mnie rozstrzygnięcia znajdują swój wyraz w *Horror metaphysicus*. Książce będącej według deklaracji samego filozofa jego *opus magnum* (Mentzel, 2008, s. 102), zatem – tak ja tę deklarację rozumiem – stanowiącej swego rodzaju klucz do interpretacji całości jego dzieła. W *Horror metaphysicus* Kołakowski dowodzi, że pytania rodzące się z aktem świadomości bycia w świecie, czyli pytania o sens i wartości, nie dają się unieważnić ani sprowadzić do pragmatycznego porządku naukowego, który dostarcza nam poznania przedmiotowego umożliwiającego nasze bycie w świecie. Na pytania te odpowiedzi udzielają jedynie metafizyka i religia, lecz stosując odmienne metody poznawcze. Metafizyka usiłuje poznanie swoje osiągnąć racjonalnie, w tym sensie poddając się rygorom porządku naukowego. Religia dysponuje objawieniem i bezpośrednim doświadczeniem, którego racjonalnie nie sposób utwierdzić ani zanegować, zatem racjonalnej ocenie podlegać może jedynie interpretacja doświadczenia wyrażona w języku przez doświadczającego.

Pokazując historię zmagania filozofów z Absolutem, Kołakowski przekonuje, że tym, co metafizyka zdołała osiągnąć, jest konstatacja, iż Absolut jako początek i przyczyna sprawcza oraz gwarant sensu jest logicznie konieczny, a jego nieistnienie jest wewnętrznie sprzeczne; ale tylko gdy przyjąć założenie, że nasza logika jest nieomylna. Tego jednak nie wiemy, z faktu bowiem, że nie możemy jej nie przestrzegać, nie daje się wywieść, aby ostateczna rzeczywistość musiała jej podlegać; aby Absolut obowiązywały te same prawa logiczne,

równie nieodparcie. Argumentuje zarazem, że nie jesteśmy w stanie mówić o Absolutie językiem filozofii bez popadania w sprzeczności, ponieważ język nasz wydaje się być do pragmatycznych celów przystosowany. W języku filozofii Absolut ostatecznie okazuje się niczym. Tak rozpoznany nie może być gwarantem wartości ani sensu. Z powyższego wynika, że mimo iż Bóg religii i Absolut metafizyki są odpowiedzią na te same potrzeby sensu i wartości, nie można ich utożsamić. Gdyby bowiem Bóg był Absolutem, z konieczności byłby również niczym, nie byłoby więc dobra i zła. Boga religii – zdaniem Kołakowskiego – poznajemy w doświadczeniu dobra i zła jako wyboru, będącego naszym własnym, a jednocześnie nie arbitralnym. O poznaniu tym Kołakowski pisze: „Opiera się ono wprawdzie na doświadczeniu, w które ludzie są wprowadzani przez edukację, lecz ważność może mu nadać jedynie osobiste zetknięcie się z sobą samym jako nośnikiem dobra i zła” (2012, s. 112). Problem w tym, że owo bezpośrednie doświadczenie jest w porządku logicznym niedowodliwe, nie istnieje adekwatne medium jego uwspólnienia, nie może zatem owo poznanie dać nam wiarygodnej wiedzy teoretycznej. Kołakowski dowodzi ponadto, że poznanie naukowe nie jest wystarczające, aby nadać sens naszemu życiu i uniezależnić dobro i zło od naszych arbitralnych postanowień. Odrzuca pragmatyczną etykę, przekonując, że dobro i zło nie dają się rozumowo wykoncypować, jeśli nie mają być naszym arbitralnym wyborem. Odrzuca też możliwości, jakoby dało się dobro i zło wywieść z praktyki społecznej bądź żeby wartości te były kształtowane kulturowo i zależne były od czasów, ponieważ to również strącałoby nas w arbitralne ustanawianie wartości. Zdaniem Kołakowskiego doświadczenie wartości jest uniwersalne, a tym, co decyduje o różnicach w uzewnętrznieniu tego doświadczenia, jest język – zastany, przygodny, uwarunkowany kulturowo. Wskazując różnicę między językiem filozofii i językiem religii, przekonuje, że tylko ta druga przez „antropomorfizację” języka, którym mówi o Bogu, może robić to bez wikłania się w kłopoty, których filozofia uniknąć nie jest w stanie. Na jeszcze inny aspekt różnicy między językiem *sacrum* i językiem *profanum* Kołakowski zwraca uwagę w *Jeśli Boga nie ma...*, pisząc: „W języku *sacrum* – w przeciwieństwie do języka *profanum* – akt zrozumienia zlewa się w jedno z aktem wiary, a wiara z moralnym zobowiązaniem”, z czego miałyby wynikać, „że w dziedzinie religii rozróżnienie faktu i wartości ma całkiem inny charakter niż w życiu świeckim, albo wcale nie występuje” (Kołakowski, 1999, s. 153). Przyjęcie tych rozstrzygnięć powoduje jednak problemy. Jeśli bowiem ostatecznie to doświadczenie wartości, o którego powszechności utwierdzamy się w akcie wzajemnej komunikacji, miałyby być dowodem istnienia Boga jako ich gwaranta, to popadamy w błędne koło. Ponadto analiza naukowa poznania religijnego, zdaniem Kołakowskiego, nie może dotyczyć przeżyć, a jedynie ich

słownego wyrazu. Wobec niemożności racjonalnego rozstrzygnięcia o źródle odczuwanych wartości pozostaje nam jedynie akt wiary. I jak przekonuje Kołakowski w książce *Jeśli Boga nie ma...*, jedni wierzą, inni nie, nie mogąc racjonalnie przekonać się nawzajem do zmiany stanowiska.

Podsumowując, jeśli Kołakowski ma rację i skazani jesteśmy na dwa porządki poznawcze, które są niesprowadzalne do siebie, a racjonalnej ocenie podlega jedynie ich werbalizacja w języku nam dostępnym i kulturowo osadzonym, to powinniśmy szczególnie czujnie i krytycznie przyglądać się próbom zawłaszczenia całej sfery naszego poznania przez porządek naukowy. W świecie zdominowanym przez pragmatyzm i utylitaryzm, świecie cyferek i statystyk, w którym jesteśmy głównie przedmiotem dla rozpoznań naukowych – możemy zgubić swoją podmiotowość. Nauki kognitywne dowodzą, że posiadamy wrodzone rozróżnienie dobra i zła (Thomson i Aukofer, 2013, ss. 109–111). Nauki społeczne wykazują, że religia zaistniała, ponieważ spełnia ważne cele społeczne. Jednak nawet, jeśli nauki te potrafią wskazać, jakie systemy adaptacyjne odpowiedzialne za możliwość współdziałania, stanowiące podstawowy społeczny mechanizm przetrwania, są odpowiedzialne za powstanie i siłę wierzeń religijnych, a nawet potrafią wskazać precyzyjnie, w jakich obszarach mózgu te wierzenia powstają, to wciąż nie są w stanie dowieść, że wartości te nie istnieją realnie poza nami, dostępne nam w bezpośrednim doświadczeniu. Szczególnie, że np. fizyka kwantowa dowodzi istnienia rzeczywistości innego rodzaju niż świat naszego codziennego doświadczenia. Przede wszystkim nauki nie są w stanie dostarczyć nam wskazówek, co powinniśmy, co wolno nam uczynić z wiedzą, którą zyskujemy o sobie jako działających w świecie. A podejmując takie próby, z konieczności muszą popaść w kolejny mit lub go wytworzyć.

Tak wygląda tło, na którym Kołakowski, w moim przekonaniu, wykazuje, iż racjonalnie właściwe jest uznanie, że nauka Chrystusa jest najbardziej uniwersalnym, najlepiej zwerbalizowanym doświadczeniem Boga, jako źródła wspólnoty ludzkiej i wartości, a Chrystus stanowi wzór osobowy ich realizacji. Podkreślając wielokrotnie, że cywilizacja nasza opiera się na dwóch filarach – myśli greckiej i religii chrześcijańskiej – i żaden z tych filarów nie może zostać usunięty, jeśli ma trwać nadal, Kołakowski tak rozkłada akcenty:

[...] chrześcijaństwo znalazło się niemal od początku w sytuacji szczególnej: asymilując znaczne połacie mądrości greckiej i zmuszone bronić się i utwierdzać środkami świeckiego rozumu, bez czego nie mogłoby zapewne przetrwać, zbudowało olbrzymi gmach teologii naturalnej i filozofii, gdzie rozum był czynny, chociaż nigdy nie wystarczał. Ale to co swoiście chrześcijańskie, jest gdzie indziej – to jest związane historycznie z osobą Jezusa Chrystusa, Jego życiem i nauką (2011, s. 78–79).

To, że Kołakowski nie napisał *Chrześcijaństwa w porządku filozoficznym dowiedzonego*, jest efektem jego sceptycyzmu, który nie pozwolił mu wykluczyć dwóch możliwych, choć mało prawdopodobnych zdarzeń, czyli osiągnięcia takiego poznania religijnego, które da się przekuć w jedną ogólnoludzką religię, co w konsekwencji prowadziłoby do powstania jednej ogólnoludzkiej cywilizacji oraz wynalezienia czy odkrycia przez metafizykę języka absolutnego, który umożliwi jej udzielenie powszechnie obowiązujących odpowiedzi na pytania o sens i wartości (Kołakowski, 2012). Trzeba też zauważyć, iż tak zrekonstruowane stanowisko musi napotkać na zarzut, że jeśli Kołakowski ma rację, to całe jego myślenie, jego obrona chrześcijaństwa są zakorzenione w micie leżącym u podstaw naszej kultury, którego składową stanowi chrześcijaństwo. Ale wtedy znów popadamy w błędne koło. Kołakowski jednak miał świadomość, że nie jest w stanie wyjść poza mit. Nie próbował udawać, że jego pozycja poznawcza jest jakoś uprzywilejowana. Z tego pewnie powodu zostawił nam, tylko i aż, *Horror metaphysicus*, a z nim... zadanie – rolę filozofów jest, oprócz nieustawania w poszukiwaniu języka absolutnego na potrzeby metafizyki zdutniejszego, próba rozpoznania stanu bieżącego naszej cywilizacji, opisanie wyborów (Kołakowski, 2012, s. 117), których dokonała i dokonuje, wskazanie konsekwencji tych wyborów oraz bycie... epigonem, czyli – w rozumieniu Kołakowskiego – „przekładanie starych mądrości na język, który mógłby być dziś zrozumiały” (Kołakowski, 2012, s. 48).

Literatura

- Kołakowski L. (2011). Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy? W: L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności i inne pisma* (60–86). Kraków: Znak.
- Kołakowski L. (1988). *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Aneks.
- Kołakowski L. (2012). *Horror metaphysicus*. Kraków: Znak.
- Kołakowski L. (1999). *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Kołakowski L. (2002). Jezus Chrystus – prorok i reformator. W: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 1 (21–38). Londyn: Puls.
- Kołakowski L. (2001). *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*. Kraków: Znak.
- Kołakowski L. (2003). *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kołakowski L. (1965). *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa: PWN.
- Mentzel Z. (2007). Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel, cz. 1. Kraków: Znak.
- Mentzel Z. (2008). Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel, cz. 2. Kraków: Znak.
- Thomson J.A., Aukofer C. (2013). *Dlaczego wierzymy w boga(-ów). Krótki przewodnik po nauce o wierze*. Nysa: Błękitna Kropka.

