

STEFAN SARNOWSKI
WSP w Bydgoszczy

ANTY-HORROR METAPHYSICUS

„Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”. Autor tych słów, Leszek Kołakowski, nie uchodzi za umysł płytki, raczej przeciwnie; na okładce jednej z jego książek wydawcy („Res Publica”) napisali nawet, że jest on wręcz, jednym z największych współczesnych filozofów”. Wobec tego Kołakowski niewątpliwie winien mieć poczucie, że jest szarlatanem. I rzeczywiście, tego rodzaju poczuciu daje on wyraz całkiem zobiektywizowany, traktuje bowiem nie tylko filozofię współczesną, ale właściwie całe dzieje tej dyscypliny jako po prostu horror. Jest autorem książki noszącej tytuł *Horror metaphysicus* (Warszawa 1990). Wyżej zacytowane zdanie jest tej książki początkiem.

Byłoby raczej trudno dopatrzeć się w przytoczonej opinii Kołakowskiego o filozofii nawet niewielkiej dozy pozytywności. A przecież idzie — ni mniej ni więcej — tylko o jedno z najważniejszych źródeł naszej cywilizacji, zarazem jeden z głównych filarów podtrzymujących jej trwanie po dzień dzisiejszy. W naszym stuleciu krytycznie o filozofii wypowiadali się głównie przedstawiciele Koła Wiedeńskiego. W porównaniu z nimi jednak osądy Kołakowskiego są może nawet bardziej krytyczne, wręcz ocierające się o nihilizm.

Jakie są źródła takiego sztychowania z filozofii, z jakim mamy do czynienia w *Horror metaphysicus*? Nie od rzeczy będzie tu chyba odwołanie się do szczególnie bliskich związków Kołakowskiego z polityką, a poprzez politykę — także z religią, w tym zwłaszcza z religią, chrześcijańską. Otóż w przypadku jego osoby mamy do czynienia z kimś, kto najpierw bez zastrzeżeń akceptuje ideologię komunistyczną, co trwa bez mała lat dwadzieścia, następnie zaś staje się jej zdecydowanym krytykiem. Jest to również ktoś kto — głównie dla potrzeb tej ideologii — najpierw jest krytykiem chrześcijaństwa i to krytykiem szczególnie zjadliwym, następnie zaś i w tej sprawie zdecydowanie zmienia swe zapatrywania. Są nawet tacy, którzy twierdzą, że Kołakowski, zwłaszcza jako *autor Jeśli Boga nie ma...* (Kraków 1988), stał się wręcz człowiekiem wierzącym (Zob. H. Eilstein: *Jeśli się nie wierzy w Boga... Czytając Kołakowskiego*. Warszawa 1991).

Czy więc horrorystyczna wizja filozofii Kołakowskiego nie jest pewnego rodzaju przejawem „świadomości nieszczęśliwej”? Świadomości podobnej do tej, jaką Hegel dostrzega u pierwszych chrześcijan, którzy rozczarowali się co do realności zawartej w postanieniu chrześcijańskiej idei wolności? Kołakowski — były zwolennik idei komunistycznej — musi czuć się rozczarowany jej właściwie całkowitą deprecjacją. W czasach

współczesnych, gdy wszystko znajduje swe odbicie w różnego rodzaju „obrazach”, w konsekwencji ma za zadanie służyć rozrywce, również „świadomość nieszczęśliwa”, mimo że faktycznie nią pozostaje, jest przystrajana w różne zabawne kostiumy literackie. Kołakowski daje wyraz upodobaniu do form zdecydowanie „mocnych”: pisze o horrorze.



Rozwijany przez Kołakowskiego horrorystyczny wątek rozgrywa się w obrębie metafizyki. Dzięki temu zresztą jest on właśnie horrorystyczny. Godzi się jednak zauważyć, że tego rodzaju przedsięwzięcie nie jest niczym nowym. Metafizyka nader często, zwłaszcza w czasach nowożytnych, obrywała tęgie razy. Losy tej dziedziny wiedzy kreślone przez twórców filozofii nowożytnej, rzeczywiście mogą się jawić jako rodzaj horroru. Wystarczy wskazać na kierowane postulatami minimalizmu poznawczego a zwłaszcza pragmatyzmu, formułowane przez Bacona i Locke’a, oczekiwania poznawcze w istocie rujnujące teorie metafizyczne. Podobny cel, może tylko znacznie bardziej konsekwentnie, zrealizował Kant, a to dlatego, że definitywnie wykazał, iż metafizyka nie jest możliwa jako nauka. To nie przypadek, że w filozofii nowożytnej następuje pewna zamiana terminologiczna: w miejsce słowa „metafizyka” pojawia się słowo „ontologia”. Dla wielu piszących o filozofii są to synonimy, tymczasem w zamianie tej jest ukryta istotna przemiana w pojmowaniu filozofii.

Zapewne nie jest także przypadkiem rozlanie się na całym obszarze filozofii nowożytnej szerokiej fali preferującej daleko posunięty minimalizm poznawczy, filozofii przez to eliminującej z zakresu swego zainteresowania większość kwestii metafizycznych, fali wyraźnie na wyrost nazwanej „pozytywizmem” („pozytywny” to przecież tyle, co przeciwieństwo „negatywnego”). Warto przy tym pamiętać o najważniejszych argumentach przemawiających za programem filozofii o orientacji pozytywistycznej, dla której sprawą główną jest negatywny osąd rozstrzygnięć metafizycznych. Jednym z nich jest oświadczenie, chyba najdobitniej sformułowane na pierwszych stronach *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke’a, że owe rozstrzygnięcia nie są wcale potrzebne, jeśli uznamy, że dla nas najważniejsze jest to, co użyteczne. I bez posiadania jednoznacznie pewnej wiedzy metafizycznej „świeca, która świeci w nas, świeci dość jasno dla wszystkich naszych potrzeb”. Argumentem zaś drugim jest dowiedzenie przez Kanta, że nauka (matematyka i przyrodoznawstwo) może bez szkody dla siebie obejść się bez rozstrzygnięć metafizycznych, są one — wedle niego — potrzebne jedynie do naświetlenia kwestii moralnych.

Filozofia nowożytna, począwszy od Hume’a aż do Koła Wiedeńskiego, urządziła metafizyce wysoce dyskredytujące ją widowisko. Pierwszy radzi dzieła jej poświęcone rzucić w ogień, zaś przedstawiciele Koła Wiedeńskiego — po prostu się z niej naśmiewają. Z drugiej strony nauka, ten najwięcej znaczący fakt w dziejach nowożytnych, ma się wręcz znakomicie: w przeciągu ponad trzystu lat potrafiła dostarczyć takiej ilości wiedzy, o jakiej metafizyce — istniejącej przecież ponad dwa i pół tysiąca lat — nie mogło się nawet śnić. Najłatwiej więc przemawiać przeciwko metafizyce z punktu widzenia nauki.

Autor *Horror metaphysicus* pełnym głosem przemawia przeciwko metafizyce. Czy wszakże czyni to — podobnie jak pozytywiści — w imieniu nauki? Zdecydowanie nie.

Trzeba bowiem jednoznacznie stwierdzić, że Kołakowski opowiada się za koniecznością istnienia metafizyki. Stwierdza nawet, że stanowi ona „strukturalną część kultury i ludzkich umysłów”. Zarazem bierze ją w wydaniu najbardziej skrajnym i radykalnym, czyli neoplatońskim. Tutaj zaś jedynym możliwym przedmiotem badań metafizycznych może być tylko Absolut. Śledząc koleje myśli, której początek dała starożytna Grecja, stwierdzamy — pisze Kołakowski — że nieustannie poszukuje ona jakiegoś *Ultimum* i że za tym poszukiwaniem „stać musi jakiś przymus mentalny”. Myśl ta mianowicie ma pragnąć bezwzględnie dociec tego oto: „jeśli wszystko jest skończone i podległe zepsuciu, to jak to możliwe, że nie zostało obrócone w nicość?”. Całkowicie satysfakcjonującą odpowiedzią na to pytanie jest wyłącznie taka, która wskaże na coś, co charakteryzuje się samowystarczalnością, niewzruszonością, nieskończonością, jedynością, czystą aktualnością, bezzasobnością, bezzałożeniowością — czyli Absolut (Bóg). Absolut został po raz pierwszy najpełniej zaprezentowany przez Plotyna, w ogóle w tradycji neoplatońskiej, także w teologii średniowiecznej. Kołakowski — obok Plotyna — odwołuje się zwłaszcza do Proklosa, Damazjosa, Pseudo-Dionizego, Mikołaja z Kuzy, wreszcie do mistyków (Eckhart). W czasach nowożytnych Absolut jest najwyraźniej obecny w filozofii Spinozy.

Można pokazać, jak ów najabsolutniej pojęty absolut z konieczności nie może dotyczyć tego, co istnieje, czyli że nie może mieć nic wspólnego z tym, co miałby wyjaśniać. Między innymi podważa to chrześcijańską ideę Boga jako Opatrzności. Możliwe jest zwłaszcza wykazanie, że jeśli Absolut zostaje pojęty jako coś najbardziej absolutnego, wówczas jedyne, co daje się o nim powiedzieć, to to, że jest „Niczym” (W książce Kołakowskiego wywody dotyczące tej kwestii są najbardziej interesujące). Ostatecznie okazuje się, że „Nicość” jest „najmniej wypaczonym imieniem Absolutu”. Rację przeto miał Hegel, gdy powiadał, że „czysty Byt i czysty Niebyt są tym samym”.

Tak oto zbliżamy się do metafizycznego horroru. W samym jego centrum znajdujemy się jednak dopiero wraz z filozofią nowożytną. Tak to właśnie może być, wszakże pod jednym warunkiem, takim że składające się na filozofię nowożytną najważniejsze wydarzenia zostaną potraktowane jako wydarzenia metafizyczne. I tak rzeczywiście jest w przypadku analiz zawartych w *Horror metaphysicus*. Oczywiście z uwzględnieniem miary narzucanej przez Absolut.

Mowa jest o „osi horroru metafizycznego”. Stwarza ją, według Kołakowskiego, kartezjanizm. Oś ta — co jest oczywiste — ma dwa bieguny, którymi są *Absolut* i *Cogito*. Oba mają za zadanie stać na straży sensu pojęcia istnienia. Okazuje się jednak, że podobnie jak *Absolut* tak i *Cogito* ostatecznie odpływa w *Nicość*. A to jest już horror najprawdziwszy, po prostu jeżący włosy na głowie. Zwłaszcza podjęta przez Husserla główna idea kartezjanizmu może wywołać taką reakcję. *Cogito* traci tu całkowicie jakąkolwiek substancjalność, zaś istnienie rzeczy zostaje przez *epoche* zawieszane, czyli jedno i drugie obraca się w nicość. W fenomenologii przeto, zdaniem Kołakowskiego, doprowadzenie do epistemologicznego *eschatonu*, absolutnie pierwotnego źródła wiedzy, odbywa się kosztem wyzbycia się jakiegokolwiek realności. Ostatecznie jest nie jedno ale dwa „Nic”, w dodatku wzajemnie się wspierające.

W oczach Kołakowskiego zatem fenomenologia transcendentalsa Husserla, przez to że radykalizuje zawierający się w kartezjanizmie zamiar, którym jest wątpienie, jawi się jako samo szczytowanie horrorystycznej opowieści. Oczywiście dzieje się tak dlatego, że patrzy

się na nią oczyma, które potrafią dostrzec w tym, co filozoficzne, jedynie metafizykę. Charakter transcendentalnej fenomenologii zaś jest taki, że wszystko, co metafizyczne zostało w niej zawieszono. Z konieczności więc rzeczywiście nie widać w niej nic. Bo też z tego, co metafizyczne, w intencji Husserla, istotnie nie miało nic pozostać. Kołakowski więc, mimo woli, potwierdza fakt zrealizowania tej intencji.

Główne źródło horroru metafizycznego, czyli kartezjanizm, jest pokazane wyłącznie jako propozycja metafizyczna. Przede wszystkim więc zostaje wyodrębniona kwestia istnienia świata. Rzecz jasna, to autor *Rozprawy o metodzie* zawinił, że „aż tylu filozofów musiało poświęcić się dowodzeniu istnienia świata” (Czy poza Ingardenem czynił to ktoś jeszcze?) Nade wszystko jednak idzie o Kartezjański dualizm substancji. Tu wina jest znacznie cięższa. Descartes narzucił bowiem następnym stuleciom wizję świata „rozpołowionego na dwie beznadziejnie niekomunikowalne części”, myślące ego (dusza) i rozciągle rzeczy. Rozpołowienie to, twierdzi Kołakowski, sam kartezjanin przywiodło do samozaprzeczenia: dusza nie mogła odnaleźć się wśród rzeczy, a ego — „wiecznie dziewicze” — ulotniło się.

Kołakowski podejmuje hasło „dekartezjanizacji świata”, hasło obecnie głośno skandowane przez przedstawicieli filozofii analitycznej. Nie istnieje bowiem, według niego, „jakaś przemożna historyczna konieczność w dalszych losach kartezjańskiego świata”. Nieuchwytnie ego, obojętny i niewytłumaczalny obserwator rzeczy, przestało odpowiadać jakimkolwiek potrzebom teoretycznym, toteż bez żalu wyrzucili je na śmietnik ci, których docieklivość skupiała się wokół świata dającego się badać, zrozumieć i opisać w pojęciach abstrakcyjnych; scjentyzm i materializm przyjęły prawomocnie jedną półkulę (zachodnią? lewą?) kartezjańskiej spuścizny. Pozostała półkula przypadła — również prawomocnie — tym, którzy zaczęli od *Cogito* i w nieunikniony sposób na zawsze w nim pozostawali, bądź to zawieszając świat w niepewnym stanie zniewolenia, bądź nawet czyniąc zeń jego wytwór”.

Jeśli więc koniec świata kartezjańskiego, to może i koniec horroru metafizycznego? Jedno jest przecież źródłem drugiego. Tak to powinno wyglądać. Po lekturze książki Kołakowskiego można mieć jednak niejakie wątpliwości co do tego, czy metafizyczny horror jest tylko własnością „świata kartezjańskiego”, czy też zawiera się we wszelkiej metafizyce? W każdym razie ta ostatnia, wraz z nieodłącznym od niej Absolutem, jest ciągle obecna. „Pozostaje chyba tylko pobożnym życzeniem zagorzałych empirystów, by Absolut dał się na dobre wyrugować z duchowego życia człowieka”.

Mimo oświadczenia Kołakowskiego, że oto nastąpił koniec świata widzianego po kartezjańsku, faktem przecież pozostaje poczucie uprawiania szarlatanerii, które winni posiadać filozofowie współcześni, o czym pisze na początku *Horror metaphysicus*.



Kołakowski oświadcza, że „poszukiwanie ostatecznej podstawy jest po prostu równie nieusuwalną częścią kultury, co zaprzeczanie prawomocności tego poszukiwania”. Druga część tego oświadczenia wymaga komentarza. Gdyby przyjąć ją dosłownie, wtedy jawnie zaprzeczałaby części pierwszej, czyli temu, że właśnie poszukiwanie ostatecznej podstawy, zatem tworzenie metafizyki, stanowi, jak to czytamy w innym miejscu, „strukturalną

część kultury i ludzkich umysłów”. Okazywałyby się oto, że taką samą strukturalną częścią kultury i ludzkich umysłów jest z kolei zaprzeczanie metafizyce. Rzecz jasna, że filozofia postawiona przed tego rodzaju wzajemnie się wykluczającymi i równorzędnymi zadaniami z konieczności musi znajdować się w permanentnym stanie samoudręczenia (W książce jest rozdział zatytułowany *O samoudręczeniu filozofii*).

Nie każdy musi być zaraz masochistą, nawet jeśli obraca się w obrębie filozofii, zaś trudno przyjąć, aby filozofia sama była czymś takim. Należałoby więc może raczej powiedzieć, że ta druga nieusuwalna część kultury nie tyle jest zaprzeczaniem metafizyce, obok uznawania jej niezbędności, ile po prostu jej krytycznym osądem. Bowiem niezbywalnym elementem naszej cywilizacji, cywilizacji będącej kolejno filozoficzną, chrześcijańską, wreszcie naukową, zaś dzisiaj tym wszystkim na raz, jest właśnie krytycyzm. Stanowi on konstytutywny element rozumności ukształtowanej przez filozofię, rozumności bynajmniej nie zaprzepaszczonej przez naukę, a nawet chrześcijaństwo. Krytycyzm ten jednak jest w sposób szczególnie obecny w filozofii, w tym zwłaszcza w jej wydaniu nowożytnym. Zaś teorie metafizyczne, ponieważ są zobligowane do dochowania wierności Absolutowi, pozostają raczej w stanie „drzemki dogmatycznej”, o której pisał Kant. Jednym słowem, pojęta całościowo filozofia to nie tylko i nie wyłącznie metafizyka.

Należałoby między innymi pamiętać, że Platon, gdy staje przed problemem podstaw, czyli najważniejszym problemem metafizyki, wówczas proponuje rodzaj badań, które nazywa „dialektycznymi”, zatem podjęcie na ten temat rozmowy czy dyskusji, nie zaś poszukiwanie Absolutu. Pisze: „Jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna) idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić i oko duszy zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę (...)” (*Państwo*, ks. VII).

Z faktem odwoływania się do Absolutu mamy już raczej do czynienia u Arystotelesa. Oto widzi on konieczność potraktowania pewnej przyczyny (lub racji) w łańcuchu przyczyn (lub racji) jako takiej, która nie wymaga przyczyny (racji) czegokolwiek. To założone pierwsze ogniwo wszelkich poszukiwań poznawczych Arystoteles nazywa Bogiem. Powiada, że jeśli jest w ogóle gdzieś obecna boskość (Absolut), to jest obecna właśnie w rzeczach tego rodzaju.

Tymczasem w obiegu wiedzy dotyczącej historii filozofii za kreatora Absolutu jest uznawany nie Arystoteles, ale Platon. Przez to, że wymyślił teorię idei. Wiadomo jednak, że owa teoria nie została przez mego jednoznacznie opisana. Ujednoznaczniał ją nie kto inny tylko Arystoteles, i to w taki sposób, że nadał jej sens metafizyczny, czyli uznał za poszukiwany przez metafizykę Absolut. Wszystko to zostało ujawnione przez neokantystów ze szkoły marburskiej. W ich odczytaniu platońskiej teorii idei najważniejsze jest jednak ukazanie jej sensu metodologicznego, mianowicie jako koniecznego założenia, niezbędnego ogniwa naszej wiedzy. Platon w analizach przeprowadzonych w księgach V i VI *Państwa* wyraźnie łączy doskonałość idei z możliwą do osiągnięcia doskonałością poznania. Oddziela tam mniemanie od wiedzy, ostatnie — jego zdaniem — dotyczy właśnie idei. Pamiętamy zaś, że Absolut, tak jak interpretuje go Kołakowski, wyklucza możliwość poznania go.

Otóż poddana krytycznemu osądowi wiedza zmysłowa, by mogła sprostać określonym standardom, musi poniekąd zostać spięta podtrzymującym ją kośćcem, którym są właśnie

idee. Idee poprzez takie spożytkowanie bynajmniej nie muszą zostać uznane za byt, a więc za coś, co z konieczności rzeczywiście istnieje i to istnieje jako Absolut. Przecież ontologiczny dowód na istnienie Boga (w pojęciu doskonałości mieści się istnienie) nie został uznany za poprawny. W podobnym kontekście Kant wprowadził pojęcie „idealizmu metodologicznego”, który nazywał także „formalnym” lub „transcendentalnym”. Później z pojęcia tego zrobi użytek Husserl.

Wartość nie do przecenienia posiada Platońska koncepcja dialektyki. Autor *Państwa* posłużył się nią dla realizacji dwóch ważnych celów, to jest dla badania podstaw naszej wiedzy, czyli tego wszystkiego, co Arystoteles rozstrzyga bez refleksji, w sposób dogmatyczny. Dusza, sądzi Platon, w poznawaniu musi posługiwać się z konieczności pewnymi założeniami. Ale wtedy nie kieruje się ku jakiemuś Absolutowi, ale dotyka ich myślą dzięki mocy dialektyki, ale nie jako „szczyty i początki tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku”. „Sztuka rozumnej rozmowy (dialektyka) leży u nas na samej górze, jako gzyms wieńczący nad naukami” (*Państwo*, ks. VI).

Drugim celem dialektyki jest u Platona badanie tego, co ludzkie. (Czy ten cel łączy się jakoś z pierwszym? Odpowiedź twierdzącą na to pytanie otrzymamy w filozofii nowożytnej). Większość jego dialogów dotyczy takich kwestii, jak: miłość, przyjaźń, sprawiedliwość, prawda, dobro, piękno itp. — czyli tego, co składa się na to, co ludzkie. Platońska koncepcja dialektyki ma ważne odniesienie do rzeczywistości ludzi także przez swą formę. Dialektyka to dialog — jednocześnie służący dochodzeniu do prawdy i kreujący na określoną modłę i tych, którzy biorą w tym dochodzeniu udział. Zdecydowana większość tematów rozważanych w dialogach bynajmniej nie kończy się ich jednoznacznym rozstrzygnięciem, za wartość ostateczną zatem uznaje się w nich sam fakt wymiany różnych opinii. Dialektyka więc w wydaniu Platońskim raczej obywa się bez syntezy, poprzestając na prezentacji tez i antytez.

Nowożytność raczej odeszła od Platońskiego rozumienia dialektyki. Podporządkowała ją metafizyce. Stało się tak głównie dzięki Heglowi i marksistom, w tym zwłaszcza Engelsowi. Sartre w *Critique de la raison dialectique* ten kształt dialektyki traktuje jako jej wypaczenie.

Wszystko to są fakty także składające się na dzieje filozofii, fakty aż nadto ważne, aby to należało jeszcze specjalnie podkreślać, zarazem przecież bynajmniej nie tworzące jakiegoś wątku horrorystycznego. Nic przeto dziwnego, że ani te fakty, ani też inne im podobne, na kartach książki Kołakowskiego w ogóle się nie pojawiły. Przecież wyraźnie zakłócałyby opowieść horrorystyczną, w której ten autor wyraźnie się lubuje.

Krytycyzm jako coś, co zdobywa, by tak rzec, filozoficzną autonomię, pojawia się w sposób specjalny i to pojawia się dzięki kartezjanizmowi. Mówimy o *Dubito*. Przecież punktem wyjścia rozważań Kartezjańskich jest właśnie ono, a nie *Cogito*. To prawda, że ostatnie zawiera określoną metafizykę. Jeśli jednak punktem wyjścia jest wątpliwość, to ono winno zostać potraktowane jako punkt centralny. Nawet nader powierzchowna znajomość kartezjanizmu pokazuje, że bezpośrednim przedmiotem zainteresowania tej filozofii nie jest rzeczywistość — to, co jedynie istnieje — ale wiedza o rzeczywistości, w tym także wiedza metafizyczna. Descartes jest autorem dzieła noszącego jednoznaczny tytuł: idzie o *Medytacje o filozofii pierwszej*. Gdyby dotyczyło ono rzeczywistości,

wówczas słowo „medytacje” musiałyby zostać opuszczone. To, co więc zawiera się w dziele noszącym taki właśnie tytuł, nie może w pierwszym rzędzie być jeszcze jedną teorią metafizyczną, ale przede wszystkim stwarza warunki (*Dubito*) do krytycznego osądu tego rodzaju teorii. Uznając centralne miejsce *Dubito* w kartezjanizmie, w konsekwencji filozofię tę należałoby nade wszystko uznać za meta-filozofię, w tym także meta-metafizykę. Dalej idąc, *Cogito (Ego, ja)* dałoby się zinterpretować w duchu idealizmu transcendentального, o którym zaczął mówić Kant. Mogłoby się wówczas okazać, że zawiera ono głównie podkreślenie pierwszeństwa i nieredukowalność świadomości w jakiegokolwiek bądź formie aktywności ludzkiej, w tym zwłaszcza w dyskursie teoretycznym. Ma to ważne znaczenie wobec powszechnego zapominania o tym fakcie, zapominania będącego zwłaszcza udziałem tzw. filozofii naukowej we wszystkich jej wydaniach, jak również samej nauki. Szczególnie dobitnie zostanie to wydobyte na jaw w fenomenologii transcendentальной, dzięki radykalizowaniu *Dubito* i ukonstytuowaniu transcendentального ego.

W powszechnie utrwalonej interpretacji kartezjanizmu teoria dwóch substancji jest przyjmowana jako kanon tej filozofii. W związku z tym można by jednak zapytać, gdzie autor *Rozprawy o metodzie* mówi o potrzebie przeprowadzenia dowodu na istnienie świata zewnętrznego wobec świadomości, w tym także przyznaje się do klęski w tej sprawie? Descartes jest nie tylko filozofem, ale także uczonym — i to jednym z najwybitniejszych (matematyka, fizyka, fizjologia). Między innymi opracowuje zasady fizyki, które były przez pewien czas nawet konkurencyjne wobec zasad fizyki Newtona. Największym jednak osiągnięciem Descartes’a w obrębie przyrodoznawstwa jest opracowanie precyzyjnej, rzec można — matematycznej koncepcji jego przedmiotu badań, czyli substancji materialnej. Koncepcja ta miała ważne znaczenie, ale w przyrodoznawstwie i w ściśle związanych z nim teoriach metafizycznych. Jeśli więc w kartezjanizmie odnajdujemy coś, co daje się określić „filozofią niemetafizyczną” (meta-metafizyką lub meta-filozofią), co swoje źródło ma w *Dubito*, a co także konkretyzuje się w wymiarze metafizycznym jako *Cogito*, to nawet w tej filozofii — bez konieczności odwoływania się do fenomenologii transcendentальной Husserla — musimy uznać zasadniczą niewspółmierność zsubstancjalizowanego *Cogito* i substancji materialnej. W przeciwnym wypadku poglądy Descartes’a jawią się nam jako głęboko niespójne. Odnajdujemy w nich bowiem — jakby nigdy nic — coś, czego tam w ogóle być nie powinno, czyli substancję materialną. Przecież nie został przeprowadzony dowód na jej istnienie, chociaż przeprowadzony być powinien. Zasadniczo więc nie mamy żadnych podstaw, by mówić, że kartezjanizm dzieli świat na dwie półkule.

Absolutyzacja *Ja* w refleksji filozoficznej, na drodze radykalnie pojętego krytycyzmu, którą zaprogramował autor *Medytacji o filozofii pierwszej* (Descartes), przeżył zaś ją autor *Medytacji kartezjańskich* (Husserl), posiada decydujące znaczenie dla całej filozofii nowożytnej. Stanowi ona bowiem osnowę filozofii istniejącej wraz z nauką, lecz wobec nauki zachowującej autonomię, zatem różnej od tzw. filozofii naukowej, przez to respektującej w całej rozciągłości jeden z filarów naszej cywilizacji, czyli filozofię, należałoby dodać — filar najbardziej zagrożony. Wszystko to można sprowadzić do idei transcendentalizmu, idei mającej źródło właśnie w kartezjanizmie, ściśle spojonej z radykalnie pojętym krytycyzmem.

Pojęta po kartezjańsku metafizologia, czyli taka, która konkretyzuje się w idei transcendentalizmu, kreuje filozofię nauki (nie filozofię naukową), to jest stwarza tego typu punkt widzenia, który — uznając fenomen nauki za decydujący fakt dla nowożytnego kształtu naszej cywilizacji — jednoznacznie poprzez wątplenie poza ten fakt wykracza, przez to dociera do kwestii jego dziejotwórczej roli, kwestii niewątpliwie najważniejszej, dlatego godnej jak najpoważniejszego zainteresowania filozoficznego. Tak, jak się zdaje, rzecz ta ma się zwłaszcza dzisiaj.

Nie możemy więc przystać na stwierdzenie Kołakowskiego, że ostatecznie „Descartes, jakiegokolwiek by były jego intencje, uczynił, mnie’ równie mało realnym, co wspólnotę, historię, dobro czy zło”. Współczesny neokartezjanizm, czyli transcendentalna fenomenologia, raczej dowodzi czegoś przeciwnego. Właśnie dzięki temu, że pokazał on, w jaki sposób jest możliwa rezygnacja lub co najmniej przesunięcie na dalszy plan rozważań o rzeczywistości, czyli wklanie się w istocie nierozwiązywalne i donikąd prowadzące kwestie metafizyczne (rozważania autora *Horror metaphysicus* także tego dobitnie dowodzą), stworzył możliwość może rzeczywistego widzenia ludzkiej wspólnoty, problemów stwarzanych przez jej dzieje wraz z uciążliwą obecnością zła.



Jedyną możliwością stojącą przed filozofią jest metafizyka. Takie przekonanie żywi autor *Horror metaphysicus*. Oczywiście metafizyka z Absolutem i niczym nie pohamowanym dążeniem do ostatecznej Jedności. Należy zapytać, jak w taki sposób pojęta filozofia mogłaby ponosić współodpowiedzialność za losy naszej cywilizacji? Wydaje się, że dzisiaj z tego właśnie powodu należałoby raczej opowiedzieć się przeciwko filozofii metafizycznej. W związku z tym można by wskazać na możliwe konsekwencje w zakresie spraw społecznych i politycznych. Dotychczas, gdy usiłowano uformować ludzkie społeczności w imię tak drogiej metafizykom Jedności, zawsze okazywało się to przedsięwzięciem bardzo kosztownym, zwłaszcza z uwagi na poniesione ofiary ludzkie, także ostatecznie niemożliwym do zrealizowania. Wystarczy podanie dwóch przykładów, jednego z przeszłości, drugiego nader aktualnego. Pierwszy to średniowieczny ideał *Sacrum Imperium* (wojny krzyżowe, pogromy heretyków), drugi — upadający właśnie realny socjalizm. Dzisiaj raczej nikt nie powinien mieć wątpliwości, że relatywnie najlepszym systemem sprawowania władzy politycznej jest system demokratyczny. On zaś zakłada jako fakt niemożliwy do zredukowania pluralizm, czyli proste przeciwieństwo Jedności. Jeśli pluralizm, to także w jakimś znaczeniu pluralizm racji lub nawet prawdy, zarazem dążenie do uzyskania między mmi konsensusu, czyli po prostu porozumienie się między ludźmi traktowanymi jako różne i równorzędne podmioty. Czy z tym wszystkim może mieć coś wspólnego zapatrzona w Jedność i Absolut metafizyka?

Nade wszystko przecież metafizyka nie potrafi rozwiązać tego, czego rozwiązania się podjęła. Dla uzasadnienia tego rodzaju opinii zostało wytoczonych aż za wiele argumentów. Również w *Horror metaphysicus* znajdziemy ich niemało. Wbrew temu wszystkiemu jednak autor tego dzieła wiernie, niczym narażony na prześladowania Hiob przy Bogu, trwa przy metafizyce. Dokładniej: uznaje całkowitą zasadność problemów, którymi zajmuje się metafizyka, zarazem zdecydowanie odrzuca wszystkie ich rozwiązania,

zarówno tradycyjne, czysto filozoficzne (spekulatywne), jak i te nowsze, czynione z udziałem nauki. Cóż więc pozostaje? Jedyne tylko religia. Stwierdza, że bliska mu jest idea obecna w *Biblii*, także w tradycji chrześcijańskiej i judaistycznej, spotykana u mistyków, rozpowszechniona wśród erasmiańczyków, idea taka oto: „nie ma czysto intelektualnej wiedzy o Bogu; o ile dosiegamy go jedynie w spekulacji, pozostaje pustym pojęciem — nie tylko bezużytecznym w życiu, lecz także jałowym w kategoriach poznawczych. Znajomość Boga jest funkcją naszej pobożności: *Bliski jest Jahwe tym, których serca złamane* (ps. 34. 19)”.

Ostateczny wniosek *Horror metaphysicus* możemy przeto sformułować następująco: pozostajemy w obrębie filozofii, zarazem przestajemy wykonywać obowiązek stąd wynikający, to jest obowiązek służenia rozumowi. Czy więc faktycznie pozostajemy w obrębie filozofii?

Grudzień, 1991 rok.