

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

WOLNOŚĆ INTUICJĄ BYTU?  
W ZWIĄZKU Z KSIĄŻKĄ LESZKA KOŁAKOWSKIEGO  
*HORROR METAPHYSICUS*

*Horror metaphysicus* Leszka Kołakowskiego<sup>1</sup> można zinterpretować jako próbę rozważenia problemu postawionego przez I. Kanta, a mianowicie, jak (a nawet czy) możliwa jest metafizyka jako wiedza racjonalna? We wspomnianej bowiem książce zostały omówione i precyzyjnie „zlokalizowane” podstawowe trudności, jakim sprostać musi myślenie metafizyczne. Okazuje się, że najważniejszym zagrożeniem dla metafizyki bynajmniej nie jest nieprzychylny jej trend intelektualny współczesnej kultury czy próby eliminacji jej zagadnień jako pozornych bądź wynikających z „pomieszania języków”, lecz aporie, na jakie jest narażona oraz tajemnice, którym, jak się zdaje, nie jest w stanie (i to z zasady) sprostać.

Centralną trudnością jest oczywiście problem tzw. intuicji bytu a więc możliwości odsłonięcia tego, co „rzeczywiście Rzeczywiste”, co w pełni zasługuje na miano Bytu. Jak trafnie zauważa L. Kołakowski, poszukiwanym przez metafizykę Bytem nie może być ani postulowany Absolut jako racja istnienia skończonego świata, ani osiągalne w akcie „Cogito” ja podmiotu. W obu przypadkach bowiem rodzą się trudne do przezwyciężenia aporie: albo Absolut (byt nieskończony, wieczny, ze wszech miar doskonały, niezmienny itd. ) będzie się ujmować w kategoriach dotyczących tego, co skończone i zatraci Jego absolutność, albo uzna Jego pełną tajemnicę i niewysłowność, lecz wówczas Absolut straci dla człowieka jakiegokolwiek (tak poznawcze, jak praktycznocyfiove) znaczenie. (Co najwyżej mógłby być dostępny w aktach pobożności. ) Co więcej, przyjmując istnienie Absolutu (niezmiennej pełni bytu) czyni się tajemniczym bądź niemożliwym istnienie świata: jak pełnia bytu może stwarzać cokolwiek poza nią?

Jeżeli natomiast chodzi o akt *Cogito*, to albo osiąga się nim Husserlowskie Ja transcendentalne, absolutne, pozbawione jakichkolwiek cech światowych, zarazem jednak samotne, niezdolne przezwyciężyć swego solipsystycznego wyizolowania, albo dotrze się do ja empirycznego, zawsze jednak danego wspólnie ze światem jako miejscem jego obecności i działania. To pierwsze jednak niknie w niewysłowności (brak mu bowiem odniesień do tego, co ściśle zewnętrzne), to drugie jest skończone i niszczone.

<sup>1</sup> L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 144.

Z trudnościami tymi, wskazanymi przez L. Kołakowskiego (nawet, jeżeli uwagi jego nie są oryginalne, idą bowiem, w pewnej przynajmniej mierze, po linii tradycyjnie wysuwanych wobec metafizyki zastrzeżeń), obrońca metafizyki musi się uporać<sup>2</sup>. Jeżeli bowiem chce się wypowiadać inteligibilnie i poznawcze sądy na temat Absolutu, to trzeba najpierw wykazać, jak jest to możliwe. Nie wystarczy odwołać się tutaj, jak często czynią to np. tomiści, do doktryny analogii czy też metody afirmacji, negacji oraz przewyższania w orzekaniu o Bogu<sup>3</sup>; wszystkie one bowiem są, co najwyżej, w stanie określić w przybliżeniu relację, jaka zachodzić powinna między Absolutem a stworzeniami. Problem w tym, że nie obrazuje to w żaden sposób, jaki Absolut (Byt) jest sam w sobie (zakładając nawet, że istnieje), ani też nie uzasadnia bynajmniej samej możliwości istnienia jakiegokolwiek relacji Absolutu do świata. Trudność zasadnicza tkwi (co pokazuje Kołakowski) w samym pojęciu Absolutu.

Nie rozwiąże też trudności często przytaczana opinia<sup>4</sup>, że absolutyzacja transcendencji Boga wobec świata (kosztem Jego immanencji), prowadzi zwykle do ateizmu, przynajmniej praktycznego. Jeżeli bowiem Bóg jest nieznany, nie może mieć wpływu na ludzkie życie, a stąd rozsądne jest (czy choćby uzasadnione i dopuszczalne) żyć tak, jakby Bóg nie istniał. Tego typu argumentacje pragmatyczne bowiem mają wartość jedynie jako postulaty. Te ostatnie zaś mogą być, co najwyżej, słuszne lub nie (z uwagi na określone cele), nie zaś prawdziwe lub fałszywe (w sensie opisu rzeczywistości).

Ostatnia uwaga jednakże może zostać wypowiedziana również przeciwko wywodom samego Kołakowskiego. Autor *Horror metaphysicus* bowiem ostatecznie odwołuje się do doświadczenia wolności człowieka jako jedynej drogi odsłonięcia Bytu (s. 115-116). Otóż zgadzając się z tezą, że zło i dobro, jeśli mają mieć jakikolwiek sens, muszą być odpowiednio unicestwieniem dotąd obecnego dobra oraz powołaniem z nicości do bytu dobra dotąd nieobecnego (s. 106-109), trzeba zapytać, czy odwołanie się do faktu wolności rzeczywiście usuwa zasadnicze trudności myślenia metafizycznego? Zasadniczy problem leży w tym; że doświadczenia wolności (jak wskazuje zresztą sam Autor) nie da się przekuć w żadną powszechnie obowiązującą teorię; pozostaje ono subiektywnym przeżyciem jednostki.

<sup>2</sup> Kołakowski wskazuje również na aporie związane z próbami budowania tzw. niedogmatycznych (bezzalożeniowych) teorii poznania. Ich obrońcy również winni trudności te uwzględnić i znaleźć ich rozwiązanie. Oczywiście, aby w tym ostatnim punkcie dyskusja mogła rzeczywiście być owocna, Kołakowski musiałby pełniej i bardziej systematycznie przedstawić argumentacje przeciwko możliwości ostatecznego ugruntowania poznania oraz wiarygodności różnych typów ludzkiej wiedzy. To jednak nie było zasadniczym przedmiotem jego rozważań w *Horror metaphysicus*.

<sup>3</sup> Metoda analogii polega, najkrócej mówiąc, na orzekaniu o Bogu terminów odnoszących się do rzeczy skończonych nie jednoznacznie (np. termin „byt” miałby to samo znaczenie orzekany o koniu, człowieku, Bogu itd. ), ani wieloznacznie (sens terminów orzekanych o Bogu jest całkowicie odmienny od tego, jaki mają one orzekane o rzeczach skończonych), lecz analogicznie (istnieje, mimo różnice znaczeń, pewne podobieństwo np. bytowości człowieka do bytowości Boga).

Doktryna trzech dróg (afirmacji, negacji oraz przewyższania) sformułowana została przez Dionizego Pseudo-Areopagite. W myśl tej koncepcji droga afirmacji polega na orzekaniu o Bogu terminów oznaczających doskonałości, takie jak np. dobroć, mądrość, piękno itd.; droga negacji polega na stwierdzeniu, że Bóg nie jest skończony, śmiertelny czy materialny itd., a więc, że nie posiada żadnych niedoskonałości właściwych bytom skończonym; droga przewyższania natomiast polega na potęgowaniu do nieskończoności doskonałości orzekanych o Bogu na drodze afirmacji (np. nieskończenie dobry, nieskończenie mądry itd. ).

<sup>4</sup> Por. R. Vancourt: *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*. Warszawa 1966, s. 67.

W tym miejscu widać byłyby zasadnicze ograniczenia ludzkiego rozumu: rozstrzygnięcia tak podstawowych kwestii, jak poznanie Boga czy intuicja Bytu, należałoby szukać na drogach innych, niż poznanie racjonalne, a mianowicie w sferze pobożności, wyborów moralnych bądź nawet doświadczeń mistycznych (tego ostatniego wątku Kołakowski niestety, szerzej nie rozwija). Rodzi się jednak pytanie, skąd drogi te czerpią swą prawomocność? Jeżeli same z siebie (co mogłaby sugerować opinia Kołakowskiego o nieprzewycięzalnej subiektywności tych dróg), pojawi się problem, czy i na ile mogą one być dla człowieka wiążące? Czy można je bowiem poddać jakiegokolwiek kontroli czy ponadindywidualnym osądom? Wydaje się, że w tym punkcie grozi, nierozzerwalnie związany z wszelkimi, nawet najślabszymi odcieniami irracjonalizmu i subiektywizmu, relatywizm; relatywizm skądinąd przez Kołakowskiego w omawianej książce odrzucany.

Możliwe jednak, że w tym punkcie należałoby nie tyle imputować Kołakowskiemu irracjonalizm czy relatywizm, ile raczej dostrzec ostateczną i może najważniejszą aporię myślenia metafizycznego: albo powszechnie zrozumiałe i akceptowane tezy na temat świata (np., że jest materialny, czasowy lub że występują w nim istoty świadome) za cenę ich nieuniknionej banalności, albo głębokie, osobiste doświadczenie Bytu za cenę jego niewyraźności w kategoriach ogólnych i powszechnie zrozumiałych. Albo więc banalna, choć racjonalnie uzasadniona metafizyczna wiedza o świecie, albo nieredukowalna wielość wizji rzeczywistości, z których każda stanowi jedynie ekspresję osobistego doświadczenia świata i którą uznać lub odrzucić można jedynie w świetle własnego, również całkowicie osobistego doświadczenia, nie zaś kryteriów racjonalnych.

Nie rozstrzygając zarysowanej kwestii zaznaczyć trzeba, że *Horror metaphysicus* to przykład mówienia o granicach rozumu w oparciu o sam rozum. Nie jest to oczywiście próba pogięcia rozumu, by uczynić miejsce dla różnego typu intuicji czy wiary religijnej bądź filozoficznej, lecz raczej wskazanie na fakt, że w dziedzinie pytań ostatecznych jest on bezsilny i musi szukać oparcia poza sobą. To jednak, co budzi zasadniczą wątpliwość, wyraża się w pytaniu, czy istnieje takie źródło wiedzy, które byłoby w stanie uzupełnić braki rozumu i które jednocześnie byłoby od mego niezależne?

Rozstrzygnięcie tego pytania nie jest na kilku stronicach możliwe. Należy jednak tyle przynajmniej stwierdzić, że jakkolwiek inny z sugerowanych sposobów poznania Boga (Bytu), a mianowicie wiara w Objawienie nadprzyrodzone i będące jej następstwem sprawowanie praktyk religijnych (pobożność) czy doświadczenia mistyczne lub wybory moralne, zakładają, jako warunek swej sensowności i prawomocności, poznanie racjonalne. Nie podejmuje się przecież modlitwy bez przekonania, że istnieje Bóg zdolny jej wysłuchać i spełnić zawarte w niej prośby; nie aprobeuje się Objawienia bez przekonania, że istnieje Bóg i że mógł objawić się w takiej właśnie formie. Gdyby Jego istnienie było dla rozumu wewnętrzną sprzecznością, nie można byłoby uznać żadnego schematu Objawienia nawet jako możliwości. Poza tym bez naturalnej zdolności rozumienia treści objawionych, żaden religijny przekaz nie mógłby mieć dla człowieka sensu. Co więcej, rozum musi ocenić kompetencje wiary jako źródła wiedzy: jeżeli bowiem odwołać się do aktu wiary jako uprawomocnienia wiarygodności przekazu religijnego, popada się w błędne koło w uzasadnianiu. (Analogiczne uwagi należałoby odnieść do doświadczeń mistycznych.)

Podobnie wybór między dobrem a złem (do którego ostatecznie odwołuje się Kołakowski), jeśli ma być wyborem wolnym i odpowiedzialnym, nade wszystko zaś, jeśli ma dokonywać się pomiędzy obiektywnym dobrem i złem, zakładać musi intelektualny osąd, co jest dobre, a co złe; musi więc opierać się na intersubiektywnie dostępnym i kontrolowanym rozpoznaniu obiektywnych wartości.

Chyba, że przypisze się człowiekowi wolność absolutną — nie tylko urzeczywistniania wartości, lecz ich kreacji niezależnej od jakichkolwiek obiektywnych (czy choćby intersubiektywnych) norm. Przy takim jednak ujęciu można wątpić, czy sensowne byłoby mówić o wyborze, między dobrem i złem, tzn. czy kategorie te zachowałyby jakikolwiek sens.

Tak czy inaczej stwierdzić należy, że jeżeli rozum ma zostać przez cokolwiek przewyższony, musi sam to, co go przewyższa, minimalnie choćby zrozumieć, a co jeszcze ważniejsze — uznać za wiarygodne i zaakceptować. W tym sensie ograniczenie intuicji Bytu do doświadczenia ludzkiej wolności czy poznania Boga do pobożności (jeśli miałyby one być pozbawione podstaw racjonalnych), nie byłoby uzasadnione (a nawet możliwe).

Podobnie też należałoby zauważyć, iż — wbrew wywodom L. Kołakowskiego nas. 12 — świadoma akceptacja określonego systemu filozoficznego nie jest i nie może być niezależna od intelektualnego jego rozumienia oraz oceny jego prawomocności. Inna rzecz, czy prawomocność ową da się wykazać ostatecznie i w sposób bezdyskusyjny. Prawdopodobnie możliwe są jedynie procedury pośrednie falsyfikacji bądź konfirmacji teorii filozoficznych (systemów metafizycznych), odwołujące się do testowania ich koherencji (niesprzeczności), spójności, maksymalnej uniwersalności itd. Oczywiście, nie są to kryteria pozwalające orzec o jakimkolwiek systemie, że jest ostateczny, adekwatny i niepodważalny. Może istnieć przecież wiele spójnych, całościowo ujmujących świat teorii filozoficznych bardzo zróżnicowanych treściowo. Wówczas jednak wybór którejś z nich, chociaż motywowany nie tylko wymogami rozumu, jest jednak z nimi przynajmniej zgodny (niesprzeczny).

Rezygnacja z rozumu — nawet jeżeli jest on tak bardzo ograniczony w swoich kompetencjach poznawczych, jeżeli nawet nie jest w stanie o własnych siłach dostarczyć człowiekowi poszukiwanej intuicji Bytu — nie poprawi sytuacji metafizyki (czy szerzej, ludzkiej kultury). Może jedynie pogłębić chaos, a w konsekwencji panowanie przemocy i siły (o Prawdzie decydować będzie statystyka lub woła odpowiednio silnej jednostki itp.). Rezygnacja z rozumu byłaby w istocie rezygnacją z człowieczeństwa. Oczywiście, nie można nie dostrzegać zagrożeń opierania się tylko na wąsko pojętym rozumie; uczynienie go ostateczną czy tym bardziej jedyną i niekwestionowaną instancją we wszystkich dziedzinach mogłoby przynieść skutki katastrofalne, w postaci np. eliminacji jako pozoru tego, co przekracza poznawcze zdolności rozumu, co nie poddaje się jego władzy. Mimo to tylko płaszczyzna rozumu wydaje się gwarantować (czy przynajmniej czynić możliwą) intersubiektywną komunikowalność i kontrolowalność jakichkolwiek metafizycznych wizji; nawet gdyby założyć, że zostały one uzyskane na innej, pozaracjonalnej drodze.

W omawianej książce L. Kołakowski dociera do ostatecznych podstaw myślenia metafizycznego; tak podmiotowych (antropologicznych), jak i przedmiotowych. Człowiek okazuje się istotą, która nie potrafi inaczej myśleć o świecie, jak tylko w kategoriach Prawdy i Bytu. Ludzki umysł w poznawczym zetknięciu z tym, co zniszczalne, odkrywa

konieczność istnienia czegoś trwałego i niezmiennego, „prawdziwej rzeczywistości”. Pytaniem prawdopodobnie na zawsze nierozstrzygniętym pozostanie, czy tej dążności ludzkiego umysłu odpowiadają obiektywne stany rzeczy, czy też Absolut (Byt) jest jedynie pojęciem intelektu, jakąś Kantowską ideą regulatywną mającą na celu nadanie jedności i zrozumiałości danym doświadczenia. Nie można przecież wykluczyć, iż założenie o racjonalności świata jest jedynie postulatem teoretycznego lub praktycznego rozumu, nie zaś immanentną cechą bytu. Problem w tym, że jest założeniem, bez którego podejmowanie jakichkolwiek prób odsłonięcia Bytu byłoby pozbawione sensu. Podobnie, jeżeli nawet zakwestionuje się wartość poznania racjonalnego, nie widać innych instancji zdolnych je zastąpić.

Kończąc, książkę L. Kołakowskiego należałoby — paradoksalnie — określić mianem „traktatu o godności rozumu”, pośrednio zaś także — o godności człowieka. Na jej przykładzie bowiem widać wyraźnie nie tylko aporie, na jakie rozum w swoim dążeniu do poznania Bytu, „prawdziwej Rzeczywistości”, natrafia; nie tylko metody, za pomocą których te aporie usiłuje przezwyciężyć mimo nieustannie ponoszone w tym względzie klęski, lecz również i to, że jakakolwiek próba odrzucenia rozumu może być dziełem jedynie samego rozumu. Pytaniem osobnym pozostaje, czy rozum potrafi uzasadnić swe uroszczenia poznawcze na innej drodze niż (kilkakrotnie tu sygnalizowane) postulaty pragmatyczne?