

Marian Przełęcki, Jacek Jadacki, Anna Brożek

Trójjęzyk w sprawie metafizyki Leszka Kołakowskiego

Ostatni zbiór esejów Leszka Kołakowskiego (*Czy Pan Bóg jest szczęśliwy? i inne pytania*, 2009) zamyka tekst, który zasługuje na szczególną uwagę. Ten króciutki, półstronicowy tekst nosi tytuł: „Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie” (nawiązujący do „Piosenki o końcu świata” Czesława Miłosza). Stanowi on jedyny tekst należący do ostatniej części zbioru, zatytułowanej: „O tym, co ostateczne”. Mimo swego skrajnie skróconego i literackiego raczej niż teoretycznego charakteru jest to tekst doniosły, przedstawiający, naszym zdaniem, w sposób trafny i głęboki źródła metafizycznych przekonań autora. Toteż zasługuje na jakąś próbę ustosunkowania się do tego, co głosi.

I. Marian Przełęcki: Krótkie i niekompletne uwagi o metafizyce Leszka Kołakowskiego

Przytoczmy tekst „Kompletnej i krótkiej metafizyki” Kołakowskiego w całości, jako że trudno mówić o jakimkolwiek streszczaniu tego tekstu.

Na czterech węglach wspiera się ten dom, w którym, praktycznie mówiąc, duch ludzki mieszka. A te cztery są: Rozum – Bóg – Miłość – Śmierć.

Sklepieniem zaś domu jest Czas, rzeczywistość najpospolitsza w świecie i najbardziej tajemnicza. Od urodzenia czas wydaje się nam realnością najzwyczajszą i najbardziej oswojoną. (Coś było i być przestało. Coś było takie, a jest inne. Coś się stało wczoraj albo przed minutą i już nigdy, nigdy nie może wrócić). Jest zatem czas rzeczywistością najzwyczajszą, ale też najbardziej przerażającą. Cztery byty wspomniane są sposobami naszymi uporania się z tym przerażeniem.

Rozum ma nam służyć do tego, by wykrywać prawdy wieczne, odporne na czas. Bóg albo absolut jest tym bytem, który nie zna ani przeszłości, ani przyszłości, lecz wszystko zawiera w swoim „wiecznym teraz”. Miłość, w intensywnym przeżyciu, także wyzbywa się przeszłości i przyszłości, jest teraźniejszością skoncentrowaną i wyłączoną. Śmierć jest końcem tej czasowości, w której byliśmy zanurzeni w życiu naszym, i być może, jak się domyślamy, wejściem w inną czasowość, o której nic nie wiemy (prawie nic). Wszystkie zatem wsporniki naszej myśli są narzędziami, za pomocą których uwalniamy się od przerażającej rzeczywistości czasu, wszystkie zdają się temu służyć, by czas prawdziwie ośwoić.

Na ten, piękny literacko, ale zagadkowy w swej skrótowości, tekst rzucają światło pewne inne wypowiedzi autora, pochodzące z ostatnich jego publikacji. W tym samym, co wymieniony wyżej, zbiorze esejów znajdujemy na przykład taką oto wypowiedź:

Zwierzę Rozumne jako takie... chce wiedzieć,... czy świat ten, w którym żyje, jest sterowany jakąś ręką mądrą, cel ma nadany, zmierza ku czemuś dobremu, czy też jest bezsensownym, przypadkowym ruchem cząstek materialnych, którym o nic nie chodzi, które ku niczemu nie zmierzają; czy wszystkie jego, Zwierzęcia Rozumnego, cierpienia i wysiłki żadnego nie mają sensu, lecz są po prostu wynikiem bezcelowym tegoż ruchu cząstek materialnych, czy nic po tych cierpieniach i wysiłkach nie pozostaje, lecz wszystko zatapia się w otchłani czasu, czy też coś z nich ostaje się na wieczność i co mianowicie (s. 235–236).

Swoją odpowiedź na te pytania daje autor między innymi w rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem („Czas ciekawy, czas niespokojny”, 2008). Na pytanie, czy potoczne powiedzenie „nic nie jest wieczne” jest prawdziwe, odpowiada, iż:

Kiedy pozostaje się w ramach myślenia racjonalistycznego, to trzeba tak powiedzieć – wszystko zginie, nie będzie śladu po nas, po naszym życiu, naszych trudach, po tym, co robimy złego czy dobrego... A mimo to istnieją intuicje,... które się racjonalizmowi sprzeciwiają... Wolno nam wierzyć, że cały świat naszego doświadczenia nie jest realnością ostateczną... Ja w to wierzę... Mam poczucie, że wiem, iż świat naszego doświadczenia jest przejawieniem świata Ducha... Wierzę, że wszystko, co zostało przez nas stworzone, nie ginie w sposób ostateczny. Być może – kiedyś, jakoś – będzie ujawnione... Skoro nic nie ginie, więc my też nie ginimy... Czas nie jest rzeczywistością absolutną (s. 184–187).

Te, przytoczone tu, wypowiedzi wyjaśniają nieco bliżej, w czym autor widzi ów – tak mocno podkreślany – „przerazający” charakter czasu i w jaki sposób stara się z nim uporać. Próbując się ustosunkować do wyrażonego w tych cytatach stanowiska Kołakowskiego, mogę stwierdzić najogólniej, że choć rozumiem w zasadzie jego metafizyczne intuicje, sam ich nie podzielam. Główny punkt niezgody dotyczy pojęcia sensu naszego życia, który w moim rozumieniu nie jest zależny – wbrew temu, co głosi autor – od wieczności nas samych i naszych dokonań. Tę różnicę zdań podkreślałem swego czasu w recenzji książki Kołakowskiego *Religion. If there is no God... (Dialectics and Humanism, 1986)*. Powtórzę więc tutaj krótko przytaczaną tam argumentację.

Dla Kołakowskiego pojęcie sensu istnienia jest z konieczności związane z ideą wiecznego ładu kosmicznego. Świat „zmierzający do nikąd, kończący się w nicości” jest dla niego światem bezsensownym. „Jeżeli bieg świata i spraw ludzkich nie ma sensu ugruntowanego w wieczności, to nie ma sensu jakiegokolwiek”. Toteż nieśmiertelność osoby ludzkiej traktowana jest jako warunek sensowności naszego życia i naszej twórczości. Gdyby warunek ten nie był spełniony, trzeba by stwierdzić, że – jak pisze autor – „grób zrównuje wszystko”.

Otóż ta metafizyczna koncepcja sensu nie jest koncepcją jedyną. Nawet w tym metafizycznie bezsensownym świecie – świecie przypadkowym i bezcelowym –

można nadać sens naszemu istnieniu. Ten sens, który nazwać można aksjologicznym, zależy od naszej odpowiedzi na ów bezsensowny metafizycznie świat. Nasz ograniczony, krótki okres życia możemy przeżyć dobrze lub źle. Nadajemy mu sens wtedy, gdy – ogólnie mówiąc – żyjemy dobrze: szlachetnie, mądrze, twórczo. To nasze czyny – akty miłości, twórczości – są tym, co nadaje sens naszemu życiu.

Ciekawe, że i u Kołakowskiego możemy spotkać podobne nieco sformułowania dotyczące sensu życia. W rozmowie z Mentzlem pada na przykład stwierdzenie następujące:

Tak naprawdę w pytaniu o sens życia chodzi o to, czy w ogóle jest coś takiego, co życie każdego człowieka może uczynić sensownym w znaczeniu takim, że to życie przyczyni się, czy powinno się przyczynić, do czegoś dobrego dla świata.

Zaraz jednak autor dodaje, że w gruncie rzeczy jest to pytanie religijne:

Religijne odpowiedzi na takie pytania narzucają się jako najbardziej oczywiste (s. 81).

Tę potrzebę odwołanie się do rzeczywistości religijnej wyjaśnia w jakimś stopniu owa, będąca przedmiotem naszych rozważań, „krótka metafizyka” Kołakowskiego. Odwołujemy się do tej rzeczywistości, aby przezwyciężyć w ten sposób „przerażającą rzeczywistość czasu”. Rzeczywistość religijna jest, w odróżnieniu od świata doświadczenia, rzeczywistością niepodległą czasowi – pozaczasową lub wieczną. Ona tylko może zapewnić wieczność nam i naszym dziełom. A to, wedle autora, jest warunkiem ich sensowności. Nasze „cierpienia i wysiłki” – jak pisał – „żadnego nie mają sensu”, jeśli „nic po tych cierpieniach i wysiłkach nie pozostaje, lecz wszystko zatapia się w otchłani czasu”.

Otóż z tym poglądem Kołakowskiego najtrudniej mi się zgodzić. Skłaniam się bowiem do przekonania, że wartość naszych minionych „cierpień i wysiłków” jest czymś trwałym, czymś, co pozostaje na zawsze, i co nadaje im, a tym samym i nam, nieprzemijający sens. To przekonanie opiera się na dwóch założeniach: jedno z nich głosi, że każda prawda, w klasycznym rozumieniu tego słowa, jest prawdą wieczną; drugie – że do tych prawd należą nie tylko twierdzenia deskryptywne, ale również twierdzenia wartościujące. W rezultacie, to, że dany czyn był czynem dobrym (czy też złym), pozostaje prawdą na zawsze – nawet wtedy, gdy przeminął już nie tylko sam ten czyn, ale i wszelkie jego konsekwencje, jego sprawca i cały świat, w którym żył.

W „krótkiej metafizyce” Kołakowskiego jest również mowa o „prawdach wiecznych, opornych na czas”. Mają to być prawdy wykrywane przez „Rozum”, dotyczące – jak to niejednokrotnie głosił autor – różnej od naszej przemijającej rzeczywistości doświadczalnej, trwałej rzeczywistości transcendentnej. Stąd – odwołanie się przez niego do takiego niepodlegającego czasowi bytu jak Bóg czy absolut. Tymczasem, zgodnie z moim przekonaniem, „wieczne, oporne na

czas” są również prawdy dotyczące naszej nietrwałej rzeczywistości doświadczalnej – dlatego po prostu, że taki charakter mają prawdy wszelkie.

W tej sprawie potrzebne jest jednak pewne wyraźne zastrzeżenie. Mówiąc o zdaniu prawdziwym, mam na myśli po prostu zdanie zgodne z rzeczywistością, a nie zdanie, o którym wiadomo, że jest zgodne z rzeczywistością. Istnieją w tym sensie zdania prawdziwe, o których prawdziwości nikt nie wie, a nawet nikt wiedzieć nie będzie. Co innego więc zdania prawdziwe, a co innego zdania, których prawdziwość okazano – zdania udowodnione czy dostatecznie uzasadnione. Otóż wśród twierdzeń dotyczących naszej rzeczywistości doświadczalnej nie ma istotnie tak rozumianych „prawd wiecznych” – nie ma twierdzeń nieodwoływalnych. (Nieodwoływalne twierdzenia analityczne nic w gruncie rzeczy o rzeczywistości nie mówią). Jeśli jednak jakieś twierdzenie o tej przemijającej rzeczywistości jest prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością, pozostanie prawdziwe na zawsze.

Jest to istotna właściwość klasycznego, „korespondencyjnego”, pojęcia prawdziwości. Wyraża się ją często, mówiąc, że jeśli jakieś zdanie jest prawdziwe w pewnej chwili, to jest prawdziwe w każdej chwili. Innym sposobem zdania sprawy z tej własności pojęcia prawdziwości jest traktowanie predykatu „jest prawdziwy” jako predykatu, którego sens nie dopuszcza relatywizowania go do czasu. Zdanie „Kołakowski jest autorem »Kompletnej i krótkiej metafizyki«” jest po prostu prawdziwe, a nie – było prawdziwe, mimo że filozofa nie ma już wśród nas. Można powiedzieć, że kwalifikację czasową wiążemy z podmiotem zdania, a nie z tym, co ono o tym podmiocie orzeka. To spojrzenie na prawdy o zdarzeniach przemijających wydaje się szczególnie sugestywne, jeśli czas traktujemy jako czwarty wymiar naszej rzeczywistości doświadczalnej. Ta czterowymiarowa rzeczywistość zawiera wszystkie zdarzenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Prosto i pięknie wyraża to w swym metaforycznym języku poeta: „Przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”.

Dla metafizycznych konsekwencji tego stanowiska równie istotne jest założenie, że do tych „wiecznych, opornych na czas” prawd należą też prawdy o wartościach – takich jak dobro, mądrość czy piękno. Jest to założenie aksjologicznego kognitywizmu, przypisującego wypowiedziom oceniającym – etycznym, intelektualnym, estetycznym – status zdań prawdziwych lub fałszywych. Założenie to Kołakowski co prawda podziela, ale raczej, dla których to czyni, inny nadają mu sens. Przyjęcie tego założenia wymaga, w jego przekonaniu, odwołania się do takiej rzeczywistości transcendentnej jak Bóg czy absolut. „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”. W swej rozmowie z Mentzlem Kołakowski mówiąc o wartościach, wygłasza taką oto alternatywę: „dowolne czy arbitralne” albo „objawione i nienaruszalne” (s. 84). Ja skłonny jestem alternatywę tę odrzucać, wierząc w istnienie wartości niearbitralnych i nieobjawionych zarazem. Czynię to, opierając się na hipotezie zakładającej istnienie intuicji aksjologicznej (przede

wszystkim – moralnej), która w określonych warunkach odkrywa przed nami świat wartości. Na gruncie tej hipotezy mamy prawo uważać wypowiedzi oceniające za rzetelne zdania w sensie semantycznym – zdania, którym przysługuje wartość prawdy lub fałszu. W swej rozprawie *Sens i prawda w etyce* (2004) starałem się uzasadnić to stanowisko i uchylić główne zarzuty, na jakie jest narażone. Tutaj nie pozostaje mi nic innego, jak powołać się na tamte rozważania.

Jeśli pewne twierdzenia wartościujące są w sensie dosłownym zdaniami prawdziwymi, należą one – podobnie jak twierdzenia deskryptywne – do „prawd wiecznych, opornych na czas”. Nie znaczy to oczywiście, że mamy jakąś niezawodną gwarancję ich prawdziwości. Znaczy tylko tyle, że jeśli twierdzenie takie jest prawdziwe, jest prawdziwe zawsze, bez jakichkolwiek ograniczeń czasowych. Jeśli jakiś mój czyn był moralnie zły, pozostanie takim na zawsze; mamy więc prawo powiedzieć po prostu, że ten przeszły czyn *jest* moralnie zły. Uogólniając tę myśl na wszelkie – wartościujące i deskryptywne – stany rzeczy, możemy ją wyrazić potocznym powiedzeniem: to, co się stało, już się nie odstanie. Nic ani nikt nie jest tego w stanie unicestwić. O swych bluźnierczych słowach Mickiewiczowski Konrad mówi z rozpaczą: „Już są tam – wykute”.

Otóż „wykute” są też wszystkie nasze dobre czyny. Nie zapadają one w całkowitą nicłość po naszej nieuchronnej śmierci. Toteż nieprawda, że „grób wszystko zrównuje”. Nadal realna i ważna jest różnica między tym, kto kiedyś postąpił dobrze, a tym, kto postąpił źle. Czas tej różnicy nie niweluje – nie „pożera” wszystkiego. Nie jest więc aż tak „przerażający”, jak to odczuwa Kołakowski. Aby go „oswoić”, nie trzeba odwoływać się do jakiejś beczasowej rzeczywistości transcendentnej. Nie przypisując naszej rzeczywistości żadnego celowościowego czy „opatrnościowego” charakteru, można, jak już mówiłem, w nieprzemijającej wartości naszych przemijających „cierpień i wysiłków” upatrywać sens naszego życia.

Obcowanie z myślą filozoficzną Kołakowskiego wzbudza jednak przekonanie, że najgłębszym źródłem jego metafizycznych koncepcji jest po prostu samo zjawisko śmierci. Czas jest przerażający dla niego przede wszystkim dlatego, że nieuchronnie prowadzi do śmierci. Z rozmów, jakie przez tyle lat miałem okazję z nim prowadzić, odniosłem wrażenie, że świat, w którym jego miałoby już nigdy nie być, jest dla niego czymś intuicyjnie niepojętym – czymś, czego nie sposób zrozumieć i z czym nie sposób się pogodzić. Uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że to perspektywa nieuchronnej śmierci jest tym, co najmocniej skłania autora do wiary w jakąś niepodległą czasowi rzeczywistość wieczną.

Taki stosunek do śmierci nie jest z pewnością postawą powszechną. Stosunek do śmierci – przede wszystkim śmierci własnej – bywa różny. Zależy on od wielu czynników charakteryzujących danego człowieka: od jego indywidualnych doświadczeń, od jego wrodzonego usposobienia. Trudno tu więc mówić o jakiejś postawie „właściwej” – najrozumniejszej czy życiowo najkorzystniejszej. To sprawa subiektywna, wymagająca relatywizacji do właściwości danego podmiotu.

Chcę więc jeszcze wspomnieć krótko o pewnym odmiennym stosunku do śmierci – dobrze znanym zresztą z dziejów myśli filozoficznej (a mnie, nawiasem mówiąc, najbliższym). Uważać go można za rodzaj postawy epikurejskiej. Jej ważnym elementem jest przekonanie, że śmierci nie ma się co lękać, bo – jak uczył Epikur – „śmierć nie dotyka nas ani trochę: póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas”. Mimo tego przekonania możemy co prawda odczuwać przed śmiercią lęk instynktowny, niczym nieuzasadniony. Rozumny wydaje się jedynie nie lęk przed śmiercią, tylko lęk przed umieraniem.

Perspektywa śmierci może przy tym budzić w nas nie tylko lęk, ale i żal za tym wszystkim, czego nas śmierć pozbawia. Stąd pragnienie przedłużenia naszego życia, w przypadku skrajnym – pragnienie życia wiecznego. Ta idea życia wiecznego, idea osobistej nieśmiertelności, różnie może być jednak przyjmowana. Są ludzie (zaliczyłbym do nich i siebie), dla których owa idea nieskończonego istnienia zawiera w sobie nie tylko coś zagadkowego, ale i coś niepokojącego zarazem. Niepokojąca jest dla mnie myśl, że nigdy nie będę mógł umrzeć, choćbym najbardziej tego pragnął, że niezależnie od mojej woli jestem „skazany” na wieczne istnienie. Toteż wyzwolenie od życia może się jawić komuś jako coś głęboko upragnionego.

Przejmujący wyraz daje temu poczuciu angielski poeta Algernon Swinburne w znanym wierszu „Ogród Persefony” (cytowanym *nota bene* przez Richarda Rorty’ego). Oto jego konkluzja (w przekładzie Stanisława Barańczaka):

Od trwogi i od męki
Nadziei wolny już,
Bogom – jeśli są – dzięki
Za to, żeś wolny, złóż:
Że dni swój koniec mają,
Że zmarli nie powstają,
Że znużonych rzek falom
Schron dadzą głębie mór.

W poezji młodopolskiej znajdujemy wiele utworów wyrażających podobną – określaną często jako „dekadencką” – tęsknotę do niebytu czy „nirwany”; klasycznym przykładem może być wiersz „O przyjdź!” Stanisława Koraba-Brzozowskiego (do którego – jak przypominał niedawno Jacek Jadacki – melodię skomponował Kazimierz Twardowski).

Otóż Kołakowskiemu, jak już podkreślałem, obca jest tego rodzaju metafizyczna postawa. Wiąże on wszelki sens naszego życia z nieśmiertelnością nas samych i wiecznością naszych dzieł, a to zapewnić może tylko jakaś pozaczasowa rzeczywistość transcendentna. Stąd – wiara w byty absolutne, takie jak „Rozum” i „Bóg”, które pozwalają się nam uwolnić od „przerazającej rzeczywistości czasu”.

Do bytów tych w swej „kompletnej i krótkiej metafizyce” zalicza Kołakowski również „Miłość”. Ale jej rola wydaje się różna od pozostałych. Miłość w ujęciu

Kołakowskiego – to intensywne przeżycie, całkowicie skoncentrowane na teraźniejszości. Nasuwająca mi się interpretacja tego określenia utożsamia ową miłość z aktami miłosnej ekstazy, które pozwalają nam choćby na chwilę zapomnieć o nieubłagany przemijaniu czasu – a więc zapomnieć tylko o jego „przerażającej rzeczywistości”, a nie uwolnić nas od niej. W myśl tej koncepcji sensu życia, która jest mi najbliższa, akty miłości pełnią jeszcze funkcję inną. Wartość tych aktów jest tym, co nadać może sens naszemu życiu. Zgodnie bowiem z moim przekonaniem wartość tych przemijających aktów miłości sama jest nieprzemijająca. Czas okazuje się wobec niej bezsilny. Nie musi więc być dla nas czymś przerażającym.

Kończąc moje uwagi na temat tego podsumowania metafizyki Kołakowskiego, jakim jest tekst przez nas omawiany, chcę raz jeszcze wyrazić moje przypuszczenie, że tekst ten, przy całej swej skrótowości, trafnie ujmuje to, co stanowi najgłębsze źródło tej metafizyki. To obawa, że „wszystkie nasze cierpienia i wysiłki żadnego nie mają sensu”, bo „nic po tych cierpieniach i wysiłkach nie pozostaje”, każe Kołakowskiemu szukać jakiejś niepodległej czasowi rzeczywistości transcendentnej. Wiara w jej istnienie stanowi tej metafizyki treść główną.

II. Anna Brożek: Sens życia i szczęście

1. „Główny punkt niezgody” między stanowiskiem Leszka Kołakowskiego wyrażonym w „Kompletnej i krótkiej metafizyce” a stanowiskiem Mariana Przełęckiego dotyczy – w ujęciu autora *Intuicji moralnych* „pojęcia sensu naszego życia”.

Po pierwsze, w opinii Przełęckiego, inaczej niż według Kołakowskiego – sens życia nie jest uzależniony od sensowności świata jako całości. Pytanie, na które filozofowie ci odpowiadają różnie, wyraził pięknie przywoływany już przez nich Czesław Miłosz w wierszu „Sens”:

– A jeżeli nie ma podszewki świata?
Jeżeli drożdź na gałęzi nie jest wcale znakiem,
Tylko drożdżem na gałęzi; jeżeli dzień i noc
Następują po sobie nie dbając o sens
I nie ma nic na ziemi, prócz tej ziemi?

Po drugie, w przekonaniu Przełęckiego – a inaczej niż twierdzi Kołakowski – sens naszego życia nie jest zależny od „wieczności nas samych i naszych dokonań”.

Argumentacja Przełęckiego koncentruje się na wykazaniu, że wartość naszemu życiu można nadać nawet, jeśli kwestionuje się zarówno sensowność świata jako całości, jak i „wieczność nas samych i naszych dokonań”. Wystarczy, jeśli się stanie na stanowisku absolutyzmu aletycznego, zgodnie z którym tezy o naszych dokonaniach – w tym także ich oceny – jeśli są prawdziwe, to są prawdziwe wiecznie. W konsekwencji, niezależnie od tego, czy my sami i nasze czyny

przemina, czy nie, to, że były one dobre (jeśli takie były) lub złe (jeśli były takie właśnie), nie przemienie. Czas się ich nie ima.

Myślę, że dodatkowe światło na „krótką metafizykę” Kołakowskiego rzucić może uzupełnienie argumentacji Przełęckiego „z wieczności prawdy” – sprecyzowanie różnych sensów „sensu życia” i pokazanie, że pogląd o sensowności życia da się utrzymać także bez angażowania się w absolutyzm aletyczny (który skądinąd wyznaje).

2. Spośród wielu istniejących analiz dotyczących pojęć sensu życia dwie – na polskim gruncie – zasługują na szczególną uwagę: Józefa Marii Bocheńskiego i Tadeusza Czeżowskiego.

Bocheński – z jednej strony – skłania się do subiektywistycznej interpretacji pojęcia sensu życia, pisząc, że sens życia jest „sprawą w najwyższym stopniu indywidualną, osobistą, prywatną”, że zawsze chodzi o sens *czyjegoś* życia i o ten sens *dla tego kogoś*. Proponuje więc następującą definicję:

(1) Życie danego człowieka ma dla niego sens w danej chwili, kiedy on w tej chwili sądzi, że warto żyć.

Z drugiej strony Bocheński stawia pytanie, w których to momentach życie człowieka ma sens – i odpowiada, że wtedy, gdy człowiek dąży do jakiegoś celu lub rozkoszuje się chwilą:

(2) Życie danego człowieka ma sens, kiedy albo istnieje cel, do którego ów człowiek w tej chwili dąży, albo on tej chwili używa.

Sformułowanie (2) jest już obiektywistyczne.

Jak się ma (1) do (2)? Czy pozostają one ze sobą w konflikcie?

Nie – jeśli się zauważy, że Bocheński wyraźnie nazywa (2) „tezą”, a nie „definicją”. Załóżmy więc, że sformułowanie (2) istotnie jest twierdzeniem rzeczowym, tj. w tym wypadku uogólnieniem indukcyjnym: ludzie sądzą, że warto żyć, ilekroć dążą do jakiegoś celu lub rozkoszują się chwilą. Problem polega na tym, że to twierdzenie nie jest chyba prawdziwe: podejrzewam, że niejeden człowiek w chwili zwątpienia w sens życia przyznałby, iż dąży do pewnych celów, mając zarazem poczucie, że żyć nie warto. Zdaje się, że dopiero dążenie i osiągnięcie *ważnych* celów nadaje sens naszemu życiu.

3. Wbrew Bocheńskiemu – uważam, że pojęcie sensu życia należy sprecyzować tak, aby było pojęciem obiektywnym. Wiele wskazuje na to, że Bocheński nie odróżnia pojęcia sensu życia od pojęcia poczucia sensu życia. Tymczasem *sens życia* danej osoby nie sprowadza się do jej *poczucia*, że warto żyć. Życie danej osoby jest sensowne po prostu – a nie tylko „dla tej osoby” czy ze względu na nią.

Zwróćmy bowiem uwagę na następujące fakty.

Po pierwsze, poczucie tego, że warto lub nie warto żyć, może się zmieniać – zwłaszcza u ludzi wrażliwych i skłonnych do autorefleksji. Nie jest jednak

przecież tak, że z każdą i tylko z taką zmianą *poczucia* zmienia się coś w samym sensie życia osoby, która takiej zmiany doświadcza.

Po drugie, gdyby sens życia »pojawiał się« tylko w momentach, w których czujemy, że warto żyć – w większości momentów nasze życie byłby sensu pozbawione. Zgódźmy się, że przez większość momentów naszego życia w ogóle się nad tym, czy żyć warto – nie zastanawiamy.

Po trzecie, niektórzy myślą się co do sensowności swojego życia. Załóżmy, że nasz przyjaciel zwierza się nam, iż ma poczucie, że (dalej) żyć nie warto, czy też – że jego życie straciło sens. Czy uznałibyśmy przekonywanie go w takich okolicznościach, że jego życie jednak sens ma (jeśli sami tak uważamy), za działanie nieracjonalne? Uważam, że nie. Byłoby ono nieracjonalne tylko wtedy, gdyby sens życia jakiejś osoby sprowadzał się do jej poczucia: z poczuciami się wszak nie dyskutuje. Tymczasem wolno nam powiedzieć: „Twoje życie ma sens, a ty jedynie z jakiegoś powodu go nie dostrzegasz”.

4. Właściwe pojęcie sensu życia nie jest więc subiektywne, ma jednak różne odmiany. Jedną z nich wolno nazwać „indywidualną”. Indywidualny (wewnętrzny) sens życia tak eksplikuje Czeżowski:

Życie ma sens, jeżeli zostało tak ułożone, iż tworzy całość zmierzającą rozumnie do zrealizowania celów najlepszych z tych, do których zrealizowania w danych warunkach jesteśmy zdolni.

Tak rozumiany sens życia danej osoby jest indywidualny, gdyż jest zrelatywizowany do warunków, w której tej osobie przyszło żyć, i powinien być dostosowany do zdolności i umiejętności tej osoby.

Zauważmy, że tak rozumiane pojęcie sensu życia to pojęcie dość »wymagające«. Odnosi się wrażenie, że życie niewielu ludzi jest sensowne przy tym rozumieniu „sensowności”. Wybór odpowiednich życiowych celów i właściwe ich wartościowanie – to sprawy niełatwe. Dlatego Czeżowski pisze:

Aby nadać życiu sens w powyższym znaczeniu, trzeba, po pierwsze, umiejętności rozróżnienia tego, co naprawdę dobre i dobre jedynie z pozoru, oraz tego, co lepsze i gorsze; po drugie zaś trzeba wysiłku, aby dążyć wytrwale do obranych celów. Owa umiejętność jest mądrością życiową, zdolność zaś do podejmowania wysiłku w dążeniu do celu nosi nazwę „silnej woli”. Oba czynniki razem tworzą charakter człowieka.

Może więc należałoby osłabić to pojęcie sensu życia: sensowne jest życie człowieka, jeśli tworzy taką harmonijną całość – lub jeśli ów człowiek zmierza przynajmniej do nadania takiej harmonijności swemu życiu.

5. Czeżowski zwraca uwagę na to, że oprócz indywidualnej są jeszcze dwie inne odmiany sensu życia: gatunkowa („społeczna”) i kosmiczna („filozoficzna”).

Gatunkowy sens życia danej osoby mierzony jest wartością wytworów tej osoby. Każdy, kto tworzy przedmioty wartościowe – nadaje tym samym sens swojemu życiu. Czeżowski pisze:

Sens życia w drugim znaczeniu, czyli jego wartość, mierzy się rezultatami działania osiągniętymi w jego przebiegu [...], [a] ówa wartość trwa poza indywidualny kres życia w skutkach społecznych, które ono pozostawiło.

Kiedy Przełęcki pisze, że „to nasze czyny – akty miłości, twórczości – są tym, co nadaje sens naszemu życiu” – chodzi mu najprawdopodobniej właśnie o sens gatunkowy lub szerzej: aksjologiczny.

Kosmiczny sens życia sprowadza się natomiast do zajmowania pewnego »sensownego« miejsca w całości wszechświata. U Czeżowskiego czytamy:

Jeśli świat jako całość posiada sens, to posiadają sens także jego składniki. [...] W harmonijnie zbudowanej całości świata każda część spełnia właściwą sobie rolę – ta właśnie swoistość każdego, choćby najdrobniejszego elementu może być nazwana jego sensem w obrębie świata.

Zdaje się, że w wypowiedziach Kołakowskiego ten filozoficzny sens życia interferuje niekorzystnie z sensem indywidualnym i gatunkowym. Zauważmy, że zarówno pod względem indywidualnym, jak i pod względem gatunkowym życie poszczególnych ludzi jest bardzo zróżnicowane (bowiem zróżnicowane są wartości ludzkich wytworów). Nad uczynieniem swojego życia sensownym indywidualnie i gatunkowo można i należy pracować. W każdych warunkach można i należy *poszukiwać* wartościowych celów i *starać się* je realizować, pamiętając zarazem o tym, że nadają one sens naszemu życiu nawet wtedy, gdy nie w pełni zostaną zrealizowane.

Wiele wskazuje natomiast na to, że według Kołakowskiego pod względem kosmicznym każde życie jest równie sensowne lub równie bezsensowne – w zależności od tego, czy świat jest sensowny – czy nie.

6. Zagadnienie sensu życia łączy się w trudny do rozplątania węzeł z zagadnieniem szczęścia. Rozetnijmy ten węzeł.

Trzeba odróżnić najpierw dwie sytuacje. Mówimy: „Miała szczęście – wyszła z wypadku bez żadnych obrażeń” albo „Spotkało go nieszczęście – stracił cały majątek”. W takich sytuacjach „szczęście x-a” znaczy mniej więcej tyle, co „zbieg zewnętrznych okoliczności, które sprawiają, że x-a spotkało coś dobrego”, a „nieszczęście” – tyle co po prostu „coś złego”. Mówimy jednak też: „Była szczęśliwa, że urodziła się jej córeczka” albo „Trudno się dziwić, że po takich przejściach jest nieszczęśliwy”. Czeżowski zaleca, aby w tej drugiej sytuacji mówić nie o szczęściu lub nieszczęściu, lecz odpowiednio o szczęśliwości lub nieszczęśliwości.

Otóż pojęcia tak rozumianej szczęśliwości i sensu życia są w pewnym stopniu – jeśli wolno tak powiedzieć o pojęciach – paralelne. Z pewnością poczucie szczęśliwości sprzyja odczuwaniu sensowności życia. Nie jest jednak tak, że każdy

człowiek nieszczęśliwy ma poczucie bezsensu życia. Mogę być niezadowolona z całego swego dotychczasowego życia, ale sens jego widzieć np. w tym właśnie, aby do osiągnięcia takiego zadowolenia dążyć. Czy natomiast człowiek szczęśliwy może mieć poczucie bezsensu swojego życia?

Czeżowski pisze, że gdyby tylko takie życie było sensowne, które polega na szczęściu rozumianym jako brak cierpienia – to żadne właściwie życie sensowne nie jest. Władysław Tatarkiewicz, wybitny znawca problematyki felicytologicznej, dodawał w tym duchu, że z dwiema rzeczami, które nadają sens naszemu życiu – tj. miłością i pracą – wiąże się najczęściej ból i wysiłek.

Wydaje się, że warto jeszcze odróżnić szczęśliwość chwilową, tj. chwile »stuprocentowego zadowolenia«, oraz szczęśliwość jako stosunkowo stałe uczucie. To ostatnie prosto, ale jakże trafnie, definiował Tatarkiewicz jako trwałe zadowolenie z życia wziętego w całości.

7. O ile pojęcie sensu życia jest pojęciem obiektywnym, o tyle pojęcie szczęśliwości – nie.

Założmy, że nasz przyjaciel zwierza się nam, że jest nieszczęśliwy. Otóż o ile wolno nam było przekonywać kogoś, że jego życie, wbrew żywionemu przez niego poczuciu, ma sens, o tyle przekonywać kogoś, że wbrew swemu poczuciu *jest* on szczęśliwy – jest działaniem nieracjonalnym. Innymi słowy – o ile wolno nam powiedzieć: „Twoje życie jest sensowne, tylko tego nie dostrzegasz”, o tyle z powiedzeniem „Jesteś szczęśliwy, tylko o tym nie wiesz” – jest coś znaczeniowo nie w porządku. Niekiedy co prawda mówi się komuś: „Powinieneś być szczęśliwy” – ale to znaczy wtedy tylko tyle: „Na ogół ludzie, w okolicznościach podobnych do twoich, są ze swojego życia, wziętego w całości, zadowoleni” bądź wręcz „Ja na twoim miejscu – gdyby mi się życie układało jak tobie – byłbym ze swojego życia zadowolony”.

Teoretycy szczęścia stawiają jako problem to, czym się różni szczęśliwość od poczucia szczęśliwości. Otóż – jeśli przyjąć definicję Tatarkiewicza, a chyba warto – szczęśliwość sama jest poczuciem. Może więc mówienie o poczuciu szczęśliwości – tj. o poczuciu pewnego... poczucia – jest pozbawione... literalnego sensu: jest pleonazmem.

Czym innym jest poczucie sensu życia i sam ów sens. Nie ma natomiast różnicy, czy ktoś mówi o sobie, że *jest* szczęśliwy, czy – że *czuje się* szczęśliwy.

8. „Punkt niezgody” między metafizycznymi intuicjami Kołakowskiego i Przełęckiego dotyczy dalej momentu śmierci. W „Kompletnej i krótkiej metafizyce” czytamy:

Śmierć jest końcem tej czasowości, w której byliśmy zanurzeni w życiu naszym, i być może, jak się domyślamy, wejściem w inną czasowość, o której nic nie wiemy (prawie nie).

Wielu ludzi „domyśla się” też, że śmierć będzie momentem, w którym kosmiczna sensowność świata i naszego życia stanie się dla nas szczególnie wyrażna. „Domysł” ten tak wyraża Miłosz w cytowanym już wierszu „Sens”:

– Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata.
Drugą stronę, za ptakiem, górą i zachodem słońca.
Wzywające odczytania prawdziwe znaczenie.
Co nie zgadzało się, będzie się zgadzało.
Co było niepojęte, będzie pojęte.

Z drugiej strony, wszelkie próby wyobrażenia sobie, na czym miałyby polegać trwanie po śmierci – zwłaszcza trwanie duszy w oderwaniu od ciała – muszą zakończyć się niepowodzeniem, a określać to trwanie możemy jedynie negatywnie, jak to np. czyni Miłosz w innym wierszu – „Granica”:

Po tamtej stronie [nie ma] żadnej rzeczy, którą moglibyśmy
zobaczyć, dotknąć, usłyszeć,
posmakować.

Przerażająca w wizji wiecznego trwania po śmierci może być nie tylko wspomniana przez Przełęckiego niemożność zakończenia istnienia – także to, że trwanie takie jawić się nam musi jako wyjątkowo ułomne. Dusza bez ciała jest wszak niezdolna do działania, a więc i niezdolna do czynów wartościowych: nie może zrobić nic, by swoje trwanie uczynić sensownym – w żadnym z wyżej wspomnianych sensów. Trudno więc sobie wyobrazić szczęśliwość tak trwającej duszy – w żadnym ze wspomnianych wyżej sensów słowa „szczęśliwy”. Warto w tym kontekście pamiętać, że np. chrześcijanie wierzą nie tylko w nieśmiertelność duszy – lecz także w zmartwychwstanie ciała, które, chociaż, jak utrzymują niektórzy teologowie, będzie zupełnie inne niż nasze ciała ziemskie, mogłoby być jednak podłożem działania i uczucia.

9. Przełęcki w swojej argumentacji przeciwko „krótkiej metafizyce” Kołakowskiego kładzie nacisk na to, że nic ani nikt nie jest w stanie unicestwić naszych czynów, które kiedykolwiek miały miejsce. Wszystkie one są „wykute” na wieczność. „Nie zapadają [...] w całkowitą nicość po naszej nieuchronnej śmierci”. Uzupełnienie – ale może i w pewnym stopniu osłabienie – tej argumentacji mogłoby pójść w jeszcze jednym kierunku.

Każdy nasz czyn – dobry czy zły – ma różne skutki. Jeśli łańcuch tych skutków nie ciągnie się w nieskończoną przyszłość, to – mówiąc ostrożnie i słowami Kołakowskiego – przekracza nasz grób. Wystarcza to do tego, aby coś pozostało po naszych „wysiłkach”: żeby *nie* „wszystko zatapiało się w otchłan czasu”.

Skądinąd sam Kołakowski pisze (a Przełęcki przytacza jego słowa):

Wierzę, że wszystko, co zostało przez nas stworzone, nie ginie w sposób ostateczny. Być może – kiedyś, jakoś – będzie ujawnione... Skoro nic nie ginie, więc my też nie ginimy...

Czuje się tu jakieś światopoglądowe wahanie. Może nieśmiertelność osoby ludzkiej i sensowność świata Kołakowski tylko... *czasem* ... uważał za „warunek sensowności naszego życia i naszej twórczości”...

III. Jacek Jadacki: Czas i lęk przed śmiercią

1. Leszek Kołakowski pisze w „Kompletnej i krótkiej metafizyce”:

Jest [...] czas rzeczywistością najzwyczajszą, ale też najbardziej przerażającą.

Dlaczego przerażającą? Marian Przełęcki, na podstawie rozmów, które – jak pisze – przez wiele lat prowadził z Kołakowskim, odpowiada na to pytanie tak: „Czas jest przerażający dla niego [*scil.* Kołakowskiego] przede wszystkim dlatego, że nieuchronnie prowadzi do śmierci”. W parafrазie *quasi*-reistycznej (zarówno Kołakowski, jak i Przełęcki, jako uczniowie Tadeusza Kotarbińskiego, powinni walor dokonania takiej parafrazy przyjąć z aprobatą...) brzmiałoby to chyba tak: „Wszyscy ludzie kiedyś umierają i zarazem boją się tego, że kiedyś umrą”. Jest to parafraza tylko *quasi*-reistyczna, gdyż pozostaje w niej onomatoid „to, że *p*”. Zdaje się, że pełna parafraza reistyczna w tym wypadku jest niemożliwa. Nie chodzi tu przecież o to, że ludzie boją się... nieboszczyków (choćby skądinąd są tacy, co się ich boją).

Czy lęk przed śmiercią jest zasadny?

2. Kołakowski uważa, że tak.

Epikur – do którego odwołuje się Przełęcki – sądził, że nie. Przytoczmy wywód Epikura z „Listu do Menojkeusa” w całości:

Śmierć [...] wcale nas nie dotyczy, skoro bowiem my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a skoro tylko śmierć się pojawi, nas wtedy już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci nie istnieją.

Kluczowe w ocenie wagi tego wyводу jest to, co się kryje za słowem „my” (lub „ja”), i na czym polega śmierć tego *my* (lub *ja*). Oznaczmy to coś dla wygody neutralnym symbolem ‘A’.

Śmierć *A*-ka może polegać na całkowitym unicestwieniu *A*-ka – tak, że nic z *A*-ka nie pozostaje. Śmierć *A*-ka może jednak polegać na rozpadzie *A*-ka – w skrajnym wypadku na jakąś właściwą część *A*-ka, którą oznaczmy przez ‘B’, i »resztę«, którą oznaczmy przez ‘C’. Zauważmy, że opis takiego rozpadu zarówno jako utraty *C*-ka przez *A*-ka, jak i utraty *C*-ka przez *B*-ka nie jest właściwy, gdyż to, co pozostało po rozpadzie *A*-ka, nie jest już (ściśle biorąc) *A*-kiem, zaś *B* nie utraciło przecież (ściśle biorąc) *C*-ka, tylko jest – wraz z *C* – tym, co pozostało z *A*-ka.

Jak wolno sądzić z przekazów, które zachowały się do naszych czasów, Epikur rozumiał śmierć człowieka na sposób pierwszy. Uważał on co prawda, że

człowiek jest złożeniem ciała i duszy, ale śmierć miała według niego dotyczyć i ciało, i duszę. Przy takim założeniu wywód Epikura jest bez zarzutu. Za życia – a więc przed śmiercią – *A*-ka *A* istnieje; z chwilą śmierci *A*-ka – *A* już nie istnieje.

Wywód Epikura traci jednak moc, jeśli przyjmujemy założenie drugie. Epikur pisze nieco wcześniej w tym samym „Liście”:

Śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia.

Otóż jeśli *B* (lub *C*), pozostałe po rozpadzie *A*-ka, zachowuje jakieś czucie (w postaci – powiedzmy – zdolności odczuwania przykrości), to może ono polegać na odczuwaniu czegoś przykrego z powodu rozłączenia z *C*-kiem (lub odpowiednio – *B*-kiem). Na gruncie dualizmu psychofizycznego owym *B*-kiem mogłaby być dusza – i śmierć by ją „dotykała”, albo co najmniej jej „dotyczyła”. O dyskomforcie tak właśnie ujmowanej duszy z chwilą »obumarcia« jej ciała pisze wyżej Anna Brożek.

3. Kołakowski uważa, że lęk przed śmiercią jest zasadny.

Według Przełęckiego ma to znaczyć: Kołakowski uważa, że wszyscy ludzie zasadnie boją się śmierci.

Czy jest w istocie tak, jak uważa Kołakowski (w interpretacji Przełęckiego)?

Moja odpowiedź jest negatywna – i to radykalniej negatywna niż odpowiedź Przełęckiego.

Otóż bywa tak, że ludzie boją się śmierci, ale bywa tak, że ludzie się jej nie boją. Bywa też tak, że ludzie unikają śmierci, ale bywa też tak, że jej pragną. A ponadto w każdym wypadku – czy jej się boją czy się nie boją, czy jej unikają czy pragną – bywa tak, że ich postawa wobec śmierci jest zasadna, ale bywa też tak, że jest bezzasadna. Co więcej, u niektórych ludzi lęk lub brak lęku przed śmiercią współlistnieje z jej pragnieniem lub jej unikaniem, i jedno ze składników ich ogólnej postawy wobec śmierci są zasadne, a inne bezzasadne.

Jak to jest możliwe?

4. Powiedzenie „*x* boi się śmierci” jest entymematem – i może być skrótem różnych myśli.

Założmy, dla uproszczenia, że z dwóch dopuszczalnych wstępnych interpretacji:

a) *x* boi się śmierci *x*-a;

b) *x* boi się śmierci *y*-ka (różnego od *x*-a);

chodzi wszystkim w tym wypadku o interpretację (a). Przy takim założeniu dalsze dopuszczalne dezentymematyzacje wyglądałyby następująco:

c) *x* boi się cierpień poprzedzających śmierć *x*-a (tj., jak mówi Przełęcki – umierania);

- d) x boi się, że śmierć x -a uniemożliwi x -owi ukończenie spraw rozpoczętych (w tym np. uniemożliwi x -owi danie zadośćuczynienia tym, których x skrzywdził);
- e) x boi się o los bliskich (zwłaszcza podopiecznych) po śmierci x -a;
- f) x boi się, co stanie się z x -em – ciałem x -a lub odpowiednio duszą x -a – po śmierci x -a.

To, że w wypadkach (c)–(e) lęk bywa zasadny lub bezzasadny – jest chyba oczywiste. Komentarza wymaga wypadek (f) – i to w odniesieniu do lęku tych, którzy stoją na stanowisku dualizmu psychofizycznego. Kołakowski zdaje się sądzić (i Przełęcki takie przypuszczenie wzmacnia odpowiednimi cytatami), że ludzie (ja bym powiedział ostrożniej – niektórzy ludzie, a Kołakowski ma do nich należeć) postulują nieśmiertelność duszy z lęku przed śmiercią. Warto zauważyć, że niektórzy mają powody do odrzucania postulatu nieśmiertelności duszy z lęku przed tym właśnie, o czym mowa w wypadku (f). W szczególności niejeden chrześcijanin mógłby się zasadnie lękać kary za zło, które wyrządził swoim bliźnim.

Skądinąd źródłem postulowania nieśmiertelności duszy jest nie tylko niechęć do utraty dóbr posiadanych za życia, o której wspomina Przełęcki. Bywa nim również silna u niektórych ludzi potrzeba tego, aby *innym* ludziom (np. tym, którzy nas skrzywdzili, a nie zostali ukarani za życia) została – przynajmniej po śmierci – wymierzona sprawiedliwość.

6. Jak wspomniałem, bywa, że ktoś nie tylko śmierci się nie lęka, ale – przeciwnie – jej pragnie.

Różne są – podkreślmy jeszcze raz: czasem zasadne, a czasem nie! – motywy takiego pragnienia. Bywa np., że pragniemy własnej śmierci, aby uwolnić od cierpienia siebie (o czym wspomina Przełęcki) lub innych. Ale też bywa, że pragniemy jej, aby uwolnić się od odpowiedzialności za zło, które innym wyrządziliśmy: aby – jak powiedziałaby może Kołakowski – „grób wszystko zrównał”.

Pragnienie śmierci – znów to podkreślmy! – nie wyklucza, że się jej boimy.

Dla tych, co się nie boją śmierci, a tym bardziej dla tych, co jej pragną – i czas nie jest przerażający.

7. Ostatecznie więc myli się Kołakowski, twierdząc, że jeśli Boga nie ma, to wszystko nam wolno, nasze życie jest bezsensowne, a śmierć złowroga. To, co – w tym duchu – zostało tu powiedziane przez nas wszystkich, warto może uzupełnić myślą, którą w poetyckiej formie wyraża Miłosz (cytowany zresztą i przez Przełęckiego, i przez Brożek):

Jeżeli Boga nie ma,
to nie wszystko człowiekowi wolno.
Jest stróżem brata swego
i nie wolno mu brata swego zasmucać,
opowiadając, że Boga nie ma.

Kto wie: może pod tą myślą podpisałby się nawet mistrz Kołakowskiego i Przełęckiego – twórca etyki niezależnej, zwanej też bądź co bądź „etyką *społecznego opiekuna*”?