

Janusz Dobieszewski

O pocieszeniu, jakie niesie "Horror metaphysicus" Leszka Kołakowskiego

Sztuka i Filozofia 14, 60-91

1997

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.

Janusz Dobieszewski

O POCIESZENIU, JAKIE NIESIE *HORROR* *METAPHYSICUS* LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

ZARYSOWANIE PROBLEMU

Horror objaśniany jest jako „strach”, „zgroza”, „wstręt”, „dreszcz” (a więc odczucia wyraźnie negatywne), ale w łacinie mógł także oznaczać „trwogę religijną”, „uszanowanie” (a więc uczucia wzniosłe). Przymiotnik *horribilis* znaczył „straszny”, „odrażający”, a zarazem „szanowny”, „zdu-miewający”. Czasownik *horreo* wśród licznych znaczeń związanych ze strachem miał także „otaczać nabożną czcią”. Greckie *orrodeo* (bać się, lękać się) i *orrodia* (obawa, lęk, strach) prowadzą nas – przez źródłowe jońskie *arr* – do *arretos*, co tłumaczone jest jako „groźny”, „straszny”, ale także jako „niewypowiedziany”, „nieopisany”, „niewymierny” oraz „tajemniczy”, a nawet „święty”. Ta dwuznaczność „horroru” zostanie w językach nowożytnych raczej przesłonięta, natomiast da o sobie bardzo wyraźnie znać w sferze współczesnej kultury masowej, której to sfery nie należy oczywiście przeceniać, ale też trudno nie dostrzegać istotnych kulturowo zjawisk tam zachodzących. Chodzi tu o „horror” jako gatunek literacki i filmowy, oraz o swoistość estetyki jego odbioru, gdzie „straszne” jest jednocześnie „pociągające”, gdzie to, co przerażające nie pozwala od siebie oderwać oczu, zniewala tajemnicą czegoś wzniosłego, odnawiającego, niosącego *katharsis*¹.

Teza o dwoistości znaczeniowej pojęcia „horror” stanowi podstawę moich dalszych rozważań w tym tekście, których głównym przedmiotem jest znakomite, choć niewielkie objętościowo dzieło Leszka Kołakowskiego zatytułowane *Horror metaphysicus*.

Tytułowy *horror metafizyczny* ma w książce L. Kołakowskiego kilka określeń, którym spróbuję przyjrzeć się bliżej. Przedtem jednak chciałbym zdać sprawę z pewnych intuicji, które formuła tytułu nieodparcie wzbudza. Tytuł ten może być bowiem rozumiany na dwa sposoby. W znaczeniu

¹ Por. N. Carroll, *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*, New York – London 1990, s. 3–8.

pierwszym „horror metafizyczny” oznaczałby szczególny, swoisty typ przerażenia, który można nazwać przerażeniem egzystencjalnym, i który związany jest ze sferą kwestii ostatecznych, takich jak Bóg, dusza („ja”), wolność, istnienie, prawda, sens, rozum itp. Sfera ta byłaby tu postrzegana i doznawana jako coś nieodparcie niepokojącego, zagrażającego, wnikającego w absurd, sprzeczność, paradoks. Przeżywanie horroru uwarunkowane byłoby nie tyle wiedzą, wykształceniem, ale typem wrażliwości. Takiej mianowicie, która pragnąc ukojenia, uspokojenia w sferze spraw ostatecznych, natyka się na dokładnie przeciwny temu zamiarowi charakter tych spraw. W świetle tej sytuacji zwykła codzienność, wydająca się przedtem (przed rozpoczęciem metafizycznych poszukiwań) sferą chaosu, przypadku, niepokojem może niespodziewanie jawić się jako cicha, spokojna, harmonijna przystań.

Takie znaczenie *horror metaphysicus* bliskie jest pojęciu *horror religiosus*, którego używa S. Kierkegaard dla określenia nastroju, jaki wymusza próba duchowego przeniknięcia do tego, co przydarzyło się na górze Moria biblijnemu Abrahamowi. „Nad Abrahamem – pisał Kierkegaard – płakać nie można. Człowiek zbliża się doń z uczuciem *horror religiosus*”². Sytuację horroru religijnego można określić – nieco nazbyt może formalnie i efekciarsko, ale za to w ślad za Kierkegaardem – następująco: „Czyż nie jest prawdą, że kogo Bóg obdarza błogosławieństwem, tego przeklina w tej samej chwili?”³. Bez wątpienia Kierkegaardowski Abraham jest znakomitym, najbliższym tłem dla *horror metaphysicus*.

W drugim znaczeniu termin „*horror metafizyczny*” odnosiłby się do dziedziny metafizyki jako pewnego typu ludzkiej wiedzy i oznaczałby przerażające, bo nieprzewidywalne i dokonujące się w najmniej spodziewanych miejscach, wewnętrzne samolikwidowanie się też i rozstrzygnięcie metafizycznych lub pierwotnego zamysłu przyświecającego danej propozycji metafizycznej. Horror metafizyczny byłby tu horrorem w metafizyce.

Wyodrębnienie dwóch znaczeń *horror metaphysicus* w dużej mierze miało na celu stwierdzenie, że różnica między nim nie jest sztywna. Bez wątpienia przenikają się one i pozwalają wzajemnie dookreślać. Metafizyka jest w końcu nieźle zadomowiona i zorientowana w sferze spraw ostatecznych; z drugiej strony pewne typy ludzkich przeżyć i doznań stanowią podstawę i grunt szczególnie dla współczesnych konstrukcji

² S. Kierkegaard, „Bojaźń i drżenie” (w:) idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 64.

³ Ibidem, s. 69.

metafizycznych. Ale też to *przenikanie się* dwóch znaczeń jest przenikaniem się właśnie *dwóch* znaczeń, dających się wyodrębnić zarówno w płaszczyźnie teorii, jak i w płaszczyźnie doznań psychicznych. Różnica jest mniej więcej taka, jak między najbardziej osobistym doznaniem możliwości śmierci (gdy na przykład w ostatniej chwili, wbrew jakimkolwiek nadziejom, uszliśmy z życiem), a powszechną i oczywistą świadomością, iż wszyscy ludzie są śmiertelni. I jak obydwaj znaczenia *horror metaphysicus*, tak również te dwa doznania naszego „ja” mogą się mocno przenikać.

Ośrodkiem poszukiwań L. Kołakowskiego jest, jak się wydaje, drugie z wyróżnianych powyżej znaczeń *horror metaphysicus*. Interesują go w pierwszym rzędzie niepokojące, wręcz zatrważające sprzeczności, paradoksy, antynomie i absurdy ujawniające się na obszarze metafizyki. Zarazem do tego fachowo-filozoficznego znaczenia horroru jego analizy oczywiście się nie ograniczają.

Jak już stwierdziłem, znajdujemy w książce L. Kołakowskiego kilka określeń *horror metaphysicus*. Formuła wyjściowa ma postać następującą. Cechą świata przez nas doświadczanego jest przemijanie, kruchość, ciągła negacja przez czas tego, co istnieje; zapadanie się istnienia w otchłań nicości, w otchłań tego, czego nie ma, co tylko było. „Nigdy nie możemy mieć pewności, co to jest ‘być’, jako że doświadczamy wprost nie bycia, lecz nieustannej utraty naszego istnienia w bezpowrotnym ‘minęło’”⁴. Świat doświadczenia nie jest w stanie zaspokoić naszej potrzeby prawdy, stałości, porządku. W odniesieniu do niego pozbawieni jesteśmy jakiegokolwiek kryterium prawdziwości, jakiegokolwiek reguły i racji pozwalającej jeden pogląd przedkładać nad drugi. Wszystkie myśli, pojęcia, teorie wspierają się na faktach, zjawiskach, obserwacjach zapadających się w otchłań nicości i dzielą ich los.

Istnieją – jak wskazuje L. Kołakowski – przynajmniej dwie możliwości ucieczki z tej sytuacji. Możemy – po pierwsze – uznać, że owo pragnienie prawdy, stałości i porządku (a chodzi tu o ich wymiar metafizyczny) jest samomistyfikacją, że problemy metafizyczne są problemami źle postawionymi, a walory dyskusji i poszukiwań metafizycznych równe są walorom rozważań nad tym, czy kwadratowe koło jest kwadratowe czy okrągłe. Drugą możliwością jest przyjęcie stanowiska relatywistycznego, rozmywającego pragnienie prawdy metafizycznej w pretensjonalne zazwyczaj konstatacje, iż „wszystko jest możliwe”, „w każdej opinii jest jakaś racja” i temu podobne.

⁴ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990, s. 38.

W obu tych przypadkach chodzi o to, aby zlikwidować, zneutralizować skłonność metafizyczną w człowieku i w ten sposób jakby zbratać go ze światem, ze spontanicznym rytmem zmienności. Nieprzypadkowo więc obydwie te stanowiska głoszą na różne sposoby hasło końca filozofii, a w kwestii nas tu interesującej są ucieczką od poczucia horroru metafizycznego.

HORROR A SCEPTYCYZM

Próba uchwycenia tego horroru jest filozofia sceptycyzmu. Przemijalność świata, niemożliwość dotarcia do „rzeczywistej” rzeczywistości przybiera tu postać tezy, iż „nic nie jest pewne”, zarazem jednak sytuacja ta nie prowadzi sceptyków do negacji filozofii, ale właśnie do głoszenia konieczności stałego „pielęgnowania”, „dogładania” owej tezy głównej, do postulatu ciągłego zbijania twierdzeń dogmatyków, ciągłego poszukiwania. Groza wypowiedzianej przez sceptyków niemożliwości spełnienia prawdy przez świat dany nam w doświadczeniu jest dojmująca, a w dodatku wzmocniona jeszcze, co podkreśla L. Kołakowski, przez paradoks samoodniesienia. Paradoks ów polega na tym, że jeśli, zgodnie ze stanowiskiem sceptyków, nic nie jest pewne, to także sceptycyzm i zdanie „nic nie jest pewne” nie jest pewne; skoro do wszystkiego mamy odnosić się sceptycznie, to sceptycznie należy odnieść się także do sceptycyzmu.

Jest rzeczą zastanawiającą, że sceptycy, jak i filozofowie, w poglądach których wątek sceptycyzmu odgrywa rolę istotną, wypowiadając obiektywnie na obszarze filozofii sytuację horroru, wcale niekoniecznie traktują ją jako przerażającą. Niekiedy ma się wręcz wrażenie, że sceptycyzm jest zarazem formą oswojenia, wręcz pokonania horroru.

Oczywiście, bez trudu daje się wskazać myślicieli, których sceptycyzm lub wątki sceptyczne prowadzą do pesymizmu, bezradności, stawiają na skraju otchłani. Taki charakter ma sceptycyzm na przykład św. Augustyna, La Rochefoucaulda, Pascala. Wydaje się jednak, że w historii filozofii dominuje raczej sceptycyzm – by tak rzec – pogodny, zniechęcający nie tyle do świata, co do pospiesznych, słabo uzasadnionych, dogmatycznych teorii o świecie, które wikłają człowieka w sytuacje fałszu i mistyfikacji. Wymieniając kolejno i wrywkowo Sokratesa, Pirrona, Montaigne’a, Kartezjusza, Hume’a, Milla tworzymy zbiór filozofów raczej ufnie spoglądających na los i szanse człowieka, niż stawiających nas twarzą w twarz z Absurdem, Grozą i Nicością. Filozofie sceptyczne obok programu wątpienia, negacji, zawierają w sobie różnie

rozumiane momenty afirmacji, które powstrzymują ten typ filozofii przez ześlizgnięciem się w otchłań *horror metaphysicus*.

Pochwałą sceptycyzmu, rysującą nowe – choć przez autora nie w pełni zrealizowane – perspektywy dla filozofii, była I *Medytacja* Kartezjusza⁵. Inne, może jeszcze bardziej kojące rezultaty, niósł sceptycyzm i pochwała sceptycyzmu w filozofii Hume'a. Nie mamy, według niego, żadnej możliwości metafizycznego i racjonalnego ugruntowania pojęć ogólnych (szczególnie idei przyczynowości) oraz przeniknięcia do rzeczywistości samej, natomiast czymś zachwycającym jest to, iż przyroda potwierdza nasze wynikające tylko z przyzwyczajenia oczekiwania, że realizuje oparte na „ruchomych piaskach” nawyków i skłonności pojęcia ogólne, że owe nawyki są celne. Co więcej, wszystkie te nasze ograniczenia są, według Hume'a, godne najwyższej pochwały. Nierozpoznawalność natury przez nasz rozum pozwala w sposób właściwy „dziać się” naturze i nam w naturze: „Działanie umysłu, dzięki któremu z podobnych przyczyn wnosimy o podobnych skutkach i *vice versa* jest tak nieodzownym warunkiem utrzymania się przy życiu każdej istoty ludzkiej, iż jest nieprawdopodobne, aby mogło zostać powierzone zwodniczym dedukcjom rozumu (...) Odpowiada to lepiej zwykłej mądrości przyrody, jeśli tak konieczny akt umysłu powierzyła jakiemuś instynktowi czy mechanicznej skłonności, która może działać nieomylnie, może zjawiać się razem z pojawieniem się życia i myślenia i funkcjonować niezależnie od mozolnych dedukcji rozumu”⁶. Sceptycyzm jest więc jakby filozoficznym dopełnieniem więzi człowieka ze światem; właśnie sceptycyzm, a nie filozofia dogmatyczna, umożliwia człowiekowi „zadomowienie się” w świecie, zaufanie światu.

Choć tendencje i wątki sceptyczne dostrzec się daje na przestrzeni całych dziejów filozofii, to jednak właściwą „ojczyzną” sceptycyzmu była grecka starożytność. Sceptycyzm był tam czymś spontanicznym i naturalnym, osiągnął szczybel „systemu”, stanowił jeden z paradygmatów kultury starożytnej (Diogenes Laertios zwraca uwagę, że za inicjatora szkoły sceptycznej uważano niekiedy Homera⁷). Tymczasem filozofia starożytna w swej całości – co negowałoby tezę L. Kołakowskiego o sceptycyzmie jako postaci *horror metaphysicus* – raczej nie dochodzi, jak myślę, do horroru metafizycznego. I to nawet jeśli przyjmiemy, że u jej

⁵ Por. S. Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej*, Warszawa 1982, s. 55–57.

⁶ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 69.

⁷ Diogenes Laertios, *Żyoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1982, IX 71 (s. 558).

początków obecne jest to, co u Heideggera określane jest jako prześwit, nieskrytość, mimo obecności – będącego podstawą horroru metafizycznego – odniesienia do Nicości, pamięci Nicości, z której myślenie i bycie się wydobywa.

Wynika to stąd, iż starożytność odnosi się do Nicości jako do przeszłości, jako do tego, co „za nami”, co minęło; był Chaos, a jest Kosmos; nie było mnie, a jestem. Starożytny stosunek do Nicości prowadzi nie do trwogi i grozy, ale do zachwyty; zachwyty tym, że można być. Pytanie o początek bytu, o to, skąd się byt wziął, spychane jest i odsuwane przez zachwycone światem próby opisania, rozpoznania prawideł bytu oraz „zagospodarowania” go. Tym, co zagraża tu człowiekowi jest nie Nicość, ale błąd: niewykorzystanie możliwości, rozminięcie się z szansą, niewzniesienie się na przeznaczone szczyty hierarchii bytu. Nawet najbardziej może „horrorystyczny” w starożytności stoicyzm jest pochwałą życia, powołania ludzkiego, porządku i udziału w tym porządku.

Późniejsze, a szczególnie XX-wieczne odniesienia do Nicości są zupełnie inne. Nicość umieszczana jest w przyszłości oraz w tle teraźniejszości. Człowiek jest bytem ku śmierci i czeka go nieunikniony kres: nie będzie mnie, może już niedługo, może w każdej chwili; właściwie jestem stale zaczepiony nad przepaścią Nicości. Tak ujmowana Nicość prowadzi do trwogi, a zachwyty – jeśli się zdarza – jest raczej psychologicznym zdarzeniem, a nie określeniem ludzkiej kondycji.

Jako autonomiczne, całościowe stanowisko filozoficzne sceptycyzm narodził się w ramach poarystotelesowskiej tak zwanej hellenistycznej filozofii życia, obok epikureizmu i stoicyzmu. Celem tych filozofii było dostarczenie człowiekowi recepty na szczęście, wolność i spokój, na niezależność od burzliwych zdarzeń świata zewnętrznego. Wedle sceptyków można to było osiągnąć poprzez odrzucanie może efektywnych, lecz w istocie złudnych stanowisk dogmatycznych, oraz przez wyposażenie myślenia w środki przeciw niebezpieczeństwu ześlizgnięcia się w dogmatyzm. I rzecz w tym, że ten program filozofii negatywnej, krytycznej, unikającej jakichkolwiek twierdzeń pozytywnych wcale nie musi prowadzić, twierdzili sceptycy, do bezradności, zagubienia, braku norm i reguł w naszym odniesieniu do świata. Diogenes Laertios prezentując poglądy Pirrona pisał: „Celem najwyższym jest, zdaniem sceptyków, zawieszenie sądu, któremu towarzyszy jak cień niewzruszony spokój (...). Gdy zaś dogmatycy twierdzą, że sceptyk może żyć w takim stanie umysłu, iż nie zawaha się, jeśli tak mu rozkażą, poćwiartować własnego ojca, sceptycy odpowiadają, że można być konsekwentnym

sceptykiem, to znaczy zawieszając sąd tam, gdzie w grę wchodzi dogmatyczne uroszczenia filozofów, ale nie w sprawach życia codziennego i jego niebezpieczeństw. Toteż możemy jako sceptycy wybierać pewne rzeczy, a innych unikać zgodnie z powszechnie przyjętym zwyczajem i respektować prawa”⁸.

Można oczywiście powiedzieć, że ten zdroworozsądkowy program kierowania się zwyczajem i prawem jest wyrazem klęski teoretycznej sceptycyzmu, jest wycofaniem się z terenu filozofii. Można by jednak także próbować uzasadniać, że ów projekt życiowej zdroworozsądkowości jest domknięciem drogi myślowej sceptycyzmu⁹, że jest formą uniknięcia paradoksu samoodniesienia (sceptycznego potraktowania sceptycyzmu), formą przewyciężenia myślowego regresu *ad infinitum*. Spróbujemy to uzasadnić.

Z perspektywy sceptycyzmu żaden pogląd sam w sobie nie jest bardziej uzasadniony od innego; również ten, który uzyskał rangę zwyczaju lub prawa. Nie istnieją żadne teoretyczne powody, by istniejący zwyczaj miał być zmieniony, ale nie ma też powodu, by miał dalej obowiązywać. Dlaczego więc sceptyk ma przyjmować ten akurat, który obowiązuje? Odpowiedź może być oto taka: to, co sceptyk wybiera (normę, zwyczaj obowiązujący) powinno mu pozwalać z rozstrzygająco większym prawdopodobieństwem zachować postawę sceptyka niż wybór inny. Podłożem zwyczaju obowiązującego (np. szanować ojca) jest intersubiektywność, zgoda powszechna, wspólnota; podłożem negacji tego zwyczaju (np. dopuszczalność poćwiartowania własnego ojca) byłaby subiektywność indywidualna. W pierwszym przypadku odpowiedzialność, uzasadnienie zwyczaju spada na intersubiektywność, wspólnotę. Indywidualne „ja” nie jest tu tożsame z normą postępowania, nie jest jej twórcą; istnieje tu utrzymująca możliwość sceptycyzmu niewspółmierność subiektywności i intersubiektywności. W przypadku drugim natomiast „ja” staje się jakby prawodawcą zwyczaju, bierze go w całości na siebie, nie ma już takiej jak poprzednio możliwości dystansowania się od niego; jest jakby moralnym i intelektualnym więźniem zadekretowanej przez siebie normy, zmuszonym do postawienia się w roli jej dogmatycznego obrońcy.

Sytuacja wyboru, w której obydwie strony alternatywy są równie wątpliwe, nie musi więc oznaczać jakiejś obojętnej symetryczności, ja-

⁸ Ibidem, IX 107–108 (s. 577).

⁹ Sugestię taką odnajdujemy także w pracy Adama Krokiewicza *Sceptycyzm grecki* (Warszawa 1964). Akcentuje się tam rolę „karbów trzeźwego rozsądku” oraz życiowej i myślowej tolerancyjności, skromności, łagodności, demokratyzmu, zmysłu prospołecznego jako cech konsekwentnej postawy sceptycznej; wszystko to ma przy tym odróżnić sceptyków od „ekscentrycznego kynizmu” (s. 20, 98–99, 102, 112–113, 122–123).

kiegoś „wszystko jedno”. Czym innym – również w ramach powszechnego wątpienia i braku racji ostatecznej – jest wyjaśnić, dlaczego ojca się szanuje, a czym innym, dlaczego się go ćwiartuje.

Strukturę myślową, w jakiej w ramach starożytnego sceptycyzmu funkcjonuje problematyka zdroworozsądkowego postępowania, życiowej oczywistości praw i zwyczajów społecznych, skłonny byłbym uznać za „pogańską” figurę występującej później na obszarze myśli chrześcijańskiej – najwyraźniej i najdobitniej u Mistrza Eckharta – metafizyki czy też mistyki codzienności. W dziesiątej *Mowie pouczającej* Eckhart głosił: „Gdyby człowiek był w takiej ekstazie, w jakiej był święty Paweł, a wiedział, że jakiś chory wymaga, żeby przygotować zupę dla niego, to uważałbym, iż byłoby o wiele lepiej, gdyby z miłości porzucił ekstazę i w większej miłości usłużył potrzebującemu”¹⁰.

Przeciw filozofii sceptycznej wysuwa się bardzo często wspomniany już argument samoodniesienia. Również w krytycznych rozważaniach L. Kołakowskiego, zawartych w *Horror metaphysicus* odgrywa on rolę istotną. Oczywistość paradoksu samoodniesienia świadczyć ma o oczywistej niemożliwości wytrwania w filozofii sceptycyzmu. L. Kołakowski z satysfakcją polemisty przytacza różne formy tego paradoksu, ale też oczywistość oraz łatwość formułowania i odwoływania się do niego składają może do wątpliwości. Niekiedy odnosi się nawet wrażenie, że L. Kołakowskiemu bardziej zależy na wdzięku, uroku, błyskotliwości, pięknie paradoksu (bo paradoksy są rzeczywiście piękne), niż na kwestii, której paradoks towarzyszy.

Jedną z postaci paradoksu samoodniesienia jest na przykład stwierdzenie niedefiniowalności jakiegoś przedmiotu, co w istocie stanowi, według L. Kołakowskiego, tylko zakamuflowaną formę jego definiowania: „Pułapka samoodniesienia tkwi w sposób nieunikniony w każdej próbie mówienia o niewymownym. Zdefiniować coś jako niedefiniowalne to zaprzeczyć jego niedefiniowalności”¹¹. Spróbujmy jednak jakoś uciec od tego paradoksu, osłabiając zarazem w ten sposób, choć nieco pośrednio, tezę o ścisłym związku filozofii sceptycznej z nastrojem *horror metaphysicus*.

Otóż określenie czegoś jako niedefiniowalnego nie oznacza zaprzeczenia myślowej określalności tego czegoś, nie oznacza niemożliwości jego skonceptualizowania. Wydaje się, że analizowane tu opinie L. Kołakowskiego, jak i w ogóle znaczna część całego korpusu *Horror*

¹⁰ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 64.

¹¹ L. Kołakowski, op. cit., s. 60.

metaphysicus, mają swoje źródło w tezie, iż „filozofia zawsze poszukiwała języka absolutnego, języka, który byłby doskonale przejrzysty i przekazywał nam rzeczywistość taką, jaką 'naprawdę' jest” oraz że – zarazem – „poszukiwanie to było od samego początku beznadziejne”¹². Teza ta odgrywa w poszukiwaniach i rozstrzygnięciach filozoficznych L. Kołakowskiego rolę nadzwyczaj istotną, jest klasycznym elementem filozofii Kołakowskiego i znajdujemy ją u niego co najmniej od przełomu lat 50. i 60. W roku 1965 ukazało się drugie, poszerzone wydanie znakomitej pracy zbiorowej *Filozofia i socjologia XX wieku*. L. Kołakowski był w niej autorem szkicu o Husserlu i swoje rozważania kończy konstatacją niemożliwej do przewyciężenia, zasadniczej sprzeczności filozofii Husserla, sprzeczności między hasłem filozofii jako nauki ścisłej (a więc doskonałego, przejrzystego języka) a hasłem powrotu do rzeczy samych (a więc uchwycenia rzeczywistości taką, jaką „naprawdę” jest). Obydwa te postulaty uznał L. Kołakowski za niemożliwe do jednoczesnego spełnienia i pogląd ten wydaje się przekonujący. Później, i widzimy to wyraźnie w *Horror metaphysicus*, sytuacja intelektualna, która z taką wyrazistością charakteryzuje fenomenologię Husserla, przeniesiona zostaje na całość filozofii europejskiej, a niemożność fenomenologii uznana zostaje za niemożność filozofii w ogóle. Czy słusznie? Chyba niekoniecznie. Nie w tym jednak znaczeniu, by jakiejś filozofii czy filozofom udało się te dwa postulaty (używać absolutnego, przejrzystego języka i dotrzeć co „prawdziwej” rzeczywistości) zarazem spełnić, ale w tym, że nie cała filozofia, nie wszystkie filozofie tak widzą swoje zadania, a więc analizowana tu obecnie teza L. Kołakowskiego, określając pewien typ filozofowania, nie odzwierciedla sytuacji całej i w całej filozofii.

Bez wątplenia jednym z dążeń filozofii było zawsze rozjaśnienie, przejrzyste ukazanie tego, co w bezpośrednim oglądzie przedstawia się jako niepewne, nietrwałe, chaotyczne. Ale też występuje w filozofii tendencja inna, odwrotna, która stara się poruszyć, sprowokować, zaskoczyć, skomplikować wyjściową, potoczną oczywistość myślenia i istnienia. I nie sądzę, by można jej było przypisać bez zastrzeżeń dążenie do języka absolutnego, przejrzystego. Trudno dopatrywać się takich dążeń nie tylko w filozofiach typu Tertuliana, Eckharta, Pascala, Kierkegaarda, Szestowa, w filozofiach, które można w jakiejś mierze uznać – i one same by się uznały – za *antyfilozofie*. Dotyczy to również filozofii mniej czy bardziej związanych z szeroko rozumianym nurtem racjonalistycznym.

¹² Ibidem, s. 18.

Już w epoce jasnych i promiennych początków myśli europejskiej jeden z najważniejszych filozofów zasłużył sobie na miano „ciemnego” z racji właśnie języka, jakim przekazywał swe myśli, i ocena ta wynikać musiała nie tylko z niefachowości filozoficznej czytelników Heraklita, gdyż, jak przekazuje Diogenes Laertios, sam Sokrates – którego trudno posądzać o brak profesjonalizmu – miał powiedzieć po lekturze dzieła Heraklita: „To, co rozumiałem, jest piękne; przypuszczam, że to, czego nie rozumiałem, jest również piękne, tylko że do zgłębienia wymagałoby nurka delfijskiego”¹³.

Z filozofii Heraklita wynika pochwała wieloznaczności pojęć i języka, wieloznaczności niemal absolutnej, rozmywającej – jak się wydaje – jakiegokolwiek poznanie. I tylko wiedza o całości świata, o trwającym 10 800 lat wielkim kręgu jego historii (która w nieskończoność się powtarza) rozmycie to powstrzymuje, a wieloznaczność pojęć uczynić potrafi już nie przekleństwem, ale warunkiem rozumiejącego opisu świata. Z kolei jednak tej całości nie sposób posiadać w sposób przejrzysty, jako precyzyjnego, dokładnie „mierzącego” narzędzia poznania. Całość dana jest w intelektualnej intuicji, jako zarazem otwartość i celność myślenia. Poznać rzecz to poznać jej możliwe role i odniesienia w ramach całości. Nie ma języka absolutnego i przejrzystego dla tej sytuacji. Przejrzysty byłby zawsze relatywny, a absolutny nie spełniałby zasady sprzeczności.

Niewykluczone, że właściwie tylko jedna filozofia postawiła przed sobą w pełni świadomie zadanie osiągnięcia języka absolutnego, przejrzystego, oraz dotarcia do „rzeczywistej rzeczywistości”; a nawet potrafiła je zrealizować. Była to filozofia eleatów, a jej rozwiązanie brzmiało: „byt istnieje, niebyt nie istnieje”. I na tym koniec. Byłoby to w perspektywie eleackiej pierwsze i ostatnie zdanie filozofii. Wszystkie inne musiałyby bowiem być próbą opisanego nie-bytu (a jego nie ma) lub uchwytowania bytu przez nie-byt (którego nie ma). Konsekwentny eleata powinien po wypowiedzeniu swej prawdy milczeć na każdy inny temat, gdyż żaden innym tematem, nie poza bytem (niezmiennym, nieruchomym, niepodzielnym, jednym i jedynym) nie istnieje.

L. Kołakowski twierdzi w *Horror metaphysicus*, że milczeć powinien konsekwentny sceptyk¹⁴. Sceptyk nie rozstrzygnął jednak, że to, o czym mówi, nie istnieje; on nie wie, czy istnieje. Nie rozstrzygnął, że nie jest w rzeczywistości tak, jak stwierdza; on nie wie, jak jest w rzeczywistości.

¹³ Diogenes Laertios, op. cit., II 22 (s. 89).

¹⁴ L. Kołakowski, op. cit., s. 17.

Ta niepewność jest racją jego mówienia. To Zenon z Elei, który wie, że żółw, Achilles, stadion i strzała nie istnieją, gdyż nie są bytem (poruszają się, zmieniają, są podzielni) wikła się w sprzeczność, gdy poświęca im swoje słynne aporie, traktując jako obiekt godny myślenia (a więc jako byt). Nie sceptyczna niepewność wiedzy, ale eleacka pewność wiedzy prowadzi do milczenia, przerywanego, co prawda, banalizującą się stale tautologią $A=A$. Jak się wydaje, sami eleaci zdali sobie sprawę z bezradności, w którą się uwikłali, dlatego pozostawili tę tautologię, w jej dosłownym sformułowaniu, w „świętym spokoju” i poświęcili się pośredniemu, okólnemu jej dowodzeniu przez aporie, przez nie-byt. Istnieją dobre racje, a ich potwierdzeniem są niemal całe dzieje filozofii, że wykraczając poza tę tautologię, wcale nie popełniamy filozoficznego harakiri i wcale nie musi zagrażać nam metafizyczny horror (choć oczywiście może).

Istotnym motywem filozofii sceptycznej jest najwyraźniej swego rodzaju pochwała zwyczajnego, powszedniego ludzkiego doświadczenia. Nie bez racji można dodać, że w doświadczeniu tym sceptycyzm osiąga kulminację – „testuje” swe możliwości w sytuacji zdającej się szczególnie skłaniać do dogmatyzmu (oczywistości i przesady świadomości potocznej) i jednocześnie uświadamia granice potocznego ludzkiego doświadczenia (te oczywistości okazują się słabo ugruntowane, podatne na ograniczenia, relatywizacje). Postawa taka przynosi sukces zarówno w dziedzinie teorii (nowożytna nauka), jak i w praktyce (co przybiera różne postacie, na przykład tzw. etyki tymczasowej, demokracji politycznej; natomiast symbolicznym wyrazem tego sukcesu niechaj będzie fakt, że podczas gdy mieszkańcy Aten skazali Sokratesa, za przemądrzałość i krytykanctwo, na śmierć, to Pirron, twórca starożytnego sceptycyzmu, zyskał sobie taki szacunek i część mieszkańców Elidy, że ci uchwalili zwolnienie w swym mieście filozofów od podatków¹⁵).

Jak twierdzi jednak w *Horror metaphysicus* L. Kołakowski, sceptycyzm jest stanowiskiem tak przerażającym, stawiającym nas w sytuacji tak bezradnej, że z konieczności – tak metafizycznej, jak i psychologicznej – uciekamy od niego, szukając ukojenia w Absolutie. Otóż gdyby jednak zaakceptować nasze dotychczasowe analizy filozofii sceptycznej, to moglibyśmy stwierdzić, że przejście od sceptycyzmu do mającej bronić przed horrorem filozofii Absolutu, która zresztą natychmiast okazuje się nową

¹⁵ Diogenes Laertios, op. cit., IX 64 (s. 555).

postacią horroru, nie jest wcale – jak przekonuje L. Kołakowski – czymś bezwzględnie koniecznym, oczywistym i automatycznym. I choć przejścia tego nie sposób negować – jest ono faktem i historycznym, i intelektualnym – to jednak tłumaczylibyśmy je nie tyle potrzebą czy dążeniem do przezwyciężenia *horror metaphysicus*, ale wręcz odwrotnie: „perwersyjną”, „samobójczą”, zniewalającą potrzebą odczuwania, doznawania, współistnienia z metafizyczną grozą.

HORROR A ABSOLUT

Przyjmijmy jednak perspektywę L. Kołakowskiego; pozwoli nam to bowiem dotrzeć do głębszych struktur *horror metaphysicus*. Oto zdeorientowany zmiennością, zagubiony na rozstajach sceptycyzmu, zatruwony przemijaniem, w którym wszystko ginie bez racji i znaczenia, przerażony kruchością i przygodnością świata, człowiek odnajduje ukojenie i rozwiązanie dręczących go problemów w Absolutcie. Absolut jest czymś pełnym, trwałym, ostatecznym, pozwala obronić się przed zapadnięciem w Nicość, przywraca „pewność i poczucie, że porządek mimo wszystko jest”¹⁶, pozwala powrócić do postulatów „prawdy” i „rzeczywistej rzeczywistości”.

Gdy jednak spróbuje się kwestię Absolutu, jego odniesienia do świata i człowieka, przemyśleć – natychmiast pojawiają się rozliczne kłopoty i komplikacje. W różnych miejscach i przy różnych okazjach ponownie ujawnia swą twarz metafizyczna groza.

„A oto na czym ów horror polega: jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym”¹⁷. Formuła ta nasuwa wątpliwości, a w świetle całości analiz zawartych w *Horror metaphysicus* nie wydaje się w pełni uzasadniona. Co więcej, całkiem sensowny byłby postulat jej dokładnie odwrotnego sformułowania. L. Kołakowski nie stawia przecież przed sobą problemu: „jeśli nie ma świata, to nie ma Boga”. Uzależnianie Absolutu od zmiennej, kruchej, przygodnej rzeczywistości naturalnej byłoby tylko bardziej wyrafinowaną postacią „sceptycznego” *horror metaphysicus*. Rzeczywiście nowy horror otwiera się dopiero w perspektywie zależności odwrotnej: „jeśli nie ma Boga, to nie ma niczego”, która może być interpretowana „kojąco” („Istnienie Boga jest

¹⁶ L. Kołakowski, op. cit., s. 38.

¹⁷ Ibidem, s. 30.

warunkiem koniecznym i wystarczającym istnienia świata”) lub „prerażająco” („Istnienie Boga jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym istnienia świata”). Gdy zresztą sam autor trawestuje dalej swą wyjściową formułę horroru, ujmuje ją w perspektywie sugerowanej przez nas. Na stronie 39. stwierdza więc, że musimy „zakładać samotożsamy, beczasowy byt – Jedno – jeśli nie mamy być zmuszeni do przyjęcia przygnębiająco absurdałnej konkluzji, że ‘niczego nie ma’”. Nieco dalej pisze, iż przezwyciężamy absurdałną, nicościującą przygodność świata „wskazując na Byt, co istnieć musi beczasowy i jeden, który wspaniałomyślnie przywraca do istnienia kruchy świat doświadczenia, w cudowny sposób wszystko na powrót czyniąc realnym”¹⁸. Nie ulega więc wątpliwości, że to świat zależy od Absolutu, a nie Absolut od świata, że to „Absolut ma służyć ocaleniu świata”, a nie odwrotnie, co sugeruje formuła wyjściowa; zaś ujawnienie w tej płaszczyźnie *horror metaphysicus* nie może polegać na dekonstrukcji Absolutu, ale raczej na doprowadzeniu go do jakiegoś przerażającego spełnienia.

Absolut broniący nas przed horrorem rozumiany może być jako Bóg lub jako Cogito („ja”, *ego*). Przypatrzmy się pierwszej możliwości. Absolut boski określamy tu jako pozczasowy, stały i trwały, pełny i tożsamy, niezłożony i niczym nie uwarunkowany, a najcelniejszym jego imieniem byłaby Jedność (Jednia). Obecność Absolutu w naszym myśleniu wyrażałaby tęsknotę za czymś prostym i pierwotnym, nadającym światu porządek i nie sprowadzającym się do jedynie konwencjonalnej prawdziwości. Ale im „uczciwiej”, konsekwentniej potraktujemy Absolut, im czystsza i żarliwsza jest nasza potrzeba odniesienia do rzeczywistości ostatecznej, tym bardziej szykujemy sobie nowy horror.

Związany jest on, po pierwsze, z niepoznawalnością owej boskiej Jedni. Jej potęgą, doskonałością, samoistnością są tak wielkie, że giną w mroku ludzkiej niewiedzy; jest tak różna od wszystkiego poza nią, że żadna z naszych władz poznawczych nie potrafi jej uchwycić; wszelkie zaś próby określania okazują się zbyt powierzchowne, stają się natychmiast postulatem dalszej, pogłębionej precyzji, której kresem jest jedynie Nicość. I właśnie „nic” okazuje się najmniej niewłaściwym określeniem Absolutu¹⁹. Stajemy znów nad otchłanią Nicości; „wszystko się rozpada, bo Absolut niknie w bezdennej studni niewypowiedalności”²⁰. Ucieczka od nicości przemijania doprowadziła nas do nicości wiecznego, absolutnego

¹⁸ Ibidem, s. 67.

¹⁹ Ibidem, s. 60.

²⁰ Ibidem, s. 67.

trwania. Triumf horroru wydaje się bezdyskusyjny i wyjątkowo dojmujący, gdyż niespodziewany, przewrotny i perfidny: „Jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości”²¹.

Niechaj jednak ten przerażający wniosek L. Kołakowskiego nas nie zaślepi. Horror, co prawda, powrócił, ale inaczej. Nie jest już tak, że wszystko zapada się w pustkę przemijania. Nicość została tu przez nas w jakiś sposób okiełznana, skonceptualizowana. Są teraz dwie Nicości: wyższa i niższa. Pierwsza jest absolutną pełnią bytu, druga – absolutnym brakiem bytu; pierwsza jest „ponad” światem, druga – „pod” światem. Tę podwójną Nicość dostrzegali przedchrześcijańscy i chrześcijańscy poszukiwacze Absolutu, co zresztą znajduje znakomite potwierdzenie i świadectwo w historyczno-analitycznych fragmentach *Horror metaphysicus*. Myśl owych filozofów, odkrywając podwójność Nicości, zmierzła jednak najczęściej ku rozmywaniu owego Nic w poznawczej, pojęciowej nieokreśloności, mającej być ostatnim „słowem” na temat tego, czego nie ma. Tendencję tę L. Kołakowski zdaje się w pełni akceptować jako logiczny skutek analizy myślowej Absolutu. Jego stanowisko wyrażałoby się – jak sądzę – w formule: „Choć dwie, to przecież Nicości”.

Wydaje się jednak, że pogląd ten zbyt łatwo rezygnuje z szansy specyfikacji Nicości, z prób precyzowania jej dwoistości. Dostrzegałbym w związku z tym możliwość ujęcia tego problemu w formule następującej: „Nicości, lecz przecież dwie; jakże inne, niemal niezestawialne”. Widać przecież wyraźnie, że Nicość Absolutu jest nicością specyficzną, mianowicie nicością poznawczą, a więc nieokreślonością, niedefiniowalnością, niepojęciowością, rozumianymi w dodatku jako nadokreśloność, naddefiniowalność, nadpojęciowość; Nicość wyższa jest zbyt doskonała dla naszego języka i rozumienia. Tymczasem Nicość niższa jest po prostu nieistnieniem; jest nicością i poznawczą, i ontologiczną. Dlatego jest nicością poznawczą, że jest nicością ontologiczną, podczas gdy Nicość wyższa jest nicością poznawczą z powodu swej ontologicznej (metafizycznej) pełni. Jeszcze inaczej: Nicość wyższa jest nicością esencjonalną, nicością istoty, natomiast Nicość niższa jest nicością egzystencjalną, nicością istnienia. Jest to różnica na tyle ważna oraz wyraźna, by uznać, że o ile w przypadku Nicości niższej Nicość jest jej właściwym imieniem, o tyle w przypadku Nicości wyższej Nicość jest jej – bez żadnego wątplenia najcelniejszym, bo najlepiej skrywającym tajemniczość imienia prawdziwego – pseudonimem.

²¹ Ibidem, s. 68.

I tak jak w analizie sceptycyzmu próbowaliśmy uzasadnić możliwość wytrwania w nim, wykazać jego zdolności kojące metafizyczną grozę, tak również i tutaj sądziliśmy, że istnieją dobre racje na rzecz wytrwania w podwójnej Nicości, że w swej podwójności zawiera ona dyspozycje chroniące przed horrorem. Że w takim razie horror pochodzi skądinąd, niewątpliwie mogąc również, ale nie musząc, pojawiać się wraz z nicością Absolutu. Szczególnie kojącym, chroniącym przed horrorem, sposobem ujęcia podwójnej Nicości, jest idea Boga-stworzyciela, stwarzającego z nicości. Wszechpotężny, niepoznawalny Bóg nie jest tu w żadnej mierze zagrożony przez niższą Nicość, przez przemijanie, kruchość świata; ba! potrafi przekuć Nicość w istnienie. W ten sposób jest więc również panem Nicości. To ona w nim się rozplywa, zatracą (w stwarzaniu), a nie on w niej.

Przechodzimy do drugiej postaci, w jakiej pojawia się *horror metaphisicus* jako przewrotny skutek próby przewyciężenia go przez przywołanie Absolutu. Określenie Absolutu jako Jedni prowadzi nas do następującego kłopotu: „Ponieważ Jednia pozostaje w całkowitej jedności niewzruszona, wydaje się odcięta od wszelkiej rzeczywistości poza nią samą (...) Pierwszy krok, od Absolutu do czegokolwiek niższego-niż-Absolut, musi pozostać tajemnicą – zwykłą niemożliwością”²². Boski Absolut, który miał nas chronić przed zapadnięciem w Nicość, swą doskonałością stawia pod nicościującym znakiem zapytania wszystko poza sobą. Pojawia się przed nami zaprawdę przerażające pytanie: Dlaczego Bóg stworzył świat? Na pytanie to nie ma – jak się wydaje – dobrej odpowiedzi, co sprawia, że rozważaniu go towarzyszyć musi bolesne przypuszczenie, że być może świat stworzony nie został, że więc albo go nie ma, albo też (co zresztą może oznaczać to samo) jest bezsensownym przemijaniem, pozorem, chaosem. Trudno jednak wytrwać w tym przypuszczeniu wobec sugestywnej siły psychologicznego odczucia, że świat istnieje.

L. Kołakowski ujmuje to pytanie w sposób następujący: Jak wyjaśnić stworzenie świata, jeśli jego istnienie ma być sensowne i potrzebne (potrzebne Bogu)? Odpowiedź może być tylko jedna: Bóg nie jest aż taką Doskonałością i Jednią, jak się początkowo wydawało; angażuje się w stworzenie świata, gdyż bez świata nie mógłby osiągnąć właściwej sobie (ale na razie tylko potencjalnej) doskonałości. Przyjmujemy tu „obraz Boga, który nie jest całkowitą pełnią bytu, lecz raduje się dobrymi

²² Ibidem, s. 51–52.

uczynkami mieszkańców swego kosmosu, przypuszczalnie stając się w rezultacie bogatszy”²³. Co więcej, na pytanie, czy nie jest tak, iż „Bóg jak gdyby sam nie potrafi się właściwie o siebie zatroszczyć i to my musimy bronić go i mu pomagać?” L. Kołakowski zapewne tylko ze względu na cnotę pokory i wątpienia odpowiada: „Być może”²⁴.

Za taką – trzeba przyznać, że krzepiącą – koncepcję przychodzi jednak płacić pewną cenę, cenę nieabsolutności Absolutu, trudno zapewne akceptowalną na obszarze filozofii chrześcijańskiej lub innej filozofii odwołującej się poważnie do religijnego Absolutu, której to ceny jednak L. Kołakowski nie waha się zapłacić w imię uniknięcia metafizycznego horroru. Znaleźliśmy się bowiem w takiej oto alternatywnej sytuacji: albo Bóg jest pełnią i doskonałością, a wówczas świat i my jesteśmy nicością, albo też świat istnieje i ma znaczenie, co dla Boga oznacza, że „skoro tak, to nie jest on doskonale niezmiennym Absolutem, rzeczywiście różnie przez swe stworzenia – innymi słowy, jest historycznym Bogiem”²⁵.

Idea historycznego Boga stanowi w książce L. Kołakowskiego jedno z (dwóch) ostatecznych rozwiązań problemu *horror metaphysicus*. Zwróćmy uwagę na wielostronność korzyści tego rozwiązania: po pierwsze, jest Absolut, nie ma więc nicości przemijania, świat posiada miarę swego sensu, porządku, realności; po drugie, choć Absolut już jest, to zarazem czegoś mu jeszcze potrzeba, coś zmusza go do zaangażowania się w świat, do stworzenia świata; to zaś w konsekwencji – i po trzecie – czyni istnienie człowieka twórczym, wolnym, realnie i podmiotowo aktywnym w metafizycznym porządku kosmosu i boskich celów. Wydawać się więc może, że udało nam się uniknąć metafizycznej grozy. Jednak pozycja Absolutu w tym rozwiązaniu wydaje się zbyt dwuznaczna, zbyt nieabsolutna. To z kolei prowadzi do domniemania, że rozwiązanie L. Kołakowskiego jest pocieszeniem, pocieszeniem chroniącym nas przed horrorem, ale – jak prawie każde pocieszenie – zawierającym w sobie jakiś element pozoru, fałszu, ucieczki. Może więc lepiej wytrwać w horrorze, może lepiej – zgodnie zresztą ze świetnym sformułowaniem L. Kołakowskiego – „balansować niepewnie na krawędzi otchłani, niż zamknąwszy oczy przeczytać jej obecności”²⁶. Według L. Kołakowskiego – o ile właściwie odczytuję jego książkę – nie lepiej.

²³ Ibidem, s. 110.

²⁴ Ibidem, s. 111–112.

²⁵ Ibidem, s. 109.

²⁶ Ibidem, s. 68.

Ale też jego rozwiązanie pytania: „Dlaczego Bóg stworzył świat?“, nie jest rozwiązaniem jedynym. Sama zwraca uwagę na możliwość – realizowaną niekiedy w metafizyce średniowiecznej – by „porównywać stworzenie z promieniowaniem”²⁷, którą jednak odrzuca jako prowadzącą do całkowitego ubezwłasnowolnienia człowieka oraz, w istocie, do „niepotrzebności” świata. Przyjrzyjmy się jednak koncepcji promieniowania nieco bliżej. Jako jej najważniejsze chyba źródło wskazać należy filozofię Plotyna, której (jak i nawiązującym do niej teoriom między innymi Pseudo-Dionizego, Eriugeny, Eckharta, Kuzańczyka) ortodoksyjna myśl chrześcijańska zarzucała panteizm. Czy słusznie?

Jak stwierdzają dość zgodnie badacze i interpretatorzy myśli Plotyna, przyczyną wyjścia boskiej Jedni poza siebie, a więc przyczyną stworzenia świata przez niewyobrażalnie doskonały Absolut, jest nadmiar, „nadbyt”, nadpełnia Absolutu; Absolut tworzy, gdyż jest doskonalszy od tego, co nazywamy bytem²⁸. O Plotyńskim „nadmiarze bytu” wspomina również – choć w innym miejscu i podkreślając tajemniczość tej koncepcji – sam L. Kołakowski²⁹.

Absolut tworzy więc świat nie z powodu jakiegoś braku, ale z powodu „nadwyżki” bytu. Tworząc, niczego nie zyskuje ani niczego nie traci. Niewątpliwą słabością wizji Plotyna jest „automatyczność” tworzenia; Absolut jest tu swego rodzaju niewolnikiem tworzenia; *musi* stwarzać, byt wylewa się, wypromieniowuje, emanuje z niego z fizyczną niemal koniecznością. Boska Jednia Plotyna stwarza, co prawda, bez wysiłku i uszczerbku dla siebie – jak przystało na prawdziwy Absolut – ale także bez zamiaru, bez woli, co Absolutu godne być nie może.

Nadwyżka bytu jest, w pewnym przynajmniej sensie, przeciwieństwem bytu. Pozbawiona jego samoistości, jego jedności, jest przede wszystkim wielością, różnorodnością i w taki sposób nadmiar bytu jawić się musi Bogu – jako boskie idee, boskie myśli, jako byt „ułamkowy”, ewentualny, potencjalny. Oczywiście Bóg mógłby w swej wszechmocy pozbyć się go, jako rysy zakłócającej pełnię i jedność bytu. Ale zarazem przecież również ta nadwyżka bytu, owe boskie idee przynależą do sfery boskości, ich jedyną racją jest racja absolutna, racja boska. Utrzymując te idee, myśli,

²⁷ Ibidem, s. 103.

²⁸ Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, s. 236–237, 245; D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w Filozofii Plotyna*, Warszawa 1979, s. 55, 57; A. Kasia, „Plotyn: indywiduum wobec absolutu” (w:) *Antynomie wolności*, Warszawa 1966, s. 81.

²⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Paryż 1976, t. 1, s. 28.

a następnie nadając im istnienie, stwarzając świat, Bóg nie kieruje się żadną potrzebą, żadnym interesem, działa w gruncie rzeczy wbrew swemu spokojowi; utrzymując idee i stwarzając świat daje natomiast wyraz temu, iż ważniejsza od spokoju jest miłość – akceptacja i afirmacja tego, co inne, co może stać się inne. Niepokój miłości przedkłada Bóg nad spokój obojętności. Bóg musiał najwyraźniej uznać, że różnorodny świat jego myśli wart jest nie tylko pozostawiania w nim, ale również uzyskania pewnego stopnia jedności, a więc pewnego stopnia boskości, to znaczy odrębnego, różnorodnego, cząstkowego (czy raczej: niesamoistnego) istnienia. A wart jest tego nie ze względu na Boga, któremu niczego nie brakuje, ale ze względu na swoje właściwości i charakter, przez Boga ocenione i docenione.

W obrazie tym jest również, jak się wydaje, miejsce na ludzką wolność i aktywność, choć nie w sensie wolności tworzenia, którą L. Kołakowski „wywalczył” dla człowieka w swej koncepcji historycznego Boga, i która daje nam wgląd w istnienie. Będzie to teraz wolność w sensie wolności wyboru, wolności przyjmowania lub odrzucania, która realizuje się na gruncie istnienia już obecnego i odsyłającego do tajemnicy boskiego stworzenia. Tajemnica ta nie musi wcale prowadzić do *horror metaphysicus*, jest raczej świadomym, wręcz racjonalnym wyciągnięciem konsekwencji z pojęcia „Absolut”.

Karl Rahner stawia następujące wymagania teorii stworzenia:

a) radykalna różność Boga od tego, co stworzone; Bóg nie może „potrzebować” świata, istnienie świata nic Bogu nie dodaje i nic nie ujmuje; b) radykalna zależność świata od Boga (a nie odwrotnie), zależność od początku i w każdym momencie; c) nie istnieje uprzednie tworzywo stwarzania, tworzenie jest z nicości; d) to, co stworzone jest rzeczywiste; jest różną od Boga rzeczywistością, a nie iluzją, za którą kryje się Bóg³⁰.

O ile koncepcja L. Kołakowskiego, koncepcja historycznego Boga osiagającego swe cele dzięki światu i człowiekowi, najwyraźniej nie spełnia postulatów (a) i (b), niejasno sytuuje się wobec postulatu (c), a zgodna jest niewątpliwie tylko z postulatem (d), o tyle koncepcja tworzenia z nadmiaru bytu jest, jak się zdaje przy naszej interpretacji, zgodna z każdym postulatem Rahnera. W żaden też sposób nie wymusza (choć i nie uniemożliwia) *horror metaphysicus*.

³⁰ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 6.

Trzecia postać horroru, jaki pojawia się wraz z próbami porządkowania świata za pomocą pojęcia Absolutu, związana jest z problematyką etyczną, przede wszystkim z kwestią dobra. Postulat Absolutu łączy się oczywiście z postulatem świata jako ładu, porządku, miejsca realizacji dobra i innych wartości. Ale tak jak mieliśmy kłopoty z wyjaśnieniem tego, dlaczego Bóg stworzył świat, tak również – podkreśla L. Kołakowski – „nie ma pojęciowo prawomocnego przejścia od dobroci 'transcendentalnej' do objawionej; pierwsza, o ile może być znana, to tylko a priori, i jest niedefiniowalna w kategoriach aktualnej łaskawości. Rozziew między Jednią z jej wewnętrznym dobrem a boskim protektorem dobrym dla nas pozostaje nie do sforsowania”³¹. Nasze próby określenia Boga kategoriami etycznymi (miłość, dobro) rozbijają się o jego absolutną samowystarczalność, jedność. Co więcej, pojawia się podejrzenie, że jeśli nawet Bóg jest stwórcą, to wcale nie musi to automatycznie oznaczać jego dobroci, a więc i dobra świata. Jeśli jednak dobro i zło w świecie nie mają znaczenia dla Boga, to to, co się dzieje w świecie, pozbawione jest jakiegokolwiek celu, porządku, sensu. Świat stawałby się ponownie chaosem lub przemijaniem zatapiającym wszystko w Nicości. Pojawia się następna postać horroru: „Jeśli Bóg jest Absolutem, nie ma ani dobra, ani zła, i *a fortiori* żadnej między nimi różnicy”³².

Przewyciężenie tego horroru polega u L. Kołakowskiego – podobnie jak to było w przypadku grozy kwestii stworzenia – na uznaniu nieredukowalnej, twórczej i pozytywnej roli człowieka. Zacytujmy raz jeszcze: „Bóg raduje się dobrymi uczynkami mieszkańców swego kosmosu, przypuszczalnie stając się w rezultacie bogatszy”³³. Jednocześnie, wspomagając Boga, człowiek uzyskuje – co już sygnalizowaliśmy – wgląd w istnienie. Dobrymi uczynkami powiększamy byt oraz otwieramy sobie drogę do zrozumienia bezpośredniej intuicji istnienia. Na tym polega swoista, niezastępowalna rola człowieka w boskim planie świata.

Oczywiście i tutaj ceną, którą przychodzi zapłacić za korzystne dla podmiotowości człowieka i nieredukowalności świata rozwiązanie, jest wątpliwa absolutność Absolutu. Pojęcie dobra występujące w tekście *Horror metaphysicus*, a określiłbym je jako wąsko-etyczne, prowadzi również do innych kosztownych myślowo konsekwencji. L. Kołakowski

³¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, op. cit., s. 50.

³² Ibidem, s. 110.

³³ Ibidem, s. 110.

twierdzi więc, że dobro łączone jest w wielowiekowej tradycji „z harmonią i pokojem”, z czego zdaje się wynikać, że dobro doskonałe byłoby absolutną harmonią i pokojem, a zarazem, jako doskonałość, boską Jednią³⁴. Tymczasem zauważmy, że przecież pojęcia harmonii i pokoju zakładają wcześniejsze istnienie zróżnicowania, które właśnie ma być harmonizowane, uspokajane; jedność jest tu rezultatem. Natomiast w Absolutcie jedność jest punktem wyjścia; takie pojęcia, jak harmonia i pokój raczej się do niej nie stosują, a jeśli harmonię i pokój utożsamiamy z dobrem, to wówczas wypadnie uznać, że także dobro nie jest cechą Absolutu.

Sposobem rozplątania tej skomplikowanej sytuacji byłoby – jak myśle – bardzo wyraźne rozróżnienie dwóch sposobów pojmowania dobra. W znaczeniu pierwszym, na którym opiera się L. Kołakowski, dobro ma charakter etyczny, wręcz wąsko-etyczny, i oznacza tyle, co harmonia, pokój (spokój), sprawiedliwość. W znaczeniu drugim – ontologicznym – dobro to tyle, co istnienie, pozytywny i akceptujący stosunek do istnienia, wyprzedzający jakiegokolwiek wartościowanie postaci istnienia. W pierwszym przypadku postulat większego dobra to postulat większej harmonii, w przypadku drugim chcieć więcej dobra, to chcieć więcej istnienia, mocniej akceptować, afirmować istnienie. W pierwszym przypadku dobro jest związane z intencją, aby było tak, a nie inaczej; w drugim – z intencją, by w ogóle było bycie. L. Kołakowski również wspomina o ontologicznym rozumieniu dobra, ale określa je jako synonim bytu pojmowanego jako skrajna harmonia i spokój, stałość i niezmiennność, a więc jako obojętną, martwą samotność Boga. W naszym rozumieniu ontologiczność dobra polega na tym, że dobrem jest istnienie, bycie, stwarzanie. Dobrem jest być, a nie nie-być³⁵.

Przy zaproponowanym rozróżnieniu daje się rozwiązać niektóre problemy, na które natyka się L. Kołakowski. Możemy więc przypisać Bogu dobro w znaczeniu ontologicznym (istnienie, afirmacja istnienia, stwarzanie) bez wikłania go w kłopotliwą sytuację z dobrem w znaczeniu etycznym, które – jako wtórne – odnosiłoby się do świata już stworzonego, pokoju i harmonii tego świata, która wraz ze swym wzrostem mogłaby Boga radować i radowałaby – jak chce L. Kołakowski – ale też zarazem

³⁴ Ibidem, s. 52.

³⁵ Na ontologiczny aspekt dobra zwraca uwagę na przykład Edyta Stein. Autorka stwierdza, że „dobro nie tylko – tak jak prawda – udziela doskonałości przez swą treść, lecz również przez swoje istnienie”, że jest uwikłane w „urzeczywistnienie czegoś jeszcze nierzeczywistego” (E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, OCD, Poznań 1995, s. 329, 334).

niczego by dobru Boga nie dodawała i nie ujmowała, gdyż żaden byt świata stworzonego nie jest dysponentem istnienia; mogąc zwiększyć harmonię, nie może zwiększyć istnienia. W obrazie tym jest więc również miejsce na ludzką podmiotowość i aktywność, ale nie w odniesieniu do istnienia, lecz w odniesieniu do harmonii. Nasza podmiotowość nie może przekroczyć granic, za którymi rozciąga się „królestwo” Absolutu; w tym odniesieniu jesteśmy na łasce Absolutu. Dobro w sensie harmonii możemy odrzucać, zapadając się w nicość wszechogarniającą i ostateczną.

Zauważmy dalej, że przy takim ujęciu zupełnie znika *horror metaphysicus*: zachowana jest samoistność, autonomia, nieograniczona potęga Absolutu, który jako stwórca ma pełną kontrolę, pieczę nad światem, zarazem nasze istnienie jest – już w ramach „zabezpieczonych” przez Boga aktem stworzenia – podmiotowe i twórcze w sferze „nadwyżki” bytu, świata stworzonego, któremu Bóg przyznaje znaczny zakres samoistności, wolności, gdyż nie jest nim bezwzględnie uwarunkowany. Nie musi w świat bezpośrednio ingerować; wystarczają boskie znaki, przeróżne przejawy pośrednie oraz, w „rezerwie”, moc dawania i odbierania istnienia, która jest również formą oceny. Bóg w swoim ojcowskim stosunku do świata wydaje się „rozumnym rodzicem”, który nie podtyka swemu potomstwu gotowych, jednoznacznych – by nie powiedzieć „jedynie słusznych” – rozwiązań wszystkich możliwych problemów. Pragnie raczej widzieć, jak potomstwo nabiera rozsądku, mądrości, etyczności. Powtórzmy raz jeszcze, że przy takim ujęciu problem „dobro a Absolut” nie musi prowadzić do *horror metaphysicus*. Zatrzymujemy się na – w znacznej mierze krzepiącej – tajemnicy stworzenia świata, umożliwiającej i zakreślającej granice naszemu, dziejącemu się w historii, dramatowi (a nie horrorowi lub rozpacz) czynienia świata takim, jakim być powinien.

HORROR A COGITO

Pierwszym ze sposobów przezwyciężenia *horror metaphysicus* było wprowadzenie – rozważanej w poprzednim punkcie – idei Absolutu. Drugim jest wprowadzenie idei absolutystycznie wyinterpretowanej subiektywności ludzkiej, której paradygmatycznym modelem jest kartezjańskie *cogito (ego)*.

O ile Bóg, przy próbach myślowego zbliżenia się do niego, rozpytywał się w Nicości i – jak to pokazywał L. Kołakowski – karał nas, za zbyt żarliwe i pospieszne próby określania go, recydywą *horror metaphysicus*, o tyle *cogito* wydaje się czymś bliskim, własnym, bezpośrednim i obecnym

wprost. Wydaje się, że to ono „dostarcza nam jedynej bezpośredniej intuicji istnienia”³⁶. Niestety – stwierdza L. Kołakowski – „historia pokar-tezjańskiej dysputy, trwającej po nasze czasy, ujawnia kruchość tej intuicji”³⁷. Kiedy bowiem tylko próbujemy określić czyste, źródłowe *ego*, to jawi się ono natychmiast jako właśnie wtórne, jako miejsce realizowania się jakiejś wcześniejszej rzeczywistości, która miała dopiero z *ego* być wyprowadzona. *Ego* staje przed nami jako ciągłość pamięci lub jako desygnat zaimka „ja”, i jakakolwiek jego aktywność zakłada język, z kolei zaś użycie języka „zakłada całą historię kultury, której używany język jest przejawem”³⁸. *Ego* okazuje się pozbawione epistemologicznej niewinności i ontologicznej dziewiczości. „Nie można – referuje Kołakowski poglądy Merleau-Ponty’ego – zredukować mojej egzystencji do świadomości tej egzystencji”³⁹. Co więcej, ponieważ „być częścią ludzkiej wspólnoty i komunikować się z innymi stanowi niezbywalny składnik tego, co zwykło się niezbyt stosownie nazywać ‘ja’ (niestosownie – gdyż ‘ja’ to nie rzeczownik)”, to „blokując *ego* (zamykając je w indywidualum - J. D.) kartezjanin zepchnął je w nicość”⁴⁰. W ten oto sposób, w pełni blasku, powraca *horror metaphysicus*.

Niewiele pod tym względem zmienia, zdaniem L. Kołakowskiego, nowoczesny „cogitacjonizm” w postaci fenomenologii Husserla. Próba odsubstancjalizowania kartezjańskiego *cogito*, zabieg redukcji transcenden-talnej (fenomenologicznej) prowadzi do tego, iż „*ego* zdaje się być niczym więcej niż pustym odbiorcą odrealnionych zjawisk – bądź po prostu ruchem intencji, aktem bez aktora”⁴¹. Zniknęły rzeczy jako obiekty poznania; zastąpił je, obecny tylko w świadomości, przedmiot intencjonalny. Zniknęła rzecz (substancja) jako podmiot poznania, a miejsce to zajęło „ja” transcendentálne. W efekcie otrzymaliśmy „dwie nie-rzeczy, dwa nic wspierające się nawzajem. Osiągnęliśmy poznawczy Absolut, pozbawiając go realności”⁴². Nie trzeba chyba dodawać, że w ten sposób znów zmroził nas wiew metafizycznej grozy.

Argumentacja L. Kołakowskiego przeciw Husserlowi jest podobna jak w odniesieniu do Kartezjusza: nie jest możliwe osiągnięcie czystego,

³⁶ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, op. cit., s. 35–36.

³⁷ Ibidem, s. 71.

³⁸ Ibidem, s. 73.

³⁹ Ibidem, s. 77.

⁴⁰ Ibidem, s. 117–118.

⁴¹ Ibidem, s. 75.

⁴² Ibidem, s. 76.

pierwotnego, w tym wypadku transcendentального, stanowiska poznawczego. „Nie jesteśmy w stanie powrócić do przedkulturalnej, przedjęzykowej, przedhistorycznej – zatem przedludzkiej – poznawczej niewinności i wciąż posługiwać się filozoficznym dialektem, by ją opisać”⁴³. Trudno oprzeć się w tym wypadku wrażeniu, że dokonana tu została psychologizacja, empiryzacja czy też idealizacja (w sensie tradycyjnej metafizyki) „ja” transcendentального, że L. Kołakowski omija swoistość, oryginalność, filozoficzną specyfikę Husserlowskiej fenomenologii, że przypisywanie tej postaci transcendentalizmu *horror metaphysicus* ma charakter wymuszony.

Na gruncie tej psychologizacji L. Kołakowski bezzasadnie deprecjonuje *cogito* („ja” transcendentalne), zarzucając mu wygórowane i żałosne pretensje do absolutności. Widać to w następującym fragmencie *Horror metaphysicus*: „Kartezjańskie *ego* istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jednym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny stwórca, ‘jestem, który jestem’”⁴⁴. Otóż akurat tego właśnie – jak sądzę – żaden podmiot nieboski, nie będący stwórcą, powiedzieć nie może. *Ego* wśród swoich myśli i doznań uświadamia sobie również niedysponowanie, niepanowanie nad istnieniem, brak mocy stwórczych. Ma ono w pewnej mierze – choćby nawet sprowadzało cały świat do „ja” – charakter minimalistyczny, świadomy ograniczoności swych możliwości, zaś wszelkie tęsknoty za celami maksymalistycznymi (istnienie, prawda, dobro, szczęście) uzasadnia i wzmacnia poprzez przywołanie Absolutu boskiego. Tak dzieje się z filozofią podmiotu od Kartezjusza, poprzez choćby Malebranche’a, Leibniza, Berkeleyya, aż do Kanta. Absolutność podmiotu ludzkiego jest więc skrojona na zupełnie inną miarę niż absolutność Boga. Mieszanie ich świadczyłoby o pewnej powierzchowności ujęcia problemu, o ułatwianiu sobie zadania krytycznego; nietrudno bowiem negować pretensje podmiotu ludzkiego do boskości i w ten sposób – nieadekwatny do charakteru sytuacji – odsuwać perspektywy filozoficzne zakreślone przez transcendentalizm.

Zgodnie ze stanowiskiem L. Kołakowskiego przewyciężeniem horroru metafizycznego, pojawiającego się wraz z analizą „zawartości” podmiotowości ludzkiej, jest „historycznie ciągła wspólnota”, *alter ego*, społeczno-historyczny wymiar istnienia. Nie jest to jednak u L. Kołakowskiego,

⁴³ Ibidem, s. 82.

⁴⁴ Ibidem, s. 83.

jak się okazuje, pełne przewycięzenie horroru związanego z *cogito*. Jest to rozwiązanie przejściowe, samo grożące *horror metaphysicus*. Skoro bowiem *ego cogito* – w którym mieliśmy odnaleźć podstawową intuicję istnienia, pozwalającą nam uporządkować obraz kruchego i zmiennego świata – zostało przetransformowane w historyczno-społeczną wspólnotę, to jej różnorodność, zmienność, znów pozbawia nas miary, poszukiwanego kryterium prawdy, rzeczywistości, sensu. Dzieje ludzkiej wspólnoty dowodzą przecież – twierdzi L. Kołakowski – że „nie ma języka wszechobjemującego; ile możliwych punktów widzenia otwierających perspektywę na Byt i Nicość, tyle możliwych języków – czyli nieokreślenie wiele”⁴⁵. A skoro to przyjmujemy – przyjąć zaś, jeśli chcemy być konsekwentni, musimy – to „powracamy tam, gdzie horror nasz bierze swój początek. Jakże mam trwać przy danym języku (czy jakimś kącie, z którego patrzę na świat, albo regule interpretacji całości doświadczenia), nie przyznając mu uprzywilejowanej poznawczej dzielności?”⁴⁶.

Przewycięzenie horroru oznaczałoby więc osiągnięcie jakiegoś języka uniwersalnego, jakiejś perspektywy pozwalającej ustabilizować, uchwycić żywioł historycznej wspólnoty w ramy porządku. „Czy pojawi się pewnego dnia – zapytuje L. Kołakowski – geniusz, który wykaże (a nie tylko powie), że z wyższego stanowiska św. Augustyn, Spinoza, Hume, Kant i Hegel mówili to samo, a przynajmniej wyrażali doskonale pogodzić się dające wizje rzeczywistości, tak jak ją można postrzegać z różnych punktów odniesienia?”⁴⁷. U Kołakowskiego pytanie to ma charakter retoryczny, tymczasem – jak sądzę – z geniuszami tymi wcale nie jest tak źle. Trudno byłoby oczywiście twierdzić, że wszechobjemujący język został już ostatecznie i systematycznie sformułowany, spisany i uznany. Niemniej jednak, przynajmniej od czasu, gdy filozofia uczyniła pełnoprawnym przedmiotem swych poszukiwań sferę historii (a więc mniej więcej od okresu klasycznej filozofii niemieckiej), wyraźnie podąża w kierunku określonym przez pytanie L. Kołakowskiego. Wydaje się więc na przykład, że z perspektywy filozofii Hegla jest właśnie tak, że i Augustyn, i Spinoza, i Hume, i Kant mówili to samo, i to samo, co Hegel, choć nieco inaczej; że filozofia Hegla jest tylko dopełnieniem ich mówienia, wyjaśniającym zarazem uwarunkowania, w perspektywie których mówi się – i musi się mówić – tak jak Augustyn

⁴⁵ Ibidem, s. 123.

⁴⁶ Ibidem, s. 124.

⁴⁷ Ibidem, s. 126:

czy Hume. Podobnie konsolidujące punkty widzenia jak Hegel, proponują przykładowo Feuerbach, Nietzsche czy też Heidegger.

Nie śmiałbym, co prawda, stwierdzić, że uniwersalistyczne próby typu Hegla lub Heideggera były skuteczne i zakończyły się sukcesem; ale też twierdziłbym zdecydowanie, że nie były to próby bezradne i że nie są one świadectwem klęski. Ten typ filozofowania odgrywa rolę swego rodzaju „lepiszcza”, „spoiny” pomiędzy wielością filozoficznych perspektyw i tworzy w rezultacie pewną zorganizowaną, może nawet uporządkowaną – wcale niekoniecznie zamkniętą – całość. Sam L. Kołakowski daje wspaniałe, choć zarazem pełne zastrzeżeń, świadectwo takiej możliwości, gdy pisze: „Mimo rozproszenia języków filozofia zdołała, choć nieprecyzyjnie, wytyczyć granice pewnej krainy życia kulturalnego, które, choć często wydrwiwane, ma swą chwiejną prawomocność i przyswaja przeróżne wzajemnie niezrozumiałe dialekty”⁴⁸.

Najbardziej otwartym, odpornym na zarzut arbitralności i dogmatyzmu, „nie-substancjalnym”, będącym w stałym ruchu, sposobem budowania – ratującego nas przed *horror metaphysicus* – uniwersalnego języka jest dla L. Kołakowskiego nowoczesna hermeneutyka. Określa ją jako nieteologiczny i nie-psychologiczny sposób rozumienia, polegający na tym, że ujmujemy „proces historyczny jako rozwijanie się heglowskiego uniwersalnego Ducha, który nie jest ani boski, ani jednostkowo-ludzki, nie ma żadnej określonej samoświadomości ani transcendentálnych środków bytowania, lecz za pośrednictwem ludzkich starań i pragnień toruje drogę do nieokreślonego celu; w przeciwieństwie do Hegla hermeneutyka nie potrzebuje bynajmniej wyśledzić ostatecznego celu Ducha, może się więc chlubić, że jest metafizycznie neutralna, lecz nie jest”⁴⁹. Chcąc nie chcąc bowiem wpisuje w historię bezosobowy i stopniowo objawiający się Umysł. Próba określenia tego Umysłu prowadzi nas do kresu metafizycznego horroru, do odpowiedzi pozwalającej horror ten przewyciężyć. Umysł ów więc „to raczej sensotwórczy Duch, który aktualizuje się w samym procesie objawiania się naszym umysłem, albo też w sens wyposażony Byt ‘co staje się tym, czym jest’ dzięki ludzkiemu rozumieniu, czym jest. Zbliży się to do dyskutowanej wcześniej idei historycznego Boga”⁵⁰.

⁴⁸ Ibidem, s. 136.

⁴⁹ Ibidem, s. 140.

⁵⁰ Ibidem, s. 142.

PODSUMOWANIE I PRÓBA OCENY

Punktem wyjścia *horror metaphysicus* jest, według L. Kołakowskiego, uświadomione poczucie zmienności, przemijalności, przygodności oraz kruchości świata i ludzkiego istnienia, stawiające wszystko w dojmującym obliczu Nicości. Filozofia sceptycyzmu była tylko uporządkowanym, wyrafinowanym wyrazem tej bezradności, w żaden sposób jednak horroru nie znosiła. Oczywiście dążenie do przewyciężenia *horror metaphysicus* prowadziło do idei Absolutu jako stałej, źródłowej jednolitej miary dla najważniejszych dla człowieka, i dlatego przerażających swą pustką w momencie samoistnego ich rozważania – pojęć, takich jak: istnienie, prawda, dobro. Idea Absolutu występuje w dwóch postaciach: Boga i *cogito*. Ich analiza ujawniła rozliczne niebezpieczeństwa, ciągle grożące recydywą metafizycznego horroru. W przypadku Absolutu boskiego horror pojawiał się przy podstawowych, i dlatego niemożliwych do pominięcia, pytaniach dotyczących poznawalności Boga, powodów, dla których Bóg stworzył świat, relacji między dobrem boskim a etyczną oceną świata. Wszystkie te problemy prowadziły na skraj Nicości. Ratunkiem okazywała się idea Boga historycznego, osiągającego swe cele dzięki współpracy ze strony ludzi.

Analizy *cogito* prowadziły z kolei L. Kołakowskiego do – znów stawiającego nas na skraju Nicości – stwierdzenia niemożliwości określenia sferyzystego „ja”, samego „surogatu” subiektywności. Człowiek nie może opisywać i rozumieć siebie spoza siebie. Wyjściem jest „rozpisanie” problematyki „ja” na społeczno-historyczną wspólnotę, której z kolei właściwym – unikającym niebezpieczeństwa myślowego nicostowania w relatywizmie historycznym – sposobem rozumienia, rozumienia zarazem porządkującego i otwartego, jest hermeneutyka. Idea hermeneutyki zbiega się z ideą historycznego Boga – dwie drogi poszukiwania Absolutu osiągają kulminację w jednym, przewyciężającym *horror metaphysicus*, punkcie.

Przyznać muszę, że ujęcie horroru w *Horror metaphysicus* trudno jest mi uznać za satysfakcjonujące; opinię tą wypowiadam z maksymalnie dużą uwagą i odpowiedzialnością, ponieważ do pojęcia „horror”, do jego obecności na terenie filozofii, a przede wszystkim do perspektyw, jakie może otwierać, przywiązywałbym znaczną wagę. Sądzę, że L. Kołakowski wstrzymuje się przed rzeczywistym postawieniem problemu *horror metaphysicus*. Przyjmując, że odniesienie Nicości i towarzysząca temu groza określają kondycję człowieka, Kołakowski przypisuje zarazem naturze

człowieka potrzebę natychmiastowej, niemal ślepej ucieczki od horroru, której jedynym realnym podłożem, motywem i celem jest odwołanie się do Absolutu, do Bytu rozumianego jako stałość. Tylko poprzez Absolut przezwyciężamy horror, tylko w świetle Absolutu cokolwiek ma znaczenie i tylko za jego sprawą świat nie jest pozorem, nie rozplywa się w nicości.

Najdoskonalszym sposobem poszukiwania Absolutu jest filozofia, w której jednak ciągle natykamy się – jak pokazuje L. Kołakowski – na horror spowodowany niemożnością osiągnięcia „absolutności” Absolutu. Ciągłe odkrywamy w jego opisie filozoficznym jakieś braki, których usunięcie napędza dalszy rozwój filozofii. Nie możemy również zrezygnować z tego pragnienia Absolutu; jest ono może męczące, ale zarazem kojące, uspokajające, sensotwórcze. „Umysły nasze nie mogą oprzeć się pragnieniu dotarcia do ostatnich granic bytu”, „odkąd pojawiła się filozofia, nie sposób jej zlikwidować”⁵¹. Horror, który ujawniał się źródłowo w bolesnym odczuciu przemijania, przygodności świata, który był początkowo przyczyną poszukiwania Bytu, staje się teraz, w filozofii, rezultatem poszukiwania Bytu, „resztą” z jakiegoś, najwidoczniej popełnionego, błędu w konstrukcji Absolutu. Wraz z rozwojem filozofii „reszta” ta się zmniejsza, horror zostaje coraz bardziej oswojony, czego kulminacją w obrazie L. Kołakowskiego jest idea historycznego Boga i hermeneutyka.

Taka struktura i usytuowanie horroru w książce L. Kołakowskiego skłania do tezy, iż jej tytuł przeczy zawartej w niej treści. Jej tematem jest nie horror, ale ucieczka od horroru. Chodzi w niej nie tyle o spojrzenie „w oczy” metafizycznej grozie, ale o dostarczenie i sklasyfikowanie różnych recept przeciw *horror metaphysicus*, z uczciwym – trzeba przyznać – zwróceniem uwagi na różne skutki uboczne stosowania tych recept. Jest to więc książka niosąca pocieszenie, a zarazem zniechęcająca do groźących dolegliwymi skutkami pocieszeń pośrednich, pokazująca konieczność przyjęcia pocieszenia radykalnego (historyczny Bóg, hermeneutyka).

Cichą przesłanką takiego odczytywania *horror metaphysicus* wydaje się teza, iż najdoskonalej, najkorzystniej byłoby dla człowieka, gdyby mógł osiągnąć całkowite przezwyciężenie horroru, gdyby Nicość przestała nas dotyczyć. Gdybyśmy – mówiąc inaczej – byli nieśmiertelni. I nie musi tu chodzić o kwestię realności czy nierealności tego pragnienia, ale w pierwszym rzędzie o perspektywę myślową, z której opisujemy swój

⁵¹ Ibidem, s. 61, 19.

byt, realnie patrząc – jednak śmiertelny. Pozytywnie wartościując postulat nieśmiertelności, skłonni jesteśmy zapewne sądzić, że dzięki zrealizowaniu go byłibyśmy w stanie poznać świat – czy to natychmiast, czy po pewnym okresie przystosowania i zorientowania (w zupełnie innej, stabilnej i nieprzemijalnej perspektywie) – dokładnie, precyzyjnie, wnikliwie. Problemy bytu, prawdy, dobra nie byłyby skazane na nerwową pośpieszność i pochopność, i mogłyby wreszcie zostać rozstrzygnięte w adekwatny sposób. Gdy więc postulujemy nieśmiertelność, to niekoniecznie czynimy to z małostkowych i egoistycznych względów, ale w imię bytu, prawdy i dobra, które tylko w takim wymiarze mogą być właściwie rozpoznane; a w takim razie człowiek, któremu zależy na byciu, prawdzie i dobru nie może myślowo pogodzić się ze śmiertelnością człowieka; i jeśli nawet nie ma złudzeń co do swojej śmiertelności, to ekstrapoluje swoje myślenie, ugruntowuje je w wymiarze nieśmiertelności Absolutu.

Nasza niezgoda na odczytywanie *horror metaphysicus* w perspektywie zaproponowanej przez L. Kołakowskiego musi więc prowadzić do rozważenia następującej, przeciwnej powyższej i dość zaskakującej, możliwości; czy istnieją dobre racje pochwały śmiertelności człowieka, jego odniesienia do Nicości, pozytywnej akceptacji czyhającego na niego horroru? Wydaje się, że tak i że najwłaściwszym punktem wyjścia sprzecyzowania i uwzględnienia takiej możliwości jest filozofia Martina Heideggera. Od niej rozpozczniemy i wokół niej przede wszystkim obracać się będzie nasza triadyczna „pochwała śmiertelności”.

Po pierwsze więc, w myśl Heideggera skończoność ludzkiego istnienia nie jest jakimś – jak to się zazwyczaj uważa – brakiem, niedoskonałością. Śmierć jest nie tylko momentem przerywającym życie, nie pozwalającym „dopełnić”, „dokończyć” naszych spraw; jest raczej istotnym określeniem życia w całości jego trwania. Ludzkie bycie polega u Heideggera na „byciu przytomnym” (*Dasein*), natomiast śmierć „jest możliwością niebycia już przytomnym”. Śmierć uświadamia człowiekowi, że „jego bycie jest ciągłą możliwością własnej niemożliwości”⁵². Człowiek jest bytem rzuconym w śmierć, w sposób nieunikniony, nieuchronny, nieprzekraczalny. Sytuacja ta rodzi ból, strach, trwogę, grozę. Uciekamy od tych stanów zwracając się ku sprawom konkretnym, realnym, codziennym. Ale, po pierwsze, również w tej ucieczce jesteśmy byciem w stronę śmierci, po drugie zaś – śmierć nie pozwala o sobie zapomnieć. W różnych sytuacjach, niekiedy spodziewanych, częściej zaskakujących, dopada nas trwoga

⁵² K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 127.

i stawia w obliczu Nicości. To zaś daje nam „możliwość dostrzeżenia, że proces bycia, w który jesteśmy włączeni, ma charakter możliwości”⁵³, że zatopienie w nim nie wypełnia nas, że mogłoby go nie być, że mogłoby być zupełnie inne. Bardzo ważne jest tutaj to, że nawet dostrzeżenie możliwości innego sposobu bycia oparte jest na pierwotnym przyjęciu możliwości nie-bycia. Najadekwatniejszym natomiast wyrazem przekroczenia perspektywy codzienności, nieautentyczności ludzkiego bycia, wyrazem odniesienia się do bycia – pojawiającego się wraz z uświadomieniem sobie kresu – jest sumienie. Sumienie wdziera się w naszą codzienność – nierzadko wbrew naszej woli – stawiając tej codzienności wymagania, zarzuty jakby z innego wymiaru, wymiaru ostateczności. „Głos sumienia to właśnie głos *Dasein* ogarniętego trwogą”⁵⁴. Być może bez trwogi, bez Nicości, bez śmiertelności sumienie nigdy by się nie odezwało. Bez sumienia zaś cała problematyka prawdy i dobra, realności i wartości staje pod znakiem zapytania.

Prowadzi to nas do drugiego aspektu pochwały śmiertelności człowieka. Sądzę, że nie byłoby nie do przyjęcia takie oto rozumowanie: Gdyby ludzkie istnienie nie było zagrożone, skazane na kres, to trudno byłoby wskazać „motywy” skłaniający człowieka do poznawania świata (osiągania prawdy) oraz etycznego postępowania, do uwagi, skoncentrowania, „ekonomii” myślenia i działania (rozpoznawania praw natury i praw moralnych). Przystąpienie do poznania można by bez skrupułów odkładać, odsuwać w niewątpliwą przyszłość. Dlaczego mielibyśmy zaczynać już teraz? Przecież nic nie tracimy. W ten sposób mogłoby się okazać, że dla nieśmiertelnego człowieka poznanie nie tylko byłoby nieskończone, ale także rozpoczynałoby się w nieskończoności, czyli nigdy. Również potrzeba moralnego postępowania mogłaby w tych doskonałych warunkach ulec znacznemu osłabieniu. Zniknąłby, odgrywający rolę istotnej „busoli” etycznej, motyw ostatecznego końca, nie musiałbym szczególnie zabiegać o swój obraz i ocenę moralną, nie musiałbym szczególnie troszczyć się o sens swego życia, gdyż właściwie nic nie jest nieodwracalne, nie do naprawienia, nie do usprawiedliwienia z jakiegóż przyszłej a nieskończonej perspektywy. Również moja ocena innych i moralne wymagania wobec nich straciłyby podstawę, roztopiając się w nieskończoności, w której wszyscy się poprawią, zrozumieją, dojrzeją. Będąc nieśmiertelnym i umieszczając swą indywidualną istotę w nie-

⁵³ *Ibidem*, s. 129.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 133.

skończoności, człowiek zatraciłby troskę, zainteresowanie tym, co dawniej nazywało się doczesnością, a czego teraz nie mógłby już utracić. Jakakolwiek bezinteresowność i odpowiedzialność odsuwałyby się w przyszłą i niewątpliwą nieskończoność.

Wynikałoby z tego, że ludzkie zainteresowanie poznawcze światem oraz zmysł moralny są wynikiem naszej śmiertelności, czasowości, naszego piętna Nicości. Że śmiertelność nie jest więc momentem destabilizującym, destrukcyjnym dla prawdy i dobra, ale właśnie konstytuującym źródłem, podstawą poznawczych i etycznych celów człowieka. Wraz z uzyskaniem nieśmiertelności przestałoby być może (a nawet: zapewne) cokolwiek nas obchodzić. Tego rodzaju intuicję można zresztą wyczytać także w *Horror metaphysicus* L. Kołakowskiego: „Źródłem naszych zapalczywych poszukiwań 'rzeczywistości' jest nasza kruchość, doświadczeniu której nie mógł Bóg, czy natura, zapobiec”⁵⁵. Jednak całość tekstu L. Kołakowskiego niezbyt odpowiada temu zdaniu. Zapomniana została „źródłowość” tej kruchości, co w rezultacie uczyniło ją u Kołakowskiego tylko skutkiem, rezultatem niepełnej absolutności Absolutu, zadaniem do rozwiązania, problemem do przezwyciężenia.

U L. Kołakowskiego – jak staraliśmy się pokazać – *horror metaphysicus* jest nieuchronną konsekwencją takich sposobów filozofowania, w których nie ma Absolutu lub gdzie Absolut, jak się okazuje w analizie, ma wyraźne braki w swej absolutności. Rozwój filozoficzny pokazywany jest jako pokonywanie kolejnych postaci horroru – pojawiającego się w dziejach filozofii dość powszechnie – i dążenie do kojącej, przezwyciężającej horror absolutności (historyczny Bóg, hermeneutyka). To odnajdywanie *horror metaphysicus* w rozlicznych, bardzo różnorodnych sposobach filozofowania wydaje mi się dość pochopne, pospieszne, czynione „na siłę”. W obrazie nakreślonym przez L. Kołakowskiego horror jest prawie wszędzie i pobudza kolejnych filozofów do walki z nim, do różnych prób opanowywania go, owocujących w końcu ostatecznym, jak się wydaje, i adekwatnym kształtem absolutności.

W wizji tej dokonane zostało, jak sądzę, odwrócenie porządku przyczyn i skutków. Rozwój filozofii w dyskutowanym tu aspekcie widziałbym bowiem raczej jako całkiem udane, całkiem skutecznie kojące i chroniące przed horrorem, próby konstrukcji jakiegoś porządku, sensu świata, mimo których poczucie Nicości nie pozwala się jednak usunąć. Podskórnie i nie wprost Nicość toruje sobie drogę, przybierając dopiero mniej więcej w naszej epoce – gdy stała się wyraźna i obecna niemal bezpośrednio (np. właśnie u Heideggera) – postać owocującą metafizycznym horrorem.

⁵⁵ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, op. cit., s. 23.

Mówiąc nieco inaczej: horror ludzkiego istnienia, zawieszenie w Nicości, nie znajdowało w filozofii odzwierciedlenia bezpośredniego; filozofia była raczej uspokajającym, chroniącym przed grozą spychaniem i skrywaniem Nicości, a więc nieredukowalnej czasowości ludzkiego bycia. Zarazem jednak charakter ludzkiej kondycji nie pozwalał tym próbom osiągnąć stanu spełnienia, dokończenia, trwałości. Nieustanne zmiany, kołowrót stanowisk filozoficznych prowadził do ciągłego pogłębiania rozumienia źródeł myślenia filozoficznego, natykając się wreszcie na potrzebę wypowiedzenia sensu nie tylko Bytu, ale również Nicości. W istocie – mimo jej „spychania” – to Nicość była od początku „paliwem” filozofii, zewnętrznym źródłem napędzania i, jak by to nie zabrzmiało absurdalnie, wzbogacania filozofii. W wizji natomiast L. Kołakowskiego filozofia „karmi się” samą sobą, sama stanowi dla siebie życiodajne „paliwo”; nic dziwnego w takiej sytuacji, że doprowadza się do wyczerpania, może nawet degeneracji, zaś historykowi filozofii daje patetyczny luksus głoszenia jej końca, zmierzchu, kryzysu⁵⁶.

Temu akceptującemu czy wręcz afirmatywnemu odniesieniu się do źródłowej kruchości ludzkiego bytu, do Nicości jako podstawy bycia, prawdy, dobra (przy czym podkreślić trzeba, że Nicość nie tworzy własnego „świata”, że nie sposób się w niej zadomowić, że jest ona właśnie „niczym”, a nie „czymś”, natomiast umożliwia inne patrzenie na „coś”) można w pewnym sensie zarzucić wyjście poza filozofię, metafizykę, głoszenie również w gruncie rzeczy hasła końca filozofii. Zarzut taki rzeczywiście można postawić, ale istnieje, jak się wydaje, możliwość bardzo filozoficznego (miłującego mądrość) interpretowania hasła końca filozofii, możliwość zaproponowana przez Heideggera, że mianowicie koniec filozofii oznacza, iż filozofia nie zdołała podjąć zadaniom myślenia; że w takim razie jeśli zagraża jej koniec, to jako pewnej dziedzinie wiedzy, a nie jako miłości mądrości, miłości myślenia. Źródło filozofii ciągle bije.

Pozostał nam jeszcze trzeci aspekt pochwały śmiertelności człowieka. Ujawnia się on, gdy dokonamy zestawienia bytu ludzkiego z bytem boskim. W porównaniu takim uznajemy zazwyczaj za oczywistą wyższość

⁵⁶ L. Kołakowski sam dostrzega efekciarską bezradność wieszczów o końcu filozofii, gdy pisze: „filozofia potrafi bezpiecznie i pogodnie przeżyć swą własną śmierć, skwapliwie zajęta dowodzeniem, że w istocie obumarła”; ale wyjaśniając, dlaczego tak się dzieje, stwierdza, że filozofia po prostu „stanowi nieusuwalny składnik kultury” (*Horror metaphysicus*, op. cit., s. 14), co jest odpowiedzią zbyt ubogą i właśnie sugerującą mechanizm samonapędzania się filozofii. W naszym spojrzeniu ten samonapędzający się mechanizm – trudny do zanegowania – jest przejawem głębszej, egzystencjalnej czy metafizycznej, w każdym razie wnikłającej w nicość, inspiracji.

Boga, którego wiedza, moc przerasta wiedzę i moc naszą, który przede wszystkim jest nieśmiertelny. Niewykluczone, że wszystkie pozostałe cechy Boga wynikają właśnie z nieśmiertelności, że więc ona byłaby jego określeniem podstawowym. Bogowie mitologii greckiej, najbliżsi obrazowi człowieka, nie różnili się od nas prawie niczym prócz właśnie nieśmiertelności. Gdyby zapytać, czego najbardziej Bogu lub idei Boga zazdrościmy, to zapewne wskazałibyśmy nieśmiertelność. W zestawieniu z nami jest to bez wątpienia jego cecha najważniejsza.

A jednak śmiertelność daje nam pewną wyższość nad Bogiem i to wyższość dość chyba oczywistą. Bóg jest bytem, istnieniem. Stałym, wiecznym, samoistnym. Istnienie jest jego istotą. Nie może przestać być, bo wtedy bytem by nie był. W takim razie Bóg nie ma dostępu do Nicości, zrozumienia Nicości. Nie może sobie wyobrazić, pomyśleć, że mogłoby go nie być. Ale skoro nie ma dostępu do Nicości, to w gruncie rzeczy nie potrafi zrozumieć, co to znaczy być, nie może docenić, zdać sobie sprawy z wagi, znaczenia bytu (bycia). Zrozumieć, docenić istnienie może tylko ktoś, kto może je utracić, kto drży o nie z trwogi w obliczu Nicości.

Jeśli nawet Bóg stwarza z nicości, udziela istnienia, to nie może do końca pojąć, czego udziela. Prawda bycia ujawnia się tylko człowiekowi. Oto nasza nadboska potęga oparta na naszej kruchości. „Świadcstwa ludzkiej skończoności – śmierć, cierpienie, ograniczenie spojrzenia przez sytuację historyczną – nie stoją na drodze do rozumienia, lecz otwierają ją (...). To 'raczej śmiertelni sięgają w otchłań' tego, co jest do rozumienia”⁵⁷. Kwestia Boga, „aktywność” Boga nie osiąga więc samej podstawy pytania o bycie bytu, dzieje się na drugim pięttrze myślenia. Bóg – który przecież „wyklucza z siebie wszelki brak bycia” – „nie może znać nicości”⁵⁸ i dlatego nie uchwytuje bycia. „Słowo 'bycie' nie tylko nie stosuje się do Boga, ale jest wręcz nieteologiczne”⁵⁹.

Całość naszych rozważań nad książką L. Kołakowskiego zakończyliśmy następującym wnioskiem: *horror metaphysicus* polega na tym, że jeśli cokolwiek ma sens i znaczenie, to jedynie w świetle Nicości, w świetle śmierci, w której z kolei światło wszystko – jak się zdaje – wszelki sens i znaczenie traci.

⁵⁷ K. Michalski, „Heidegger” (w:) M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 24.

⁵⁸ M. Heidegger, „Czym jest metafizyka”, tłum. K. Pomian (w:) idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, op. cit., s. 44.

⁵⁹ B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 162.