

Książka Leszka Kołakowskiego "Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii" stanowi w swym zrębie próbę filozoficznego uprawomocnienia dramatycznej wypowiedzi Fiodora Dostojewskiego: *Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno*. Ta znana konstatacja z Braci Karamazow jest osią pracy Kołakowskiego, którego wysiłek intelektualny zmierza do wykazania jej „podwójnej” adekwatności, epistemologicznej i etycznej zarazem. Krótko: jeśli Boga nie ma, to nie istnieje prawda; jeśli Boga nie ma, to nie istnieją również niekwetionowane normy moralne, czyli, inaczej mówiąc, niepodważalne reguły etycznego postępowania. A zatem: Bóg albo chaos moralny, Bóg albo przekleństwo relatywizmu epistemologicznego. „Będę się starał argumentować – pisze autor – za następującą quasi-kartezjańską tezą: słynne powiedzenie Dostojewskiego «Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno» zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna [...], ale także jako zasada epistemologiczna. Znaczy to, że tylko przy założeniu absolutnego Umysłu prawomocne jest używanie pojęcia «prawda» i przekonanie, że «prawda» może być orzekana o naszej wiedzy”.¹

Jednym z głównych wątków książki Kołakowskiego jest dość oczywista teza, że wiara w istnienie Boga nie da się ani rozumowo, ani empirycznie uprawomocnić. Żadne też rozumowanie ani empiria nie prowadzą do tezy odwrotnej, czyli do wniosku, że Boga nie ma. Istotę wiary konstytuuje, zdaniem autora, zaufanie do Boga, a brak tej ufności wyklucza jakąkolwiek religijność. „Zaufanie jest aktem moralnego nie zaś intelektualnego zaangażowania”.²

Jeśli tak, to nie stanowi ono ogniwa w procedurze logicznej; jeśli tak, to wiary nie da się rozumowo uzasadnić. Wręcz odwrotnie, wiara pojęta jako ufność musi poprzedzać wszelkie rozumowanie. „Wierzący i sceptyk – pisze Kołakowski – nie mają sposobów, by się wzajem przekonać, a niemożność ta w połączeniu z ich uporem ujawnia, że wyznawane przez nich rozwiązania epistemologiczne są niesprowadzalne do wspólnego mianownika, i że nie ma żadnego superarbitra w zasięgu wzroku. Że bez błędnego koła nie sposób ustanowić żadnego kryterium prawomocności, jest banalnym tematem filozoficznym od Sekstusa Empiryka począwszy”.³

Podobnie rzecz wygląda, kiedy analizuje się tę kwestię na poziomie empirycznym. I tutaj brak kryteriów umożliwiających przyjęcie lub odrzucenie Boga. „Bóg jest bezsilny – stwierdza autor – jeśli chodzi o przedłożenie empirycznego świadectwa swego istnienia, które byłoby niepodważalne lub choćby wysoce przekonujące wedle naukowych standardów”.⁴

W wydarzeniach obecność Boga widzi ten, kto jego istnienie wcześniej założył. „Akt wiary i zaufania do Boga musi poprzedzać zdolność dostrzegania Jego zamysłu w biegu zdarzeń i w smutnych kolejach historii ludzkiej. Krótko mówiąc: *credo ut intelligam*. Badanie filozoficzne nigdy nie może wytworzyć czy zastąpić aktu wiary”.⁵

Stajemy więc wobec wyboru, a gdy go już dokonamy, narzuca nam takie kryteria osądu, które nieuchronnie wesprą naszą decyzję w argumentacji przybierającej postać błędnego koła: „jeśli nie ma Boga, tylko kryteria empiryczne kierować mogą naszym myśleniem, a one nie prowadzą do Boga; jeśli Bóg istnieje, to daje nam klucz do odkrywania śladów Jego ręki w biegu wydarzeń i z tą pomocą rozpoznajemy boski sens wszystkiego, cokolwiek się przydarza”.⁶

Kołąkowski analizuje najbardziej znane dowody na istnienie Boga – „pięć dróg św. Tomasza”, dowód Kartezjusza i dowód św. Anzelma ukazując ich strukturalne wady. Jego konkluzja jest następująca: istnienia Boga dowieść nie sposób, co do tego nie ma żadnych wątpliwości, ale istnienie Boga trzeba założyć, jeśli się chce prawomocnie mówić o istnieniu prawdy. Innymi słowy, Bóg jest warunkiem prawdy; prawda może istnieć tylko wtedy, gdy istnieje Bóg i *vice versa*, odrzucenie Boga oznaczać musi rezygnację z prawdy. Wniosek narzuca się sam przez się: ten, kto uważa, że prawda jest lepsza od braku prawdy, winien po prostu założyć istnienie Boga i stać się człowiekiem wierzącym! W ten oto sposób wprowadza Kołąkowski nowy typ wiary, wiarę opartą na zaufaniu do prawdy, wiarę, która do Absolutu prowadzi w sposób – powiedzieć można – uboczny. I tak jak dla Kartezjusza Bóg stanowił gwarancję i źródło prawdy, tak dla Kołąkowskiego wartość prawdy jawi się jako przyczyna akceptacji Boga.



Rozumowanie Kołakowskiego przyjmuje następującą postać: bez absolutnego podmiotu nie jest możliwe prawomocne używanie predykatu „prawdziwy”. „Aby coś było prawdziwe – pisze on – musi istnieć podmiot nieomylny. Ten podmiot musi być też wszechwiedzący; podmiot, który posiadając wiedzę fragmentaryczną cieszyłby się w jej granicach doskonałą pewnością, jest nie do pojęcia. Żadna bowiem prawda częściowa nie może nieść doskonałej pewności, jeśli nie odwołuje się do całej prawdy”.⁷ I dalej: „Nie ma tedy prawdy fragmentarycznej bez prawdy wszechobejmującej; ta zaś zakłada nieskończony wszechwiedzący intelekt”.⁸

Czyli – inaczej mówiąc – zakłada Boga.

Wywód powyższy nie przybliża Kołakowskiego w żadnej mierze do założonego przez niego celu, tj. do przewyciężenia nihilizmu epistemologicznego, jeśli owo pojęcie odnosić do wiedzy tworzonej przez ludzi. Z faktu bowiem, iż Bóg zna prawdę, nie wynika, że znajduje się ona w zasięgu władz poznawczych człowieka, wręcz odwrotnie; prawda Boga (intelektu nieskończonego) nie może stać się prawdą człowieka (intelektu skończonego). Przyznaje to w pewnym sensie sam Kołakowski. „Nie wynika stąd wcale – pisze – iżbyśmy, zakładając podmiot absolutny, wiedzieli, gdzie leży prawda i jak oddzielić ją od błędu.... Sama wiedza o istnieniu Boga nie mówi nam, co jest prawdą, a tylko przekonuje nas, że coś jest.”⁹

Bóg w epistemologii Kołakowskiego odgrywa więc – w sposób niezamierzony – rolę dwuznaczną. Jest tyle warunkiem prawdy, ile gwarantem jej niedostępności dla człowieka.

Jeśli nie ma prawdy fragmentarycznej bez prawdy wszechobejmującej i jeśli ta ostatnia zakłada nieskończony, wszechwiedzący intelekt, to nie tylko ten drugi, lecz również i ten pierwszy rodzaj prawdy żadną miarą nie może być dostępny skończonemu i ograniczonemu intelektowi człowieka. Idąc za konstrukcją autora stwierdzić trzeba, że ludzki podmiot poznający znajduje się w dużo gorszej sytuacji aniżeli więźniowie platońskiej pieczary, którzy niedoskonały co prawda, ale jakowys (zniekształcony) kontakt z prawdą mają. W koncepcji Kołakowskiego odwrotnie; ludzki podmiot poznający jak ślepiec jest pogrążony w wiecznej ciemności. Paradoks tego rozumowania jest oczywisty. Bóg pojmowany jako epistemologiczny warunek prawdy, nie tylko człowieka do niej nie przybliża, ale wręcz odwrotnie, radykalnie i raz na zawsze odcina od wszelkiej, najmniejszej chociażby części prawdy (gdyż ta nie może istnieć inaczej jak tylko jako fragment prawdy wszechobejmującej).

Swoje stanowisko nazywa autor quasi-kartezjańskim, gdyż opiera się ono na przekonaniu, że „doskonałość Bytu absolutnego jest warunkiem prawdy.

Argumentacja – dodaje natychmiast – nie pochodzi jednak od Kartezjusza”.¹⁰

Nie tylko to, nie tylko argumentacja Kołakowskiego nie ma nic wspólnego z francuskim filozofem. Odnosi się to również do samego pojęcia prawdy. Tak więc, dla Kartezjusza prawda – podobnie jak fałsz – jest przymiotem ludzkiego poznania,

dla Kołakowskiego natomiast - atrybutem *par excellence* boskim, nadprzyrodzonym.

Według Kartezjusza, człowiek sam, dzięki własnym siłom poznawczym, może dotrzeć do prawdy, a Bóg gwarantuje „jedynie”, że to, co ludzka „myśląca trzcina” bierze za prawdę, jest prawdą właśnie. „Jeśli byśmy nie wiedzieli wcale - pisze on - że to wszystko, co jest prawdziwe i rzeczywiste, pochodzi od bytu doskonałego i nieskończonego, to choćby nasze idee były jasne i wyraźne, nie mielibyśmy żadnej racji, która by nas upewniała, że przysługuje im doskonałość prawdziwości”.¹¹

A zatem to, co poznajemy jasno i wyraźnie, jest niewątpliwie prawdziwe - przy czym - fundamentalną przesłankę umożliwiającą ten wniosek stanowi dla Kartezjusza przekonanie, iż Bóg będący przyczyną wszystkich zdarzeń jest „prawdomówny” (gdyż inny być nie może) i - w związku z tym - nie wprowadza nas w błąd. „Po to więc - jak zauważa Etienne Gilson - aby to, co jest prawdziwe, pozostawało prawdziwym, wymagana jest gwarancja inna aniżeli sama oczywistość, jakaś trwała zasada pewności i jej właśnie dostarcza prawdomówność boska”.¹²

U Kartezjusza Bóg jest przyczyną prawdy ludzkiej, prawdy zdobywanej przez człowieka. U Kołakowskiego, przeciwnie, jest on z prawdą tożsamy, z prawdą, która tkwi w nim immanentnie zamknięta. „Nie ma ...- powiada autor - prawdy fragmentarycznej bez prawdy wszystko obejmującej; ta zaś zakłada nieskończony wszechwiedzący intelekt.... Jednakże we wszechwiedzącym umyśle rozróżnienie między podmiotem a przedmiotem jest z definicji zniesione, jako że absolutna wiedza zakłada doskonałą przezroczystość; innymi słowy podmiot taki musi być wszystkim tym, o czym wie. W rezultacie nie istnieje w nim żadna prawda w tym sensie, w jakim słowo to stosuje się do wiedzy ludzkiej, gdzie rozróżnienie pomiędzy postrzegającym i tym, co postrzegane musi zawsze zostać w mocy”.¹³

Jeśli tak, jeśli najmniejsza nawet cząstka prawdy fragmentarycznej nie może być dana podmiotom „nieprzezroczystym”, to człowiek Kołakowskiego - w przeciwieństwie do człowieka kartezjańskiego - jest skazany wyłącznie na fałsz. Znika tym samym potrzeba epistemologii i wszelka krytyka poznania traci sens, gdyż samo ludzkie poznanie nie ma już żadnego sensu, ten bowiem polega nieodmiennie na dążeniu do prawdy, jakkolwiek ułomnej czy nieścistej. W tym

kontekście dramatyczna dychotomia autora: „Bóg albo nihilizm poznawczy”¹⁴

jawi się – paradoksalnie – jako dychotomia podwójnie fałszywa. Bóg Kołakowskiego nie tylko bowiem radykalnie odcina człowieka od prawdy i najdalszych jej dyrewatów, ale co więcej, obraca wniwecz jego wszelkie (bez wyjątku) akty poznania. Bóg, który u Kartezjusza występuje jako pomost pomiędzy jaźnią człowieka a światem zewnętrznym i który stanowi rękojmię prawdziwości ludzkiego obrazu świata, przekształca się zatem u Kołakowskiego w konstrukcję logiczną, w imperatyw epistemologiczny oznaczający *de facto* destrukcję całej ludzkiej wiedzy i epistemologii zarazem.

Odrzucenie Boga prowadzi, wedle Kołakowskiego, nie tylko do nihilizmu epistemologicznego, lecz także do nihilizmu etycznego. Jego rozumowanie jest następujące: rozdział na sferę bytu i powinności, na sferę wartości i twierdzeń opisowych, który w Europie stał się rozróżnieniem powszechnie akceptowanym od czasów Kanta, ma sens jedynie w obszarze *profanum*. Tam gdzie mamy do czynienia z *sacrum*, opozycja ta nie ma racji bytu. W sferze *sacrum* akt rozumienia zlewa się bowiem z aktem wiary w jedno, a wiara ze zobowiązaniem moralnym. W percepcji *sacrum* wiedza o tym, co dobre, łączy się w jedno z wiedzą o tym, co prawdziwe. Bóg łączy bowiem w sobie dwie zasadnicze cechy: nadprzyrodzonego prawodawcy i intelektu wszechwiedzącego. Tylko więc normom ustanowionym religijnie może przysługiwać wartość prawdy. A zatem niepodważalne uprawomocnienie to takie, gdy: „Wolno twierdzić nie tylko, że w kategoriach percepcji religijnej sądy moralne są prawdziwe lub fałszywe; dowodzić można, że i twierdzenie odwrotne daje się utrzymać. Inaczej: że sądy mówiące o tym co słuszne i niesłuszne, dobre i złe, zyskują prawomocność jedynie w kategoriach języka *sacrum*, co sprowadza się do powtórzenia, że «jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno»”.¹⁵

Kryteria moralne – jak zdaje się sądzić Kołakowski – nie mogą być ostatecznie uprawomocnione bez odwołania się do „skarbnicy transcendentalnej mądrości”, czyli do nieskończonego i wszechobejmującego intelektu. Próba niepodważalnego uzasadnienia norm moralnych może się, jego zdaniem, odbyć poprzez negację historycznej przypadkowości tych norm i ukazania ich jako reguł absolutnych, czyli boskich. W taki oto sposób próba uprawomocnienia norm moralnych wymusza założenie o istnieniu Boga. Stwierdzić należy, że to rozumowanie wykazuje cechy błędnego koła. Jak słusznie zauważa Stefan Amsterdamski: „Aby uznać, że normy

stanowione przez ludzi nie mają za sobą dostatecznego autorytetu, aby je przestrzegać i wobec tego «wszystko wolno», trzeba z góry założyć istnienie autorytetu doskonalszego".¹⁶

Teza autora w tej części, która dotyczy moralności, jest podważalna nie tylko z filozoficznego, lecz też socjologicznego punktu widzenia. Pewne przesłanki dla tej krytyki socjologicznej dopuszcza – mimowolnie – sam Kołakowski, pisząc: „Nie jest wykluczone, jak przekonują antropologowie, że idee teologiczne nie muszą być nośnikami wierzeń moralnych, jako że w rozmaitych religiach archaicznych bogowie wcale nie są wzorami dobrego prowadzenia się dla ludzi”.¹⁷

I rzeczywiście. Brak religijnego uzasadnienia norm moralnych nie jest równoznaczny ani z nieobecnością ich transcendentnego uzasadnienia, ani tym bardziej z sytuacją, kiedy „wszystko wolno”. Z pewnością więc nie mamy do czynienia z dylematem: albo Bóg, albo nihilizm moralny. Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku społeczeństw pierwotnych, gdzie normy postępowania i powinności moralne mają swoje źródło w tradycji, a nie w wierzeniach sakralnych. Tak na przykład Raymond Firth pisze, że religia tikopiańska wykazuje dokładnie „taki sam brak zainteresowania przyszłością duszy jak przyszłością społeczeństw”.¹⁸

Łamanie norm moralnych na Tikopii nie pociąga za sobą sankcji religijnych, chociaż może pociągać sankcje magiczne. Nie można jednak powiedzieć, by na Tikopii, podobnie jak w innych społeczeństwach archaicznych, panował chaos czy nihilizm moralny z powodu braku religijnego uprawomocnienia norm moralnych. Po prostu to, co moralne i niemoralne, godziwe i niegodziwe, określa tradycja, na straży której stoją autorytety i potężne sankcje społeczne.

Podobnie rzecz wygląda, by odejść od przykładu społeczeństw pierwotnych, kiedy analizujemy Chiny cesarskie lub Japonię. System etyczny konfucjanizmu opierał się na koncepcji kun-tsy, odpowiadającej pojęciu dżentelmena, który winien odznaczać się określonymi cnotami, a przede wszystkim cnotą ludzkiego stosunku do innych (zen), cnotą sprawiedliwości (i) oraz cnotą znajomości etyki (li). System konfucjański, zgodnie ze stanowiskiem swego twórcy, nie przewidywał żadnych nadprzyrodzonych sankcji za nieprzestrzeganie zasad moralnych. Za główną sankcję etyczną uznawali konfucjaniści opinię publiczną, a za źródło i zarazem uprawomocnienie propagowanych przez siebie norm ich starożytną genezę

sięgającą Złotego Wieku. Również sintoizm stanowi dobry przykład nie ugruntowanego religijnie, lecz wysoce respektowanego systemu moralnego. Dotyczy to przede wszystkim samurajskiego kodeksu, który stanowił kompilację różnych doktryn, w szczególności *dzen*, *sinto*, Mencjusza i Konfucjusza, i który wywarł wpływ na moralność Japończyków, zwłaszcza przez pojęcie honoru stanowiące uniwersalny wzór do naśladowania. Etyka w konfucjanizmie i sintoizmie opierała się zatem na tradycji i pojęciu honoru, przy czym nieobecność Najwyższego Bytu-Prawodawcy w niczym nie osłabia skuteczności jej oddziaływania. Nie jest więc tak, aby tylko religijna percepcja świata pozwalała na niekwestionowaną legitymizację kodeksów moralnych czy systemu wartości etycznych. Socjologicznie rzecz biorąc, alternatywne i całkowicie równorzędne ich uprawomocnienie stanowi autorytet tradycji, który dla współczesnych jest zawsze zarówno czymś zewnętrznym, jak i przymuszającym. Można się natomiast zgodzić z tym fragmentem książki Kołakowskiego, w którym podejmuje on kwestię sensu istnienia świata. Religia w istocie rzeczy jest chyba jedynym możliwym gwarantem takiego sensu. Skłonna jestem zatem przychylić się do tezy autora, iż „świat wyposażony w sens” jest „darem religii *par excellence*”¹⁹

i że istotnie stoimy przed alternatywą: albo Bóg i świat pełen sensu, albo pustka i przypadek, i świat zmierzający donikąd. W tym jednym jedynym przypadku rzeczywiście znajdujemy się w sytuacji *tertium non datur*. Nie trzeba oczywiście dodawać, że w kategoriach czysto intelektualnych alternatywa powyższa w żaden sposób nie przemawia za przyjęciem istnienia Boga. Jak trafnie bowiem zauważa sam autor: „Bóg nadaje światu sens, czyni go zrozumiałym, lecz nie wyjaśnia go w moralnym sensie tego słowa (jak przesunięcia tektoniczne wyjaśniają trzęsienie ziemi). I *prima facie* nie ma nic absurdalnego w przekonaniu, że świat jest absurdalny”.²⁰

Jest rzeczą charakterystyczną, że w pracy *Jeśli Boga nie ma...* za niezbędny składnik sensu moralnego uznaje Kołakowski tabu. Tabu stanowi, jego zdaniem, również niezbywalny składnik religii. Z tych dwóch niewątpliwie prawdziwych twierdzeń wyprowadza autor fałszywą tezę, że moralność z istoty swej musi być ufundowana w religii. „Obecność tabu – pisze on – jest zarówno nieusuwalnym filarem jakiegokolwiek zdolnego do życia systemu moralnego (w odróżnieniu od systemu karnego), jak trwałym składnikiem życia religijnego; tabu tworzy zatem konieczną więź między kultem rzeczywistości wiecznej a znajomością dobra i zła.

Ten kult i ta znajomość działają łącznie i nie mogą przetrwać bez siebie. Religia nie jest zbiorem twierdzeń o Bogu, Opatrzności, niebie i piekle, a moralność nie jest kodeksem normatywnych wypowiedzi, lecz żywą przynależnością do porządku tabu".²¹

To połączenie religii i moralności za pomocą pojęcia tabu jest nieuprawnione; istnieje bowiem tabu ustanowione przez tradycję (np. tabu wynikające z pojęcia honoru samuraja czy tabu kazirodztwa, za którym w wielu zbiorowościach nie stoi żadna norma religijna, wreszcie: trobriandzki zakaz wspólnego spożywania posiłków przez partnerów seksualnych nie będących małżeństwem). Nie mniej arbitralna i kontrowersyjna jest teza autora, iż „kultura to zbiór tabu” albo inaczej, że „kultura bez tabu jest kwadratowym kołem”. Otóż tabu jest niewątpliwie filarem kultury, ale filarem nie jedynym. Równie istotnym elementem kultury (a także moralności) są normy pozytywne (nakazy), co widać przejrzyście choćby na przykładzie Dekalogu. Kultura podobnie jak moralność, aby mogła istnieć, musi składać się zarówno z nakazów, jak i zakazów.

Kołąkowski nigdzie nie uzasadnia swej tezy, jakoby zakazy były ważniejsze dla istnienia kultury lub systemu moralnego aniżeli normy pozytywne. Sądzę, że obydwa rodzaje norm (pozytywne i negatywne) są koniecznymi składnikami wszelkiej kultury i systemu moralnego. Równie arbitralne jest domniemanie autora, które poczucie winy przyporządkowuje wyłącznie nieprzestrzeganiu tabu. Poczucie winy, co nietrudno wykazać, wynika nie tylko z łamania zakazów, ale także (choć zapewne w mniejszym stopniu) z niewypełniania nakazów.

Kołąkowski – jak można sądzić – przejął od Dostojewskiego nie tylko przekonanie, że istnienie Boga jest gwarantem moralnego ładu świata, lecz ponadto tezę, że religia stanowi fundament wszelkiej kultury. W swoim znakomitym eseju *Dostojewski i Stalin* Aleksander Wat pisał: „Dla Dostojewskiego podobnie jak dla Donoso Cortesa (XIX-wieczny polityk hiszpański – przyp. M. F.) a wcześniej dla de Maistre'a «bazą» w historii – w marksistowskim znaczeniu tego słowa – była religia, a cała reszta stanowiła «nadbudowę». Nie znaczy to, że Dostojewski był ślepo wierzący. Mógł nawet nie wierzyć, ale w religii upatrywać, wyczuwać istotę wszystkiego. W prawosławiu widział zbawienie przed ideami importowanymi z Zachodu, te idee były bardzo różne, ale stała za nimi, musiała stać religia Zachodu.

One z tej religii wyrastały".²²

Teza Dostojewskiego wymaga zawężenia. Jest ona w pewnej mierze prawdziwa jako generalizacja historyczna, lecz niewątpliwie fałszywa jako twierdzenie ogólne. Innymi słowy, ma ona sens w przypadku Bliskiego Wschodu, Indii czy Europy, lecz z pewnością nie odnosi się do kultur pierwotnych ani do niektórych cywilizacji Wschodu (a zwłaszcza starożytnych Chin i Japonii).

Nie jest więc tak, iżby nieobecność Boga czy też inaczej mówiąc: brak religijnego uprawomocnienia norm etycznych, musiał prowadzić do nihilizmu moralnego, jeśli nihilizm rozumieć – zgodnie z przyjętą konwencją – jako negację wszelkich wartości. Dylemat: „Bóg albo nihilizm moralny” jest, moim zdaniem, podwójnie fałszywy. Jest on fałszywy w sensie socjologicznym, gdyż fakty pokazują nam systemy etyczne nie zakorzenione w religii, a odznaczające się wysokim poziomem internalizacji i – co za tym idzie – obligatoryjności (z wymogiem samobójstwa jako kary za pogwałcenie tabu włącznie). Nie dość jednak na tym. Teza z Braci Karamazow jest fałszywa także w płaszczyźnie filozoficznej. Stanowisko nihilistyczne, w przyjętym tego słowa znaczeniu, nie jest bowiem – jak trafnie zauważa Stefan Amsterdamski – „wyłączną konsekwencją odrzucenia Absolutu, lecz nadto przyjęcia dodatkowych przesłanek, których – odrzucając Absolut – bynajmniej akceptować nie muszę”.²³

Reasumując: dylemat Dostojewskiego-Kołąkowskiego, oczyszczony z mistyfikacji ideologicznej, sprowadza się *de facto* do tezy: „Bóg albo relatywizm”, „Bóg albo brak racji absolutnych”. W tej postaci jest on niewątpliwie prawdziwy, ale jako sąd czysto analityczny – w taki sam sposób, w jaki prawdą jest, że kawaler to nieżonaty mężczyzna. W pojęciu Absolutu zawiera się bowiem definicyjnie negacja relatywizmu i *vice versa* istotę relatywizmu stanowi negacja Absolutu. Okazuje się zatem – co jest niezamierzonym morałem książki Kołąkowskiego i zarazem jego porażką – że Boga nawet „okrężnie” uprawomocnić nie sposób, że żadne, jakkolwiek ostrożne, racjonalistyczne konstrukcje, za nim nie przemawiają. Niezmiennie i niewzruszenie, na dobre czy na złe, Bóg pozostaje przedmiotem zaufania, przedmiotem wiary i zawierzenia, którego rozum nijak się nie ima, nawet wówczas, gdy operuje trybem warunkowym.

[1](#)L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, ss. 84-85.

[2](#)Ibidem, s. 31.

[3](#)ibidem, s. 83.

[4](#)ibidem, s. 79

[5](#)ibidem, s. 53-54.

[6](#)ibidem, s. 221

[7](#)ibidem, s. 92.

[8](#)ibidem.

[9](#)ibidem.

[10](#)ibidem, s. 85.

[11](#)R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*. Warszawa 1970, s. 46.

[12](#)12 E. Gilsoa, *Etudes sur le role de la pensee medievale dans la formation du systeme cartesien*. Paris 1930, s. 236.

[13](#)L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma ...*ss. 92-93.

[14](#)ibidem, s. 94.

[15](#)ibidem, s. 203.

[16](#)S. Amstedamski, *Tertium non datur?* [w:] *Obecność*, Warszawa 1987, s. 19.

[17](#)L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma ...*s. 215..

[18](#)R. Fiith, *Rank and Religion in Tikopia*, London 1970, s. 27.

[19](#)L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma ...*ss. 172-173.

[20](#)ibidem, s. 223.

[21](#)ibidem, s. 211.

[22](#)A. Wat, *Dostojewski i Stalin* [w:] A. Wat, *Eseje pod kluczem i na haku*, Kraków 1988, s. 190.

[23](#)S. Amsterdamski, *Tertium non datur?*, s. 20.