

---

ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS  
FOLIA PHILOSOPHICA 17, 2006

---

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.17.07>

*Ewa Linek*

Uniwersytet Łódzki

**MIĘDZY RACJONALNOŚCIĄ A MORALNOŚCIĄ  
O ROZWAŻANIACH KOŁAKOWSKIEGO NAD JĘZYKIEM WIARY**

W wielu pismach<sup>1</sup> Leszek Kołakowski podkreśla arbitralność, z jaką filozofowie przyznali rozumowi wyłączne prawo ustalania reguł poszukiwania prawdy i rozstrzygania o tym, co nią nie jest. Jego uwaga koncentruje się przede wszystkim na tych punktach, w których filozoficzne myślenie z konieczności ulega załamaniu, wyczerpuje się bowiem jego moc wyjaśniająca. Musi ono zatem ustąpić miejsca czynnikom nieracjonalnym. Kołakowski pokazuje, że stworzone przez sam tylko rozum systemy pojęciowe i moralne są jałowe, choć bywają spójne i logiczne. Nie są bowiem w stanie pomóc człowiekowi spragnionemu zarówno wiedzy o tym, czym jest dobro, prawda, moralność, jak i pewności, że zło ma swoje uzasadnienie. Odpowiedzi na wszystkie te pytania, proponowane na płaszczyźnie racjonalnej przez różnorakie systemy filozoficzne, w przedziwny, ale i znamienny sposób nie dla wszystkich posiadają taką siłę przekonywania, jakiej spodziewali się po nich ich autorzy. Ponadto częstokroć okazuje się, że wiele spośród tych systemów nie pozwala obronić się nawet przed atakiem wykorzystującym jedynie narzędzia wzięte z tego samego porządku, do którego i one same należą. Innymi słowy – okazują się one nierzadko wewnętrznie sprzeczne.

Praca Kołakowskiego, włożona w demaskowanie jałowości czysto intelektualnego wysiłku, zmierzać ma ostatecznie do wniosku o konieczności uznania istnienia jakiegoś Absolutu. Jedynie bowiem założenie możliwości odwołania się do ostatecznej instancji, która niczym platońskie idee jest

---

<sup>1</sup> Tekst jest fragmentem pracy magisterskiej, zatytułowanej *Obecność Absolutu w filozofii Leszka Kołakowskiego*, pisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka Styczyńskiego. Autorka rozważa tę problematykę na przykładzie pracy zatytułowanej *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, poświęconej Absolutowi pojmowanemu jako chrześcijański Bóg oraz prezentuje stosunek Kołakowskiego do wybranych przezeń stanowisk filozoficznych.

tym, ze względu na co jest wszystko, a co samo nie jest ze względu na nic – stwarza perspektywę nadania sensu poczynaniom rozumu (co nie oznacza wcale, że faktycznie i zawsze ów sens im nadaje). Absolut ten może mieć rozmaite oblicza, jego obecność jest jednak nieodzowna. Jest on zatem nie tylko możliwy, ale i konieczny.

Poczesne miejsce zajmuje w myśli Kołakowskiego kwestia zepsucia religii przez filozofię, która uporczywie usiłuje wyjaśniać tę pierwszą przy użyciu swego własnego, obcego religii języka. Miast służebnicą teologii, stała się spekulacja filozoficzna raczej oskarżeniem kierowanym pod adresem wiary. Przyczyna całego konfliktu tych dwóch dziedzin tkwi w niedostatecznym zrozumieniu faktu, iż należą one do dwóch całkowicie, nie zaś tylko częściowo, odrębnych porządków. Część twierdzeń dotyczących sfery *sacrum* pozwala się wprawdzie przełożyć na język racjonalistycznej filozofii, należy jednak – zaznacza Kołakowski – koniecznie pamiętać o tym, by nie nadużywać tego ostatniego w sferze, do której nie jest on przystosowany.

Odmienność języka religii wykazuje Kołakowski analizując zagadnienie **rozumienia** jego terminologii. Kluczową kategorią dla tej części wywodu jest więc kategoria **sensu**, którą polski filozof próbuje w tym specyficznym obszarze dookreślić. Píše on bowiem: „Skoro nie dano nam klucza do skarbcza transcendentalnej racjonalności, to wszelkie ograniczenia nakładane na potoczne pojęcie sensu są tylko dyktatami wprowadzanymi *ex nihilo* przez filozofów; nie mają one innego usprawiedliwienia i egzekwowane są z siłą zależną tylko od wpływów, jakimi filozofowie rozporządzają” [Kołakowski 1999, s. 136]. Na potrzeby tej wypowiedzi Kołakowski stawia zatem następującą tezę: **sens** twierdzenia nie musi być związany z **możliwością zweryfikowania go** przy **użyciu** określonych, na przykład empirycznych czy logicznych, narzędzi. Nazwanie jakiegoś zdania sensownym nie musi wcale oznaczać, że jest ono prawdziwe, pojęcie sensu odnosi się bowiem raczej do jego zrozumiałości dla innych użytkowników tego samego języka, niż do jego treściowej zawartości. Należy zatem odpowiedzieć na pytanie: czym jest owa zrozumiałość w odniesieniu do języka wiary?

Każdy język jest symboliczny. Każdy składa się z umownie ustalonego systemu znaków, którym nadano określoną treść, również dzięki umowie możliwą do odczytania przez użytkowników. Tym, co, zdaniem autora *Jeśli Boga nie ma...*, zasadniczo wyróżnia język religii i religijnego rytuału spośród pozostałych systemów, jest fakt bezpośredniego odnoszenia się zawartych w nim symboli do innego, wiecznego świata: „W aktach wiary, a zwłaszcza w rytuale, symbole religijne nie są konwencjonalnymi znakami czy obrazami: pełnią rolę realnych przekaźników energii pochodzącej z innego świata” [Kołakowski 1999, s. 138]. W tym punkcie myśl Kołakowskiego sytuuje się blisko koncepcji Mircei Eliadego, twierdzącego że „znak, któremu przysługuje znaczenie religijne, niesie ze sobą element czegoś absolutnego, kładzie kres

relatywności i chaosowi” [Eliade 1999, s. 21]. Symbole te funkcjonują więc na zupełnie innej zasadzie niż ta, jaka w innych językach rządzi relacją między znakiem a jego odniesieniem. Twierdzenie, że język religijnego mitu jest metaforyczny, nie jest ściśle; ten bowiem faktycznie **uobecnia** dla wierzącego ponadczasową rzeczywistość, o której mówi. Inna jest także logika języka *sacrum*. Dlatego też „poza kontekstem wiary poszczególne składniki języka wiary muszą wydawać się niepojęte lub wręcz nonsensowne” [Kołakowski 1999, s. 137]. Język ten ma sens jedynie jako całość, gdyż „religia nie jest [tylko] zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu, gdzie rozumienie, wiedza, **poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej** (przy czym niekoniecznie chodzi tu o Boga osobowego) oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia właściwego aktu kultu” [Kołakowski 1999, s. 145].

Język *sacrum*, w przeciwieństwie do języka *profanum*, ponadto nie zawiera uniwersalnych kategorii. Jest ściśle uwarunkowany kontekstem kulturowym i historycznym, w jakim znajdują się jego użytkownicy i bardzo często jest poza nim zupełnie niezrozumiały. Nawet jednak przy założeniu, iż wyznawcy różnych religii wierzą w gruncie rzeczy w tego samego Boga, tyle że inaczej nazywanego i opisywanego – założenie to nie pozwoli się w żaden sposób potwierdzić. Nie istnieje bowiem jakikolwiek system kategorii, umożliwiający sprowadzenie twierdzeń zawartych w poszczególnych systemach religijnych do wspólnego mianownika. Dlatego też, mimo swej logicznej poprawności, częstokroć prawdy określonej wiary bywają zupełnie niezrozumiałe dla wyznawców innej. Pomimo iż – o czym była już mowa wcześniej – języki *sacrum* i *profanum*, pojęte ogólnie, skrajnie się od siebie różnią, to z całą pewnością ich wspólną cechą jest to, że oba powstały na mocy umowy pomiędzy ich użytkownikami. Należy jednak pamiętać, że za każdym razem była to umowa innego rodzaju.

Kołakowski pisze dalej: „Ludzie wtajemniczani są w określony kult i przyswajają sobie jego język przez udział w życiu religijnej wspólnoty, nie zaś za sprawą racjonalnego przekonywania” [Kołakowski 1999, s. 151]. Rozumienie wyrażenia należących do języka *sacrum* jest więc ściśle uwarunkowane dwiema rzeczami: zarówno uprzednim przekonaniem o istnieniu Bytu, do którego język ów się odnosi, jak i komunikowaniem się pomiędzy sobą wyznawców danej wiary. Oba te warunki nierozzerwalnie wiążą się ze sobą: o istnieniu Boga dowiadujemy się przeważnie od innych członków wspólnoty religijnej, niemniej bardziej wnikliwie rozumienie poszczególnych twierdzeń języka wiary pojawia się dopiero później, gdy jest ona już – przynajmniej w pewnym stopniu – ugruntowana.

Fakt, iż język religii nie pozwala przełożyć się i objaśnić w kategoriach właściwych dla języka racjonalistów, w żaden sposób tego pierwszego nie

deprecjonuje. Przekonanie bowiem, iż „istota rozumna nie może oddawać czci niczemu, póki nie rozumie, czym to coś jest” [Kołakowski 1999, s. 141], to tylko wynik „racjonalistycznych uprzedzeń”, w myśl których jedynie to, co pozwala się empirycznie sprawdzić i logicznie udowodnić, jest godne zaufania. Należy jednak pamiętać o tym – co Kołakowski wciąż z taką mocą podkreśla – jak trudno udowodnić wyższość porządku „racjonalnego” nad tym, który przyzwyczailiśmy się nazywać „irracjonalnym”. Nie należy również zapominać, iż język kultu odnosi się do faktów, których występowanie zostało potwierdzone w zupełnie inny sposób niż miało to miejsce w przypadku zdarzeń pojawiających się w empirycznym świecie. Opisywane w świętych księgach zdarzenia, pomimo oczywistego braku dowodów na ich realność, nie podlegają zakwestionowaniu przez wiernych.

Na gruncie przedstawionych powyżej rozważań nie ma zatem żadnego sensu udowadnianie, że którykolwiek z omawianych języków jest bardziej wartościowy, ponieważ zależy to od celu, w jakim się go używa. Z punktu widzenia Kołakowskiego najistotniejszą bodaj funkcją języka religijnego jest kształtowanie wartości etycznych. Myśliciel zwraca jednak uwagę na to, iż zawarte w nim sensy: epistemologiczny (preskryptywny) i normatywny są ze sobą splecione tak dalece, że na płaszczyźnie wiary nie sposób ich rozdzielić. Mity religijne, opowiadając określone wydarzenia, podają również ścisłe wzorce postępowania i nie jest tak, że ich dosłowne znaczenie stanowi jedynie medium dla treści moralnych. Wiara w Boga i zaufanie do Niego sprawiają, iż człowiekowi wierzącemu obie wspomniane płaszczyzny dane są jednocześnie. To właśnie różni jego interpretację świętej historii od interpretacji ateisty, który nie ma do Boga żadnego emocjonalnego stosunku.

Od rozważań na temat języka przechodzi Kołakowski do refleksji nad moralnością i jej genezą. Punkt wyjścia stanowi dlań spostrzeżenie, iż chrześcijańskie przykazania uznawane są za prawomocne nie dlatego, że ich prawdziwość została przez kogokolwiek dowiedziona, lecz dlatego, że pochodzą (w co można oczywiście wierzyć albo nie) bezpośrednio od Boga. Prawdopodobnie trudno byłoby dowieść konieczności przestrzegania zakazu zabijania bez odwoływania się do arbitralnie przyjętych założeń, dotyczących wartości życia ludzkiego samego w sobie. To dlatego właśnie Kołakowski powtarza za Dostojewskim: „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”. Gdybyśmy bowiem upierali się przy konieczności znalezienia racjonalnego uzasadnienia dla podstawowych i dość jednak uniwersalnych zasad moralnych – okazałoby się to zupełnie niemożliwe i w związku z tym wszelkie normy natychmiast straciłyby rację swego istnienia, a na ich miejsce można by wprowadzić jakiegokolwiek inne, byleby tylko zostały dostatecznie przekonująco uzasadnione. Niemożliwość owa wynika zaś, zdaniem Kołakowskiego, stąd, że każdy język, jakiego można by tutaj użyć – a zatem, na przykład, język

logiki, empirii czy oparty na nich obu język nauki – jest moralnie neutralny; jego terminologia nie ma żadnego odpowiednika w języku etyki i dlatego nie można jej użyć do oceniania czy opisywania tego ostatniego.

Wywód Kołakowskiego zmierza do wykazania, że poza sferą *sacrum* moralność nie znajdzie żadnego ugruntowania. Utworzenie jakiegokolwiek kodeksu etycznego musi mieć za podstawę pewne – z punktu widzenia logiki czy empirii całkowicie arbitralne – założenia, które znaleźć można jedynie wśród boskich przykazań. Nawet stosowaniu Kantowskiego imperatywu kategorycznego – jeśli ów nie ma być jedynie formalną zasadą, która, realizowana jako zupełnie samodzielny wzorzec postępowania, wcale nie musi prowadzić do czynów moralnie słusznych – winno towarzyszyć oparte na ostatecznym źródle uznanie wyższości pewnych wartości nad innymi. Filozof nie ma jednakże na celu udowodnienia, że jedynie ludzie wierzący mogą postępować dobrze. Jest bowiem sprawą oczywistą, iż chrześcijański system wartości – przynajmniej w odniesieniu do tych obszarów, w których chrześcijaństwo przez wieki było religią dominującą – tak silnie wpisany został w kulturę, że zawarte w nim nakazy w większości stały się względem religii całkowicie autonomiczne i dzięki temu oczywiste również dla ateistów.

W tym miejscu refleksja Kołakowskiego dociera do następnego ważnego zagadnienia: sposobu, w jaki ludzkość przyswaja sobie prawdy moralne. Tym, co wyróżnia je spośród szeregu innych, o wiele bardziej dla nas oczywistych zasad (takich, jak choćby twierdzenia matematyczne czy prawa fizyki), jest fakt, iż na skutek niemożliwości racjonalnego dowiedzenia ich bezwzględności mogłoby się wydawać, że właściwie nikt z nas nie jest zobowiązany ich przestrzegać. Z tej perspektywy liczenie się z zakazem kłamstwa czy kradzieży wydaje się więc sprawą indywidualnego wyboru. Jego dowolność ograniczona jest tylko przez subiektywne **poczucie winy**, jakie towarzyszy jednostce w chwilach, w których wybór ten nie był właściwy. Ocena jego słuszności należy więc jedynie do ludzkiego sumienia, jeśli tylko zgodzimy się z Kołakowskim, iż „poza czystym przymusem fizycznym wina jest wszystkim, co rodzaj ludzki ma do dyspozycji, by móc swym członkom narzucać reguły postępowania i nadawać tym regułom postać moralnych nakazów” [Kołakowski 1999, s. 162]. Owo wrażenie dyskomfortu, odczuwane przez człowieka wtedy, gdy uczyni on coś złego, wynika, zdaniem Kołakowskiego, z naruszenia tabu. I właśnie tabu stanowi nieodzowny element każdego systemu etycznego. Jednocześnie zaś jest ono zawsze nieodłączne od jakiegokolwiek życia religijnego. Stąd wyprowadza Kołakowski wniosek, że to właśnie tabu jest owym subtelnym pomostem, łączącym sferę religii ze sferą moralności. Dzięki jego obecności występuje w ludziach poczucie winy związane z naruszeniem świętego (niezależnie już nawet od tego, w jaki sposób sobie tę „świętość” tłumaczymy) zakazu.

Przytoczony tutaj fragment wywodu Kołakowskiego zmierza zatem do wykazania nie tylko odmienności oraz rozłączności sfer *sacrum* i *profanum* na płaszczyźnie języka, ale i do wykazania, że obecność *sacrum* stanowi jedyną możliwość ugruntowania moralności. Elementem, który w głównej mierze decyduje o różnicy między dwoma omówionymi systemami językowymi jest więc, jak się wydaje, odmienny, jak można by powiedzieć używając terminologii semiotycznej, stosunek znaku do jego znaczenia w obrębie każdego z tych systemów. W przypadku języka *profanum*, używanego przez wszystkich ludzi na co dzień w celach – nazwijmy je w ten sposób – praktycznych, jest to zwyczajna relacja symboliczna, ustanowiona na mocy określonego konsensusu. Inaczej zupełnie ma się sprawa w odniesieniu do sfery *sacrum*, w której nie dzieje się wyłącznie tak, że znak czy układ znaków odsyła po prostu do jakiegoś ustalonego znaczenia; znacznie istotniejszą funkcją wszelkich znaków tegoż języka jest to, iż stanowią one swoisty „pomost” już nie tylko odsyłający użytkownika do abstrakcyjnej sfery znaczeń w postaci pojęć, przedmiotów itd., ale – i to przede wszystkim – niejako przenoszący swego użytkownika do sfery idealnej, mającej status bytowy różny od tego, jaki przypisany został realnej rzeczywistości. Można nawet powiedzieć, że język *sacrum* w zasadzie konstytuuje ową idealną rzeczywistość, do której się odnosi, uobecniając ją dla wierzącego. O ile zatem w ogóle możliwe jest istnienie ścisłego systemu kategorii umożliwiającego zweryfikowanie zdań języka religii pod kątem ich sensowności, będzie to zawsze system zupełnie różny i na innych zasadach funkcjonujący od tego, który stosuje się zwykle w odniesieniu do zdań codziennego języka.

Rozważania Kołakowskiego, których jedynie fragment omówiony został w niniejszym tekście, zmierzają w ogólności do wykazania konieczności istnienia Absolutu, który może – choć nie musi, często jednak tak właśnie się dzieje – przybrać oblicze Boga. Istnienie owego Absolutu nie podlega dowodom, jest natomiast nieodzowne do tego, by inne dowody, dotyczące wszelkich kwestii fundamentalnych, stały się prawomocne. Okazuje się bowiem, iż przeświadczenie o Jego nieistnieniu wcześniej czy później nieuchronnie prowadzić musi albo do poznawczego czy moralnego nihilizmu, albo też do konstruowania systemów myślowych, które nie znajdując **ostatecznego** ugruntowania, z konieczności musiałyby być jeśli nie niespójne, to przynajmniej oparte na arbitralnie powziętych założeniach, a przez to niekoniecznie dla wszystkich tak samo przekonujące. Choć zatem istnienie Absolutu jest niedowodliwe, a w kwestii jego uznania rozum nie ma nic do powiedzenia – aby jakiegokolwiek poczynania rozumu miały sens trwalszy i głębszy, niż mają czasem jego doraźne poczynania na gruncie zagadnień szczegółowych, należy zacząć od całkiem – wydawać by się mogło – nieracjonalnego uznania istnienia Bytu ostatecznego.

**BIBLIOGRAFIA**

- Eliade M. [1999], *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa.
- Kołodowski L. [1999], *Jeśli Boga nie ma... o Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak i M. Panufnik, Poznań.

*Ewa Linek*

**ENTRE LA RATIONALITÉ ET LA MORALITÉ  
RÉFLEXIONS DE LESZEK KOŁAKOWSKI SUR LE DISCOURS DE LA FOI**

L'intention de ce texte est de présenter l'opinion de Leszek Kołodowski sur la relation entre le discours de la rationalité et celui de la foi. Chacun de ces domaines a son propre discours qui lui est spécifique et intraduisible.

En général, la réflexion de Kołodowski tend à prouver que la présence d'un Absolu est nécessaire. Ici, cet Absolu a le visage de Dieu. C'est Lui qui permet de reconnaître comme valables les principes moraux qui en dehors de la foi sont dépourvus de fondement. Ces principes ont évolué à partir du discours de la foi et ont été adaptés à l'ordre de la vie quotidienne.