

## Filozofia starożytna i kwestia *horror philosophicus*

Janusz Dobieszewski

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Z prawdziwą przyjemnością czy wręcz entuzjazmem zareagowałem na propozycję udziału w przedsięwzięciu, mającym uhonorować dzieło i osobę profesora Mieczysława Boczara, z którym łączą mnie więzi wieloletniej sympatii i koleżeństwa. Ale też towarzyszyły temu spora nieśmiałość i niepewność, związane z tekstem, który chciałem do tego przedsięwzięcia dołączyć. Nie jestem przecież specjalistą z zakresu filozofii starożytnej lub średniowiecznej i oczywiście nie mogę w takiej roli (a więc kolegi Boczara po „ścisłym” fachu) tu występować, ale też wszyscy, którzy zajmujemy się filozofią jakoś przecież z filozofii starożytnej się bierzemy i stale do niej na różne sposoby – głębsze lub doraźne, ratunkowe lub dygresyjne, inspiracyjne lub dekoracyjne – powracamy.

Tak jest również ze mną i chciałem taki poświęcony filozofii starożytnej tekst – z pewnością amatorski, ale pisany z najpoważniejszą intencją – zaproponować. Powstał on wiele lat temu i o jego amatorskim charakterze niechaj świadczy fakt, że nigdy nie próbowałem go opublikować, natomiast powróciłem do niego jako do zmagania się (ze sporym zaangażowaniem) z problemami, które do dziś określają przestrzeń i preferencje mojego filozofowania. To sprawiło, że nie musialem, a i nie chciałem, ingerować w tekst sprzed lat (w jego autentyczność i integralność) zbyt mocno, choć oczywiście poprawiłem (na ile potrafiłem) jego liczne i ewidentne błędy czy naiwności.

Rzecz dotyczy problematyki nicości i horroru filozoficznego (religijnego, metafizycznego) – czemu poświęciłem kilka publikacji<sup>1</sup> – i odniesienia jej do myśli sceptyków i stoików, a zwłaszcza do filozofii Plotyna.

## 1. *Horror religiosus* a religijna trwoga

Zacniemy od *horror religiosus*, który określimy jako pewien stan podmiotowego odniesienia do sfery religijności. Chodzi tu przy tym szczególnie o ten aspekt lub raczej tę perspektywę religijności, w której rozważa się stosunek Bóg – człowiek, Bóg – świat stworzony. *Horror* jest reakcją na niemożność sensownego, rozjaśniającego dla intelektu, a uspokajającego i kojącego dla uczucia, zrozumienia czy choćby rozważenia tego stosunku. Umysł ludzki, po pierwsze, natyka się tu na nieprzewycięzalne sprzeczności, paradoksy, absurdy; po drugie, staje wobec nich z poczuciem trwogi, rozpacz, bezradności; po trzecie zaś, doznania te są czymś zarazem odpychającym, jak i pociągającym, która to emocjonalna ambiwalencja wikła umysł w dialektyczny ruch intelektualny, mogący prowadzić do nowych, być może nieoczekiwanych, niekiedy wręcz odwracających punkty wyjścia, konsekwencji znaczeniowych i wyjaśniających.

Jak być może widać też z powyższego, *horror religiosus* nie jest doznaniem bezpośrednim, nie jest uczuciem uchwytnym wprost i natychmiast swój przedmiot, nie jest po prostu strachem, trwogą, rozpaczą czy odrazą; jest stanem, w którym te uczucia poddane zostały pewnej „obróbce”, zapośredniczającemu odniesieniu do ich przyczyn, skutków, kontekstów. Niezłym może wyjaśnieniem tej różnicy byłoby odwołanie się do teorii idoli Franciszka Bacona. Gdyby przyjąć, że wszystkie omawiane tu stany świadomości człowieka są idolami (przesądami, szablonami, widmami, które opanowały rozum ludzki) – co z pewnością Bacon tak właśnie by zakwalifikował – to w przeciwieństwie na przykład do strachu, który należałby do idoli plemiennych, mających źródło w naturze ludzkiej,

<sup>1</sup> Na przykład: *O pocieszeniu, jakie niesie „Horror metaphysicus” Leszka Kołakowskiego*, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14, s. 60–91 (także w skróconej wersji angielskiej: *On the Consolation Offered by Leszek Kołakowski’s “Metaphysical Horror”*, „Dialogue and Universalism” 2010, Vol. XX, No. 7–8); *Lew Szestow – sens absurdu*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, t. IV, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 13–26; *Fenomenologia po neoplatonismie*, w: *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migińskiego*, red. M. Poręba, B. Działoszyński, Warszawa 2018, s. 45–58; *Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością*, w: *Nicość*, red. J. Wolak, Warszawa 2020, s. 5–18.

w ludzkiej niemalże fizjologii, *horror* byłby przykładem jakości doznaniowych z dziedziny idoli teatru, pochodzących – jak wyjaśniał Bacon – „z rozmaitych doktryn filozoficznych, a także z przewrotnych prawideł dowodzenia”<sup>2</sup>, mających więc źródło nie w „fizjologii”, ale w nadmiernej lotności ludzkiego umysłu, odnoszącego się tu do świata nie wprost, ale poprzez własne, samodzielne (choć może lepiej w perspektywie Baconowskiej powiedzieć: samowolne) konstrukcje. Można stwierdzić, że w horrorze człowiek w jakiejś przynajmniej mierze kształtuje, „reżyseruje” świat swej trwogi; jest nie tylko jego cząstkowym uczestnikiem, ale także odniesionym do całości inspiratorem (a nawet prowokatorem).

Najadekwatniejszą i najznakomitszą chyba postać znalazł *horror religiosus* w dwóch niewielkich dziełach S. Kierkegaarda: w *Bojaźni i drzeniu* (gdzie też znajdujemy odwołanie do samego pojęcia *horror religiosus*) oraz w *Powtórzeniu*. Sposób użycia przez Kierkegaarda formuły *horror religiosus* zdaje się potwierdzać naszą tezę o odrębności, niewspółpłaszczyznowości *horroru* i, przykładowo, strachu lub rozpacz. Pisze więc Kierkegaard: „Nad Abrahamem płakać nie można. Człowiek zbliża się doń z uczuciem *horror religiosus*, z jakim Izrael zbliżał się do góry Synaj”<sup>3</sup>. To nie tyle więc Abraham przeżywa *horror*, co ktoś, kto postanowił Abrahamowi „towarzyszyć”, kto próbuje go zrozumieć czy jakoś weń duchowo wniknąć. Kierkegaard próbuje więc zrozumieć wiarę Abrahama, co jest możliwe tylko w nastroju *horroru*, zaś adekwatną postacią ujawniającej się tu wiary jest rozpacz, trwoga, paradoks, bojaźń i drzenie; tymi też pojęciami określić można stan duchowy i kształt wiary Abrahama. Ujmując całą tę sprawę jeszcze inaczej, można powiedzieć, że Abraham milczał (wiarą), a Kierkegaard mówi (w nastroju *horror religiosus*). A „mówi – pochwałę milczenia (...), filozofuje – o potrzebie przekroczenia i «zawieszenia» wszelkiej filozofii na rzecz niewyraźnej «wiary». Jeśli więc wiara Abrahama była paradoksalna, to «wiara» Kierkegaarda uwikłana jest już w paradoks do kwadratu”<sup>4</sup>. *Horror religiosus* byłby właśnie paradoksem do kwadratu, bojaźnią do kwadratu, rozpaczą do kwadratu. Kwestią natomiast na razie otwartą niechaj pozostanie jego poznawcza bezradność lub owocność, jego „szanse” w zestawieniu z paradoksem „pospolitym”, paradoksem do potęgi pierwszej, a więc wiarą.

<sup>2</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 68.

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 64.

<sup>4</sup> M.J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 168.

## 2. *Horror* a nicość

*Horror* pojawia się tam, gdzie człowiek spostrzega zagrożenie nicością; nicością absolutną, która grozi likwidacją lub falsyfikacją wszystkich dotychczasowych – nadających światu porządek, sensowność, trwałość i jedność – punktów i płaszczyzn oparcia. *Horror* jest uznaniem istotności nicości – oto jesteśmy w sytuacji, kiedy nie sposób już jej odepchnąć, choć jest odpychająca, i nie sposób jej nie dostrzegać, choć nie ma żadnego kształtu. Nicość zagraża klęskami, zagrożeniami, bólami i jako taka budzi trwogę, strach, rozpacz, odrazę, ale też stawia w obliczu przejmującego, patetycznego, wzniosłego obrazu rozpadu dotychczasowego świata jako całości; uświadamia jego kruchość, ale zarazem heroizm jego przeciwstawiania się i opierania nicości; jego istnienie nie polega już tylko na naturalności i oczywistości trwania. To właśnie w tym napięciu, w tej ambiwalencji rodzi się *horror*. Jest on więc konsekwencją i towarzyszem nicości, dostrzeganej w „szczelinach istnienia”<sup>5</sup>, i nicość jest najwłaściwszym tropem do jego wyśledzenia i dalszego śledzenia.

Nicość nie jest jednak – mimo swej mocy – czymś podstawowym, dominującym, powszechnym. Wręcz przeciwnie, jest spychana, wypychana, zasklepiana przez ciągłość, trwałość, ogólność, prawidłowość tego, co rzeczywiste, a co zależnie od okoliczności i kontekstów czasowo-przestrzennych może być rozumiane jako natura, przyroda, wspólnota, kultura lub na przykład byt. Nicość pojawia się, gdy w ciągłej (kontynuualnej), sensownej, stabilnej, całościowej rzeczywistości pojawia się pęknięcie, rysa, szczelina, która stawia pod znakiem zapytania świat dotychczasowy, wikła go w wewnętrzną sprzeczność, kryzys, rozdwaja go, czyni areną walki, wciąga w niszczący, nicościujący chaos, niczym „czarna dziura” swoje kosmiczne otoczenie.

Jeśli więc *horror* jest uwarunkowany nicością, to z kolei nicość uobecnia się dopiero wraz z pęknięciem, kryzysem rzeczywistości, postrzeganej dotychczas w swym istnieniu jako stabilna norma. Zarazem nie jest tak, że nicość pociąga za sobą *horror* w sposób konieczny i nieuchronny, zaś kryzys, na podobnej zasadzie, wymusza nicość. Można tu mówić o warunkowaniu koniecznym, ale nie wystarczającym. Nicość może nie przechodzić w *horror*, natomiast na różne

<sup>5</sup> Znakomitym – wnikliwym i subtelnym – ich tropieniem, i to także w przestrzeniach codzienności, jest książka Jolanty Brach-Czajny pod takim właśnie tytułem (J. Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992).

sposoby być spychana, skrywana, pokonywana przez nowy (na nowo rozumiany) metafizyczny byt, sens, regułę, normę; również kryzys nie musi – przynajmniej trwale – uświadamiać nicości; pęknięcie może być na różne sposoby zasklepiane lub interpretowane jako prześwit innej, doskonalszej, trwalszej, bardziej spójnej i ciągłej rzeczywistości metafizycznej, moralnej czy też społecznej. Można powiedzieć – z podziwem i satysfakcją – że historia ludzkości jest świadectwem nieograniczonych zdolności skrywania, omijania, pokonywania przez człowieka i kultury ludzkiej stanów kryzysu i zagrożeń nicością. Nie sposób zarazem nie dodać, że sukces na tej drodze nigdy nie był i nie jest ostateczny; że kryzys i nicość charakteryzują się niewyczerpaną zdolnością i energią odradzania, powracania, recydywy.

### **3. Filozofia hellenistyczna – zapowiedź *horror philosophicus***

Początków myślenia filozoficznego (naukowego, rozumiejącego) poszukiwać należy w nieusatisfakcjonowaniu człowieka światem takim, jakim dany jest w doświadczeniu potocznym: jako zbiór jednostkowych, nieskończonych w swej ilości i różnorodności rzeczy oraz jako zbiór nieuchronnie przemijających zdarzeń. Świat zdarzeń i rzeczy naznaczony jest zmiennością, kruchością, przygodnością; zagraża chaosem (jako nieogarnialna nieskończoność pojedynczych rzeczy) oraz nicością (jako przemijanie zdarzeń, ich zapadanie się w nie-będącą przeszłość). Uświadamiając sobie to nieukontentowanie światem, człowiek daje tym samym wyraz potrzebie innego świata, innych, satysfakcjonujących go reguł świata. Z kolei, w związku z pewną nieokreślonością wewnętrznych postulatów oraz znacznym oporem świata wobec aktów ludzkiej woli, pojawia się przypuszczenie, że istniejący świat jest przez nas niewłaściwie, powierzchownie postrzegany, że nasze wewnętrzne postulaty wobec świata mogą być całkiem realne, a może nawet łatwe do spełnienia, jeśli tylko spojrzymy na świat w inny, właściwszy sposób. We właściwej perspektywie być może świat doświadczenia potocznego stanie się w pełni czy w znacznym zakresie akceptowalny.

W rezultacie tego ruchu myśli wyjściowemu chaosowi świata przeciwstawiony zostaje postulat jedności (rozumiany nie jako jednolitość, ale jako sensowna, zorganizowana całość – kosmos), a nicości (zmienności) postulat stałości (bytu). Filozofia, a w podobnym aspekcie także religia, byłaby więc sposobem przewy-

ciężenia źródłowego kryzysu, pęknięcia między człowiekiem a światem oraz próbą usunięcia zagrożenia nicością. Szczelina, przez którą prześwieca nicość, zostałaby tu potraktowana jako okno na rzeczywistość doskonalszą – stałą, rozumną, uniwersalną, która uzyskuje status jedynej rzeczywistości realnej czy niezbędego fundamentu ontologicznego i zasady poznawczej dla świata codzienności. Takie rozumienie filozofii jest dość powszechne i znajdujemy je z pewnością choćby u eleatów, Demokryta, Platona, Arystotelesa, później u św. Augustyna, w tradycji scholastycznej, także u Kartezjusza, w znacznej mierze u Kanta i Hegla.

Genezę filozofii można jednak wywodzić także z innego – jak się wydaje: przeciwnego – źródła. Filozofia byłaby tu niepokojeniem, prowokowaniem, wzburzaniem świadomości potocznej, która w tej perspektywie byłaby postrzegana jako (w swej istocie lub w swym rozwoju) stabilna, ciągła, skutecznie orientująca w otaczającym świecie oraz uspokajająca i zabezpieczająca przed egzystencjalnymi, moralnymi, społecznymi konfliktami i dylematami. Te właściwości świadomości potocznej określałoby się jako dogmatyczność, schematyczność, powierzchowność, autorytarność czy wręcz lenistwo i tchórzliwość myślenia naturalnego. Filozofia występowałaby przeciw niemu w imię podmiotowości, indywidualizacji, samodzielności myślenia. Wydaje się, że takie rozumienie filozofii dominuje u Sokratesa, sceptyków, w tradycji mistycznej typu Mistra Eckharta, w myśli Pascala, Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzschego, w różnych wersjach XX-wiecznego egzystencjalizmu, a zapewne także w fenomenologii.

Musimy w tym miejscu postawić pytanie o racje tych dwóch sposobów rozumienia i uprawiania filozofii. Są one przeciwstawne, opierają się na odwrotnych sposobach pojmowania świadomości potocznej. Jednak te dwa modele filozofii przeczą sobie „nie w tym samym czasie i nie pod tym samym względem”. Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że o ile przedmiotem pierwszego typu filozofowania (nazwijmy go tymczasowo „filozofią pozytywną”) jest świat, rzeczywistość przedmiotowa, obiektywna, o tyle w przypadku drugim (który tymczasowo nazwiemy „filozofią negatywną”) obiektem penetracji intelektualnej są inne filozofie, światopoglądy, kultury duchowe – świat przetworzony przez myśl. Filozofia pozytywna byłaby w tej sytuacji warunkiem filozofii negatywnej, poprzedzałaby ją w planie genezy. Z kolei jednak filozofia negatywna byłaby świadectwem jakiegoś ograniczenia, jakiejś niemożności filozofii pozytywnej. To ograniczenie widoczne jest zresztą już na pierwszy rzut oka w dwóch przynajmniej aspektach: po pierwsze, filozofia pozytywna jest trwającym całe wieki procesem,

który – szczególnie w świetle coraz to nowych obietnic ostatecznego rozwiązania pytań dręczących filozofię i świadomość ludzką – zdaje się być świadectwem bezradności filozofii, jej kręcenia się w kołowrocie złudzenia, z którego nie potrafi zrezygnować, a które tylko na nieskończone sposoby retuszuje; po drugie, choć motywem wyjściowym filozofii było wyswobodzenie świadomości potocznej z zagrożenia chaosem i nicością, to zarazem niemal natychmiast wraz z narodzinami filozofii stosunek między nią a myśleniem potocznym przybrał postać rozdźwięku, niewspółmierności, nawet obcości i obojętności. Co prawda, świadomość potoczna nadal domaga się jakiegoś ugruntowania ulotnego świata w trwałości i stałości (co było zaczynem filozofii), ale też określoność rozwiązań filozoficznych była i jest dla niej najwyraźniej niesatysfakcjonująca. Zadowolając się względnymi, przybliżonymi, cząstkowymi, często powierzchownymi miarami stałości i porządku – które okazywały się wystarczające, by człowiek skutecznie poruszał się w rzeczywistości przyrodniczej i społecznej – najwyraźniej nieakceptowalna jest w myśleniu potocznym absolutność, powszechność, metafizyczność rozwiązań z obszaru filozofii oraz towarzyszący im, a wymuszany przez uniwersalistyczne rozwiązania, profesjonalny język filozofii.

Z tego punktu widzenia filozofia negatywna byłaby swego rodzaju sojusznikiem świadomości potocznej przeciw „absolutystycznym” zamiarom filozofii pozytywnej. Choć świadomość potoczna jest dla filozofii negatywnej również wdzięcznym obiektem krytyki, to zarazem filozofia negatywna wyraża jakieś mimowolne, intuicyjne nieusatysfakcjonowanie myślenia potocznego filozofią pozytywną, nie tą czy inną postacią filozofii pozytywnej, ale samym jej projektem, jej istotą.

Podsumowalibyśmy kwestię genezy myślenia filozoficznego w obydwu jego wariantach następująco: oto człowiek, nieusatysfakcjonowany kruchością, przygodnością świata, próbuje go ugruntować, utrwalić w konstrukcjach intelektualnych, umieszczających u podstawy świata coś trwałego i jednego – tworzy filozofię; natychmiast jednak spostrzega, że cały ten manewr, choć dokładnie zrealizował stawiane mu zadanie, doprowadził do obrazów świata, które wcale nie zaspokoili ludzkiej świadomości ani nie odzwierciedliły jej charakteru, jej kondycji. Filozofia zrealizowała jakby swoje zadanie ponad miarę, coś istotnego zarazem gubiąc, przesłaniając, spychając. Rodzi to krytyczny opór świadomości potocznej, wyrażający się w jej ironicznym dystansie wobec filozofii, ale też uprawomocniający inny typ filozofowania – negujący dotychczasowe filozofie

nie poprzez ich poprawianie, precyzowanie, odnawianie, ale poprzez zarzucenie ich punktu wyjścia i uznanie, że kruchość, zmienność, przygodność świata, jego pęknięcia i stany kryzysowe, nicość oraz trwoga im towarzyszące, warte są szczególnej uwagi intelektualnej, uchwytowania w adekwatnym im stanie, a nie przykrywania, „zabudowywania” pozornie przecież tylko trwałymi konstrukcjami metafizycznymi.

Zarysowany tu „mechanizm” uwikłany jest oczywiście w skomplikowane konteksty i procesy dziejowe, w przyptywy i odpływy, w spiralne odejścia i nawroty. Wydaje się zresztą, że jeśli chodzi o aspekt „ilościowy”, to zarówno w dziejach filozofii, jak i w świadomości potocznej dominuje nurt pozytywny, co jednak tylko tym mocniej dowodzi wagi nieusuwalnego – jak zarazem dowodzi historia ludzkości – aspektu negatywnego.

Ze względu na tematykę tego tekstu interesują nas te kształty myśli filozoficznej, które w sposób wyrazisty i samoświadomy (co bynajmniej nie zawsze idzie w parze) realizują ów projekt negatywny, próbują penetrować przestrzeń pęknięcia, kryzysu, nicości oraz utrzymać się w niej. Oczywiście nie wszystkie filozofie dają się umieścić w swej całości i jednoznacznie w nurcie negatywnym lub pozytywnym. Różne uwarunkowania historyczne i intelektualne sprawiają, że obydwa momenty mogą niekiedy współistnieć w jednej koncepcji; poza tym filozofie negatywne z istoty swej nie mogą zyskać tak wyrazistej struktury teoretycznej i pojęciowej, która umożliwiałaby przejrzyste i wyjaśniające ich badanie. Są przecież w dużej mierze próbą opowiedzenia o nicości, o tym, czego nie ma.

Wracamy teraz do głównego wątku tego tekstu. Rozpoczęliśmy od *horror religiosus*, ale w istocie rzeczy bardziej interesowałby nas horror filozoficzny, sygnały którego miały dać ostatnie rozważania metafizyczne. Ale też to rozpoczęcie od *horror religiosus* nie było niczym przypadkowym. Zarówno bowiem w planie historycznym, jak i istotowym właśnie religijność (i próby jej intelektualnego przyswojenia) jest pierwszym miejscem ujawniania się *horror philosophicus*. Chodzi tu przy tym o swoistą religijność monoteistyczną, wpływającą z teologii naturalnej, która zrodziła się w łonie filozofii, ale później złączyła się z judeo-chrześcijańską religią objawioną, uwikłaną w tę problematykę i próbującą kwestie filozoficzne rozwikływać.

Natomiast filozofia starożytna – szczególnie w swym wczesnym i klasycznym okresie – najskuteczniej zapewne w dziejach potrafiła ominąć zagrożenie horrorem. Jej optymizm poznawczy, dominacja pojęcia natury (wraz z takimi bliskimi



pojęciami jak: kosmos, konieczność, los) oraz sposób rozumienia natury, z którym związane było przekonanie o odwieczności istnienia – wszystko to nadawało temu okresowi myśli filozoficznej spontaniczność, bez troskę, naiwność i młodość, o której epoki późniejsze mogły już tylko wspominać z zachwytem i utęsknieniem lub z dojrzałym zgorszeniem. Zarazem jednak istotnymi składnikami tej kultury były postacie i idee wyraźnie krytyczne, wręcz jakby obce istniejącym regułom życia lub rozumności. Można tu wskazać na Sokratesa, w jakiejś mierze Platona, sceptyków, stoików. Nieobce były starożytnej Grecji sytuacje kryzysu<sup>6</sup>, pęknięć w stabilności i ciągłości świata. Nigdy jednak nie uwalniały one nicości, a tym bardziej nie prowadziły do kulturowo znaczących odczuć grozy, rozpacz, horroru. Pęknięcie ujawniało natychmiast „pod spodem” załamujące się świata nowy kształt natury – może nieco bardziej złożony, bardziej wymagający, ale zarazem trwalszy, bardziej uniwersalny, bardziej „ostateczny”.

Postać najbardziej może „kryzysową”, najmniej liczącą na powrót do trwałej, uniwersalnej jedności i racjonalności świata, miały w epoce ówczesnej trzy najważniejsze nurty filozofii poarystotelesowskiej, zwane również zbiorczo hellenistyczną filozofią życia, a więc epikureizm, sceptycyzm i stoicyzm. Filozofie te wychodziły z założenia, że świat jest dla człowieka raczej zagrożeniem niż oparciem, raczej nieprzewidywalnym losem i przypadkowością niż sprawiedliwą odpłatą i zbiorem rozumnych reguł; jest zawodny, pęknięty, wikła człowieka w stan dojmującego kryzysu. Sytuacja ta wcale jednak nie prowadziła wskazanych filozofii do poczucia wszechogarniającego pesymizmu, klęski, trwogi. W pękniętym świecie nie próbują wprawdzie za wszelką cenę przetrwać nad otchłanią metafizycznej szczeliny spajającego pomostu; natomiast dokonują odsunięcia, uniezależnienia od siebie obydwu stron szczeliny, a jedna z tych stron zostaje w końcu zneutralizowana poprzez przeniesienie w swego rodzaju bytowość lub poznawczą transcendencję; transcendencję tak skrajną, że pozbawioną jakiegokolwiek relacji do świata człowieka, a w konsekwencji uwalniającej świat od kryzysu, a człowieka od poczucia zagrożenia. To „transcendowanie” jednej ze stron kryzysu (szczeliny, pęknięcia) przybiera różne postacie.

<sup>6</sup> A. Ochocki uważa kryzys greckiej *polis* za jedno z dwóch centralnych i decydujących zjawisk dla kultury europejskiej. To właśnie kryzys jest glebą, na której wyrasta w starożytnej Grecji filozofia („córka kryzysu”). Istota zaś kryzysu przedstawia się następująco: „całość sposobu życia zostaje naruszona, podminowana, a przyszłość, dotychczas zabezpieczona przez wiecznotrwały, zdawałoby się, proces reprodukcji, staje się przerażającą otchłanią” (A. Ochocki, *Kryzys i filozofia*, Warszawa 1993, s. 9–10).

U Epikura jest to obraz bogów, „którzy wszakże istnieją, i wiedza o tym jest oczywista”, ale którzy zarazem w ogóle nie ingerują w świat fizyczny i świat ludzkiego myślenia. „W żadnym wypadku – pisał Epikur – nie należy odwoływać się do natury boskiej ani obarczać jej żadną funkcją – niech się bóstwa radują własnym szczęściem”<sup>7</sup>. Bogowie odgrywają tu rolę regulatywnego, granicznego – czy i pozagranicznego? – ideału, którego stroną realną jest wolne, radosne, choć także rozumne, podążanie człowieka do szczęścia, nie zacienione i nie łudzone „wyższym porządkiem”.

W filozofii sceptyków to swego rodzaju, tym razem poznawcze, transcendentowanie wyrażone zostało może najwyraźniej, najbardziej wprost – jako „niepoznawalność rzeczy” i postulat „wstrzymywania się od wydawania sądów”. Istotę swego stanowiska sceptycy mogliby wyrazić, według Diogenesa Laertiosa, następująco: „To, że widzimy – przyznajemy, że ową określoną myśl mamy – wiemy; ale jak widzimy i jak myślimy, tego nie wiemy”. Wydawało by się, że taka perspektywa intelektualna wyjątkowo musi sprzyjać pojawieniu się „otchłani kryzysu” i metafizycznej zgrozy. Tymczasem przynajmniej w klasycznym sceptycyzmie greckim nic takiego się nie dzieje. Powstrzymywaniu się od sądu „towarzyszy jak cień niewzruszony spokój (ataraksja)”<sup>8</sup>. To właśnie uwolnienie przez sceptyków człowieka od konieczności uznawania jakiegoś poglądu za niepodważalny, od niepokoju związanych z obroną takiego poglądu jako niepodważalnego oraz od ewentualnego poczucia klęski, związanego z dostrzeżeniem jego błędności, otwiera szansę życia jako trwałej, niemal radosnej harmonii ze światem.

Filozofia stoicka może najbardziej zbliżyć się do uchwycenia nicości, a nawet sytuacji horroru, ale zarazem – może zresztą właśnie dlatego – stanowi jedną z najtrwalszych i najznakomitszych zapór przeciw zagrożeniu *horror philosophi*

<sup>7</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1982, X 123 (s. 644) i X 97 (s. 639). Por. Także X 76 (s. 621), X 114 (s. 639). Etycznemu i religijnemu aspektowi tego zagadnienia – aspektowi, który jest tu dla nas szczególnie interesujący – poświęcony jest artykuł K. Pawłowskiego *Filozoficzne posłannictwo Epikura w aspekcie antropologicznym i teologicznym*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 3, s. 45–58. Według autora, „doktryna Epikura jest – czego nie sposób nie spostrzec – quasi-religijna. Jej charakter religijny jest niewątpliwy, bo przecież zakłada relację do bogów, ale jest to relacja jednostronna, przeto «niepełna». Stąd nie jest to religia w pełnym tego słowa znaczeniu. Dla «pełni» religijnej wymagana jest relacja obustronna”; jest to, mówiąc inaczej, taki rodzaj religijności, czy pobożności, z którym nie należy wiązać „żadnych doczesnych ani eschatologicznych obietnic” (s. 51).

<sup>8</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX 61 (s. 553), IX 103 (s. 575), IX 107 (s. 577).

cus; także w odniesieniu do epok późniejszych. O ile epikureizm oferował beztro-  
skie i rozumne szczęście, a sceptycyzm pragmatyczny spokój, o tyle propozycja  
stoików tyleż wyzwala, co i wikła człowieka w sytuacje trudne, niekiedy wręcz  
mroczne; tyleż proponuje wolność i spokój, co wymaga od człowieka – jeśli chce  
on uniknąć chaosu, kryzysu i nicości – indywidualnego, patetycznego heroiz-  
mu. Celem człowieka winno być życie zgodne z naturą, czyli takie, w którym  
jego głos wewnętrzny osiąga tożsamość z „wołą rządcy wszechświata”, będącego  
„tym samym co rozum, przeznaczenie, Zeus”<sup>9</sup>. Nikt jednak nie może uzyskać  
pełnego, jasnego wglądu w kształt przeznaczenia. Można o nim jedynie w przy-  
bliżeniu wnioskować poprzez własne odczucia, koleje wydarzeń, znaki świata  
zewnętrznego, nigdy nie stając się tego przeznaczenia nawet czysto teoretycznym  
dysponentem. Szczególne znaczenie ma tu dla stoików niewikłanie się emocjo-  
nalne i intelektualne w to, co ma wszelki pozór wartości (i zazwyczaj decyduje  
o ludzkich decyzjach i postępkach), wcale tym w rzeczywistości nie będąc. Są  
to rzeczy „ani dobre, ani złe”, czyli „takie, które ani nie przynoszą korzyści, ani  
nie wyrządzają szkody, np. życie, zdrowie, przyjemność, piękno, siła, bogactwo,  
dobra sława, szlachetne urodzenie oraz rzeczy przeciwne, śmierć, choroba, trud,  
brzydota, słabość, ubóstwo, zła sława, podłe urodzenie i tym podobne”<sup>10</sup>. Właś-  
ciwe rozpoznanie tych rzeczy jako moralnie obojętnych, nie angażujących, ma-  
jących podobny status jak choćby codzienne odmiany pogody, uczyni człowieka  
niewzruszonym, skromnym i surowym – a więc prawdziwym mędrce<sup>11</sup>. Ten  
niewzruszony, skromny i surowy stosunek do rzeczy i zdarzeń uważanych za-  
zwyczaj przez ludzi za najważniejsze, wymagające zabiegów, a nawet walki o nie  
lub przeciw nim, opiera się na, co już wiemy, pełnej ufności w przeznaczenie,  
z którym mędrzec ma jedynie stale, na bieżąco „zgrywać” swój głos wewnętrzny.

Szczególnie żarliwie, a także efektownie, potrafili wzywać ludzi do heroicznego  
wytrwania wobec przeciwności losu – powołując się na tenże los – stoicy  
rzymscy. W *Listach moralnych do Lucyliusza* znajdujemy następujące krzepiące  
pocieszenia i zalecenia Seneki: „Oto wymarła mi rodzina, zgnębiła mnie lichwa,  
zniszczał mi dom, przypadły mi w udziale szkody, rany, trudy i obawy: zwyczajne  
to zdarzenia. Mało tego: powinno było mi się to przytrafić. Przychodzi to bo-  
wiem z wyroku losu, a nie ze zrządzenia przypadku”. Najdrobniejsze zdarzenia

<sup>9</sup> Tamże, VII 88 (s. 410), VII 135 (s. 431).

<sup>10</sup> Tamże, VII 102 (s. 416).

<sup>11</sup> Tamże, VII 117 (s. 422–423).

życiowe uwikłane są w powszechne, choć zaskakujące dla nieprzygotowanych i nierozumnych, przeznaczenie. „Wieczne trwanie wszech rzeczy – wyjaśnia Seneka – składa się z przeciwieństw. Duch nasz powinien przystosować się do tego prawa. Niech go przestrzega i okazuje mu posłuszeństwo. A cokolwiek się dzieje, niech uważa, iż tak powinno być się dziać, i niechaj nie zachciewa mu się lżyć natury (...) Niechaj los znajdzie nas gotowych i ochoczych. Ten jest duch wielki, który całkowicie mu się powierzył. I przeciwnie, ten jest mały i nikczemny, który się sprzeciwia, który źle myśli o porządku świata i woli poprawiać bogów niż siebie”<sup>12</sup>. W podobnym nastroju zwracał się do swych uczniów Epiktet: „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale nagnij wolę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności”. Ta reguła ogólna daje się wprost i bez większych problemów poddawać konkretyzacji, czego dowodzi Epiktet w takim na przykład obrazie: „Kiedy kruk złowieszczo zakracze, niechaj nie ogarnie cię trwoga, ale natychmiast wytłumacz sobie to jego krakanie, tak mówiąc: «Ta wróżba złowieszcza nie mnie bynajmniej dotyczy, ale bądź mego ciała, bądź mego dobytku, bądź mego imienia, bądź moich dzieci, bądź mojej żony. Dla mnie przecież każda wróżba jest zapowiedzią szczęścia i pomyślności, o ile tylko chcę tego. Cokolwiek bowiem z tej wróżby się ziści, w mojej jest mocy odnieść z tego pożytek»”<sup>13</sup>.

Kryzys świata, zagrożenia czyhające w nim na człowieka, może nawet tragizm człowieka w świecie, są według stoików zjawiskami powierzchownymi, wręcz pozornymi, choć zarazem, co prawda, ich przezwyciężenie wymaga trudu, siły ducha, heroizmu. Ale taka właśnie – zdają się sądzić stoicy – jest natura i naturalna sytuacja człowieka. Zdobyczą tego heroizmu jest niewzruszoność, boska mądrość, ale także – jak wynika choćby z powyższych przywołań – indywidualny pożytek i pomyślność. Stoicy najwyraźniej próbują podbudować heroizm optymizmem, odwołującym się znów do boskiego, rozumnego przeznaczenia. W tym miejscu można by zarzucić ich koncepcji, ich wizji heroizmu, że jest to tylko pozorna i mistyfikująca próba przezwyciężenia obcości człowieka i świata. Po pierwsze więc, jest egocentryczna, skupia się całkowicie na odrębnym „interesie” duchowym jednostki, traktowanej jako mikrokosmos, co może łatwo wydawać nauki stoickie na łaskę i niełaskę nastrojów emocjonalnych człowieka, relatywizować heroizm do oczekiwania indywidualnej przyjemności psycho-

<sup>12</sup> Lucius Anneus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, XVI 96,1 (s. 506), XVII-XVIII 107, 8–9, 12 (s. 567–568).

<sup>13</sup> Epiktet, *Encheiridion*, 8, 18, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961 (s. 459, 463).

logicznej (co musi, wobec uderzeń losu, okazywać się albo bezradne, albo perfidne i zwyrodniałe<sup>14</sup>); a po drugie – odwołuje się do nigdy nie weryfikowalnej ufności w nieobalalne, dziejące się i ujawniające „na bieżąco” przeznaczenie, co z kolei łatwo przekształcić w zarzut dogmatyzmu, pochwały swego rodzaju „totalitaryzmu” aktualnie dziejących się zdarzeń, w zarzut absolutnej anihilacji podmiotowości człowieka. Rozwijając te dwa zarzuty można by, być może, liczyć na pojawienie się – interesującego w naszej perspektywie – zagrożenia nicością i horrorem jako kwestii jeśli nie obecnej, to przynajmniej zarysowującej się. Na obszarze filozofii stoickiej byłyby to, choć zarazem obalające cały stoicki etos, jakaś granica ulegania przez człowieka nierozpoznawalnej perfidii losu oraz próba odmowy samopoświęcenia swego „ja” w imię *apathei*. Warto samo pojawienie się takiego zagadnienia odnotować, ale też należy możliwość jego rozwinięcia na gruncie stoicyzmu odsunąć. Tracimy w ten sposób, co prawda, jedną z szans historycznego ugruntowania naszej idei *horror philosophicus*, ale za to bronimy solidności i konsekwencji filozoficznej stoicyzmu.

Nie jest bowiem jednak tak, by heroizm był w filozofii stoickiej instrumentalnie podporządkowany takim stanom jak zadowolenie, przyjemność, pomyślność (choć ich oczywiście nie wyklucza); co dziwniejsze, również rozumność przeznaczenia nie musi być warunkiem koniecznym stoickiego heroizmu. Argumentem na rzecz pierwszego twierdzenia jest dopuszczalność w teorii stoickiej samobójstwa<sup>15</sup>, kiedy to heroizm człowieka staje w radykalnym przeciwieństwie do całego pozostałego świata i święci autonomiczny triumf wobec życia, sławy, rodziny, szczęścia, a więc dóbr moralnie neutralnych, na chwałę natomiast cnoty i rozumności przeznaczenia. Należy przy tym podkreślić, że samobójstwo dopuszczalne jest w sytuacjach szczególnych, wyjątkowych, że nie ma i nie może mieć według stoików nic wspólnego z tchórzliwą ucieczką lub „pożądaniem śmierci”<sup>16</sup>. Jeśli chodzi z kolei o kwestię drugą, to motyw niezależności heroizmu jednostki od rozumności przeznaczenia w zasadzie prawie w stoicyzmie – trzeba przyznać – nie występuje; heroizm wspierał się właśnie na przekonaniu o wewnętrznej ro-

<sup>14</sup> Co polegałoby na tym, że stoik nie tylko ze spokojem i heroizmem znosiłby na przykład śmierć najbliższych, ale czerpałby z tego szczególną w swym rodzaju, patetyczną i wyrafinowaną przyjemność; i tylko w imię tej przyjemności zdobywałby się na heroizm.

<sup>15</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII 130 (s. 429); Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, I 24 (s. 78), I 25 (s. 81), III 8 (s. 239), IV 11 (s. 416); Lucius Anneus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, VIII–XIII 70, 3–6 (s. 257), XIX 117, 21–23 (s. 630).

<sup>16</sup> Lucius Anneus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, III 24, 25 (s. 93).

zumności świata, co zgodnie z tradycją grecką nazywano naturą. Gdy jednak motyw taki pojawia się, to uzmysławia, że nadrzędność heroizmu nawet wobec rozumnej natury świata, przenika w istocie całą myśl stoicką. Nakreślenie zaś takiej perspektywy było dziełem Marka Aureliusza. W *Rozmyślaniach* znajdujemy taki oto fragment: „Kolisty bieg wszechświata jest zawsze ten sam: w dół, w górę, z wieczności w wieczność. A wszechrozum albo kieruje swe postanowienia ku każdemu z osobna (a jeżeli tak, to przyjmij z uległością skutek jego postanowienia), albo jedno raz postanowienie powziął, a reszta zdarzeń jest skutkiem lub wypływa jedno z drugiego. Albo też są to atomy czy niedziałki. Krótko mówiąc, jeżeli bóg, to wszystko dobrze się dzieje, jeżeli zaś «na oślepe», to abyś i ty nie «na oślepe»”<sup>17</sup>.

Rozum i cnota mają więc kierować ludzkim myśleniem i postępowaniem nawet jeśli nie znajdują żadnego ugruntowania i potwierdzenia w świecie, naturze, przeznaczeniu. Sądzę, iż w ten sposób heroizm stoicki doprowadzony został do najdalszych możliwych granic, natomiast swych zwolenników, przeciwników i interpretatorów postawił przed pytaniem, na ile jest to adekwatne wyrażenie psychologicznych możliwości i perspektyw człowieka, a na ile kondycji człowieka zafałszowanie. W naszym spojrzeniu, w którym sytuację świata i człowieka w świecie określa rozdwojenie, pęknięcie, kryzys, i w którym akcentujemy te filozofie, które tej sytuacji nie chcą przesłaniać czy maskować, stoicyzm jest jedną z najbardziej fascynujących, wzniosłych i odważnych prób obrony bytu, stałości, rozumności przed kryzysem, nicością i horrorem, obrony, która nawet w obliczu zwątpienia co do swego przedmiotu (wizja świata „na oślepe”), jest podtrzymywana, stając się obroną w imię obrony, obroną w stanie czystym, niczym nie podbudowaną, będącą swego rodzaju *causa sui*. Pojęcie heroizmu oddaje tę sytuację najprecyzyjniej.

Podsumowując naszą analizę hellenistycznej filozofii życia, stwierdzilibyśmy, że choć wyrastała ona z sytuacji kryzysu, to jej przedmiotem był nie ów kryzys, ale kryzysu przezwyciężenie, zasklepienie, ominięcie, a mówiąc najdokładniej – zredukowanie. Choć więc atmosfera kryzysu ciągle jest w filozofiach tych obecna, to jednak nie sproblematyzowana jako zagrożenie nicością i *horror philosoph-*

<sup>17</sup> Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1958, IX 28 (s. 109). W nowym przekładzie K. Łapińskiego (Marek Aureliusz, *Rozmyślania (do siebie samego)*, Warszawa 2011, s. 176) lepiej widoczna jest alternatywa, nawiedzająca umysł cesarza – bóg albo atomy – niemniej zdecydowałem się na dawniejszą wersję polską, ze względu na dobitność owego „na oślepe”.

*hicus*. Tym niemniej pasja zredukowania kryzysu, a zarazem towarzysząca jej nieredukowalność „wypchniętego” w transcendencję bieguna kryzysu (bogowie u Epikura, niepoznawalność świata u sceptyków, przeznaczenie lub „na oślep” u stoików) pozwalają dostrzec nicość i *horror* w dalekim tle tych filozofii oraz zaliczyć je do historycznych zaczątków badanego przez nas problemu.

#### **4. Plotyn – u źródeł *horror religiosus***

Wyraźniejsze pojawienie się *horror philosophicus* związane jest ze zmierzchem starożytności oraz ze wzrostem roli czynnika irracjonalnego i religijnego w związanych z tym zmierzchem koncepcjach filozoficznych. Niewątpliwie centralnym punktem tego przełamywania się klasycznej tradycji starożytnej, w którym współlistnieją pierwiastki „starego” i „nowego” – aczkolwiek w wyrażnie nowatorsko ukierunkowanej dynamice rozwojowej – była filozofia Plotyna.

Była ona wyrazem i próbą ustosunkowania się do kryzysu znacznie radykalniejszego niż ten, z którym mierzyła się wcześniejsza filozofia hellenistyczna. Tamten kryzys dotyczył świata zewnętrznego, danego w doświadczeniu zmysłowym. Gdy próbowano podbudować go rzeczywistością istotniejszą, bardziej trwałą i rozumną, to ostatecznie znajdowano ją w przeciwstawionej światu racjonalnej i etycznej jednostce ludzkiej. Otóż to zaufanie do rozumności i siły rozumności jednostki uległo w późnym antyku załamaniu. Będąca dotychczas jedynym punktem oporu wobec napierającego kryzysu, staje się ona teraz całkowicie przez kryzys pochłonięta, co więcej – staje się centralnym i najintensywniejszym składnikiem tego kryzysu. O ile w filozofii Epikura, sceptyków i stoików szukano stabilności i rozumności pękniętego świata poza tym światem, ale w ludzkiej wewnętrznej dyspozycji i wysiłku spajania rozdwojonej rzeczywistości, o tyle teraz poszukiwanie to skierowane być musiało w stronę o wiele radykalniejszego, bo także pozajednostkowego (i już nie naturalistycznego), „poza światem”.

U Plotyna przez szczelinę pękniętego świata nie prześwieca ani głębsza, bardziej naturalna struktura tego świata (w rodzaju czegoś analogicznego do jońskiej *arche*, Demokrytejskich atomów, Platónskich idei czy Arystotelesowskiego porządku form), ani też płaszczyzna zwierciadła, w którym człowiek spostrzega własną twarz. Jest to szczelina, szczególnie w świetle klasycznej tradycji antycznej, ziejąca pustką, nicością, radykalnie wyprowadzająca poza świat naturalny,

i to niezależnie od tego, czy jest on rozumiany w sposób powierzchowny, potoczny, czy też głęboki, filozoficzny. Plotyn jakby nie obawiał się wytrwać w pustce szczeliny<sup>18</sup>, ale – należy dodać – tylko do momentu, gdy dostrzegł w niej możliwość zupełnie nowego ratunku przed nicością, możliwość otwierającą inne, nie dostrzegalne dotychczas perspektywy dla rozumienia świata (mianowicie w świetle Absolutu), oraz dla pojmowania człowieka (mianowicie z akceptacją, a nawet afirmacją tego, co w nim irracjonalne, emocjonalne, intuicyjne).

Całą tę sytuację można by wyrazić również następująco. Oto człowiek utracił przekonanie o możliwości znalezienia sensu (rozumności, jedności, stałości) w świecie zewnętrznym (nawet w jego strukturach głębokich), ale także w sobie. Staje w ten sposób w obliczu otchłani pustki i nicości, zagrożony – jak powiedzielibyśmy to dziś – trwogą i absurdem. Znajduje jednak jeszcze w sobie energię do jakiejś zupełnie ostatniej, szaleńczej, bezradnej, paradoksalnej ufności w jakąś mimo wszystko jedność, porządek, harmonię świata i na niej próbuje zbudować przyczółek trwalszego ładu egzystencji własnej i kosmosu. Ta sprzeczna ze światem nadzieja może poszukiwać dla siebie racji tylko poza światem i poza wszystkimi tego świata regułami, prawidłowościami, oczywistościami. W ten sposób zostaje skonstruowany (lub odkryty) boski Absolut, który spoza świata, w niepoznawalny dla człowieka sposób, światem kieruje i restytuuje tego świata jedność, trwałość, sensowność, oraz który odnosi się lub jest odniesiony do człowieka w takich stanach podmiotowych, których tradycja grecka albo nie dostrzegała, albo uznawała za niższe, bezwartościowe poznawczo (wiara, intuicja, ekstaza, natchnienie, mistyczny wgląd, głos serca). Plotyńskie pojęcie Absolutu z jednej strony jest kontynuacją klasycznej tradycji antycznej (Absolutu stałość, jedność, porządek, konieczność), z drugiej natomiast jest tej tradycji przerwaniem (Absolutu irracjonalność, niepoznawalność, transcendencja).

Należy zarazem stwierdzić, że filozofia Plotyna świadczy o tym, że odkrycie czy też pojawienie się, a następnie dominacja w myśli europejskiej koncepcji pozaświatowego Absolutu była wynikiem nie tylko objawienia religijnego, in-

<sup>18</sup> Przełomowość i intelektualną odwagę Plotyna szczególnie mocno podkreślał Lew Szestow. Jak pisze, Plotyn „skoczył w nieznanne, gdzie kończy się władza i kompetencja rozumu. Czy dla Plotyna filozofia przestała w tym momencie istnieć? Czy raczej dopiero się wówczas zaczęła, ponieważ dopiero wówczas podjęta została próba krytyki czystego rozumu, bez której nie ma i być nie może żadnej filozofii?”. Plotyn próbował tworzyć filozofię nie potrzebującą oparcia; był to wręcz „kult zbyteczności oparcia”, który ostatecznie wyczerpywał możliwości rozwojowe filozofii greckiej, ale też nie był według Szestowa kontynuowany przez później dominujące kierunki filozoficzne (L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 262, 317).



tensywnego przyptywu wrażliwości religijnej i wtórnej próby jej filozoficznego uchwycenia, ale również autonomicznej – choć oczywiście podlegającej oddziaływaniu tej nowej atmosfery religijnej<sup>19</sup> – „własnej” ewolucji filozofii starożytnej. Inną sprawą pozostaje, na ile konsekwentnie myśl Plotyna potrafiła koncepcję Absolutu utrzymać. Ale jeśli nawet w sposób niewystarczający, to jest to brak, który dotyczy także wybitnych myślicieli chrześcijańskich<sup>20</sup>, odwołujących się wszakże do świadectwa objawienia, a więc brak, który nie jest w sposób jednoznaczny przypisany wyłącznie koncepcji obywatelnej się bez inspiracji objawieniowej.

Plotyńska koncepcja Absolutu jest, jak już powiedzieliśmy, nową – z pewnością pogłębioną – próbą obrony jedności, stałości, sensowności świata wbrew narzucającej się jego wizji jako będącego w stanie kryzysu, pęknięcia, rozpadu. Wspomniane „pogłębienie” polegałoby na tym, że nicość czy pustka ujawniająca się w szczelinie pęknięcia nie jest zasklepiana przez jakikolwiek, nawet najsubtelniejszy materiał odnaleziony w świecie naturalnym (choćby w jego strukturach najbardziej wewnętrznych), ale potraktowana została jako wyjście do innego, pozaświatowego porządku. Nicość nie jest tu więc czymś jednoznacznie negatywnym, odpychającym; jest również szansą odkrycia nowej, głębszej, trwalszej, solidniejszej, a przed wszystkim zupełnie innej rzeczywistości; jest tu więc nicość także pociągająca, zachwycająca, a taka ambiwalencja – jak pamiętamy – cha-

<sup>19</sup> Zazwyczaj podkreśla się tu oddziaływanie na Plotyna myśli Filona z Aleksandrii (por. D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979, s. 40, 45).

<sup>20</sup> Należy w tym miejscu odnotować, że filozofia Plotyna uważana jest dość powszechnie za jedno z głównych źródeł intelektualnych nurtu panteizującego w myśli chrześcijańskiej (Pseudo-Dionizy, Maksym Wyznawca, Jan z Damaszku, Eriugena, Amalryk z Bène, awerroizm łaciński, Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy). Warto też wspomnieć, choć na marginesie, o próbach jeszcze mocniejszego wiązania Plotyna z tradycją chrześcijańską poprzez mianowicie akcentowanie podobieństw między Plotynem a Tomaszem z Akwinu. Przykładem tego jest artykuł H. Duméry, *Byt i jedno* (w: H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii*, tłum. I. Kania, Kraków 1994). Autor stwierdza na przykład: „Św. Tomasz bytowi przyznaje pierwszeństwo nad świadomością. Podobny pogląd wyznaje Plotyn; jest realista, nie zaś idealistą” (s. 141); „Nie jest prawdą, jakoby u Plotyna przeważała istota, u św. Tomasza zaś – istnienie, zarówno dla jednego, jak i dla drugiego, derywacja jest porządku egzystencyjnego (czy raczej egzystencjalnego)” (s. 142); „Plotyńska Jednia i tomistyczne Istnienie zbiegają się w tym, że i jedno, i drugie są Niezłożonymi, nie mają żadnej wspólnej miary z niczym” (s. 159). Godna uznania jest tu odwaga przeciwstawienia się Duméry’go powszechnie dominującemu stanowisku w tej kwestii, wspierającemu się w dodatku w epoce współczesnej na tak znakomitym autorytecie jak E. Gilson (choć też dokładniejsza lektura Gilsona bez trudu natyka się na osłabianie przez francuskiego badacza opozycji między Tomaszem a tradycją neoplatońską).

rakteryzuje właśnie sytuację horroru. Dojście do płaszczyzny nadającej światu jedność i stałość wymaga tu zatem akceptacji nicości, zgody na nią, przynajmniej przejścia przez wrota nicości, mające – jakby w nagrodę za odwagę – doprowadzić do bytu szczególnej jakości. Byt nie jest tu więc po prostu przeciwieństwem nicości; nicość jest teraz dialektycznym uzupełnieniem bytu, a zarazem – co sytuację horroru doprowadza do wyjątkowej intensywności – byt jest uzupełnieniem nicości. W sytuacji tej starożytne pojęcie bytu, związane zawsze z jakimś wymiarem świata naturalnego, wydaje się już niewystarczające; adekwatne wyrażenie nowej perspektywy bytu wymaga tu jakiegoś zachowania, utrzymania warunkującego go momentu nicości. To, co ma ratować świat przed zapadnięciem się w chaos i nicość (byt, „nowy byt”, „inny byt”), samo jest naznaczone nicością i w taki sposób musi być odzwierciedlone w teorii.

Filozofia Plotyna w pewnej przynajmniej mierze spełnia ten postulat. Kryzys, pęknięcie świata nie zostało tu przezwyciężone w jakiejś wizji trwałego, substancjalnego bytu, ale rozwinięte w nicość, dokładniej: w bytowość zawierającą moment nicości (czy nie-bytu). Pojęciu temu musimy teraz – choćby po to, aby powyższe zastrzeżenie o „pewnej mierze” wyjaśnić – przyrzeć się nieco dokładniej.

Kruchość świata jest dla Plotyna tak radykalna, że jakiegokolwiek refundowanie go poprzez kolejną figurę „bytu” nie jest możliwe. Jeśli można bronić jego sensowności, to tylko poprzez radykalne świata przekroczenie, co oznacza zarazem przekroczenie granic bytu. Byt przestaje być pojęciem podstawowym i najogólniejszym; pojęcie bytu wyczerpało jakby swoje możliwości. Świat może zostać wybroniony tylko przez coś spoza świata, co jednocześnie absolutnie, całkowicie, „objaśniająco” nad światem panuje. W ten sposób świat w swej całości, a nie tylko jakimś wymiarze, został postawiony pod znakiem zapytania, odsyłającym do mocy zewnętrznej i nadrzędnej. Tę absolutną moc nazywa Plotyn najczęściej Jednią, Jednem lub Dobrem. To do niej docieramy zagłębiając się w szczelinie pękniętego świata, to ona tworzy szansę odtworzenia świata jako akceptowalnego dla człowieka, ale charakter tego Absolutu sprawia, że świat odzyskany jest zupełnie inny niż po dotychczasowych jego rekonstrukcjach w filozofiach starożytnych. Pozbawiony jest ich stałości, trwałości, „spokoju”. Absolut wikła człowieka w niepokój, niepewność, zagrożenie, od których przecież miał wybawiać. Pęknięcie, od którego wszystko się zaczęło – ale tylko po to, aby się skończyć pęknięciem przezwyciężeniem – dalej pozostaje; i to właśnie tam i w tym momencie, gdzie i gdy jest najmniej spodziewane. Stajemy w obliczu horroru.

Transcendencję Plotyńskiego Absolutu – jego poza, ponad, *meta* – najwłaściwiej można próbować określić jako poprzedzanie, zapoczątkowywanie świata. Ale też właśnie dlatego wszelkie pojęcia, kategorie z „tego” świata są wobec Absolutu zawodne. Dotyczy to również „bytu”. Ono, jak Plotyn określa niekiedy Absolut, „bytem nie było, lecz jego Rodzicem”<sup>21</sup>; także nie życiem, ale źródłem życia, nie umysłem, ale źródłem umysłu, nie dobrem, ale przyczyną dobra, nie duszą, ale korzeniem duszy<sup>22</sup>. Niewspółmierność Absolutu ze światem i naszymi możliwościami poznawczymi jest tak ogromna, że nawet najczęstsze i wyłączone określenia Absolutu podaje Plotyn w wątpliwość: samowystarczalne Jedno jest nawet „ponad samowystarczalnością”<sup>23</sup>, o Jednym „kłamie nawet to powiedzenie, że jest jedno”<sup>24</sup>. Nie oznacza to jednak, że w obliczu Absolutu skazani jesteśmy na milczenie. Choć jest on „wcześniejszy od słownego rozumu i umysłu”<sup>25</sup>, choć jest wręcz „oczywiście «nie-słowem»”<sup>26</sup>, to możemy mówić „o Nim na podstawie rzeczy późniejszych od Niego”<sup>27</sup>, możemy głosić o *Nim*, „Jego samego zaś nie”<sup>28</sup>.

Dwie już wspomniane cechy wysuwają się tu na plan pierwszy: samowystarczalność i jedność. Wbrew pozorom nie są to jednak cechy szczególnie oryginalne w zestawieniu z klasycznymi starożytnymi koncepcjami bytu; podobnymi charakteryzował się byt eleatów, dałoby się również nimi opisać świat idei Platońskich. To dopiero motyw radykalnego, dogłębnego pęknięcia świata oraz postulat transcendencji i nie-bytu nadaje im właściwy Plotyński wymiar. Plotyn nie wahał się oddzielić to, co pierwsze, podstawowe, doskonałe, od sumującego dotychczas te określenia pojęcia bytu: „Ono jest nie-bytem”<sup>29</sup>.

Tę właśnie sytuację skłonni byśmy byli uznać za właściwe narodziny *horror philosophicus*, przyznając jednocześnie, że właściwie poza akt samych narodzin filozofia Plotyna nie wykracza. Zarazem charakter i logika myśli Plotyna, jej przełamywanie tradycji antycznej poprzez koncepcję właśnie boskiego Absolutu – a zapewne tylko taka koncepcja mogła, szczególnie w ówczesnych (choć chyba nie tylko) uwarunkowaniach kulturowych i intelektualnych, takiego przełomu

<sup>21</sup> Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Warszawa 1959, V, 2, 1 (t. II, s. 228).

<sup>22</sup> Tamże, VI, 9, 9 (II, s. 690).

<sup>23</sup> Tamże, V, 3, 17 (II, s. 261).

<sup>24</sup> Tamże, V, 4, 1 (II, s. 263).

<sup>25</sup> Tamże, V, 3, 14 (II, s. 256).

<sup>26</sup> Tamże, V, 3, 16 (II, s. 259).

<sup>27</sup> Tamże, V, 3, 14 (II, s. 255).

<sup>28</sup> Tamże, V, 3, 14 (II, s. 255).

<sup>29</sup> Tamże, VI, 9, 5 (II, s. 682).

dokonać – wyjaśnia dlaczego pierwszą postacią *horror philosophicus* musiał być *horror religiosus*<sup>30</sup>.

Wyprowadzenie Absolutu poza byt z pewnością kruszy dotychczasową ciągłość, stabilność, substancjalność metafizyki starożytnej i zdaje się wydawać człowieka na przerażającą pastwę nie-bytu; jest to jednak zagrożenie chwilowe i, przy pewnym trudzie, odsuwalne. Plotyński nie-byt właściwie tylko zarysowuje perspektywę nicości, zarazem bowiem zostaje mu przypisana najpełniejsza realność. Jest nie-bytem nie z powodu braku bytu, ale z powodu jego nadmiaru, z powodu niewyobrażalnego, nie dającego się pojąć przepelnienia bytem. Jest to negacja bytu prowadząca nie na „dno”, ale na „szczyty” rzeczywistości i doskonałości ontologicznej. Pojęcie bytu jest za słabe dla uchwycenia mocy istnienia Jedni<sup>31</sup>. Dlatego też właściwymi określeniami momentu nie-bytu Absolutu będą paradoksalne w tym odniesieniu, jak i same w sobie, formuły nadbytu, ponadbytu, nadpełni bytu, przedbytu.

Podobnie rzecz się ma w płaszczyźnie epistemologicznej. Jeśli Absolut jest niepoznawalny, to nie dlatego, że jest rzeczywiście niczym, pustką, lecz z powodu swej niewspółmierności z tymi dyspozycjami i narzędziami poznawczymi człowieka, które dotychczas uznawane były za właściwe, które traktowano jako podmiotowe warunki określania bytu. Jednia uchwytywana być może tylko w sposób pozapojęciowy, niedyskursywny, irracjonalny, a więc w sposób uznawany często za niższy lub bezwartościowy. Nadaje to Jedni cechy negujące rozumową określoność, porządek, skupioność – jest nigdzie, jest bezkształtna, bezmiarowa i bezmierna, nieskończona, niepodzielna. Można by powiedzieć z perspektywy podmiotowej, że Plotyński Absolut jest korelatem w pełni realnych, a przez Plotyna wywyższonych ponad rozum, irracjonalnych zdolności poznawczych człowieka, w świetle których człowiek nie obawia się zagrożenia nicością, gdyż jest ona tylko nie-bytem, tylko zaprzeczeniem sfery racjonalności, za to otwiera nowy, głębszy, doskonalszy, uniezależniony od kruchości świata, wymiar transcendencji oraz samoświadomości i samoakceptacji człowieka. Akceptacja nicości ujawniającej się w szczelinach pękniętego przygodnego świata, odgrywa rolę tylko drogi – ale

<sup>30</sup> Warto zwrócić uwagę na równoległą do niniejszej, choć budowaną w innej perspektywie teoretycznej, wizję przelomowości filozofii Plotyna, gdzie jego naukę o Absolutcie uznaje się za otwierającą perspektywę właściwej metafizyki, wykraczającej poza granice naturalistycznej w istocie „filozofii pierwszej” Arystotelesa (por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 528; D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, dz. cyt., s. 9; 54–55).

<sup>31</sup> A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, dz. cyt., s. 236.

drogi niezbędnej, nieusuwalnej ze świadomości i wymagającej powtórzeń – do bytu (nadbytu), pewności, stabilności, ukojenia o skali i intensywności przekraczającej radykalnie miary obowiązujące w dotychczasowej filozofii.

Doskonałość Jedni stwarza jednak pewien problem, który pojawiać się będzie później we wszystkich właściwie koncepcjach transcendentnego Absolutu i który jest jednym z najważniejszych źródeł *horror philosophicus*. Otóż skoro Absolut jest – jako doskonały – samoistny, samowystarczalny, jeden, jedyny, nieuwarunkowany, to po co tworzy świat? Czyż z koncepcji transcendentnego Absolutu nie wynika zbędność świata, a w takim razie, z perspektywy człowieka, świata złudność, pozorność? Czyż nie jest więc tak, że cokolwiek istnieje, to albo jest Absolutem, albo nie istnieje? Wydawać by się więc mogło, że Absolut, który miał uzasadniać, usensowniać świat, okazał się fundamentem tak solidnym, że spełnia wymagania nie tylko podstawy, ale całego gmachu ludzkiego życia i myślenia, czyniąc dalszą budowę (rekonstrukcję świata) zupełnie zbędną.

Warto przede wszystkim podkreślić, że Plotyn miał pełną świadomość tego problemu i, nade wszystko, jego konsekwencji. Świadczy o tym silny motyw antygnostycki, obecny w *Enneadach*, wskazujący wyraźnie na niechęć Plotyna do wyprowadzania z koncepcji doskonałego Absolutu wniosków pesymistycznych czy nihilistycznych wobec rzeczywistości zmysłowej: „kto potępia naturę świata, ten nie wie co czyni, ani gdzie godzi to jego zuchwalstwo”, „nie należy mówić obelżywie o bytach pośledniejszych niż pierwsze”<sup>32</sup>. Świat, istnienie naturalne musi zostać uznane, zaakceptowane i uzasadnione, ale też odpowiadając na pytanie „dlaczego Bóg stworzył świat”, okazał się Plotyn, może jak w żadnym innym miejscu swojej filozofii, bezpośrednim kontynuatorem klasycznej tradycji starożytnej<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Plotyn, *Enneady*, II, 9, 13 (I, s. 251); II, 9, 14 (I, s. 251). Właściwie cała druga *Enneada* skierowana jest przeciwko „wiedzy”. Plotyn zarzuca gnostykom mętność, chaos myślowy, pychę, obojętność moralną, brak miary, „sobkostwo, brak poczucia więzi z innymi ludźmi i jedną tylko chęć wyzysku” (II, 9, 15), wręcz wyśmiewa ich za „kuglarskie pogroźki, czary, tudzież uroki”, za ufność w siłę magiczną „śpiewów, okrzyków, charkotów i syków głosowych” (II, 9, 14). Por. także A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, op. cit., s. 248.

<sup>33</sup> A.H. Armstrong słusznie stwierdza, że z jednej strony „to właśnie Plotyn bardziej niż ktokolwiek inny doprowadził filozofię helleńską do punktu, w którym mogła się spotkać z doktryną chrześcijańską”, z drugiej zaś „decydująca różnica między chrześcijańską a plotyńską koncepcją Boga powstaje w związku z hebrajsko-chrześcijańską doktryną o wolnym akcie stworzenia zamiast koniecznej emanacji, czyli pochodzenia świata stworzonego” (cyt. za tenże, *Aristotle, Plotinus and St. Thomas*, „Aquinas Paper” 1946, No. 4, (odpowiednio:) s. 11, 8, w: E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, tłum. J. Zielińska, Warszawa 1961, s. 211–212).

Fakt genezy świata wyjaśniany był przez Plotyna w sposób dwoisty. Wyjaśnienie pierwsze ma charakter – by tak rzec – analityczny i opiera się na wyciągnięciu konsekwencji z określeń terminologicznych przypisywanych Absolutowi. A był on nazywany, jak pamiętamy, „źródłem”, „początkiem”, „przyczyną”. Jeśli cechy te uznamy za doskonałości oraz zgodzimy się – o co zapewne będzie trudniej – że są one niesprzeczne z innymi doskonałościami, to w pełni uprawnione będzie uznanie wraz z Plotynem za retoryczne pytań o powody zaistnienia świata, a wcześniej w ogóle bytu: „Jakże więc może to Dobro najdoskonalsze i pierwsze zatrzymać się w Sobie niby z zawiści i skąpstwa lub z niemocy – ta moc wszechrzeczy? Jakże wtedy byłaby jeszcze Początkiem?”<sup>34</sup>. Wyjaśnieniu temu można jednak zarzucić (obok formalizmu), że w gruncie rzeczy Absolut ma tu charakter czysto instrumentalny, a więc nieabsolutny, że podporządkowany jest światu naturalnemu jako tego świata, co prawda niezbędnym i doskonale dopełniającym, ale właśnie dopełnieniem.

Wyjaśnienie drugie jest istotniejsze, i bardziej reprezentatywne dla filozofii Plotyna. Istnienie rzeczywistości poza Absolutem zdaje się nie naruszać tu spoistości, samoistności, doskonałości Absolutu. Świat istnieje, „albowiem Jedno jako doskonałe – nie szuka bowiem niczego i nie posiada i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to co zaistniało, zwróciło się ku niemu i się wypełniło i stało się Je widzące i to jest umysł”<sup>35</sup>, czyli pierwszy wpływ Absolutu, czyli byt w sensie właściwym. (Obok metafory wpływania odwoływał się Plotyn również, jak wiadomo, do – zapewne celniejszej i piękniejszej – metafory promieniowania). Najistotniejszy w tym sposobie objaśniania genezy bytu i bytów jest swego rodzaju „automatyzm”. Absolut nie może nie stwarzać; stwarzanie przynależy niejako jego „fizjologii”, choć w Jego „przypadku” jest to równoznaczne z przynależeniem „duchowi” i „wolności”, pojętych jednak w sposób konieczny. Nadaje to światu przynajmniej temporalną równorzędność z Absolutem. Świat, zarówno w swej płaszczyźnie umysłowej, jak i materialnej, jest wieczny, co czyni pytanie o rację jego stworzenia bezprzedmiotowym<sup>36</sup>. Być może właściwiej byłoby w tej sytuacji mówić nie o „stwarzaniu”, ale o „rodzeniu” świata<sup>37</sup>. Cała ta koncepcja – co podkreślają badacze epoki i myśli Plotyna – świadczy o sile więzi Plotyna z tradycją przedchrześcijańskiej filozofii

<sup>34</sup> Plotyn, *Enneady*, V, 5, 11 (II, s. 264).

<sup>35</sup> Tamże, V, 2, 1 (II, s. 228).

<sup>36</sup> Por. tamże, II, 9, 7-8 (I, s. 239-240).

<sup>37</sup> Por. na temat tego odróżnienia J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 499-502.

fii starożytnej. Rzeczywiście, znajdujemy tu u niego i klasyczną, antyczną ideę konieczności, która dyktuje reguły postępowania nawet bogom, i uznanie oczywistości, naturalności istnienia. Zwróćmy jednak uwagę, że przekonania te są u Plotyna odpowiedziami na niepokojące pytania o radykalne pęknięcie świata, o kruchość świata, o zagrażającą światu nicość, nie zaś z góry przyjętym „nastawieniem” myślenia. Dwoistość czy też kruchość świata oraz leżąca u jej podstaw szczelina, pęknięcie bytu realnego – odkrywane z mniejszą lub większą łatwością w doświadczeniu potocznym i stanowiące źródło myślenia filozoficznego – nie zostały przez Plotyna pospiesznie zasklepione, lecz jakby przetworzone w swego rodzaju „korytarz”, wyprowadzający ku transcendencji i kończący się boską absolutnością, niemożliwą wszakże do pomyślenia, przeżycia, osiągnięcia bez tego „korytarza”, a więc bez momentu nicości. Jednakże antyczne w znacznej mierze właściwości Absolutu nadają jego transcendencji charakter „minimalny”, całkowicie właściwie uwarunkowany rzeczywistością naturalną. Jest to transcendencja leżąca tuż-tuż świata przekroczonego. O ile na przykład bogowie Epikura byli całkowicie „zwolnieni” z relacji do świata naturalnego, o tyle u Plotyna istotą boskiej Jedni jest właśnie mocna relacja ze światem. Można by to określić w ten sposób, że Plotyńska Jednia idealnie przystaje z zewnątrz do świata naturalnego, że co prawda nie ma między nią a światem punktów stycznych, ale zarazem – ponieważ jest to przystawanie idealne – nic nie zagraża ciągłości istnienia. Transcendencja i immanencja doskonale przystają z odwrotnych stron do oddzielającej je granicy. Ciągłość istnienia, ujawniająca się szczególnie wyraźnie wtedy, gdy ujmujemy świat w perspektywie Absolutu, łatwo prowadzi do panteistycznej wizji rzeczywistości, który to zarzut dość powszechnie formułowany jest wobec Plotyna przez myśl chrześcijańską. W *Enneadach* rzeczywiście znajdujemy miejsca, w których, po początkowym wysublimowaniu Absolutu ze świata naturalnego, odrębność obydwu porządków jest zacierana. Świadectwem niechaj będzie następujący, bardzo interesujący, fragment, w którym Plotyn podsumowuje poszukiwania imienia dla Absolutu: „Może najodpowiedniejszą jeszcze nazwą będzie Jedno w znaczeniu wspólnoty, a nie w tym, że jest czymś innym i dopiero potem Jednym”<sup>38</sup>.

W interesującej nas perspektywie *horror religiosus*, wskazana ciągłość istnienia oznacza w istocie odwrót od rysujących się początkowo poznawczych możliwości penetracji pęknięcia, szczeliny, kryzysu świata. Pęknięcie zostało przez

<sup>38</sup> Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 5 (II, s. 682)

Plotyna jednak zasklepione przez odkrywany na dnie szczeliny – a jest to dno nieporównanie głębsze niż w klasycznych konstrukcjach metafizycznych starożytności – Absolut, który nadaje zwrotnie światu sensowność, porządek, trwałość, chroni przed pustką nicości i trwogą metafizycznej samotności<sup>39</sup>. Rzecz natomiast w tym, i na tym nade wszystko polega wykroczenie Plotyna poza horyzont antyczny, że Absolut ten aktywizuje w człowieku wewnętrzną irracjonalność, to na jej miarę jest „skrojony”, ją czyni źródłem ukojenia ludzkiego istnienia. Nieokreśloność irracjonalności sprawia, z jednej strony, że ukojenie to nigdy już nie będzie posiadało jasności, jednoznaczności, racjonalności starożytnych „ucieczek od nicości”<sup>40</sup>; momentu zagrożenia nicością, trwogą, obecności *horror religiosus*, nie da się już tu całkowicie usunąć, nawet przy najbardziej to obiecujących charakterystykach Absolutu. Z drugiej jednakże strony zależność *horror religiosus* (jako pierwszej postaci *horror philosophicus*) od płynnej, nierozpoznawalnej, chaotycznej sfery przeżyć irracjonalnych (tak właśnie często traktowanej i wykluczająco przeciwstawianej racjonalności) nie najlepiej wróży – i to niemal w punkcie wyjścia – wartości poznawczej, porządkującej i rozjaśniającej, naszej koncepcji *horror philosophicus*. W rzeczy samej, zamysł nasz wydaje się nieco wątpliwy: chcemy przekonywać, że można mówić coś o nicości, że właściwie dopiero w obliczu nicości coś można powiedzieć, że rozumność człowieka ujawnia się najpełniej tam, gdzie człowiek zdaje się „tracić rozum”. Czyż nie pojawia się tu niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się bytu, poznania i wartości w nicość zupełnie destrukcyjną? Ciemną, milczącą i naprawdę nieistniejącą? W tym miejscu możemy tylko zasygnalizować pełną świadomość czyhających tu zagrożeń i przekonanie, że dalsze śledzenie problemu w dziejach filozofii aż po współczesność wydaje się bardzo obiecujące, czego sygnałnym dowodem niechaj będzie Kierkegaardiański początek tego tekstu.

<sup>39</sup> W ostatnim zdaniu *Ennead*, efektownie określając charakter duchowej drogi, którą podejmuje człowiek zmierzający do prawdy bytu absolutnego, mówi Plotyn o „ucieczce samotnika do Samotnika” (Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 10 [II, s. 696]).

<sup>40</sup> Dowodem na to jest interesująca niekonsekwencja metaforyki Plotyna. Jednia „promieniująca” byt przyrównywana jest zazwyczaj do słońca, tymczasem w jednym z fragmentów *Ennead* znajdujemy bardzo uporządkowaną i najwyraźniej głęboko przemyślaną wizję przyrównującą Absolut do Światła, Umysł (a więc dopiero pierwszą hipostazę) do Słońca, a Duszę (druga hipostazę) do Księżyca. Warte podkreślenia jest „odsubstancjalizowanie” tu symbolu Jedni, co zawsze naprowadzać musi czytelnika na niepokojące zagrożenie nieokreślonością, bezpodstawnością, nicością (por. Plotyn, *Enneady*, V, 6, 4 [II, s. 293]).



## Bibliografia

- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992.
- Dembińska-Siury D., *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1979.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Dobieszewski J., *O pocieszeniu, jakie niesie „Horror metaphysicus” Leszka Kołakowskiego*, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14, s. 60–91 (w skróconej wersji angielskiej: *On the Consolation Offered by Leszek Kołakowski’s “Metaphysical Horror”*, „Dialogue and Universalism” 2010, Vol. XX, No. 7-8, <https://doi.org/10.5840/du2010207/824>).
- Dobieszewski J., *Lew Szestow – sens absurdu*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, t. IV, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2007, s. 13-26.
- Dobieszewski J., *Fenomenologia po neoplatoniku*, w: *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migasińskiego*, red. M. Poręba, B. Działoszyński, Wydawnictwa UW, Warszawa 2018, s. 45-58, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323532507>.
- Dobieszewski J., *Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością*, w: *Nicość*, red. J. Wolak, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 5-18.
- Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Epiktet, *Encheiridion*, 8, 18, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974.

- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania. (Do siebie samego)*, tłum. K. Łapiński, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Mascall E.L., *Istnienie i analogia*, tłum. J. Zielińska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1961.
- Ochocki A., *Kryzys i filozofia*, Aletheia, Warszawa 1993.
- Pawłowski K., *Filozoficzne posłannictwo Epikura w aspekcie antropologicznym i teologicznym*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 3, s. 45-58.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Seneca Lucius Anneus, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Siemek M.J., *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

## Streszczenie

Artykuł dedykowany jest profesorowi Mieczysławowi Boczarowi. Dotyczy problematyki nicości i horroru filozoficznego (religijnego, metafizycznego) oraz odniesienia tej problematyki do myśli sceptyków i stoików, a zwłaszcza do filozofii Plotyna. Filozofia starożytna – szczególnie w swym wczesnym i klasycznym okresie – skutecznie potrafiła ominąć zagrożenie horrorem za sprawą jej optymizmu poznawczego, dominacji pojęcia natury (wraz z takimi bliskimi pojęciami jak: kosmos, konieczność, los), przekonania o odwieczności istnienia. Również hellenistyczna filozofia życia, choć wyrastała z sytuacji kryzysu, to jej przedmiotem był nie ów kryzys, ale kryzysu przewyciężenie, ominięcie, a mówiąc najdokładniej – zredukowanie. To dopiero filozofia Plotyna w pewnej przynajmniej mierze otwiera się na problematykę horroru i nicości. Kryzys, pęknięcie świata nie było tu przewyciężane w jakiejś wizji trwałego, substancjalnego bytu, ale

rozwinęte w nicość, a dokładniej: w pojęcie zawierające moment nicości (czy nie-bytu).

**Słowa kluczowe:** horror, trwoga, nicość, starożytność, stoicyzm, Plotyn, Absolut

## Summary

### **Ancient Philosophy and the Question of *Horror Philosophicus***

The article is dedicated to professor Mieczysław Boczar. It concerns the issues of nothingness and philosophical horror (religious, metaphysical), as well as relating these issues to the thoughts of Sceptics and Stoics, especially to the philosophy of Plotinus. Ancient philosophy – especially in its early and classical period – was able to successfully avoid the threat of horror due to its cognitive optimism, the dominance of the concept of nature (along with such related concepts as: cosmos, necessity, fate), and beliefs about the eternity of existence. Even the Hellenistic philosophy of life, although it grew out of a crisis situation, its subject was not that crisis, but overcoming, bypassing, and most precisely – reducing this crisis. It is only the philosophy of Plotinus that, at least to some extent, opens up to the problems of horror and nothingness. The crisis, the rupture of the world is not overcome here in some vision of a permanent, substantial being, but developed into nothingness, or more precisely: into a concept containing a moment of nothingness (or non-being).

**Key words:** horror, fear, nothingness, antiquity, stoicism, Plotinus, Absolute