

Maria Niemczuk

Leszka Kołakowskiego "horror metaphysicus"

Folia Philosophica 10, 57-74

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wstęp

Problemy ontologii klasycznej rzadko w twórczości Leszka Kołakowskiego dochodziły do głosu w taki sposób, by stanowić samodzielną kanwę rozważań filozoficznych. Filozofia Parmenidesa, Platona, Plotyna i jego szkoły, Kartezjusza, Leibniza znajdowały w jego twórczości echo w postaci przywołań w kontekście rozważań nad filozofią nowożytną, kontrreformacją, marksizmem, ale dopiero niedawno wybiły się one na pierwszy plan dociekań w takich pracach, jak *Jeśli Boga nie ma?* i *Horror metaphysicus*. Kołakowski próbuje wrócić w swej twórczości do rozważań podstawowych na temat możliwości budowania metafizyki, teodycei, przywołując argumenty starożytnych na rzecz istnienia świata realnego, ułomności naszej wiedzy i uwikłania w odwieczne aporie.

Uwikłanie umysłu ludzkiego w nierozwiązywalne antynomie między realnym a nierealnym, prawdziwym a fałszywym określa Kołakowski jako *horror metaphysicus*. Podobnie problem jedności i wielości świata, porządku i chaosu uznaje za nierozwiązalny zagadki umysłu. Nawet istnienie Boga nie poddaje się operacjom umysłowym na tyle, by mieć pewność, iż nie popełniamy gdzieś błędu. Tak zwany czysty rozum Kantowski prowadzi — według Kołakowskiego — do sytuacji metafizycznego horroru. Jedyne ratunku upatruje w kulturze, w której zadomowił się mit, dający oparcie rozwiązaniom podejmowanym przez umysł ludzki zagadnień. W tym właśnie punkcie dostrzega Kołakowski przejście metafizyki do antropologii filozoficznej, która korzysta wprawdzie z rozwiązań problemów ontologicznych i epistemologicznych, ale cały wysiłek kieruje na pytania dotyczące spraw ludzkich, problemów wiary i sumienia. Dlatego przedłużeniem problemów metafizycznych roz-



MARIA NIEMCZUK

Leszka Kołakowskiego
horror metaphysicus



ważań Kołakowskiego są takie problemy, jak: istnienie i wolność, pewność i przypadek, los człowieka i bieg rzeczy.

Tym właśnie zagadnieniom poświęcony jest niniejszy artykuł, w którym autorka chce pokazać, w jaki sposób zagadnienia metafizyczne przechodzą w twórczości Kołakowskiego w problematykę antropologiczną i jak skutkuje to w postaci rozwiązań typu moralistycznego.

Istnienie i wolność w świetle metafizyki

Stare pytanie ontologii, co naprawdę jest, a co nam się tylko wydaje, że jest, sprowadza Kołakowski do pytania bardziej konkretnego, co jest „realne” czy „nierealne”, które występuje również w mowie potocznej i w praktyce. W mowie potocznej jednak pytanie to nie prowadzi do praktycznych konsekwencji; do zbudowania metafizyki, a nawet czyni metafizykę zbyteczną. Uznanie treści snów za nierealne nie powoduje, byśmy mieli przejmować się relacjami wewnątrzbytowymi między nimi, wiemy bowiem, że są one własnością poszczególnych osobników.

A jednak istnieje podejrzenie, że być może świat, w którym żyjemy, jest złudzeniem czy słabym przejawem rzeczywistości właściwej, niedostępnej już spostrzeganiu. I ta właśnie myśl — pochodząca z mądrości hinduizmu i starsza od filozofii w europejskim sensie tego słowa — legła, zdaniem Kołakowskiego, u źródeł rozważań ontologicznych. „Czy jest w ludzkim umyśle — pyta Kołakowski — jakiś osobny pęd zniewalający nas do podejrzenia, iż prawdziwie realny świat ukryty jest pod dotykalaną powierzchnią? Czy nosimy w sobie swego rodzaju instynkt nieufny, który, choć często wzgardzony i wydrwiany przez trzeźwy empirystyczny rozum, nigdy nie został w dziejach cywilizacji całkowicie uspijony, a próbuje nas przekonać, że boskie oko (czy transcendentalne *ego*) widzi rzeczy w całkiem inny sposób niż my, ale że nie jesteśmy raz na zawsze wyłączni z udziału w owym widzeniu nieomylnym.”¹ Oto pytanie ontologii, oto pytanie, które intryguje każdego filozofa, jeśli nie chce zredukować wszystkiego do płaskiego realizmu życia, sprowadzającego się do jedzenia, picia, spania.

Pytanie to tylko z pozoru nie ma nic wspólnego z rozwojem nauki. Jak wiemy, według teorii Einsteina można „podróżować w przyszłość” dzięki przyspieszonemu ruchowi. Problem natomiast polega na tym, czy równie możliwa jest „podróż w przeszłość” tzw. wehikułem Wellsa. Gdyby to było możliwe, znaleźlibyśmy się — powiada Einstein — w obliczu dziwnej i trudnej sytuacji: moglibyśmy np. znaleźć się wśród zdarzeń poprzedzających nasze zaistnienie i tak nimi manipulować, że nie pojawilibyśmy

¹ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 21.

się na świecie. Wyłoniłoby się wtedy niełatwe pytanie: Czy istniejemy, czy też faktycznie nas nie ma? Właśnie dlatego w historii metafizyki europejskiej przejawia się wciąż ponawiany wysiłek, by wyrazić podobne trudności w języku zadowalającym wymogi rozumu, który w kwestii prawomocności mieni się arbitrem ostatecznym. „Rozum — pisze Kołakowski — określa się przez kryteria przejęte z istniejącego korpusu nauki, które poza samą skutecznością tejże nauki nie miały innego uprawomocnienia; właściwe — bo atakował metafizykę z powodów logicznych, zakładając, że logika ustanawia nieprzekraczalną granicę, poza którą żadne porozumienie nie jest możliwe, a zatem stanowi, przynajmniej w tym sensie, podstawę ostateczną.”²

Pytanie, które stawia Kołakowski, brzmi więc następująco: Dlaczego wielu filozofów poświęcało się dowodzeniu istnienia świata, skoro dla praktyki jest to problem czysto spekulatywny? Z jednej strony zdrowy rozsądek mówi nam, że spostrzegany świat istnieje, z drugiej — rozum szuka upewnienia się, że spostrzegany świat nie jest wybrykiem wyobraźni, lecz zawiera „twardą” rzeczywistość. Wydaje się, że źródłem zapalczywych poszukiwań rzeczywistości „prawdziwej” stało się nawiedzające człowieka od czasu do czasu poczucie „niereczywistości”, na tyle przecież ulotne, by nie wymagało rozważań metafizycznych w stylu kartezjańskim. „Jeśli faktycznie poczucia metafizyczne są objawami nerwicowymi, musi to być, by tak rzec, antropologicznie ugruntowana nerwica, trwała, nieuleczalna i potencjalnie destruktywna cecha właściwa stworzeniu zdolnemu, na dobre czy złe, postrzegać niepewność swego indywidualnego i zbiorowego losu, zawodność swoich zabiegów i omylność swej wiedzy”³ — stwierdza Kołakowski.

Nawet więc jeśli metafizyka jest wyrazem doświadczenia kruchości człowieczej, to przecież ułomność ta jest twórcza — otwiera przed naszym umysłem nowe ścieżki eksploracji i pozwala wyrazić rozróżnienie między przygodnym a koniecznym, między tym, co do przyjęcia, a tym, co pewne. I ten właśnie punkt wyjścia potwierdza przypadek filozofowania, jaki zaprezentował nam Kartezjusz. On to bowiem stwierdził, że pewność jego dowodów istnienia Boga zależy od wykazania niepewności naszej wiedzy o rzeczach materialnych. Myśl ta stosuje się niemal do każdej próby intelektualnego okiełznania rzeczywistości ostatecznej. Ilekroć przyjrzymy się bliżej podłożu wiary neoplatoników w boski Absolut — pisze Kołakowski — odkrywamy tę samą intuicję: „Wszystkie składniki empirycznie dostępnego wszechświata, wraz z nami samymi, i wszechświat jako całość, są same przez się niezrozumiałe — jako podległe zepsuciu nie mogą być samoistne i niejako odpływają w otchłań, jeśli brak im oparcia w samoistnej rzeczywistości.”⁴

² Ibidem, s. 22.

³ Ibidem, s. 23.

⁴ Ibidem, s. 26.

Czy jest to tautologia? — pyta Kołakowski. Na pierwszy rzut oka z pewnością tak; skoro nazywać świat przygodnym, to tyle, co postulować Byt Absolutny. Ale sam fakt, że para terminów „przygodny — konieczny” jest tak spójna, iż żaden z członów uczestniczących nie może być zdefiniowany bez pomocy drugiego, nie oznacza, że wyrażenie „przygodność świata domaga się Bytu Absolutnego” jest tautologią. Wszak podobne pary pojęć występują w doświadczeniu: mały — duży, płynny — stały, powolny — szybki itp. Rozróżnienie między przygodnym a koniecznym jest ufundowane na doświadczeniu, nie inaczej niż rozróżnienie między czerwonym i zielonym, nocą i dniem. To, że pierwsze zwykło się odrzucać jako spekulatywne, a drugie akceptowano jako rozsądne, pochodziło stąd, że rozróżnienie np. między „mokrym” a „suchym” ma praktyczne zastosowanie, natomiast rozróżnienie między „koniecznym” a „przygodnym” nie ma takiego zastosowania. „Rozróżnienie ma więc charakter pragmatyczny i opiera się na normatywnej ukrytej przesłance, która ogranicza ideę doświadczenia do tego, co jest lub mogłoby być użyteczne w posługiwaniu się przedmiotami i jest w tym sensie lepsze czy autentyczne.”⁵ Postawie tej zawdzięczamy naukę i technologię w równej mierze, co odejście od metafizyki.

W aktach wiary „praktyczne zastosowanie” oznacza coś radykalnie innego, toteż wiedzy włączającej takie pojęcia nie można przekształcić w narzędzia kontrolowania naturalnych zjawisk. Odseparowanie rozróżnień empirycznych od metafizycznych było więc koniecznością historyczną. Doprowadziło też do sceptycyzmu, według którego realność substancji jest równie niedowodliwa jak naturalne związki przyczynowe w koncepcji Hume’a. Jedyną rzeczą pewną, jaką mogą uzyskać w naturalnej wiedzy, jest moje własne istnienie. Chodziło w tym wszystkim o zniesienie empirycznie niewykonalnej dystynkcji między rzeczywistością a nierzeczywistością w metafizycznym sensie. „I w tym miejscu — pisze Kołakowski — rozpętuje się *horror metaphysicus*.”⁶ A oto na czym ów *horror metaphysicus* polega: „Jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym.”⁷

Kołakowski usiłuje spojrzeć na ten *horror metaphysicus* z Kartezjańskiego punktu widzenia. Kartezjusz wychodził z argumentu tzw. *opinio somni* (może właśnie teraz śnię?), którego treścią jest teza, iż w żadnym poszczególnym momencie człowiek nie jest pewien tego, że nie śni. Oczywiście, aby zadać to pytanie, Kartezjusz musiał już wcześniej znać różnicę między snem a jawą, ale problem Kartezjusza w tym jest metafizyczny, że najwidoczniej dotyczy nie poszczególnego przypadku, lecz całego fizycznego świata. W ten sposób cała

⁵ Ibidem, s. 27.

⁶ Ibidem, s. 30.

⁷ Ibidem.

treść doświadczenia, a nie tylko jego poszczególny moment, znalazła się w cieniu wątpliwości. Czy więc można wykluczyć, że Bóg albo jakiś złośliwy demon — z im tylko znanych powodów — karmi nas złudnymi obrazkami świata, który „nie istnieje”?

Jakie są możliwe odpowiedzi na ów terror iluzji? — pyta Kartezjusz. Pytanie to znoszą empiryści, unieważniając po prostu kontrast między dwoma światami, składającymi się odpowiednio ze zjawisk mentalnych i fizycznych, albowiem założenie, iż świat „nie istnieje”, nic nie zmienia w naszym doświadczeniu, a same pojęcia istnienia i rzeczywistości są bezużyteczne i mylące. Po co więc jest nam potrzebne pojęcie realności i egzystencji w metafizycznym sensie? Kołakowski broni zdania, że są one mimo wszystko niezbędne, przynajmniej gdy mamy do czynienia z ową samoistną tożsamością, którą jestem ja sam. „Jest tylko jedna odpowiedź: jest ważne nie dlatego, że mogłoby zapewnić podstawę dla zbudowania epistemologii, nie mówiąc już o nauce, jak by tego chciał Kartezjusz, lecz dlatego, że dostarcza nam jedynej bezpośredniej intuicji istnienia. Nic innego nie da się z *cogito* wydedukować. A jeśli nawet przyznamy, że *cogito* jest paradygmatycznym przypadkiem, który czyni istnienie zrozumiałym, to i tak nie jest stosowalne do rzeczywistości innej niż podmiotowa. A więc w końcu paradygmatyczne nie jest.”⁸

Oczywiście, do celów praktycznych rozstrzygnięcie to nie ma większego znaczenia, ale jeśli chcemy rozjaśnić problem naszego bytu, naszej obecności w świecie i wyjść poza konkretną, codzienną użyteczność naszej wiedzy, to rozstrzygnięcie Kartezjańskie okazuje się kluczowe. Jest bowiem częścią naszej kultury, osią naszych namysłów nad samym sobą, nad ludzkim losem. Dla Kołakowskiego w ogóle cała kultura filozoficzna sprowadza się do słownego rozświetlania bytu (raczej pojęcia bytu), ponieważ nie jest on uchwytany jako przedmiot realny, a to, co nazywamy bytem, nie sprowadza się bynajmniej do prostej obecności przedmiotów. Wobec takiego zadania badacz stoi przed trzema możliwościami:

1. Może uznać, iż pragnienie dotarcia do istoty bytu za pomocą słowa jest nieziszczalne i w rezultacie narzucić sobie postawę wyrzeczenia. Z tego stanowiska „rzeczywistość warunkowa nie jest wytłumaczalna, lecz nie wymaga wytłumaczenia, jako że sama jej warunkowość nie jest objęta słowem, lecz pozorem słowa”⁹.

2. Może uznać, że jego przedsięwzięcie daje się zrealizować, bo w realnościach warunkowych ujawnia się byt, dając do siebie dostęp za pośrednictwem słowa. Wszelka więc filozofia wyraża wiarę, że byt daje się nazwać, czyli jest wytłumaczalny dzięki mediom dostępnym umysłowi ludzkiemu.

⁸ Ibidem, s. 36.

⁹ Idem: *Obecność mitu*. Paryż 1972, s. 55.

3. Może wreszcie uznać, że realne intuicje odsłaniają niesamowystarczalność przedmiotu, w rezultacie czego „świat warunkowy natarczywie wymaga tłumaczenia i jest niewytłumaczalny, albowiem operacja tłumaczenia nie wykracza poza to, co warunkowe”¹⁰.

To trzecie stanowisko jest dla Kołakowskiego szczególnie interesujące: świat wymaga tłumaczenia i jest niewytłumaczalny! Wyrasta ono z innego użycia wyrazu „jest” aniżeli to, które odnosimy do klasy abstrakcyjnej, w znaczeniu „należy do takiego zbioru”. Takie bowiem użycie słowa „jest” nie zdaje sprawy z tego, czym jest „być”. Nie potrafimy więc o przedmiocie powiedzieć, że „jest” w swoim niewarunkowym znaczeniu, ale tylko, że „jest taki”, że „jest jakiś”. Oto, co pisze Kołakowski: „W znieruchomiałej samorówności istnienie dostępne jest tylko monotonnej formule »byt jest«, tę zaś ściga podejrzenie, iż jest tautologią.”¹¹

A jednak sytuacja pytajna nie gaśnie, gdyż — jak stwierdza Kołakowski — mitu niewypowiedzianego, mitu niewarunkowego nie daje się w filozofii ominąć. Nie da się go ominąć także w odniesieniu do egzystencji ludzkiej jako wolnej we wszelkich sytuacjach osobowych. Człowiek doświadcza, iż jest źródłem swoich jakości, ma zatem „jakość Absolutu”. Również wolności Drugiego nie da się wywieść z jakiegokolwiek prawomocnego opisu, stanowi ona lukę w tłumaczeniu świata, w myśleniu sterowanym naukowymi rygorami. Byt wolny jest absolutem, toteż w naszym byciu między rzeczami i ludźmi objawia się potrzeba wykroczenia ku Absolutowi. Jest to projekt mityczny, który nie może mieć racji, lecz tylko motyw. Odtąd ontologia bytu staje się antropologią filozoficzną.

Tak więc, kto zastanawia się nad filozofią Absolutu, nie może pozostać obojętny wobec pytań o egzystencję ludzką. „Otóż tę »jakość Absolutu« (jeśli wyrażenie to nie jest już nadużyciem) objawia także egzystencja ludzka, o ile odnosimy się do niej — inaczej niż do przedmiotu empirycznego — jako do wolnej. Odnosimy się zaś, choćby *implicite*, do drugiego człowieka jako do bytu wolnego we wszelkich sytuacjach osobowych: w zaufaniu, w miłości, w nienawiści, w goryczy odmowy i w klęsce rozstania, w ryzyku fascynacji, w uległości zachwytu i skurczu rozczarowania. Wszędzie tam bowiem ściga nas nie dopuszczające zwątpienia przekonanie, iż drugi człowiek jest właściwym źródłem tego, iż jest takim właśnie, jakim się ujawnia, i że jest nim w takim samym dokładnie znaczeniu, w jakim każdy doświadcza, iż jest źródłem swoich jakości.”¹² Doświadczenie siebie nie jest przekazywane jako opis prawomocny, podobnie wolność drugiego nie daje się wywieść z jakiegoś opisu. Wszystko, co wiemy o wolności w granicach naukowego opisu świata, jest wątpliwe i pozo-

¹⁰ Ibidem, s. 56.

¹¹ Ibidem, s. 57.

¹² Ibidem, s. 58.

stawia „lukę w człowieku”. Dlatego wolność drugiego stanowi po prostu składnik mitu, zawartego w naszych odniesieniach do drugiego jako osoby.

Tu dochodzimy do szczególnego, ontologicznego rozumienia wolności przez Kołakowskiego. Dla niego — byt wolny jest Absolutem! Tyle jest Absolutów, ile egzystencji osobowych. Wolność bowiem nie ma stopni, jest bezgraniczna — lub nie ma jej wcale. Różnica między *fiat* boskim i ludzkim sprowadza się do stopnia władzy nad rzeczami. Bóg jest wszechmocny, człowiek — „małomocny”, ale człowiek nie jest mniej wolny od Boga. A nawet ma w pewnym sensie — idąc za Augustynem — tej wolności więcej: może czynić zło, czego Bóg uczynić nie może! Ważne jest to, że wolność nie pomnaża naszej władzy nad sytuacjami. „Nie zmniejsza się także w sytuacjach, w których niemoc moja wobec sytuacji jest, na przykład z racji fizycznych, całkowita. Dlatego obecność wolności, jak jest poza horyzontem myśli naukowej, jest również nieznacząca z punktu widzenia technologicznego stosunku do świata. Jest niezbywalną częścią obcowania naszego jako osób.”¹³ Dopiero bowiem intuicja Drugiego otwiera przejścia ku Absolutowi wolności cudzej, ponieważ Absolut ten obecny jest w empirycznym podmiocie ludzkim, choć zapewne różni się istotowo od niego.

Wolność nasza objawia się tedy dwojako: jako przekroczenie przedmiotu oraz jako przekroczenie podmiotu empirycznego drugiego człowieka. Tu pojawia się projekt mityczny, który nie zna racji, ale zna motywy. Byt wykraczający poza przedmiot jest warunkiem istnienia wartości, które wyprzedzają swoje wcielenia właśnie w projekcie mitycznym. Niepodobieństwem bowiem jest, by ukonstytuowała się w nas samowiedza człowieczeństwa w jego nieciągłości względem swoich ludzkich korzeni. Kultura wymaga solidarności w wartościach, których nie daje się wywieść z miejsca człowieka w jego drzewie genealogicznym ożywionej przyrody. Człowieczeństwo jako wspólnota kulturowa musi więc być zaczepione intencjonalnie o transcendentne warunki doświadczenia. Jeśli osobnik ludzki jest przypadkowy względem gatunku, jak gatunek jest przypadkowy względem przyrody, to nie możemy powiedzieć, że sens osobowości różni się od korpusu przypadkowej kultury. Ale wówczas osobowość przestaje być absolutem, tj. wolnością, i po prostu unieważnia się bez reszty. Odniesienie nasze do mitu rozwiązuje ten dylemat: „Nie jest bowiem poszukiwaniem informacji, ale samoumiejszczeniem w stosunku do obszaru, który doświadczany jest tak, iż jest warunkiem (nie logicznym, lecz egzystencjalnym) naszego przywierania do świata i do wspólnoty ludzkiej jako pola rośnięcia i wędnięcia wartości.”¹⁴

Kołakowski przyjmuje zasadniczą niezdolność mitu do wyrastania z racji. Poszukiwanie racji jest źródłem metafizyki i ludzi uspokojeniem, zamiast spr-

¹³ Ibidem, s. 59.

¹⁴ Ibidem, s. 61.

wić, by człowiek dźwigał życie w obliczu świata nierozumnego, a więc by zachował swą godność. Właśnie godność człowieczeństwa zawiera umiejętność dźwigania życia zanurzonego w Nierozumie świata — godność jest decyzją o bycie, decyzją szlachetną, lecz jest to decyzja w porządku mitu, nie zaś w porządku racji.

Ale w potrzebie solidarności ludzkiej może zapuścić korzenie także mit Rozumu. To, czy wyrasta on z tej solidarności czy też ze strachu i potrzeby bezpieczeństwa, każdy może jedynie sam przed sobą ustalić. „Potrzebny jest tedy nieulekły radykalizm samowiedzy docierającej do samoprzejrzystości, potrzebna jest odwaga odsłaniania bez końca przed sobą własnego motywu, jakości własnego ośrodka rozruchowego, aby wiedzieć, czy mit Rozumu, skoro został przyjęty, niesie w sobie marność źródłowego przerażenia absurdem, czy rozmach poczucia wspólnoty ludzkiej, czy może jedno i drugie.”¹⁵ Według Kołakowskiego mit Nierozumu może wyrastać z tej samej ociążałości strachu przed pytaniem ostatecznym, może być ochotą do identyfikacji z sytuacją każdorazowo daną. Tak jak na micie Rozumu zawieszona jest trwoga przed absurdem, tak na micie Nierozumu — trwoga przed sytuacją pytającą, która nas stawia w obliczu świata przypadkowego. Dlatego potrzebny jest duch odwagi wobec przyjęcia obu skłóconych z sobą mitów. Odwaga przyjęcia któregośkolwiek z nich wyrasta zawsze z pnia świadomości radykalnej wobec siebie.

Pewność metafizyczna i uniwersalny porządek rzeczy

Poszukiwanie metafizycznej pewności stanowi próbę uwolnienia się od koszmaru świadomości, iż to, co nam się zdarza, jest rezultatem czystego przypadku. Dlatego Nietzsche uważał, że pragnienie prawdziwości ponad użyteczność jest oznaką ludzkiej słabości, ucieczką od polegania na samych sobie. Człowiekowi trudno przychodzi odrzucić kosmiczny ład, w którym jego miejsce byłoby wyznaczone mocą determinacji powszechnej, i uznać własną wolę za ostateczną podstawę swoich przekonań i poczynań. Jeśli bowiem jesteśmy samo-ugruntowani, to nie chroni nas żaden uniwersalny porządek rzeczy. Kołakowski w analizie sytuacji egzystencjalnej właśnie dostrzega potrzebę interwencji filozofa, który bierze w obronę ludzkie słabości. „W końcu uczucie słabości — pisze on — może być nie tylko przyczynowo wytłumaczalne, lecz także dobrze uzasadnione w kategoriach tego właśnie porządku rzeczy, który Nietzsche odrzuca, sławiąc (ale w przerażeniu) wieczny chaos, z którego miała się wynurzyć samoistna, niezwykła wola, pusta, wyzuta z treści.”¹⁶ Gloryfikacja wątpienia jest postępowaniem wewnątrznie

¹⁵ Ibidem, s. 62.

¹⁶ Idem: *Horror metaphysicus...*, s. 37.

powikłanym. Gdy nie ma czegoś takiego jak „prawda”, nie ma również miejsca na wątplenie. Mój akt wątplenia musi zakładać wiarę, iż coś jest prawdziwe, inaczej byłby sam sobie niepotrzebny. Zdarza się jednak, iż nie potrafimy zdecydować, co jest „prawdziwe”.

Pragnienie życia w świecie uporządkowanym, którego prawa i przeznaczenie pragniemy uchwycić, nie jest chwilową zachcianką, lecz trwałą cechą naszej ludzkiej kondycji. Prawdę tę wyrażała od wieków religia, także chrześcijańska, dająca wyraz przekonaniu, iż prawdziwe królestwo naszego życia znajduje się „gdzie indziej”. Owo swoiste „alibi” opiera się na założeniu, że istnieje takie miejsce, do którego właściwie przynależymy. Tak więc „być nie tu” stanowi o kondycji ludzkiej na tym padole łoż, o zmierzaniu naszej terażniejszości konkretnej do tego dnia, który będzie „ostatnim” dniem naszej terażniejszości. „Sam fakt — pisze Kołakowski — że w każdym momencie znajdujemy się w »poruszającej się« terażniejszości (w przeciwstawieniu do boskiego teraz), tracąc na zawsze moment, który dopiero co minął, sprowadza się do tego oto, że nigdy nie możemy mieć pewności, co to jest »być«, jako że doświadczamy wprost nie bycia, lecz nieustannej utraty naszego istnienia w bezpowrotnym »minęło«. Skoro terażniejszość, gdy się przyjrzeć bliżej — jak dowodził św. Augustyn — kurczy się do nicości, zaś świat fizyczny, nie mając świadomości czasu, nie ma też w nim udziału (tzn. żadnej pamięci, a zatem żadnej przeszłości), lecz jego czas jest naszym, to w sumie prowadzi to do niepokojącego podejrzenia, że tak nieuchwytna i niepewna idea jak »być« po prostu przerasta naszą zdolność pojmowania.”¹⁷ Kołakowski sądzi, że mogłoby to stanowić powód desperacji, gdyby nie było Bytu Absolutnego, zdolnego nam przywrócić poczucie pewności tego, że jednak porządek w świecie jest i możemy w nim znaleźć oparcie dla naszego życia.

Tak więc przedmiot jawi się nam tylko na tle świata, którym nie jest. Oto dlaczego myślenie ludzkie okazuje się nałogowo „strukturalistyczne”. Znaczy to, że rozumiemy tylko przez kontrast, że umiemy zrozumieć tylko to, co rozumiemy przez nieobecność: *omnis determinatio est negatio!* Kołakowski pisze: „Obecna jest przeto w naturze aktu rozpoznawczego bezwładność, która w obliczu pytań o »wszystko« przywołuje natychmiast drugi świat, nadający zrozumiałość »wszystkiemu«, które przez to przestaje być wszystkim, ale samo staje się wzajem warunkiem zrozumiałości drugiego świata.”¹⁸ *Ego* i świat ukazują się jako para sprzężona, tak iż każdy ich człon znany jest tylko wtórnie w stosunku do sytuacji poznania. Niepodobna odcedzić współudziału obu członów wyznaczających sytuację percepcyjną. Musimy więc zrezygnować z pytań o genezę absolutną, o stan bezwzględnie wyjściowy czegokolwiek, poprzestając na jego uwikłaniu opozycyjnym. W pytaniu o tworzywo ostateczne

¹⁷ Ibidem, s. 38.

¹⁸ Idem: *Obecność mitu...*, s. 64.

„danych” wszelkie redukcje są jałowe, a każda myśl wybiegająca poza świadomość aktualnej percepcji, wypowiedziana w sądzie ogólnym, ma zapewne jakieś motywy, lecz nie ma racji. Kołakowski stwierdza: „W szczególności, ze względu na doświadczenie określone przez konstytucję nauki, nie mogą uznać zasady racji dostatecznej. Zasada ta (w Leibnizjańskim sensie) nie jest ani analityczną regułą logiki, ani sprawozdaniem z obserwacji. Jest postulatem, który nadaje projektowi mitycznemu pseudologiczną postać artykulacyjną.”¹⁹ Idąc za Leibnizem, można wprawdzie wytłumaczyć każde zdarzenie przypadkowe innymi zdarzeniami, ale każde z nich pozostaje przypadkowe, tak jak przypadkowa jest ich suma. „Żadna empiria nie potrafi znieść przypadkowości. Lecz uznać przypadkowość każdego zdarzenia z osobna oraz ich sumy — to uznać przypadkowość istnienia świata. Otóż tego uznać nie wolno, albowiem istnienie jest trudniejsze aniżeli nieistnienie.”²⁰

Zawodność doktryny Leibniza pochodzi zdaniem Kołakowskiego z dowolności założenia co do wzajemnej pozycji bytu i niebytu. Trzeba by założyć, że istnienie świata jest dziełem wyboru, ponieważ jego nieistnienie jest łatwiejsze. Ekwiwocencja bytu i nicości umożliwia wprawdzie wiarę w przypadkowość świata, ale jest to dla Kołakowskiego założenie mityczne. Świat po prostu jest, czym jest, i nie odsyła do niczego, tym samym znosi pytanie o rację.

Nie sposób po prostu wydedukować faktycznie istniejącego świata z doskonałej, wszechobejmującej matematyki i logiki — a to Leibniz skądinąd sugeruje. Nie ma *mathesis universalis*, która znosiłaby rozróżnienie przygodności i konieczności (*vérités de fait i vérités nécessaires*). Ale według Leibniza nie tylko wszechwiedza, ale i dobroczynność Boga zostały zaangażowane w wyborze, który z możliwych światów ma się stać rzeczywistością. Jeśli Bóg jest — z samej definicji — dobry, to świat przezeń wybrany jest najlepszy z możliwych. I właśnie w tej hipotetycznej argumentacji Leibniz sam poczynił rozróżnienie między koniecznością metafizyczną a moralną: Bóg działał pod przymusem logicznym, kiedy stwarzał świat wolny od sprzeczności, ale także po przymusem moralnym, jeśli świat jego miał być najlepszy z możliwych. Ale w ten sposób Leibniz uczynił Bożą wiedzę i dobroć niezależnymi od siebie: możliwe bowiem było stworzenie najgorszego z możliwych światów, który jednak pozostałby spójny. Dowód Leibniza, pisze Kołakowski, „sam w sobie nie wyklucza przerażającej możliwości, że jest nim [tj. Bogiem — M.N.] byt złowrogi; że tak nie jest, wymaga odrębnego dowodu, którego Leibniz nie zdołał przedłożyć, przyjmując jedynie, iż dobro jest oczywistym składnikiem doskonałości. Lecz w przesłance tej nie ma nic nieodpartego, jako że wykazanie konieczności stwórcy zdolnego do wyboru nie

¹⁹ Ibidem, s. 69.

²⁰ Ibidem.

stanowi dowodu jego doskonałości, jeśli doskonałość, na mocy samego znaczenia, obejmuje dobro.”²¹

Fakt, iż metafizyczne i moralne atrybuty Boga mogą być rozpatrywane osobno, może prowadzić do bliźnierczej myśli, iż Boża dobroć jest przygodna ze względu na Jego wszechwiedzę. Gdy z takiej pozycji rozpoczynamy rozumowanie, dowody istnienia Boga pozostawiają kwestię Jego dobroci otwartą. To, że jest dobry, staje się tylko sprawą naszej tradycyjnej wiary. Krótko mówiąc, z istnienia Boga, pojętego jako *maxime ens*, dobroć Jego wprost nie wynika „i bynajmniej oczywiście nie jest, dlaczego właściwie wywodząc boskie atrybuty z własności bytów pochodnych, mielibyśmy opierać się na ich dobroci, nie zaś na ich nikczemności”²². Podstawowe więc pytanie, jakie stawia Kołakowski w związku z dowodami Leibniza na temat najwyższych przymiotów Boga, brzmi: Dlaczego nie miałyby istnieć doskonałość w złym? Oddzielenie bytu Boga od Jego dobroci usiłowali pokonać mistycy chrześcijańscy, ale byli oni raczej „świadkami” niż intelektualistami w rozwoju teodycei. Bo to właśnie tradycja biblijna utożsamiała zdolność do tworzenia z dobrocią. „W starych irańskich mitach i ich manichejskich odgałęzieniach złowrogi bóg jest również stwórcą — i można argumentować, że poza siłą biblijnego dziedzictwa nie ma solidnych podstaw dla takiego utożsamienia.”²³

Jeśli taki punkt widzenia przyjmujemy za wyjściowy w ocenie dobroci stworzenia u Leibniza, trzeba będzie pójść za myślą raczej innego filozofa niemieckiego, mianowicie Schopenhauera, według którego nie ma w dziejach miejsca na żadne „prawo postępu”, znika też wiara w to, by zło świata dało się naprawić przez rozmaite urządzenia społeczne. Skoro bowiem nie historyczne okoliczności, lecz sama partykularyzacja bytu jest źródłem zła, to traci na znaczeniu pogląd, że dzieje ludzkie są wartościotwórcze lub że ich znajomość pomaga człowiekowi kodyfikować wartości na swój użytek. Zawodne są zatem nadzieje, że oświeceniowe ideały racjonalnego społeczeństwa, opartego na rozumnym pogodzeniu egoizmów, mają szansę spełnienia się i że wolno liczyć na rozumny — w sensie Leibnizjańskim — świat, gdzie dobroć zwycięża zło, a więź interesu, należycie pod względem prawnym ujęta, zapewni wszystkim harmonijne życie. Wedle Kołakowskiego prawdą jest natomiast, iż romantyzm wysnuł z porewolucyjnych niepowodzeń przekonanie, że związki międzyludzkie, w których można szukać nadziei wolności, nie dadzą się sprowadzić do interesu prywatnego, lecz muszą polegać na uczestnictwie w irracjonalnych zbiorowościach, opartych na micie. Właśnie Schopenhauer podejmuje te niepokoję, ale romantyczne rozstrzygnięcia uznaje za czyste fantazjowanie. Jego „orientacja nieubłaganie antyutopijna artykułuje się w metafizyce, mającej

²¹ Idem: *Horror metaphysicus...*, s. 97—98.

²² Ibidem, s. 99.

²³ Ibidem, s. 100.

wykazać, iż byt nie zawiera w sobie żadnej racjonalności ani żadnej zasady harmonii, która by gwarantowała, że nasze życzenia i upodobania wcielą się kiedykolwiek w życie. Tylko świat pojęć może wytworzyć konstrukcje harmonijne, ale też refleksja ludzka jest wtórna w stosunku do bezpośredniej intuicji i treściowo nie dodaje nic do tych zasobów, które ogląd naoczny może sobie przyswoić.”²⁴

Jeśli władza rozumu — pisze Kołakowski — wyróżnia człowieczeństwo i umożliwia człowiekowi wyjście poza jedynie realną terażniejszość, to jej rezultatem jest powstanie w świecie dodatkowej sumy cierpień, której wszakże nie równoważy dodatkowa suma dobra. Władza rozumu przymusza człowieka do stawiania pytań metafizycznych, ale nie daje na nie odpowiedzi; leżą poza jej możliwościami. Tym bardziej żaden proces dziejowy nie jest w stanie usunąć korzeni zła, ono bowiem stanowi nieuchronny korelat istnienia jednostkowego, w szczególności jednostkowej woli, wyłonionej z pędu powszechnego najpierwotniejszego bytu. Wątek Schopenhauerowski w filozofii człowieka jest dla Kołakowskiego o wiele bardziej przekonujący niż teodycea Leibniza. Wedle tego wątku właśnie pojedynczy osobnik ludzki skazany jest na produkowanie zła samą swoją egzystencją. Obarcza go świadomość winy, którą dźwiga skutek swego statusu ontologicznego, a którą zmniejszyć może tylko wycofanie się z udziału w sprawach tego nie najlepszego — a może najgorszego — ze światów.

Odkryciem Schopenhauera pozostaje zatem stwierdzenie, że tylko w skali bytowania osobniczego możliwe jest łagodzenie pierwotnego grzechu bytu — jego *proton pseudos*. Ale to odkrycie źródeł zła na ontologicznym, przedhistorycznym poziomie stawia pod znakiem zapytania wszelkie utopie. Co więcej — odslania jałowość optymizmu Hegla. Jeśli więc Schopenhauer potrafi — na przekór owej redukcji świata wartości do czysto indywidualnych potrzeb — ocalić przekonanie o międzyosobniczym charakterze wiedzy, to przecież nie potrafi „ocalić żadnej wiary w taką wspólnotę ludzką, która już to przez samą formę swojej organizacji, już to dzięki dobrowolnemu uczestnictwu w ogólnoludzkich wartościach usunęłaby ze świata źródła zawsze tych samych, nieustannie wracających starć między egzystencją osobniczą i całą resztą ludzkiego świata”²⁵. Upada wszelki trybunał historii, upada też trybunał rozumu, bo również same wysiłki refleksyjne tracą na znaczeniu wobec jednego i tego samego dramatu, który zawiązuje się i trwa wraz z każdym nowym istnieniem od nowa. Dramat pozostaje wciąż ten sam, niezmienny, przecina go zaś tylko największy z dramatów ludzkich — śmierć.

Stwierdzenia Schopenhauera prowadzą Kołakowskiego do niebezpiecznej konkluzji. Skoro żaden postęp instytucji życia zbiorowego nie jest w stanie

²⁴ I d e m: *Pochwała niekonsekwencji*. T. 1. Warszawa 1989, s. 139.

²⁵ Ibidem.

niczego załatwić ze spraw czysto ludzkich, to każde państwo może doczekać się swojej apologii — każde okazuje się bezsilne w obliczu metafizycznego dramatu, ale istnieć musi. Ważniejsze jest raczej to, że każde z nich, kiedy upada, powoduje wstrząsy związane ze zmianą instytucji i przyczynia się do pomnożenia ludzkich cierpień. Takie stanowisko prowadzi do rezygnacji, a więc do rozwiązania najmniej wartościowego — jego istota bowiem sprawdza się do rezygnacji z wartości. Dramat jednostkowy człowieka zostaje wpleciony w całościowy obraz wrogiego człowiekowi świata. Tak oto obraz świata teodycei Leibniza zostaje zburzony przez pesymizm Schopenhauera, który z rozmachem przekreśla wiarę w historię ludzką jako możliwy zasobnik wartości, jako źródło nadziei oraz instancję odwoławczą dla wartości. Leibniz i Schopenhauer stają się dla Kołakowskiego peryferiami jednego dylematu historii ludzkiej, pojętej w jej jednostkowych losach, i wydobywając na jaw zasadniczą niejednorodność obu tych widoków świata, filozof nasz chroni się ostatecznie w bezpieczniejsze ramy swego łagodnego sceptycyzmu.

Przypadkowość bytu i tragiczność losu ludzkiego

Dramat jednostkowego losu ludzkiego płynie — zdaniem Kołakowskiego — z przypadkowości bytu człowieka i niezrozumiałości świata. W największym zaś stopniu przypadkowość bytu znajduje swoje potwierdzenie w samym człowieku, w którym przejawia się ona jako fenomen obojętności świata. Ten motyw zaczerpnął Kołakowski zapewne od egzystencjalistów. Świadczą o tym takie pojęcia, jak: „lęk przed istnieniem”, „ucieczka od cierpienia”, „strach przed zadaniem ponad siły”. Sam ruch ucieczki określa w tym wypadku wspólnotę doświadczeń, od których chcemy uciekać. Jednym z nich jest doświadczenie obojętności świata, której przewyciężenie uznaje Kołakowski za ośrodkowy sens ludzkich zmaganiań z losem: „Wszystko w otoczeniu rzeczowym i ludzkim, co udaremnia nasze starania lub rodzi niedolę, odsłania nam świat jako realność nieznośnie obojętną. W umieraniu i w śmierci osób bliskich najdotkliwsze jest to właśnie, iż stają się wobec nas obojętni, zatopieni niejako bezpowrotnie w miejsce, skąd demonstracyjnie okazują nam zupełny brak zainteresowania nami. To nagle wygaśnięcie zainteresowania stanowi o niepokoju, jaki rodzi widok trupa osoby znanej: rzecz, nadal utożsamiana z osobą, niezdolna wszakże do osobowego z nami kontaktu.”²⁶

Zobojętnienie bytu na człowieczy los odkrywa nam własne wyobrażenie świata pozbawionego naszej obecności. Z tego wyobrażenia nie potrafimy usunąć siebie jako obserwatora świata, w którym nas już nie ma. „Antycypacja śmierci własnej nie ujawnia mi własnej wobec świata obojętności (przeciwnie,

²⁶ Idem: *Obecność mitu...*, s. 73.

skondensowana interesowność moja dla świata jest warunkiem lęku przed śmiercią), ale prezentuje świat, który wobec mnie zobojętniał, tj. organicznie nie umie obecności mojej zauważyć.²⁷ Wynika to z faktu, że nie mamy żadnej intuicji nicości — podobnie jak intuicji istnienia — która by nie była zrelatywizowana do swego przeciwieństwa. Istnienie rozumiemy tylko w postaci przynależności do świata, nicność zaś — jako nieobecność w świecie.

Dla Kołakowskiego istota problemu leży w tym, że w wyobrażeniu naszej nieobecności w świecie zakładamy jednak jakąś wyobrażoną w nim obecność, której wszakże sam świat — zimny i obojętny na los człowieka — już nie dostrzega. Jak pisze Kołakowski: „Możliwa i nieuchronna rychło ociemniałość bytu w stosunku do mojego istnienia osacza mnie lękiem, nie zaś ociemniałość moja względem otoczenia.”²⁸ Prywatność śmierci sprawia, że chociaż możemy nadać „sens” zgodzie na śmierć, to samej śmierci sensu nadać już nie potrafimy. Fenomen obojętności stanowi *quidditas* świata, który wtajemnicza nas w jego obojętność na los ludzki w antycypacji śmierci własnej. Ale nie tylko, wprowadza nas w ten fenomen także w negatywnościach cząstkowych, gdy jakaś sytuacja przerasta nasze siły, gdy jakiś zbieg okoliczności zdobywa nad nami przewagę. Te cząstkowe doświadczenia obojętności wprowadzają człowieka w istotny modus jego związków ze światem, a cierpienie i przerażenie jednostek płyną stąd, że przez owo przypadkowe *desinteressement* przemawia niejako *silentium mundi*, milczenie świata — jego „wszystko jedno” wobec kruchości ludzkiego istnienia. Byt ludzki jest więc w tym sensie ludzki, że jest ze swej istoty tragiczny.

Tragiczność bytu ludzkiego polega na tym, że sprowadza się on do nieredukowalnej subiektywności, do „samo-woli”, którą Luter uznał (za św. Augustynem zresztą) za nasienie zła. Skoro jedynie „wewnętrzne ja” miało być zbawione lub potępione, to należało zrezygnować z wszelkich „zewnętrznych” środków zbawienia — a więc z uczynków. Cóż z tego, jeśli „naczelnym zadaniem wewnętrznego człowieka było odnalezienie w sobie Bożego Słowa — czy po prostu Boga — w celu unicestwienia swej własnej woli i osiągnięcia stanu doskonałej bierności. I tak, wewnętrzny człowiek osiągał swą pełnię w samo-odrzućeniu. Patrzył w siebie tylko, by znaleźć Boga, nie siebie.”²⁹ Odrzućenie „samo-woli” stało się w efekcie „samo-odrzućeniem”. Dlatego Kołakowski bardziej sprzyja tu Kartezjuszowi, który odkrył świat wewnętrzny, ale uczynił to nie po to, by przemienić go w boskie podłoże bytu, lecz by odsłoniwszy ów jedyny świat samoprzejrzysty, określić go jako równie samo-tożsamy co Absolut, ale inaczej niż Absolut dostępny.

Kołakowskiego intryguje Kartezjańskie *ego* przede wszystkim jako Absolut właśnie. Tylko bowiem to *ego* może o sobie powiedzieć za Biblią: „jestem,

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 74.

²⁹ Idem: *Horror metaphisicus...*, s. 83.

który jestem”. Tyle tylko, że Kartezjusz pozostawił na boku pewne konsekwencje tego stwierdzenia. Według Kołakowskiego, który ujawnia te konsekwencje, należałoby powiedzieć: „»Ja« jestem czystą aktualnością, ponieważ w każdym »teraz« jestem wszystkim, czym mogę być.”³⁰ Kartezjusz znał czas tylko jako oprawę zjawisk fizycznych i dopiero Bergson ujawnił *ego* jako ruch realnego czasu. W tym wszakże ujęciu *ego* (jako czysty Absolut) jest czystą aktualnością nieco inaczej — jest nieprzerwanym zdarzeniem, którego ciągłość gwarantowana jest bezustannym wzrostem zasobów pamięci. „W konkretnym czasie, tj. czasie, w którym zachodzi rozróżnienie między teraz i wtedy, a nie tylko między wcześniej i później, cokolwiek jest rzeczywiste, jest rzeczywiste tylko teraz.”³¹ Chodzi w gruncie rzeczy o to, że potencjalność nigdy nie może być realna. Mówimy, że coś jest potencjalne, w tym sensie, że ujmujemy przedmiot jako stan miniony lub sytuujemy się wobec niego w przyszłości. Ale tak naprawdę istnieje tylko „teraz”, jako jedyna „rzeczywista rzeczywistość”, w której wszystko jest aktualnością. Tutaj *ego* pozostaje w ciągłym ruchu, ale jest tożsame z sobą w każdym „teraz”. Takie *ego* występuje — jak Absolut — jedyne, ponieważ nie powtarza się w wielu egzemplarzach jako reprezentant gatunku, nie ma wielu jego okazów, dla których moglibyśmy budować jedno pojęcie. Dlatego nie ma pojęcia „ja”, co podkreślał Kierkegaard. „Dostępne tylko dla mnie samego, »ja« nie ma treści wspólnej z czymkolwiek innym, więc i żadnych środków do wytworzenia powszechnika, który obejmowałby zarówno mnie, jak *alter-ego*.”³²

Z tego, że *ego* jest jedyne, Kołakowski wywodzić zdaje się i to, że jest ono konieczne, sama bowiem idea „mnie” wyklucza moje niebycie. Tak byłoby jednak, gdybyśmy przyjęli neoplatonicki porządek myślenia. W mocy pozostaje wszakże konsekwencja tego poglądu: będąc znany tylko sobie, nie jestem w stanie pojąć ani mej nieobecności, ani przyczyny, która przywiodła mnie do istnienia. „Kartezjańskie *ego* jest rodzajem czarnej dziury: potrafi wessać wszystko (z wyjątkiem *alter-ego*) i nic zeń się nie wymknie. Niewystawialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne, zaiste może być zwane niczym.”³³ Kołakowski uważa, że tak konstruowane *ego* — jako niewytłumaczalny obserwator rzeczy — przestało odpowiadać jakimkolwiek potrzebom teoretycznym, toteż zostało zarzucone, natomiast dociekliwość uczonych skupiła się wokół świata dającego się badać. Wiecznie dziewicza jaźń, filar wiedzy, ulotniła się, a świat przestrzeni przestał być miejscem duszy. *Res extensa* przestała poszukiwać swego rodowodu w *res cogitans*.

To odkrycie subiektywności wycelowane było przeciw tyranii uniwersalności, ale oba stanowiska czerpały z tego samego źródła, które okazało się

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 84.

³³ Ibidem, s. 85.

niezdolne przetrwać jako całość. Stąd Kołakowski mówi o dekartezjanizacji świata, choć przytacza współczesnych fizyków na dowód, że pojęcie całości-w-każdej-części odzyskało prawomocność w fizyce kwantowej. „Wystarczy mieć ideę, choćby niejasną, niepodzielnego i stwórczego bóstwa, by przyjąć, że nie inaczej może ono być obecne w swych dziełach niż w całości w każdym z nich.”³⁴ Zresztą taka całość może być równie dobrze logiką wpisaną w świat, która daje podstawę holistycznej kosmologii. Takie ujęcie odrzuca jednak Kołakowski jako utożsamienie schematyzacji doświadczenia przez intelekt z obecnością intelektu w doświadczeniu samym. „Jeśli nie sposób usunąć obserwatora z opisu pewnych fizycznych zdarzeń, niekoniecznie zakłada to, iż jest on kantowskim intelektem, który narzuca aprioryczne formy bezkształtnej masie wrażeń; jest to raczej intelekt odkrywający swe własne schematy w rzeczywistości takiej, jaką naprawdę jest.”³⁵

Problem ten, a właściwie jego rozwiązanie, odnajduje Kołakowski w wymiarze ludzkim u Jaspersa. Zdaniem tego filozofa kosmos zawiera człowieka jako przedmiot wśród przedmiotów, ale sam rozpostarty jest między dwiema realnościami — Transcendencją i Egzystencją — lecz żadna z nich nie daje się zobrazować w języku wiedzy. Te dwie realności nie dają się uprzedmiotowić, a więc niejako dotknąć w wewnątrzświatowym doświadczeniu świadomości ludzkiej, choć są nierozzerwalnie związane. Egzystencja, którą jestem „ja sam”, jest wolnością, ale w sposób konieczny odniesioną do Transcendencji, którą Jaspers definiuje jako to, co Obejmujące. Z kolei Transcendencja jest tylko dla Egzystencji i bez niej traci swój właściwy sens: „Stanowią dwie strony — tę obiektywną i tę subiektywną — jednej i tej samej rzeczywistości, której nie da się nigdy ogarnąć intelektualnym wysiłkiem ani też estetyczną, emocjonalną czy religijną intuicją, a mimo to nieuchwytnie napomyka się o niej i wyczuwa jej milczącą obecność we wszystkich tych dziedzinach doświadczenia.”³⁶

To, co budzi — zdaniem Kołakowskiego — zainteresowanie w koncepcji Jaspersa z punktu widzenia filozofii człowieka, to jego przekonanie, że jedna jedyna rzeczywistość — Transcendencja i Egzystencja — nie jest zwyczajnie usunięta w sferę absolutnie Niepoznawalnego. Gdyby tak było, pozostawałaby ona poza naszym zainteresowaniem życiowym i nie miałaby wpływu na nasze pojmowanie świata: *ignoti nulla cupido!* Tymczasem dla człowieka świadomość tego, co leży poza granicą wiedzy, jest sprawą najwyższej wagi. Nasze doświadczenie uświadamiamy sobie jako fenomen Eschatonu, a gdy tylko do tego dochodzimy, wszystko przyobleka się w naszych oczach w nowe znaczenia. „Choć zawsze niepojęte, Wszecchobejmujące jest gruntem, w którym zakorzeniona jest godność ludzka; nie czyniąc prób przeskoczenia bariery

³⁴ Ibidem, s. 87.

³⁵ Ibidem, s. 88.

³⁶ Ibidem, s. 93.

dającego się »uprzedmiotowić« wszechświata, nigdy nie moglibyśmy wyzbyć się uczucia, że nasze życie, jest bezsensowne. Jakkolwiek byłyby nieskuteczne, niezdolne pokonać śmierć i porażkę, próby te nie są daremne: zaprawdę, one czynią nas ludźmi.”³⁷

Aczkolwiek Jaspers ulega w swych rozważaniach presji Oświecenia — twierdzi Kołakowski — w jego filozofii oba człony Ultimatum — boski i ludzki — tylko pozornie pochłonęła otchłań Nicości. Odratowane zostały jako rzeczywistość, w której możemy się za pośrednictwem własnego doświadczenia uobecnić. Lecz ów cień Ultimatum pozwala się uchwycić za cenę wyzucia się z treści. Wiara, w której imię to się dokonuje, jest pustą wolą stawiania czoła Wszecchojęmucemu. Jaspers wyraża przekonanie, że nie ma w świecie głosu Boga, bo gdyby był — byłby nieodparty. I to właśnie budzi wątpliwości Kołakowskiego. Wszak są ludzie, którzy słyszą głos Boga i twierdzą, że posłyszeć go może każdy, kto nie zatyka na ów głos uszu. Ale jednocześnie powiada, że „ci, którzy rozpoznają w świecie znaki Boże, nie różnią się od tych, którzy dostrzec ich nie potrafią w kwestiach empirycznych, lecz różnią się w interpretacji doświadczenia. Interpretacja pierwszych jest przez drugich uznawana za bezprawną i pozbawioną znaczenia na mocy reguł języka, które przyjąć postanowili.”³⁸

Czy więc są jakieś reguły wyższego rzędu, z których moglibyśmy skorzystać, aby nasze interpretacje spotkały się i zostały uzgodnione? Wygląda na to, że żadnych takich reguł po prostu nie ma. Nie potrafimy wybierać z nieskończonego zbioru możliwości. Tylko Bóg — jak poucza nas o tym Leibniz — dokonuje wyboru spośród nieskończenie wielu logicznie możliwych światów. My znaleźliśmy się w świecie, który sam jest rezultatem takiego wyboru. Pozostaje jedynie zaufać Bogu, iż lustrując wszelkie możliwe światy, powodował się nie tylko wszechwiedzą, ale i dobrocią. Nasza wolność otwarta jest więc nie tyle na wszechwiedzę Boga, ile na jego Dobro.

³⁷ Ibidem, s. 94.

³⁸ Ibidem, s. 95.

Мария Немчук

ЛЕШКА КОЛАКОВСКОГО *HORROR METAPHYSICUS*

Резюме

Статья обращается к последней публикации Лешка Колаковского *Horror metaphysicus*, являясь реконструкцией философского повествования. Проблемы классической онтологии

в творчестве Колаковского редко звучали самостоятельно. Чаще всего они выступали в контексте исторической критики других философских систем. И только с недавних пор они выбились в творчестве Колаковского на первый план в книге под названием *Horror metaphisicus*. Колаковский пытается в ней вернуться к основным размышлениям на тему возможности построения метафизики, теодицеи, приводя аргументы древних о существовании реального мира, бедности наших знаний и вовлечении в вечные апории.

Maria Niemczuk

LESZEK KOŁAKOWSKI'S *HORROR METAPHYSICUS*

Summary

This article deals with the latest publication by Leszek Kołakowski entitled: *Horror metaphisicus*, and represents a reconstruction of the course of the philosophical narration. The problems of classical ontology seldom found an independent treatment in the works of Kołakowski. Most often they occurred in the context of historical criticisms of other philosophical systems. It is only quite recently, that in the writings of Kołakowski these problems have won, their way to the forefront, among others in the book entitled: *Horror metaphisicus*. In this book Kołakowski attempts to return to fundamental cogitations on the subject of the feasibility of constructing metaphysics, theodicy, calling up the arguments of the ancient world relating to the existence of the real world, the imperfections of our knowledge and the entanglement in eternal aporia.