

MACIEJ POTĘPA  
Uniwersytet Łódzki

## FILOZOFIA L. KOŁAKOWSKIEGO A FILOZOFIA K. JASPERSA

### 1. FILOZOFIA A MIT W KONCEPCJI KOŁAKOWSKIEGO

Zarówno dla Jaspersa, jak i Kołakowskiego filozofia nie jest krystalizacją tego, co wieczne i niezmienne. Obaj autorzy wierzą, że filozofia jest jedynie próbą ujęcia bytu z określonej historycznie, a więc ograniczonej czasowo perspektywy. Dlatego nie dysponujemy żadnym absolutnym poznanem w sensie Heglowskiego ducha absolutnego, zaś filozofia nie jest nauką wiedzłą, a jedynie filozoficzną wiarą. Filozofia jest dla Kołakowskiego działalnością mitotwórczą, w której człowiek próbuje uniknąć jednostkowości i przypadkowości świata przez ujęcie go w pewnej stałej, kulturowej strukturze, która ma sens ponadczasowy. Szeroko rozumiany mit jest pojęciem, które obejmuje sobą wszystkie konstrukcje występujące w uczuciowym i intelektualnym życiu człowieka, zarówno w sposób jawny jak i ukryty, które pozwalają nadawać sens zmiennym i warunkowym elementom ludzkiego doświadczenia dzięki odwołaniu się do „realności bezwarunkowych”<sup>1</sup>. Wszelka działalność mitotwórczą, nie wyłączając z niej filozofii, wypływa, zdaniem Kołakowskiego, po pierwsze, z potrzeby przeżywania rzeczywistości jako sensownej i celowej; po drugie, z potrzeby postrzegania jej ciągłości; po trzecie, z wiary w trwałość wartości w świecie. Sytuacja mitogenna jest wynikiem uczynienia ludzkiej świadomości przedmiotem refleksji i jednocześnie konieczności odniesienia się człowieka do obojętnej względem niego przyrody. Taka sytuacja prowadzi do pytań o charakterze metafizyczny, na które odpowiedzią mogą być filozofie zorganizowane wokół mitologicznych realności bezwarunkowych. W ujęciu Kołakowskiego filozofia należy do kultury, która posiada technologiczno-poznawczy i mitologiczno-symboliczny aspekt funkcjonalny. W kulturze tej mit pełni podstawową rolę integrującą zarówno w odniesieniu do wspólnoty, jak i jednostki. W oparciu o koncepcję mitu, w której świadomie nawiązuje do Junga i Eliadego, rozwija Kołakowski oryginalną koncepcję dialektyczną kultury intelektualnej, opartej na wiecznej grze dwóch przeciwników: kapłana tworzącego mity i wartości, oraz błazna, czyli sceptyka, który poprzez swoją krytykę stale je podważa. Ta chwiejna równowaga oparta na dwóch wzajemnie wyłączających się elementach ma zapewnić względną trwałość współczesnej kulturze ludzkiej. Sam Kołakowski zdaje się być predestynowany do roli błazna-sceptyka, który niestrudzenie tropi w kulturze zdegenerowane formy mitów: od dogmatycznego katolicyzmu po skostniały marksizm.

Ujęcie filozofii jako aktywności mitologicznej, poprzez którą człowiek usensawnia siebie, świat i swoją w nim obecność, ma konsekwencje dla samego statusu filozofii w kul-

<sup>1</sup> L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Paryż 1972, s. 7.

turze. Rozum filozoficzny, pretendujący do myślowego ogarnięcia całości bytu i ustanowienia prawdy absolutnej, okazuje się być przedłużeniem procesu mitologicznego. Jest on wyrazem wiary filozoficznej w taką a nie inną koncepcję absolutu; ekspresją określonych potrzeb i celów egzystencji ludzkiej, której podstaw racjonalnie udowodnić się nie da.

Sceptyk, na którego powołuje się Kołakowski, demaskuje pretensje filozofii do tego, że jest w stanie ostatecznie odpowiedzieć na pytanie o to, jaka jest rzeczywistość. Przy czym sceptyk nie czyni różnicy między twierdzeniami epistemologicznymi wpływającymi z nauki a takimi, które, jak w filozofii i w teologii, oparte są na wierze. A więc znajduje się on w opozycji wobec dyskursu filozoficznego i teologicznego, uzasadniającego w sposób ostateczny istnienie prawdy objawionej, istnienie Boga, istnienie duszy nieśmiertelnej, czy jakiegokolwiek innej niepodważalnej prawdy.

Poszukiwanie w filozofii epistemologicznej pewności jest jednym z mitów, który na trwałe związany jest z filozofią. Kołakowski jest niestrudzony w jego dezawuowaniu. Śledzi historię pozytywizmu, aby pokazać, do czego prowadzi krytyka metafizyki w imię rozumienia analitycznego i naukowego, co prowadzi do nowego pseudonaukowego mitu, stawiającego w centrum swej wiary naukę rozumianą fenomenalistycznie i nominalistycznie<sup>2</sup>. Po przeciwnej stronie pozytywizmu Kołakowski stawia fenomenologię transcendentalną, którą odrzuca jako transcendentalny dogmatyzm, bo nie potrafi sama siebie usprawiedliwić. Program fenomenologii Husserla - jednej z najpoważniejszych prób dotarcia w filozofii do transcendentalnego źródła ostatecznej pewności wiedzy - kończy się w oczach Kołakowskiego ostatecznie klęską, ponieważ konstruuje on poznawczy absolut za cenę pozabawienia go realności. Ostatecznie *ego* transcendentalne jest wyzute z „substancjalności” i staje się jako „czysty ruch intencji”, „pustym odbiorcą odrealnionych zjawisk”<sup>3</sup>.

Zgłaszane przez rzeczników różnych filozofii roszczenie do wyłącznego posiadania prawdy zaowocowało mnóstwem wzajemnie nieprzekładalnych języków. Filozofia jest, zdaniem Kołakowskiego, dziedziną, w której nie da się osiągnąć zgody co do kryteriów prawomocności jakiegós sądu filozoficznego. Brak w niej jest, poza komunikacją ludzką, instancji Sądu Najwyższego, która mogłaby uznać jakieś z roszczeń do prawdy za lepiej od innych ugruntowane. Nie da się więc spełnić jej pierwotnego zadania, jakim jest odkrycie ostatecznego sensu świata i jego jedności. W ten sposób z widma niekończącej się niepewności pojawił się w filozofii *horror metaphysicus*. Kołakowski stawia przed filozofią aporię *horroru metaphysicusa* - jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym. Kołakowski: „Skoro więc Absolut (... ) nie poddaje się pojęciowej redukcji do czegokolwiek innego, to imię jego, o ile je ma, Nic. Tak to jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości. Oto horror metaphysicus”<sup>4</sup>.

Cała historia filozofii rozgrywa się między tymi biegunami. Wybór należy do was - mówi autor *Horror metaphysicus* - i zostawia nas samych. Właśnie w tej metaforze „horroru metaphysicusa” najdobitniej dochodzi do głosu niewiara Kołakowskiego w zasadność roszczeń rozumu - konstruktowi filozoficznego, którego najpełniejszym wcieleniem miał być rozum oświeceniowy. Uroszczenie rozumu filozoficznego do epistemologicznej prawdy podważa tu zwyczajny rozum ujęty jako władza myślenia posługująca się logiką

<sup>2</sup> L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna*. Warszawa 1967.

<sup>3</sup> L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 75.

<sup>4</sup> Tamże, s. 68.

i zdrowym rozsądkiem. Rozum ma pozwolić na wydobycie się ponad zdegenerowany mit filozofii przynajmniej w negatywny, krytyczny sposób, aby dostrzec i zrozumieć jego antynomie, które w końcu pozwalają głosić Kołakowskiemu w filozofii pochwałę niekonsekwencji<sup>5</sup>. Sceptycyzm wobec tradycji polega przede wszystkim na krytycyzmie wobec tradycji filozoficznej i teologicznej, w którym zostają ujawnione mistyfikacje, jakim podlega człowiek w pogoni za absolutem. W tej części swojego dorobku Kołakowski jawi się jako krytyczny racjonalista, demaskator dezawuujący w filozofii czy teologii złudzenia ideologiczne, bądź w ogóle oparte na wierze, a które za swoje źródło poznawczej prawomocności podają rzekomo zniewalającą racjonalną argumentację. Kołakowski, zarazem sceptyk i racjonalista przemawia po to, żeby wzbudzić przekonanie o fundamentalnej niepoznawalności świata. W ten sposób, podkopując za pomocą rozumu wiarę w rozum jako ostateczną podstawę legalizacji w filozofii i w teologii prawdy, przywraca człowiekowi skromność pouczając, iż nigdy nie jest człowiekowi dana wiedza ostateczna.

Kołakowski jest w równym stopniu krytyczny wobec filozofii i teologii, jak i nauki. Również pod adresem nauki stawia pytanie o prawomocność i pewność naszego w niej poznania. Okazuje się, że nauka leży na przedłużeniu technologicznej, a nie poznawczej działalności człowieka, wyjaśnia bardziej, co ze światem robić, niż jaki on jest. Nie jest ona poznaniem uprzywilejowanym, ma bowiem charakter instrumentalno-technologiczny: jest rodzajem racjonalności nakierowanej na opanowanie świata<sup>6</sup>. Na gruncie nauk przyrodniczych nie możemy osiągnąć wiedzy pewnej.

## 2. KONCEPCJA WIARY FILOZOFICZNEJ U JASPERSA

Jaspers podziela z Kołakowskim przekonanie co do statusu filozofii i nauki. Oczywiście, rozważania Jaspersa nad filozofią i nauką, są wkomponowane w konstrukcję filozofii egzystencji, której brak u Kołakowskiego i dlatego z natury rzeczy muszą się odwoływać do innych kategorii i argumentów teoretycznych. Mimo to sądzę, iż może być uznane za wartościowe poznawczo przedsięwzięcie zmierzające do pokazania tego, jak dwaj myśliciele wywodzący się z odmiennych tradycji filozoficznych dochodzą do zbieżnych przekonań w kwestiach tak fundamentalnych, jak status filozofii i nauki, oraz do uznania mitu opartego o wiarę filozoficzną lub religię za niezbędny dla próby wyprowadzenia współczesnej cywilizacji z kryzysu.

Jaspers jest niestrudzony w uświadamianiu czytelnikowi jego dzieł, iż w każdym przypadku za filozofią kryje się konkretna opcja odwołująca się do wiary filozoficznej, która niejako z definicji nie może pretendować do racjonalnej ostatecznej prawomocności. Kategorie wiary filozoficznej u Jaspersa odpowiada pojęcie mitu u Kołakowskiego. Idzie on nawet dalej od Kołakowskiego, ponieważ przejmując od Nietzschego i Kierkegaarda przekonanie o tym, że filozofia musi wyrażać „indywidualną” osobową prawdę, a nie tworzyć zamknięte systemy abstrakcyjnych, ogólnie ważnych pojęć, w których nie ma miejsca na ukazanie zależności owego systemu od egzystencji samego filozofa. Dlatego też jego własna filozofia rozjaśniająca doświadczenie egzystencjalne (egzystencję i jej znaki) musi być pojmowana jako proces stawania się, a jej twierdzenia istnieją jakby w zawieszeniu (*in der Schwebe bleiben*) i nie zawierają się w doskonale zamkniętej całości - w powszechnie obowiązującym systemie.

<sup>5</sup> L. Kołakowski: *Pochwała niekonsekwencji*. Warszawa 1989, t. 2, s. 154-160.

<sup>6</sup> L. Kołakowski: *Filozofia pozystywiściwna*. Op. cit., s. 115.

Autentyczna wiara filozoficzna to forma świadomości egzystencji w jej relacji do transcendencji, która utrzymuje „otwarciem” się egzystencji na transcendencję. Wyjawiona w niej pewność dotyczy pewności istnienia transcendencji, mnie jako egzystencji oraz świata jako możliwości moich urzeczywistnień i świadectwa obecności absolutu. Ale nie jest to pewność poznawcza ani w ogóle racjonalna, lecz intuicyjna pewność wiary egzystencjalnej. Można ją wyrazić w artykułach wiary filozoficznej następująco: 1) Istnieje Bóg. 2) Istnieje bezwarunkowe żądanie kierowane przeze mnie z wolności do mojego bytu faktycznego (byłaby to wiara w wolność). 3) Realność świata to byt zanikający między egzystencją i transcendencją (wiara w to, że świat jest zjawiskiem jako przedmiot i przejawem bytu jako szyfr). Żaden z artykułów wiary nie da się dowieść, lecz tylko odstania się temu, kto w mnie partycypuje. Prawdę artykułów wiary można tylko wskazać przez zwrócenie uwagi, albo rozjaśnić (*erhellen*) przez myślenie, albo przynajmniej przez apel (*Appell*). Pewność nie może być racjonalnie dowiedziona, lecz tylko urzeczywistniona.

Jaspers jest niestrudzony w pokazywaniu, że nie jest możliwe osiągnięcie epistemologicznej pewności zarówno w filozofii, jak i na terenie nauk przyrodniczych i nauk o człowieku. Posłużmy się tu tylko dwoma wymownymi przykładami.

W filozofii człowiek na drodze dyskursywnej nie może osiągnąć absolutu. Najważniejsza dotychczas w historii filozofii próba intelektualnego ujęcia bytu w całej jego totalności zakończyła się - w przekonaniu Jaspersa - fiaskiem. Była to mianowicie pojęciowa rekonstrukcja bytu dokonana przez Hegla, niejako z góry skazana na niepowodzenie, ponieważ realności bytu *in toto* nie da się uchwycić na drodze spekulacji.

Jaspers sądzi, że poprzez poznanie, czyli ogólne, powszechnie obowiązujące myślenie nie możemy poznać samego bytu, zawsze poznajemy tylko zjawiska. Nie potrafimy bowiem w poznaniu wyjaśnić tajemnicy bytu, ponieważ myślimy i żyjemy w obrębie określonego horyzontu, który przesłania nam byt i uniemożliwia głębsze poznanie. Każda próba poznawczego wyjścia poza dany horyzont kończy się tym, że człowiek tworzy sobie nowy horyzont poznawczy. Horyzonty takie wskazują na element pierwotniejszy od nich, a mianowicie na to, co Jaspers nazywa: to co obejmujące (*Umgreifende*)<sup>7</sup>. To co obejmujące, stanowi warunek możliwości ukonstytuowania się określonego horyzontu. Każdy z nich jest rozpięty między dwoma elementami: na podmiocie i przedmiocie poznania. To co obejmujące, umożliwia rozczłonkowanie powyższe (*Objekt Subjekt Spaltung*) i oznacza sposób bycia bytu. To co obejmujące - byt empiryczny (*Dasein*), świadomość w ogóle, duch, egzystencja i transcendencja - manifestuje swoją obecność tylko w rozczłonkowaniu podmiotowo-przedmiotowym i przejawia się dla nas rozmaicie, w zależności od określonych horyzontów, a więc nie jako sam byt (*Sein*), lecz jako jego *modi*, które zamykają nas w określonym całościowym horyzoncie.

Nie tylko w filozofii człowiek nie dociera na drodze dyskursywnej do ostatecznej prawdy, ale również w nauce nie jest mu dana ostateczna epistemologiczna pewność. Już w dziele *Allgemeine Psychopathologie*, wydanym po raz pierwszy w 1913 roku, uznał Jaspers, iż w nauce „posiadamy wszelki byt jako przedmiot naszej świadomości (... ) w empirycznej rzeczywistości mamy byt tylko taki, jaki wyłania się w kategoriach jako zjawisko w różnorodnych podstawowych sposobach doświadczenia, wyjaśnienia, rozumienia”<sup>8</sup>. Jaspers uważa, że ograniczoność naszego poznania leży w niemożliwości poznawczego ujęcia takich istniejących całości, jak świat i człowiek. „Gdzie chcę ująć całość, czy

<sup>7</sup> K. Jaspers: *Von der Wahrheit*. München 1983, s. 53.

<sup>8</sup> K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin 1948, s. 626.

byłby to świat, czy człowiek, znika mi przedmiot, ponieważ to, o czym tu sądzę, jest tylko ideą (nieskończonego badania), a nie określoną, zamkniętą skończonością. To, co poznaję, nie jest nigdy światem, lecz zawsze czymś w świecie. Świat nie jest żadnym przedmiotem, lecz ideą”<sup>9</sup>.

Wszystkie teorie, które zmierzają do ujęcia świata i człowieka jako całości, są fałszywe, ponieważ - świat i człowiek jako całość - jest bogatszy od każdego obiektywnego teoretycznego jego ujęcia<sup>10</sup>. Pisząc o zadaniach lekarza Jaspers zauważa, że każdy lekarz powinien być także humanistą, starając się nigdy nie zagubić w swojej praktyce nieskończonościowego wymiaru (*Unendlichkeit*) istoty ludzkiej. „Tylko dzięki temu udaje się lekarzowi-humaniście zachować konieczny lęk i szacunek dla każdego człowieka, także wtedy, gdy jest on chory psychicznie. Nigdy nie da się za pomocą naukowych środków podsumować człowieka. Każdy chory, tak jak każdy zdrowy człowiek, jest nie do wyczerpania (*unerschöpflich*)”<sup>11</sup>. Krytycyzm Jaspersa wobec nauki ujawnia się szczególnie w przypadku psychologii i psychiatrii. Dokonany przez niego krytyczny przegląd metod i teorii stosowanych w psychologii i psychiatrii prowadzi go do przekonania, że teorie te są jedynie środkami pomocniczymi, pozwalającymi uporządkować badany materiał. Ostatecznej prawidłowości jakiegokolwiek teorii nie możemy nigdy udowodnić. Przeprowadzona przez Jaspersa relatywizacja teorii psychologicznych w ostateczności opiera się na założeniach natury filozoficznej. Po pierwsze, na przyjęciu granic dla ludzkiej wiedzy; po drugie, na ontologicznym założeniu ujmującym człowieka jako możliwość, której w pełni nie wyczerpuje żadna ze skończonych form jego życia duchowego.

Podobnie jak Kołakowski, który zdezawuował filozofię pozytywistyczną i jej scjencyzną doktrynę jako „ideologię technokracji”, uznaje Jaspers konieczność przewyciężania w filozofii pozytywizmu. Bez przewyciężenia światopoglądu pozytywistycznego, utożsamiającego „byt, z tym, co poznane w sposób przyrodniczy przez nauki pozytywne”, nie mógłby Jaspers odkryć, że jednostkowe istnienie jest czymś nieokreślenie nieskończonym, że istnieje w nim czekająca na zaktualizowanie możliwość samobytowania, która nigdy nie staje się przedmiotem poznania<sup>12</sup>. Przewyciężenie pozytywizmu jest tu koniecznym warunkiem zbudowania filozofii egzystencji. Ale zdystansowanie się od naturalizmu i scjentyzmu w filozofii nie czyni tego, co poza nimi leży, rzeczą obojętną albo nieważną; przeciwnie, dopiero dzięki wysiłkowi przeskoczenia na „drugą stronę” osiągamy naszą egzystencję, nawet jeśli wysiłek ten nie daje się wyrazić w języku ogólnie ważnych kategorii<sup>13</sup>.

### 3. PRAWDA, DOBRO I PIĘKNO A ISTNIENIE BOGA U KOŁAKOWSKIEGO

Kołakowski i Jaspers nie tylko dzielą przekonanie na temat statusu filozofii i nauki w ogóle, lecz także podzielają przekonanie wyznaczające diagnozę kultury współczesnej. Cywilizacyjna sytuacja człowieka współczesnego naznaczona jest głębokim pęknięciem. Sfera bytu i sfera wartości zostały rozdarte i nie widać możliwości ich scalenia w jedność. Załamaniu uległa harmonia łącząca dwa porządki: religijny i świecki. A sta-

<sup>9</sup> Tamże, s. 468.

<sup>10</sup> K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. W: Karl Jaspers. Ed. A. Schlipp, Stuttgart 1957, s. 13.

<sup>11</sup> K. Jaspers: *Allgemeine...*, op. cit. s. 294.

<sup>12</sup> K. Jaspers: *Krytyka pozytywizmu i idealizmu*. W: *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa 1965, s. 152.

<sup>13</sup> L. Kołakowski: *K. Jaspers: Wiara filozoficzna*. W: *Obecność Kołakowskiego*. Oprac. zbior., „Aletheia”

ło się to - uważa Kołakowski - nie tyle za sprawą nauki, ile za pomocą scjentyzycznego racjonalizmu, który nie jest samą nauką, lecz doktryną filozoficzną. Ideologia ta wyгнаła z naszego życia wszystko to, co jest poza nauką, dlatego że nie przynosi dóbr, jakie przynosi nauka<sup>14</sup>. Rozdarcie między *sacrum* a *profanum* ma więc, w oczach Kołakowskiego, nie tyle charakter logiczno-epistemologiczny, co charakter kulturowy i jest odniesione do hierarchii preferencji; u jego podstaw tkwi nasze *libido dominandi* i nasza potrzeba doszukiwania się sensu we wszechświecie i w życiu<sup>15</sup>. Nie jest możliwe siłami filozofii scalenia na powrót sfery *sacrum* i *profanum*. Sfera sakralna jest sferą wartości i nie umiemy o własnych siłach odnaleźć na powrót drogę wiodącą do boskości. Wobec pęknięcia cywilizacyjnego między sferą faktów a sferą powinności budowanie kultury nadającej sens ludzkiej obecności w świecie może być tylko - sędzi Kołakowski - ufundowane w *sacrum*. Takie wartości jak prawda, dobro i piękno można jedynie obronić przyjmując istnienie Boga. Kołakowski pisze w *Horror metaphysicus*: „(...) a więc żadna prawda leżąca w naszym zasięgu - nie może być na wieki pewna i bezsporna jeśli nie jest częścią prawdy całej (...). Każda prawda szczegółowa mogłaby więc zostać przekształcona w Prawdę tylko pod warunkiem, że zbiega się z prawdą szczegółową, będącą częścią czy aspektem całej Prawdy, tj. o ile jest prawdą w oczach nieomylnego wszytkowiedzącego podmiotu”<sup>16</sup>.

Dla filozofii nieosiągalna jest boska mądrość. Filozof musi skonstatować: że „nie ma języka wszechobejmującego, ile możliwych punktów widzenia otwierających perspektywę na Byt i Nicość, tyle możliwych języków - czyli nieokreślenie wiele. I nie ma takiego punktu, z którego otwierałyby się równocześnie wszystkie perspektywy - chyba że pokrywa się on z okiem Boga”<sup>17</sup>.

W pracy *Jeśli Boga nie ma* Kołakowski konstatuje lapidarnie: „Powiedzenie Dostojewskiego »Jeżeli nie ma Boga to wszystko wolno« zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna, ale także jako zasada epistemologiczna”<sup>18</sup>. Czyli Kołakowski sądzi, iż tylko przy założeniu absolutnego umysłu prawomocne jest używanie pojęcia „prawda” i przekonanie, że „prawda” może być zasadnie orzekana o naszej wiedzy. Nie spełnia tego warunku *ego* transcendentalne, ponieważ nie posiadając żadnej boskiej samoutwierdzającej się tożsamości, nie da się żadną miarą uwolnić od przygodności i niepewności ludzkiej empirycznej świadomości<sup>19</sup>. Obok prawdy również dobro i zło - twierdzi Kołakowski - zadekretowane są w *sacrum* i tylko przez odwołanie się do tej „transcendentalnej mądrości” kryteria moralne mogą być ostatecznie uprawomocnione. Nawet Kantowski imperatyw żądający, abym kierował się tylko tymi zasadami co do których chciałbym, aby stały się powszechne, nie ma logicznego czy psychologicznego ugruntowania; można odrzucić go bez popadania w sprzeczność - chyba że pojawia się on w kontekście kultu religijnego.

Kołakowski: „Wolno twierdzić nie tylko, że w kategoriach percepcji religijnej sądy moralne są prawdziwe lub fałszywe; dowodzić można, że i twierdzenie odwrotne daje się utrzymać; inaczej, że sądy mówiące o tym, co słuszne i niesłuszne, dobre i złe, zyskują

<sup>14</sup> L. Kołakowski: *Iluzje demitologizacji*. „Res Publica” 9/88, s. 39.

<sup>15</sup> Tamże, s. 39.

<sup>16</sup> L. Kołakowski: *Horror...*, op. cit., s. 44.

<sup>17</sup> Tamże, s. 128.

<sup>18</sup> L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma*. Londyn 1987, s. 55.

<sup>19</sup> Tamże, s. 58.

prawomocność jedynie w kategoriach języka *sacrum*, co sprowadza się do powtórzenia, że »jeśli nie ma Boga, wszystko wolno«<sup>20</sup>.

#### 4. JASPERS I KOŁAKOWSKI: *SACRUM* A *PROFANUM* W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

Również Jaspers sądzi, jak Kołakowski, że wartości prawdy, dobra i piękna można jedynie obronić przyjmując istnienie „transcendentnej mądrości”, która dla niego równoznaczna jest z pojęciem Transcendencji. Ale mimo zbieżności przekonań Jaspersa i Kołakowskiego w tak fundamentalnej kwestii, jak możliwość obronienia wartości prawdy, dobra i piękna jedynie przy przyjęciu konieczności istnienia Boga, ich drogi rozchodzą się w interpretacji mitu, jego roli w filozofii i religii. Zasadnicza różnica obu koncepcji dotyczy rozróżnienia między *sacrum* a *profanum*. Wedle Jaspersa, nie ma rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*, natomiast wedle Kołakowskiego to rozróżnienie jest fundamentalne dla kultury współczesnej, a przynależność człowieka do ładu sakralnego wyznacza nadzieję na przezwycięzenie kryzysu, przed którym stoi człowiek. Żeby zrozumieć w tym kontekście myśl Jaspersa, musimy w najogólniejszym zarysie odwołać się do jego koncepcji transcendencji i egzystencji.

Jaspers mówi o obdarowaniu człowieka wolnością przez Transcendencję. W ten sposób wolność jest najgłębiej ukonstytuowana w swojej rzeczywistości: „gdzie jestem sobą w najgłębszym sensie, nie jestem tylko sobą (... ) nie mogę tego zawdzięczać tylko sobie samemu (... ) tam, gdzie byłem właściwie sobą, zarazem byłem dany sobie w swojej wolności”<sup>21</sup>.

Wolność człowieka - pod tym twierdzeniem z pewnością podpisałby się Kołakowski - nie jest faktem wywodliwym z jakiegokolwiek prawomocnego opisu. Każde poszukiwanie jej w granicach doświadczenia naukowego musi wolności zaprzeczyć (pozytywizm), a to, co uważa się tu za wolność, jest negatywną postacią wiedzy, tymczasową luką w tłumaczeniu. Wolność nie przejawia się ani w „orientacji w świecie”, ani w Transcendencji. W „orientacji w świecie” istnieje tylko byt przedmiotowy (*Sein als Bestand*), ponieważ „tak daleko, jak sięga poznanie, nie ma żadnej wolności (... ). Wolność jest tylko w egzystencji”<sup>22</sup>. Egzystencja czy wolność człowieka oznacza u Jaspersa ruch najgłębszej identyfikacji człowieka z „samym sobą” (*Selbstheit*) i przy rozjaśnianiu egzystencji nie idzie o jakąś własność człowieka, na którą możemy się natknąć analizując ludzkie działanie, ani jego subiektywne przeżycie. Dlatego nie można jej utożsamić z subiektywnością człowieka, która przecież daje się opisać w języku kategorii zobiektywizowanych. Myśląc o egzystencji chcemy uchwycić raczej samą możliwość bycia (*Seinkönnen*), którą człowiek może bądź urzeczywistnić, bądź zatracić w swoim byciu empirycznym (*Dasein*). Podstawowy charakter egzystencji wyraża się w dotarciu do źródła bezwarunkowości, a nie w byciu zdeterminowanym przez ogólny nakaz rozumu. Transcendencja i egzystencja nie pozwalają się uprzedmiotowić, przyswoić nauce. Te dwie realności są z sobą nierozzerwalnie związane, to jest egzystencja (czy też wolność) w konieczny sposób jest odniesiona do Transcendencji, ta zaś jest tylko dla egzystencji. Rozstrzygnięcie bezwarunkowe, które podejmuje egzystencja jest właściwie „darem” (*Geschenk*) Transcendencji; konieczność, którą darowuje egzystencji Transcendencja, a którą najlepiej wyraża sfor-

<sup>20</sup> Tamże, s. 124.

<sup>21</sup> K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München 1962, s. 121.

<sup>22</sup> K. Jaspers: *Philosophie*. T. 2, Berlin 1956, s. 177.

mułowanie Lutra - „tutaj stoję, nie mogę inaczej”, najlepiej udobitnia fakt, że egzystencja nie podlega zewnętrznej konieczności czy obowiązкови w sensie Kantowskiego imperatywu kategorycznego. Oczywiście egzystencja nie otrzymuje treściowych nakazów od Transcendencji; chrześcijańska doktryna łaski i objawienia Boga jest na wskroś obca filozofii Jaspersa, co można najprościej pokazać wskazując na fakt, iż pojęcie Boga w tej filozofii równoznaczne jest z pojęciem „Boga ukrytego” (*der verborgene Gott*), którego ślady w świecie egzystencja może odnaleźć jedynie w postaci pisma szyfrów. Szyfry niejako z natury nie mogą objawiać istoty Boga, ponieważ nie są Bogiem samym, a ponadto są zawsze wieloznacznie odczytywane przez różne egzystencje. Transcendencja nie jest identyczna z Bogiem. Szyfr nie odsłania istoty Transcendencji tylko uświadamia nam, że Transcendencja istnieje i że jej istnienie jest ukryte, ale nie zniknie zupełnie<sup>23</sup>. Świat czytany jako zapis szyfrów - którym właściwie może być każda rzecz w świecie - jest jakby przezroczysty dla egzystencji i wskazuje na jedno wszechogarniające źródło, jakim jest Transcendencja. Transcendencja jest z jednej strony podstawą bytu egzystencji (*Seingrund*), z drugiej zaś pełni funkcję zasady sensowności (*Sinngrund*) rozstrzygnięć podejmowanych przez egzystencję odniesionej w komunikacji do drugiej egzystencji. Wniosek z tego taki, że Transcendencja jest dla Jaspersa ostateczną podstawą sensu dla „prawdziwego i rzeczywistego bycia ludzkiego”. Istnieje jednak zasadnicza różnica między szyframi a mitami religijnymi. Dla Jaspersa, czytanie szyfrów nie wytwarza wiedzy, podczas gdy w percepcji mitycznej prawda symboli religijnych jest traktowana jako ogólnie wiążąca prawda. Szyfry nie należą do sfery *sacrum*, tylko do sfery *profanum*, jak również nie należy do niej transcendencja, egzystencja i jej bezwarunkowe wybory. Jaspers sądzi, tak jak Kołakowski, że w ogóle mit, a przede wszystkim mit religijny w jego oryginalnym wyrazie jest integralnym, sensotwórczym składnikiem kultury, ale w przeciwieństwie do Kołakowskiego w swojej koncepcji szyfrów transcendencji odrzuca empiryczne, tzn. dosłowne znaczenie mitu, jakie Kołakowski uważa za fundamentalne dla powstania i rozwoju kultury ludzkiej. Z perspektywy Jaspersa takie symbole religijne, jak: łaska, miłość Boga do człowieka, Zbawiciel, ostateczne pojednanie, należą do wiecznego dziedzictwa kultury zachodniej i są niezbędnym warunkiem jej przetrwania - należy je traktować na serio jako wysiłek, w którym pewna część ludzkości wyraziła swoje doświadczenie transcendencji. A jeśli symbole *Biblii* są szyframi, to niejako z definicji nie mogą objawiać istoty samego Boga, a ponadto są zawsze wieloznacznie odczytywane przez różne egzystencje. *Biblia* z tej perspektywy może być rozumiana jako zapis ludzkich możliwości egzystencjalnych ujawniających się w zakorzenionym w dziejach doświadczeniu przez egzystencję transcendencji. W tej perspektywie mit nie jest autointerpretacją człowieka, ani antropomorfizacją transcendencji, lecz artykulacją więzi między egzystencją, transcendencją i światem. W interpretacji symboli religijnych jako szyfrów transcendencji rozplývają się one w świecie szyfrów, który jest właściwie światem nieskończonym. Ponieważ istnieje wielość egzystencji, to w stosunku do nich można mówić o pluralizmie znaczeń tego samego szyfru odczytywanego przez różne egzystencje. Symbole religijne ujęte jako szyfry nie mogą z natury rzeczy być ogólnie ważnym źródłem pewności, gwarantującym przetrwanie ludzkości. Co najwyżej mogą one być źródłem pewności niepowtarzalnych wyborów egzystencji, które niejako na mocy definicji są niepowtarzalne i nie dają wyrazić się w kategoriach zobiektywizowanych. Szukając źródła odejścia Jaspersa od

<sup>23</sup> K. Jaspers: *Philosophie*. T. 3, Berlin 1956, s. 306.



chrześcijaństwa wyrażającego się w niestosownej sekularyzacji objawienia, które degradowuje *Biblię* do rangi zapisu szyfrów równoprawnego pośród innych szyfrów, sięgnąć trzeba do Kantowskiej destrukcji metafizyki mistycznej, oświeceniowej krytyki objawienia i pozytywnej teologii, ale bardziej jeszcze do Kierkegaarda, który rozbił substancjalne pojmowanie Boga i duszy na rzecz aktualistycznego.

Tutaj, jak sądzę, ujawnia się największy dystans do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i właściwego jej myślenia substancjalistycznego. Dlatego słusznie wysuwa Kołakowski pod adresem Jaspersa pytanie: czy *Biblia* zdegradowana do zbioru niewypowiedzalnych szyfrów mogłaby służyć jeszcze za punkt krystalizacji religijnej wspólnoty?<sup>24</sup> Dla Kołakowskiego osią krystalizacyjną religijnej wspólnoty jest wiara w objawienie, a nie wiara filozoficzna, która przecież wyklucza objawienie. Wolno nam powiedzieć - kontynuuje Kołakowski swój wywód w rozprawie o „wierze filozoficznej” Jaspersa - że nie ma u niego „objawienia, nie ma łaski, nie ma Zbawienia, nie ma wcielenia Boga, nie ma Zbawiciela - w sensie w jakim zwykle wierzy się w te symbole”<sup>25</sup>. Wiara filozoficzna nie daje się pogodzić ani z wiarą objawioną, ani z pozytywną teologią. Kołakowski przypisuje mitowi jako sensotwórczemu składnikowi kultury - w przeciwieństwie do Jaspersa - empiryczne znaczenie. Kołakowski bowiem wie, że dla wierzących istnieje objawienie w sensie biblijnym, że istnieje rzeczywistość Bóg, który przemawiał do Mojżesza i Abrahama, że w przeciwieństwie do ujęcia filozofii zmartwychwstanie i diabły to rzeczy realne, a nie szyfry. Obaj filozofowie zgadzają się tylko co do jednego, a mianowicie, że mity to nie przebrane w „bajeczny strój teorii” i że nie można ich przekładać na język metafizyki. Mity są nieprzetłumaczalne na język niemitologiczny i na próżno próbować interpretować je racjonalnie<sup>26</sup>. Nawiązując do sporu Jaspersa z Bultmannem w sprawie „demitologizacji” przedstawionego w książce Jaspersa *Die Frage der Entmythologisierung* (1954), staje Kołakowski po stronie Jaspersa, który uważa, że filozofia nie może objąć religii i religia opiera się wszelkim próbom wyjaśnienia pojęciowego. Zgadza się też z nim co do tego, że odrzucenie mitologicznego języka miałyby dla życia człowieka skutki katastrofalne. Kołakowski solidaryzuje się również ze sprzeciwem Jaspersa wobec Bultmannowskiego programu demitologizacji. Jaspers dystansuje się wobec podjętej przez teologa protestanckiego demitologizacji, stając w obronie mitu. Dla Bultmanna bowiem mity nadają rzeczywistości transcendentnej immanentną, światową obiektywność. Mit obiektywizuje zaświaty sprowadzając je do doczesności. Jaspers w jednym punkcie zgadza się z Bultmannem - jeśli chodzi o fałszywe rozumienie mitu jako opowieści o zdarzeniach realnych, ucieleśniające i „materializujące” transcendencję w świecie. Ale błąd ten - zdaniem Jaspersa - dotyczy samego centrum chrześcijaństwa, jego roszczenia do posiadania monopolu na prawdę. Sprzeciwia się zaś Jaspers stanowczo programowi demitologizacji. W jego opinii, świadomość mityczna nie należy do przeszłości, lecz do istoty ludzkiego bytu. Program likwidacji mitu to oświeceniowoscjentystyczny program eliminacji więzi z transcendencją w ogóle. Podjęta przez Bultmanna próba egzystencjalnej interpretacji mitu, wykorzystująca kategorie egzystencjalnej filozofii Heideggera, jest próbą chybioną, ponieważ posłanie mityczne nie da się przełożyć na prawdę egzystencjalną, która zawierałaby poza tym prawdę obiektywną i powszechnie ważną. Ujęcie mitu w kategoriach prawdy egzystencjalnej - i u Bultmanna

<sup>24</sup> L. Kołakowski: *K. Jaspers: wiara filozoficzna...* op. cit. s. 54.

<sup>25</sup> Tamże, s. 53.

<sup>26</sup> L. Kołakowski: *Iluzje demitologizacji...*, op. cit., s. 37.

i u Heideggera stawia filozofię na tej samej płaszczyźnie epistemologicznej, co wiedzę naukową - uprzedmiotawia tym samym egzystencję i za tę cenę dopiero możliwa jest Heideggerowska „antropologia”.

Odrzucenie mitologicznego języka miałyby, zdaniem Jaspersa, dla życia człowieka skutki katastrofalne. Jaspers przeciwstawia tutaj Bultmannowskiej „zasadzie hermeneutycznej” interpretacji *Biblii*, która pozwoliłaby zrozumieć mit jako prezentację sytuacji człowieka w świecie, swoją koncepcję „przyswojenia” (*Aneigneri*) mitu jako operacji, przez którą dawne egzystencjalne doświadczenie transcendencji, wyrażone w micie, w nas odzyskuje życie. Kryterium prawdy byłoby więc żywe doświadczenie mitu, a nie zinterpretowana treść oderwana od egzystencji. Pojęcie „przyswojenia” nawiązuje wyraźnie do Kierkegaardowskiej koncepcji „jednoczesności” z Chrystusem. Kierkegaard sformułował koncepcję aktu wiary, w którym współczesność z Chrystusem realizuje się w poprzek czasu: Chrystus był jednostkowym zdarzeniem w czasie i zarazem był ponadczasowy. Jaspers ujmuje ten problem w płaszczyźnie niereligijnej: egzystencjalne urzeczywistnienie, które dokonało się kiedyś w odległym czasie obiektywnym, staje się na przekór czasowi moją możliwością, dzięki wspólnemu zakorzenieniu w transcendencji. Zaprawdę nie ma sposobu - zdają się zgodnie twierdzić Kołakowski i Jaspers - w jaki chrześcijaństwo mogłoby się „zdemitologizować” zachowując cokolwiek ze swojego sensu. Zdemitologizowane chrześcijaństwo nie jest chrześcijaństwem.

Jedyne zasadnicze zastrzeżenie, jakie wysuwa Kołakowski pod adresem Jaspersa daje się sprowadzić do tego, co nazywa on doktryną „dwóch kultur”, której chrześcijaństwo przez całe wieki usiłowało uniknąć. Jaspers bowiem zaleca przyjąć mit w dosłownym znaczeniu dla prostaczków i jako nieodgadniony „szyfr” dla oświeconych. Kołakowski sądzi, że chrześcijaństwo jakie znamy, nie mogłoby przetrwać utraty całej swojej witalności w sferze „kultury wyższej” i dlatego krytyka Jaspersa narzuca nam pytanie: czy wiara oświeconych jest w ogóle możliwa? <sup>27</sup>.

W ten sposób dochodzi do głosu zasadnicza różnica w pojmowaniu istoty religii w koncepcjach Jaspersa i Kołakowskiego. Po pierwsze, ten ostatni właśnie w religii upatruje ratunek dla człowieka współczesnego. Natomiast Jaspers nie w przynależności człowieka do ładu sakralnego upatruje ratunek, lecz w urzeczywistnieniu się w świecie egzystencji podejmującej bezwarunkowe wybory w oparciu o transcendencję, dzięki którym świat zostaje „egzystencjalnie przyswojony” (*Aneignen*). Na miejsce religii wprowadza Jaspers wiarę filozoficzną, która z natury rzeczy nie może być osią krystalizacyjną wielkich wspólnot ludzkich. Wiara filozoficzna spotyka się z wiarą religijną w jednym punkcie: obie są świadomością ludzkiej niewystarczalności, przeżywanym uznaniem własnej słabości, ekspresją tego, czego nie da się usunąć „wysiłkiem samego człowieka”. Ale w odróżnieniu od wiary religijnej wiara filozoficzna zakłada, że kiedy raz przekroczymy granice wiedzy, to prawda zostanie odniesiona do jedności egzystencji i nie da się interpretować jako coś zniewalającego wszystkich.

Po drugie, Kołakowski o wiele mocniej niż Jaspers, podkreśla fakt mistycznego rdzenia religii. Nie należy z tego pochopnie wyciągać wniosku, iż filozofia Jaspersa świadomie odcina się od wszelkiego mistycyzmu. Jaspers wprawdzie nie jest mistykiem, bo nie powołuje się jak oni na żadne osobiste doświadczenie, w którym w jakiś szczególny niedyskursywny sposób byłaby mu dana Transcendencja. Ale jego dzieło - słusznie zauwa-

<sup>27</sup> Tamże, s. 39.

za Kołakowski - jest podobne do posłania mistyków, bowiem „nie usiłuje on niczego udowodnić” wiedząc, że w „rozjaśnianiu egzystencji” niczego udowodnić nie można. Rozjaśnianie egzystencji posługuje się nie tyle kategoriami odnoszonymi się do bytu obiektywnego, co znakami, przy których pomocy rozjaśnia egzystencję. Takie znaki egzystencji jak wolność, bezwarunkowe działanie, komunikacja etc., nie są przedmiotowymi kategoriami, lecz tylko kategoriami apelującymi do egzystencjalnych możliwości człowieka. Znaki egzystencji może zrozumieć tylko indywiduum, które wkroczyło już w proces egzystencjalnego urzeczywistnienia. Rezultatem rozjaśniania nie są pewne, konieczne, logicznie zniewalające, jak u Heideggera, dowody ujawniające niezmienną strukturę egzystencji w ogóle; w akcie tym nie zdobywamy żadnej ogólnej wiedzy o istocie człowieka, lecz oznajmiamy tylko to, co jest wyrazem naszego indywidualnego doświadczenia, opierając się na niepowtarzalnym własnym urzeczywistnieniu się egzystencji. Podobnie jak pisma mistyczne, jego filozofia niesie przesłanie jakby nie nadające się do dyskusji, które dla racjonalistycznie nastawionego filozofa zdaje się być puste.

Natomiast dla Kołakowskiego mistyka „stanowi faktyczną realizację fenomenu religijnego w stosunkowo oczyszczonej postaci”<sup>28</sup>. To, co wyróżnia mistyka, to bezpośrednia komunikacja w bezpośredniej naocznosci z rzeczywistością sakralną. Kołakowski sądzi, że poznanie mistyka jest ważne dla całego obszaru religii. Właśnie z jego doświadczenia wyprowadza specyfikę aktu religijnego. Kołakowski w błyskotliwy sposób wyklada swoistość aktu religijnego, w którym człowiek intencjonalnie nakierowany jest na rzeczywistość wieczną. Otóż akt taki łączy syntetycznie w sobie trzy momenty, których nie można od siebie oddzielać: jest więc on najpierw swoistym dla religii aktem rozumienia, który daje poczucie partycypacji w *sacrum*. Wraz z tym poczuciem uczestnictwa w *sacrum* dana jest człowiekowi świadomość moralnego zobowiązania, jaka zostaje nań nałożona poprzez kontakt z owym sakralnym łańcem. Wreszcie akt wiary nie jest wyłącznie intelektualną akceptacją prawdziwości pewnych zdań, lecz jest on pojmowany zawsze w nierozzerwalnej jedności z zaufaniem wobec Boga. A więc w języku *sacrum*, akt rozumienia zlewa się w jedno z aktem wiary, a wiara z moralnym zobowiązaniem<sup>29</sup>. Wolno tu twierdzić, że w kategoriach percepcji religijnej sądy moralne są prawdziwe lub fałszywe i że zyskują prawomocność tylko w kategoriach języka *sacrum*. Pośrednikiem między rzeczywistością wieczną a znajomością dobra i zła jest obecność tabu, która jest trwałym składnikiem zarówno systemu moralnego, jak i życia religijnego.

Kołakowski: „Religia nie jest zbiorem twierdzeń o Bogu, opatrności, niebie i piekle, a moralność nie jest kodeksem normatywnych wypowiedzi, lecz żywą przynależnością do porządku tabu”<sup>30</sup>. A siedzibą tabu jest królestwo *sacrum*. Jeśli uważać, że kultura to zbiór tabu (kultura bez tabu jest dla Kołakowskiego kwadratowym kołem), to wszelka kultura ma swą podstawę w *sacrum*. *Sacrum* odsłania się nam - twierdzi Kołakowski - w doświadczeniu naruszenia tabu, co równoznaczne jest zawsze z doświadczeniem naszego upadku. Religia jest świadomością ludzkiej niewystarczalności, przeżywanym uznaniem własnej słabości; jest ona ekspresją tego, co z ludzkiej nędzy nie da się usunąć „wysiłkiem samego człowieka”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> L. Kołakowski: *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa 1965, s. 7.

<sup>29</sup> L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, op. cit., s. 125.

<sup>30</sup> Tamże, s. 129.

<sup>31</sup> Tamże, s. 133.

W ten sposób Kołakowski zdaje się przekraczać barierę dzielącą go od sceptycyzmu notorycznie podejrzliwego w stosunku do poznania pewnego i zmierzać w kierunku wiary wypełnionej dramatycznym napięciem. Dramatyczne jest bowiem napięcie, że wybrać trzeba bądź Absolut bądź pustkę. Przeciwno temu wyborowi buntuje się rozum, który nawet w doświadczeniu mistycznym wyszukuje sprzeczność polegającą na tym, że trzeba posługiwać się językiem dyskursywnym przy opisie tego doświadczenia, a właściwie należałoby milczeć. Najbliższe Kołakowskiemu zdaje się być rozwiązanie Pascalowsko-Kierkegaardowskie: ryzyko wiary, skok w przepaść, opowiedzenie się za wiarą z dramatyczną możliwością jej utraty. Kołakowski nie jest sceptykiem aksjologicznym, bo jest przekonany, że warunkiem przetrwania człowieka jest odniesienie do źródła pewności. Tradycja przekazuje nam formy takiej pewności, której niepodważalnym źródłem jest zawsze wiara. Troską Kołakowskiego jest ocalenie człowieka<sup>32</sup>. Człowiekowi przystoi skromność. Trzeba się wystrzegać wiary w Rozum, nie jest ona bowiem wiarą prawdziwą. Natomiast wiary religijnej nie należy mylić z nauką - nie rodzi się ona bowiem z argumentów, lecz jest darem od Boga. Sam Kołakowski, który o sobie mówi, że jego własną sytuację lepiej opisuje postać błazna (a więc kogoś, komu nie jest dany dar uczestnictwa w *sacrum*), niż kapłana, zdaje się trwać w samowiedzy tragicznego ciężaru naszego istnienia.

I właśnie w tym miejscu Kołakowski na powrót spotyka się z Jaspersem, którego filozofia jest „przepojona” samowiedzą tragicznej powagi ludzkiego istnienia. Jak już o tym była mowa, jedność Transcendencji (co najwyżej) odsłania się subiektywnie każdej egzystencji wtędy, gdy ustala i przyswaja ona określony szyfr Transcendencji. Jednakże nie daje się jej uchwycić jako rezultatu ostatecznego ustalenia obiektywnego znaczenia szyfru. W tym sensie osiągnięcie ostatecznej jedności Transcendencji kończy się porażką, a sama sytuacja niemożności odsłonięcia ostatecznego sensu Transcendencji jest oznaczona w filozofii Jaspersa pojęciem szyfru kłęski (*Scheitern*).

Dopiero z tej perspektywy zrozumiały staje się dramatyczny apel Jaspersa: „Nie idźcie za mną, idźcie za sobą. (...) nikt nie może pomóc drugiemu w tym, co w życiu najistotniejsze”<sup>33</sup>. Można by z tego wyciągnąć wniosek, że ostatecznie akt wiary filozoficznej, owej wiary „oświeconej” nie może zostać zakorzeniony w jedności transcendencji, a sama transcendencja zdaje się być czymś dwuznacznym i wątpliwym. Z tego punktu widzenia wysiłek jaki podejmuje egzystencja, wydaje się być od początku daremny, ponieważ nigdy nie znajduje ostatecznego zaspokojenia. Wydawać by się mogło, że Jaspers kończy w swojej filozofii jako nihilista, ale to tylko złudzenie: postawa nihilistyczna jest mu głęboko obca. W o wiele lepszej sytuacji znajduje się Kołakowski, który ratunek dla człowieka współczesnego widzi w jego przynależności do ładu sakralnego, bowiem wraz z tym poczuciem dana jest człowiekowi świadomość moralnego zobowiązania, którego nie można się wyprzeć pod groźbą utraty kontaktu z owym sakralnym ładem. Sceptyka zastępuje ostatecznie mistyk. Wydawać by się mogło, że nie łączy sceptyka z mistykiem. Mistyk przecież wie na pewno, że sceptyk nie dopuszcza żadnej wiedzy absolutnej. Mistyk odnosi się do absolutu, sceptyk nie dostrzega do niego dostępu. A jednak Kołakowski doszukuje się w ich postawach pewnych podobieństw: radykalny mistyk i radykalny sceptyk połączeni są zadziwiającym *coincidentia oppositorum*. Łączy ich przekonanie, że poznanie jest ułomne; mistyk zgodzi się ze sceptykiem co do tego, iż poznanie

<sup>32</sup> J. A. Kłoczkowski Op: *O Leszku Kołakowskim*. „Res Publica” 6/87, s. 160.

<sup>33</sup> K. Jaspers: *Von der Wahrheit...*, op. cit., s. 864.

ludzkie jest niedoskonałe, chociaż będzie to odnosił przede wszystkim do obszaru bezpośredniej obecności Boga. Ale o zbliżeniu sceptyka do mistyka decyduje przede wszystkim to, że obydwaj znaleźli się współcześnie wobec wyznania nihilisty. Nihilizm głoszący śmierć Boga jest dla Kołakowskiego świadomością pustki. Co więcej, nihilista sądzi, że tę pustkę może wypełnić sam człowiek. Nihilista stoi na stanowisku, że skoro Bóg umarł, to wszystko wolno. Przełamując wszelkie tabu, nihilista stanął wobec pustki. Skutkiem tego jest głębokie poczucie zachwiania się wszelkich wartości. Nihilista zaniepokojony tą pustką, podejmuje najczęściej próbę wypełnienia jej przez skonstruowanie nowych praw historii, rasy, misji wyzwolicielskiej proletariatu. Kołakowski, mając świadomość stanu duchowej samowiedzy współczesnego człowieka wystawionego na doświadczenie nihilistyczne poprzez sojusz sceptyka z mistykiem, chce stworzyć swoisty „pakt antykryzysowy”<sup>34</sup>.

Również filozofowanie Jaspersa jest filozofowaniem *post mortem Del*. Doświadczenie społecznego nihilizmu bądź w wydaniu nazistowskim, bądź komunistycznym, jest doświadczeniem fundamentalnym jego filozofii po 1945 roku. Oglądane z tej perspektywy powiązanie egzystencji z Transcendencją poprzez wiarę filozoficzną i wysuwany przez Jaspersa apel o urzeczywistnienie egzystencji jest właściwie próbą ocalenia człowieka. Jaspers jest świadom tego, iż to co zewnętrzne względem komunikacji egzystencjalnej (np. państwo czy określone stosunki polityczno-społeczne), może zniszczyć komunikację egzystencjalną, ale z drugiej strony nie może też doprowadzić, poprzez rozmyślnie stosowane środki, do urzeczywistnienia egzystencjalnego porozumienia.

Natomiast Kołakowski wyjścia z upadku upatruje w przesłaniu kapłana, który odwołuje się do człowieka wierzącego uczestniczącego w *sacrum* i stąd czerpiącego pewność dla swoich moralnych obligacji. Sens człowieczeństwa i jego gwarancję odnajduje w kulturze, której trwale towarzyszy niepokój metafizyczny artykułujący się w stawianiu pytań, na które nie ma ostatecznych odpowiedzi. Przesłanie swojego orędzia dostrzega w postaci, która postrzega świat jako nie dający się zredukować do obrazu świata dostarczanego przez naukę. Z tej perspektywy Kołakowski pisze całkiem w duchu filozofii Jaspersa w *Horror metaphysicus*: „Nigdy nie pozbedziemy się pokusy postrzegania świata jako tajemnego szyfru, do którego uparcie usiłujemy znaleźć klucz. Czemuż zresztą mielibyśmy wyzbywać się tej pokusy, skoro okazała się być najplodniejsza we wszystkich cywilizacjach - z wyjątkiem naszej własnej, a przynajmniej prądu w niej dominującego? I skądże to czerpie najwyższą prawomocność ów werdykt, który zabrania nam takich poszukiwań? Jedyne stąd, że cywilizacja ta - nasza - która w znacznym stopniu się ich wyrzekła, odniosła w pewnych dziedzinach olbrzymie sukcesy; ale w wielu innych zawiodła z krete- sem”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Podzielał w tej materii przekonanie J. A. Kłoczowskiego, wyłożone w interesującej interpretacji filozofii L. Kołakowskiego O Leszku Kołakowski, op. cit.; Por. także tego autora: *Sed Contra*. „Res Publica” 8/88, s. 81-83.

<sup>35</sup> L. Kołakowski: *Horror..*, op. cit., s. 143.