

Marksizm a chrześcijaństwo albo Kołakowski i MacIntyre

Paweł Grad

Dylemat chrześcijanina i fałszywy ideał komunizmu

Porównanie równoległych dzieł Leszka Kołakowskiego i Alasdaira MacIntyre'a dostarcza nam lekcji teorii moralnej. Dotyczy ona stosunku marksizmu do chrześcijaństwa i pozwala rozwiązać trudny dylemat. Przed dylematem tym staje wielu chrześcijan biorących udział w moralnych sporach nowoczesności. Ma on postać następującą: marksistowska, a za nią komunistyczna i neo-komunistyczna krytyka nowoczesnych stosunków społecznych posługuje się pojęciem sprawiedliwości. Marksistowska teoria i rewolucyjna praktyka wymierzone są w systemową niesprawiedliwość związaną z kapitalistycznym porządkiem ekonomicznym, będącym zarazem bazą nowoczesnego porządku społecznego. Jednocześnie sprawiedliwość jest jednym z najważniejszych pojęć moralnych chrześcijaństwa, a cnota sprawiedliwości cnotą generalną (*virtus generalis*) – obejmuje ona nie tylko sprawiedliwość względem Boga (czyli cnotę religii), ale również sprawiedliwość względem bliźniego, która ma z konieczności społeczny charakter. Dlatego chrześcijanin nie może zignorować marksistowskiego argumentu odwołującego się do niesprawiedliwości społecznej. Z drugiej strony marksizm jako stanowisko w teorii moralnej obejmuje tezy pozostające w jawnej sprzeczności z tezami, które choćby *implicite* musi uznawać każdy chrześcijanin pozostający wierny Objawieniu. Do tez takich należy teza materialistyczna oraz teza rozszerzająca pojęcie sprawiedliwego nieposłuszeństwa do pojęcia dyktatury proletariatu. Pierwszej w sposób oczywisty nie da się pogodzić z wiarą w Boga, drugiej zaś z nowotestamentowym nakazem posłuszeństwa władzy państwowej. Ta rozbieżność stanowisk na gruncie teorii moralnej wydaje się też mieć konsekwencje na poziomie praktycznym – mam tu na myśli

walkę z Kościołem i chrześcijaństwem, jaką prowadzą instytucje, których oficjalną ideologią jest marksizm.

Gdy chrześcijanin w takiej sytuacji chce zgodzić się na marksistowską krytykę niesprawiedliwości (wszak marksista apeluje do jego, chrześcijanina, cnoty sprawiedliwości), a nie wie, w jakim stosunku ta krytyka pozostaje do wspomnianych, pozostałych antychrześcijańskich marksistowskich tez, nie może ich (krytyki i tez) rozdzielić. Musi traktować je jako nierozdzielnie związane. Dlatego staje przed dylematem: albo porzuci cnotę sprawiedliwości (by pozostać chrześcijaninem), albo porzuci kilka fundamentalnych przekonań chrześcijańskich (by uczynić zadość marksistowskiej krytyce niesprawiedliwości). Za tym dylematem moralnym idzie często dylemat polityczny: czy wspierać instytucje będące wrogami Kościoła, ale działające w imię – być może zaniedbywanej przez Kościół – sprawiedliwości społecznej, czy też pozostać w Kościele, który nie dostrzega lub dostrzega niedostatecznie niesprawiedliwość społeczną.

Dylemat pojawia się, jak wspomniałem, wtedy, gdy chrześcijanin nie wie, jak daleko sięga marksistowska krytyka niesprawiedliwości, a w szczególności jaki jest jej stosunek do całości doktryny marksistowskiej, w tym jej antychrześcijańskich tez. Wydaje się bowiem, że w stanowisku marksisty przyjęcie tychże tez jest koniecznym warunkiem sformułowania krytyki niesprawiedliwości społecznej. Gdyby chrześcijanin dysponował kryterium pozwalającym odróżnić prawomocność marksistowskiej krytyki od marksistowskich antychrześcijańskich tez, mógłby nauczyć się czegoś od marksisty, samemu się nim nie stając. Być może nawet dokładne oszacowanie zasięgu marksistowskiej krytyki niesprawiedliwości pozwoliłoby mu ją oddalić – a więc uczynić coś, czego na początku nie potrafił zrobić, skoro odwołało się do cenionej przez niego cnoty sprawiedliwości. W każdym z tych wypadków nie byłoby dylematu, a sytuacja byłaby jasna. Kryterium takim dysponował z pewnością Pius XI, pisząc encyklikę *Divini Redemptoris* „o ateistycznym komunizmie”. Jednocześnie, jak zauważa się w tym dokumencie, wielu nie dysponuje takim kryterium i ulega „fałszywemu ideałowi” komunizmu „tym łatwiej, że wskutek niewłaściwego podziału dóbr ziemskich wielu cierpi niezwykłą

¹ Pius XI, *Divini Redemptoris*, 8.

nędzę”¹. Jeśli marksizm jest postchrześcijańską herezją, to z pewnością jest też chrześcijańską pokusą.

Jak pokazuje przykład encykliki Piusa XI, katolicka refleksja na temat wspomnianego kryterium i dylematu trwa od dość dawna. Ponieważ jednak historia kapitalistycznego Zachodu toczy się dalej i „niezwykła nędza” przybiera nowe formy, fałszywy ideał prezentuje się w coraz to nowych przebraniach. Dlatego nieustannie potrzebne są coraz to nowe lekcje dotyczące sposobów rozwiązywania tego dylematu i demaskowania fałszywego ideału komunizmu. Jednej z nich – bardzo pouczającej – dostarcza nam historia równoległych dzieł Kołakowskiego i MacIntyre’a.

Dlaczego dzieła równoległe Kołakowskiego i MacIntyre’a są pouczające?

Dzieła, nie żywoty: nie będę tutaj przecież mówił o równoległym biegu biografii, a w nim o podobieństwie i niepodobieństwie czynów. Gdy mówimy o czynach jednostek, musimy w końcu zająć się kwestią odpowiedzialności i sumienia. To mnie nie interesuje. To, co mam do powiedzenia, zawiera nie tyle lekcję moralności, co lekcję *teorii* moralnej. Będę mówił o równoległym biegu dzieł, a w nim o podobieństwie i niepodobieństwie założeń, diagnoz i tez formułowanych przez tych dwóch autorów. Te założenia, diagnozy i tezy dotyczą kwestii praktycznych (etycznych i politycznych), ale same nie są – w każdym razie nie bezpośrednio – pewnymi praktykami, których moralność można ocenić. Oczywiście, dzieło jest nieodłączną częścią życia. Dlatego będzie mnie ono interesowało tylko o tyle, o ile teoria moralna zawarta w dziełach Kołakowskiego i MacIntyre’a wymaga uwzględnienia działań, które są nieodłączną częścią rozumowania praktycznego i stanowią jego wnioski. Wnioskiem z sądu praktycznego jest bowiem działanie². Dlatego aby zrozumieć tezy Kołakowskiego i MacIntyre’a, musimy uwzględnić ich działania, ale to właśnie tezy, a nie czyny, będą nas przede wszystkim interesować.

Kołakowski i MacIntyre należą do tego samego pokolenia: urodzili się, odpowiednio, w 1927 i 1929 roku. Obaj są filozofami i wybitnymi intelektualistami, którzy swoją inicjację filozoficzną zaczynali od marksizmu, a inicjację jako intelektualistów od pracy na rzecz ruchu komunistycznego: Kołakowski w stalinowskich

² *Eth. Nic.* 1147a-b.

strukturach upartyjnionej polskiej filozofii, MacIntyre jako student, a potem pracownik naukowy związany z Komunistyczną Partią Wielkiej Brytanii. W pismach obu tych autorów zagadnienie relacji między filozofią a religią, w szczególności zaś chrześcijaństwem, zajmuje kluczowe miejsce. Kołakowski w strukturach IKKN przy KC PZPR pracował przede wszystkim na odcinku ideologicznej i filozoficznej walki z Kościołem katolickim i jego doktryną. W wygłoszonym w 1951 roku referacie mówił: „Powinniśmy uczyć się tomistycznej doktryny, omawiać ją, studiować i atakować. Naszym hasłem powinno się stać: z powrotem do Świętego Tomasza!”³. Gdy dopełnił się proces porzucania marksistowskiego zaangażowania politycznego, Kołakowski wciąż powracał do tematyki religii w swoich pracach – tym razem jednak nie po to, by przypuszczać ataki na religijny zabobon. Ten powierzchowny kontrast (w porównaniu do okresu stalinowskiego) w stosunku do chrześcijaństwa skłonił nawet Tadeusza Mazowieckiego, by po lekturze późnych tekstów Kołakowskiego zastanawiać się, czy pisał je „znawca czy wyznawca” chrześcijaństwa⁴. Sam Kołakowski, jak wiadomo, stanowczo unikał odpowiedzi na to pytanie⁵.

MacIntyre również zaczynał jako marksistowski filozof religii, choć, zgodnie z jego własnym świadectwem, uważał się – w młodości – za wyznawcę chrześcijaństwa⁶. Było to trudne połączenie, które udawało się mu utrzymać tylko dlatego, że zwolnił chrześcijaństwo z obowiązku bycia religią instytucjonalną (choć prywatnie, o ile wiadomo, był członkiem wspólnoty anglikańskiej Church of England)⁷. Krytycznie „poprawione” chrześcijaństwo łączyło się w jego ówczesnym światopoglądzie ze stanowiskiem marksistowskim. Było to na tyle ścisłe połączenie, że wraz z porzucaniem pozycji marksistowskich MacIntyre coraz bardziej odsuwał się od chrześcijaństwa. Po przełomie w rozwoju

³ L. Kołakowski, *Sesja materializmu historycznego. Stalinowska nauka o bazie i nadbudowie* 13/14 XII, *Zagadnienie roli państwa w kształtowaniu świadomości społecznej*, AAN 1597, t. 5/112, k. 132. Okres zaangażowania w polemiki antykatolickie dokumentuje najpełniej pierwsza książka Kołakowskiego: *Szkice o filozofii katolickiej* (Warszawa 1955).
⁴ T. Mazowiecki, *Niezakończenie*, w: tenże, *Druga twarz Europy*, Warszawa 1990, s. 158. Uwaga ta odnosi się do książki Kołakowskiego *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*.

⁵ „Nie będę odpowiadał na pytanie, czy wierzę w Boga, bo myślę sobie, że Pan Bóg już to wie” (*Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Jerzy Turowicz*, „Tygodnik Powszechny” 12.02.1988).

⁶ A. MacIntyre, *Trzy perspektywy na marksizm: 1953; 1968; 1995*, przeł. J. Nalichowski, w: tenże, *Etyka i polityka*, Warszawa 2009, s. 227.

⁷ P. Blackledge, N. Davidson, *Introduction: the Unknown Alasdair MacIntyre*, w: *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953–1974*, ed. P. Blackledge, N. Davidson, Leiden-Boston 2008, s. xxi.

intelektualnym tego autora, jakim było odkrycie arystotelizmu w połowie lat siedemdziesiątych, MacIntyre stał się najpierw arystotelikiem, następnie arystotelejskim uczniem św. Tomasza z Akwinu, by w końcu uznać się za katolika. Punktem dojścia rozwoju *filozoficznego* MacIntyre’a – inaczej niż u Kołakowskiego – była konwersja: MacIntyre został jawnym wyznawcą, i to nie nieokreślonego „chrześcijaństwa”, tylko rzymskiego katolicyzmu właśnie. Podobnie jak u Kołakowskiego natomiast ta rewizja krytycznego stosunku do chrześcijaństwa łączyła się z głęboką rewizją stosunku do marksizmu.

A zatem zestawienie stanowiska Kołakowskiego i MacIntyre’a w sprawie relacji między marksizmem i chrześcijaństwem wydaje się szczególnie obiecujące ze względu zarówno na równoległy bieg ich biografii intelektualnych, jak i rozbieżny punkt dojścia. Równoległość ich dzieł naszkicowałem krótko przed chwilą. O rozbieżności punktów dojścia (wynikającej również z różnic charakteru ich zaangażowania marksistowskiego) powiem więcej za moment, jednakże można ją opisać następująco.

Kołakowski wyszedł ostatecznie na pozycję sympatyzującego z chrześcijaństwem sceptyka, który jeśli zdobywał się na jakiś rodzaj apologii chrześcijaństwa, to była to apologia wychodząca z nieredukowalnego charakteru „wartości” i „tradycji” chrześcijańskich. Późny Kołakowski w swoich publicznych wypowiedziach uważał, że tradycje te i wartości są w jakiś niezbędnych człowiekowi i społeczeństwu. Był to jego główny argument na rzecz chrześcijaństwa. Taka apologia dawała się świetnie pogodzić ze skądinąd heterodoksyjnym stosunkiem do „prawdy” chrześcijaństwa, jego rozumności i tradycji rozumianej jako ortodoksja. MacIntyre natomiast zajął pozycję katolika tomisty. Choć nie próbował odgrywać roli „stróża ortodoksji”, otwarcie bronił katolicyzmu, a w szczególności służącego mu tomizmu, właśnie ze względu na ich rozumność – wprost pisał o „prawdzie” katolicyzmu, którą późno odnalazł i przyjął.

Od tego, jak rozumie się prawdę chrześcijaństwa, zależeć będzie to, jakim kryterium posłużymy się w rozstrzygnięciu zasięgu marksistowskich tez wysuwanych w konfrontacji z chrześcijaństwem. Stanowiska będące punktem dojścia Kołakowskiego i MacIntyre’a w ich rozwoju filozoficznym dotyczą właśnie prawdy chrze-

ścijaństwa. Dlatego to właśnie z porównania tych punktów dojścia wynikać będzie dla nas bezpośrednio interesująca nas tu lekcja dotycząca rozwiązania dylematu chrześcijanina.

Pytanie, które prowadzi nas do tej lekcji, brzmi następująco: dlaczego tych dwóch filozofów zajęło tak odmienne stanowiska u kresu swoich dróg, które – jak się wydaje – biegły równolegle? Odpowiedź na to pytanie wymaga nieco dokładniejszego zbadania, jakim marksistą był każdy z nich, następnie jakiej krytyce poddał marksizm i do jakiego ostatecznie stanowiska w sprawie prawdy chrześcijaństwa doprowadziła go ta krytyka. Dopiero gdy naświetlimy te kwestie, będziemy mogli wyciągnąć lekcję teorii moralnej, dotyczącą współczesnego dylematu chrześcijanina stojącego przed fałszywym ideałem komunizmu.

Jakimi marksistami byli Kołakowski i MacIntyre?

Zagadnieniem racji filozoficznych i ideowych, dla których Kołakowski został marksistowskim filozofem urzędowym w państwie stalinowskim, zajmowałem się w innym miejscu⁸. Analiza tekstów zarówno tych publikowanych, jak i tych pisanych na potrzeby wewnętrznych zebrań i seminariów, prowadzi do następującego wniosku: Kołakowski między końcem wojny a rokiem 1953 był przede wszystkim wyznawcą racjonalistycznego światopoglądu o nachyleniu wyraźnie pozytywistycznym. To ten właśnie światopogląd i idea racjonalizacji stosunków społecznych były większą przesłanką jego rozumowania praktycznego, które stało za decyzją zaangażowania komunistycznego. Przesłanką mniejszą było uznanie, że w tym momencie historycznym w Polsce najbardziej racjonalne nadzieje realizacji tych idei dawały działania zarządzanej z Moskwy partii komunistycznej. Wspomniana przesłanka większa była dość ogólna. Kołakowski dzielił ją z wieloma współczesnymi sobie, ale też należącymi do poprzednich pokoleń socjalizującymi, zsekularyzowanymi inteligentami. Inteligenci ci należeli do klasy społecznej, której poglądy określilibyśmy jako „mieszczańskie”. W tym sensie Kołakowski jako marksistowski filozof zawdzięczał więcej seminarium u Marii Ossowskiej i znajomości z Tadeuszem Kotarbińskim (i w ogóle oddziaływaniu szkoły lwowsko-warszawskiej) niż wykładom Adama Schaffa. Na tym tle należy widzieć zaangażowanie Kołakowskiego

⁸ P. Grad, *Dlaczego Kołakowski został marksistą?*, christianitas.org. Ten krótki tekst jest częścią większego studium *Jakim liberałem staje się marksista? Światopogląd metapolityczny WSHI*, które, mam nadzieję, ukaże się w tym roku.

⁹ L. Kołakowski, Referat ideologiczny z 1946 r. dla ZWM „Życie”, BN Rps III 13228, k. 7.

w walkę z katolickim „zabobonem”, którego publicznym świadectwem są teksty zebrane w tomie *Szkice o filozofii katolickiej*. Kołakowski wykazywał się rzeczą jasną większą historyczną wiedzą dotyczącą doktryny katolickiej niż przeciętny marksistowski „filozof”. Niemniej jego spojrzenie nie było wolne od klisz typowych dla „racjonalistycznej” propagandy: doktrynie katolickiej chciał przeciwstawić „potęgę doświadczenia” i „śmiały wysiłek racjonalnego myślenia i opartego na nim racjonalnego działania”⁹. A więc Kołakowski wciąż posługiwał się tymi samymi sloganami propagandowymi, co większość marksistowskich filozofów.

Kołakowski był w stanie wyartykułować fundamentalne założenie tego marksistowskiego stanowiska dopiero w momencie, w którym je porzucał – być może dlatego, że od początku było oparte ono na kłamstwie: miało postać świadomości fałszywej. A więc dopiero wyzwolenie z tej iluzji umożliwiło wypowiedzenie jej podstawowej przyczyny. W rozliczeniowym tekście *Śmierć bogów* Kołakowski pisał: „Kiedy stajemy się komunistami, mając za sobą lat osiemnaście, niezachwianą ufność do własnej mądrości oraz garstkę nieprzemyślanych a przecenianych doświadczeń w Wielkim Piekło wojny – bardzo niewiele myślimy o tym, że komunizm jest nam potrzebny w celu uzgodnienia stosunków produkcyjnych z poziomem sił wytwórczych (...). Uzasadniany niezdarnie na podstawie pospiesznych lektur Marksa, Kautsky’ego czy Lenina, socjalizm naprawdę jest tylko mitem Lepszego Świata, niejasną nostalgią za życiem ludzkim, negacją zbrodni i poniżenia oglądanych w nadmiarze, królestwem równości i swobody, posłaniem wielkiej odnowy, racją istnienia”¹⁰. Tym więc był „socjalizm naprawdę” dla Kołakowskiego – utopią realizacji prostego pragnienia swobody samorealizacji i wolności od przemocy. Można powiedzieć, że było to niebo wszystkich romantycznych inteligentów, których nigdy nie zajmuje kwestia tego, jak urządzić ludzkie życie po tym, gdy oczyści się społeczeństwo z zabobonów, religii i przesądu. Gdy bowiem te przeszkody upadną, ludzka naturalna ekspresja sama znajdzie sobie drogi ujścia. To jest właśnie romantyczny rdzeń pozytywistycznej i liberalnej ideologii. Nie ma w tym żadnej złożonej antropologii, całościowej wizji ludzkiej natury i jej celów. Gdy okazało się ostatecznie w połowie lat pięćdziesiątych, że marksizm i komunizm nie są w stanie – w tym

¹⁰ L. Kołakowski, *Śmierć bogów...*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. II, red. Z. Mentzel, Londyn 1989, s. 102.

momencie – zrealizować tej utopii, a nawet że budują na ziemi jej karykaturę, Kołakowski porzucił je z tych samych powodów, dla których wcześniej im służył.

Te motywacje Kołakowskiego były zarazem typowe dla polskich warunków, jak i nietypowe jako motywacje marksistowskie. Marksizm powstał jako teoria objaśniająca głębokie struktury zaawansowanego kapitalizmu. Empiryczną bazą teorii Marksa był zachodni przemysł i gospodarka. W Polsce „kwestia socjalna” wyglądała zupełnie inaczej. Z perspektywy postępowej inteligencji końca lat trzydziestych i początku czterdziestych podstawowym problemem społecznym Polski nie było istnienie wielkiego kapitału i dehumanizująca działalność przemysłu, ale przeciwnie, peryferyjne, zacofane struktury społeczne, klerykalizm i doświadczenie „faszyzmu”. Marksizm Kołakowskiego – jak i wielu polskich komunistów – miał być odpowiedzią na tę sytuację. Fakt, że nie było żadnej innej czytelnej odpowiedzi niż marksizm, był tu ważniejszy aniżeli to, że marksizm powstał, aby odpowiedzieć na zupełnie inne problemy.

Pierwsza książka MacIntyre’a ukazała się w roku 1953 i nosiła tytuł *Marxism: An Interpretation*. Jej autor miał wówczas 24 lata. Była to pierwsza filozoficzna wypowiedź MacIntyre’a, a zarazem świadectwo jego pierwotnych motywacji jako komunisty. Motywacje te były – odwrotnie niż u Kołakowskiego – w pewien sposób typowymi motywacjami marksisty teoretyka żyjącego w zachodniej demokracji. Jak dla wszystkich tego typu marksistów, dla MacIntyre’a zaawansowane społeczeństwo kapitalistyczne i jego ideologia – liberalizm polityczny i ekonomiczny – były przede wszystkim źródłem iluzji fałszywej świadomości. Proces zaciemniania rzeczywistych motywacji działań i pragnień, którego przyczyną u Marksa była alienacja ekonomiczna, rozciąga się zdaniem MacIntyre’a również na struktury społeczne niekojarzone potocznie z ekonomią. Nieświadomość prawdziwego kształtu bazy ekonomicznej skutkuje fałszem w rozmaitych częściach ideologicznej nadbudowy.

Wkładem własnym MacIntyre’a do teorii alienacji i fałszywej świadomości jest przedstawienie nowoczesnych sporów i teorii moralnych w kategoriach systemowej autoiluzji społecznej. Paradygmatycznym przykładem jest tutaj dla MacIntyre’a teoria

¹¹ MacIntyre wraca też do niej, już nie jako marksista, choć powołując się na Marksa, w swojej ostatniej książce *Ethics in the Conflict of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, Cambridge 2016, s. 93-100.

¹² „Komunizm jest w rzeczywistości formą, pod którą istotne wątki myśli chrześcijańskiej muszą wkroczyć w nowoczesny świat”; „marksizm jest istotą i pełną realizacją chrześcijańskiej eschatologii” (A. MacIntyre, *Extracts from Marxism: An Interpretation*, w: *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*, ed. P. Blackledge, N. Davidson, Leiden-Boston 2008, s. 13, 21). Są to fragmenty rozdziału usuniętego z książki *Marxism: An Interpretation* (1953) w jej drugim wydaniu pod tytułem *Marxism and Christianity* z 1968 r.

emotywistyczna, która proponuje, aby wyjaśniać znaczenie wszelkich sądów moralnych przez ich przekład na zdania wyrażające emocjonalne stany aprobaty i dezaprobaty. Zgodnie z taką teorią sąd moralny „zabójstwo jest czynem złym” tak naprawdę wyraża emocję dezaprobaty dla zabójstwa. Według takiej teorii tam, gdzie podmioty moralne sądzą, że podają pewne przedmiotowe racje dla swoich norm moralnych (np. „godność życia ludzkiego jest niezbywalna, *dlatego nie będziesz zabijał*”), *tak naprawdę* dokonują jedynie ekspresji subiektywnych stanów emocjonalnych w reakcji na pewne spodziewane rodzaje działań.

Emotywizm uniemożliwia racjonalną artykulację racji moralnych w metajęzyku teorii etycznej. Ludzkie pragnienia, intuicje i „uczucia moralne” uważane są za pierwotne dane, które nie podlegają dalszej (przedmiotowej) ocenie. Teoria taka skutecznie blokuje możliwość racjonalnej dyskusji etycznej w kategoriach słuszności i niesłuszności wyborów moralnych, zamieniając ją w siłowe forsowanie stanowisk przedstawiających się jako „oczywiste”. Spory siłowe wygrywają ci, którzy dysponują większą siłą, ta zaś jest funkcją zgromadzonego kapitału symbolicznego i ekonomicznego. Ostatecznie więc emotywizm pełni społeczną funkcję uniemożliwiania racjonalnego, a więc i prowadzącego do sprawiedliwych rozwiązań, sporu moralnego.

Krytyka emotywizmu, znana czytelnikom największego dzieła MacIntyre’a, jakim jest *Dziedzictwo cnoty*, pojawia się już w jego pierwszej książce i ma wyraźnie marksistowski charakter¹¹. Emotywizm jako teoria etyczna nie tylko fałszywa, ale i zwodnicza, ponieważ odzwierciedla stan życia społecznego, które pogrążone jest w fałszywej świadomości. Marksizm pełni funkcję objawienia, które uświadamia naturę tego złudzenia, a więc otwiera drogę wyzwolenia z niego. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Z tego właśnie powodu MacIntyre uważa w swojej pierwszej książce komunizm za religię konwersji, która opiera się na pojęciach winy, odkupienia i zbawienia. Zdaniem MacIntyre’a pod tym względem komunizm i jego doktryna, marksizm, jest nie tylko religią, ale religią wyrastającą z chrześcijaństwa, a nawet szczególną, nowoczesną formą chrześcijańskiego objawienia¹².

Choć MacIntyre uważał marksizm za religię, nie zaś za teorię naukową, nie zwalniał jej z konieczności dowodzenia swojej

prawdziwości za pomocą wskazania określonych faktów. Niektóre wydarzenia historyczne mogą przeczyć tej lub innej diagnozie Marksa, a nawet mogą całkowicie negować określone formy marksistowskiej doktryny, jednakże podstawowy kerygmat marksistowski musi być prawdziwy, aby komunizm jako całość był prawdziwy: „Jeśli Chrystus nie powstał z martwych, próżna jest nasza wiara». Podobnie marksista może powiedzieć: «jeśli wynikiem rewolucji nie będzie wolne społeczeństwo, marksizm jest próżny». Zarówno chrześcijaństwo, jak i marksizm przyjmują swoje wizje historii, wskazując uzasadniające je zdarzenia”¹³. Bez tych zobowiązań metafizycznych (uzasadnienia przez określone stany rzeczy) marksizm i chrześcijaństwo nie miałyby związku z rzeczywistością, a bez tego związku nie miałyby mocy przemiany świata – a to jest właśnie ich celem.

Tak więc MacIntyre kładł nacisk na prawdziwość i przedmiotową ważność marksizmu, na jego roszczenie do prawdziwości; jednocześnie krytykował komunizm za tendencję sprowadzania tego roszczenia do doktrynalnej komunistycznej „ortodoksji”. MacIntyre uważał w roku 1953 komunistyczną ortodoksję i stalinizm za rodzaj „kościelnego” zepsucia pierwotnej doktryny młodego Marksa. Poglądy te pozostawały nie bez związku z wyrażonymi sympatiami trockistowskimi MacIntyre’a, który postrzegał zjawisko marksistowskiej ortodoksji jako typowy dla zdegenerowanych religii fenomen faryzeizmu. Pod tym względem MacIntyre od początku znajdował się na tym etapie, który Kołakowski osiągnął dopiero w przejściowym okresie „rewizjonistycznym”. Jednocześnie, inaczej niż u Kołakowskiego we wspomnianym okresie, krytyka stalinowskiego dogmatyzmu u MacIntyre’a nigdy nie miała charakteru sceptycznego ataku na roszczenia religii do rozumności i przedmiotowej ważności.

¹³ A. MacIntyre, *Extracts from Marxism...*, s. 20.

Jakiej krytyce poddali marksizm Kołakowski i MacIntyre?

Okres porzucania stanowiska marksistowskiego był u Kołakowskiego relatywnie krótki. Właściwie od roku 1953 publikowane przez niego teksty zaczynają zawierać czytelną krytykę niektórych elementów marksizmu jako teorii i komunizmu jako doktryny politycznej. Esej *Śmierć bogów* z roku 1956 zawiera już właści-

¹⁴ „Działalność naukowa kierowana rzeczywistymi interesami komunizmu polega na możliwie maksymalnej wolności od wszelkiej pozanaukowej motywacji w ustalaniu treści uzyskanej wiedzy i na kształtowaniu najbardziej stanowczej postawy obiektywności i krytycyzmu. (...) Komuniści intelektualści mają obowiązek, ale również prawo ponosić odpowiedzialność za rozwój ideologiczny ruchu rewolucyjnego, nie mają natomiast ani obowiązku, ani prawa przyjmowania w tym celu jakichkolwiek założeń uznanych za niedostępne kontroli i dyskusji” (L. Kołakowski, *Intelektualiści a ruch komunistyczny*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. II, red. Z. Mentzel, Londyn 1989, s. 99).

wie wyrażony *explicite* brak zainteresowania marksizmem jako takim. W pisanych pod koniec lat pięćdziesiątych esejach znajdujemy jeszcze tu i ówdzie kojarzące się z programem Nowej Lewicy wyrazy nadziei na odnowienie marksizmu przez jego ponowną humanizację i oddzielenie od „błędów i wypaczeń” stalinowskiej ideologii¹⁴. W świetle radykalizmu *Śmierci bogów* być może należałoby to jednak uznać za rodzaj gry z czytelnikiem i cenzurą. Tak czy inaczej, teksty pisane po roku 1956 są już tylko wyciąganiem konsekwencji z tego podstawowego rozpoznania, które dokonało się u Kołakowskiego w połowie lat pięćdziesiątych, a którego zwieńczeniem była publikacja *Głównych nurtów marksizmu*.

Rozpoznanie to polegało na dostrzeżeniu w marksizmie w ogólności, a w ideologii komunistycznej w szczególności, tych samych cech irracjonalizmu i dogmatyzmu, które wcześniej Kołakowski atakował w doktrynie katolickiej. Widać to w samym zestawie metaforycznych pojęć, które Kołakowski stosuje w swojej krytyce: „dogmat”, „kodeks”, „inkwizytor”, „ortodoksja”, „herezja”, „kapłan” – partia zostaje przedstawiona jako Kościół, a marksizm jako dogmatyczna religia. Z samego faktu możliwości tego przedstawienia spadają na partię wszystkie ciosy, jakie potrafi zadać religii wolnomyślicielski racjonalista. Jego stanowisko za pomocą tej samej metaforyki przedstawiane jest jako postawa bezwyznaniowego wolnego ducha, heretyka albo nawet prywatnego mistyka – kogoś, kto wie, że spełnienie autentycznych religijnych nadziei pokładanych w religii może ziścić się tylko w formach pozainstytucjonalnych, pozadoktrynalnych, prywatnych i niepoddających się zobiektywizowanej, a więc racjonalnej kontroli. Religijny i etyczny irracjonalizm jest naturalną konsekwencją naukowego racjonalizmu.

Tym, co różni Kołakowskiego w roku 1949 od Kołakowskiego w 1956 roku, czy jeszcze bardziej w 1968, nie jest stosunek do ideału racjonalizmu i sprawiedliwości społecznej. Tym, co ulega w tym okresie rzeczywistej zmianie, nie są te zasady, ale rozpoznanie dotyczące przygodnych faktów historycznych: Kołakowski doszedł do przekonania, że marksistowska teoria i komunistyczna praktyka nie stanowią szczególnie pomyślnego sposobu realizacji tego ideału. Oczywiście o tyle, o ile ta teoria i praktyka stanowią

wyraz przywiązania do tychże ideałów, są one zdaniem Kołakowskiego godne poparcia. Jednakże to za mało, aby bronić marksizmu i komunizmu jako takich, ponieważ zasadniczo zawiodły one pokładane w nich racjonalistyczne nadzieje. W tym sensie – na poziomie zasad – powody akcesu do komunizmu i powody odejścia od niego są u Kołakowskiego tożsame.

Jest jeszcze jedna idea, która wyraźnie przybiera na sile w pracach Kołakowskiego po roku 1956 i znajduje swój najpełniejszy wyraz w *Obecności mitu*. Jest to z gruntu konserwatywne przekonanie, że mity, jakkolwiek irracjonalne i niepotrafiące się uzasadnić przed trybunałem rozumu, są niezbywalnym, koniecznym elementem życia społecznego. Bez nich ulega ono radykalnej destabilizacji, a próby systemowego wyrugowania ich z życia społecznego kończą się wyraźnym podniesieniem poziomu cierpienia w społeczeństwie. Choć więc (jest to wniosek praktyczny z tego przekonania) mitu nie da się uzasadnić przedmiotowo (nie da się wykazać jego prawdy), to da się go uzasadnić funkcjonalnie, jako konieczny, stabilizujący element życia społecznego. Wnioskowanie to świadczy zdaniem Kołakowskiego przeciwko marksistowskiemu redukcjonizmowi materializmu dialektycznego i komunistycznej polityce radykalnej sekularyzacji. Godny potępienia jest bowiem dogmatyzm, ale nie religia jako taka. Dogmatyzm (tak religijny, jak i komunistyczny) polega bowiem na poszukiwaniu przedmiotowego uzasadnienia tam, gdzie możliwe jest tylko uzasadnienie funkcjonalne.

Mitem jest – dla Kołakowskiego – każde przekonanie, które dotyczy „wartości”. Wartości stanowią racje ludzkiego działania, ale racje te z konieczności nie mają pokrycia w faktach, a więc obiektywnych stanach rzeczy rejestrowanych przez przyrodoznawstwo. Główna teza *Obecności mitu* bazuje więc na pozytywistycznym odróżnieniu faktów i wartości. Choć więc ta konserwatywna idea z *Obecności mitu* znalazła swój pełen wyraz w pisarstwie Kołakowskiego dopiero po roku 1956, to jej założenia (zwłaszcza zaś odróżnienie faktów i wartości) były złożone już w pozytywistycznej formacji filozoficznej, którą Kołakowski odebrał na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych.

Marxism: An Interpretation została ponownie wydana w roku 1968 jako *Marxism and Christianity*. MacIntyre usunął w tym

drugim wydaniu jeden z kluczowych rozdziałów. O powodach tej decyzji pisał w ten sposób po latach, w roku 1995: „Pierwotnie rozdział ten został w niej [książce *Marxism: An Interpretation* – P.G.] umieszczony, ponieważ stanowił próbę przedstawienia tego, co trafnie postrzegałem jako fundamentalny problem. W późniejszej wersji został pominięty, ponieważ uświadomiłem sobie, iż nie wiem, jak przedstawić ten problem we właściwy sposób, nie mówiąc już o jego rozwiązaniu”¹⁵. Problem ten dotyczył, zgodnie z tytułem pominiętego rozdziału, relacji między teorią a praktyką. Tym, co nie pozwalało MacIntyre’owi ani poprawnie go sformułować, ani rozwiązać, było właśnie uzależnienie od błędnych i niewystarczających tez marksistowskich: „Marks i Engels nie zdawali sobie sprawy nie tylko ze stopnia, w jakim ich własna myśl nosiła cechy charakterystyczne dla burżuazyjnej teorii, lecz także z tego, jak bardzo była zniekształcona w typowo burżuazyjny sposób, zwłaszcza w ich podejściu do sfery ekonomii, polityki i ideologii jako różnych i oddzielnych, choć przyczynowo powiązanych dziedzin ludzkiej aktywności, czego rezultatem było przekształcenie przygodnych właściwości społeczeństwa kapitalistycznego z połowy i schyłku dziewiętnastego wieku w analityczne kategorie mające na celu dostarczyć klucz do ludzkiej historii i społecznej struktury w ogóle”¹⁶. To przyczynowe powiązanie ekonomii i polityki jako bazy i nadbudowy przypisywało relacjom ekonomicznym charakter pierwotny. Relacje ekonomiczne generowały, jako swoje przejawy, określone stany świadomości. Gdy te ostatnie ulegały utrwaleniu, mogły zostać użyte do utwierdzania relacji ekonomicznych jako ideologia, jednakże w porządku przyczynowym pozostawały wtórne względem materialnej, ekonomicznej bazy.

Teoria marksistowska rozpoznawała – kluczową zdaniem MacIntyre’a – zależność teorii i praktyki, jednakże błędnie ujmowała ją, ową zależność, w sposób redukcjonistyczny. Ludzkie cele musiały być ostatecznie sprowadzone do celów ekonomicznych. Marksizm odmawiał przyznania człowiekowi rozumianej metafizycznie natury, a więc i celów naturalnych innych niż te związane z bytem materialnym. W konsekwencji teoretycy marksistowscy, krytykując niemarksistowskie teorie działania jako niewystarczające, sami nie byli w stanie dostarczyć kompletnego wyjaśnienia rzeczywiście ludzkich dóbr, celów i działań. Teoria marksistowska

¹⁵ A. MacIntyre, *Trzy perspektywy na marksizm...*, s. 227.

¹⁶ Tamże, s. 229.

ujmuje motywacje podmiotów moralnych w sposób analogiczny do liberalnych teorii emotywistycznych: oferuje jedynie ich redukcjonistyczny przekład na język ekonomiczny. Przekład taki, podobnie jak przekład na język emocji, nie może być wystarczający i pozostawia podmioty moralne bez adekwatnej teorii ich działań.

A więc wobec marksizmu MacIntyre zastosował tę samą krytykę, którą marksizm próbował stosować do rozmaitych form świadomości fałszywej. Marksizm, oskarżając niemarksistowskie teorie polityczne o hipostazowanie przygodnych form świadomości wynikających z niesprawiedliwych stosunków społecznych, sam okazywał się popełniać ten sam błąd.

W 1968 roku dzięki lekturze Lukácsa uzmysłowiłem sobie ten fakt, a wraz z nim także ogólną formę głównego problemu wszelkich filozoficznych dociekań, rozumianych tak, jak zaczynałem je rozumieć: jak można wskazać w przypadku rywalizujących tez i argumentów różnorodne zniekształcenia i ograniczenia, wynikające z historycznego i społecznego kontekstu ich powstania, tak aby jednocześnie samemu przedstawić tezy i argumenty (...) jako wolne od takich zniekształceń i ograniczeń? Było to oczywiście pytanie, które już sformułowali i na które dali odpowiedź Hegel, Marks i wielu innych. Ale w 1968 roku już wiedziałem, że nie tylko ich odpowiedzi, ale samo szczegółowe sformułowanie przez nich tego problemu było narażone na nieodparte zarzuty¹⁷.

¹⁷ Tamże, s. 229.

Mówiąc krótko, kerygmat marksistowski sam okazał się innym wariantem nowoczesnej iluzji. Choć więc postawione przez Marksa zagadnienie relacji między teorią i praktyką należało rozwiązać, stało się jasne, że potrzebna była bardziej przekonująca, nieredukcjonistyczna i więcej wyjaśniająca teoria tego zagadnienia niż ta oferowana przez marksizm.

Prawda chrześcijaństwa według późnego Kołakowskiego i późnego MacIntyre'a

Fundującym tekstem pomarksistowskiej filozofii Kołakowskiego jest wspomnianą pracę *Obecność mitu*. Jej główną, konser-

watywną tezę streściłem już w poprzednim paragrafie. Z tezy tej wynika nie tylko ostateczny argument Kołakowskiego przeciwko marksizmowi, ale też stanowisko tego filozofa w sprawie prawdy chrześcijaństwa. Wspomniana teza jest tezą sceptyczną: twierdzi się w niej, że wszelkie „mity”, a więc wszelkie poglądy na świat próbujące nadać rzeczywistości i życiu ludzkiemu jakąś wartość (a więc też wszelkie religie), nie zawierają *tak naprawdę* żadnych twierdzeń i nie dostarczają żadnej wiedzy o świecie. Innymi słowy: nie zawierają one żadnych zdań o faktach, które to zdania mogłyby być prawdziwe lub nieprawdziwe (nie posiadają one wartości logicznej). Kołakowski odmawia prawdziwości (oraz fałszywości) nie tylko chrześcijaństwu, ale także każdej religii. Pod tym względem późny Kołakowski, podobnie jak Kołakowski wczesny i marksistowski, jest nieodrodnym synem oświecenia, przeciwnikiem zabobonu i dogmatu¹⁸. Jednocześnie – i jest to „romantyczna” albo konserwatywna korekta programu oświeceniowego – Kołakowski utrzymuje, że z takiego poglądu nie powinien wynikać żaden społeczny ani filozoficzny program walki z religią. Istnienie religii, w tym chrześcijaństwa, jak każdego mitu, jest pożądane, ponieważ mity są niezbędne dla trwania kultury i nadawania ludzkiemu życiu „sensu”. Choć więc chrześcijaństwo nie może być prawdziwe lub nieprawdziwe, to z uwagi na jego sensotwórczą funkcję należy zapewnić mu instytucjonalną ochronę przed atakami politycznymi i filozoficzną ochronę przed wojującym, dogmatycznym oświeceniem.

Kołakowski ma świadomość, że osoby religijne posiadają religijne przekonania, które artykułują w zdaniach mających postać twierdzeń. Przykładem takiego twierdzenia jest „Jezus Chrystus zmartwychwstał”. Jednocześnie, zgodnie z koncepcją Kołakowskiego, *tak naprawdę* nie są to przekonania i twierdzenia. Aby rozwiązać tę sprzeczność między swoją sceptyczną teorią a całkiem realistyczną praktyką potoczną, Kołakowski wybiera starą, utartą drogę pragmatystów sięgającą Kanta: należy uznać przekonanie osób wierzących, że posiadają one prawdziwe przekonania, za rodzaj naturalnego złudzenia i dać im prawo, aby mówiły *tak, jakby* ich stwierdzenia były prawdziwe (tzn. miały przedmiotową ważność). Akceptowanie prawdziwości przekonań *tak, jakby* były prawdziwe, w sytuacji, w której nie ma i z konieczności nie może

¹⁸ W udzielonym po latach wywiadzie Kołakowski tak diagnozował jedną z motywacji stojących za komunistycznym zaangażowaniem: „Kryła się w tym również swego rodzaju chęć odrzucenia klerykalnej tradycji, bigoterii w Polsce. Komunizm dla nas ucieleśniał i kontynuował ducha i zalety Oświecenia” (L. Kołakowski, *Ormai rimano solo la menzogna*, „L’Europeo”, s. 90-95, cyt. za: R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000, s. 23).

być na ich rzecz żadnych przedmiotowych racji, Kołakowski chce nazywać „wiarą”.

Stanowisko Kołakowskiego w sprawie prawdy chrześcijaństwa nie zmieniło się w późniejszych latach. W roku 2002, na siedem lat przed swoją śmiercią, Kołakowski napisał przedmowę do tomu zredagowanego przez Stanisława Obirka, w której możemy przeczytać: „W rzeczywistości wiara w znaczeniu religijnym nie jest zbiorem twierdzeń pretendujących do empirycznej wiarygodności. Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem korpusy doktrynalne, dwa zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze”¹⁹. Mamy tutaj te same dwa konstytutywne elementy stanowiska z *Obecności mitu*: zaprzeczenie, jakoby zdania języka religijnego miały wartość logiczną, oraz konserwatywno-funkcjonalny program społecznej ochrony religii.

Pragmatyczne uzasadnienie funkcjonalnej konieczności istnienia religii oraz oddanie nowoczesnej nauce monopolu na rozstrzyganie przedmiotowej prawdziwości sądów o świecie są kluczowymi postulatami paradygmatu postsekularnego. Postulaty te zostały wyartykułowane blisko trzydzieści lat po *Obecności mitu* przez Jürgena Habermasa²⁰. Dlatego słusznie zauważano, że Kołakowski na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych głosił tezy, które kilka dekad później powitano jako przełomowe tezy postsekularne²¹. Z drugiej strony paradygmat postsekularny można uznać za zastosowanie do religii pewnej ogólniejszej strategii nihilistycznego konserwatyzmu – strategii typowej dla nowoczesnego stosunku do tradycji²². W tym sensie stanowisko Kołakowskiego z *Obecności mitu* nie jest wyjątkowo oryginalne, ale jest raczej typowe. Strategia konserwatyzmu nihilistycznego cierpi jednakże na poważny defekt: tendencja do funkcjonalnego uzasadnienia tradycji (takich jak religia) uniemożliwia podanie teorii wyjaśniającej w sposób przekonujący roszczenie do przedmiotowej ważności i prawdziwości danej tradycji. Takie stanowisko, jak to zaprezentowane w *Obecności mitu*, ma z tego powodu bardzo niską wartość wyjaśniającą.

MacIntyre, inaczej niż Kołakowski, został marksistą, ponieważ chciał zrozumieć i przekroczyć społeczną iluzję wynikającą

¹⁹ L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, w: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. S. Obirek, Kraków 2002, s. 10-11, 13.

²⁰ „Postsekularne społeczeństwo kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu.

Tyle że już nie w zuchwałej intencji wrogiego przejęcia, ale po to, by we własnym domu przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu” (J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum.

M. Łukasiewicz, „Znak” nr 568, s. 20).

„[Świadomość religijna – P.G.] musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie” (tamże, s. 11).

²¹ Zob. J. Iwanicki, *Postsekularność filozofii religii Leszka Kołakowskiego*, w: *Warszawska Szkoła Historii Idei*, red. P. Grad, Warszawa 2014, s. 117-138.

²² Zob. P. Grad, *O pojęciu tradycji*, Warszawa 2017.

z oddzielenia praktyki i teorii moralnej. Potem, również inaczej niż Kołakowski, przestał być marksistą, ponieważ zrozumiał, że marksizm nie tylko nie dostarcza dobrej teorii relacji między praktyką a teorią, ale również sami teoretycy marksistowscy ulegają wspomnianej społecznej, historycznej iluzji. Stanowisko, do którego w ten sposób doszedł MacIntyre, znacząco różniło się od pomarksistowskiego stanowiska Kołakowskiego. Ten ostatni w gruncie rzeczy utrzymał – przez cały okres swojego rozwoju, od początków swojej formacji filozoficznej – liberalne i pozytywistyczne przekonanie o oddzieleniu faktów i wartości. Tymczasem MacIntyre porzucał marksizm właśnie dlatego, że w gruncie rzeczy nie dysponował przekonującą koncepcją relacji między racjami ludzkich działań a opisem obiektywnych stanów rzeczy, między praktyką a teorią (albo wartościami a faktami). Marksizm dostrzegał zależność między tymi dwoma sferami, ale sprowadzał ją do jednostronnego warunkowania wartości przez materialne i ekonomiczne fakty. Dlatego też stanowisko późnego MacIntyre’a miało zupełnie inny charakter. Było to stanowisko tomistycznego arystotelika.

Zdaniem MacIntyre’a rozstrzygającą zaletą teorii cnót formułowanej przez Arystotelesa jest to, że dostarcza ona zarazem opisu warunkowania teorii etycznej przez praktykę, jak i opisu wpływu rozpoznania teoretycznego na praktykę, a przede wszystkim, że rozpoznaje *naturalną* celowość ludzkich działań. Zdaniem Arystotelesa rozmaite rodzaje ludzkiej działalności mają specyficzne dla siebie kryteria doskonałości, natomiast owe rozmaite działania muszą być wzajemnie powiązane w spójną całość ludzkiego życia. Inaczej – gdyby życie ludzkie nie stanowiło całości – byłoby ono czymś niezrozumiałym. Życie jednostki – podobnie jak każde z jej działań – aby być zrozumiałe, musi posiadać właściwy sobie cel. Tak jak o celu działań, a wraz z nim kryteriach jego właściwego osiągnięcia, decyduje natura działania, tak o celu życia ludzkiego decyduje natura ludzka. To rozpoznanie tego metafizycznego gruntu wszelkiej ludzkiej aktywności dostarcza kryterium pozwalającego odróżniać prawdziwe i fałszywe cele ludzkiej działalności oraz sprawiedliwe i niesprawiedliwe środki ich osiągnięcia.

Koncepcja Arystotelesa – w przeciwieństwie do liberalnych teorii moralnych – zdaje sprawę z zapośredniczenia teorii w praktyce,

ale – w przeciwieństwie do marksistowskiej teorii działania – dysponuje nieredukcjonistyczną koncepcją tego zapośredniczenia. „Natura ludzka”, o której mówi metafizyka Arystotelesa, nie jest naturalistyczną „bazą”, o której mówi teoria marksistowska. Z tego właśnie powodu MacIntyre mógł uznać, że teoria cnót Arystotelesa dostarcza właściwego uzasadnienia krytyki rywalizujących stanowisk moralnych. Teoria ta wskazuje na ich społeczne i historyczne uwarunkowania, ale jednocześnie nie generuje paradoksu relatywizmu: tzn. taka krytyka nie podważa swojej własnej prawdziwości. W teorii Arystotelesa – inaczej niż w teorii Marksa, ale też inaczej niż w teoriach emotywistycznych – mamy dostęp do *rzeczywistych* racji podmiotów moralnych i nie musimy dokonywać ich (owych racji) przekładu na metajęzyk ekonomii, psychologii emocji itp. Takie rozwiązanie czyni teorię działania naprawdę racjonalną.

Zmiana w pojmowaniu prawdy chrześcijaństwa przez MacIntyre’a wynikała, choć nie była to jedyna konieczna przyczyna tej zmiany, właśnie z zajęcia powyższego stanowiska: „dokonawszy tego, spostrzegłem, że w ten sposób odrzuciłem filozoficzne założenia, które tkwiły dotąd u źródła moich problemów z chrześcijańską ortodoksją. Usunięcie tych barier było jednym, choć tylko jednym koniecznym etapem w moim uznaniu prawdy biblijnego chrześcijaństwa Kościoła katolickiego”²³. Rzec jasna rozpoznanie prawdziwości teorii Arystotelesa nie wystarczy, by uznać prawdę chrześcijaństwa. Niemniej uznanie prawdziwości teorii etycznej Arystotelesa zmusza, by ująć istotny aspekt prawdy chrześcijaństwa we właściwy sposób, gdy samą tę prawdę uznało się już z innych, wystarczających powodów.

Otóż teoria działania Arystotelesa zmusza do uznania, że racjonalne działanie wymaga uznawania rzeczywistych, metafizycznych racji. Tylko wtedy, gdy pojmimy ludzkie działania jako zmierzające do realizacji rzeczywistych celów wpisanych w samą naturę, będziemy mogli uznać racjonalność potocznego słownika podmiotów moralnych obejmującego takie słowa jak „dobry”, „zły”, „normalny”, „doskonały”. Jeśli tego nie zrobimy, codzienna praktyka oddzieli się od rzeczywistości i dojdzie do przeciwstawienia „wartości” i „faktów”, czyli normatywnego porządku działania i ontologicznego porządku rzeczywistości. Teoria filozo-

²³ A. MacIntyre, *Trzy perspektywy...*, s. 234-235.

ficzna, zamiast wyjaśnić naturę dobrych racji naszego codziennego działania, zacznie je podważać i poddawać przekładowi.

Lekcja o marksizmie i chrześcijaństwie

Możemy teraz wyciągnąć interesującą nas tu lekcję dotyczącą rozwiązania dylematu, jaki napotyka chrześcijanin, stając przed fałszywym ideałem komunizmu.

Otóż marksizm nie dysponuje teorią działania i celów naturalnych, która byłaby spójna z uznaniem prawdy chrześcijaństwa. Takie właśnie uznanie jest koniecznym warunkiem bycia chrześcijaninem. W gruncie rzeczy marksizm, podobnie jak krytykowana przez niego teoria liberalna, nie ma nic do powiedzenia na temat specyficznie ludzkich celów i ludzkiego przeznaczenia: kwestię wskazania takich celów odkłada na czas po dokonaniu się ostatecznej rewolucji w stosunkach ekonomicznych i po wykonaniu „skoku do królestwa wolności”. Z tego właśnie powodu marksizm jest zupełnie nieprzygotowany do konfrontacji z prawdą chrześcijaństwa i jako całość stanowi światopogląd niekompatybilny i niespójny z chrześcijaństwem. Co więcej: ponieważ nie dostarcza żadnej adekwatnej teorii ludzkiego działania, jest nie tylko niespójny, ale też nie potrafi odpowiedzieć (w sposób konkurencyjny) na kluczowe z punktu widzenia chrześcijaństwa pytania o naturę doskonałości, sprawiedliwości, słuszność czynów i przeznaczenie ludzkiej natury. Oczywiście to czy inne rozpoznanie w granicach nauki ekonomicznej, do którego zdolny jest marksizm, może być dla chrześcijanina pomocne. Niemniej *w takim stopniu*, w jakim redukcyjna strategia w wyjaśnianiu ludzkich działań jest dla marksizmu istotna (a, jak sądzę, strategia należy do samego rdzenia teorii marksistowskiej w tym, co dla niej specyficzne), *w takim stopniu* generowane przez marksizm diagnozy należy odrzucić, o ile chce się pozostać chrześcijaninem. Należy je odrzucić zarówno z punktu widzenia konieczności racjonalnego, to jest nieredukcyjnego wyjaśnienia ludzkiej praktyki, jak i w szczególności z punktu widzenia rozumnego opisu chrześcijaństwa. Marksistowska analiza niesprawiedliwości społecznej może celować w prawdziwą niesprawiedliwość społeczną, którą musi – być może dzięki zwróceniu uwagi przez marksistę – zauważyć chrześcijanin. Niemniej nie jest on zobowiązany z tego powodu uznać specyficz-

nie marksistowskich racji stojących za tą krytyką ani tym bardziej uznać marksizmu jako takiego.

Dlatego właśnie, że Leszek Kołakowski nie dysponował racjonalną koncepcją ludzkich działań, nie był w stanie uznać (na poziomie teorii) prawdy chrześcijaństwa. To, że Alasdair MacIntyre dysponował taką koncepcją, było jednym z koniecznych warunków uznania tejże prawdy. W obu tych wypadkach możliwość i niemożność uznania prawdy chrześcijaństwa wynikały ze sposobu, w jaki uporano się z marksizmem.

Powyższa lekcja nabiera nieoczekiwanej aktualności dzisiaj, kiedy zarówno zmienił się charakter marksizmu, jak i kultury nowoczesnej generującej systemowe iluzje.

Jak wiadomo, dzisiejsi marksiści i neokomuniści w większości przedstawili się z działań mających na celu dokonanie rewolucji politycznych na uruchamianie procesów długotrwałych zmian mentalnych i kulturowych. Zamiast obalać rządy, uprawiają wewnętrzną krytykę późnokapitalistycznego społeczeństwa, dążąc do wypracowania przestrzeni „wolności” wewnątrz struktur społecznych i gospodarczych liberalnych demokracji. W tym sensie marksistowska krytyka stała się wewnętrznym elementem liberalnego dyskursu politycznego i społecznego. To zbliżenie się liberałów i neokomunistów wynika właśnie z tego, że i jedni, i drudzy nie dysponują racjonalną i holistyczną teorią ludzkiej praktyki i przekonań. Dobitnie świadczy o tym fakt, że współczesna ideologia neomarksistowska całkowicie przejęła liberalny język „tożsamości”. W gruncie rzeczy formułowany obecnie przez neokomunistów i neomarksistów program emancypacji feministycznej, emancypacji grup o skłonnościach homoseksualnych i emancypacji wszelkich w ogóle „mniejszości” oparty jest właśnie na pojęciu „tożsamości”. Sensem zaś tego pojęcia jest oderwanie roli społecznej (a więc zespołu norm określonego zespołu ludzkich działań) od uwarunkowań naturalnych. „Tożsamość” konstytuuje wyłącznie subiektywne uznanie, a nie rozpoznanie obiektywnych, również cielesnych, uwarunkowań. Współcześni neomarksyści walczą właśnie o całkowicie liberalnie rozumianą „wolność” dla takich „tożsamości”.

To rozdzielenie „tożsamości” i „natury” jest jeszcze jedną konsekwencją rozdzielenia „wartości” i „faktów”. To, że marksyści

mogą w tym punkcie podążać za liberałami, wynika z tego, że podobnie jak oni nie dysponują przekonującą teorią ludzkich działań i podobnie jak oni ulegają iluzji oddzielenia praktyki i teorii. W gruncie rzeczy kwestie doskonałości i niedoskonałości działań, a także ostatecznego celu *całości* życia ludzkiego (a nie tylko jego zabezpieczenia materialnych warunków jego istnienia) są w ogóle poza obszarem ich teoretycznych zainteresowań. Te kwestie „rozwiązują się” same: neomarksieści razem z liberałami dążą do stworzenia takich warunków społecznych i politycznych, w których będzie możliwa swobodna, tzn. wcześniej nieuregulowana żadną teorią ani normami, realizacja ludzkich pragnień. W tej doktrynie ludzkie pragnienia – albo mówiąc językiem św. Pawła, pożądania, są ostateczną daną, której nie poddaje się już weryfikacji jej słuszności lub niesłuszności przy użyciu kryterium natury ludzkiej, sprawiedliwości i celu ostatecznego.

Tendencji tej potrafią ulegać ludzie Kościoła, w szczególności zaś ci, którzy przejmują ideologiczny sposób rozumienia „wartości chrześcijańskich”. Ideologiczny sposób rozumienia zaczyna się wtedy, gdy chrześcijańskie przekonania odrywa się od istotnego dla nich kontekstu praktycznego, wypacza i używa do forsowania nierozumnych racji. Jednym z przypadków takiej ideologii są próby uczynienia z chrześcijaństwa rezerwuaru argumentów dla lewicowej albo nawet komunistycznej praktyki społecznej. Okazuje się wtedy, że podstawową praktyką sprawiedliwości chrześcijańskiej jest zaangażowanie na rzecz „wykluczonych” (przy czym o tym, kto jest wykluczony, decyduje lewica). Jest to jedna z dróg, którą może wybrać chrześcijanin stojący przed dylematem generowanym przez fałszywy ideał komunizmu. Drugą drogą jest „wyparcie” kwestii społecznej i porzucenie myślenia w kategoriach sprawiedliwości społecznej. Przyczyny sytuacji, w której chrześcijanin czuje się zmuszony do wyboru *jednej* z tych dróg, dobrze opisuje MacIntyre:

Wystarczy oddzielić jakiekolwiek rozumowanie od praktycznego kontekstu, który jest mu prawomocnie właściwy, czy będzie to rozumowanie naukowe, teologiczne, czy polityczne, i przeobrazić je w oderwany zbiór myśli, a z pewnością zostanie przekształcone w ideologię. Jeśli zatem

katolicka teologia jest w dobrej kondycji, to jej szczególnym zadaniem jest wspomaganie rozumienia tego, czego w różnorodnych kontekstach społecznej praktyki Kościoła naucza w sposób autorytatywny, jako Słowa Bożego objawionego jemu i światu. Gdy i o ile teologia nie podporządkowuje się temu nauczaniu, lecz żąda niezależności od niego, staje się jeszcze jednym zbiorem rywalizujących religijnych opinii, niekiedy opinii o wielkim znaczeniu, lecz funkcjonujących zupełnie inaczej od teologii w służbie nauczającego i praktykującego Kościoła²⁴.

²⁴ Tamże, s. 235.

MacIntyre pisze tu przede wszystkim o praktykach sprawiedliwości społecznej. Ponieważ jednak diagnoza ta sformułowana jest ogólniejszym językiem, którego zasięg nie ogranicza się wyłącznie do kwestii ekonomicznych i socjalnych, ów „praktyczny kontekst” możemy rozumieć szerzej, ale też bardziej fundamentalnie. Najważniejszym kontekstem praktyki prawomocnie właściwej teologii jest kontekst działań oddających sprawiedliwość Bogu – czyli liturgia. To jest najważniejsze dzieło, dzieło Boże. Jeśli zaczniemy szacować stosunek „stanowiska chrześcijańskiego” do „stanowiska marksistowskiego” w oderwaniu od kontekstu liturgii, prawie na pewno zamienimy chrześcijaństwo w ideologię.

Gdy dojdziemy do tego wniosku, który logicznie wynika z powyższego wywodu MacIntyre’a i prawdy katolickiej (którą ten filozof, jak słyszeliśmy, uznaje), możemy odebrać najważniejszą część omawianej tu lekcji. Dopiero osadzenie teologii katolickiej i w ogóle „poglądów chrześcijanina” w kontekście prawomocnie sprawowanej liturgii dostarcza kryterium interpretacyjnego pozwalającego właściwie zrozumieć „stanowisko katolickie” w rozmaitych sprawach, jak i zrozumieć prawomocny zasięg innych stanowisk w stosunku do chrześcijaństwa. Dotyczy to także sprawy społecznej i stanowiska marksistowskiego.

Kryterium tym jest realistyczne powiązanie przekonań (wyrażające się w słowach) z działaniami w taki sposób, że słowa opisują właściwą celowość praktyk, a praktyki nakierowane są dokładnie na te cele, które wskazują słowa. Jest to po prostu logika Wcielenia, które nie toleruje żadnego dualizmu między „faktami” a „wartościami”. Kościół katolicki (instytucjonalny depozytariusz

„prawdy chrześcijaństwa”) nie jest „mniejszością”, a katolicyzm nie jest „tożsamością”, która pozostawałaby w przygodnym stosunku do naszych działań. Dopiero gdy uczyni się z katolicyzmu oderwaną „tożsamość”, można poszukiwać jej wcielenia w komunistycznej czy marksistowskiej praktyce; dopiero wtedy można czuć się zmuszonym wybierać między byciem „chrześcijańskim komunistą” a odcięciem się od kwestii sprawiedliwości społecznej.

Najważniejszym dziełem sprawiedliwości i miłosierdzia jest liturgia. Jest to dzieło najważniejsze, ponieważ jest to dzieło Boże: zwraca się ono bezpośrednio do Boga, by oddać mu sprawiedliwość i uprosić Jego miłosierdzie. Są jeszcze inne dzieła sprawiedliwości i miłosierdzia, które mają obowiązek sprawować chrześcijanie. Wśród tych innych dzieł, które swoją miarę sprawiedliwości i miłosierdzia powinny czerpać z najważniejszego dzieła, są też działania dotyczące urządzenia życia społeczeństwa. Liturgia nie jest w stanie dostarczyć bezpośrednio rozwiązań w tej sferze, ale zawsze – tak jak we wszystkich sferach – dostarcza reguły tego, co sprawiedliwe. Jeśli tak nie będzie i liturgia nie będzie najważniejszą praktyką, chrześcijanie – zgodnie z logiką zaślepienia pożądaniem – zamienią „chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka”²⁵. Wtedy będą szukać innej praktyki, która będzie stanowić spełnienie ich nauki, a jeśli będą wrażliwi na materialne ubóstwo i fizyczne cierpienie, będzie to praktyka społecznej sprawiedliwości. To ona stanie się wtedy najważniejszą praktyką i najważniejszym dziełem, dziełem Bożym. Konsekwentny „katolicyzm lewicowy” musi być idolatrią oddającą cześć ubogim i wykluczonym. W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł pisze o idolatrii pogańskiej. Ale istnieje też idolatria postchrześcijańska, właściwa czasom po Chrystusie. To właśnie formą takiej idolatrii, wynikającej z odrzucenia liturgii jako najważniejszej praktyki chrześcijan, jest uznanie praktyk społecznego miłosierdzia za praktyki najważniejsze.

Tymczasem chrześcijaństwo ma swoje „prawomocnie właściwe mu praktyki” z liturgią na czele. Reguły liturgii stanowią zarazem reguły katolickiej interpretacji relacji między praktyką a teorią. Dlatego Kościół nie potrzebuje ani żadnych zewnętrznych praktyk, które pozwoliłyby mu realizować cnotę sprawiedliwości (jak

²⁵ Zob. Rz 1, 23.

praktyki komunistyczne), ani zewnętrznej teorii wyjaśniającej relacje między praktyką a teorią (jak teoria marksistowska). I to jest najważniejsza lekcja, która wynika dla nas z dzieł dwóch ekskomunistów: Leszka Kołakowskiego i Alasdaira MacIntyre’a. ■