

O. ŁUKASZ PINIO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **IRRACJONALNA RACJONALNOŚĆ? LESZKA KOŁAKOWSKIEGO UZASADNIENIE (IR)RACJONALNEJ FUNKCJI CHRZEŚCIJAŃSTWA**

### **WPROWADZENIE**

Leszek Kołakowski uczęszczając jeszcze do przedwojennej szkoły podstawowej (z obowiązkowym stopniem z religii na świadectwie) definiował się jako osoba bezwyznaniowa<sup>1</sup>. Początkowo krytycznie nastawiony do religijności, Kościoła katolickiego w szczególności, uważał, że uniemożliwia ona racjonalne rozwijanie się społeczeństwa w kierunku maksymalnej jego humanizacji. Niespełna kilka lat później całkowicie odmienił swoje poglądy: bez transcendentalnego wymiaru wartości (symbolicznie uchwyconego przez systemy religijne) nie sposób zagwarantować powszechnego zobowiązania godności człowieka. Mimo wszystko warszawski filozof nigdy nie dokonał formalnego przejścia do szanowanego przez siebie ze względów intelektualnych Kościoła katolickiego. Niniejszy artykuł zanim przejdzie do przedstawienia przekonań

---

<sup>1</sup> Zob. L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 1, Kraków 2007, s. 30: „Pamiętam, że na pierwszej lekcji nauczycielka po kolei pytała wszystkich o personalia, między innymi o wyznanie. [...] Kiedy przyszła kolej na mnie, powiedziałem: «A ja jestem bezwyznaniowy»”; aktualnie najdokładniejsze opracowanie danych biograficznych Kołakowskiego zob. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014.

Leszka Kołakowskiego w aspekcie (ir)racjonalności poglądów religijnych, zarysuje ogólny kontekst problematyki racjonalności w perspektywie dzisiejszej filozofii religii oraz współczesnej teologii fundamentalnej. Dopiero wtedy będzie można przejść do analizy poglądów radomianina. Przedstawione zostanie antropocentryczne ukierunkowanie rozumu, charakteryzujące jego filozoficzną twórczość. Następnie wskazane zostanie napięcie między śmiertelnością – teoriopoznawczym ograniczeniem – racjonalnego rozumu oraz koniecznością metafizycznego pytania o Boga, które charakteryzuje się naturą transcendentalną. Kolejnym problemem będzie praktyczne znaczenie chrześcijaństwa w perspektywie społecznej. Podsumowując postaram się nie tylko wyjaśnić co oznacza zarysowana w tytule *irracjonalna racjonalność* w odniesieniu do chrześcijaństwa wg Leszka Kołakowskiego, ale również odpowiedzieć na ogólne pytanie: czy współcześnie można być człowiekiem religijnym, pretendując zarazem do bycia osobą racjonalną?

## 1. ZNACZENIE RACJONALNOŚCI<sup>2</sup>

Czym jest racjonalność? Perry Schmidt-Leukel, niemiecki teolog systematyczny, podkreśla, że pojęcie racjonalności posiada różne odcienie znaczeniowe w zależności od kontekstu jego użycia<sup>3</sup>. Można mianowicie mówić o racjonalności w znaczeniu psychologicznym, określając tym pojęciem taką osobę, która działa przede wszystkim w sposób przemyślany, zgodny z własną intelektualną naturą. Człowiek racjonalny nie podejmuje decyzji intuicyjnie (pod wpływem emocji), ale na drodze metodycznego rozumowania<sup>4</sup>. Psychologiczna strona znaczenia związana jest z dwoma kolejnymi: z praktyczną oraz z teoretyczną.

---

<sup>2</sup> Przy opracowaniu pojęcia racjonalności korzystam z mojej wcześniejszej publikacji dotyczącej wybranych modeli racjonalności wiary. Zob. Ł. Pinio, *Czy można pogodzić wiarę z postulatami racjonalności? Analiza wybranych modeli racjonalności wiary*, „Studia teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 40(2022), s. 97–120.

<sup>3</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 71.

<sup>4</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 71; L. Karłowicz, *Racjonalność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, s. 1048.

Praktyczne rozumienie racjonalności wskazuje na ekonomiczny aspekt rozwiązywania napotkanego problemu, który najefektywniej prowadzi do osiągnięcia wyznaczonego celu<sup>5</sup>. Teoretyczny moment racjonalności, jak podkreśla Jürgen Werbick, związany jest z odpowiednim, teorio-poznawczo przekonującym sposobem pozyskiwania oraz uzasadniania już posiadanych przekonań:

[r]acjonalne nie są same przekonania albo twierdzenia, lecz sposób, w jaki można utożsamić się z nimi albo je odrzucić. [...] Określenie *racjonalny* odnosi się [...] do tego, w jaki sposób osoby przekonane doszły do swego (afirmującego albo negującego) przekonania i obstają przy nim<sup>6</sup>.

Schmidt-Leukel oraz Werbick (podobnie jak Armin Kreiner, emerytowany profesor teologii fundamentalnej uniwersytetu monachijskiego) wskazują, że pojęcie racjonalności służy przede wszystkim do opisanego osoby (jako orzecznik dyspozycyjny), uznawane przez nią poglądy mogą być prawdziwe albo fałszywe<sup>7</sup>. Mówiąc jednak o racjonalności pewnych twierdzeń podkreśla się jedynie, że nie są one sprzeczne z powszechnie przyjmowanymi zasadami rozumu. Lech Karłowicz przekonuje natomiast, że pierwotne użycie tego pojęcia odnosi się do rzeczywistości, która dzięki swej racjonalności może zostać rozumowo poznana<sup>8</sup>. Odmiennosc poglądów uwarunkowana jest bazowym założeniem epistemologicznym (związanym z krytyczną filozofią Immanuela Kanta): czy możliwy jest dostęp do rzeczy samej w sobie (metafizyczny realizm), czy jedynie do jej fenomenalnego odpowiednika? Niemieccy autorzy zdają się preferować pozycję królewieckiego profesora.

<sup>5</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 71.

<sup>6</sup> J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Kraków 2014, s. 77.

<sup>7</sup> Zob. P. Schmidt-Leuker, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 71; J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, s. 77; A. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, w: H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 11n.

<sup>8</sup> Zob. L. Karłowicz, *Racjonalność*, s. 1048.

### 1.1. Teoretyczne i praktyczne oblicze racjonalności

Przedstawione, trójaspektowe rozumienie racjonalności (psychologiczne, praktyczne oraz teoretyczne) genetycznie związane jest z tradycyjnym rozumieniem działania ludzkiego rozumu: z jego teoretycznym oraz praktycznym momentem<sup>9</sup>. Z jednej strony człowiek ma zdolność teoretycznego przyglądania się rzeczywistości, żeby zrozumieć jaka ona faktycznie jest (jak jawi się jego poznaniu). Z drugiej posiada również możliwość, żeby przyglądać jej z perspektywy praktycznej, starając się – poprzez wyznaczenie możliwego i pożądanego celu działania – doprowadzić ją do konkretnej przemiany<sup>10</sup>. Pierwsze filozoficzne rozróżnienie praktycznego i teoretycznego rozumu pojawia się w arystotelesowskim doprecyzowaniu poglądów Platona dotyczących struktury ludzkiej duszy<sup>11</sup>. Uczeń Sokratesa mówiąc o poznającym człowieku, zakładał za swoim nauczycielem, że między myśleniem (poznaniem rzeczywistości), a faktycznym działaniem (aktywnym ustosunkowaniem się do niej) panuje logiczna ciągłość<sup>12</sup>. Poznając prawdę – dobro – nie sposób uczynić inaczej niż wprowadzać rozpoznane w konkretność własnego działania. Platońskie *logistikón*, wyobrażone pod postacią woźnicy sterującego dwukonnym zaprzęgiem pożądlivosti (*epithymētikón*) oraz odwagi, zapału (*thymoeidés*), oznaczać miało rozumną część duszy, która panować ma nad jej niższymi aspektami<sup>13</sup>. Arystoteles zauważył jednak, że *logistikón* – jako zdolność rozumowania – pełni przede wszystkim

<sup>9</sup> Zob. W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, s. 32: „Zum Allgemeingut geworden ist etwa die Unterscheidung zwischen «theoretischer» und «praktischer» Vernunft: Während erstere mit der denkerischen Durchdringung der Wirklichkeit [...] zu tun hat, geht es letzterer um die Vernünftigkeit unseres Handelns, Veränderens und Gestaltens, letztlich unserer Lebensführung als Individuen und Gemeinschaftswesen“.

<sup>10</sup> Zob. J. Hübner, *Einführung in die theoretische Philosophie*, Stuttgart 2015, s. 1.

<sup>11</sup> Zob. H. Schnädelbach, *Rozum*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 118.

<sup>12</sup> Zob. G. Schmidt Noerr, *Geschichte der Ethik*, Ditzingen 2006, s. 40: „[...] vollständiges Erkennen und richtiges Handeln sind für ihn eins“.

<sup>13</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2012, s. 228; H. Schnädelbach, *Rozum*, s. 117.

funkcję poznania praktycznego, wskazując sposób skutecznego działania. Rozumna część duszy bezpośrednio związana ze zdolnością poznania naukowego nazwana zostaje przez niego odmiennym pojęciem: *epistēmōnikōn*, który w przeciwieństwie do *logistikōnu* skierowany jest w kierunku rzeczy niezmiennych<sup>14</sup>. One stanowią właściwy przedmiot naukowego, teoretycznego poznania. Arystotelesowski aspekt ludzkiego rozumu odpowiedzialny za poznanie typu naukowego związany jest z sylogistyczną formą spekulatywnego myślenia, którego odpowiednia właściwość działania (*aretē*) związana jest z poznaniem prawdy<sup>15</sup>. Analogicznie można powiedzieć, że *logistikōn* związany jest z praktycznym namysłem normatywnym, związanym z aksjologicznymi kategoriami wartości: z rozpoznaniem tego, co w danej sytuacji powinno zostać wykonane – ze względu na to, że jest czymś dobrym oraz prowadzi do stanu prawdziwej szczęśliwości.

## 1.2. Modele teoretycznej racjonalności

Klasyczny model racjonalności, jak zauważył Perry Schmidt-Leukel, związany jest z tradycyjnym wyobrażeniem (substancjalnego) rozumu, który miałby być zdolny do bezsprzecznego poznania prawdy w sądach orzekających o rzeczy<sup>16</sup>. Platon, przedstawiając proces rozumowania zmierzającego do poznania rzeczywistości inteligibilnej (niepodlegającej jakiegokolwiek przemianie), uciekał się do metaforycznego opisu wyjścia przykutego łańcuchami z jaskini cieniów w słoneczną przestrzeń idei – będących prawdziwą rzeczywistością<sup>17</sup>. Rozum wpatrzony w postrzegalną zmysłami rzeczywistość, cienie rzeczy odbijane na widocznej ścianie jaskini, dostrzega jedynie pozory prawdziwości, ponieważ – jak zwykło się przyjmować za Parmenidesem (protoplastą metafizycznego rozumowania) – prawdziwy byt musi odznaczać się nieprzemijalnością, niezmiennością, być ze sobą w każdej sytuacji absolutnie tożsamy pod

<sup>14</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1139a.

<sup>15</sup> Zob. O. Primavesi, Ch. Rapp, *Aristoteles*, München 2016, s. 52–59.

<sup>16</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 77, 82.

<sup>17</sup> Zob. Platon, *Państwo*, VII, 514a–517a.

każdym możliwym względem<sup>18</sup>. Rzeczywistość postrzegana zmysłami odbiega więc od tak postawionego ideału prawdziwości, może być jedynie zasłoną, za którą skrywa się realność wiecznie tożsamego bytu. Autor *Państwa* opisuje wysiłek jaki musi wziąć na siebie poznający człowiek, żeby – trudem pracy własnego rozumu (podobnego „drugiemu żeglowaniu” przeciw sile wiatru) – dojść do oglądu idealnej rzeczywistości: poznania prawdy<sup>19</sup>. Ta konsekwentnie rozumiana jest jako coś obiektywnego (niezależnego od podmiotu poznającego), uniwersalnie komunikowalnego oraz oczywiście historycznie niezmiennego. Właśnie dzięki tym własnościom, jak podkreśla Stephen T. Davis, prawda stanowi wiarygodną podstawę racjonalności<sup>20</sup>. Przedstawiany model zakłada zatem, że racjonalne poznanie koresponduje z takim pojęciem wiedzy, które związane jest z tradycyjnym rozumieniem prawdy oraz – jak uważał już Arystoteles – ze wskazaniem dostatecznego powodu wyjaśniającego spostrzegany stan rzeczy<sup>21</sup>. Konsekwentnie wynika z tego, że racjonalnie można uznawać jedynie takie poglądy, które nie dość, że zostały dostatecznie uzasadnione (przez wskazanie wystarczających argumentów), ale również muszą pozytywnie odpowiadać rzeczywistości, o której orzekają. Mianowicie muszą być prawdziwe. William Clifford określając etykę przekonań religijnych w perspektywie przedstawionego modelu zauważył, że „zawsze, wszędzie i dla każdego błędem jest wierzyć w coś na podstawie niewystarczających dowodów”<sup>22</sup>. Teologowie (szczególnie w dziewiętnastym wieku) starali się pokazać, że wiara religijna może zostać odpowiednio mocno

<sup>18</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tł. E.I. Zieliński, Lublin<sup>2</sup>2012, s. 140–146; H. Schmidinger, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Innsbruck<sup>3</sup>2010, s. 67–68.

<sup>19</sup> Zob. M. Erler, *Platon*, München 2006, s. 143–146; Pojęcie drugiego żeglowania znajduje się u Platona w: tegoż, *Fedon*, 99c–d.

<sup>20</sup> Zob. S.T. Davis, *Wiara – racjonalna czy naiwna?. Filozof broni chrześcijaństwa*, tł. K. Brykner, Poznań 2020, s. 20–21.

<sup>21</sup> Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage*, Freiburg i.B. <sup>4</sup>2022, s. 106.

<sup>22</sup> W.K. Clifford, *The Ethics of Belief*, w: tegoż, *Lectures and Essays*, London 1879, s. 186.

uzasadniona<sup>23</sup>. Klasyczna apologetyka właśnie dlatego zajmowała się wypracowywaniem racjonalnych „przedsiónek wiary” (*preambula fidei*) oraz intelektualnie przekonujących „motywów wiarygodności” (*motiva credibilitatis*)<sup>24</sup>. Historia teologii systematycznej wymienia wiele dowodów, które miały skutecznie wykazać istnienie istoty absolutnej: ontologiczny<sup>25</sup>, kosmologiczny<sup>26</sup>, teleologiczny<sup>27</sup> oraz aksjologiczny<sup>28</sup>. Rozum, jak określono w dokumencie soborowym *Dei Filius* (1870), może przecież z pewnością dojść do poznania faktu istnienia samego Boga: „[...] sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse” (DH 3004). Warto zauważyć, że wskazany dokument soborowy zakłada tradycyjne, substancjalne rozumienie rozumu ludzkiego, który posiada swój metafizyczny odpowiednik (rozum obiektywny) w racjonalnej strukturze (stworzonej) rzeczywistości<sup>29</sup>. Niektórzy filozofowie, m.in. Peter Kreeft oraz Ronald K. Tacelli, starają się przywrócić popularność tego klasycznego (niesubiektywnego) wyobrażenia rozumu, który rozumiany jest jako organiczna część całości racjonalnego świata: nie tylko człowiek posiada racjonalną część duszy, ale również cała rzeczywistość posiada w sobie coś racjonalnego<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 107; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 83–84.

<sup>24</sup> Zob. P. Artemiuk, *Reinas apologii*, Płock 2016, s. 79.

<sup>25</sup> Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 52–59; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 94–97.

<sup>26</sup> Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 60–68; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 97–101.

<sup>27</sup> Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 68–75; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 101–103.

<sup>28</sup> Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 102–106; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 103–104.

<sup>29</sup> Zob. G.M. Hoff, *Die Vernunft der Ordnungen, die Ordnungen der Vernunft. Die differenztheoretischen Spiegel der Fundamentaltheologie*, w: G. Kruck, J. Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i.B. 2017, s. 77; H. Schnädelbach, *Rozum*, s. 100–107.

<sup>30</sup> Zob. P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, tł. R. Zajączkowski, Warszawa 2020, s. 17: „Aby taki powrót [dawnego pojęcia rozumu] był możliwy, trzeba zacząć od przywołania starszej, obszerniejszej definicji samego rozumu. Oznacza to zasadniczo dwie rzeczy:

Krytycznym problemem związanym z klasycznym modelem racjonalności jest postulat absolutnej poznawalności prawdy, która – o ile jest osiągalna w systemach natury dedukcyjnej – przekracza zdolności poznania opartego na doświadczeniu. Obserwowane zjawiska bardzo często mogą być wyjaśniane przez różne, konkurujące ze sobą hipotezy naukowe.

Probabilistyczny model racjonalności (zakładany przykładowo przez filozofię nauki Rudolfa Carnapa czy Bertranda Russella) ze wskazanego wyżej powodu rezygnuje z pojęcia absolutnej prawdy na rzecz prawdopodobnej<sup>31</sup>. Przyjmowane poglądy nie mogą być zatem dostatecznie – tzn. bez żadnej poznawczej wątpliwości – uzasadnione, można jedynie wykazać, że z bardzo wysokim prawdopodobieństwem są poprawne. Możliwy do osiągnięcia poziom prawdopodobieństwa oczywiście zależy od poznawanego przedmiotu. Im bardziej skomplikowana jest natura rzeczy tym wyższe prawdopodobieństwo popełnienia błędu. Współcześnie rezygnuje się również z tradycyjnego ujęcia rozumu, zastępując go rozumieniem dyspozycyjnym. Zauważono, że rozum nie może być traktowany jako coś, co człowiekowi nieustannie – na zasadzie substancjalności – przysługuje. Powinno się raczej założyć, że określa on ogólną zdolność człowieka do racjonalnego zachowania w odniesieniu do konkretnej rzeczywistości. Rozum nie jest zatem nieustannie obecny, ale manifestuje się w poszczególnych sytuacjach – w wyrazie zależnym od kulturowego kontekstu człowieka poznającego<sup>32</sup>. Apelując współcześnie do rozumu, jak zauważył Perry Schmidt-Leukel, ma się zwyczajnie na myśli, żeby człowiek odpowiednio, zgodnie z przyjętymi normami się zachowywał<sup>33</sup>. Epistemologiczna niemożność

---

1. postrzeganie naszego ludzkiego, subiektywnego, psychologicznego procesu rozumowania jako uczestniczenia w obiektywnym racjonalnym porządku i jako namysłu nad nim [...], oraz 2. postrzeganie rozumu nie jako ograniczonego tylko do rozumowania, do kalkulowania [...] lecz jako zawierającego «pierwszy akt umysłu»: uchwycenie, intelektualną intuicję, zrozumienie, «postrzeganie», wgląd, kontemplację”.

<sup>31</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 81–83; B. Lauth, J. Sareiter, *Wissenschaftliche Erkenntnis. Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Paderborn 2005, s. 105–117.

<sup>32</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 78–79, 83.

<sup>33</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 79.



bezsprzecznego rozpoznania rozumowego porządku rzeczywistości warunkowana jest przesunięciem metafizycznym, które rozpoczęło się jeszcze w okresie późnego średniowiecza: w wolitywnej teologii Jana Dunsza Szkota. Zastąpił on arystotelesowski model myślenia przyczynowego, związanego z obiektywną rozumnością bytu, pojęciem absolutnej wolności przyczyny pierwszej, Boga<sup>34</sup>. Herbert Schnädelbach precyzyjnie określił konsekwencje scotystycznego modelu myślenia dla współczesnego rozumienia racjonalności,

[s]koro Bóg w swoich niezbadanych wyrokach może sprawić rzeczy sprzeczne z nadanymi przez niego prawami przyrody, skoro może on w ogóle nie zważać na to, co my chcielibyśmy uważać za rozumne, to przyroda i historia są wprawdzie świadectwem jego wszechmocnej woli, ale już nie logosu, który moglibyśmy objąć rozumem. Rozum obiektywny zanika w ten sposób ze świata, który staje się irracjonalny [...]<sup>35</sup>.

Probabilistyczny model racjonalności związany jest zatem z odejściem od pojęcia absolutnej prawdy, która może zostać rozpoznana przez obserwację i porządkujące działanie rozumu. Poza przypadkiem nauk formalnych można jedynie – używając rozumowania bazującego na wnioskowaniu indukcyjnym – zbliżyć się do prawdy z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem. Probabilistyczne poszukiwanie epistemologicznej pewności (większej niż jedynie subiektywne przekonanie o słuszności uznawanych przez siebie poglądów) związane jest z wiarygodnością oraz koherencją przyjmowanych przekonań. Wiarygodność, wskazując potencjał wyjaśniający hipotez, istotowo związana jest z ich

---

<sup>34</sup> Zob. M.B. Ingham, *Johannes Duns Scotus*, Münster 2006, s. 37–38: „Die Kontingenz all dessen, was existiert, ist durch die Einführung des Möglichen radikalisiert, das durch den Willen Gottes nicht zur Existenz gebracht worden ist. Hier kann man natürlich den Begriff der möglichen Welten erkennen, der später von Leibniz weiterentwickelt wird. Hinzu kommt, dass die scotische Darstellung der göttlichen Freiheit das aristotelische Modell der Kausalität ersetzt. Kernfragen, die aus der Entwicklung dieses Modells hervorgehen und die im Gedanken der göttlichen Freiheit und der Allmacht gründen, kann man im Denken von Ockham und Descartes wiederfinden“.

<sup>35</sup> H. Schnädelbach, *Rozum*, s. 106–107.

pragmatyczną weryfikacją w konkretnym działaniu. Koherencja probabilistyczna wskazuje nie tylko na ogólną spójność przyjmowanych hipotez (nie powinno uznawać się hipotez, które znajdują się w radykalnej sprzeczności), ale również kumulacyjną siłę wewnętrznie powiązanych motywów, które właśnie dzięki argumentacyjnemu skumulowaniu zwiększają prawdopodobieństwo wspieranych przez siebie poglądów<sup>36</sup>. W odniesieniu do religijnych przekonań, jak wskazuje Christoph Böttigheimer, następuje przesunięcie argumentacyjne z teoriopoznawczej pewności w kierunku subiektywnej pewności moralnej<sup>37</sup>. John Henry Newman w swojej pracy pt. *An Essay in aid of a Grammar of Assent* (1870) podkreślił, że z jednej strony konwergencja argumentacyjna teoriopoznawczo uzasadniająca posiadane przeświadczenie wiary zwiększa prawdopodobieństwo jej prawdziwości, z drugiej – co zdaje się być ważniejsze z perspektywy osoby wierzącej – podnosi poziom jej subiektywnej pewności<sup>38</sup>. Dlatego właśnie człowiek wierzący jest przekonany, że jego religijne poglądy nie przeczą jego racjonalnej postawie intelektualnej. Pewności obiektywnej w odniesieniu do przedmiotu swojej wiary nie jest on jednak w stanie osiągnąć.

Falsyfikacyjny (krytyczny) model racjonalności przejmując subiektywistyczne rozumienie rozumu wraz z jego poznawczymi ograniczeniami. Konsekwentnie wskazuje, że postulat posiadania pozytywnego uzasadnienia przyjmowanych poglądów – ze względu na ograniczenia wnioskowania opierającego się na indukcji – przekracza możliwości skończonego poznania<sup>39</sup>. Prawdziwość (wskazywana przez klasyczny model racjonalności) czy wysokie prawdopodobieństwo prawdziwości (związane z modelem probabilistycznym) zastąpione zostają pojęciem fałszywości, które może zostać udowodnione na drodze skończonej obserwacji. Karl R. Popper, wiedeński filozof, który opracował

---

<sup>36</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 82–83; R. Urbaniak, *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, Lublin 2016, s. 135.

<sup>37</sup> Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 117.

<sup>38</sup> Zob. J.H. Newman, *Logika wiary*, tł. P. Boharczyk, Warszawa 1989; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 86.

<sup>39</sup> Zob. B. Lauth, J. Sareiter, *Wissenschaftliche Erkenntnis...*, s. 89.

metodologiczne podstawy tego modelu, zauważył, że najskuteczniejszym rozwiązaniem problemu indukcyjnego wnioskowania jest jego całkowite pominięcie:

[r]ozwiązanie polega na tym, że nie stosuje się indukcji, ponieważ ogólnych teorii nie można wyprowadzić z pojedynczych twierdzeń. Mogą one jednak zostać obalone przez pojedyncze twierdzenia, jako że [teorie] mogą kolidować z przedstawieniem obserwowalnych faktów<sup>40</sup>.

Wystarczy mianowicie jeden czarny łabędź, żeby sfalsyfikować hipotezę, że wszystkie łabędzie są białe<sup>41</sup>. Pozytywna obserwacja nawet tysiąca łabędzi teoriopoznawczo nie wzmocni wstępnego twierdzenia. Może jednak, jak wskazano w modelu probabilistycznym, wzmocnić subiektywne przeświadczenie o jej prawdziwości. Nie mówi to jednak nic o prawdziwości samego twierdzenia. Logicznym następstwem falsyfikacjonizmu jest uznanie, że wszelka wiedza – poza wiedzą formalną (matematyczną) – jest natury hipotetycznej a jej zasadniczym motywem jest praktyczna możliwość falsyfikacji: czyli wskazanie takiej obserwacji, która doprowadziłaby do jej wywrócenia<sup>42</sup>. Leszek Kołakowski słusznie zauważył, że z popperowskiej krytyki poznania naukowego wynika, że „wiedza nasza nigdy nie osiąga warunków całkowitej wiarygodności, że nie możemy nigdy twierdzić, że jesteśmy na pewno posiadaczami prawdy”<sup>43</sup> a wszelkie kwestie metafizyczne czy religijne nie podlegają pod kryterium krytycznej racjonalności (czy wręcz – zgodnie z nimi – muszą zostać uznane za pozbawione naukowego sensu):

---

<sup>40</sup> K.R. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg <sup>2</sup>2006, s. 118: „Die Lösung ist, daß es keine Induktion gibt, weil allgemeine Theorien nicht aus singulären Sätzen ableitbar sind. Sie können aber durch singuläre Sätze widerlegt werden, da sie mit Beschreibungen von beobachtbaren Tatsachen kollidieren können“.

<sup>41</sup> Zob. N.N. Taleb, *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, tł. O. Siara, Poznań 2020, s. 108–109.

<sup>42</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa <sup>4</sup>2015, s. 195–196.

<sup>43</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 197.

[...] jeśli zapytamy, w jaki sposób można by obalić twierdzenie, wedle którego Bóg jest miłosierny, okaże się natychmiast, że jest to procedura niewyobrażalna: każdy fakt może być uzgodniony bez trudu z miłosierdziem Boga, a żaden nie może mu stanowczo zaprzeczyć<sup>44</sup>.

Analityczna filozofia religii, związana z tzw. nurtem epistemologii zreformowanej (*reformed epistemology*), proponuje odmienne podejście do poglądów religijnych czy metafizycznych. Zaprzeczenie ich racjonalności tylko ze względu na to, że nie spełniają kryterium falsyfikacji (również weryfikacji), uznają za arbitralne, ponieważ samo to kryterium nie spełnia postulowanych przez siebie warunków. Dlaczego więc przyznawać mu rację? Alvin Plantinga, Wiliam P. Alston oraz Nicholas Wolterstorff proponują, żeby połączyć zalety fundacjonalizmu oraz fallibilizmu<sup>45</sup>. Niektóre propozycjonalne twierdzenia, również natury religijnej (przykładowo twierdzenie, że Bóg istnieje) mogą być tak długo racjonalnie utrzymywane, dopóki nie pojawią się nieodparte kontrargumenty<sup>46</sup>. Teologia fundamentalna powinna więc koncentrować się nie tyle na pozytywnym uzasadnianiu wiary, ale na odpieraniu wymierzonych w nią krytycznych argumentów. Religijne poglądy, które spełniają kryterium logicznej spójności (wewnętrznej, oraz zewnętrznej – niesprzeczności z tezami wynikającymi z innych, przyjmowanych poglądów) mogą być uznawane za zgodne z postawą racjonalną<sup>47</sup>. Drugim

<sup>44</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 196.

<sup>45</sup> Zob. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London 1983, s. 16–93; N. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational if it Has no Foundation*, w: A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London 1983, s. 135–186.

<sup>46</sup> Zob. Th. Schärfl, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004, s. 61: „Wenn eine Person *a* weiß, dass *p*, dann muss *a* eine ausreichende Begründung für ihre Meinung, dass *p*, angeben können und zwar in der Form, dass sie *p* auf begründende Sätze *n1* bis *nx* zurückführt, die ihrerseits keiner weiteren Begründung bedürfen und daher grundlegende Propositionen ausdrücken. *Bestimmte Propositionen können so lange als grundlegend angesehen werden, als sich gegen diese Sicht keine zwingenden Einwände erheben*“.

<sup>47</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 82.

niezbędnym kryterium racjonalności wiary religijnej jest jej praktyczna realizacja: wyznawana wiara pomaga w sensownym przeżyciu własnej egzystencji, prowadząc do pełni indywidualnego rozwoju – wyrażanego w etycznym postępowaniu osoby wierzącej<sup>48</sup>.

Teoretyczny wymiar racjonalności religijnej związany jest z jednej strony z indywidualnym podejściem do posiadanych przez siebie poglądów religijnych, które – w tym wszystkie modele zdają się być zgodne – muszą być dostatecznie uzasadnione: czy to przez odpowiednią argumentację natury pozytywnej (argumenty za istnieniem Boga, probabilistyczne argumenty kumulatywne) czy przez wykazanie ich ogólnej niesprzeczności. Z drugiej strony uprawnionym jest mówienie również o racjonalności samej treści, która powinna – jeżeli ma być uznana za prawdziwą, wysoce prawdopodobną czy niesprzeczną z przyjmowanym powszechnie światopoglądem – dobrze wyjaśniać metafizyczną problematykę rzeczywistości. Pozostaje pytanie czy problematyka metafizyczna nie jest zbyt dużym obciążeniem dla ludzkiego, skończonego rozumu? Może pytania metafizyczne, jak zasugerował Immanuel Kant, bardziej dotyczą praktycznego ustosunkowania się człowieka do rzeczywistości niż teoretycznego jej poznania.

### 1.3. Społeczna racjonalność religijności?

Problematyce racjonalności, analogicznie do podwójnego działania ludzkiego rozumu, można również przyglądać się ze strony konkretnego działania. Praktyczne działanie człowieka może być analizowane nie tylko z indywidualnego punktu widzenia, ale zarazem – co w perspektywie apologetycznej zdaje się być równie ważne – społecznego. Arystoteles rozumiał człowieka jako *physei politikon zôon*, czyli stworzenie, które ze względów istotowych – leżących w jego metafizycznej naturze – ukierunkowane jest na (polityczną) wspólnotę działania<sup>49</sup>. Platon sugerował

---

<sup>48</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, s. 48–50; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Houndmills 1989, s. 300.

<sup>49</sup> Zob. O. Höffe, *Aristoteles*, München 2006, s. 241.

wręcz, że społeczeństwo polityczne posiada analogiczną strukturę do wewnętrznej konstytucji człowieka, który obdarzony jest nie tylko rozumem, ale również innymi namiętnościami, które – jeżeli człowiek ma doświadczyć prawdziwego szczęścia – muszą pozostać pod władaniem racjonalnego namysłu<sup>50</sup>. Rozum powinien zatem sterować człowiekiem a (filozofujący) władca państwem, żeby – jak Platona wyjaśnia Martin Brassler – ostatecznie panowała społeczna sprawiedliwość:

[mądrość] kieruje ludzkim postępowaniem i funkcjonowaniem państwa, ponieważ daje pogląd na to, co jest dobre, a co złe, co jest konieczne, a czego należy unikać. To z kolei wymaga wiedzy o tym, do czego każdy powinien mieć zapewnione prawo zgodnie ze swoimi potrzebami i pełnionymi obowiązkami. Dokładnie to czyni cnota sprawiedliwości<sup>51</sup>.

Spółeczeństwo w całej swojej różnorodności instytucjonalnej, jeżeli ma skutecznie wypełniać swoje zadanie, powinno tworzyć harmonijną jedność, wyrażoną nie tylko w porządku natury prawnej, ale również – na co wskazuje krytyczne podkreślenie przez Platona znaczenia symbolicznych elementów (poezji, mitów, teologii etc.) – na poziomie kulturowej narracji<sup>52</sup>. Ateńczyk proponował wręcz przebudowanie całej kultury, żeby skutecznie wychować obywatela, który odnajduje się w wartościach i celach całego społeczeństwa<sup>53</sup>. Arystoteles mówiąc o społecznym obliczu człowieka podkreślał, że najpierw jest on częścią

---

<sup>50</sup> Zob. Platon, Państwo, 368e–369a; M. Brassler, *Lässt sich Gott denken?*, Zürich 2014, s. 46.

<sup>51</sup> M. Brassler, *Lässt sich Gott denken?*, s. 47: „[Weisheit] steuert das Verhalten des Menschen und das Verhalten des Staates, indem sie überblickt, was richtig oder falsch und was notwendig oder zu unterlassen ist. Das setzt voraus, dass man weiss, was jedem gemäss seinen Bedürfnissen und Funktionen zusteht. Genau das leistet die Tugend der Gerechtigkeit.“

<sup>52</sup> Zob. J. Annas, *Platon*, Warszawa 2022, s. 69: „Platon dostrzega, że presja ta [społeczna] nie ma charakteru tylko moralnego czy politycznego. To, co nazywamy kulturą, wpływa na ludzi na wiele sposobów. Przede wszystkim, jako pierwszy, podkreślał znaczenie sztuki w kształtowaniu wartości członków społeczeństwa“.

<sup>53</sup> Zob. J. Annas, *Platon*, s. 70.

politycznej wspólnoty, żeby w niej właśnie stać się indywidualnym obywatelem<sup>54</sup>. Mogłoby się zatem wydawać, że racjonalnym (w społecznej perspektywie) byłoby przemyślane podejście do zasadniczych elementów kultury, które gwarantują właściwe funkcjonowanie całemu społeczeństwu. Ważnym pytaniem pozostaje jednak jak rozumieć właściwe funkcjonowanie państwa oraz kto decyduje o tym, co należy do zasadniczych elementów z punktu widzenia kultury.

Georg W.F. Hegel w swoim rozbudowanym systemie filozoficznym (wielopoziomowo odnoszącym się do pytań natury politycznej oraz religijnej) zauważył, że wytworzone organizmy państwowe, które posiadają oczywiście swój zależny od historycznego kontekstu wyraz, powinny być rozumiane jako urzeczywistnienie idei moralności, a jego instytucje powinny pełnić funkcję społecznej integracji (natury moralnoprawnej)<sup>55</sup>. Berliński filozof, co czasem zdaje się być zapomniane, idee moralności rozumie odmiennie od Immanauela Kanta – nie jako obiektywne zasady postępowania zgodne z kategorycznym imperatywem, ale właśnie jako faktycznie w danym miejscu i momencie występującą tradycję uznanych za obowiązujące wartości (które fragmentarycznie urzeczywistniają wartości transcendentalne)<sup>56</sup>. Wspólnota państwowa jest zatem wspólnotą tradycyjnie obowiązujących wartości. Taki konserwatywny nurt w odniesieniu do moralności (a w tym również tradycji religijnych) odnaleźć można w początkowym okresie filozofii nowożytnej u René Descartesa, który dwa obszary ludzkiego działania wyjmował spod zasięgu filozoficznej krytyki: moralność oraz religię. Wątpliwości można mieć jedynie na poziomie teoretycznego poznania prawdy, a zarówno religia jak i moralność odnoszą się – zdaniem francuskiego filozofa – do konkretnego działania praktycznego<sup>57</sup>. W zmieniającej się rzeczywistości, gdy nie wiadomo co jest prawdziwe a co jedynie pozorne, potrzeba trwania przy tradycyjnych wartościach, które – oczywiście zgodnie z ewolucyjnym rozwojem – powoli mogą zostać zastąpione przez inne.

---

<sup>54</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1253a19; O. Höffe, *Aristoteles*, s. 241.

<sup>55</sup> M. Becker, J. Schmidt, R. Zintl, *Politische Philosophie*, Paderborn 32012, s. 79n.

<sup>56</sup> Zob. M. Becker, J. Schmidt, R. Zintl, *Politische Philosophie*, s. 96.

<sup>57</sup> Zob. R. Verneaux, *Historia filozofii nowożytnej*, tł. M. Beściak, Kraków 2024, s. 26.

Patrząc z perspektywy całego społeczeństwa uzasadnionym jest zatem pytanie, które instytucje czy elementy kultury (również symbolicznej) powinny być w nim obecne, żeby stanowiło ono bezpieczną przestrzeń indywidualnego rozwoju. Czy religia, jak widziało to wielu nowożytnych filozofów (Kant, Hegel czy Schelling), posiada jakąś istotną społecznie rolę do spełnienia? Odpowiadając twierdząco na postawione pytanie wskazuje się zarazem, że racjonalnym jest nie tylko apologetyczne uzasadnianie obecności religii w przestrzeni kultury, ale również już samo jej działanie – w aspekcie spełniania pożądanej społecznie funkcji<sup>58</sup>.

\* \* \*

W kolejnym punkcie przedstawione zostaną wybrane poglądy Leszka Kołakowskiego, które dotyczą jego podejścia do zasadniczych pytań metafizycznych, które związane są z problematyką religijną. Z jednej strony postawione więc zostanie pytanie dotyczące poznawczych zdolności ludzkiego rozumu: czy jest on w stanie rozpoznać istnienie absolutu (szczególnie jako Boga uznawanego przez teistyczne religie)? Dotyczy ono racjonalności przekonań religijnych w aspekcie teorio-poznawczym. Następnie, w kolejnej części pracy, postawione zostanie pytanie o praktyczne znaczenie chrześcijaństwa: jaką funkcję odgrywa ono w perspektywie całego społeczeństwa? Czy można jego istnienie uznać za zgodne z praktycznym oczekiwaniem rozumu?

---

<sup>58</sup> Jedną z ważniejszych funkcji spełnianych przez religię, jak uważał Émile Durkheim, jest stabilizacja społeczeństwa. Religia ma wg niego wzmacniać więzi pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Dzieje się to szczególnie na drodze wspólnotowych działań kulturowych, które wytwarzają kolektywne uczucia. Franz Xaver Kaufmann wskazywał, że religia posiada m.in. funkcję kreowania indywidualnej tożsamości człowieka, radzenia sobie ze świadomością śmiertelności oraz porządkowania rzeczywistości. Pomaga więc człowiekowi w odnalezieniu poczucia egzystencjalnego sensu. Wszystkie wskazane funkcje zdają się być pożądane również z perspektywy ogółu społeczeństwa. Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemizmu w Australii*, Warszawa 1990; F.X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.



## 2. KOŁAKOWSKIEGO GRANICE RACJONALNEGO POZNANIA<sup>59</sup>

### 2.1. Praktyczne ukierunkowanie filozofującego rozumu

Czy poznający człowiek, który znajduje się w historycznym świecie nieprzerwanej zmiany, jest co do swojej istoty w ogóle zdolny do bezsprzecznego uchwycenia metafizycznej, absolutnej prawdy? Opublikowany w języku niemieckim w 1967 r. zbiór artykułów Leszka Kołakowskiego pt. *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*<sup>60</sup> (*Traktat o śmiertelności rozumu*) zdaje się już swoim tytułem wskazywać zasadniczy kierunek teoriopoznawczych analiz warszawskiego profesora. Tam, gdzie pojawia się aspekt historyczności, nie ma możliwości, żeby poznanie – co do swoich wyników – było ostatecznie zobowiązujące. Człowiek nie jest jednak w stanie zaprzestać stawiania pytań natury metafizycznej (do czego zachęcali starożytni sceptycy), gdyż – jak podobnie do Immanuela Kanta wskazuje Kołakowski – leży to w naturze jego dziwiącego się rozumu. W artykule rozpoczynającym nie tylko wskazany zbiór tekstów, ale również książkę pt. *Kultura i Fetysze* (1967), opublikowanym pt. *Deskryptywne i funkcjonalne rozumienie filozofii* (1962), podkreśla on, że metafizyczne pytanie posiada swój genetyczny początek właśnie w sytuacji zdziwienia:

[...] filozofia ze względu na swoje psychologiczne źródło powstaje stąd, że się dziwimy wszystkiemu, jesteśmy tedy filozofami *dlatego*, że się wszystkiemu dziwimy, a jesteśmy nimi *po*

---

<sup>59</sup> Pracując nad wskazanym paragrafem korzystałem z mojej wcześniejszej pracy dotyczącej apologetycznego wymiaru filozofii Leszka Kołakowskiego. Zob. Ł. Pinio, *Czy Leszka Kołakowskiego można nazwać apologetą chrześcijaństwa?*, w: P. Artemiuk, M. Kozakiewicz, A. Wróblewska, A. Kogut, *Pszennica i kąkol. Nowe wymiary współczesnej apologii*, Kraków 2024.

<sup>60</sup> Zob. L. Kołakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, tł. P. Lachmann, München 1967.

to, żeby się niczemu nie dziwić. Otóż zdziwienie – to poczucie obcości wobec świata [...]»<sup>61</sup>.

Zdziwienie nie jest zatem powodowane jedynie niepewnościami epistemologicznej natury, ale również – czy wręcz przede wszystkim (w czym warszawski profesor przypomina egzystencjalistyczne filozofowanie Karla Jaspersa) – poczuciem egzystencjalnej niepewności<sup>62</sup>. Cała filozoficzna twórczość zdaje się być ukierunkowana pragmatycznie. Jej specyficznym celem jest narracyjne przywrócenie zaburzonej równowagi między człowiekiem doświadczającym swojej podmiotowości, która uzewnętrznia się w twórczości symbolicznej, a własną biologiczną skończonością, przynależnością do metafizycznie niekończącego świata<sup>63</sup>. Tutaj manifestuje się centralne pytanie Leszka Kołakowskiego, dotyczące zrozumienia człowieka pełnego tęsknoty za poczuciem pewności (za możliwością absolutnego doświadczenia) w historycznej przemijalności skończonego świata, w którym przyszło mu żyć. Antropologiczno-moralne ukierunkowanie filozofii (jej formalny aspekt patrzenia na rzeczywistość) podniesione zostało do rangi metodologicznej zasady w jednej z pierwszych prac Kołakowskiego, gruntownie przepracowanej dysertacji dotyczącej Barucha Spinozy,

---

<sup>61</sup> L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2020, s. 23.

<sup>62</sup> Zob. K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 171971, s. 18: „[E]s gibt Situationen, die in ihrem Wesen bleiben, auch wenn ihre augenblickliche Erscheinung anders wird und ihre überwältigende Macht sich in Schleier hüllt: ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld. Diese Grundsituationen unseres Daseins nennen wir *Grenzsituationen*. Das heißt, es sind Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können. Das Bewußtwerden dieser Grenzsituationen ist nach dem Staunen und dem Zweifel der tiefere Ursprung der Philosophie“; H. Czyżewski, *Kołakowski i jego Chrystus*, w: L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, red. H. Czyżewski, Kraków 2022, s. 23: „Niemiecki filozof [Karl Jaspers] był chyba tym z dwudziestowiecznych intelektualistów, z którego myślą Kołakowski czuł pewne pokrewieństwo i podzielał część refleksji [...]“.

<sup>63</sup> Zob. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, s. 24: „Umiemy myśleć i umiemy budować maszyny, umiemy organizować państwa i kościoły, umiemy zajmować się teologią i metafizyką, ponieważ nasz organizm nie umie adekwatnie i bezpośrednio reagować na sytuacje, w jakich bywa postawiony“.

a opublikowanej pt. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* (1958):

[...] chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi<sup>64</sup>.

Filozofia zajmuje się nie tyle teoretycznym poznaniem struktury rzeczywistości, ale przede wszystkim jej aksjologicznym wymiarem, który nie daje się zredukować do empirycznie uwarunkowanego poznania naukowego<sup>65</sup>. Autor *Kultury i fetyszy* odpowiadając w 1957 r. artykułem zawierającym w tytule postawione pytanie *Z czego żyją filozofowie?* zdecydowanie podkreślił, że chociaż twórczość filozoficzna często przybiera postać teoretycznych rozpraw, tak naprawdę stawia sobie za cel pedagogiczne przygotowanie człowieka do prowadzenia sensowego życia: „sens właściwy każdej wiadomości o świecie odkryty bywa [...] wtedy dopiero, kiedy odkryty jest jej sens praktyczny i ludzki”<sup>66</sup>. Kołakowski wskazuje zatem, że filozofia posiada właściwą sobie metodologię – specyfikę formułowania pytań; nie można jednak pochopnie sugerować, że właśnie z tego powodu jej postępowanie

---

<sup>64</sup> L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 2018, s. 7.

<sup>65</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 210: „[...] wzrasta świadomość odmiennej sytuacji epistemologicznej filozofii, która nie ma pretendować do naukowej, technicznie stosowalnej i sprawdzalnej empirycznie wiedzy, ale zmierza ku usensownieniu świata [...]”.

<sup>66</sup> L. Kołakowski, *Z czego żyją filozofowie?*, w: tegoż, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, s. 24.

pozbawione jest racjonalnego uzasadnienia (zarzut podnoszony szczególnie przez środowisko logicznego empiryzmu)<sup>67</sup>.

## 2.2. Śmiertelność racjonalnego rozumu?

Leszek Kołakowski zdaje się (w niektórych tekstach) ograniczać pojęcie racjonalności do czysto formalnego aspektu poznania naukowego, metodologicznie określonego w procesie nowożytnego formowania się pozytywnych nauk szczegółowych<sup>68</sup>. Scjentyistyczny racjonalizm, który w książce pt. *Filozofia pozytywistyczna* (1966) określony zostaje jako główna tendencja filozoficzna współczesności, definiowany jest jako

przeciwieństwo irracjonalizmu, a więc przekonanie, że do miana wiedzy mają prawo albo że wartości poznawcze mają tylko takie wypowiedzi o świecie, których treść daje się skontrolować za pomocą środków publicznie dostępnych [...] <sup>69</sup>.

Współczesne myślenie naukowe związane jest ze sposobem poznania zasadniczo antymetafizycznego (antyreligijnego zarazem), które bierze swój początek w teoriopoznawczym nastawieniu fenomenalistycznym z presuponowanym nominalizmem (nierzadko materialistycznej natury); zatem konsekwentnie musi rozróżniać poziom wartościowania od orzekania o prawdziwości stanu rzeczy<sup>70</sup>. Antymetafizyczny fenomenalizm związany jest z metodologicznym ograniczeniem skuteczności poznania jedynie do rzeczywistości, która może być przedmiotem doświadczenia; a zarazem z widocznym ontologicznym redukcjonizmem, stawiającym znak równości między fenomenem a istotą rzeczy (kantowskiej rzeczy samej w sobie)<sup>71</sup>. Świat nie posiada żadnej tajemnicy, jest dokładnie

---

<sup>67</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 183–218; L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, s. 36.

<sup>68</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*.

<sup>69</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 187.

<sup>70</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 11–18, 187.

<sup>71</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 11: „[...] nie ma różnicy między <istotą> a <zjawiskiem>”.

taki, jaki jawi się poznającemu człowiekowi. Nominalistyczne rozumienie podstawowej struktury rzeczywistości, jak wskazano podczas przedstawiania modeli racjonalności, związane jest nie tylko z indywidualizacją ontologiczną (istnieją jedynie poszczególne przedmioty indywidualne), ale również z hipotetyzacją wszystkich możliwych, teoretycznych opisów rzeczywistości. Poznawczo dostępna jest jedynie rzecz indywidualna, wszystko to, co dotyczy ogólnych związków pomiędzy poszczególnymi bytami, musi charakteryzować się niezbywalną hipotetycznością. Znaczącą konsekwencją światopoglądową jest paradygmatyczne przesunięcie znaczenia rozumu z tradycyjnego wyobrażenia substancjalnego w stronę bardziej subiektywistycznej interpretacji, stanowiącego podstawę probabilistycznego oraz falsyfikacyjnego (krytycznego) modelu racjonalności. Rzeczywistość pozbawiona jest obiektywnej struktury metafizycznej, która mogłaby zostać bezsprzecznie rozpoznana przez partycypujący w niej rozum poznającego człowieka (zaprzeczenie modelu klasycznego). Leszek Kołakowski w artykule pt. *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter* (1981, *Troska o Boga w pozornie bezbożnych czasach*), stanowiącym wprowadzenie do antologii nieoteologicznych tekstów dotyczących problematyki Boga w dwudziestym wieku, zauważył, że powszechna utrata poznawczej pewności (paradoksalnie będąca ostateczną konsekwencją Oświecenia)<sup>72</sup> wiąże się ze wzrostem egzystencjalnych poszukiwań, którym rozum naukowy nie jest w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi:

Bóg, który kiedyś potwierdzał ugruntowany porządek wartości, stosunków społecznych, zasad myślenia, fizycznego wszechświata i który był uważany za sklepienie tego porządku, już nie istnieje, ponieważ taki porządek nie jest dostrzegalny. [...] Świat, w którym człowiek polegał na własnych siłach, mianował się swobodnym prawodawcą każdego porządku

<sup>72</sup> Zob. L. Kołakowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, in: H. Rössner (Hr.), *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung von Leszek Kolakowski. Ein Lesebuch*, Berlin 1981, s. 10; J. Kulisz, *Czasy nowożytnie wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 13–22.

dobra i zła, w którym, uwolniony z pozycji niewolnika Boga, miał nadzieję odzyskać utraconą godność, ten świat został przekształcony w miejsce niekończących się zmartwień<sup>73</sup>.

Śmiertelność naukowego sposobu rozumowania, jego zasadnicza nieskuteczność w uzyskaniu poznawczej pewności (absolutnie niepodważalnej wiedzy), ogłoszona zostaje przez Leszka Kołakowskiego esejem pt. *Nieracjonalności racjonalizmu* (1959), który w języku niemieckim ukazał się pod pierwotnie planowanym tytułem *Der Rationalismus als Ideologie (Racjonalizm jako ideologia)*<sup>74</sup>. Niemiecki tytuł bezpośrednio wskazuje na teoriopoznawczo niepewny fundament tak rozumianego naukowego racjonalizmu, ukazując jego podobieństwo z ideologiami, które nie posiadają wystarczającego uzasadnienia<sup>75</sup>. Mianowicie trzeba je przyjąć aktem sekularnej wiary. Powodem odrzucenia przez warszawskiego profesora takiego rozumienia racjonalności jest nie tylko logiczna niekonsekwencja pozytywistycznego racjonalizmu, który nie jest w stanie spełnić własnego kryterium sensowności, ale przede wszystkim ze względu na związane z nim tendencje dogmatycznego

---

<sup>73</sup> L. Kołakowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, s. 10: „Ein Gott, der einst die wohletablierte Ordnung der Werte, der sozialen Verhältnisse, der Regeln des Denkens, des physischen Weltalls bestätigte und der als Gewölbe dieser Ordnung galt, ist nicht mehr da, weil keine solche Ordnung mehr sichtbar ist. [...] Eine Welt, worin der Mensch sich auf seine eigenen Kräfte verlassen, sich selbst zum freien Gesetzgeber jeder Ordnung des Guten und Bösen ernannt hat, in der er, aus der Lage eines Gottessklaven befreit, seine verlorene Würde wiederzugewinnen gehofft hatte, diese Welt verwandelte sich in einen Ort nie endender Sorge“.

<sup>74</sup> Zob. L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Londyn 1989, s. 114–153; L. Kołakowski, *Der Rationalismus als Ideologie*, w: tegoż, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, tł. P. Lachmann, München 1967, s. 206–270.

<sup>75</sup> Zob. L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, s. 139: „[...] nie są w stanie pojąć, że ich doktryna może być traktowana jako ideologia na równi z innymi”; L. Kołakowski, *Pozytywizm na nowo wynaleziony*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 3, Londyn 1989, s. 53: „Innymi słowy, ponieważ filozofowie nie mogą się przekształcić w uczonych, należy ich wytepić. Autor [Revel], z nader typowym dla pozytywistycznej literatury zaufaniem do absolutnego charakteru własnych kryteriów, nie jest w stanie dostrzec ideologicznych założeń, które stanowią nieodzowne oparcie jego krytyki filozoficznej”.

myślenia<sup>76</sup>. Pozytywistyczny rozum zbyt łatwo poddaje się zinstrumentalizowaniu. Dogmatycznie ogłasza się, że nie ma on żadnej możliwości odnalezienia prawdy, która zostaje zastąpiona pojęciem skutecznego działania, realizującego się w technicznym postępie kultury. Marian Przełęcki w ten właśnie sposób przedstawia rozumienie przez Kołakowskiego filozofii pozytywistycznej, który – jego zdaniem – uważa, że z technicznej operatywności twierdzeń wynika nie tylko rygorystyczne ograniczenie poznania do zdań doświadczalnie weryfikowalnych, ale również odejście od klasycznego pojęcia prawdy (nawet w transcendentnym rozumieniu)<sup>77</sup>. Przekonanie o powszechnym zobowiązaniu racjonalności typu naukowego zdaje się być nie tylko kulturowo uwarunkowane, ale również wiąże się z ogólną arbitralnością ludzkich decyzji, ostatecznie – jak zauważa Kołakowski – z historycznym przypadkiem:

[...] w każdym razie nie ma powodu wyobrażać sobie, że afirmacja takiej wartości może, w przeciwieństwie do innych, legitymować się innym autorytetem aniżeli autorytetem decyzji powziętej przez pewną ludzką zbiorowość czy też raczej autorytet swoistej, a historycznie wytworzonej „optyki” tej zbiorowości<sup>78</sup>.

Konsekwentnie pierwotne cywilizacje, posiadające odmienny, spełniony mitycznymi opowieściami światopogląd, przejawów racjonalności nie dopatrywały się w tym, co dzisiaj za takie jest uważane, ale w działaniu, które odpowiadało wartościom propagowanym przez przyjęte przez nich narracje mitologiczne. Profesor Kołakowski przedstawiając metafizyczny horror związany z ostateczną niepewnością podkreśla jednak, że istnieje pewne minimum racjonalności, które musi

---

<sup>76</sup> Zob. L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, s. 139–143.

<sup>77</sup> Zob. M. Przełęcki, *Filozofia pozytywistyczna w ujęciu Leszka Kołakowskiego*, w: tegoż, *Horyzonty metafizyki*, red. A. Brożek, Warszawa 2007, s. 145–146.

<sup>78</sup> Zob. L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, s. 141; podobnie tezy można znaleźć w końcowej fazie twórczości Leszka Kołakowskiego w: L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, red. H. Czyżewski, Kraków 2022, s. 837.

zostać przyjęte, żeby komunikacja interpersonalna w ogóle była możliwa. Mianowicie każdy, nawet maksymalistyczny relatywista nie może przeczyć obowiązywaniu zasady niesprzeczności oraz ogólnych reguł matematycznego rozumowania<sup>79</sup>. Myśleć to używać języka w odpowiedni, komunikatywnie uporządkowany sposób.

Pomijając negatywny skutek poznawczego zubożenia świata (a konsekwentnie ludzkiego życia)<sup>80</sup>, warto zadać pytanie, czego wg radomianina nauczył nas pozytywistyczny racjonalizm? Po pierwsze trzeba podkreślić, że naukowa presja racjonalizmu – rozumiana jako reguła „polecając[a] stopień zasadności sądów uznać za miarę dopuszczalnej siły przekonania, z jakim się je afirmuje”<sup>81</sup> – może przyczynić się do przewyciężenia fanatycznych postaw nietolerancyjnych; ona uświadamia, że wszelkie poznanie jest niepewne i zawsze można popełnić poznawczy błąd; zakładając oczywiście, że sama nie przerodzi się w naukową formę nietolerancji światopoglądowej, ponieważ zapomniała o własnej niepewności poznawczej<sup>82</sup>. Po drugie formalizacja języka naukowego przyczyniła się do zwiększenia wymagań w stosunku do jasności języka racjonalnej komunikacji. Tadeusz Kotarbiński, łódzki nauczyciel Leszka Kołakowskiego wymagał od swoich studentów, żeby nieprzerwanie zachowywali wysoką dyscyplinę myślenia<sup>83</sup>. Potencjalną wartość poznawczą mogą posiadać tylko takie wypowiedzi, które m. in. zostały w jasny sposób sformułowane. „Był to nauczyciel genialny” – radomski profesor wspominał go w ten sposób – „wymagał od nas

---

<sup>79</sup> Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tł. M. Panafiuk, A. Kołakowska, Kraków 2012, s. 12.

<sup>80</sup> Zob. H. Skolimowski, *Polski marksizm*, Londyn 1969, s. 61: „Główna teza Kołakowskiego [*Filozofii pozytywistycznej*] jest chyba ta, że rozum, doprowadzony do swych granic, wyobcowuje się z procesu autentycznego rozumienia i kończy na schematach interpretacyjnych, które ubożą zjawiska, ubożą świat, który jest podmiotem tego poznania, a w ostatecznej konsekwencji ubożą i nasze życie”.

<sup>81</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 217.

<sup>82</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 217.

<sup>83</sup> Zob. P. Nowak, *Filozofowie. (W trzech słowach)*, Warszawa 2022, s. 325: „Od bliźniego domagał się więc Kotarbiński nie miłości, a jasności wypowiedzi. Ciemnoślowie dyskwalifikował. Dyscyplinę myślenia, jego porządek, ujmował w kategoriach tyłuż epistemologicznych, co etycznych. Głupi człowiek – powiadał – nie może być człowiekiem dobrym”.



– życzliwie bardzo, ale nieustępliwie – byśmy jego śladem starali się zachowywać wszystkie warunki, jakie myślenie czynią rzetelnym”<sup>84</sup>. Warunkami takiego myślenia miały być reguły języka reistycznego, redukcjonowanie skomplikowanych wypowiedzi do prostych zdań odnoszących się do poszczególnych rzeczy<sup>85</sup>. Metafizyczna narracja łącząca poszczególne wrażenia w spójną, sensowną opowieść z naukowego punktu widzenia musi zostać określona jako przekraczająca normy teoretycznej racjonalności<sup>86</sup>. Leszek Kołakowski – nie podążając za radykalnym odcięciem się od tematyki religijnej Kotarbińskiego – w książce pt. *Świadomość religijna i więź kościelna* (1965) zdecydowanie podkreśla, że mimo wszystko przyznaje się do pozytywistycznego postulatu jasności myślenia, nie przejmując jego redukcjonistycznych tendencji:

[...] stoję na stanowisku tradycyjnie pozytywistycznym: myśli się przy pomocy słów (co nie oznacza, że wszystkie czynności psychiczne są myśleniem; wydaje się po prostu, że najużyteczniejsza definicja myśli zakłada właśnie, iż jest to przeżycie dające się adekwatnie sformułować w języku). Tym samym zakłada się, że nie ma takiej sytuacji (pomijając zaburzenia mowy), by ktoś myślał coś, a nie umiał tego wypowiedzieć, lub miał myśli jasne, a mógł wyrażać się tylko ciemno, lub też wiedział coś, a nie potrafił tego sformułować. Jeśli ktoś nie potrafi sformułować czegoś, to znaczy, że nie wie; jeśli wyraża się mętnie, znaczy to, że myśli ma mętnie;

<sup>84</sup> L. Kołakowski, *Uniwersytet w mieście Łodzi*, w: tegoż, *Leszek Kołakowski wśród znajomych. O różnych ludziach, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, red. Z. Mentzel, Kraków 2004, s. 18n.

<sup>85</sup> Zob. L. Kołakowski, *Pamięci nauczyciela*, w: tegoż, *Leszek Kołakowski wśród znajomych. O różnych ludziach, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, red. Z. Mentzel, Kraków 2004, s. 55.

<sup>86</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwie-niach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010, s. 203: „Reguły racjonalizmu, gdy się je już przyjmie, owocują rezultatami poznawczymi, dla których produkowania zostały ustalone”.

jeśli nie znajduje słów, by się wypowiedzieć, to znaczy, że nie myśli w ogóle<sup>87</sup>.

Racjonalność typu pozytywistycznego pozostawiła zatem przekonanie, że wszystkie przyjmowane poglądy powinny zostać odpowiednio uzasadnione, a samo uzasadnienie musi być wyrażone precyzyjnym językiem. Widoczne jest zarazem przesunięcie tematyki religijnej poza obszar naukowego racjonalizmu. Religia jest irracjonalnym, ale uzasadnionym – co za chwilę zostanie ukazane – całościowym patrzaniem na przeżywany świat<sup>88</sup>.

### 2.3. Transcendentalny wymiar pytania o Boga?

Postulat naukowej racjonalności wyklucza zatem możliwość sensownego pytania o Boga. Nawet używając precyzyjnych, komunikacyjnie zrozumiałych słów (pomijając kryterium empirycznej sensowności) nie mówi się niczego ważnego w aspekcie technicznego panowania nad rzeczywistością. Mogłoby się wydawać, że religijne patrzanie na świat pozbawione jest racjonalnego sensu. Leszek Kołakowski, jak wskazano wyżej, świadomy był poznawczego ograniczenia perspektywy racjonalności pozytywistycznej, podkreślał jednak, że nie jest to jedyny uzasadniony sposób patrzania na rzeczywistość<sup>89</sup>. Oczywiście nie sposób przekształcić stanowisk metafizycznych czy teologicznych w twierdzenia naukowe podobne do fizykalnych zdań eksperymentalnych<sup>90</sup>. Aczkolwiek zasadniczym zadaniem filozofii (teologii również) nie jest produkowanie ścisłej wiedzy naukowej, ale przede wszystkim „usensownieni[e] obrazu świata, w humanistycznym, nie zaś semantycznym rozumieniu pojęcia <sensu>”<sup>91</sup>. Warszawski profesor w eseju pt. *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter* (1981) podkreśla

<sup>87</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i wieź kościelna*, Warszawa 2020, s. 34.

<sup>88</sup> Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 203; L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, red. H. Czyżewski, Kraków 2022, s. 860.

<sup>89</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, s. 837.

<sup>90</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 210.

<sup>91</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 210.

wręcz, że to nie skuteczność współczesnej nauki przyczyniła się do wzrostu sekularyzacji społeczeństwa, ale próba unaukowania teologii; teologia naukowa jest prawdziwym zabobonem:

[...] jest to zatem z całą pewnością oczywiste, że Bóg nie jest i nigdy nie będzie empiryczną hipotezą, którą można rzetelnie przetestować naukowo. Jest to permanentna sytuacja, w której się znajdujemy, kwestia zasady, a nie tymczasowej niewystarczalności wiedzy. Nie ma logicznie dopuszczalnego przejścia od wiedzy empirycznej – niezależnie od tego, jak bardzo daje się ona powiększyć – do rzeczywistej nieskończoności, nie mówiąc już o celowo działającej opatrności pomyślanej jako osoba<sup>92</sup>.

Radomianin wyklucza możliwość racjonalnego (w klasycznym oraz probabilistycznym sensie) uzasadnienia wiary religijnej poprzez argumentacyjne wykazanie poprawności zdań odnoszących się do Boga. Probabilistycznie, jak wskazuje m.in. w eseju pt. *O rozumie i innych rzeczach* (2003), musimy wypowiadać się o empirycznej strukturze świata, ponieważ każde użycie rozumu wiąże się z niezaprzeczalną niepewnością oraz możliwością popełnienia błędu<sup>93</sup>. Wnioskowanie ze świata o rzeczywistości Boga jest poznawczo niewykonalne; nawet analogia jest myląca, ponieważ nie sposób porównać skończoności z nieskończonością<sup>94</sup>. Leszek Kołakowski podsumowując możliwość argumentacyjnego

---

<sup>92</sup> L. Kołakowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, s. 12: „[...] so ist es sicher wahr, daß Gott keine empirische Hypothese, die wissenschaftlich zuverlässig überprüfbar ist, darstellt oder je darstellen wird. Das ist eine dauerhafte Lage, in der wir uns befinden, eine Sache des Prinzips und nicht der vorläufigen Ungenügsamkeit des Wissens. Es gibt keinen logisch zulässigen Übergang vom empirischen Wissen, wie immer es auch erweitert werden möge, zur aktuellen Unendlichkeit, geschweige denn zur zweckvoll wirkenden, als Person aufgefaßten Vorsehung“; zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 202.

<sup>93</sup> Zob. L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, s. 861.

<sup>94</sup> Zob. L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, s. 859, 863; L. Kołakowski, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, w: tegoż, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2005, s. 300n.

uzasadnienia istnienia Boga, wskazuje, że chociaż wyliczanych dowodów istnieje bardzo wiele, to żaden m. in. ze względu na ograniczone działanie ludzkiego rozumu nie może być przekonujący<sup>95</sup>. Aczkolwiek mogą one ukazać subiektywnie przekonujące powody, dlatego warto egzystencjalnie zajmować się problematyką Boga i religii<sup>96</sup>. Prawdopodobieństwa – jak sugeruje Christoph Böttigheimer – nie sposób przypisać poglądom metafizycznym oraz religijnym<sup>97</sup>. Radomski intelektualista dopowiada w tym miejscu, że filozoficzne pytanie o istnienie Boga nie jest pytaniem człowieka wierzącego: „[c]zy Bóg ten [filozofów] istnieje, czy nie – nie jest w istocie sprawą religijną, i nie o to kłopotczą się ci, których ta sprawa obchodzi”<sup>98</sup>. Religijna wiara jest

aktem zaufania i poczuciem partycypacji w boskim porządku, nie zaś hipotezą naukową. [...] [P]ewności wierzącego nie da się wyrazić w języku spełniającym wymogi dyskursu naukowego, a język *sacrum* nie jest częścią ani rozwinięciem potocznej mowy; jest on zrozumiały w ramach życia *sacrum*, w aktach kultu<sup>99</sup>.

Religia zdaje się posiadać własny obszar zobowiązania; nie da się jej zredukować do żadnej innej formy relacji człowieka do całości świata. Zdaje się, że tak rozumiana wiara presuponuje jako swoje zasadnicze przekonanie substancjalne rozumienie rozumu jako obiektywnej

---

<sup>95</sup> Zob. L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, s. 858; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 1, s. 136: „Wydawało mi się, że jest w nim [tomizmie] coś bardzo przestarzałego, coś, co niczego nie jest w stanie wyjaśnić. Z czasem, oczywiście, zmieniłem swój stosunek do tomizmu, ale nadal nie uważam, że można dzisiaj z niego czerpać inspirację”; L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. „Gdybyśmy nawet mylnie założyli ich [pięciu dróg św. Tomasza] logiczną poprawność, oferowałyby nam one Boga filozofów, nie <Boga Abrahama i Izaaka>”.

<sup>96</sup> Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 14.

<sup>97</sup> Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 119.

<sup>98</sup> Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 62; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 2, Kraków 2008, s. 83: „Nie jest w złej wierze ten, kto powiada, że wierzy w Boga, lecz zdradza złą wiarę ten, kto twierdzi, że istnienie Boga jest naukowo udowodnione [...]”.

<sup>99</sup> Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 202–203.

struktury rzeczywistości (wyobrażenie zgodne z klasycznym rozumieniem racjonalności).

W podobnym czasie, w którym Leszek Kołakowski pracował nad autorskim opracowaniem filozofii religii, znanym pod częściowym tytułem *Jeśli Boga nie ma...*, wygłosił na sympozjum dotyczącym relacji wiary i wiedzy w Monachium (24–26 kwietnia 1978 r.) ważny w poruszanej problematyce referat pt. *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: auf keinerlei Weise* (Czy możliwa jest prawda bez Boga? Odpowiedź: w żadnym wypadku)<sup>100</sup>. Podobnie jak w tytule książki o filozofii religii nawiązał do pytania Dostojewskiego z *Braci Karamazow* (1880), że jeśli Boga by nie było, nie istniałyby nieprzekraczalne granice ludzkiego działania<sup>101</sup>. Reinterpretuje je jednak w teoriopoznawczym kontekście pytania o absolutność prawdy. Pojęcie prawdy, jak argumentuje, może być używane wyłącznie przy (teoretycznym) uznaniu pewnej formy absolutnego rozumu<sup>102</sup>. Kołakowski nawiązuje tutaj do idei kartezjańskiego uzasadnienia prawdziwości poznania, które wskazuje, że nawet jeżeli wszystko poddawane jest w wątpliwość, nie sposób zaprzeczyć, że w momencie wątplenia istnieje przynajmniej podmiot wątpiący<sup>103</sup>. Podmiot *cogito* introspekcyjnie analizując treść swojego myślenia odnajduje pojęcie nieskończonego, niczym nieograniczonego absolutu – Boga. On nie mogąc być wytworem niedoskonałego umysłu musi posiadać niezależne od niego uzasadnienie. Nieograniczony Bóg

<sup>100</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: auf keinerlei Weise*, w: H. Huber, O. Schatz (Hgg.), *Glaube und Wissen*, Wien 1980, s. 202–209; W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014, s. 313.

<sup>101</sup> Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tł. B. Beaupré, Kraków 2014, s. 83: „A słyszałeś jego twierdzenie o nieśmiertelności i cnocie? <Gdzie nie ma wiary w nieśmiertelność duszy, tam nie ma i cnoty i wszystko jest dozwolone“; L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, s. 202: „Dostojewskis berühmte Bemerkung <falls es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt>, die, wie ich glaube, auf dem moralischen Gebiet gültig ist [...], ist ebenso epistemologisch gültig [...]“.

<sup>102</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, s. 202: „[...] die rechtmäßige Benutzung des Begriffs <Wahrheit> oder der begründete Glaube, daß so eine Eigenschaft wie <Wahrheit> auf Resultate unserer Erkenntnis angewandt werden darf, ist nur unter der Voraussetzung einer absoluten Vernunft möglich“.

<sup>103</sup> Zob. R. Verneaux, *Historia filozofii nowożytnej*, s. 21–34.

będąc maksymalnie dobrą i prawdziwą istotą gwarantuje zatem prawdziwość cząstkowego poznania. Autor *Metaphysical horror* skupia się na pokazaniu, że zakładając istnienie dobrego, niekłamającego Boga, nie można wyciągnąć wniosku, że poznanie przez niego zapośredniczone zawsze musi być prawdziwe<sup>104</sup>. Mianowicie z absolutnej dobroci Boga logicznie nie wynika nakaz nieustannego mówienia przez niego prawdy. Istnieją bowiem sytuacje, kiedy nieprawda spowoduje więcej dobra od swojego pozytywnego przeciwieństwa<sup>105</sup>. Warszawski profesor słusznie podsumowuje, że chociaż „nie możemy wiedzieć, co jest prawdą na podstawie samego istnienia Boga, ale możemy wiedzieć, że coś w ogóle jest prawdą”<sup>106</sup>. Poprawności poszczególnych aktów poznawczych nie da się uzasadnić w odniesieniu do Boga, ale można pokazać, że możliwość ich prawdziwości – poprzez uzasadnienie pojęcia ‘prawdy jako takiej’ – jest jak najbardziej możliwe. Kołakowski podkreśla zatem, że istnienie absolutnego subiekta poznawczego jest konieczne, żeby można było sensownie operować pojęciem prawdy; zaskakującym jest sformułowanie, że sama prawda jest tożsama z absolutnym podmiotem<sup>107</sup>. Mogłoby się wydawać, że autor *Nieracjonalności racjonalizmu* próbuje w tym miejscu przedstawić autorski argument za istnieniem Boga, czemu jednak zdecydowanie zaprzecza:

[...] nie może [on] ani wzmocnić, ani osłabić żadnego z możliwych dowodów. Nie dowodzi, że Bóg istnieje, ale że rozważając kwestie prawdy i możliwości epistemologii, stajemy przed wyborem: albo Bóg, albo nihilizm poznawczy. Nie ma nic pomiędzy<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, s. 207: „Nun, aus Gottes Güte folgt nicht notwendig, daß Er uns in keinem Fall betrügen kann – angenommen schon, daß Gott vollkommen gut und allwissend ist“.

<sup>105</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 331c. Platon przedstawia znany przykład, że osobie, która posiada zły zamiar, nie powiemy, gdzie schowaliśmy przed nią broń.

<sup>106</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, s. 208.

<sup>107</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, s. 209.

<sup>108</sup> L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, s. 209; podobne stwierdzenia znajdują się w rozdziale podsumowującym książkę o pozytywizmie. Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 219–230.

Powyższy argument przypomina bardziej tzw. regulatywne idee w krytycznej filozofii Immanuela Kanta, które operują pojęciami nie dającymi się w żaden sposób udowodnić – jednak niezbędnymi z punktu widzenia porządkującej funkcji działania rozumu<sup>109</sup>. Presuponowane substancjalne (tradycyjne) rozumienie rozumu przez klasyczny model racjonalności (wraz z pojęciem prawdy) zdaje się być wynoszone przez Leszka Kołakowskiego do poziomu transcendentalnego<sup>110</sup>. Uznanie transcendentalnego obowiązywania idei absolutnej prawdy umożliwia jej cząstkowe rozpoznawanie w otaczającym człowieka świecie – przynajmniej uznając, że jest ona pożądanym, chociaż horyzontalnie nieosiągalnym celem poznania. Absolut transcendentalnie zobowiązuje, ale – jak wskazał radomianin w artykule pt. *O rozumie i innych rzeczach* (2003) – nie sposób z tego wywnioskować, że jest on tożsamy z Bogiem religijnych metanarracji<sup>111</sup>.

\* \* \*

Leszek Kołakowski analizując pojęcie racjonalizmu, dostrzega wyraźne granice poznania naukowego. Nie jest ono w stanie odpowiedzieć na egzystencjalne pytania prawdziwie zajmujące człowieka<sup>112</sup>. Poznanie naukowe patrzy na świat w sposób wycinkowy, nie może spojrzeć na całość rzeczywistości w perspektywie metafizycznej, starając się ukazać

<sup>109</sup> Zob. S. Gerlach, *Immanuel Kant*, Tübingen 2011, s. 80–82.

<sup>110</sup> Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 77: „[...] przypisując pewnej wypowiedzi własność prawdy, zakładamy, że jest właśnie tak, jak się w tej wypowiedzi stwierdza, i to niezależnie od tego, czy została ona kiedykolwiek lub zostanie wygłoszona, a także czy jej prawdziwość jest lub kiedykolwiek będzie potwierdzona; cokolwiek jest prawdą, jest nią niezależnie od tego, czy o tym wiemy lub kiedykolwiek będziemy wiedzieć, i bez względu na to, czy myślimy o tym, czy też nie, czy istniejemy, czy nie istniejemy i czy w ogóle mają miejsce, teraz albo kiedykolwiek, jakiegokolwiek akty poznawcze”.

<sup>111</sup> Zob. L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, s. 865.

<sup>112</sup> Zob. L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 2, s. 184: „Kiedy pozostaje się w ramach myślenia racjonalistycznego, to trzeba tak powiedzieć – wszystko zginie, nie będzie śladu po nas, po naszym życiu, naszych trudach, po tym, co robimy złego czy dobrego. Tak. Racjonalistycznie biorąc, tak jest. A mimo to istnieją intuicje, dość pospolite przecież w świecie i obecne we wszystkich religiach, które się racjonalizmowi sprzeciwiają”.

ogarniającą wszystko strukturę teleologiczną. Rozum, jak podsumowuje warszawski profesor

[...] ma nam dawać wyjaśnienia zjawisk fizycznych oraz zdolność przewidywania i panowania nad ich przebiegiem, religia zaś ma odsłaniać sens świata; ma przy tym ambicje większe niż rozum, bo ogarnia sens całości, a co to jest całość, tego rozum nie wie i wiedzieć nie może<sup>113</sup>.

Religia nie będąc racjonalna w teoretycznym sensie racjonalności naukowej, zdaje się posiadać własne (ir)racjonalne uzasadnienie; czego nie można rozumieć w sensie neopozytywistycznej krytyki religijności, ale bardziej na podobieństwo wittgensteinowskiego czy pascalowego uzasadnienia autonomiczności poznania religijnego<sup>114</sup>. Religia, chociaż nie rozumowe, posiada jednak własne (abdukcyjne) racje:

[...] w świetle wiary świat staje się lepiej zrozumiały niż bez niej, czy też raczej[,] że bez tego światła nie daje się on zrozumieć wcale [...]. Pascal posunął się chyba najdalej w przedstawieniu tej kwestii z chrześcijańskiego punktu widzenia, a jego stanowisko da się pokrótce streścić tak oto: w pewnym sensie podstawowe zasady wiary – Bóg, jedność duszy i ciała, grzech pierworodny – są absurdalne, lecz jeszcze bardziej absurdalny jest obraz świata wykluczający te zasady<sup>115</sup>.

Można zaryzykować stwierdzenie, że kultura pozbawiona wymiaru religijnego nie będzie przestrzenią, gdzie poszczególne człowiek – wchodząc we wspólnotę podobnie myślących – będzie w stanie sensownie mierzyć się z egzystencjalnymi pytaniami granicznymi, co mu zdecydowanie utrudni prowadzenie szczęśliwszego życia.

<sup>113</sup> L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, s. 860.

<sup>114</sup> Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, s. 55–56.

<sup>115</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 203.



### 3. PRAKTYCZNE ZNACZENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA

Leszek Kołakowski początkowo krytykował obecność chrześcijaństwa w przestrzeni kultury, uzasadniając, że prowadzi ono do dehumanizacji człowieczeństwa<sup>116</sup>. Katolicyzm rozumiał bardziej jako polityczną ideologię związaną z ogólną pogardą godności poszczególnego człowieka niż jako religijne wsparcie normatywnego systemu wartości<sup>117</sup>. W artykule pt. *Katolicyzm i humanizm* (1956) podkreśla, że właściwy sens humanizmu historycznie posiadał wymiar antyreligijny, ponieważ prawdziwych źródeł wartości moralnych dopatrywał się nie w Bogu, ale w samym człowieku; jego własne sprawy muszą stanowić „naczelną kryterium moralnej oceny”<sup>118</sup>. Istotą humanistycznego światopoglądu jest zatem „zasada lojalności człowieka wobec własnego rozumu”<sup>119</sup>. Humanizm, prawa człowieka jako naczelną wartości, którymi społeczeństwo powinno się kierować, żeby umożliwić rozwój atmosfery ogólnego pokoju, tolerancji i wzajemnego szacunku (wartości szczególnie pożądane w okresie powojennym)<sup>120</sup>, korespondują z antropocentrycznym nastawieniem filozofii Leszka Kołakowskiego. Nie rezygnując z zasadniczej treści swoich poglądów (nieprzerwanie dotyczą one godności człowieka) warszawski profesor zaczyna zmieniać swoje podejście do problemu obecności religii oraz jej właściwej funkcji społecznej w momencie dostrzeżenia immanentnych ograniczeń oświeconego rozumu.

<sup>116</sup> Zob. L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.

<sup>117</sup> Zob. L. Kołakowski, *Neotomizm w walce z postępem nauk i z prawami człowieka*, w: tegoż, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 15: „[...] personalizm chrześcijański stanowi w swojej właściwej treści zbiór oszukańczych obłudnych haseł, które pod pozorami dbałości o <godność ludzką> i <prawa człowieka> mają za zadanie usprawiedliwiać teoretycznie wszelkie praktyki polityczne imperializmu i wysługującego mu się Watykanu oraz tworzyć podstawy dla najbardziej reakcyjnych doktryn politycznych”.

<sup>118</sup> L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, w: tegoż, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, s. 143.

<sup>119</sup> L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, s. 154.

<sup>120</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 216; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 1, s. 80: „Komunizm był dla nas pogromcą nazizmu, mitem Lepszego Świata, tęsknotą za życiem bez zbrodni i poniżenia, królestwem równości i swobody... Był celem, który może usprawiedliwiać wszystko”.

Ten przecież stawiając sobie za cel techniczne panowanie nad rzeczywistością nie jest w stanie wypowiedać się na temat normatywnych wartości czy kierunku, w jakim powinno rozwijać się społeczeństwo. Pojawiła się niemożność – jak określa ją autor *Jednostki i nieskończoności* – skutecznej dyferencjacji moralnej między tym, co jest dobre i przez to powinno być realizowane, a tym, co jest złe i powinno być zaniechane<sup>121</sup>. Historyczne doświadczenie komunizmu, tajny referat Chruszczowa (odcinający się od stalinowskich zbrodni) zdawały się doświadczalnie potwierdzać, że humanistyczny porządek, który miał nastąpić po zaprzeczeniu moralnego autorytetu Kościoła nigdy nie nastąpił<sup>122</sup>. Postępując zgodnie z zapisaną we wskazanym wyżej artykule maksymą oceny filozoficznych prądów nie pozostało nic innego jak na nowo ocenić społeczne walory chrześcijaństwa: „[...] każda filozofia bywa usprawiedliwiona lub potępiona przez historię, że nie podobna jej oceniać inaczej, jak w dziejach jej społecznego działania”<sup>123</sup>. Kołakowski przyznaje pośrednio, że filozoficzne prądy, religie (szczególnie w aspekcie normatywnym) mogą być racjonalnie oceniane m. in. ze względu na ich funkcję humanizującą. W książce pt. *Jeśli Boga nie ma...*, stanowiącej systematyczne rozliczenie z metanarracyjną funkcją religii, zauważa – odnosząc się do proklamowanej idei nienaruszalnej godności człowieka – że

[...] może być [ona] ufundowana tylko na autorytecie niezniszczalnego Rozumu. [...] I tak wciąż wraca to samo albo-albo: nieobecność Boga, jeśli tylko konsekwentnie przy niej obstawać i wnikliwie rozpatrzeć, obraca człowieka w ruinę w tym samym sensie, że ograbia z sensu to wszystko, co zwykliśmy uważać za istotę człowieczeństwa: dążenie do prawdy, odróżnienie dobra od zła, roszczenie do godności i przekonanie,

<sup>121</sup> Zon. L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, s. 865n: „Dodatkowa, ale niesłychanie ważna trudność, jaka pojawiła się razem z upadkiem rozumu i prawdy, dotyczyła naszej zdolności odróżniania dobra od zła”.

<sup>122</sup> Zob. L. Kołakowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, s. 10.

<sup>123</sup> Zob. L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, s. 142.

że tworzymy coś, co oprze się obojętnemu niszcycielstwu czasu<sup>124</sup>.

Na konferencji dotyczącej aktualności filozofii Immanuela Kanta (1981) radomski intelektualista w opublikowanym następnie przemówieniu pt. *Kant i zagrożenie cywilizacji* podobnie ostrzega, że negacja nieredukowalności sądów normatywnym, próba ich historycznej relatywizacji ostatecznie prowadzi do porzucenia najważniejszych wartości kultury Zachodu: indywidualnej wolności oraz godności człowieka<sup>125</sup>. Świadomość transcendentnej niezależności fundamentalnych wartości normatywnych od zmiennych okoliczności politycznych oraz subiektywnych interpretacji człowieka stanowi zasadniczy warunek możliwości skutecznego funkcjonowania całości społeczeństwa; bez niej – jak krótko reasumuje Kołakowski – „[...] cywilizacja nasza zagrożona jest rozkładem”<sup>126</sup>. Racjonalnym zatem w perspektywie społeczeństwa zdaje się być wspieranie obecności religii (wraz z rzeczywistością sacrum) w przestrzeni kultury; ona mianowicie na sposób wittgensteińskiego podobieństwa rodzinnego powiązana jest z normatywnym systemem tradycyjnych wartości okcydentalnych, wspierając proces ich interioryzacji – aczkolwiek nie dając się w pełni do nich zredukować<sup>127</sup>. Z tego powodu zanik autonomicznego sacrum, którego nie sposób przetłumaczyć na pojęcia/institucje sekularne (profanum), przyspiesza degradację aksjologiczną<sup>128</sup>. Zasadniczą funkcją społeczną nienaru-

<sup>124</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 204.

<sup>125</sup> Zob. L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 69–87.

<sup>126</sup> L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, s. 77.

<sup>127</sup> Zob. L. Kołakowski, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, s. 303n; M. Matczak, M. Makowski, *Jak zatrzymać koniec świata. Marcin Matczak w rozmowie z Marcinem Kakowskim o religii, prawie i polityce*, s. 136: „Potępiając tradycje religijne w czambuł, na własne życzenie pozbawiamy się hamulców, które pomagały – lepiej lub gorzej – trzymać w ryzach nasze odzwierzęce instynkty”.

<sup>128</sup> Zob. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 144: „[...] czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na sacrum i samo zjawisko sacrum zostaną zewsząd wyparte. [...] [Z]atarcie granicy między sacrum i profanum, odrzucenie ich separacji; jako skłonności do przypisywania sakralnego

szalnej rzeczywistości sacrum, która uświadamiana jest obecnością chrześcijaństwa (szczególnie w osobie Jezusa z Nazaretu)<sup>129</sup>, jest nie tylko normatywna stabilizacja, ale również możliwość budowania życia opartego o przekraczającą poszczególnego człowieka metanarrację religijną:

[f]unkcja zjawiska sacrum w naszej kulturze polegała między innymi na tym, że [...] wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. [...] [S]acrum dostarczało systemu znaków, które służyły nie tylko do tego, by zjawiska identyfikować, lecz by każdemu z nich przypisać wartość szczególną i wyjątkową, każde z nich włączyć w inny porządek, niedostępny zwyczajnej percepcji<sup>130</sup>.

W powyższym fragmencie krystalizuje się niczym w soczewce Kołakowskiego rozumienie racjonalności poznawczej, ograniczonej do rzeczywistości doświadczalnej empirycznie (w szerokim znaczeniu tego pojęcia) oraz (ir)racjonalności quasi-poznania religijnego. Religijność umożliwia indywidualne, chociaż wspólnotowo zapośredniczone uporządkowanie własnego życia w perspektywie przekraczających człowieka wartości. Religia jest jednym z możliwych sposobów nadania sensu doświadczanej rzeczywistości<sup>131</sup>. Społecznie spełnia zarazem

---

sensu wszystkiemu. Otóż zuniwersalizować sacrum, to je unicestwić"; L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, red. H. Czyżewski, Kraków 2022, s. 776–777.

<sup>129</sup> Zob. L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 1, Londyn 1989, s. 11.

<sup>130</sup> Zob. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, s. 146–147: „Funkcja zjawiska sacrum w naszej kulturze polegała między innymi na tym, że [...] wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. [...] [S]acrum dostarczało systemu znaków, które służyły nie tylko do tego, by zjawiska identyfikować, lecz by każdemu z nich przypisać wartość szczególną i wyjątkową, każde z nich włączyć w inny porządek, niedostępny zwyczajnej percepcji”.

<sup>131</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, s. 841: „Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem korpusy

niezastąpioną funkcję przypominania, że ludzki rozum posiada swoje ograniczenia i nie może być absolutyzowany<sup>132</sup>. Racjonalność irracjonalnej religii polega zatem na tym, że nieustannie przypomina, że „nieprzekraczalne jest istnienie granicy [rozumu]”<sup>133</sup>.

### PODSUMOWANIE: KULTUROWA RACJONALNOŚĆ IRRACJONALNEJ RELIGII

Pojęcie racjonalności związane jest nie tylko z teoretycznym działaniem rozumu poznającego, poszukującego właściwych argumentów uzasadniających przyjmowane poglądy, ale również z jego wymiarem praktycznym, zachęcającym do efektywnego – uwarunkowanego pożądanym celem – działania. Klasyczny model (mocnej) racjonalności wskazuje również, że przyjęte przekonania muszą być prawdziwe, odzwierciedlać faktyczny stan rzeczy. Współczesna filozofia nauki podkreśla jednak, że tak postawiona poprzeczka przekracza zdolność poznającego rozumu: mówiąc o poznawaniu wycinku rzeczywistości można najwyżej osiągnąć jakiś stopień prawdopodobieństwa; a bardziej precyzyjnie, że przyjęta hipoteza nie została jeszcze sfalsyfikowana. W odniesieniu do religijności (używając pojęcia racjonalności do treści przekonań) trzeba zauważyć, że pod pewnymi warunkami – jak podkreślają filozofowie nurtu krytycznego – nie zaprzecza ona rozumowi: 1. jeżeli cechuje się wysokim poziomem spójności zarówno doktrynalnej jak światopoglądowej (w relacji do innych przyjmowanych poglądów) oraz 2. praktycznie umożliwia prowadzenie sensownego życia. Drugi warunek racjonalności może być rozpatrywany nie tylko w perspektywie indywidualizacji (osoby wierzącej), ale również z punktu widzenia kulturowej wspólnoty

---

doktrynalne, dwa zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze”.

<sup>132</sup> Zob. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, s. 151: „Razem z zanikiem sacrum, które narzucało granice możliwości doskonalenia profanum, upowszechniać się musi jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: złudzenie, iż przeksztalcenie życia ludzkiego nie znają barier”.

<sup>133</sup> L. Kołakowski, *Banal Pascala*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, red. H. Czyżewski, Kraków 2022, s. 244.

społecznej. Mianowicie propagowanie pewnych poglądów (wraz z ich instytucjonalnym wyrazem) może być przez społeczeństwo pożądaną, ponieważ wypełniają one pewne potrzebne funkcje. Leszek Kołakowski analizując racjonalne działanie poznającego rozumu zauważa jego zasadnicze ograniczenie. Racjonalnie poznać można wyłącznie empirycznie doświadczalną stronę rzeczywistości; aczkolwiek w granicach prawdopodobieństwa. Poznanie nie może jednak rezygnować z pojęcia prawdy (rozumianej transcendentalnie), która jest niezbędna, żeby nie wyrażało się ono w redukującym rzeczywistość myśleniu technicznym. Rezygnując z pojęcia absolutnej prawdy rozum nie posiada żadnych granic. Właśnie w tym momencie Kołakowski zwraca uwagę na pragmatyczną konieczność obecności religii w świecie współczesnym. Chociaż jej treści nie są racjonalne, nie da się ich dowodzić/falsyfikować niczym hipotez naukowych – „[...] idea «dowodzenia swojej wiary» jest wewnątrznie sprzeczna”<sup>134</sup> – nie jest ona diametralnie sprzeczna z rozumem, ale dialektycznie go uzupełnia. Jej racjonalna irracjonalność polega na tym, że nie tylko swoją obecnością w przestrzeni kultury przypomina o ograniczeniach technicznego rozumu, ale również umożliwia człowiekowi budowanie sensownej narracji swojego życia; a tego poznanie naukowe nie jest w stanie uczynić. Na postawione wstępnie pytanie – czy współcześnie można być człowiekiem religijnym, pretendując zarazem do bycia osobą racjonalną? – można wraz z Leszkiem Kołakowskim odpowiedzieć twierdząco.

### Streszczenie

Artykuł ma na celu przeanalizowanie wybranych poglądów Leszka Kołakowskiego, które dotyczą uzasadnienia obecności chrześcijaństwa w społecznej przestrzeni kultury. Początkowo przedstawione zostaje samo pojęcie racjonalności w perspektywie filozofii religii oraz współczesnej teologii fundamentalnej. Rozróżniony zostaje wymiar teoretyczny (wraz z możliwymi modelami: klasycznym, probabilistycznym oraz falsyfikacyjnym) oraz praktyczny (szczególnie w perspektywie społecznej). Społeczny moment racjonalności wskazuje na to, że pewne elementy kultury – m.in. religia – mogą być uzasadnione ze względu na pożądaną społecznie

---

<sup>134</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 205.

funkcję, którą spełniają. Poglądy Kołakowskiego przedstawione zostają od wskazania jego antropocentrycznego nastawienia filozoficznego, które kulminuje nie tylko w krytyce redukcjonistycznego rozumienia rozumu naukowego, ale również we wskazaniu, że patrząc na kulturę – w tym również na religię – trzeba ją oceniać z perspektywy prawdziwego dobra człowieka. Krytyka racjonalizmu naukowego wiąże się ze wskazaniem, że poznający rozum posiada wyraźne ograniczenia i nie jest w stanie (racjonalnie) wytworzyć powszechnej metanarracji, która może nadać życiu poczucie sensu. Kołakowski wskazuje na konieczność uznania pojęcia absolutnej prawdy (w rozumieniu transcendentálnym), żeby nie redukować poznania jedynie do jego aspektu technicznego panowania nad rzeczywistością. Metafizyczne systemy sensotwórcze (szczególnie religie) uświadamiają, że racjonalne działanie rozumu posiada swoje ograniczenia; żeby nadać życiu sens potrzeba pojęć przekraczających jego zdolności. Religia jest zatem irracjonalna, chociaż uzasadniona z punktu widzenia poznającego rozumu.

**Słowa kluczowe:** racjonalność, irracjonalność, funkcja chrześcijaństwa, modele racjonalności, Leszek Kołakowski, śmiertelność rozumu, granice racjonalizmu, religia, metafizyka

### Abstract

This article will analyze selected views of Leszek Kołakowski that relate to the justification of the presence of Christianity in the social and cultural space. The article begins by presenting the concept of rationality as it relates to the philosophy of religion and contemporary fundamental theology. We distinguish between the theoretical dimension (along with possible models: classical, probabilistic, and falsificationist) and the practical dimension (especially in the social perspective). The social moment of rationality makes it clear that certain elements of culture—including religion—can be justified because of the socially desirable function they perform. Kołakowski's views are presented from an anthropocentric philosophical stance, which unequivocally critiques the reductionist understanding of scientific reason. Furthermore, it emphatically indicates that when looking at culture—including religion—it must be evaluated from the perspective of the true good of man. The criticism of scientific rationalism is clear: cognitive reason has distinct limitations and is unable to produce a universal metanarrative that can give life a sense of meaning. Kołakowski makes it clear that we must recognize the notion of absolute truth (in the transcendental sense) if we are to avoid reducing cognition to its technical aspect of mastery over reality. Metaphysical sense-making systems (especially religions) demonstrate that the rational operation of reason has its limits; to make sense of life one needs concepts beyond its capacity. Religion is therefore irrational, though justified from the standpoint of cognitive reason.

**Keywords:** rationality, irrationality, function of Christianity, models of rationality, Leszek Kolakowski, mortality of reason, limits of rationality, religion, metaphysics

## BIBLIOGRAFIA

- Annas, Julia, *Platon*, Warszawa: PWN 2022.
- Artemiuk, Przemysław, *Renesans apologii*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2016.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa: PWN 2012.
- Becker, Michael, Schmidt, Johannes, Zintl, Reinhard, *Politische Philosophie*, Paderborn: UTB <sup>3</sup>2012.
- Böttigheimer, Christoph, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage*, Freiburg i.B: Herder. <sup>4</sup>2022.
- Brasser, Martin, *Lässt sich Gott denken?*, Zürich: TVZ 2014.
- Chudoba, Wiesław, *Leszek Kolakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa: IFiS PAN 2014.
- Clifford, William K., *The Ethics of Belief*, w: tegoż, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co. 1879.
- Czyżewski, Hubert, *Kolakowski i jego Chrystus*, w: Kolakowski, Leszek, *Chrześcijaństwo*, red. Czyżewski, Hubert, Kraków: Znak 2022.
- Davis, Stephen T., *Wiara – racjonalna czy naiwna?. Filozofia broni chrześcijaństwa*, tł. Brykner, Karolina, Poznań: W drodze 2020.
- Erler, Michael, *Platon*, München: C.H.Beck 2006.
- Gerlach, Stefan, *Immanuel Kant*, Tübingen: UTB 2011.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Houndmills: Macmillan 1989.
- Hoff, Gregor M., *Die Vernunft der Ordnungen, die Ordnungen der Vernunft. Die differenztheoretischen Spiegel der Fundamentaltheologie*, w: G. Kruck, J. Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i.B.: Herder 2017, s. 77–93.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*, München: C.H.Beck <sup>3</sup>2006.
- Hübner, Johannes, *Einführung in die theoretische Philosophie*, Stuttgart: J.B.Metzler 2015.
- Ingham, Mary B., *Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorff 2006.
- Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*, München: Piper <sup>17</sup>1971.
- Karłowicz, Lech, *Racjonalność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin: KUL 2012.
- Kolakowski, Leszek, *Banal Pascala*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, red. H. Czyżewski, Kraków: Znak 2022, s. 236–244.
- Kolakowski, Leszek, Mentzel, Zbigniew, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 1, Kraków: Znak 2007.



- Kołąkowski, Leszek, Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 2, Kraków: Znak 2008.
- Kołąkowski, Leszek, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, in: Rössner, Hans (Hg.), *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung von Leszek Kołąkowski. Ein Lesebuch*, Berlin: Severin und Siedler 1981, s. 9–21.
- Kołąkowski, Leszek, *Der Rationalismus als Ideologie*, w: tegoż, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, tł. P. Lachmann, München: Piper 1967, s. 206–270.
- Kołąkowski, Leszek, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa: PWN 2015.
- Kołąkowski, Leszek, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa: Res Publica 1990, s. 69–87.
- Kołąkowski, Leszek, *Katolicyzm i humanizm*, w: tegoż, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa: PIW 1957, s. 140–160.
- Kołąkowski, Leszek, *Kultura i fetysze*, Warszawa: PWN 2020.
- Kołąkowski, Leszek, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, w: tegoż, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków: Znak 2005, s. 300–310.
- Kołąkowski, Leszek, *Nieracjonalności racjonalizmu*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Londyn: Puls 1989, s. 114–153.
- Kołąkowski, Leszek, *Pamięci nauczyciela*, w: *Leszek Kołąkowski wśród znajomych. O różnych ludziach, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, red. Z. Mentzel, Kraków: Znak 2004, s. 53–62.
- Kołąkowski, Leszek, *Pozytywizm na nowo wynaleziony*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 3, Londyn: Puls 1989, s. 51–55.
- Kołąkowski, Leszek, *O rozumie i innych rzeczach*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, red. H. Czyżewski, Kraków: Znak 2022, s. 858–866.
- Kołąkowski, Leszek, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa: Res Publica 1990, s. 135–154.
- Kołąkowski, Leszek, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa: PWN 1955.
- Kołąkowski, Leszek, *Świadomość religijna i wież kościelna*, Warszawa: PWN 2020.
- Kołąkowski, Leszek, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, tł. P. Lachmann, München: Piper 1967.
- Kołąkowski, Leszek, *Uniwersytet w mieście Łodzi*, w: tegoż, *Leszek Kołąkowski wśród znajomych. O różnych ludziach, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, red. Z. Mentzel, Kraków: Znak 2004, s. 17–21.
- Kołąkowski, Leszek, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: auf keinerlei Weise*, w: Huber, Hans, Schatz, Oskar (Hgg.), *Glaube und Wissen*, Wien: Herder 1980, s. 202–209.
- Kołąkowski, Leszek, *Horror metaphysicus*, tł. M. Panafiuk, A. Kołąkowska, Kraków: Znak 2012.

- Kołodkowski, Leszek, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa: PWN 2018.
- Kołodkowski, Leszek *Jeśli Boga nie ma.... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. Baszniak, Tadeusz, Panufnik, Maciej, Kraków: Znak 2010.
- Kołodkowski, Leszek, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 1, Londyn: Puls 1989, s. 1–12.
- Kołodkowski, Leszek, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, red. Czyżewski, Hubert, Kraków: Znak 2022, s. 764–807.
- Kołodkowski, Leszek, *Z czego żyją filozofowie?*, w: tegoż, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa: PIW 1957, s. 7–28.
- Kołodkowski, Leszek, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa: PWN 2020, s. 17–44.
- Kreeft, Peter, Tacelli, Ronald K., *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, tł. R. Zajączkowski, Warszawa: W drodze 2020.
- Kreiner, Armin, *Demonstratio religiosa*, w: Döring, Heinrich, Kreiner, Armin, Schmidt-Leukel, Perry, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993, s. 9–48.
- Kulisz, Józef, *Czasy nowożytnie wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa: Bobolanum 2001.
- Lauth, Bernhard, Sareiter, Jamel, *Wissenschaftliche Erkenntnis. Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Paderborn: Mentis 2005.
- Löffler, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt: WBG 2006.
- Newman, John H., *Logika wiary*, tł. P. Boharczyk, Warszawa: PAX 1989.
- Nowak, Piotr, *Filozofowie. (W trzech słowach)*, Warszawa: PIW 2022.
- Przełęcki, Marian *Filozofia pozytywistyczna w ujęciu Leszka Kołodkowskiego*, w: tegoż, *Horyzonty metafizyki*, red. Brożek, Anna, Warszawa: Semper 2007, s. 145–147.
- Primavesi, Oliver, Rapp, Christo, *Aristoteles*, München: C.H.Beck 2016.
- Popper, Karl R., *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg: Piper 2006.
- Plantinga, Alvin *Reason and Belief in God*, w: Plantinga, Alvin, Wolterstorff, Nicholas (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London: Notre Dame 1983, s. 16–93.
- Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Warszawa: PWN 2010.
- Reale, Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tł. Zieliński, Edward I., Lublin: KUL 2012.
- Reale, Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tł. Zieliński, Edward I., Lublin: KUL 2012.
- Schärtl, Thomas, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg: Topos 2004.

- Schmidinger, Heinrich, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Innsbruck: Kohlhammer<sup>3</sup>2010.
- Schmidt Noerr, Gunzelin, *Geschichte der Ethik*, Ditzingen: Reclam 2006.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München: Don Bosco 1999.
- Schnädelbach, Herbert, *Rozum*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. Martens, Ekkehard, Schnädelbach, Herbert, tł. Krzemieniowa, Krystyna, Warszawa: Wiedza Powszechna 1995, s. 98–137.
- Skolimowski, Henryk *Polski marksizm*, Londyn: Odnova 1969.
- Taleb, Nassim N., *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, tł. O. Siara, Poznań: Zysk i S-ka 2020.
- Verneaux, Roger, *Historia filozofii nowożytnej*, tł. M. Beściak, Kraków: Andegavenum 2024.
- Werbick, Jürgen, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Kraków: WAM 2014.
- Wolterstorff, Nicholas, *Can Belief in God be Rational if it Has no Foundation*, w: Plantinga, Alvin, Wolterstorff, Nicholas (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London: Notre Dame 1983, s. 135–186.

O. ŁUKASZ PINIO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **IRRATIONAL RATIONALITY? LESZEK KOŁAKOWSKI'S JUSTIFICATION OF THE (IR)RATIONAL FUNCTION OF CHRISTIANITY**

### **INTRODUCTION**

Leszek Kołakowski, while still attending pre-war primary school (with a compulsory grade in religion on his certificate), defined himself as a non-religious person.<sup>1</sup> Initially critical of religiosity, the Catholic Church in particular, he believed that it prevented the rational development of society towards its maximum humanisation. Less than a few years later, he completely changed his views: without the transcendental dimension of values (symbolically captured by religious systems), it is impossible to guarantee a universal commitment to human dignity. Nevertheless, the Warsaw philosopher never made a formal transition to the Catholic Church, which he respected for intellectual reasons. Before presenting Leszek Kołakowski's beliefs in the aspect of the (ir) rationality of religious views, this article will outline the general context of the rationality in the perspective of today's philosophy of religion and contemporary fundamental theology. Only then will it be possible to move on to an analysis of Kołakowski's views. The anthropocentric orientation of reason that characterises his philosophical work will be demonstrated.

---

<sup>1</sup> See L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, vol. 1, Kraków 2007, p. 30: „I remember that during the first lesson the teacher asked everyone one by one about personalities, including religion. [...] When it was my turn, I said: «And I am irreligious»”; for the currently most accurate study of Kołakowski's biographical data, see W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warsaw 2014.

Further on, the tension between the mortality – the theoretical cognitive limitation – of rational reason and the necessity of the metaphysical question about God, which is characterised by its transcendental nature, will be pointed out. The next problem is the practical significance of Christianity in a social perspective. In conclusion, I will try not only to explain what is meant by the *irrational rationality* outlined in the title in relation to Christianity according to Leszek Kołakowski, but also answer a general question of whether it is possible to be a religious person today while pretending to be a rational person.

### 1. THE IMPORTANCE OF RATIONALITY <sup>2</sup>

What is rationality? Perry Schmidt-Leukel, a German systematic theologian, emphasises that the concept of rationality has different shades of meaning depending on the context of its use.<sup>3</sup> Namely, one can speak of rationality in the psychological sense, defining by this term such a person who acts primarily in a deliberate manner, in accordance with his or her own intellectual nature. A rational person does not make decisions intuitively (under the influence of emotions), but by methodical reasoning.<sup>4</sup> The psychological side of meaning is related to the next two: the practical and the theoretical. The practical understanding of rationality points to the economic aspect of solving the problem encountered, which most effectively leads to the achievement of the set goal.<sup>5</sup> The theoretical moment of rationality, as Jürgen Werbick emphasises, is related to the corresponding theoretically persuasive way of acquiring and justifying already held beliefs:

---

<sup>2</sup> In developing the concept of rationality, I draw on my earlier publication on selected models of faith rationality. See Ł. Pinio, *Czy można pogodzić wiarę z postulatami racjonalności? Analiza wybranych modeli racjonalności wiary*, „Studia teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 40(2022), pp. 97-120.

<sup>3</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, p. 71.

<sup>4</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, p. 71; L. Karłowicz, *Rationality*, in *Encyklopedia katolicka*, vol. 16, Lublin 2012, p. 1048.

<sup>5</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, p. 71.

it is not the beliefs or assertions themselves that are rational, but the way in which one can either identify with or reject them. [...] The term *rational* refers [...] to how convinced persons arrive at their (affirmative or negative) belief and insist upon it.<sup>6</sup>

Schmidt-Leukel and Werbick (as well as Armin Kreiner, Professor Emeritus of Fundamental Theology at the University of Munich) point out that the concept of rationality serves first and foremost to describe a person (as a dispositional adjudicator), the views they hold can be either true or false.<sup>7</sup> However, when speaking of the rationality of certain claims, it is only emphasised that they do not contradict commonly accepted principles of reason. Lech Karłowicz, on the other hand, argues that the original use of the term refers to a reality which, due to its rationality, can be reasonably known.<sup>8</sup> The divergence of views is conditioned by an underlying epistemological assumption (related to the critical philosophy of Immanuel Kant): is it possible to access the thing itself (metaphysical realism) or only its phenomenal counterpart? The German authors seem to favour the position of the Königsberg professor.

### 1.1. The theoretical and practical face of rationality

The threefold understanding of rationality (psychological, practical and theoretical) is genetically linked to the traditional understanding of the workings of human reason: its theoretical and practical moments.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Krakow 2014, p. 77.

<sup>7</sup> See P. Schmidt-Leuker, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, p. 71; J. Werbick, *Introduction to theological epistemology*, p. 77; A. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, in H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1993, p. 11n.

<sup>8</sup> See L. Karłowicz, *Racjonalność*, p. 1048.

<sup>9</sup> See W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, p. 32: „Zum Allgemeingut geworden ist etwa die Unterscheidung zwischen «theoretischer» und «praktischer» Vernunft: Während erstere mit der denkerischen Durchdringung der Wirklichkeit [...] zu tun hat, geht es letzterer um die Vernünftigkeit unseres Handelns, Veränderens und Gestaltens, letztlich unserer Lebensführung als Individuen und Gemeinschaftswesen“.

On the one hand, he also has the ability to look at it from a practical perspective, trying – by setting a feasible and desirable goal – to bring about a tangible transformation.<sup>10</sup> The first philosophical distinction between practical and theoretical reason appears in Aristotle's clarification of Plato's views on the structure of the human soul.<sup>11</sup> Speaking of the cognitive human being, a disciple of Socrates assumed after his teacher that there is a logical continuity between thinking (cognition of reality) and actual action (active attitude towards it).<sup>12</sup> In knowing the truth – the good – it is impossible to do otherwise than to bring the recognised into the concreteness of one's own action. Plato's *logikón*, pictured as a coachman steering a two-horse team of lust (*epithymētikón*) as well as courage and zeal (*thymoeidés*), was supposed to signify the rational part of the soul to rule over its lower aspects.<sup>13</sup> Aristotle noted, however, that *logikón* – as the ability to reason – has primarily the function of practical cognition which indicates how to act effectively. The rational part of the soul directly related to the capacity of scientific cognition is called by him *epistēmōnikón*, a different concept which, unlike *logistikón*, is directed towards immutable things.<sup>14</sup> These constitute the proper object of scientific, theoretical cognition. The Aristotelian aspect of human reason responsible for cognition of the scientific type is related to the syllogistic form of speculative thinking, whose corresponding property of action (*aretē*) is related to the cognition of truth.<sup>15</sup> By analogy, we can say that *logistikón* is related to practical normative thought, linked to axiological categories of value: to the recognition of what should be done in a given situation – on the grounds that it is something good and leads to a state of true happiness.

<sup>10</sup> See J. Hübner, *Einführung in die theoretische Philosophie*, Stuttgart 2015, p. 1.

<sup>11</sup> See H. Schnädelbach, *Reason*, in *Philosophy. Fundamental Questions*, ed. by E. Martens, H. Schnädelbach, translated by K. Krzemieniowa, Warsaw 1995, p. 118.

<sup>12</sup> See G. Schmidt Noerr, *Geschichte der Ethik*, Ditzingen 2006, p. 40: '[...] vollständiges Erkennen und richtiges Handeln sind für ihn eins'.

<sup>13</sup> See G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, vol. 2: *Platon i Arystoteles*, translated by E.I. Zieliński, Lublin<sup>2</sup> 2012, p. 228; H. Schnädelbach, *Reason*, p. 117.

<sup>14</sup> See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a.

<sup>15</sup> See O. Primavesi, Ch. Rapp, *Aristotle*, München 2016, pp. 52-59.

## 1.2. Models of theoretical rationality

The classical model of rationality, as Perry Schmidt-Leukel points out, is linked to the traditional image of (substantial) reason, which is supposed to be capable of unquestionably knowing the truth in judgements.<sup>16</sup> Plato, in depicting the process of reasoning aimed at the cognition of intelligent reality (not subject to any transformation), uses an allegory of the cave of shadows and a chained man getting out of it into the sunny space of ideas, which you call the real world.<sup>17</sup> When reason gazes into the reality perceived by the senses, the shadows of things reflected on the visible wall of a cave, it sees only a semblance of truthfulness, because – as it is commonly assumed after Parmenides (the progenitor of metaphysical reasoning) – a true entity must be characterised by impermanence, immutability, and be absolutely identical with itself in every situation in every possible respect.<sup>18</sup> Reality perceived through the senses thus deviates from the ideal of truthfulness so posited; it can only be a veil behind which the reality of an eternally identical being is concealed. The author of *The Republic* describes the effort that a cognitive human being needs to make in order to reach an ideal reality through the effort of his or her own reason (similar to ‘second sailing’ upwind): the knowledge of the truth.<sup>19</sup> The truth is consistently understood as something objective (independent of the cognitive subject), universally communicable and obviously historically unchanging. It is because of these properties, as Stephen T. Davis points out, that truth provides a plausible basis for rationality.<sup>20</sup> The model presented here, therefore, assumes that rational cognition corresponds to such a notion of knowledge that is related to the traditional understanding of truth

<sup>16</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 77, 82.

<sup>17</sup> See Plato, *The Republic*, VII, 514a-517a.

<sup>18</sup> See G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, vol. 1: *Od początków do Sokratesa*, translated by E.I. Zieliński, Lublin<sup>2</sup> 2012, pp. 140-146; H. Schmidinger, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Innsbruck<sup>3</sup> 2010, pp. 67-68.

<sup>19</sup> See M. Erler, *Plato*, München 2006, pp. 143-146; The notion of second sailing is found in Plato in: the *same*, *Phaedo*, 99c-d.

<sup>20</sup> See S.T. Davis, *Wiara – racjonalna czy naiwna?*. *Filozof bronii chrześcijaństwa*, translated by K. Brykner, Poznań 2020, pp. 20-21.



and, as Aristotle already believed, to the indication of a sufficient reason explaining the perceived state of affairs.<sup>21</sup> It consequently follows that it is rationally possible to recognise only those views which not only have been sufficiently justified (by indicating sufficient arguments), but also must positively correspond to the reality about which they adjudicate. Namely, they must be true. When defining the ethics of religious belief in the perspective of this model, William Clifford notes that „it is always, everywhere and for everyone wrong to believe something on the basis of insufficient evidence.”<sup>22</sup> Theologians (especially in the nineteenth century) sought to show that religious belief could be adequately firmly justified.<sup>23</sup> Classical apologetics was therefore precisely concerned with developing rational ‘preambles of faith’ (*preambula fidei*) and intellectually persuasive ‘motives of credibility’ (*motiva credibilitatis*).<sup>24</sup> The history of systematic theology lists a number of proofs that were intended to effectively demonstrate the existence of an absolute being: ontological,<sup>25</sup> cosmological,<sup>26</sup> teleological,<sup>27</sup> and axiological<sup>28</sup> ones. Reason, after all, as defined in the conciliar document *Dei Filius* (1870), can certainly come to a knowledge of the fact of God’s very existence: „[...] sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse” (DH 3004). It is worth noting that the indicated conciliar document presupposes a traditional, substantialist

---

<sup>21</sup> See Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage*, Freiburg i.B.<sup>4</sup> 2022, p. 106.

<sup>22</sup> W.K. Clifford, *The Ethics of Belief*, in he, *Lectures and Essays*, London 1879, p. 186.

<sup>23</sup> See Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, p. 107; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 83-84.

<sup>24</sup> See P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Plock 2016, p. 79.

<sup>25</sup> See W. Löffler, *Einführung...*, pp. 52-59; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 94-97.

<sup>26</sup> See W. Löffler, *Einführung...*, pp. 60-68; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 97-101.

<sup>27</sup> See W. Löffler, *Einführung...*, pp. 68-75; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 101-103.

<sup>28</sup> See W. Löffler, *Einführung...*, pp. 102-106; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 103-104.

understanding of human reason, which has its metaphysical counterpart (objective reason) in the rational structure of (created) reality.<sup>29</sup> Some philosophers, including Peter Kreeft and Ronald K. Tacelli, seek to restore the popularity of this classical (non-subjective) conception of reason, which is understood as an organic part of the rational world as a whole: not only does man have a rational part of his soul, but all of reality has something rational in it.<sup>30</sup> A critical problem associated with the classical model of rationality is the postulate of the absolute knowability of truth, which, insofar as it is attainable in systems of deductive nature, exceeds the capacity of cognition based on experience. Observed phenomena can very often be explained by different, competing scientific hypotheses.

The probabilistic model of rationality (assumed, for example, by Rudolf Carnap's or Bertrand Russell's philosophy of science) abandons the notion of absolute truth in favour of probability for the reason indicated above.<sup>31</sup> Accepted views cannot therefore be sufficiently, i.e. without any cognitive doubt, justified; they can only be shown to be correct with a very high probability. The achievable level of probability obviously depends on the object to be learned. The more complex the nature of things, the higher the probability of error. The traditional account of reason is also being abandoned in modern times, replaced by a dispositional understanding. It has been noted that reason cannot be understood as something to which man is permanently entitled on

---

<sup>29</sup> See G.M. Hoff, *Die Vernunft der Ordnungen, die Ordnungen der Vernunft. Die differenztheoretischen Spiegel der Fundamentaltheologie*, in G. Kruck, J. Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i.B. 2017, p. 77; H. Schnädelbach, *Reason*, pp. 100-107.

<sup>30</sup> See P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics. Hundreds of Answers to Crucial Questions*, translation by R. Zajączkowski, Warsaw 2020, p. 17: „To make this restoration [of the old concept of reason] possible, another restoration is necessary: a restoration of the older, larger notion of reason itself. This means essentially two things: 1. seeing our subjective, psychological, human processes of reasoning as participations in and reflections of an objective rational order [...], and 2. seeing reason not as confined to reasoning, calculating [...] but as including “the first act of the mind”: apprehension, intellectual intuition, understanding, “seeing”, insight, contemplation. ,

<sup>31</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 81-83; B. Lauth, J. Sareiter, *Wissenschaftliche Erkenntnis. Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Paderborn<sup>2</sup> 2005, pp. 105-117.

the basis of substantiality. What should be assumed is that it determines man's general capacity for rational behaviour in relation to concrete reality. Reason, therefore, is not constantly present, but manifests itself in particular situations – in an expression that depends on the cultural context of the human cogniser.<sup>32</sup> When appealing to reason in modern times, as Perry Schmidt-Leukel points out, it simply means that people should behave accordingly, in accordance with accepted norms and standards.<sup>33</sup> The epistemological impossibility of an unquestionable recognition of the rational order of reality is conditioned by a metaphysical shift that began back in the late medieval period: in the volitional theology of John Duns Scotus. He replaced the Aristotelian model of causal thinking, associated with the objective reasonableness of being, with the notion of the absolute freedom of the first cause, God.<sup>34</sup> Herbert Schnädelbach has precisely identified the consequences of the Scotistic model of thinking for the modern understanding of rationality,

[s]ince God in his inscrutable judgments can make things contradict the laws of nature given by him, since he can disregard at all what we would like to regard as rational, nature and history are admittedly evidence of his omnipotent will, but no longer of a logos that we could grasp by reason. Objective reason thus disappears from the world, which becomes irrational [...]<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 78-79, 83.

<sup>33</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, p. 79.

<sup>34</sup> See M.B. Ingham, *Johannes Duns Scotus*, Münster 2006, pp. 37-38: „Die Kontingenz all dessen, was existiert, ist durch die Einführung des Möglichen radikalisiert, das durch den Willen Gottes nicht zur Existenz gebracht worden ist. Hier kann man natürlich den Begriff der möglichen Welten erkennen, der später von Leibniz weiterentwickelt wird. Hinzu kommt, dass die scotische Darstellung der göttlichen Freiheit das Aristotelische Modell der Kausalität ersetzt. Kernfragen, die aus der Entwicklung dieses Modells hervorgehen und die im Gedanken der göttlichen Freiheit und der Allmacht gründen, kann man im Denken von Ockham und Descartes wiederfinden”.

<sup>35</sup> H. Schnädelbach, *Rozum*, pp. 106-107.

The probabilistic model of rationality is therefore associated with a departure from the notion of absolute truth that can be recognised by observation and the ordering action of reason. Apart from formal sciences, one can only – using reasoning based on inductive inference – approach truth with greater or lesser probability. The probabilistic search for epistemological certainty (more than a mere subjective belief in the validity of the views one holds) is related to the credibility and coherence of the beliefs one adopts. Credibility, indicating the explanatory potential of hypotheses, is significantly related to their pragmatic verification in concrete action. Probabilistic coherence indicates not only the overall coherence of accepted hypotheses (hypotheses that are in radical contradiction should not be recognised), but also the cumulative power of internally related motives, which, precisely by being argumentatively cumulative, increase the probability of the views they support.<sup>36</sup> With regard to religious beliefs, as Christoph Böttigheimer points out, there is an argumentative shift from theoretical-cognitive certainty towards subjective moral certainty.<sup>37</sup> John Henry Newman, in his work *An Essay in aid of a Grammar of Assent* (1870), emphasised that, on the one hand, the argumentative convergence of the theoretically-cognitive justification of a belief statement increases the probability of its truthfulness and, on the other – which seems to be more important from the perspective of the believer – raises the level of his or her subjective certainty.<sup>38</sup> This is why the believer is convinced that his religious beliefs do not contradict his rational intellectual attitude. However, objective certainty with regard to the object of his faith is impossible for him to achieve.

The falsificationist (critical) model of rationality adopts a subjectivist understanding of reason along with its cognitive limitations. It consistently indicates that the postulate of having a positive justification for the views taken – due to the limitations of inference based on

---

<sup>36</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 82-83; R. Urbaniak, *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, Lublin 2016, p. 135.

<sup>37</sup> See Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, p. 117.

<sup>38</sup> See J.H. Newman, *Logika wiary*, translated by P. Boharczyk, Warsaw 1989; P. Schmidt-Leuker, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, p. 86.

induction – exceeds the possibilities of finite cognition.<sup>39</sup> Truthfulness (indicated by the classical model of rationality) or a high probability of truthfulness (associated with the probabilistic model) are replaced by the notion of falsity, which can be proven by finite observation. Karl R. Popper, the Viennese philosopher who developed the methodological basis of that model, noted that the most effective solution to the problem of inductive inference is to ignore it altogether:

[t]he solution is that induction is not used because general theories cannot be derived from single assertions. They can, however, be refuted by single assertions, as [theories] can interfere with the representation of observable facts.<sup>40</sup>

Namely, one black swan is enough to falsify the hypothesis that all swans are white.<sup>41</sup> A positive observation of even a thousand swans theoretically will not strengthen the initial claim. It may, however, as indicated in the probabilistic model, strengthen the subjective belief in its truth. However, this says nothing about the truth of the assertion itself. The logical corollary of falsificationism is the recognition that all knowledge – apart from formal (mathematical) knowledge – is hypothetical in nature and that its essential motive is the practical possibility of falsification, i.e. identifying an observation that would lead to its overturning.<sup>42</sup> Leszek Kołakowski rightly observes that it follows from Popper's critique of scientific cognition that "our knowledge never attains the conditions of absolute reliability, that we can never claim to be the certain holders of the truth,"<sup>43</sup> and that all metaphysical or religious

---

<sup>39</sup> See B. Lauth, J. Sareiter, *Wissenschaftliche Erkenntnis...*, p. 89.

<sup>40</sup> K.R. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg<sup>2</sup> 2006, p. 118: „Die Lösung ist, daß es keine Induktion gibt, weil allgemeine Theorien nicht aus singulären Sätzen ableitbar sind. Sie können aber durch singuläre Sätze widerlegt werden, da sie mit Beschreibungen von beobachtbaren Tatsachen kollidieren können”.

<sup>41</sup> See N.N. Taleb, *Czarny labędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, translated by O. Siara, Poznań 2020, pp. 108-109.

<sup>42</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warsaw<sup>4</sup> 2015, pp. 195-196.

<sup>43</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 197.

questions do not fall under the criterion of critical rationality (or even – according to them – must be considered to be devoid of scientific sense):

[...] if we ask how the claim that God is merciful could be refuted, it immediately becomes apparent that this is an inconceivable procedure: every fact can be easily reconciled with the mercy of God, and none can firmly contradict it.<sup>44</sup>

The analytic philosophy of religion, associated with the so-called reformed epistemology, proposes a different approach to religious or metaphysical views. To deny their rationality simply because they do not meet the criterion of falsification (also verification) is considered arbitrary, since the very criterion does not meet the conditions it postulates. So why concede the point? Alvin Plantinga, William P. Alston and Nicholas Wolterstorff propose that the merits of foundationalism and fallibilism are combined.<sup>45</sup> Some propositional claims, including those of a religious nature (for example, the claim that God exists), can be rationally maintained for as long as there are no compelling counterarguments.<sup>46</sup> Fundamental theology should therefore focus not so much on justifying faith positively, but on countering the critical arguments against it. Religious views that meet the criterion of logical consistency (internal, and external – non-contradiction with theses arising from other accepted views) can be considered compatible with a rational stance.<sup>47</sup> The second necessary criterion for the rationality

<sup>44</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 196.

<sup>45</sup> See A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, in A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London 1983, pp. 16-93; N. Wolterstorff, *Can Belief in God be Rational if it Has no Foundation*, in A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London 1983, pp. 135-186.

<sup>46</sup> See Th. Schärftl, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004, p. 61: „Wenn eine Person *a* weiß, dass *p*, dann muss *a* eine ausreichende Begründung für ihre Meinung, dass *p*, angeben können und zwar in der Form, dass sie *p* auf begründende Sätze *n1* bis *nx* zurückführt, die ihrerseits keiner weiteren Begründung bedürfen und daher grundlegende Propositionen ausdrücken. *Bestimmte Propositionen können so lange als grundlegend angesehen werden, als sich gegen diese Sicht keine zwingenden Einwände erheben*“.

<sup>47</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, p. 82.

of religious belief is its practical implementation: the professed faith helps one to live one's own existence in a meaningful way, leading to the fullness of individual development – expressed in the ethical behaviour of the believer.<sup>48</sup>

The theoretical dimension of religious rationality is, on the one hand, related to the individual approach to one's religious views, which – including all models that seem to be in agreement – must be sufficiently justified: whether by adequate argumentation of a positive nature (arguments for the existence of God, probabilistic cumulative arguments) or by demonstrating their general inconsistency. On the other hand, it is legitimate to speak also of the rationality of the content itself, which should – if it is to be considered true, highly probable or inconsistent with the commonly accepted worldview – explain well the metaphysical problematic of reality. The question remains whether metaphysical problematics is not too much of a burden on human finite reason? Perhaps metaphysical questions, as Immanuel Kant suggested, are more concerned with man's practical attitude to reality than with theoretical knowledge of it.

### 1.3. The social rationality of religiosity?

The problem of rationality, by analogy with the dual action of human reason, can also be examined in terms of concrete action. The practical action of man can be analysed not only from an individual point of view, but at the same time – and this seems to be equally important in an apologetic perspective – from a social one. Aristotle understood man as a *physei politikon zōon*, i.e. a creature who, for essential reasons – lying in his metaphysical nature – is oriented towards the (political) community of action.<sup>49</sup> Plato even suggested that political society has an analogous structure to the internal constitution of man, who is

---

<sup>48</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, pp. 48-50; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Houndmills 1989, p. 300.

<sup>49</sup> See O. Höffe, *Aristotle*, München<sup>3</sup> 2006, p. 241.

endowed not only with reason but also with other passions which, if man is to experience true happiness, must remain under the control of rational thought.<sup>50</sup> Reason should therefore guide man and the (philosophising) ruler should guide the state, so that, as Plato explains to Martin Brassler, social justice ultimately prevails:

[wisdom] guides human conduct and the functioning of the state because it provides a view of what is right and wrong, what is necessary and what should be avoided. This, in turn, requires knowledge of what everyone should be entitled to according to their needs and their duties. This is exactly what the virtue of justice does.<sup>51</sup>

Society in all its institutional diversity, if it is to fulfil its task effectively, should form a harmonious unity, expressed not only in the order of legal nature, but also – as indicated by Plato’s critical emphasis on the importance of symbolic elements (poetry, myths, theology, etc.) – at the level of cultural narrative.<sup>52</sup> The Athenian even proposed the remodelling of the whole culture in order to effectively raise a citizen who finds himself in the values and goals of the whole society.<sup>53</sup> Aristotle, speaking of the social face of man, emphasised that he was first and foremost a member of a political community in order to become an individual citizen in that very community.<sup>54</sup> It might therefore seem that it would

---

<sup>50</sup> See Plato, *The Republic*, 368e-369a; M. Brassler, *Lässt sich Gott denken?*, Zürich 2014, p. 46.

<sup>51</sup> M. Brassler, *Lässt sich Gott denken?*, p. 47: „[Weisheit] steuert das Verhalten des Menschen und das Verhalten des Staates, indem sie überblickt, was richtig oder falsch und was notwendig oder zu unterlassen ist. Das setzt voraus, dass man weiss, was jedem gemäss seinen Bedürfnissen und Funktionen zusteht. Genau das leistet die Tugend der Gerechtigkeit.“

<sup>52</sup> See J. Annas, *Plato*, Warsaw 2022, p. 69: ‚Plato recognises that these [social] pressures are not merely moral or political. What we call culture influences people in many ways. Above all, he was the first to emphasise the importance of the arts in shaping the values of members of society‘.

<sup>53</sup> See J. Annas, *Plato*, p. 70.

<sup>54</sup> See Aristotle, *Politics*, 1253a19; O. Höffe, *Aristotle*, p. 241.



be rational (from a social perspective) to take a considered approach to the essential elements of culture that guarantee the proper functioning of society as a whole. However, an important question remains how to understand the proper functioning of the state and who decides what belongs to the essential elements from a cultural perspective.

Georg W.F. Hegel, in his elaborate philosophical system (which deals with questions of a political as well as a religious nature on many levels), noted that the created state organism, which of course has its own historically dependent expression, should be understood as the realisation of the idea of morality, and its institutions should fulfil the function of social integration (of a moral-legal nature).<sup>55</sup> The philosopher from Berlin, the fact that sometimes seems to be forgotten, understands the idea of morality differently from Immanuel Kant – not as objective rules of conduct in accordance with a categorical imperative, but precisely as the tradition of values (which fragmentarily realise transcendental values) actually existing in a given place and moment.<sup>56</sup> The state community is thus a community of traditionally valid values. Such a conservative current regarding morality (and also religious traditions) can be found in the early period of modern philosophy in René Descartes, who took two areas of human action out of the reach of philosophical criticism: morality and religion. One can only have doubts at the level of theoretical knowledge of truth, and both religion and morality relate to concrete practical action, argues the French philosopher.<sup>57</sup> In a changing reality, when one does not know what is real and what is merely apparent, there is a need to persist with traditional values which, of course, according to evolutionary development, can slowly be replaced.

Viewed from the perspective of society as a whole, it is therefore legitimate to ask which instances or elements of culture (including symbolic culture) should be present therein to make it a safe space for individual development. Does religion, as many modern philosophers

---

<sup>55</sup> M. Becker, J. Schmidt, R. Zintl, *Politische Philosophie*, Paderborn<sup>3</sup> 2012, p. 79n.

<sup>56</sup> See M. Becker, J. Schmidt, R. Zintl, *Politische Philosophie*, p. 96.

<sup>57</sup> See R. Verneaux, *Historia filozofii nowożytnej*, transl. by M. Beściak, Krakow 2024, p. 26.

(Kant, Hegel or Schelling) believed, have a socially relevant role to play? A positive answer to this question indicates that it is rational not only to justify apologetically the presence of religion in the cultural space, but also its very action – in terms of fulfilling a socially desirable function.<sup>58</sup>

\* \* \*

In the next section, selected views of Leszek Kołakowski will be presented that concern his approach to fundamental metaphysical questions that are related to religious issues. Thus, on the one hand, a question will be posed concerning the cognitive capacity of human reason: is it capable of recognising the existence of an absolute (especially as God as recognised by theistic religions)? It concerns the rationality of religious beliefs in terms of the theo-cognitive aspect. Then, in the next part of the paper, the question of the practical significance of Christianity will be posed: what function does it play in the perspective of society as a whole? Can its existence be regarded as compatible with the practical expectation of reason?

## 2. KOŁAKOWSKI'S BOUNDARIES OF RATIONAL COGNITION<sup>59</sup>

### 2.1. The practical orientation of philosophical reason

Is cognitive man, who finds himself in a historical world of uninterrupted change, capable, as to his essence, of grasping metaphysical, absolute

---

<sup>58</sup> One of the most important functions performed by religion, as Émile Durkheim believed, is the stabilisation of society. According to him, religion is supposed to strengthen the bonds between the individual and society. This happens especially through communal cultic activities, which produce collective feelings. Franz Xaver Kaufmann pointed out that religion has the function of creating individual human identity, coping with the awareness of mortality, and putting reality in order, among others. It thus helps man to find a sense of existential meaning. All the functions indicated seem to be desirable also from the perspective of society at large. See É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemizmu w Australii*, Warsaw 1990; F.X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

<sup>59</sup> Elaborating on the paragraph, I referred to my earlier work on the apologetic dimension of Leszek Kołakowski's philosophy. See Ł. Pinio, *Czy Leszka Kołakowskiego można nazwać apologetą chrześcijaństwa?*, in: P. Artemiuk, M. Kozakiewicz,

truth unquestionably at all? Published in German in 1967, Leszek Kołakowski's collection of articles entitled *Treatise über die Sterblichkeit der Vernunft*<sup>60</sup> (*Treatise on the Mortality of Reason*) seems to indicate by its title the fundamental direction of the Warsaw professor's theoretical-cognitive analyses. Where there is an aspect of historicity, there is no possibility for cognition – as far as its results are concerned – to be ultimately binding. However, man is not able to stop posing questions of a metaphysical nature (as encouraged by the ancient sceptics), because – as, similarly to Immanuel Kant, Kołakowski points out – it lies in the nature of his wondering reason. In the article that begins not only the collection of texts, but also the book *Kultura i Fetysze* (1967), published under the title *Deskryptywne i funkcjonalne rozumienie filozofii* (1962), he insists that the metaphysical question has its genetic origin precisely in a very situation of astonishment:

[...] philosophy, due to its psychological origin, arises from the fact that we are astonished by everything, we are philosophers because we are astonished by everything, and we are philosophers in order not to be astonished by anything. Astonishment is a feeling of alienation from the world [...]<sup>61</sup>

The astonishment is therefore not only caused by uncertainties of an epistemological nature, but also – or even primarily (where the Warsaw professor reminds us of Karl Jaspers' existentialist philosophising) – by a sense of existential uncertainty.<sup>62</sup> All philosophical

---

A. Wróblewska, A. Kogut, *Pszenica i kąkol. Nowe wymiary współczesnej apologii*, Kraków 2024.

<sup>60</sup> See L. Kołakowski, *Treatise über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, translated by P. Lachmann, München 1967.

<sup>61</sup> L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, in *ibid*, *Kultura i fetysze*, Warsaw<sup>3</sup> 2020, p. 23.

<sup>62</sup> See K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München<sup>17</sup> 1971, p. 18: „[E]s gibt Situationen, die in ihrem Wesen bleiben, auch wenn ihre augenblickliche Erscheinung anders wird und ihre überwältigende Macht sich in Schleier hüllt: ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld. Diese Grundsituationen unseres Daseins nennen wir

work seems to be pragmatically oriented. Its specific aim is to narratively restore the disturbed balance between man experiencing his subjectivity, which is externalised in symbolic creativity, and his own biological finitude, his belonging to a metaphysically non-necessary world.<sup>63</sup> Here, Leszek Kołakowski's central question concerning the understanding of man full of longing for a sense of certainty (for the possibility of absolute experience) in the historical transience of the finite world in which he must live manifests itself. The anthropological and moral orientation of philosophy (its formal aspect of looking at reality) was raised to the status of a methodological principle in one of Kołakowski's earliest works, a thoroughly reworked dissertation on Baruch Spinoza, and published under the title *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy [Individual and Infinity. Freedom and the Antinomies of Freedom in the Philosophy of Spinoza]* (1958):

[...] the idea is to interpret classical philosophical questions as questions of a moral nature, to translate the questions of metaphysics, anthropology and the theory of cognition into questions expressed in the language of human moral problems, to strive to unmask their latent humanistic content, to present the problem of God as a problem of man, the problem of earth and heaven as a problem of human freedom, the problem of nature as a problem of man's relation to the world, the problem

---

*Grenzsituationen*. Das heißt, es sind Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können. Das Bewußtwerden dieser Grenzsituationen ist nach dem Stauen und dem Zweifel der tiefere Ursprung der Philosophie"; H. Czyżewski, *Kołakowski i jego Chrystus*, in L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, ed. H. Czyżewski, Kraków 2022, p. 23: „The German philosopher [Karl Jaspers] was perhaps the one of the twentieth-century intellectuals with whose thought Kołakowski felt a certain affinity and shared some of the reflections [...]”.

<sup>63</sup> See L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, p. 24: „We know how to think and we know how to build machines, we know how to organise states and churches, we know how to deal with theology and metaphysics, because our organism does not know how to react adequately and directly to the situations in which it happens to be”.

of the soul as a problem of the value of life, the problem of human nature as a problem of relations between human beings.<sup>64</sup>

Philosophy deals not so much with theoretical cognition of the structure of reality, but above all with its axiological dimension, which cannot be reduced to empirically conditioned scientific cognition.<sup>65</sup> Responding in 1957 with an article containing the question posed in the title, *Z czego żyją filozofowie?* [ *What do philosophers do for a living?* ], the author of *Kultura i fetysze* strongly emphasises that although philosophical works often take the form of theoretical treatises, in reality they aim at educating man to lead a meaningful life: „the proper sense of every knowledge about the world is discovered [...] only when its practical and human sense is discovered.”<sup>66</sup> Kołakowski thus points out that philosophy has a methodology peculiar to itself – the specificity of formulating questions; however, one cannot hastily suggest that precisely for this reason its proceedings are devoid of rational justification (a charge raised especially by the milieu of logical empiricism) .<sup>67</sup>

## 2.2. The mortality of rational reason?

Leszek Kołakowski seems (in some texts) to limit the concept of rationality to the purely formal aspect of scientific cognition, methodologically defined in the process of the modern formation of the positive detailed sciences.<sup>68</sup> Scientistic rationalism, which is identified in the book

---

<sup>64</sup> L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warsaw<sup>2</sup> 2018, p. 7.

<sup>65</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 210: „[...] there is a growing awareness of the different epistemological situation of philosophy, which is not to pretend to scientific, technically applicable and empirically verifiable knowledge, but aims at making sense of the world [...]”.

<sup>66</sup> L. Kołakowski, *Z czego żyją filozofowie?*, in his, *Światopogląd i życie codzienne*, Warsaw 1957, p. 24.

<sup>67</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, pp. 183-218; L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, p. 36.

<sup>68</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*.

*Filozofia pozytywistyczna* (1966) as the main philosophical tendency of the present day, is defined as

the opposite of irrationalism, i that is, the belief that there is a right to be called knowledge, or that only statements about the world whose content can be controlled by publicly available means have cognitive value.<sup>69</sup>

Contemporary scientific thinking is associated with a way of cognition that is anti-metaphysical (and anti-religious), which originates in a phenomenalist theoretical-cognitive stance with a presupposed nominalism (often of a materialist nature); it must therefore consistently distinguish between the level of valuing and adjudicating the truth of a state of affairs.<sup>70</sup> Antimetaphysical phenomenism is associated with a methodological limitation of the efficacy of cognition only to the reality that can be the object of experience; and, at the same time, with an apparent ontological reductionism that equates the phenomenon with the essence of the thing (a Kantian thing in itself).<sup>71</sup> The world has no mystery, it is exactly as it appears to the cognisant human being. The nominalist understanding of the basic structure of reality, as pointed out during the presentation of the models of rationality, is related not only to ontological individualisation (only individual objects exist), but also to the hypotheticalisation of all possible theoretical descriptions of reality. Only individual things are cognitively accessible; everything that concerns the general relationships between individual entities must be characterised by an inalienable hypotheticality. A significant worldview consequence is the paradigmatic shift in the meaning of reason from the traditional substantive imaginary towards a more subjectivist interpretation, underpinning a probabilistic and falsificatory (critical) model of rationality. Reality is deprived of an objective metaphysical

---

<sup>69</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 187.

<sup>70</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, pp. 11-18, 187.

<sup>71</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 11: '[...] there is no difference between <substance> and <phenomenon>’.

structure that could be unquestionably understood by the participating reason of the cognitive human being (a negation of the classical model). In his article *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter* [*Concern for God in seemingly godless times*] (1981), an introduction to an anthology of non-theological texts on the problem of God in the twentieth century, Leszek Kołakowski noted that the widespread loss of cognitive certainty (paradoxically the ultimate consequence of the Enlightenment)<sup>72</sup> is associated with an increase in existential quests to which scientific reason is unable to give a satisfactory answer:

The God who once affirmed a well-established order of values, of social relations, of principles of thought, of the physical universe, and who was regarded as the vault of that order, no longer exists because such an order is not discernible. [...] The world in which man relied on his own strength, appointed himself the free legislator of every order of good and evil, in which, freed from his position as a slave of God, he hoped to regain his lost dignity, this world has been transformed into a place of endless worry.<sup>73</sup>

The mortality of the scientific mode of reasoning, its fundamental ineffectiveness in achieving cognitive certainty (absolutely indisputable knowledge), is announced by Leszek Kołakowski with an essay entitled *Nieracjonalność racjonalizmu* [*Irrationality of Rationalism*] (1959),

---

<sup>72</sup> See L. Kołakowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, in: H. Rössner (Hr.), *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung von Leszek Kolakowski. Ein Lesebuch*, Berlin 1981, p. 10; J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warsaw 2001, pp. 13-22.

<sup>73</sup> L. Kołakowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, p. 10: „Ein Gott, der einst die wohletablierte Ordnung der Werte, der sozialen Verhältnisse, der Regeln des Denkens, des physischen Weltalls bestätigte und der als Gewölbe dieser Ordnung galt, ist nicht mehr da, weil keine solche Ordnung mehr sichtbar ist. [...] Eine Welt, worin der Mensch sich auf seine eigenen Kräfte verlassen, sich selbst zum freien Gesetzgeber jeder Ordnung des Guten und Bösen ernannt hat, in der er, aus der Lage eines Gottessklaven befreit, seine verlorene Würde wiederzugewinnen gehofft hatte, diese Welt verwandelte sich in einen Ort nie endender Sorge”.

which was released in German under the originally intended title *Der Rationalismus als Ideologie (Rationalism as Ideology)*.<sup>74</sup> The German title directly points to the theoretically-cognitively precarious foundation of scientific rationalism so conceived, showing its similarity with ideologies that lack sufficient justification.<sup>75</sup> In other words, they must be accepted by an act of secular faith. The reason for the Warsaw professor's rejection of such an understanding of rationality is not only due to the logical inconsistency of positivist rationalism, which is unable to meet its own criterion of reasonableness, but above all because of the associated tendencies of dogmatic thinking.<sup>76</sup> Positivist reason yields too easily to instrumentalisation. It is dogmatically proclaimed that it has no desired possibility of finding the truth, which is replaced by the notion of effective action, realised in the technical progress of culture. It is in this way that Marian Przełęcki presents Kołakowski's understanding of positivist philosophy, who, in his view, believes that the technical operability of assertions arises not only from the rigorous restriction of cognition to experimentally verifiable sentences, but also from the departure from the classical notion of truth (even in its transcendental understanding).<sup>77</sup> The belief in a universal commitment to scientific-type rationality seems not only to be culturally conditioned, but also linked to the general arbitrariness of human decisions, ultimately, as Kołakowski notes, to historical chance:

---

<sup>74</sup> See L. Kołakowski, *Nieracjonalność racjonalizmu*, in *ibid*, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, vol. 2, London 1989, pp. 114-153; L. Kołakowski, *Der Rationalismus als Ideologie*, in *ibid*, *Treatise über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, in translation by P. Lachmann, München 1967, pp. 206-270.

<sup>75</sup> See L. Kołakowski, *Nieracjonalność racjonalizmu*, p. 139: '[...] they are unable to comprehend that their doctrine can be treated as an ideology on a par with others'; L. Kołakowski, *Pozytywizm na nowo wynaleziony*, in: *ibid*, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, vol. 3, London 1989, p. 53: 'In other words, since philosophers cannot transform themselves into scholars, they must be exterminated. The author [Revel], with an overly typical positivist confidence in the absolute character of his own criteria, is unable to see the ideological presuppositions that form the indispensable basis of his philosophical critique'.

<sup>76</sup> See L. Kołakowski, *Nieracjonalność racjonalizmu*, pp. 139-143.

<sup>77</sup> See M. Przełęcki, *Filozofia pozytywistyczna w ujęciu Leszka Kołakowskiego*, in *ibidem*, *Horyzonty metafizyki*, ed. A. Brożek, Warsaw 2007, pp. 145-146.



[...] in any case, there is no reason to imagine that the affirmation of such a value can, in contrast to others, be legitimised by any other authority than the authority of a decision taken by a certain human collectivity, or rather the authority of a specific and historically produced «optics» of that collectivity.<sup>78</sup>

Consequently, primitive civilisations with a different view of the world, filled with mythical stories, did not find signs of rationality in what is considered as such today, but in actions that corresponded to the values propagated by the mythological narratives they adopted. However, Professor Kołakowski, in depicting the metaphysical horror of ultimate uncertainty, emphasises that there is a certain minimum of rationality that must be accepted for interpersonal communication to be possible at all. Namely, any relativist, even a maximalist, cannot deny the validity of the principle of non-contradiction and the general rules of mathematical reasoning.<sup>79</sup> To think is to use language in an appropriate, communicatively structured way.

Leaving aside the negative effect of the cognitive impoverishment of the world (and consequently of human life),<sup>80</sup> it is worth asking what, according to Kołakowski, positivist rationalism has taught us? Firstly, it should be emphasised that the scientific pressure of rationalism – understood as a rule „recommending[a] the degree of validity of judgements as a measure of the permissible strength of the conviction with which one affirms them”<sup>81</sup> – can contribute to overcoming fanatical intolerant attitudes; it makes one realise that all cognition is uncertain

---

<sup>78</sup> See L. Kołakowski, *Nieracjonalność racjonalizmu*, p. 141; similarly, theses can be found in the final phase of Leszek Kołakowski's work in: L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, in: Idem, *Chrześcijaństwo*, ed. H. Czyżewski, Krakow 2022, p. 837.

<sup>79</sup> See L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, transl. by M. Panafiuk, A. Kołakowska, Krakow 2012, p. 12.

<sup>80</sup> See H. Skolimowski, *Polski marksizm*, London 1969, p. 61: „The main thesis of Kołakowski [*Filozofia pozytywistyczna*] is probably that reason, brought to its limits, alienates itself from the process of authentic understanding and ends up with interpretative schemes which impoverish phenomena, impoverish the world which is the subject of this cognition, and ultimately impoverish our lives as well”.

<sup>81</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 217.

and one can always make a cognitive mistake; assuming, of course, that it does not itself degenerate into a scientific form of worldview intolerance since it has forgotten its own cognitive uncertainty.<sup>82</sup> Secondly, the formalisation of scientific language has contributed to increased demands on the clarity of the language of rational communication. Tadeusz Kotarbiński, Leszek Kołakowski's teacher in Łódź, required his students to always maintain a high discipline of thought.<sup>83</sup> Only statements that are clearly formulated, among other factors, can have any potential cognitive value. „He was a brilliant teacher,” the Radom professor recalls „he demanded of us – very kindly, but relentlessly – that we follow in his footsteps and try to observe all the conditions which make thinking reliable.”<sup>84</sup> The conditions of such thinking were to be the rules of rheistic language, the reduction of complex statements to simple sentences referring to particular things.<sup>85</sup> A metaphysical narrative that combines individual impressions into a coherent, sensible story from a scientific point of view must be defined as exceeding the norms of theoretical rationality.<sup>86</sup> In his book *Świadomość religijna i więź kościelna* [*Religious Consciousness and the Ecclesiastical Bond*] (1965), Leszek Kołakowski, not following Kotarbiński's radical dissociation from religious themes, strongly emphasises that he nevertheless admits the positivist postulate of clarity of thought without adopting its reductionist tendencies:

---

<sup>82</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 217.

<sup>83</sup> See P. Nowak, *Filozofowie. (W trzech słowach)*, Warsaw 2022, p. 325: „From his fellow man, therefore, Kotarbiński demanded not love but clarity of expression. He disqualified darkness. He saw the discipline of thinking, its order, in terms as much epistemological as ethical. A stupid man,” he said, „cannot be a good man”.

<sup>84</sup> L. Kołakowski, *Uniwersytet w mieście Łodzi*, in: Idem, *Leszek Kołakowski wśród znajomych. O różnych ludzi, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, ed. Z. Mentzel, Kraków 2004, p. 18n.

<sup>85</sup> See L. Kołakowski, *Pamięć nauczyciela*, in: Idem, *Leszek Kołakowski wśród znajomych. O różnych ludziach, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, ed. by Z. Mentzel, Cracow 2004, p. 55.

<sup>86</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma.... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, translation by T. Baszniak, M. Panufnik, Krakow 2010, p. 203: „The rules of rationalism, once accepted, result in the cognitive results for the production of which they were established”.

[...] I stand in a traditionally positivist position: one thinks with words (which does not mean that all mental activities are thinking; it just seems that the most useful definition of thought presupposes precisely that it is an experience that can be adequately formulated in language). By the same token, it is assumed that there is no situation (speech disorders aside) in which someone thinks something and cannot articulate it, or has clear thoughts and can only express themselves darkly, or knows something and cannot formulate it. If someone cannot formulate something, it means that he does not know; if he expresses himself obscurely, it means that his thoughts are obscure; if he does not find words to express himself, it means that he does not think at all.<sup>87</sup>

Rationality of the positivist type thus left the conviction that all accepted views should be adequately justified, and that the justification itself must be expressed in precise language. At the same time, it is apparent that the subject of religion has shifted beyond the realm of scientific rationalism. Religion is an irrational but justified – as will be shown in a moment – holistic view of the experienced world.<sup>88</sup>

### 2.3. The transcendental dimension of the question ABOUT God?

The postulate of scientific rationality therefore excludes the possibility of a meaningful question about God. Even using precise, communicatively comprehensible words (leaving aside the criterion of empirical sensibility) does not say anything important in terms of the technical mastery of reality. It might seem that a religious view of the world is devoid of rational sense. Leszek Kołakowski, as indicated above, was aware of the cognitive limitation of the positivist rationality perspective but

---

<sup>87</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i wieź kościelna*, Warsaw<sup>2</sup> 2020, p. 34.

<sup>88</sup> See L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 203; L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, in: *Idem, Chryścianstwo*, ed. H. Czyżewski, Kraków 2022, p. 860.

emphasised that it is not the only legitimate way of looking at reality.<sup>89</sup> Of course, it is impossible to transform metaphysical or theological positions into scientific assertions similar to physical experimental sentences.<sup>90</sup> Yet the essential task of philosophy (theology too) is not to produce rigorous scientific knowledge, but first and foremost to „make sense of the image of the world in the humanistic, not semantic, sense of the concept of «sense».”<sup>91</sup> The Warsaw professor, in an essay entitled *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter* (1981), even insists that it is not the efficacy of modern science that has contributed to the increasing secularisation of society, but the attempt to unscientifically theology; scientific theology is the real superstition:

[...] it is therefore obvious that God is not and never will be an empirical hypothesis that can be reliably tested scientifically. This is a permanent situation in which we find ourselves, a matter of principle, not a temporary insufficiency of knowledge. There is no logically permissible transition from empirical knowledge – however augmentable it may be – to actual infinity, let alone a deliberately acting providence conceived as a person.<sup>92</sup>

Kołodkowski rules out the possibility of rational (in the classical as well as probabilistic sense) justification of religious belief by argumentative demonstration of the correctness of sentences referring to God. Probabilistically, as he points out, inter alia, in his essay *O rozumie*

<sup>89</sup> See L. Kołodkowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, p. 837.

<sup>90</sup> See L. Kołodkowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 210.

<sup>91</sup> L. Kołodkowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 210.

<sup>92</sup> L. Kołodkowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, p. 12: „[...] so ist es sicher wahr, daß Gott keine empirische Hypothese, die wissenschaftlich zuverlässig überprüfbar ist, darstellt oder je darstellen wird. Das ist eine dauerhafte Lage, in der wir uns befinden, eine Sache des Prinzips und nicht der vorläufigen Ungenügsamkeit des Wissens. Es gibt keinen logisch zulässigen Übergang vom empirischen Wissen, wie immer es auch erweitert werden möge, zur aktuellen Unendlichkeit, geschweige denn zur zweckvoll wirkenden, als Person aufgefaßten Vorsehung”; see L. Kołodkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 202.

*i innych rzeczach [On Reason and Other Things]* (2003), we must make statements about the empirical structure of the world, since any use of reason involves undeniable uncertainty and the possibility of error.<sup>93</sup> To infer from the world the reality of God is cognitively impracticable; even analogy is misleading, since it is impossible to compare the finite with the infinite.<sup>94</sup> In summarising the possibility of an argumentative justification of God's existence, Leszek Kołakowski points out that although there are many enumerated proofs, none, e.g. because of the limited operation of human reason, can be convincing.<sup>95</sup> However, they can show subjectively convincing reasons why it is worthwhile to deal existentially with the issue of God and religion.<sup>96</sup> Probability – as Christoph Böttigheimer suggests – cannot be attributed to metaphysical and religious views.<sup>97</sup> The intellectual from Radom adds at this point that the philosophical question about the existence of God is not the question of the believer: „[w]hether this God [of the philosophers] exists or not – is not really a religious question, and it is not what those who care about this question bother about.”<sup>98</sup> Religious belief is

an act of trust and a sense of participation in the divine order,  
not a scientific hypothesis. [...] [T]he confidence of the believer

---

<sup>93</sup> See L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, p. 861.

<sup>94</sup> See L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, pp. 859, 863; L. Kołakowski, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, in: Idem, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Cracow 2005, p. 300n.

<sup>95</sup> See L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, p. 858; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, vol. 1, p. 136: „It seemed to me that there was something very outdated in it [Thomism], something that could not explain anything. Over time, of course, I have changed my attitude to Thomism, but I still do not think it is possible to draw inspiration from it today”; L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. „If we even mistakenly assumed their [St. Thomas' five ways] logical correctness, they would offer us the God of the philosophers, not the <God of Abraham and Isaac>”.

<sup>96</sup> See L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 14.

<sup>97</sup> See Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, p. 119.

<sup>98</sup> See L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 62; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, vol. 2, Kraków 2008, p. 83: ‘He is not in bad faith who says that he believes in God, but he betrays bad faith who claims that the existence of God is scientifically proven [...]’.

cannot be expressed in language that meets the requirements of scientific discourse, and the language of the *sacrum* is not part of or an elaboration on colloquial speech; it is intelligible within the life of the *sacrum*, in acts of worship.<sup>99</sup>

Religion seems to have its own area of commitment; it cannot be reduced to any other form of human relation to the totality of the world. Faith thus understood seems to presuppose as its core belief a substantive understanding of reason as the objective structure of reality (an idea in line with the classical understanding of rationality).

At a similar time, when Leszek Kołakowski was working on his original study of the philosophy of religion, known under the partial title *Jeśli Boga nie ma... [If there is no God...]*, he delivered at a symposium on the relationship between faith and knowledge in Munich (24-26 April 1978) a paper important in the issues hereof entitled *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: auf keinerlei Weise (Is it possible to have truth without God? Answer: by no means)*.<sup>100</sup> As in the title of his book on the philosophy of religion, he alluded to Dostoevsky's question from *The Brothers Karamazov* (1880) that if there were no God, there would be no impassable limits to human action.<sup>101</sup> However, he reinterprets it in the theo-poetic context of the question of the absoluteness of truth. The concept of truth, he argues, can only be used with the (theoretical) recognition of some form of absolute reason.<sup>102</sup> Here Kolakowski refers

<sup>99</sup> See L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, pp. 202-203.

<sup>100</sup> See L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: auf keinerlei Weise*, in H. Huber, O. Schatz (Hgg.), *Glaube und Wissen*, Wien 1980, pp. 202-209; W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warsaw 2014, p. 313.

<sup>101</sup> See F. Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, translation by B. Beaupré, Krakow 2014, p. 83: „And did you hear his his stupid theory just now: «If there is no immortality of the soul, then there is no virtue, and therefore everything is permitted.»”; L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, p. 202: „Dostoevskis berühmte Bemerkung «falls es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt», die, wie ich glaube, auf dem moralischen Gebiet gültig ist [...], ist ebenso epistemologisch gültig [...]”.

<sup>102</sup> See L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, p. 202: „[...] die rechtmäßige Benutzung des Begriffs «Wahrheit» oder der begründete Glaube, daß so eine Eigenschaft wie «Wahrheit» auf Resultate unserer Erkenntnis angewandt werden dürfen darf, ist nur unter der Voraussetzung einer absoluten Vernunft möglich”.

to the idea of the Cartesian justification of the veracity of cognition, which indicates that even if everything is put into doubt, it is impossible to deny that at the moment of doubt there is at least a doubting subject.<sup>103</sup> The *cogito* subject introspectively analysing the content of his thinking finds the concept of an infinite, unlimited absolute – God. He, being unable to be the product of an imperfect mind, must have an independent reasoning. The unlimited God as a maximally good and true being therefore guarantees the veracity of partial cognition. The author of *Metaphysical Horror* focuses on showing that, assuming the existence of a good, non-deceiving God, one cannot conclude that cognition mediated by him must always be true.<sup>104</sup> To be specific, it does not logically arise from God's absolute goodness that he must constantly tell the truth. For there are situations when untruth will cause more good than its positive opposite.<sup>105</sup> The professor from Warsaw rightly concludes that although „we cannot know what is true on the basis of the mere existence of God, but we can know that something is true at all.”<sup>106</sup> The correctness of particular cognitive acts cannot be justified in relation to God, but the possibility of their truthfulness – by justifying the notion of ‚truth as such’ – can be shown. Thus, Kołakowski insists that the existence of an absolute cognitive subject is necessary in order to be able to operate meaningfully with the concept of truth; the formulation that truth itself is identical with an absolute subject is surprising.<sup>107</sup> It might seem that the author of *Nieracjonalność racjonalizmu* is here trying to present an authorial argument for the existence of God, which, however, he strongly denies:

---

<sup>103</sup> See R. Verneaux, *Historia filozofii nowożytnej*, pp. 21-34.

<sup>104</sup> See L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, p. 207: ‚Nun, aus Gottes Güte folgt nicht notwendig, daß Er uns in keinem Fall betrügen kann – angenommen schon, daß Gott vollkommen gut und allwissend ist’.

<sup>105</sup> See Plato, *The Republic*, 331c. Plato presents the well-known example that a person who has an evil intention will not be told where we have hidden a weapon.

<sup>106</sup> See L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, p. 208.

<sup>107</sup> See L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, p. 209.

[...] it can [neither] strengthen nor weaken any of the possible proofs. It does not prove that God exists, but that when reflecting on questions of truth and the possibilities of epistemology, we are faced with a choice of either God or cognitive nihilism. There is nothing in between.<sup>108</sup>

This argument is more reminiscent of the so-called regulative ideas in Immanuel Kant's critical philosophy, which operate with concepts that cannot be proven in any way, yet they are necessary from the point of view of the ordering function of reason's operation.<sup>109</sup> The presupposed substantive (traditional) understanding of reason by the classical model of rationality (together with the concept of truth) seems to be elevated by Leszek Kołakowski to the level of the transcendental.<sup>110</sup> Acknowledging the transcendental validity of the idea of absolute truth enables its partial recognition in the surrounding world – at least acknowledging that it is a desirable, although horizontally unattainable goal of cognition. The absolute transcendently obliges, but – as Kołakowski pointed out in his article *O rozumie i innych rzeczach* (2003) – it is impossible to deduce that it is identical with the God of religious metanarratives.<sup>111</sup>

\* \* \*

In analysing the concept of rationalism, Leszek Kołakowski sees clear limits to scientific cognition. It is incapable of answering the existential

---

<sup>108</sup> L. Kołakowski, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich?...*, p. 209; similar statements are found in the concluding chapter of the book on positivism. See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, pp. 219-230.

<sup>109</sup> See S. Gerlach, *Immanuel Kant*, Tübingen 2011, pp. 80-82.

<sup>110</sup> See L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 77: „[...] attributing to an utterance the property of truth, we assume that it is just as it is stated in that utterance, and this regardless of whether it has ever been or will ever be made, and whether its truthfulness is or will ever be affirmed; whatever is true is true regardless of whether we know it or will ever know it, and regardless of whether we think it or not, whether we exist or do not exist, and whether any cognitive acts take place at all, now or ever.”

<sup>111</sup> See L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, p. 865.



questions that truly occupy man.<sup>112</sup> Scientific cognition looks at the world in a fragmentary way, it cannot look at the whole of reality in a metaphysical perspective, trying to show an all-embracing teleological structure. Reason, as Kołakowski concludes,

[...] is supposed to give us explanations of physical phenomena and the ability to predict and control their course, while religion is supposed to reveal the meaning of the world; in doing so, it has a greater ambition than reason, since it embraces the sense of the whole, and what the whole is reason does not and cannot know.<sup>113</sup>

Religion, while not being rational in the theoretical sense of scientific rationality, seems to have its own (ir)rational justification; which cannot be understood in the sense of a neopositivist critique of religiosity, but more along the lines of a Wittgensteinian or Pascalian justification of the autonomy of religious cognition.<sup>114</sup> Religion, although not rational, nevertheless has its own (abductive) rationale:

[...] in the light of faith the world becomes better understood than without it, or rather[,] that without this light it cannot be understood at all [...]. Pascal perhaps went furthest in presenting this question from a Christian point of view, and his position can be briefly summarised as follows: in a certain sense, the fundamental principles of faith – God, the unity of soul and body, original sin – are absurd, but even more absurd is a picture of the world that excludes these principles.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> See L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, vol. 2, p. 184: „When one remains within the framework of rationalist thinking, it must be said – everything will perish, there will be no trace of us, of our lives, of our hardships, of what we do wrong or right. Yes. Rationalistically speaking, this is the case. And yet there are intuitions, quite common after all in the world and present in all religions, which oppose rationalism.”

<sup>113</sup> L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, p. 860.

<sup>114</sup> See P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie...*, pp. 55-56.

<sup>115</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 203.

One might conclude that a culture deprived of its religious dimension will not be a space where an individual – by entering into a community of like-minded people – will be able to deal meaningfully with existential boundary questions, which will definitely make it more difficult for him to lead a happier life.

### 3. THE PRACTICAL SIGNIFICANCE OF CHRISTIANITY

Leszek Kołakowski initially criticised the presence of Christianity in the cultural space and justified it as leading to the dehumanisation of humanity.<sup>116</sup> He understood Catholicism more as a political ideology associated with a general contempt for the dignity of the individual human being than as a religious support of a normative value system.<sup>117</sup> In his article *Katolicyzm i humanizm [Catholicism and Humanism]* (1956), he stresses that the proper sense of humanism historically had an anti-religious dimension, because it found the true sources of moral values not in God but in man himself; his own affairs must constitute „the supreme criterion of moral evaluation.”<sup>118</sup> The essence of the humanist worldview is therefore „the principle of man’s loyalty to his own reason.”<sup>119</sup> Humanism, human rights as the supreme values by which society should be guided to enable the development of an atmosphere of general peace, tolerance and mutual respect (values particularly desirable in the post-war period),<sup>120</sup> correspond with the anthropocentric stance of Leszek

<sup>116</sup> See L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warsaw 1955.

<sup>117</sup> See L. Kołakowski, *Neotomizm w walce z postępem nauk i z prawami człowieka*, in *ibid*, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warsaw 1955, p. 15: „[...] Christian personalism is, in its actual content, a collection of fraudulent hypocritical slogans which, under the guise of concern for «human dignity» and «human rights», are designed to justify theoretically all political practices of imperialism and the Vatican, which serves it, and to provide a basis for the most reactionary political doctrines”.

<sup>118</sup> L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, in his, *Światopogląd i życie codzienne*, Warsaw 1957, p. 143.

<sup>119</sup> L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, p. 154.

<sup>120</sup> See L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, p. 216; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, vol. 1, p. 80: „Communism was for us the conqueror of Nazism, the myth of a Better World, the longing for a life without crime and humiliation, the realm of equality and freedom... It was the end that justifies everything”.

Kołodkowski's philosophy. Without relinquishing the fundamental content of his views (they are constantly concerned with human dignity), the professor from Warsaw begins to change his approach to the problem of the presence of religion and its proper social function the moment he perceives the immanent limitations of enlightened reason. The reason, after all, by setting itself the goal of technical mastery over reality, is unable to comment on normative values or the direction in which society should develop. The impossibility – as the author of *Jednostki i nieskończoności* puts it – of an effective moral differentiation between what is good and thus should be realised and what is bad and should be abandoned has appeared.<sup>121</sup> The historical experience of communism, Khrushchev's secret paper (dissociating himself from Stalin's crimes) seemed to confirm experientially that the humanist order that was to follow the denial of the Church's moral authority never happened.<sup>122</sup> Following the maxim of evaluating philosophical currents enshrined in the article indicated above, there was nothing left to do but to re-evaluate the social virtues of Christianity: „[...] every philosophy is sometimes justified or condemned by history, that it cannot be judged otherwise than in the history of its social action.”<sup>123</sup> Kołodkowski implicitly admits that philosophical currents, religions (especially in their normative aspect) can be rationally evaluated, inter alia, because of their humanising function. In his book *Jeśli Boga nie ma...*, which constitutes a systematic account of the metanarrative function of religion, he notes – referring to the proclaimed idea of the inviolable dignity of man – that

[...] it [can] only be founded on the authority of indestructible Reason. [...] And so the same either-or returns again and again: the absence of God, if only consistently insisted upon and carefully considered, turns man to ruin in the same sense that

---

<sup>121</sup> See L. Kołodkowski, *O rozumie i innych rzeczach*, p. 865n: „An additional but incredibly important difficulty that arose together with the decline of reason and truth concerned our ability to distinguish between good and evil”.

<sup>122</sup> See L. Kołodkowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, p. 10.

<sup>123</sup> See L. Kołodkowski, *Katolicyzm i humanizm*, p. 142.

it robs of meaning all that we are used to regard as the essence of humanity: the quest for truth, the distinction between good and evil, the claim to dignity and the conviction that we are creating something that resists the indifferent destruction of time.<sup>124</sup>

At a conference on the actuality of the philosophy of Immanuel Kant (1981), the intellectual from Radom, in a speech entitled *Kant i zagrożenie cywilizacji [Kant i zagrożenie cywilizacji]*, published later, warns that the negation of the irreducibility of normative judgements, the attempt at their historical relativisation, ultimately leads to the abandonment of the most important values of Western culture: individual freedom and human dignity.<sup>125</sup> The awareness of the transcendental independence of fundamental normative values from changing political circumstances and subjective human interpretations is a fundamental condition for the possibility of the effective functioning of society as a whole; without it – as Kołakowski briefly concludes – „[...] our civilisation is in danger of decay.”<sup>126</sup> It seems rational, therefore, from the perspective of society, to support the presence of religion (together with the reality of *sacrum*) in the space of culture; it is, in the manner of a Wittgensteinian family resemblance, linked to the normative system of traditional occidental values, supporting the process of their internalisation – albeit without being fully reducible to them.<sup>127</sup> For this reason, the disappearance of the autonomous *sacrum*, which cannot be translated into secular concepts/institutions (*profanum*), accelerates axiological degradation.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 204.

<sup>125</sup> See L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, in *ibid*, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warsaw 1990, pp. 69-87.

<sup>126</sup> L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, p. 77.

<sup>127</sup> See L. Kołakowski, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, p. 303n; M. Matczak, M. Makowski, *Jak zatrzymać koniec świata. Marcin Matczak w rozmowie z Marcinem Kakowskim o religii, prawie i polityce*, p. 136: „By condemning religious traditions in vigour, we deprive ourselves, at our own request, of the brakes that helped – better or worse – to keep our animal instincts in check.”

<sup>128</sup> See L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, in: *Idem, Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warsaw 1990, p. 144: „[...] can a society survive and provide

The essential social function of the inviolable reality of *sacrum*, which is realised by the presence of Christianity (especially in the person of Jesus of Nazareth),<sup>129</sup> is not only normative stabilisation, but also the possibility of building a life based on a religious metanarrative that transcends the individual:

[t]he function of the phenomenon of *sacrum* in our culture consisted, inter alia, in the fact that [...] all important types of activity were endowed with an additional sense which their empirical sense, directly given, could by no means legitimate. [...] [*S*]acrum provided a system of signs that served not only to identify phenomena, but to attribute a special and unique value to each of them, to include each of them in a different order, inaccessible to ordinary perception.<sup>130</sup>

In the above passage, Kołakowski's understanding of cognitive rationality, limited to empirically experiential reality (in the broad sense of the term), and the (ir)rationality of quasi-religious cognition crystallise as if through a lens. Religiosity enables an individual, albeit communally mediated, ordering of one's own life in the perspective of values that transcend man. Religion is one of the possible ways of making sense

---

its members with a tolerable life if sensitivity to *sacrum* and the phenomenon of *sacrum* itself are suppressed from everywhere. [...] [T]he boundary between *sacrum* and *profanum* is obliterated, their separation rejected; as a tendency to attribute a sacral meaning to everything. Well, to universalize the *sacrum* is to annihilate it"; L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, in Idem, *Chrześcijaństwo*, ed. H. Czyżewski, Krakow 2022, pp. 776-777.

<sup>129</sup> See L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, in ibid, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, vol. 1, London 1989, p. 11.

<sup>130</sup> See L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, pp. 146-147. "The function of the phenomenon of *sacrum* in our culture consisted, inter alia, in the fact that [...] all important types of activity were equipped with an additional sense which their empirical sense, directly given, could by no means legitimate. [...] [*S*]acrum provided a system of signs that served not only to identify phenomena, but to attribute a special and unique value to each of them, to include each of them in a different order, inaccessible to ordinary perception."

of experienced reality.<sup>131</sup> It also serves the socially indispensable function of reminding us that human reason has its limitations and cannot be absolutised.<sup>132</sup> The rationality of irrational religion thus lies in the fact that it is a constant reminder that „the existence of a limit [of reason] is impassable.”<sup>133</sup>

### SUMMARY: THE CULTURAL RATIONALITY OF IRRATIONAL RELIGION

The notion of rationality is related not only to the theoretical operation of cognitive reason, seeking the right arguments to justify accepted beliefs, but also to its practical dimension, encouraging effective – conditioned by the desired call for action. The classical model of (robust) rationality also indicates that accepted beliefs must be true and reflect the actual state of affairs. Contemporary philosophy of science, however, emphasises that the bar set in this way exceeds the capacity of cognitive reason: by talking about the known slice of reality, one can at most achieve some degree of probability; or, more precisely, that the accepted hypothesis has not yet been falsified. With regard to religiosity (using the concept of rationality for the content of beliefs), it should be noted that under certain conditions – as the philosophers of the critical current emphasise – it does not contradict reason: 1. if it is characterised by a high level of both doctrinal and worldview coherence (in relation to other accepted views) and 2. if it practically enables one to lead a meaningful life. The second condition of rationality can be considered not only from the perspective of individuality (of the believer), but also from the point

---

<sup>131</sup> See L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, p. 841: „Faith is legitimate. Unbelief is legitimate. However, these are not two mutually contradictory doctrinal bodies, two sets of assertions, but rather opposite mental and moral attitudes. I think both are needed in our culture”.

<sup>132</sup> See L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, p. 151: „Together with the disappearance of *sacrum*, which imposed limits on the possibilities of perfecting *profanum*, one of the most dangerous illusions of our civilisation must spread: the illusion that the transformation of human life knows no barriers”.

<sup>133</sup> L. Kołakowski, *Banal Pascala*, in his, *Chrześcijaństwo*, ed. H. Czyżewski, Krakow 2022, p. 244.

of view of the cultural social community. Namely, the promotion of certain beliefs (together with their institutional expression) may be desirable by society because they fulfil certain necessary functions. In analysing the rational operation of cognitive reason, Leszek Kołakowski notes its fundamental limitation. Only the empirically experiential side of reality can be known in a rational way; albeit within the limits of probability. However, cognition cannot dispense with the notion of truth (understood transcendently), which is essential if it is not to be expressed in technical thinking that reduces reality. Abandoning the notion of absolute truth, reason no longer has any boundaries. It is at this point that Kolakowski draws attention to the pragmatic necessity of the presence of religion in the modern world. Although its content is not rational, it cannot be proved/falsified like scientific hypotheses – „[...] the idea of «proving one's faith» is contradictory”<sup>134</sup> – it is not diametrically opposed to reason but dialectically complements it. Its rational irrationality lies in the fact that not only does its presence in the cultural space remind us of the limitations of technical reason, but it also enables man to construct a meaningful narrative of his life; something that scientific cognition is unable to do. The question posed at the outset of whether one can be a religious person today, while at the same time aspiring to be a rational person, following the approach of Leszek Kołakowski, we can answer in the affirmative.

### Abstract

This article aims to analyse selected views of Leszek Kołakowski that concern the justification of the presence of Christianity in the social space of culture. Initially, the very notion of rationality in the perspective of the philosophy of religion and contemporary fundamental theology is presented. A distinction is made between the theoretical dimension (with possible models: classical, probabilistic and falsificationist) and the practical dimension (especially in the social perspective). The social moment of rationality indicates that certain elements of culture – including religion – can be justified because of the socially desirable function they fulfil. Kołakowski's views are presented by indicating his anthropocentric philosophical stance, which

---

<sup>134</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, p. 205.

culminates not only in a critique of the reductionist understanding of scientific reason, but also in pointing out that when looking at culture – including religion – it must be assessed from the perspective of the true good of man. The critique of scientific rationalism involves pointing out that cognitive reason has clear limitations and is incapable of (rationally) producing a universal metanarrative that can give life a sense of meaning. Kolakowski points to the necessity of recognising the notion of absolute truth (in the transcendental sense) in order not to reduce cognition to merely its technical aspect of mastery over reality. Metaphysical sense-making systems (especially religions) make it clear that the rational operation of reason has its limitations; in order to make sense of life one needs concepts beyond its capacity. Religion is therefore irrational, although justified from the point of view of cognitive reason.

**Keywords:** rationality, irrationality, function of Christianity, models of rationality, Leszek Kolakowski, mortality of reason, limits of rationality, religion, metaphysics

## BIBLIOGRAPHY

- Annas, Julia, *Plato*, Warsaw: PWN 2022.
- Artemiuk, Przemysław, *Renesans apologii*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2016.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translation by D. Gromska, Warsaw: PWN 2012.
- Becker, Michael, Schmidt, Johannes, Zintl, Reinhard, *Politische Philosophie*, Paderborn: UTB<sup>3</sup> 2012.
- Böttigheimer, Christoph, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage*, Freiburg i.B: Herder. <sup>4</sup>2022.
- Brasser, Martin, *Lässt sich Gott denken?*, Zürich: TVZ 2014.
- Chudoba, Wiesław, *Leszek Kolakowski. Kronika życia i dzieła*, Warsaw: IFiS PAN 2014.
- Clifford, William K., *The Ethics of Belief*, in he, *Lectures and Essays*, London: Macmillan and Co. 1879.
- Czyżewski, Hubert, *Kolakowski i jego Chrystus*, in Kolakowski, Leszek, *Chrześcijaństwo*, ed. Czyżewski, Hubert, Kraków: Znak 2022.
- Davis, Stephen T., *Faith – rational or naive? A philosopher's defense of Christianity*, translated by Brykner, Karolina, Poznań: W drodze 2020.
- Erlar, Michael, *Plato*, München: C.H.Beck 2006.
- Gerlach, Stefan, *Immanuel Kant*, Tübingen: UTB 2011.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Houndmills: Macmillan 1989.



- Hoff, Gregor M., *Die Vernunft der Ordnungen, die Ordnungen der Vernunft. Die differenztheoretischen Spiegel der Fundamentaltheologie*, in G. Kruck, J. Valentin (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i.B.: Herder 2017, pp. 77-93.
- Höffe, Ottfried, *Aristotle*, München: C.H.Beck<sup>3</sup> 2006.
- Hübner, Johannes, *Einführung in die theoretische Philosophie*, Stuttgart: J.B.Metzler 2015.
- Ingham, Mary B., *Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorff 2006.
- Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*, München: Piper<sup>7</sup> 1971.
- Karłowicz, Lech, *Racjonalność*, in *Encyklopedia katolicka*, vol. 16, Lublin: KUL 2012.
- Kołodkowski, Leszek, *Banal Pascala*, in Idem, *Chrześcijaństwo*, ed. H. Czyżewski, Kraków: Znak 2022, pp. 236-244.
- Kołodkowski, Leszek, Mentzel, Zbigniew, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, vol. 1, Krakow: Znak 2007.
- Kołodkowski, Leszek, Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, vol. 2, Krakow: Znak 2008.
- Kołodkowski, Leszek, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter*, in: Rössner, Hans (Hg.), *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung von Leszek Kołodkowski. Ein Lesebuch*, Berlin: Severin und Siedler 1981, pp. 9-21.
- Kołodkowski, Leszek, *Der Rationalismus als Ideologie*, in ibid, *Treatise über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, transl. by P. Lachmann, München: Piper 1967, pp. 206-270.
- Kołodkowski, Leszek, *Filozofia pozytywistyczna*, Warsaw: PWN<sup>4</sup> 2015.
- Kołodkowski, Leszek, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, in: Idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warsaw: Res Publica 1990, pp. 69-87.
- Kołodkowski, Leszek, *Katolicyzm i humanizm*, in: Idem, *Światopogląd i życie codzienne*, Warsaw: PIW 1957, pp. 140-160.
- Kołodkowski, Leszek, *Kultura i fetysze*, Warsaw: PWN<sup>3</sup> 2020.
- Kołodkowski, Leszek, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, in: Idem, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Krakow: Znak 2005, pp. 300-310.
- Kołodkowski, Leszek, *Nieracjonalność racjonalizmu*, in: he, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, vol. 2, London: Pulse 1989, pp. 114-153.
- Kołodkowski, Leszek, *Pamięci nauczyciela*, in *Leszek Kołodkowski wśród znajomych. O różnych ludziach, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, ed. Z. Mentzel, Kraków: Znak 2004, pp. 53-62.
- Kołodkowski, Leszek, *Pozytywizm na nowo wynaleziony*, in ibid, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, vol. 3, London: Pulse 1989, pp. 51-55.

- Kołodkowski, Leszek, *O rozumie i inne rzeczach*, in: Idem, *Chrześcijaństwo*, ed. H. Czyżewski, Kraków: Znak 2022, pp. 858-866.
- Kołodkowski, Leszek, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, in: Idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warsaw: Res Publica 1990, pp. 135-154.
- Kołodkowski, Leszek, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warsaw: PWN 1955.
- Kołodkowski, Leszek, *Świadomość religijna i wież kościelna*, Warsaw: PWN<sup>2</sup> 2020.
- Kołodkowski, Leszek, *Treatise über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, in translation by P. Lachmann, München: Piper 1967.
- Kołodkowski, Leszek, *Uniwersytet w mieście Łodzi*, in: Idem, *Leszek Kołodkowski wśród znajomych. O różnych ludziach, mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak swoje czasy urabiali*, ed. by Z. Mentzel, Kraków: Znak 2004, pp. 17-21.
- Kołodkowski, Leszek, *Wie ist eine gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: auf keinerlei Weise*, in Huber, Hans, Schatz, Oskar (Hgg.), *Glaube und Wissen*, Wien: Herder 1980, pp. 202-209.
- Kołodkowski, Leszek, *Horror metaphysicus*, transl. by M. Panafuk, A. Kołodkowska, Krakow: Znak 2012.
- Kołodkowski, Leszek, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warsaw: PWN<sup>2</sup> 2018.
- Kołodkowski, Leszek *Jeśli Boga nie ma.... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, translation by Baszniak, Tadeusz, Panufnik, Maciej, Krakow: Znak 2010.
- Kołodkowski, Leszek, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, in ibid, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, vol. 1, London: Pulse 1989, pp. 1-12.
- Kołodkowski, Leszek, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, in ibid, *Chrześcijaństwo*, ed. Czyżewski, Hubert, Kraków: Znak 2022, pp. 764-807.
- Kołodkowski, Leszek, *Z czego żyją filozofowie?*, in ibid, *Światopogląd i życie codzienne*, Warsaw: PIW 1957, pp. 7-28.
- Kołodkowski, Leszek, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, in ibid, *Kultura i fetysze*, Warsaw: PWN<sup>3</sup> 2020, pp. 17-44.
- Kreeft, Peter, Tacelli, Ronald K., *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, translated by R. Zajączkowski, Warsaw: W drodze 2020.
- Kreiner, Armin, *Demonstratio religiosa*, in Döring, Heinrich, Kreiner, Armin, Schmidt-Leukel, Perry, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1993, pp. 9-48.
- Kulisz, Jozef, *Czasy nowożytnie wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warsaw: Bobo-lanum 2001.
- Lauth, Bernhard, Sareiter, Jamel, *Wissenschaftliche Erkenntnis. Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Paderborn: Mentis<sup>2</sup> 2005.
- Löffler, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt: WBG 2006.

- Newman, John H., *Logika wiary*, translated by P. Boharczyk, Warsaw: PAX 1989.
- Nowak, Piotr, *Filozofowie. (W trzech słowach)*, Warsaw: PIW 2022.
- Przełęcki, Marian *Filozofia pozytywistyczna w ujęciu Leszka Kołakowskie*, in *ibid*, *Horyzonty metafizyki*, ed. Brożek, Anna, Warsaw: Semper 2007, pp. 145-147.
- Primavesi, Oliver, Rapp, Christo, *Aristotle*, München: C.H.Beck 2016.
- Popper, Karl R., *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg: Piper<sup>2</sup> 2006.
- Plantinga, Alvin *Reason and Belief in God*, in Plantinga, Alvin, Wolterstorff, Nicholas (eds.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London: Notre Dame 1983, pp. 16-93.
- Plato, *The Republic*, translated by W. Witwicki, Warsaw: PWN 2010.
- Reale, Giovanni, *History of ancient philosophy*, vol. 1: *From the Beginnings to Socrates*, translation by Zieliński, Edward I., Lublin: KUL<sup>2</sup> 2012.
- Reale, Giovanni, *History of Ancient Philosophy*, vol. 2: *Plato and Aristotle*, translated by Zieliński, Edward I., Lublin: KUL<sup>2</sup> 2012.
- Schärtl, Thomas, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg: Topos 2004.
- Schmidinger, Heinrich, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Innsbruck: Kohlhammer<sup>3</sup> 2010.
- Schmidt Noerr, Gunzelin, *Geschichte der Ethik*, Ditzingen: Reclam 2006.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München: Don Bosco 1999.
- Schnädelbach, Herbert, *Reason*, in *Philosophy. Fundamental Questions*, eds Martens, Ekkehard, Schnädelbach, Herbert, translated by Krzemieniowa, Krystyna, Warsaw: Wiedza Powszechna 1995, pp. 98-137.
- Skolimowski, Henryk *Polski marksizm*, London: Odnova 1969.
- Taleb, Nassim N., *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, translated by O. Siara, Poznań: Zysk i S-ka 2020.
- Verneaux, Roger, *Historia filozofii nowożytnej*, transl. by M. Beściak, Krakow: Andegavenum 2024.
- Werbick, Jürgen, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Krakow: WAM 2014.
- Wolterstorff, Nicholas, *Can Belief in God be Rational if it Has no Foundation*, in Plantinga, Alvin, Wolterstorff, Nicholas (eds.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London: Notre Dame 1983, pp. 135-186.