

JACEK BRECZKO

(Białystok)

**SŁABNIĘCIE CHRZEŚCIJAŃSTWA A KONDYCJA
ZACHODNIEJ CYWILIZACJI.
KATASTROFIZM LESZKA KOŁAKOWSKIEGO**

Przyswojenie sobie apokaliptycznego sposobu patrzenia na świat jest prawdopodobnie warunkiem, aby rasa ludzka mogła przeżyć i uniknąć apokalipsy samozagłady, wielkiego Końca, który sama sobie przygotowuje.

Leszek Kołakowski

Czy powinniśmy się troskać o kondycję i przetrwanie chrześcijaństwa, a zwłaszcza głównych Kościołów chrześcijańskich? Najmocniej troskać się powinni, rzecz jasna, ci, którzy wierzą w transcendentną prawdę w nim zawartą. Mają oni ułatwione zadanie (w każdym razie w odniesieniu do przetrwania), mogą bowiem z ufnością zdać się na ewangeliczną formułę, że „bramy piekielne go nie przemogą”¹. Kondycja chrześcijaństwa może być zatem różna, może być lepiej lub gorzej, ale nigdy nie będzie źle; ostateczna klęska nigdy nie nastąpi. Inna jest sytuacja tych, którzy cenią chrześcijaństwo – i wielkie instytucje z nim związane – z innych powodów (albo również z innych powodów). Najbardziej z nich wzniosły to – jak sądzę – troska o dalsze losy cywilizacji Zachodu, a pośrednio troska o losy ludzkości.

Pożytki z chrześcijaństwa dla cywilizacji

Jeśli idzie o cywilizacyjno-twórczy potencjał chrześcijaństwa, mamy trzy opcje i związane z nimi trzy filozoficzne obozy (do których zaliczam również „socjologów cywilizacji”). Pierwsi – idąc tropem Gibbona i Nietzschego – uważają, że chrześcijaństwo ma ogólnie destrukcyjny wpływ na europejską kulturę i cywili-

¹ Mt, 16, 18–19.

zacie; jego zniknięcie działałoby zatem ozdrowieńczo². Umożliwiłoby szybszy postęp w różnych dziedzinach; zniszczyłoby bowiem „zabobonne hamulce”; szczególnie w sferze obyczajowej oraz naukowej (zwłaszcza w dziedzinie nauk medycznych). Uwolniony od chrześcijaństwa człowiek mógłby wykorzystać wszelkie potencjalności, które tkwią w nim i w technice; co więcej, mógłby skoncentrować swoje wysiłki na ziemi, na doczesności, a nie na iluzorycznym marzeniu o zaświatach. Są też tacy, którzy uważają, że zniknięcie chrześcijaństwa niewiele zmieni; wszak nie widać wielkich różnic (na przykład w sferze moralnej i ekonomicznej) między europejskimi społeczeństwami dogłębnie zlaicyzowanymi i tymi, w których religia – przynajmniej deklaratywnie – spełnia ważną rolę. Chrześcijaństwo może być zresztą „bezboleśnie” zastąpione jakąś religijnością lepiej przystającą do „naukowego obrazu świata”, bliższą naturalizmowi i monizmowi, jak, na przykład, „Nowa Duchowość”. Są wreszcie tacy, którzy uważają, że osłabienie – a nie daj Boże zniknięcie – chrześcijaństwa miałyby skutki szkodliwe dla cywilizacji. Na skraju mamy tu wizję katastroficzną, wizję zagłady zachodniej cywilizacji, co mogłoby się również skończyć apokalipsą dla całej ludzkości. Ten radykalny – i zarazem konserwatywny – pogląd reprezentują (wśród współczesnych polskich myślicieli) Czesław Miłosz i Leszek Kołakowski. Była to – nawiasem mówiąc – ważna nić porozumienia między nimi, owocująca nie tylko bliskością „światopoglądową”, ale i osobistą.

Jakie są główne argumenty obozu trzeciego, wskazującego na szkodliwe skutki zniknięcia chrześcijaństwa dla cywilizacji Zachodu? Wiążą się one – mówiąc najogólniej – z podkreśleniem potencjału cywilizacyjno-twórczego (oraz cywilizacyjno-obronnego) chrześcijaństwa.

Wymieńmy, pokrótce, kilka.

Bez pamięci nie ma tożsamości; człowiek, który traci pamięć, traci również tożsamość; nie wie, kim jest. Podobnie ze zbiorowością; kiedy zbiorowość traci pamięć, kiedy zapomina o historii, albo odrzuca własną historię, traci tożsamość kulturową, a przez to spoiłość. Chrześcijaństwo jest jednym z fundamentów kultury europejskiej, jest jednym z najważniejszych składników przeszłości. Jego trwanie jest żywym oddziaływaniem historii, jest przejawem ciągłości; wzmacnia zatem tożsamość zbiorową, wzmacnia „duchowy kręgosłup” Zachodu i spoiłość cywilizacji.

² Dajmy, jako przykład, następujący antychrześcijański passus Nietzschego: „Słabi i wątli muszą wyginąć: oto pierwsza zasada naszej filantropii. I trzeba im w tym pomóc. Cóż jest bardziej szkodliwego niż wszystkie występki? Aktywna sympatia dla wątłych i słabych – chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo nazywane jest religią Litości. Litość jest antytezą uczuć tonicznych, które potęgują energię poczucia życiowego: wywiera efekt depresyjny. Traci siłę, kto lituje się... Litość udaremnia prawo ewolucji, które jest prawem selekcji”. Cyt. za: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1987, s. 27.

W chrześcijaństwie występuje wizja zbawienia indywidualnego (zbawiony pozostanie sobą, nie straci własnego „ja”, poczucia własnej odrębności i niepowtarzalności; inaczej niż w wizjach zbawienia „nirwanicznego”, czyli roztopienia się w bezosobowej boskości, w boskiej energii, itp.). Wizja ta przeciwstawia się kolektywizmowi, sprzyja przeto indywidualizmowi. Z drugiej strony, istotny w chrześcijaństwie jest wątek wspólnotowy, co z kolei „stawia tamę” przerostom indywidualizmu, atomizacji i „egotyzacji” jednostek, niszczącej więzi społeczne.

Odrzucenie przez chrześcijaństwo wschodnich (i pitagorejskich) koncepcji reinkarnacyjnych, wzmacnia wagę i powagę jedyne go życia; tu i teraz. Odwodzi zarazem od pokusy, aby cielesnych, rzeczywistych ludzi traktować jako odnawialne „gromady duchów”. Daje zarazem pewien dystans to owego „tu i teraz”, zmniejsza chciwość i zjadłość w walce o dobra materialne, albowiem prawdziwe Królestwo (i domostwo ludzkości) nie jest na tym świecie.

Chrześcijaństwo zwiększa odporność na cierpienie (ale nie w sposób „opiumiczny”, mącający świadomość); pomaga bowiem przetrwać i „zasymilować” trudne momenty w życiu poprzez wskazanie, że cierpienie – nawet z pozoru bezsensowne – ma ukryty sens soteriologiczny (cierpiący może czuć się cierpiącym z Jezusem).

Zwiększenie dynamizmu cywilizacyjnego przez przyjęcie wizji czasu jako strzały, a nie – jak w myśli greckiej – koła. Historia ma pewien kierunek i cel; nasze wysiłki nie są zatem bezsensownym kręceniem się w kółko, ale mogą – jeśli są dobre – składać się, niczym pojedyncze cegły przy budowie gmachu, na owo zwieńczenie dziejów.

Przyjęcie aktywnego stosunku do natury; chrześcijaństwo ani nie czci natury, jak panteiści, ani też od niej nie ucieka, nie traktuje jako wcielonego zła, jak manichejczycy; traktuje ją jako przeciwnika, którego można pokonać, uczynić sobie poddanym.

Dopuszczenie – poprzez krytyczne przyswojenie filozofii greckiej – do względnej autonomii rozumu, co z czasem doprowadziło do pełnej autonomii rozumu; a zatem kapłani i teologowie nie mogą już nadzorować naukowców (przejęły to „wewnątrz-naukowe” komisje etyczne³). Istnienie chrześcijaństwa zapobiega wszakże mono-władzy rozumu i nauki, co uderzałoby w „ciepło” międzyludzkiego obcowania i poczucie sensu. Prawdą jest bowiem, że kiedy rozum śpi, budzą się demony, kiedy jednak demony zostają na dobre uśpione, rozum staje się demoniczny. W kulturze niezbędna jest – zbliżam się w ten sposób do sposobu myślenia Leszka Kołakowskiego – dynamiczna równowaga nauki (rozumu) oraz „mitu” (wiary).

³ Ich etycznym zapleczem może być utylitaryzm i „jakość życia”, ale mogą też być koncepcje uznające za wartość naczelną – niekoniecznie posługując się tym terminem – „świętość życia”. W ten sposób, pośrednio, etyka chrześcijańska może nadal – w jakimś stopniu – normować pracę naukowców.

Dopuszczenie – w nawiązaniu do ewangelicznego wskazania, aby oddawać co cesarskie cesarzowi, a co boskie Bogu – do oddzielenia i względnej autonomii władzy państwowej od władzy religijnej; co skutecznie hamowało zakusy teokratyczne. Z czasem – podobnie jak w przypadku nauki – względna autonomia zamieniła się w autonomię pełną (mam na myśli Europę Zachodnią; w chrześcijaństwie wschodnim przeważał bowiem schemat dominacji władzy państwowej nad religijną, co prowadziło do innych rozwiązań). Dominujący obecnie ogólny schemat neutralności i separacji (ale nie ostatecznego „rozvodu” i nie wrogości) państwa i religii jest szeroko akceptowany, choć w różnych kwestiach szczegółowych pojawiają się spory. Należy podkreślić, że i jedno, i drugie – to jest autonomia rozumu wobec wiary oraz autonomia władzy świeckiej wobec władzy religijnej – doprowadziło do twórczego, choć trudnego, albowiem obfitującego w konflikty (w istocie nierozwiązywalne) podziału.

Podsumowując powyższe argumenty, warto zauważyć, że chrześcijaństwo przyczyniło się do wyłonienia się w kulturze europejskiej pewnych „dialektycznych opozycji”, pewnych binarność: między wspólnotowością, a indywidualizmem; między rozumem, a wiarą; między *vita activa* („czyńcie sobie ziemię poddaną”), a *vita contemplativa* („człowiek wewnętrzny”, modlitwa); między afirmacją świata (jako bożego dzieła), a pogardą wobec ciała, materii i bogactw jako wartości niższych i względnych wobec transcendentnej boskiej rzeczywistości. Co – z kolei – prowadziło do twórczych oscylacji w kulturze i zapobiegało zastygnięciu w jakimś ekstremum (przypominało zatem, rzecz można, regułę „złotego środka” przeniesioną na skalę cywilizacyjną).

Katastrofizm kulturowy Kołakowskiego

Możemy w ten sposób – naszkicowawszy tło – przejść do „argumentów apokaliptycznych” Kołakowskiego⁴. Z czego wnosi, że zniknięcie chrześcijaństwa doprowadziłoby do zagłady „naszego świata”, do zniknięcia cywilizacji Zachodu, albo takiego jej radykalnego przekształcenia, że ciągłość zostałaby zerwana? Powtórzmy też, że taka cywilizacyjna apokalipsa miałaby niszczące skutki dla całej

⁴ W sposób najbardziej dobitny zostały one sformułowane w wydanej pośmiertnie książce „Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny”. Książka ta – pisana być może „do szuflady”, a zatem bez zahamowań – postawiła kropkę nad „i”; w sposób jednoznaczny pokazała jakie są puenty – wcześniej niedopowiedziane, sceptycznie „zawieszony” – różnych myślowych konstrukcji Kołakowskiego. „Jezus ośmieszony” nie jest więc rewolucją, znakiem przełomu, aktem wiary, ale ma korzenie w innych jego tekstach; począwszy od – pisanej jeszcze w latach sześćdziesiątych – „Obecności mitu”. Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972.

ludzkości. Argumenty Kołakowskiego wiążą się z diagnozą stanu współczesnej kultury, która, jego zdaniem, znajduje się w głębokim kryzysie⁵. Ma on krytyczny stosunek do wielu kulturowych tendencji, wiążących się – jego zdaniem – z odchodzeniem od chrześcijaństwa. Jeśli te tendencje nie zostaną zahamowane i odwrócone, grozi nam apokalipsa, katastrofa, zagłada. Wymieńmy trzy główne „obszary problemowe”. Pierwszy – ujmując rzecz hasłowo – to zanikanie podmiotu moralnego; drugi to chciwość (używając zaś barwnego określenia Kołakowskiego, „żarłoczność niepokromiona”); trzeci to pojawianie się – na miejsce słabnącego chrześcijaństwa – różnych groźnych substytutów religii.

* * *

Zacznijmy od pierwszego „obszaru problemowego”; od zanikania podmiotu moralnego. Józef Tischner zauważył, że „filozofia nie stwarza gorączki świata, ale nieźle ją mierzy”⁶. Wydaje się jednak, że było kilka doktryn filozoficznych, które nie tylko mierzyły, ale też „stwarzały gorączkę świata”. Jedną z najbardziej „gorączkotwórczych”, obok marksizmu, była filozofia Nietzschego. Nie tylko zdiagnozował on sekularyzację jako istotny trend kulturowy, ale też przyczynił się do jej intensyfikacji i to w dwóch – powiązanych zresztą ze sobą – radykalnych odmianach: agresywno-woluntarystycznej oraz nihilistycznej. Ta pierwsza skompromitowała się (w znacznej mierze) wraz ze zbrodniami i klęską nazizmu; ta druga zaś święci obecnie triumfy (między innymi w wersji postmodernistycznej).

Rozważenie problemu „zanikania podmiotu moralnego” należy zacząć od owej nietzscheańskiej diagnozy i zarazem „samospelniającej się” przepowiedni. Kołakowski, po części, zdecydowanie zgadza się z Nietzszem, po części zaś, zdecydowanie się z nim nie zgadza; rzecz można zatem, że w tym przypadku „pro-Nietzsche” jest wstępem do zdecydowanego „anty-Nietzsche”. O cóż jednak chodzi? Kołakowski zgadza się z Nietzszem, gdy ten drwi z optymistycznego i pogodnego ateizmu oświeceniowego („Cóż to! Zabiliście Boga i myślicie, że ujdzie wam to bezkarnie?”) i stwierdza, że konsekwencje nieistnienia Boga są – logicznie, choć niekoniecznie psychologicznie – radykalne i destrukcyjne; prowadzą do podważenia wszelkich dotychczasowym fundamentów myślenia, prowadzą do przewartościowania wszystkich wartości i odrzucenia wszelkich pewników. Ze szczególną mocą uderza to w epistemologię i etykę. Kołakowski – w zgodzie z Nietzszem –

⁵ „Grozi nam raczej recesja duchowa niż ekonomiczna, innymi słowy..., przyczyny zamętu w zamożnych społeczeństwach otwartych mają źródło w naszych głowach, nie zaś w cenie ropy”. L. Kołakowski, *Wyzwanie dla socjaldemokracji*, [w:] *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014, s. 204.

⁶ *Alfabet Tischnera*, Wybrał i opracował Wojciech Bonowicz, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2012, s. 73.

twierdzi: „jeśli Boga nie ma, to nie ma prawdy”, „jeśli Boga nie ma, to nie ma sensu”, czyli „jeśli bieg świata i spraw ludzkich nie ma żadnego sensu odniesionego do wieczności, to nie ma sensu w ogóle”⁷ oraz „jeśli Boga nie ma, nie ma żadnego prawa naturalnego” (są tylko arbitralne, zmienne i sprzeczne ludzkie wartościowania)⁸. Odrzucając Boga i chrześcijaństwo, cywilizacja traci fundament religijny,

⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1987, s. 106.

⁸ Pozwolę sobie w tym miejscu na dłuższą dygresję. Kołakowskiemu nie chodzi o to, że jeśli Boga nie ma, to nie możemy docierać do różnych prawd cząstkowych ze stopniowalną pewnością (choć nigdy absolutną; z wyłączeniem być może „twierdzeń analitycznych”); jest prawie pewne, że Ziemia kręci się wokół słońca, że w tym pokoju są dwa okna, a słonie nie latają. Prawda pewna jest wszelako całością; musi być wszechobjęająca („żadna bowiem prawda częściowa nie może nieść doskonałej pewności, jeśli nie odwołuje się do całej prawdy; w przeciwnym przypadku 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”. Tamże, s. 60.) Innymi słowy, fragmentaryczna wiedza nie może rościć pretensji do absolutnej pewności i prawdziwości; nie ma bowiem fragmentów świata absolutnie izolowanych. Można sobie wyobrazić dwa główne podejścia do prawdy jako całości: naturalistyczne i metafizyczne, albo – używając innych terminów – kauzalistyczne i finalistyczne. To pierwsze świetnie oddaje koncepcja „demonu Laplace’a”. Demon ten wie wszystko, zna „całą prawdę”, zna wszystkie przebiegi przyczynowe „od zawsze” i „na zawsze” (nie ma bowiem przypadków, wszystko jest zdeterminowane), obejmuje swoją wiedzą całą przeszłość i przyszłość (w istocie okazuje się, że świat nie ma historii, wszystko jest zawarte w danym całościowym układzie atomów i wiecznych prawach mechanicznego oddziaływania, rodzących konieczne następstwa przyczyn i skutków). Demon zatem, powtórzmy, wie wszystko, ale niczego to nie wyjaśnia, nie rozjaśnia, nie tłumaczy (mówiąc potocznie: „nic z tego nie wynika”). Albowiem poza tym wiecznym mechanicznym oddziaływaniem atomów nic się nie kryje; nie ma żadnego „drugiego dna”; żadnej metafizycznej głębi, zagadki, żadnego ukrytego ładu. Nietzsche świetnie – i lapidarnie – taki światopogląd charakteryzuje (oraz, rzecz jasna, akceptuje): „Ogólnym charakterem świata jest wieczny chaos, nie w sensie braku konieczności, lecz w sensie braku ładu, wyrzadkości, formy, piękna, rozumu... To, co żyje, jest tylko pewną odmianą martwoty, bardzo rzadką odmianą”. (F. Nietzsche, *Księga trzecia*, [w:] *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 126). Drugie podejście do prawdy jako całości oparte jest na finalizmie. W tym wariacie świat ma cel, świat „dokądś zmierza” i poznanie całości, zrozumienie całości, zawiera w sobie – jako element spajający – ów cel. Ów ostateczny cel ostatecznie wszystko rozjaśnia, pokazuje „drugie dno”, ukryty ład, pokazuje prawdę o całości poprzez odwołanie sensu całości (sens jest bowiem pochodną owego celu). A taki cel i sens „strumienia świata” i ludzkiej historii nie może istnieć bez „odniesienia do wieczności”, do Boga. Jeśli zatem Boga nie ma, to nie ma prawdy oraz celu, sensu. W ten sposób te dwa poglądy (nieistnienie Boga to nieistnienie prawdy oraz nieistnienie Boga to nieistnienie sensu) zbiegają się w jedno: prawda jest w całości, a taka prawda jest niemożliwa bez – spajającej i rozjaśniającej – prawdy o sensie. Z Kołakowskim w sposób zdecydowany, wręcz sarkastyczny, polemizuje znany filozof analityczny i epistemolog Bohdan Chwedeńczuk. Impulsem do polemiki była lektura, wspomnianego już tekstu „Jezus ośmieszony”. Książka ta „przełaziła czarę goryczy” i Chwedeńczuk – jak się domyślam – postanowił krótko i ostatecznie rozprawić się z Kołakowskim, niegdyś jego mistrzem (opieram się na internetowej wersji rozmowy, jaką z Chwedeńczukiem przeprowadził dla „Krytyki Politycznej Tomasz Stawiszewski <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/kultura/20141201/chwedeenczuk-dziwne-ze-prawica-nie-siega-po-kolakowskiego-rozmowa>). Nic dziwnego zresztą, Kołakowskiego diagnoza stanu współczesnej kultury (i związany z tym światopogląd) jest odwrotnością, „rewersem” poglądów Chwedeńczuka, który bywa zaliczany do najważniejszych – obok Barbary Stanosz – polskich zwolenników Dawkinsa i „nowego ateizmu” (nauka powinna zastąpić wszystkie religie, zabobony, mity i ideologie w imię pokoju na świecie). Chwedeńczuk nazywa Kołakowskiego „renegatem” (zdrajcą lewicowego „światopoglądu laickiego”); zarzuca mu, że jedynie „oświadcza” a nie uzasadnia, i jest przez to „głoslosny” („a co nieuzasadnione, to głoslosne,

który zawiera w sobie wiarę w prawdę oraz wiarę w prawdziwą różnicę między dobrem i złem, zaś fundamentem staje się „otchłań”⁹; czyli skrajny relatywizm epistemologiczny i moralny, prowadzący do nihilizmu. Wedle Nietzschego taki brak fundamentu, czy też raczej fundament relatywistyczny, pozbawiony barier, „ograniczników”, sprzyja wolności i ludzkiej twórczości (i „woli mocy”), sprzyja też „konstruktywnemu” podejściu do życia, mianowicie patrzeniu w przyszłość, a nie w przeszłość; patrzeniu „na ziemię”, a nie „w zaświaty”. Wedle Kołakowskiego zaś – i tu zaczyna się anty-Nietzsche – niszczy wszelkie drogowskazy w świecie narastającej mnogości dróg; rodzi zagubienie i brak ufności w życie (w takim razie bowiem „życie jest przegraną – zawsze w każdym wypadku”¹⁰), prowadzi przeto do poważnego kryzysu duchowego, który, jeżeli nie zostanie zażegnany, grozi – powtórzmy – zagładą.

Warto być może na chwilę zatrzymać się w tym miejscu i nieco dokładniej rzecz rozważyć. Dlaczego – w takim wypadku – „każde życie z konieczności jest porażką?”.

wymóg uzasadniania twierdzeń obowiązuje bowiem na całym obszarze kultury”). Przesłanie Jezusa o zbliżającym się końcu świata – kluczowe dla Kołakowskiego – nazywa „podniosłą zbitką słów”. Odnosząc się zaś do istoty owych nieuzasadnionych oświadczeń („kazań”) Kołakowskiego, powiada, że to „historyczny malunek z apokaliptyczną samozagładą w tle”, że „to oklepany zapis konserwatywnej utopii”, że to „historiozoficzna homilia w tonacji Kasandry”. Światopogląd Kołakowskiego zaś charakteryzuje – tym razem, moim zdaniem, trafnie – jako „niedomkniętą religijność, a dokładniej, niedomknięty katolicyzm”. Po czym przechodzi do obalania szczegółowych twierdzeń i zarazem filarów budowli myślowej Kołakowskiego. Posługuje się w tym celu popperowską falsyfikacją. Obalenie poglądu, że skoro Boga nie ma, to nie ma prawdy, wygląda następująco: „Otóż... stanowią przypadek falsyfikujący tę wyróżnioną myśl, nie zakładam bowiem absolutnego Umysłu, a dosyć skutecznie przez całe dorosłe życie, w mowie i piśmie, posługuję się pojęciem prawdy. Myśl Kołakowskiego jest więc fałszywa, bo ją sfalsyfikowałem, a zatem jego argumentacja na jej rzecz jest do niczego”. Pogląd zaś, że jeśli Boga nie ma, to nie istnieje obiektywne, nierelatywne dobro i zło, znajduje następujące odparcie: „Mam znajomość dobra i zła (wiem na przykład, że nakarmienie psa jest dobre moralnie, a kopnięcie go jest złe moralnie), tabu zaś ani rusz nie znajduję w sąsiedztwie mojego życia moralnego. Myśl Kołakowskiego jest więc fałszywa, bo ją sfalsyfikowałem, a zatem jego argumentacja na jej rzecz jest do niczego”. Nasuwa się pytanie, czy autor tych argumentów jest dowcipny, czy śmieszny. Kołakowski nie twierdzi wszak, że jeśli Boga nie ma, to epistemolog nie może posługiwać się pojęciem prawdy, pisać o tym książek i odnosić sukcesów zawodowych, albo, że jeśli Boga nie ma, to człowiek nie może mieć wrażeń, że dokonuje trafnych wyborów, że odróżnia dobro od zła. Kołakowski twierdzi, że brak ugruntowania wartości, dobra i zła, w absoluście, prowadzi do ich relatywizacji, nie istnieje wtedy bowiem absolutny punkt odniesienia i absolutna miara. Istnieje zatem – wedle Kołakowskiego – logiczne przejście od ateizmu do relatywizmu moralnego; nie musi wszakże występować takie przejście na poziomie psychicznym; ateista może wierzyć, że jego odróżnienie rzeczy dobrych od złych ma walor absolutny, że to jest obiektywne i pewne. Inna kwestia, która intryguje Kołakowskiego, to zagadnienie (które będzie jeszcze omawiane), czy ów związek logiczny nie zamieni się z czasem – w skali masowej – w związek psychiczny. A zatem wiara w dobro i zło oraz w prawo naturalne przeżyła – na poziomie psychicznym i społecznym – „śmierć Boga”. Na jak długo jednak? Jeśli owe dwa poziomy się zbiegną, to – jak Kołakowski przewiduje – społeczeństwo może się ześlizgnąć w Hobbesowski „stan natury”. Por. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014, s. 29–30.

⁹ Por. Tamże, s. 55.

¹⁰ Tamże.

Otóż sprawa jest prosta: jeśli Boga nie ma, jeśli nie ma innego świata, jeśli nie ma – jak pisze Kołakowski – „Królestwa”, to nikt nie wyjdzie stąd żywy. Życie jest porażką, bo bohater na końcu umiera i rozpadają się wszystkie jego dzieła. Jest to prawda nie tylko o każdym człowieku, ale też o całej ludzkości i wszystkich ludzkich dziełach. W XIX wieku, kiedy w kosmologii panowała wizja odwiecznego i statycznego wszechświata, można było mieć nadzieję na nieskończone trwanie ludzkości; antyczne hasło – *ars longa, vita brevis* – miało mocne uzasadnienie, była bowiem szansa na wieczne trwanie sztuki; na „w dzieło wstąpienie”, które mogło stać się dla jednostki namiastką wieczności. Współczesne modele kosmologiczne – ze śmiercią ciepłą jako końcem, albo implozją i zapaścią do punktu, jako końcem – nie dają ludzkości żadnych szans¹¹.

Kołakowski akcentuje destrukcyjne, a nie wyzwalające – jak mniemają postmoderniści, kontynuatorzy Nietzschego – skutki odrzucenia wiary w prawdę i głoszania meta-prawdy, że nie ma faktów, są same interpretacje. Skoro nie ma faktów, nie ma obiektywnej różnicy między kłamstwem a prawdomównością; między stwierdzeniem, że Napoleon walczył pod Waterloo, a stwierdzeniem, że Odyszeusz walczył z Hydrą. Złodziej – przyłapany na gorącym uczynku – może twierdzić, że kradzież, którą mu się zarzuca, to tylko interpretacja; i odwrotnie, niewinny człowiek pomówiony i oskarżony o czyn zbrodniczy, nie może twierdzić, że jest niewinny, że taki fakt nie miał miejsca. Skoro bowiem nie ma faktów, on ma swoją interpretację, a oskarżyciel-oszczerca swoją; mamy zatem – zawsze i wszędzie – „słowo przeciw słowu”, a nie prawdę i fałsz, czyli słowo zgodne z faktem i słowo niezgodne z faktem.

Odrzucenie zatem rozróżnienia między prawdą a fałszem znosi różnicę między twierdzeniami empirycznie, naukowo potwierdzonymi, a legendami, bajkami i urojeniami, uszkadza międzyludzką komunikację oraz niszczy pojęcie sprawiedliwości. Bez tych składników trudno wyobrazić sobie trwanie społeczeństwa.

Poza odgórnym i wyrafinowanym nihilizmem, opartym na logicznych konsekwencjach „śmierci Boga”, Kołakowski dostrzega również konsekwencje psychiczne (psychospołeczne), które oddziałują w skali masowej. Odchodzenie od chrześcijaństwa to również odchodzenie od pojęcia grzechu („wyzwolenie od grzechu”), to zaś uszkadza wyraziste odróżnienie dobra i zła. W kulturze zachodniej

¹¹ „Niewielka jest różnica pomiędzy ulotnymi postaciami z dymu, tworzonymi przez rzeźbiarza, którego wymyślił Papini, a «nieśmiertelnymi» marmurami Michała Anioła”. (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, wyd. cyt., s. 105–106). Rada Hawkinga, że należy szukać innych planet nadających się do życia – Ziemia bowiem, wcześniej, czy później, ulegnie zagładzie – niewiele tu zmienia. Po pierwsze, taka „odyseja kosmiczna” ludzkości wydaje się niewykonalna. Gdyby nawet udało się zbudować statki kosmiczne latające z prędkością zbliżoną do światła, musiałyby one lecieć setki, tysiące a może nawet miliony lat w poszukiwaniu planet podobnych do Ziemi. Po drugie zaś – gdyby nawet okazała się wykonalna – nie uratuje ludzkości, a jedynie przedłuży jej istnienie, albowiem wszystkie następczynie Ziemi również się rozpadną.

zaczyna rozprzestrzeniać się swoista „antropodycea” („filozofia całkowitej niewinności jednostki”¹²); człowiek jest dobry (nie było grzechu pierworodnego) oraz niewinny. Zło nie od niego pochodzi; winne jest – do wyboru – złe społeczeństwo, zły system, zła kultura, albo naturalny ciąg przyczyn. Znika w ten sposób przekonanie, że zło jest we mnie, znika poczucie winy, znika potrzeba moralnej pracy nad sobą, a nade wszystko poczucie odpowiedzialności za swoje życie i za społeczność.

Kołakowski twierdzi, że „zdolność do poczucia winy jest warunkiem bycia człowiekiem”. I dalej: „Jeśli nie umiemy czuć się winni, nie jesteśmy zdolni do odróżniania dobra od zła”¹³. Odróżnienia opartego nie na *subiectum*, chwilowego, arbitralnego i relatywnego (uwarunkowanego genetycznie, kulturowo, historycznie), ale powiązanego z przekonaniem, że mamy w tym przypadku do czynienia z czymś „twardym” i niepodważalnym, obiektywnym i prawdziwym. I konkluduje: „Nieumiejętność czynienia tego rozróżnienia byłaby dla ludzkości samobójstwem”. Skoro bowiem zdolność do poczucia winy oraz wiara w obiektywną różnicę między dobrem i złem jest warunkiem bycia człowiekiem, to kiedy ten warunek nie jest spełniony, prowadzi to do „ostatecznego zanegowania człowieka”¹⁴. Kołakowski być może idzie tu za daleko; wskazuje jednak na niewątpliwie groźną tendencję, którą określić można jako „psychopatyzacja” (brak poczucia winy) i „narcyzacja” (jestem dobry i piękny); co prowadzi do braku odpowiedzialności oraz roszczeniowości. Taki zestaw cech jest szczególnie niebezpieczny, kiedy jednostka, obywatel, jest fundamentem społeczeństwa (a tak jest w społeczeństwach demokratycznych); a zatem myśl, że upowszechnienie się takiego typu osobowości byłoby dla cywilizacji Zachodu samobójcze, nie wydaje się przesadzona.

Niewiele może tu dać prawo stanowione (zawieszono zresztą – zdaniem Kołakowskiego – w próżni¹⁵) i mnożenie różnych kodeksów etycznych, a nawet religia

¹² L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s. 29.

¹³ Tamże, s. 26. Dlaczego? Otóż chyba dlatego, że bez poczucia własnej grzeszności, bez poczucia własnej moralnej niedoskonałości, bez przyjęcia zatem – czasem przynajmniej – że „to moja wina”, w psychice panuje niepodzielnie mechanizm zrzucania winy na innych i samo-wybielania się. Taki ktoś jest zawsze niezwykle przekonującym adwokatem siebie i niezwykle przekonującym prokuratorem wobec innych. To zaś uniemożliwia rozróżnianie dobra i zła, a raczej uniemożliwia inne rozpoznanie niż takie, że ja jestem dobry, a inni są zli. Co, rzecz jasna, sprowadza na moralne manowce.

¹⁴ Tamże, s. 29.

¹⁵ „Jeśli natura nie wytwarza rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwego i niesprawiedliwego, prawo naturalne może być tylko prawem boskim. Jeżeli nie ma prawa boskiego, rozróżnienie dobra i zła może być ustanowione jakimkolwiek dekretem, przez kogokolwiek i przybrać jakikolwiek sens... Państwa, które nie chcą określić się moralnie poprzez tradycje chrześcijańską (w cywilizacji, która wyszła z tej tradycji) w rzeczywistości obwieszają, że są całkowicie wolne w określaniu tego, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, że każde prawo jest dobre, od momentu, kiedy obowiązują”. (Tamże, s. 50–51). Kołakowski – innymi słowy – twierdzi, że musimy wybierać między prawem boskim (bo innego prawa naturalnego – wbrew oświeceniowi – nie ma), a arbitralnością państwa i pozytywizmem prawniczym, który został skompromitowany przez twórczość legislacyjną i praktykę prawną państw faszystowskich i komunistycznych.

wydrążona z żywej wiary i oparta na rytuałach i spekulacji teologicznej. „Prawdziwe korzenie naszej cywilizacji – powiada – to narracja ewangeliczna i osoba Jezusa, Jego nauczanie jako słowo pochodzące od Niego, a nie wiedza abstrakcyjna, przedestylowana w formie teologii moralnej. Do doświadczenia moralnego mamy dostęp tylko przez słowo przekazane osobiście – przez Boga, proroka, mistrza, kapłana, ojca lub matkę. Żadna teologia, żadna teoria nie może nam dać tu niczego poza konceptualnymi środkami wyrazu i nigdy nie prowadzi do doświadczenia zła i dobra jako własności naszej duszy”¹⁶.

Zwieńczeniem – łączącym w sobie wątek logiczny i psychiczny – jest chrześcijańska wizja apokalipsy; paruzji i Sądu Ostatecznego; wizja niezwykle – wedle Kołakowskiego – ważna epistemologicznie i etycznie; stawiająca „kropkę nad i”; ugruntowująca wiarę w pewną (niezłudną, nieiluzoryczną) i definitywną różnicę między prawdą i fałszem oraz dobrem i złem¹⁷. Wizja apokalipsy i Sądu Ostatecznego tworzy bowiem – by tak rzec – wiarę w „ostateczną miarodajność”; wiarę, że istnieje ostateczna miara wszystkich miar. Nie człowiek jest miarą wszechrzeczy, ale Bóg jest miarą wszechrzeczy i jego osąd dobra i zła, prawdy i fałszu będzie w Momencie Końca, ostateczny i nieodwołalny. Wszelkie podłości, kręctwa, oszustwa, fałszywe świadectwa oraz wszelkie błędy, nietrafne opinie, poglądy, tezy, religie, filozofie, nauki zostaną prześwietlone i wysświetlone (wyjdą na jaw). Ludzkość – a może tylko ludzkość zbawiona – „wejdzie w prawdę”. Taka wizja wszechwiedzącego i sprawiedliwego Boga radykalnie inaczej kształtuje dusze (wychowuje ludzi) niż wszelkie permissywne, uniewinniające i relatywizujące ideologie dominujące współcześnie.

Chrześcijaństwo słabnie, zaś wizja apokalipsy i Sądu Ostatecznego słabnie jeszcze bardziej (słabnie bowiem nawet w obrębie słabnącego chrześcijaństwa). Nie pasuje do nowoczesnej mentalności; ludzie, przywiązani do pojmowania świata w ramach naturalnej przyczynowości, nie potrafią uwierzyć w nagłe pojawienie się

¹⁶ Tamże, s. 31–32. Pragnę odnotować, że ewolucja poglądów Kołakowskiego łączy się z pewną głębiej ukrytą niezmiennością, konsekwencją: „klimat etyczny” powyższej wypowiedzi oraz pisanej jeszcze w latach sześćdziesiątych – kiedy to Kołakowski oddalał się od marksizmu – „Etyki bez kodeksu” jest zbliżony. Por. L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.

¹⁷ Łączy się ona również ze wspomnianą już – wśród argumentów wypunktowanych w pierwszym paragrafie – dynamizującą rolę chrześcijaństwa. Historia ludzkości kończąca się Sądem Ostatecznym przypomina bowiem zawody, których końcem jest nieodwołalny wyrok nieomyślnego Sędziego. Trzeba zatem dołożyć wszelkich starań, aby osiągnąć w tych zawodach jak najlepszy wynik. Poza okresami „gorączki mesjanistycznej”, jak w pierwszych dziesięcioleciach chrześcijaństwa i – na przykład – w okolicach roku 1000-cznego, skierowane one były nie tylko na transcendencję, ale również „czynienie sobie ziemi poddaną”. Chrześcijaństwo okazuje się być syntezą – w jakich proporcjach, o to historiozofowie toczą spór – judaistycznej wizji czasu jako strzały i greckiej agonności. Niczym w soczewce, dostrzec to można w drugim liście św. Pawła do Tymoteusza: „*W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem*”.

Boga, który kończyłby dzieje świata – niczym w greckim teatrze – *Deus ex machina*. Bo i jakże nagle Bóg miałby przelecieć te miliardy lat świetlnych, skoro prędkość światła jest graniczna w tym kosmosie?¹⁸

Zanik poczucia grzeszności i winy – prowadzący do utraty wiary w realną różnicę między dobrem i złem – oraz zanik wiary w obiektywną prawdę oraz w sens życia jednostki, w sens historii ludzkości i kosmosu (na rzecz rozwiązań relatywistycznych i pragmatycznych) to najważniejsze aspekty „zaniku podmiotu moralnego”. Jest wszakże inny jeszcze aspekt, na który Kołakowski zwraca uwagę: mamy bowiem do czynienia nie tylko z zanikaniem moralności w podmiocie, ale również z zanikaniem samego podmiotu. Nie chodzi tu wszakże tylko o postmodernistyczne koncepcje, że – ujmując rzecz najkrócej – z powodu braku substancjalnej duszy oraz odrzucenia samo-przejrzystości świadomości (różne odmiany filozofii podejrzeń) znika obiektywne podłoże dla tożsamości, prowadzące do różnych odmian „śmierci podmiotu”. Chodzi również o realne oddziaływanie na ludzki podmiot współczesnej kultury. Ludzie wystawieni na oddziaływanie wielkiej zmienności i „płynności”, pomnożonej o narastającą wielość, nie wykształcają wyrazistych „światopoglądów” i obrazów samego siebie. Coraz trudniej odpowiedzieć na pytanie: „Kto ja jestem?”, „Jaki jest mój adres w świecie?”. Tysiące adresów miga przed oczami i żaden nie jest wyraźny i ostateczny. „Płynna kultura” prowadzi zatem do osłabienia, a nawet „migotliwości tożsamości”; tożsamość przestaje być niezmiennym epicentrum osobowości, staje się coraz częściej wymiennalna – w zależności od mody i okoliczności – jak kolor na skórze kameleona.

Podsumujmy: zanik podmiotu moralnego można porównać do „odśrodkowego” kruszenia się cegieł, z których zbudowany jest gmach społeczny. Albo – używając innej metafory – do moralnej epidemii; do masowego zaniku cnoty. Jest to o tyle niebezpieczne, że – powtórzmy – współczesne społeczeństwa Zachodu (inaczej niż wschodnie satrapie, Rzym imperialny, czy absolutystyczne monarchie Europy, oparte na kaście urzędniczej, hierarchii, wojsku i posłuszeństwie) opierają się przede wszystkim na „jakości obywatela”. Ich trwanie i pomyślność zależy od jego uczciwości, odwagi, odpowiedzialności, zdolności do poświęceń, czyli – używając tradycyjnego określenia – cnoty właśnie.

* * *

Drugi obszar problemowy określiłem „hasłowo” jako chciwość. Najciekawsze być może uwagi na ten temat, można znaleźć w mało znanym i stosunkowo dawno

¹⁸ Nie jest to wszelako problem specyficznie współczesny; również św. Tomasz – patrząc na chrześcijaństwo przez pryzmat naukowości arystotelesowskiej – miał problem podobny (pisał, że wniebowstąpienie było dla Jezusa „niewygodne”, bo musiałby przekraczać – nieprzekraczalne w istocie – eteryczne sfery niebieskie).

napisanym – bo w roku 1974 – tekście Kołakowskiego pod tytułem: „Dlaczego potrzeba nam pieniędzy?”. Kołakowski od kilku lat żyje już wtedy na Zachodzie (między innymi w ogarniętej „rewolucją hippisowską” Ameryce oraz w Anglii) i coraz bardziej przejmuje „tamtą perspektywę”. Okazuje się, że obok zewnętrznej walki z komunizmem, Zachód jest dręczony licznymi wewnętrznymi schorzeniami, różnymi tendencjami autodestrukcyjnymi. Jedną z nich jest wewnętrzna logika „cywilizacji pieniądza”, która prowadzi do „lawinowego” tworzenia się coraz to nowych potrzeb i coraz większej ludzkiej zachłanności, a przez to do rozprzestrzeniania się egoizmu i instrumentalnego traktowania ludzi.

Kołakowski próbuje zrozumieć ten proces, patrząc nań – między innymi – przez prymat historii idei. Zauważa, że od XVI wieku w literaturze utopijnej nie krytykuje się – jak w moralistycznej literaturze antycznej i średniowiecznej – bogactwa, ale krytykuje się sam pieniądź jako zatrute źródło, jako coś co prowadzi do braku autentycznego życia. Pieniądź powoduje bowiem, że nie patrzymy tylko na „rzecz samą w sobie” i jej wartość użytkową, ale też – a może przede wszystkim – na to, ile kosztuje, jaka jest jej wartość wymienna; podobnie, nie patrzymy na to, jaki jest człowiek sam w sobie, ale na to, czy może on pomnożyć, czy uszczuplić nasze zasoby. Pieniądź stał się więc barierą odgradzającą nas od realnego świata; nie patrzymy na świat wprost, ale przez „okulary-kalkulatory”; tracimy zatem umiejętność dostrzegania jakościowego zróżnicowania świata, bo wszystko sprowadzamy do ilościowej miary pieniądza. „Panowanie pieniądza jest degradacją człowieka i degradacją rzeczy zarazem”¹⁹. Owo dostrzeżenie alienacyjnej siły pieniądza wiązało się z odkryciem Ameryki, gdzie pieniądź nie był znany oraz z idealizowaniem życia tubylców („szlachetnych dzikusów”). Pojawiła się w ten sposób – jako ważny motyw w literaturze utopijnej, a następnie socjalistycznej – nostalgia „za utraconym rajem, do którego człowiek może i powinien powrócić”²⁰. I to marzenie – wedle Kołakowskiego – jest cenne i warte kultywowania, a nawet realizowania; przez niewielkie wszakże grupy ludzi. Nie nadaje się natomiast do zastosowania w skali masowej.

Taki bowiem powrót do sielskiego bytowania (*Great Simplification*) – życie ludzkości w epikurejskich ogrodach, albo hipisowskich komunach – nawet jeśli okazałby się możliwy (co mało prawdopodobne), wiązałyby się z niewyobrażalną

¹⁹ L. Kołakowski, *Dlaczego potrzeba nam pieniędzy*, [w:] *Niepewność epoki demokracji*, wyd. cyt., s. 131. Dajmy przykład: kilogram chleba kosztuje 2 złote, kilogram truflii 20 tysięcy złotych, czy to znaczy, że chleb jest tysiąc razy mniej smaczny (lub pożywny) niż truflie? „Tęsknota za światem bez pieniędzy należy w rzeczy samej do najszlachetniejszych i najbardziej autentycznych ludzkich pragnień. Jest ona częścią odwiecznej nostalgii za życiem we wspólnocie opartej na braterstwie i dobrowolnej solidarności, a niezależnej od tak zwanych sztucznych wartości; sztucznych to jest wprowadzonych przez ludzi, nie zaś przez Boga ustanowionych”. Tamże, s. 137.

²⁰ Tamże, s. 125.

katastrofą. „Zaspokojenie naszych elementarnych potrzeb jest już tak zależne od całego zawilego systemu technologicznego naszej cywilizacji, że ruina tego systemu nie byłaby tylko ruiną cywilizacji, ale zagładą znacznej części gatunku”²¹. Bez skomplikowanego kokonu technicznego, powiązanego z „cywilizacją pieniądza”, nie udałoby się utrzymać przy życiu kilku miliardów ludzi.

Cofnąć zatem się nie da, ale też pędzić na oślep, poddając się „logice pieniądza”, a zatem czysto liberalnemu modelowi gospodarczemu (mającemu prowadzić – jak pisze z przekąsem Kołakowski – do „liberalnego raj”), mnożąc w nieskończoność potrzeby, chciwość i egoizm, to również doprowadzić cywilizację i ludzkość do samozagłady. Nie tylko przez wojnę egoizmów i destrukcję więzi społecznych (nie tylko zatem z powodu „katastrofy moralnej”), ale też ze względów „twardych”, ze względu na wyjałowienie planety. Rzec można, że niezmiernie chciwy człowiek, uzbrojony „po zęby” w technikę, zdewastuje Ziemię; zniszczy zatem gałąź, na której siedzi²². I tak zatem źle, i tak niedobrze.

Kołakowski, jako banita z „bloku wschodniego”, jest przekonany („naocznie”), że model radziecki, komunistyczny, likwidujący rynek i ograniczający rolę pieniądza²³ – będący niejako „skokiem w bok” – jest również drogą donikąd. Dokładniej zaś drogą do tyranii; przyjmującą niekiedy postać totalitarną (czyli drogą do „niewolnictwa”), a w wersji łagodniejszej drogą do „neo-feudalizmu”. Albowiem „wolność polityczna jest burżuazyjnym wynalazkiem, a jej związki z panowaniem pieniądza są niezaprzecalne”²⁴. Demokracja polityczna jest zatem ściśle powiązana z „panowaniem pieniądza”. Dlaczego? Otóż „panowanie pieniądza oznacza demokratyzację nierówności, to jest sprowadzenie nierówności do czysto ilościowych różnic. Podobnie jak historycznie poświadczone związki łączą wolność handlu z wolnością sumienia, również redukcja przywilejów do czysto ilościowych różnic, czyli właśnie demokracja polityczna, jest związana z redukcją ludzi i rzeczy do ilościowo porównywalnych, abstrakcyjnych wartości wymiennych. Owa degradacja człowieka i rzeczy, piętnowana nie bez racji przez kolejne pokolenia socjalistów, była drugą stroną tego procesu, który uczynił system polityczny obojętnym na jakościowe różnice, to znaczy zniósł wszelkie przywileje

²¹ Tamże, s. 142.

²² Kołakowski pisze ten tekst dwa lata po opublikowaniu przez „Klub Rzymski” słynnego raportu pod tytułem „Granice wzrostu”, wskazującego na wyczerpywanie się zasobów naturalnych planety. Kołakowski mógł więc być pod wpływem tej lektury.

²³ Potrzeby są dopasowywane do zbyt małej produkcji, podaży – nie poprzez wzrost cen, ale przez chroniczny niedobór towarów w sklepach oraz, niekiedy, system kartkowy i „talonowy”. „Racjonalizacja gospodarki w tych krajach jest wprost proporcjonalna do roli pieniądza zarówno jako bodźca, jak też miernika produkcyjnej efektywności”. (Tamże, s. 136). Okazuje się więc, że pieniądź, czyli bodźce finansowe – a nie entuzjazm pracy – prowadzi do wydajnej pracy.

²⁴ Tamże, s. 139.

poza przywilejem posiadania”²⁵. Dodajmy, że dla konsumenta pieniądze łączą się z prawem do „wyboru konsumpcyjnego”, to zaś wiąże się z prawem do „prywatności”, do jednostkowej autonomii. Co więcej, „szaleństwo kapitalizmu” – produkcja podporządkowana mnożeniu kapitału, a nie ludzkim potrzebom – było źródłem nowożytnych rewolucji technologicznych; kapitalizm zatem – tam gdzie wkracza – niszczy cywilizacyjną stagnację.

Powtórzmy zatem: cofnięcie (*Great Simplification*) – o ile w ogóle jest wykonalne – prowadziłyby do zagłady znacznej części ludzkości; komunistyczno-socjalistyczny „skok w bok” prowadzi do zniszczenia wolności obywatelskich oraz do „gospodarki niedoborów”, a w skrajnej postaci do totalitarnego niewolnictwa (Stalin – Mao – Kim Ir Sen – Pol Pot); pęd na oślep, czyli niekontrolowana „władza pieniądza” – „związana z nieskończoną spiralą potrzeb, które mnożą się i napędzają wzajem w apokaliptycznym ruchu”²⁶ – prowadzi do zniszczenia więzi społecznych i wyjałowienia Ziemi, czyli zużycia zasobów planety, co również kończy się samozniszczeniem zachodniej cywilizacji i katastrofą ludzkości. Jakże zatem wyjść z tej cywilizacyjnej pułapki widzi Kołakowski?

Pierwsze, i dosyć banalne (typowe zresztą dla socjaldemokracji, z którą Kołakowski w latach siedemdziesiątych sympatyzował), to zmiany instytucjonalne, idące w kierunku etatyzacji i centralizacji. „Niekontrolowana władza pieniądza... będzie ograniczana... ponieważ coraz większą część ludzkich wysiłków technologicznych trzeba będzie zużywać na usuwanie niezamierzonych szkodliwych skutków wynikłych z naszych innych technologicznych wysiłków, tymczasem zadania te nie mogą być pozostawione swobodne grze cen, ale wymagają skoncentrowanej organizacji”²⁷. Podobnie, zużywanie się zasobów naturalnych ziemi, zmusi do oszczędnej gospodarki tymi zasobami, co również wprowadzi konieczność „centralnego sterowania”. Te zmiany będą wszakże – jak Kołakowski mniema – zdecydowanie niewystarczające, jeśli nie zostaną dopełnione czymś trudniejszym i ważniejszym; mianowicie wielkim duchowym przewrotem (określa go – w nawiązaniu do Ewangelii – metanoją).

Zwiastuny tego przewrotu Kołakowski już dostrzega; „pewne przesłanki ożywienia religijnego są z pewnością widoczne na całym świecie”²⁸. W biednych rejonach świata doskwiera „ciężar bytu”, a w bogatych jałowość dobrobytu. „Poczucie bezsensowności życia, brak więzi z jakimkolwiek ładem wartości..., strach przed możliwością katastrofy totalnej, czy nawet przekonanie... że rozwój ludz-

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 144.

²⁷ Tamże, s. 141.

²⁸ Tamże, s. 141–142. Kołakowski pisze to na kilka lat przed rewolucją islamską w Iranie.

kości wyczerpał swe możliwości – wszystko to sprzyja religijnemu odrodzeniu”²⁹. Kołakowski dostrzega dwie możliwości związane z owym przewrotem duchowym i religijnym ożywieniem. Może to być pojawienie się jakiejś nowej religii, albo może to być „rewitalizacja” religii już istniejących. Ta pierwsza możliwość jest obciążana licznymi niewiadomymi oraz niebezpieczeństwami. Gdyby przewrót duchowy „odbywał się w imię jakiejś nowej religii czy przeprowadzony został przez apostołów nowego objawienia, nie mógłby się dokonać bez przemocy i walki, ponieważ istotne przemiany ideologiczne nie ogarniały nigdy całego społeczeństwa od razu”³⁰. Taka nowa religia, dynamiczna i pełna duchowego żaru, nie tylko narzucałaby swoje panowanie przemocą, ale też dążyłaby zapewne do ustanowienia totalitarnej teokracji.

Rewitalizacja starych wielkich religii jest więc zdecydowanie bardziej pożądana. Przy czym Kołakowski wymienia tylko dwie: chrześcijaństwo i buddyzm (pomijając islam i hinduizm). Dlaczego? Albowiem chrześcijaństwo i buddyzm posiadają „w zasobie swoich wartości tolerancję, poszanowanie osobowości ludzkiej i aspiracje uniwersalne, to jest wiarę w jedność ludzkiego gatunku i równość ludzi”³¹.

Warto, na marginesie, zauważyć, że Kołakowski trafnie odnotowuje, że z tolerancją w dziejach chrześcijaństwa różnie bywało i dlatego jest to kwestia „newralgiczna” (powiązana zresztą z chrześcijańskim pojmowaniem wolności). Rozwińmy nieco ten wątek. Wedle Gibbona i Russella, jedną z przyczyn ekspansji chrześcijaństwa w antyku, a zwłaszcza konwersji Konstantyna, była „nieugięta i, jeśli możemy użyć tego wyrażenia, pozbawiona wyrozumiałości gorliwość chrześcijan... oraz jedność i karność chrześcijańskiej Rzeczypospolitej, którego powstawało w samym sercu cesarstwa rzymskiego niezależne, coraz większe państwo”³². Konstantyn odwrócił zatem religijne sojusze i zaprzestał prześladowania chrześcijan i popierania tolerancyjnego i zdecentralizowanego politeizmu ze względu na żarliwość, nietolerancję (by nie rzec fanatyzm) oraz zwartą scentralizowaną organizację, jaką oferowało mu chrześcijaństwo. Miało ono być klejem scalającym pękające imperium. W ten sposób chrześcijaństwo z niszy religijnej wkracza na szerokie obszary życia publicznego i politycznego. Taki był więc początek jego cywilizacyjtwórczej roli: zaletami – powtórzmy – w oczach władcy była zwartość, jedność organizacyjna oraz żarliwość i nietolerancja („pozbawiona wyrozumiałości gorliwość”). Chrześcijaństwo miało być atutem, narzędziem pozwalającym władcy zwyciężać,

²⁹ Tamże, s. 142.

³⁰ Tamże, s. 143.

³¹ Tamże.

³² E. Gibbon, *Zmierzch cesarstwa rzymskiego*, t. II, przeł. Zofia Kierszys, Warszawa 1975, s. 12.

przełamywać opór świata („w tym znaku zwyciężysz”)³³. Minęło tysiąc siedemset lat i sytuacja historyczna – otoczenie kulturowe i cywilizacyjne – radykalnie się zmieniła, wręcz odwróciła; chrześcijaństwo nie jest już – z nielicznymi wyjątkami – narzędziem Cezara. Chrześcijaństwo (a zwłaszcza najsilniejsza jego gałąź, czyli Kościół katolicki) funkcjonuje – w znacznej części – w ramach liberalnej organizacji świata, w „krajnie wolności”, którą cechuje pluralizm i tolerancja. Brak wyrozumiałości, nietolerancja – czyli to, co było zaletą w oczach Konstantyna, jeśli idzie o wkroczenie chrześcijaństwa w sferę publiczną – obecnie staje się wadą, rodzi liczne nieporozumienia i napięcia.

Należy podkreślić, że cywilizacja liberalna – mimo że obciążona opisanymi wyżej tendencjami autodestrukcyjnymi – ma wiele pozytywnych stron, jest „dość przyzwoita”, a może nawet jest najlepszą cywilizacją w dziejach ludzkości³⁴. Albowiem „każda dobra rzecz ma swoją złą stronę”³⁵. Co więcej, Kołakowski twierdzi, że „szczególnie ważna sprawa, której Kościół chce służyć, sprawa godności jednostkowej, w liberalnym systemie ma największe szanse istnienia”³⁶. Kościół nie powinien zatem – jak w XVIII i XIX wieku – postrzegać liberalizmu i ruchów demokratycznych jako głównego wroga, a za sojusznika uznawać monarchów; liberalizm zaś traktować jako zły ustrój, który trzeba „przetrzywać”. Powinien nie tylko zaakceptować liberalną organizację świata, ale uznać ją za najbardziej korzystne ramy – patrząc w długiej perspektywie – dla własnej działalności.

Kołakowski uważa, że harmonijne współistnienie z tym światem, „twórcza symbioza” – tak istotna i pożądana – wymaga, aby chrześcijaństwo „uniwersalizm swój wyartykułowało do końca” i zarazem uwydatniło te treści ze swoich zasobów duchowych, które związane są z pojęciem „tolerancji”; ważne jest bowiem, aby dążenie do uniwersalizmu nie prowadziło do starań „o uniformizację ludzkości i zniesienie jakościowych różnic wewnątrz gatunku ludzkiego?”³⁷. Problem ten szczególnie Kołakowskiego interesuje i w różnych miejscach do niego wraca; po pierwsze, polemizuje z pojmowaniem wolności jako czynienia dobra, a nie wybierania między dobrem a złem; po drugie, z wielką wnikliwością pró-

³³ Por. B. Russell, *Dzieje zachodniej filozofii*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2012, s. 382–386.

³⁴ „Pomyślmy o cywilizacji..., która głosi wiarę w prawa człowieka, która zapewnia nam wolności obywatelskie i dobrobyt nieznaný dotąd w historii, która jest płodna technologicznie, której nauka się rozwija, która kultywuje sztukę, która wszystkim daje dostęp do edukacji, która zbudowała gigantyczne i efektywne systemy komunikacji i informacji, która toleruje pluralizm, różnorodność opinii, gustów, religii, filozofii, stylów i mód”. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s. 27–28.

³⁵ L. Kołakowski, *Kościół w krajnie wolności*, [w:] *Kościół w krajnie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i Chrześcijaństwie*, Kraków 2011, s. 24.

³⁶ Tamże, s. 21.

³⁷ L. Kołakowski, *Dlaczego potrzeba nam pieniędzy*, wyd. cyt., s. 144.

buje odpowiedzieć na pytanie, czy tolerancję można pogodzić z chrześcijaństwem (nie tylko na poziomie realnym, historycznym i psychologicznym, ale na poziomie głębszym, logicznym; czy da się – krótko mówiąc – pogodzić tolerancję z profetyzmem, z wiarą w tekst święty). Jest to temat ważny i zasługuje na odrębną rozprawę³⁸.

Gdyby zatem ująć główną ideę historiozoficzną Kołakowskiego – związaną z obecnym etapem dziejów – w krótkiej formule, brzmiałaby ona mniej więcej tak: niezbędna jest chrześcijańska korekta liberalizmu i liberalna korekta chrześcijaństwa. Należy zatem – innymi słowy – dążyć do chrystianizacji liberalizmu i liberalizacji chrześcijaństwa. Aby te dwie potężne siły, niezwykle ważne dla Zachodu i ludzkości, wzajem się uzupełniały i wzmacniały, a nie zwalczały (co nie znaczy, aby spory w ogóle zniknęły). Przy czym, co należy podkreślić, nie idzie o to – w przypadku liberalizacji chrześcijaństwa – aby jakieś idee, czy kwestie polityczne (należące do sfery *profanum*) czyniło ono swoim głównym celem, albo rezygnowało z istotnych elementów własnej doktryny i tożsamości, aby dojść do „zgody ze światem” (przeciwnie, Kołakowski popiera różne konserwatywne decyzje papieży); idzie o – powtórzmy – uniwersalizm bez uniformizacji oraz profetyczność powiązaną z wyrozumiałością i tolerancją (co wymaga – między innymi – odejścia od formuły św. Cypriana, że nie ma zbawienia poza Kościołem). W przypadku zaś chrystianizacji liberalizmu, nie idzie o to, aby Kościół miał bezpośredni wpływ na ustawodawstwo, czyli aby czyny uznane za „grzeszne” – których wszakże społeczna szkodliwość jest znikoma, jak antykoncepcja czy rozwody – były zakazane przez prawo państwowe. Idzie o coś trudniejszego i niepomiernie ważniejszego, o przyczynienie się – i w ten sposób wracamy do głównego wątku – do wielkiej duchowej przemiany, do metanoi.

Powtórzmy, potrzeby ludzkie nie mają granicy i mogą rozrastać się w nieskończoność; „cywilizacja pieniądza” zaś prowadzi do „spiralnego” ich mnożenia się; rozziew zatem między potrzebami a możliwościami ich spełnienia nie zmniejsza się, ale się zwiększa; a to prowadzi do sytuacji „rewolucyjnej”; mianowicie „najbardziej rozwinięte społeczeństwa mogą kiedyś przekroczyć taki próg niezaspokojenia (subiektywnego), poza którym życie staje się niemożliwe”³⁹. A jeśli do tego dodamy topniejące zasoby naturalne planety, co może doprowadzić do skokowego zmniejszenia potencjału produkcyjnego i możliwości zaspokojenia owej gargantualnie rozdętej puli potrzeb, mamy przepis na katastrofę i samożagładę cywilizacji. W innym miejscu Kołakowski ujmuje to podobnie, akcentując wszakże nie mechanizm ekonomiczny, nie „czarodziejską zdolność” pieniądza do

³⁸ Por. L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 68–92.

³⁹ L. Kołakowski, *Dlaczego potrzebujemy pieniędzy*, wyd. cyt., s. 145.

nieskończonego mnożenia potrzeb, ale wątek egzystencjalny, wątek zagubienia, to znaczy konsumpcji jako sposobu na zagłuszenie pustki i poczucia bezsensu istnienia: „Czyż nie jest tak, że... nasza rozpacзлиwa zachłanność, ciągle rosnąca spirala potrzeb, nasze oczekiwanie, iż wszyscy, łącznie z najbogatszymi, nie tylko mamy prawo, by mieć coraz więcej wszystkiego, ale rzeczywiście mamy coraz więcej – że to wszystko doprowadziło nas do punktu, w którym skumulowane napięcie spowoduje przerażającą katastrofę?”⁴⁰ I tu może, i powinno, wkroczyć chrześcijaństwo (oraz, ewentualnie, buddyzm) jako zaczyn, początek i inspiracja owej – wyhamowującej spiralę potrzeb materialnych – przemiany duchowej, metanoi. W jaki sposób? Prosty, nawiązujący do nauczania Jezusa; poprzez wskazanie, „że wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne”⁴¹. Co powinno „przynieść zmianę w naszej hierarchii potrzeb; pouczyć nas, że satysfakcja pełna jest niepodobieństwem w żaden dziedzinie, ale że wartości najcenniejsze leżą poza dziedziną dobrobytu, a więc tam, gdzie dobra ludzkie są nieekskluzywne, to jest gdzie «posiadać coś» nie znaczy wyłączać innych z posiadania tego samego”. I konkluzja: „Mogą one zatem przyzwyczaić nas do bezbolesnej czy mało bolesnej rezygnacji z nadmiaru w imię skupienia się na bardziej podstawowych stronach istnienia”⁴².

Dlaczego wszakże „wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne”? Otóż nie tylko dlatego, że istnieje rzeczywistość nieskończenie bardziej rzeczywista, rzeczywistość transcendentna, po platońsku doskonała, wieczna i niezmienna (to zrozumienie elitarne oraz „suche” uzasadnienie logiczne i filozoficzne), ale też dlatego, że świat wartości doczesnych wcześniej czy później ulegnie zagładzie, nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale całościowym, a to nas prowadzi do dużo bardziej wyrazistej i – na poziomie psychicznym – przejmującej wizji apokalipsy (platoński dualizm zostaje w ten sposób „sprowadzony na ziemię” i styka się z najbardziej oczywistymi ludzkimi odczuciami). „Chrześcijaństwo narodziło się jako erupcja apokaliptycznej świadomości, oczekiwanie końca rzeczy, który nie wiadomo kiedy przyjdzie, ale przyjsć musi. Kościół był instytucjonalizacją tego właśnie ewangelicznego apelu”⁴³. Chrześcijaństwo pozbawione zatem intuicji, przecuć apokaliptycznych – jak się to teraz, powtórzmy, często dzieje – staje się jałowe, staje się coraz bardziej zinstytucjonalizowane i zrutynizowane (pozostała instytucja, ale nie ma „apelu”). Kościół przestaje być wtedy przekaznikiem mesjańskiej misji Jezusa, a staje się jedynie kaznodzieją, nauczycielem etyki, który ma w punktach i podpunktach wypisane reguły, które głosi. A taki Kościół nie

⁴⁰ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s. 23.

⁴¹ Tamże, s. 22. A nadawanie im rangi najwyższej to idolatria.

⁴² L. Kołakowski, *Dlaczego potrzeba nam pieniędzy*, wyd. cyt., s. 145.

⁴³ L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, wyd. cyt., s. 24.

może przyczynić się do metanoi, która jest kołem ratunkowym dla naszej cywilizacji. Dodajmy, że ważnym składnikiem metanoi jest również miłość; nie miłość jako idea, składnik doktryny, ale – i tu może Kołakowski najbardziej zbliża się do konfesji – „jako fakt, jako rzeczywista energia, którą On (Jezus) przelał w świat i której odbiciem jest ta odrobina, jaką ludzie noszą w sobie... Kazane na Górze nie było interpretacją Pisma ani jego korektą, ani też «systemem» etycznym: był to akt przez który miłość została zasiana i zakorzeniona w świecie”⁴⁴.

Sądzę, że powyższy akapit jest dobrym komentarzem i – mam nadzieję – rozjaśnieniem motta tego artykułu.

* * *

Trzeci obszar problemowy to zastępowanie chrześcijaństwa przez świeckie kulty, ideologie, substytuty absoulu. Albowiem – jak to obrazowo ujmuje Kołakowski – „utracone mity zastępowane są nie przez oświeconą racjonalność, ale przez przerażające świeckie karykatury mitów”⁴⁵. Jest to wątek – w jego twórczości – niezwykle ważny; pisał o tym dużo, naświetlając problem z różnych stron, zasługuje przeto na solidne, odrębne opracowanie⁴⁶. Tutaj zatem, ze względu na rozmiar artykułu, ograniczę się do wypunktowania najważniejszych zrozumień.

Religia (mit, sfera *sacrum*) jest ważnym, może nawet fundamentalnym składnikiem każdej kultury, a przeto i każdej cywilizacji. Kiedy religia, będąca takim fundamentem, słabnie, zanika, pojawiają się „zastępniki”. Mogą to być inne religie, jak w schyłkowym Rzymie antycznym; mogą to być wszakże doktryny nie odwołujące się do Boga lub bogów, jak w nowożytnej kulturze europejskiej, w której sukcesy empirycznej i racjonalistycznej nauki skłaniały do wyjaśniania świata przez sam świat („promując” naturalizm metafizyczny, monizm, materializm). Miejsce religii, mitu i *sacrum* nie zajęły wszakże ostrożne, trzeźwe, doktryny; na przykład sceptyczny filozoficzny racjonalizm (będący środkowym nurtem oświecenia), ale świeckie substytuty religii. „W miarę jak usuwamy *sacrum*, czyli w miarę jak postępuje tak zwana sekularyzacja, cele świeckie w naturalny sposób przypisują sobie jego cechy. Wpływ Kościoła słabnie i zostaje zastąpiony utopiami lub ziemskimi fantazjami... jeżeli istnieje jakiś cel, któremu oddaje się bałwochwalcą cześć i który zarazem obejmuje wszystkie dziedziny świeckiego życia, staje się

⁴⁴ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s. 106–107.

⁴⁵ Tamże, s. 100.

⁴⁶ Ten aspekt poglądów Kołakowskiego jest stosunkowo dobrze znany. Nie tylko on zresztą dostrzegł i analizował quasi-religijny charakter różnych ideologii nowoczesnych. W sposób najbardziej może gruntowny zjawisko to opisał Karl Löwith. Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Kęty 2002.

on ideałem totalitarnym i znosi niezależność lub autonomię każdej formy życia społecznego”⁴⁷. Jakie zatem cele świeckie zajęły miejsce słabnącego chrześcijaństwa, tworząc utopie i ziemskie fantazje; dążąc do objęcia wszystkich dziedzin świeckiego życia; cele, którym zaczęto oddawać bałwochwalczą cześć? Wymieńmy najważniejsze.

Pierwszy wiąże się z radykalizacją i ideologizacją oświecenia; z wizją, że ludzkość powinna opuścić epokę dzieciństwa, w której wierzyła w różne bajki i wkroczyć w dojrzałość, w której będzie kierować się rozumem. Królestwo Boże zostaje zatem zastąpione Królestwem Rozumu; ekspansja rozumu staje się celem, a sam rozum nowym absolutem; odnogami rozumu są – z niego wywodzone – ideały równości, braterstwa i wolności. Religia rozumu, przyczyniła się, jak wiadomo, do radykalizacji Rewolucji Francuskiej, skutkując terrorem (jeden z kapłanów kultu rozumu uzasadniał terror w imię wolności racjonalnie: trzeba zmusić ludzi, żeby byli wolni).

Przekształceniem kultu rozumu stał się pozytywistyczny kult nauki (po epoce teologicznej i epoce rozumu, czyli epoce metafizycznej, czas na epokę nauki). Kult nauki, który Kołakowski określa jako „racjonalizm scjentyistyczny”, oddziałuje nadal z wielką siłą. Opiera się zresztą, jego zdaniem, nie na opozycji wobec irracjonalizmu, ale na filozoficznej, czy wręcz quasi-teologicznej, doktrynie opartej na wierze w moc nauki (jej „credo” mogłoby się zaczynać od słów: „Wierzę w Naukę Wszechmogącą”). „Ta teologia usiłuje usunąć z naszego życia wszystko, co jest poza nauką, nie dlatego, że jest to «irracjonalne», ale dlatego, że wierzenia «nie-naukowe» nie dają takich dóbr, jakie oferuje nauka”⁴⁸. Jedną z „transformacji” kultu nauki, jest – wspomniany już – ruch nowych ateistów, z Richardem Dawkinsiem na czele, który nawiązuje do radykalnego oświecenia (religia pojęta jako bajka i zabobon jest głównym źródłem zła w świecie, globalizacja ateizmu zatem – opartego na „racjonalizmie scjentyistycznym” – będzie najlepszym remedium na społeczne zło, konflikty i wojny).

Najgroźniejszym wszakże świeckim kultem – mającym najbardziej krwawe i zgubne skutki – był komunizm. Można go chyba potraktować, skracając wywód, jako hybrydę radykalnego oświecenia, heglizmu i zeświecczonego mesjanizmu. Karykaturę religii można dostrzec zarówno w teorii (Marks okazał się „fałszywym prorokiem”, a – w związku z tym – proletariats „fałszywym mesjaszem”), jak i w praktyce; zwłaszcza tam, gdzie przybierał on formy totalitarne (kult Wodza-Boga, jego święte pomniki, pochody na jego cześć, zrutyinizowane akademie przypominające msze, ruchome i stacjonarne ołtarze z portretami, itp.).

⁴⁷ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s. 37.

⁴⁸ Tamże, s. 94–95.

Wreszcie faszyzm, a przede wszystkim nazizm, czerpiący z niechrześcijańskich i anty-chrześcijańskich wątków obecnych w romantyzmie (okultyzm, kult ziemi i krwi, kult vitalności i życia, powiązany i wzmocniony darwinizmem). Nazizm jest też zradykalizowaną wersją nacjonalizmu, który również przyjmuje formy quasi-religijne (naród staje się absolutem, dobrem najwyższym).

Warto zauważyć, że owe świeckie ideologie posługiwały się różnymi schematami teologicznymi, co w jeszcze większym stopniu nadawało im charakter karykatur religii. Wymieńmy, dla przykładu, XII-wiecznego zakonnika Joachima z Fiore i jego podział historii ludzkości na trzy epoki: na Epokę Ojca (judajizm), Epokę Syna (chrześcijaństwo) oraz nadchodzącą Epokę Ducha (epokę wolności i uduchowienia). Pochrześcijańska Epoka Ducha mogła mieć – w zależności od ideologii przejmującej ten „trójpodział” – różną, zawsze wszakże wzniosłą i piękną, zawartość. Wymieńmy też oddziałującą na rosyjski komunizm (a obecnie na eurazjatyzm) koncepcję Moskwy jako Trzeciego Rzymu; dzieło innego zakonnika, Filoteusza z Pskowa, żyjącego na przełomie w XV i XVI wieku. Najbardziej bodaj wpływowy był wszelako, wywiedziony z Apokalipsy św. Jana⁴⁹, obraz tysiącletniego królowania Jezusa na ziemi (przed paruzją lub po paruzji), który stał się podstawą różnych ruchów i doktryn millenarystycznych, których zwolennicy oczekiwali, że po okresie klęsk i cierpień, nastąpi – tu na ziemi – szczęśliwy koniec historii (nieprzypadkowo Rzesza miała być tysiącletnia). Co prowadzi nas ponownie do wizji końca świata, do apokalipsy, tym razem nie wg. św. Jana, ale apokalipsy głoszonej przez Jezusa. No to jak to jest? Kołakowski uważa, że wizja końca świata, głoszona przez Jezusa, jest współcześnie niezwykle ważna i cenna (jej przyswojenie jest wręcz warunkiem, „aby rasa ludzka mogła przeżyć”⁵⁰), jest natomiast niechętnie nastawiony do różnych religijnych, a zwłaszcza świeckich millenaryzmów, które grożą destrukcją naszej cywilizacji. Wizja apokalipsy jest więc ratunkiem przed zagładą, czy przyczynia się do zagłady?

Wydaje mi się, że trafne jest następujące rozwiązanie. Wizja apokalipsy, końca świata, głoszona przez Jezusa, została obudowana i niejako opancerzona doktryną, teologią i instytucją Kościoła i działa jako napęd, jako źródło duchowej energii (niczym reaktor atomowy otoczony odpowiednim pancierzem ochronnym). Kołakowski wręcz ubolewa, że ów pancierz nadmiernie schłodził i stłumił owo jądro. Kiedy jednak wizja apokalipsy (zwłaszcza w wersji św. Jana, powiązana z nadziejami doczesnymi) wyłamuje się z tych ram (niczym wybuch uszkodzonego reaktora atomowego) staje się ona siłą destrukcyjną. A kiedy się wyłamuje?

⁴⁹ Por: „*Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem*”, Ap. 20, 1–15.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s. 20.

Między innymi wtedy, gdy same te ramy słabną, czyli gdy słabnie chrześcijaństwo i Kościół (QED)⁵¹.

Podsumujmy zatem trzeci obszar problemowy: „Zniesione *sacrum* – powiada sentencjonalnie Kołakowski – przechodzi pseudomorfozę i zamienia się w tyrańskie ideole”⁵². Jeśli zatem nie chcemy doprowadzić do destrukcji naszej cywilizacji przez owe „tyrańskie ideole” – z których dwa, jak dotąd najpotężniejsze, nazizm i komunizm, odpowiadają za znaczną część największych potworności XX wieku oraz, w sumie, śmierć ponad stu milionów ludzi⁵³ – powinniśmy chronić *sacrum*, co – w przypadku naszej cywilizacji – oznacza chronienie i rewitalizację chrześcijaństwa.

Zakończenie

Próbując zaklasyfikować poglądy Kołakowskiego na stan kultury i cywilizacji współczesnej (umieścić je w jakiejś „szufladzie systematycznej”), należałoby go zaliczyć do zwolenników „katastrofizmu kulturowego alternatywnego”⁵⁴. Wskazuje bowiem na dogłębny kryzys kultury (któremu towarzyszy paradoksalnie gwałtowny rozwój nauki i techniki), który może, ale nie musi doprowadzić do katastrofy. Odpowiednia diagnoza (zrozumienie, na czy polega choroba kultury) oraz odpowiednia kuracja, może doprowadzić do wyleczenia. Kołakowski taką diagnozę stawia i pewne „leki” proponuje. Użyte w nazwie określenie „alternatywny” tego właśnie dotyczy; jest alternatywa, katastrofa nie jest nieodwołalna, katastrofy można uniknąć. Kołakowski wydaje mi się być zwieńczeniem twórczej linii w polskiej filozofii, którą cechował krytyczny namysł nad – odchodzącą od religii i filozofii – kulturą współczesną; poprzedzają go tacy wy-

⁵¹ Kołakowski wysuwa interesująca hipotezę historiozoficzną, próbując uogólnić zjawisko totalizacji różnych świeckich mutacji chrześcijaństwa: „Totalitarny potencjał, w pewnym stopniu w chrześcijaństwie stale obecny, choć nigdy w pełni nierozwinięty, znajduje swój pełny wyraz dopiero wtedy, gdy przyjmuje antychrześcijańską postać. Wczesne utopie totalitarne wyszły w znacznej mierze z chrześcijaństwa bądź inspirowały się jego tradycją, komunizm apostołów i tak dalej. Długi czas zdawały się jedynie nieszkodliwym gatunkiem literackim, ale w pewnym momencie stały się groźne – właśnie wtedy gdy odrzuciły chrześcijańskie dziedzictwo. Była to jednak kontynuacja jednego i tego samego kulturowego procesu. Filozofia nie stanowiła na pewno przyczyny nowoczesnego totalitaryzmu, lecz odegrała istotną rolę jako jego inspiratorka”. L. Kołakowski, *Europa i co z tego wynika*, [w:] *Niepewność epoki demokracji*, wyd. cyt., s. 239.

⁵² L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s. 40–41.

⁵³ Liczba ofiar komunizmu, w skali globalnej, wedle „Czarnej Księgi Komunizmu”, to blisko 100 milionów.

⁵⁴ Poglądy społeczne i polityczne Kołakowskiego zbliżone są również do filozofii amerykańskich komunitarian. Wydaje się jednak, że nie jest to zapożyczenie, ale raczej „współbieżność”.

bitni myśliciele jak Marian Zdziechowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Feliks Koneczny, Florian Znaniecki, a towarzyszy mu – o czym wspominałem na wstępie – Czesław Miłosz. Warto jednak mieć w pamięci uwagę Jerzego Jedlickiego, która wskazuje na możliwe kompensacyjne źródła tej optyki: „W XIX i XX wieku powszechnie się myślało, że za postęp cywilizacji płaci się uszczerbkiem wartości duchowych. Dlatego ci, co nie nadążają, mieli być w zamian poczciwi i bogobojni”⁵⁵.

Czy w perspektywie ponad czterech dekad, które minęły od postawienia przez Kołakowskiego diagnozy, można ją uznać za trafną? Wydaje się, że w trzech sprawach tak, w jednej zaś, najważniejszej, sąd należy „zawiesić”; sprawa bowiem nie jest rozstrzygnięta. Trzy wyróżnione tu obszary problemowe i przypisane im groźne kulturowe tendencje nadal występują; co więcej, w przypadku dwóch pierwszych można dostrzec znaczne przyspieszenie. Filozofia „niewinności człowieka” zakreśla coraz szersze kręgi; wzmacniana jest „poprawnością polityczną”, która unika „nazywania zła złem” (człowiek nie jest zły, ale „inaczej dobry”) oraz edukacją akcentującą prawa, a nie obowiązki ucznia, opartą na kryteriach ilościowych, a nie jakościowych (które uwzględniałyby nie tylko zręczność w rozwiązywaniu testów, ale też podmiotowość i indywidualność ucznia; jego talenty, pasje, niepowtarzalność); wszystko to w sposób coraz bardziej dogłębny uszkadza „podmiot moralny”. Kołakowski w latach siedemdziesiątych z sokratejską ironią („ileż jest rzeczy, których nie potrzebuję!”) przeglądał katalogi wielkich domów towarowych, dostrzegając wielką liczbę nowych towarów i generowanych przez nie nowych potrzeb. Tamte katalogi wszelako – w zestawieniu ze współczesnymi – wydawałyby się bardzo ubogie. Pojawienie się komputerów osobistych, rewolucja mikroprocesorowa i informatyczna wywołały istną lawinę wynalazków, nowinek technicznych, nowych towarów i nowych potrzeb: „mentalność niekończących się oczekiwań” nie zanikła; przeciwnie, „nadzieja na więcej i więcej” z jeszcze większą siłą nakręca „spirale łączywości”⁵⁶. A jak wygląda sytuacja na „agorze mitów”, a zatem różnych religii, pseudoreligii, kultów i ideologii? Chrześcijaństwo jest nadal – używając określenia Kołakowskiego – „znacznie osłabione”. Główny wszakże jego substytut i zarazem przeciwnik, czyli komunizm, nieoczekiwanie stracił władzę w Rosji i w Europie, a zatem jego siła atrakcyjna jako ideologii zdecydowania zmalała. Kwitną za to nadal przeróżne kultury związane „z potrzebą samoutwierdzenia plemiennego”⁵⁷, różne odmiany nacjonalizmu i szowinizmu („naród ponad wszystko”, ale też, na przykład, „klub

⁵⁵ J. Jedlicki, *Trudna sztuka modernizowania*, „Gazeta Wyborcza”, 22.02.2009.

⁵⁶ L. Kołakowski, *Europa i co z tego wynika*, wyd. cyt., s. 212–213.

⁵⁷ Tamże, s. 225.

sportowy ponad wszystko”). Świetnie miewa się też kult nauki, rozwijany między innymi przez – wspomniany już – ruch „nowych ateistów”; kwitnie również jego swoiste odgałęzienie, związane z nadzieją na jakieś spotkanie z innymi kosmicznymi cywilizacjami oraz z kolonizacją kosmosu przez ludzkość. To pierwsze daje nadzieję, na jakąś przełomową Dobrą Nowinę (kosmici jako objawiciele eks-cytującej prawdy); to drugie zaś na ewakuację do innych słońc i galaktyk oraz wieczne trwanie ludzkości (rzec można, że *science fiction* przejmując zadania Paruzji i zmartwychwstania; czyli nowy „fiodoryzm”). Kołakowski, przypomnijmy, rozważał również możliwość pojawienia się jakiejś nowej religii, ewentualnie – i to uznawał za najlepsze rozwiązanie dla cywilizacji – rewitalizację starej, uniwersalistycznej i szanującej godność ludzką (wymogi te, przypomnijmy, spełniało chrześcijaństwo i buddyzm). Wydaje się, że i tutaj zaszło ciekawe „przesunięcie”. Ożywienie religijne, zwane również desekularyzacją – którego zwiastuny obserwował Kołakowski – zaiste miało miejsce; nie stało się jednak podstawą rewitalizacji chrześcijaństwa, ale popłynęło przeważnie innymi koleinami. Przede wszystkim zawilył i różnorodnym nurtem Nowej Duchowości, który wyłonił się z New Age i nawiązuje do monizmu, spirytualizmu i religii Wchodu. Nowa Duchowość jest po części reakcją na płytkość i jałowość konsumpcjonizmu i materializmu życiowego (czyli owej narastającej „spirali potrzeb”), jednak zwrócenie uwagi na potrzeby wyższe zostało – jak się zdaje – w znacznej mierze skomercjalizowane i wchłonięte przez rynek i „cywilizację pieniądza” (mówi się o hipermarkecie usług duchowych). Nastąpiła natomiast rewitalizacja pewnej religii starej – i to jest chyba największe zaskoczenie na „agorze mitów” – mianowicie wielka ekspansja i żywotność radykalnej, agresywnej odmiany islamu (Kołakowski obawiał się islamu, jeszcze przed rewolucją irańską, z tego względu, że w Koranie nie ma żadnych doktrynalnych zabezpieczeń przez dążeniami teokratycznymi). I to jest obecnie największe chyba zagrożenie dla zachodniej cywilizacji płynące ze sfery sacrum.

Niebezpieczne tendencje – w owych trzech wyróżnionych – obszarach problemowych nie tylko zatem nadal występują, ale też nasilają się. Choroba kultury – wedle diagnozy Kołakowskiego – pogłębia się. A jednak – i to jest miejsce na wstrzymanie się od sądu – katastrofa nie nastąpiła. Cywilizacja Zachodu nadal wydaje się być silna, a zachodnia kultura żywotna. Czy to tylko pozór? Fasada? A może – mimo werbalnego odrzucenia chrześcijaństwa – w wielu krajach Europy chrześcijańskie spoiwo nadal, siłą rozpędu, oddziałuje? Na jak długo jednak ten rozpęd wystarczy? Pewne symptomy rozpadu – niczym pomruki uspiętego wulkanu – można było w ostatniej dekadzie zaobserwować (np. kryzys bankowy). „Kto może ocenić rolę, jaką chrześcijaństwo – o tyle, o ile przetrwało w formie rzeczywistej wiary czy pozostałości zasad moralnych – odgrywa teraz w cywilizacji europejskiej, zapewniając jej jakiś stopień wytrzymałości? Takich pytań nie

zada socjolog, jeśli szuka odpowiedzi ilościowych – trudno wyobrazić sobie, jak siłę tradycji chrześcijańskiej można by przedstawić jako parametr ilościowy czy wektor pośród innych działających w naszej kulturze. Ale zdrowy rozsądek – który bardzo często, choć nie zawsze, okazuje się słuszny – nie pozostawia wątpliwości; istnieje ścisły i wzajemny związek między zapomnieniem tradycji chrześcijańskiej a tym, nad czym ubolewamy i co aż za dobrze znamy jako symptomy choroby naszej cywilizacji”⁵⁸. Pytanie, czy jest to choroba śmiertelna, pozostaje zatem nadal otwarte.

W dwóch zresztą przypadkach choroba na pewno nie okaże się śmiertelna. W przypadku, gdy jest ona urojeniem (czyli cała ta diagnoza jest nietrafna i słabnięcie chrześcijaństwa nie prowadzi do kryzysu i katastrofy cywilizacji), albo – gdy nie jest urojeniem – jeśli nastąpi zwrot duchowy i renesans chrześcijaństwa, zwany również „wiosną chrześcijaństwa”; jeśli zatem – jak twierdził Józef Tischner – chrześcijaństwo nie jest za nami, ale przed nami.

Weakening of christianity and western civilization condition. Catastrophic views of Leszek Kolakowski

Summary

The historiosophical views of Leszek Kolakowski I qualify as cultural catastrophism (in the absence of an alternative). Progress in the sphere of civilization, technical and scientific companions – in his opinion – is a serious spiritual crisis, a crisis in culture. The main reason for this crisis is moving away from Christianity, and especially from the teachings of Jesus (loss of consciousness of the imminent end of the world and moving away from the ”ethics of love” for utilitarian calculation). I distinguish three problem areas, and at the same time three dangerous tendencies – associated with the weakening of Christianity – which may lead to a serious crisis, and even the destruction of Western civilization: the disappearance of the moral subject; increasing the spiral of needs and greed; the occurrence of severe – often secular – religion substitutes that turn into “tyrannical idols”. Awareness of the risks may, however, lead to healing (hence alternativity catastrophism); the best remedy is – according to Kolakowski – revitalization of Christianity in a variation of universalist and tolerant.

Key words: crisis, Western civilization, Christianity, morality, Kołakowski

Słowa kluczowe: kryzys, zachodnia cywilizacja, chrześcijaństwo, moralność, Kołakowski

⁵⁸ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, wyd. cyt., s 30.

Bibliografia

- Alfabet Tischnera*, Wybrał i opracował Wojciech Bonowicz, Kraków 2012.
- Chwedeńczuk B., *Dziwne, że prawica nie sięga po Kołakowskiego*, <http://www.krytyka.polityczna.pl/artykuly/kultura/20141201/chwedenczuk-dziwne-ze-prawica-nie-siega-po-kolakowskiego-rozmowa>.
- Gibbon E., *Zmierzch cesarstwa rzymskiego*, t. II, przeł. Zofia Kierszys, Warszawa 1975.
- Jedlicki J., *Trudna sztuka modernizowania*, „Gazeta Wyborcza”, 22.02.2009.
- Kołodkowski L., *Dlaczego potrzeba nam pieniędzy*, [w:] *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014.
- Kołodkowski L., *Etyka bez kodeksu*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.
- Kołodkowski L., *Europa i co z tego wynika*, [w:] *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014.
- Kołodkowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
- Kołodkowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1987.
- Kołodkowski L., *Jeżus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014.
- Kołodkowski L., *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i Chrześcijaństwie*, Kraków 2011.
- Kołodkowski L., *Obecność mitu*, Paryż 1972.
- Kołodkowski L., *Wyzwanie dla socjaldemokracji*, [w:] *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Kęty 2002.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008.
- Russell B., *Dzieje zachodniej filozofii*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2012.
-

dr hab. Jacek Brečko – Studium Filozofii i Psychologii, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku