

Cezary Woźniak

## ***Horror metaphysicus. Transcendentja a pragnienie obecności***

**Słowa kluczowe:** *transcendentja, metafizyka, obecność, milczenie, pragnienie obecności, Parmenides, Mistrz Eckhart, L. Kolakowski, M. Heidegger, L. Wittgenstein, J. Derrida*

Temat mojego wystąpienia zakreślają trzy pojęcia: transcendentja, pragnienie i obecność. Zdaję sobie sprawę, że już każde z nich samo odsyła do ogromnej i skomplikowanej problematyki. O czym chcę tu zatem mówić? Chcę mówić o horrorze metafizycznym, jaki łączyłby się z nimi.

Zacznę od dość prostej konstatacji: takie czy inny sensy tych trzech słów, przynajmniej w moim wystąpieniu, zawierają się w horyzoncie kultury Zachodu. Powszechnie wskazuje się na dwa jej źródła: antyk grecki i tradycję judeo-chrześcijańską. Parmenides, fundator zachodniej metafizyki, przyjmuje, że tego, co nie istnieje, nie można ani poznać, ani wyrazić w słowach (Reale 2003: 53–57). Poznanie niebytu jest więc niemożliwe, możliwe jest natomiast poznanie bytu, ale jest tu już ono pojmovane w określony sposób, który będzie miał ogromne znaczenie dla dalszych dziejów zachodniej myśli. Mianowicie Parmenides utożsamia poznanie bytu z myśleniem i wystawianiem. Inaczej rzecz ujmując, następuje tu rozgraniczenie bytu z prawdą od niebytu z fałszem. Rzeczywistość w myśli Parmenidesa zostaje już więc niejako sprowadzona do stale obecnego bytu, inaczej obecności. Ten moment można rozumieć jako zacyzn konceptualnego, dyskursywnego, inaczej jeszcze: logocentrycznego modusu poznawania rzeczywistości, co z czasem stanie się cechą tradycji Zachodu.

Klasyczna definicja prawdy: *adaequatio intellectus et rei* zostaje więc osadzona na metafizycznych fundamentach, bowiem rzeczywistość miałaby charakter bytu, który jest dostępny intelektowi człowieka: „Jakiego bowiem początku miałbyś szukać dla bytu? – zapytuje Parmenides. Jak i skąd mógłby

on wziąć swój wzrost? Nie pozwolę ci mówić ani myśleć, że powstał z tego, co nie istnieje. Nie da się bowiem ani pomyśleć, ani powiedzieć, że nie istnieje. Jak konieczność mogłaby go zmusić, by prędzej czy później powstał i wzrastał, zaczynając od tego, co nie jest? Dlatego musi albo koniecznie istnieć, albo nie istnieć wcale” (Legowicz 1968: 86–87). Tylko więc byt jest poznawalny, możliwa jest też zgodność między nim a intelektem.

Utożsamienie bycia i bytu wraz z dążeniem do odkrycia prawdy o bycie w decydującej mierze ukształtowały myśl Zachodu. Bycie – czy też to, co potocznie nazywamy rzeczywistością – będą teraz przede wszystkim ujmowane jako byt, pewna bytowość czy obecność, które człowiek może intelektualnie, *via idea*, zrozumieć. Ten metafizyczny modus podejścia do rzeczywistości prowadzi do dalszych rozstrzygnięć. Jednym z nich będzie metafizyka jako ontoteologia, która poszukuje pierwszej zasady, podstawy czy też przyczyny pojawienia się wszelkiego bytu. Jeszcze w starożytności Arystoteles wskaże na Boga jako na Pierwszego, Nieruchomego Poruszydca bytu. Innym będzie obecność platonizmu jako wyodrębnienie dwóch sfer rzeczywistości, „dwóch światów”: prawdziwego świata nadzmysłowego i nieprawdziwego świata zmysłowego. Tradycja judeochrześcijańska przyniesie fideistyczną, teologiczną wizję wszystkiego, opartą na trzech fundamentach-kategoriach: stworzeniu, objawieniu, zbawieniu. Reasumując: w myśli Zachodu zarysowuje się triada: Bóg lub Absolut (którego innym określeniem byłyby też transcendencja, rozumiana w mocnym sensie jako podstawa czy źródło wszystkiego), dalej świat i człowiek. W ten sposób wyłania się konstelacja kultury Zachodu, konstelacja mająca dwa bieguny-źródła: Ateny i Jerozolimę, które paradoksalnie być może nie miałyby jednak ze sobą nic wspólnego...

Według Leszka Kołakowskiego przemyślenie tej konstelacji do końca otwiera horror metafizyczny, bowiem: „jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja jestem niczym” (Kołakowski 1990: 30). Dlaczego tak? Pojęcie Absolutu jest związane z pojęciem bytu i dlatego Absolut musi istnieć, ale na sposób zupełny, całkowity, doskonały, na sposób Jedni poza wszelkimi rozróżnieniami, dalej na sposób samowystarczalny, niewzruszony, nieskończony, bezczasowy, niezłożony, niewysłowiony, a ewentualny desygnat tych kilku tylko określeń, musi i tak je transcendować. Dlatego poszukiwanie Absolutu jako ostatecznej obecności kończy się u Proklosa, Damazjosa czy Eckharta na apofatycznym Nic, na nicości, która ponadto jest nie do wypowiedzenia, w stosunku do której można zalecić jedynie milczenie. Nawet jeśli tak, to nie unikniemy tu zawrotnej kwestii relacji owego Nic do Boga, a dalej do stworzenia. I tak, przykładowo, kabaliści będą bronili interpretacji, w myśl której nicość utożsamiona z pierwszą „sefirą” byłaby już pierwszą emanacją Boga (Ejn-sof, czyli „Bez końca”). Jak powiada Kołakowski:

Skoro więc Absolut, jak czas – jego wróg wciąż żywy, choć pokonany – nie poddaje się pojęciowej redukcji do czegokolwiek innego, to imię jego, o ile je ma, Nic. Tak to jedno Nic wybawia drugie Nic od jego nicości. Oto *horror metaphysicus* (Kołakowski 1990: 68).

Można tu zadać pytanie: jeżeli jedno Nic wybawia drugie Nic – czyli nas – od nicości, to czemu Kołakowskiemu cała ta struktura jawi się jako metafizyczny horror, zakładając jeszcze, że nie ironizuje on tu – a chyba nie ironizuje? Być może Kołakowski nie wierzy w to wybawienie od nicości przez Nic, choć sam przywołuje w tym kontekście jeden z dystychów Anioła Ślązaka: „Zaprawdę Bóg jest niczym, a jeśli jest czymś – to tylko we mnie, skoro wybrał mnie dla siebie” (Kołakowski 1990: 64). Być może horrorem dla Kołakowskiego byłaby możliwość, którą wyraża jeden z aforyzmów Stanisława Jerzego Leca: „Prawdziwy Bóg jest Bogiem, nawet gdyby nie istniał” (Lec 2007: 423). Być może Kołakowski nie może też znieść niemożliwości uzasadnienia metafizyki, czyli jej fundamentalnej aporii. Powiada on: „poszukiwanie ostatecznej podstawy jest po prostu równie nieusuwalną częścią kultury, co zaprzeczanie prawomocności tego poszukiwania” (Kołakowski 1990: 42). Tak, zapewne taki byłby stan rzeczy, ale zapytajmy raz jeszcze: czemu to wszystko ma być horrorem? Możliwa odpowiedź brzmi: źródłem tego horroru byłaby metafizyka postulująca obecność, metafizyka powodowana pragnieniem obecności. Straszna byłaby metafizyczna obietnica obecności, która ostatecznie obraca się w Nic, straszne byłoby pragnienie obecności, które nie może zostać zniszczone, straszna byłaby nieobecność obecności, straszna wreszcie byłaby sama nieobecność. To, co Kołakowskiemu odsłania się jako horror, jest jednak w istocie aporią, bowiem myślenie transcendencji znosi ją samą w Nic, sytuuje poza jakimkolwiek dyskursem. Proklos uważał, że kres poznania następuje wtedy, gdy dusza pochłonięta zostaje przez to, co najdoskonalsze, gdy spoczywa w milczeniu. Mistrz Eckhart w kazaniu 52 powiada: gdyby człowiek ubóstwem doszedł do świadomości bycia ideą Boga, odkryłby, że jest tam całkowite milczenie; co więcej, człowiek jest tym milczeniem. To znaczy, że to, co najgłębsze w człowieku – milczy. Jeśli człowiek jest w tej chwili w Bogu jako idea, to ta idea milczy milczeniem Boga.

Być może zatem jedno Nic wybawia drugie Nic od nicości, i nie byłby to żaden horror, ale tylko wtedy gdy ubóstwo, *Gelassenheit* drugiego Nic pozwala słyszeć milczenie pierwszego Nic – Boga. Być może jest to niemożliwością dla metafizyki, być może jesteśmy tu poza metafizyką, ale nie sposób tego stwierdzić z wnętrza metafizyki.

Heidegger, który wiele wniósł do rozumienia dziejów myśli zachodniej, twierdzi, że jej dzieje zdecydowały się już w starożytnej Grecji, gdy w metafizyce przestano myśleć byciem z perspektywy niego samego, ale poprzez byt, co byłoby już zapomnieniem bycia. Różnicę między tym, co jest (byt) i byciem

tego, co jest (bycie), Heidegger nazwie różnicą ontologiczną. Różnica ta byłaby pierwotna względem wszelkiego pytania o obecność. Metafizyka, która zapomina o różnicy ontologicznej, ujmuje byt jedynie jako byt, nie myśląc procesu istoczenia się, dzięki któremu byt może dopiero stać się bytem. Później – miałyby się do tego głównie przyczynić filozofia Parmenidesa, Platona i Arystotelesa – kostnieje ona w tradycję, która przy braku namysłu nad nią, pod tą czy inną postacią, toczy swój żywot w dziejach filozofii Zachodu. Podjąwszy za Husserlem ideę destrukcji metafizyki, Heidegger podda ją w *Sein und Zeit* nadzwyczajnemu wstrząsowi.

Jeżeli metafizyka byłaby zapomnieniem bycia, zapomnieniem skrycia i wycofania (*Entzug*) tego, co daje bycie, to wkroczenie myślenia Heideggera w wydarzenie (*Erdenken des Ereignis*) byłoby równoznaczne z końcem owego wycofania. Heidegger powiada: „Wraz z przebudzeniem w wydarzenie zapomnienie bycia zostaje «zniesione», choć metafizyka chciałaby istnieć nadal” (Heidegger 1999: 57). W ten sposób Heidegger obwieszcza koniec metafizyki, koniec filozofii. Nie istnieje nic, z czego można by było wywieść wydarzenie, a tym bardziej nic, czym można by je było wyjaśnić. Początkiem jest samo Bycie (*Seyn selbst*) jako wydarzenie, skryte panowanie źródła prawdy bytu jako takiej. *Ereignis* jest nieprzedstawialne i niewypowiadalne. W 1969 roku, podczas seminarium w Le Thor, Heidegger powie, że w „wydarzeniu nie zostało już pomyślane nic greckiego” (Heidegger 1977: 366). Nic greckiego, czyli nic metafizycznego...

Jacques Derrida, choć przejmując od Heideggera rozumienie zachodniej filozofii jako metafizyki, będzie uważał, że filozofia Heideggera jest najgłębszą i najsilniejszą obroną tego, co nazywa on „myślą obecności”. Według Derridy: „Można by wykazać, że wszelkie określenia fundamentu, zasady lub centrum zawsze oznaczały inwariant jakiejś obecności (*eidos, arche, telos, energeia, ousia* [istota, egzystencja, substancja, podmiot], *aletheia*, transcendentalność, sumienie, Bóg, człowiek, itd.)” (Derrida 2004: 485). Zarazem „stojące w centrum, źródłowe lub transcendentalne *signifié* nie jest nigdy obecne poza pewnym systemem różnic” (Derrida 2004: 483). Zdaniem Derridy, nic nie jest obecne, wszystko podlega „prawu różni”: grze odwlekania i antycypacji sensów, która to gra byłaby jednak „starsza” od różnicy ontologicznej. Różnia, która „nie jest pojęciem ani słowem” (Derrida 1974: 378–379) ujmuje „dzianie się różnicy pomiędzy znaczącymi; jako nieredukowalna (nie istnieje pierwsze znaczone) różnia nie daje się uobecnić, a zatem znieść w dialektycznym ruchu, w którym byłaby tylko środkiem logocentrycznej rekonstrukcji Tego-samego i jego powrotu do własnej tożsamości (...) Różnia jest grą obecności i nieobecności, pracą nieobecności w sercu każdej obecności i tożsamości: obecność, zakładając swój aktywny i nieredukowalny korelat, jest obecnością na zawsze odroczoną, nie-obecną” (Pieniążek 1994: 160). Jak powiada Derrida

da, różnia jest tym, co „nie jest, nie istnieje, nie jest żadnym bytem (...), nie ma ani istnienia, ani istoty” (Derrida 1978: 378–379).

Według Derridy, choć metafizyka byłaby czymś niedorzecznym, jest ona zarazem czymś nieuchronnym, bo nie ma wyjścia poza metafizykę. Jedyńy język, jakim dysponujemy, to język metafizyki z wpisaną weń obecnością, obecnością „wślizgującą się” we wszelkie próby jej przewyciężenia. Nieuchronność metafizyki ma swą przyczynę w pragnieniu obecności, które byłoby nieodłączne od jej dyskursu dążącego do odzyskania czy uobecnienia obecności. Pragnienie obecności byłoby zaś czymś koniecznym, nieuchronnym i niezniszczalnym. Jak tłumaczy Derrida, rozsunięcie pisma czyni podmiot nieobecnym i nieświadomym, jednak dzięki ruchowi jego dryfu emancypacja znaku odtwarza pragnienie obecności. W rozmowie z Christianem Descampes'em Derrida tak mówi o pragnieniu obecności:

W jakim sposób można by zniszczyć pragnienie obecności? To istota pragnienia. Tym jednak, co je pobudza, dając oddech i konieczność – która istnieje i którą należy przemyśleć – jest coś, co nie uobecnia się w obecności tego, co obecne. Różnię, w której ślad się uobecnia, i owo prawie nic tego, co się nie uobecnia, filozofowie ciągle usiłują zacierać (Derrida 1997: 15).

Według Derridy pragnienie obecności jest koniecznością, która jest pobudzana przez różnię, a w zasadzie to, co nigdy się w niej nie uobecnia, przez brak obecności, przez nieobecność. Przynajmniej według wczesnego Derridy, transcendencja ku temu, co inne, nie jest możliwa, bowiem filozofia nie negując samej siebie, nie jest w stanie wyjść poza to, co racjonalne, w kierunku tego, co inne. Czym zresztą miałyby być to inne, skoro wszystko jest jedynie grą różni, nieredukowalną grą znaczących, bez transcendentalnego znaczonego, bez możliwości ostatecznego sensu, bez podstawy. Dekonstrukcji ulegają tu wszystkie sensory ufundowane na metafizyce obecności, a takie zdekonstruowane pojęcia, jak podmiot, osoba, prawda, kultura, osuwają się niejako w bezpodstawną otchłań. Derrida sięga tu po metaforę pustyni (Derrida 1999). Oto właściwy *horror metaphysicus*: nic, zdekonstruowany podmiot, pragnie obecności, a to, co inne, nie jest, nie ma obecności, do której mógłby on dotrzeć. Pragnienie oparte jest na koniecznym, nieusuwalnym braku obecności, na niemożliwości jego usunięcia.

Jednak właśnie ta niemożliwość innego będzie według późnego Derridy uruchamiała myślenie, czyli pragnienie niemożliwego jako innego, któremu wszakże mamy pozwolić być innym, bez jego metafizycznego zawłaszczania, bez pragnienia jego uprzedmiotowienia: powinniśmy być wolni od takiego pragnienia, ale zarazem trwać w pragnieniu, co byłoby zapewne jedną z Derridańskich aporii: pragnienie niemożliwego jest niemożliwością pragnienia. Dekonstrukcja nie jest biernym oczekiwaniem innego, ale jest twórcza w sen-

sie inwencji, wynajdywania, także w sensie zdarzenia rozrywającego horyzont Tego Samego. Czyż nie jest jednak tak, że wynaleziona inność nie jest już innością? Powiada Derrida:

Nikt nigdy nie powiedział, że dekonstrukcja jako technika lub metoda jest możliwa. Myśli ona tylko ona na miarę niemożliwego i tego, co zawsze ogłasza jako niemyślne (Derrida 1988: 130).

I jeszcze jeden cytat:

jedynym możliwym odkrywaniem jest odkrywanie niemożliwego. (...) W ten właśnie paradoks zaangażowana jest dekonstrukcja. To wynajdywanie tego samego i tego, co możliwe, tą inwencją ciągle możliwą jesteśmy zmęczeni. To nie przeciwko niej, lecz poza nią próbujemy ponownie wynaleźć samą inwencję, inną inwencję, która (...) przyznałaby miejsce innemu, pozwoliła mu nadejść (Derrida 1998: 59).

Powinniśmy więc trwać w pragnieniu uruchamianym przez niemożliwe, a to otwiera na inne, na wydarzenie się inności, na jej nadejście. To, co zupełnie przekracza horyzont możliwości, staje się „innym-mesjanicznym”, nieprzewidywalnym i nieidentyfikowanym, bo nadchodzącym wraz z tym, co nieznanne – przyszłością, ale rozumianą poza metafizycznym zamknięciem, który postuluje jakiś jej docelowy punkt.

Docieramy tu jednak do bardzo delikatnego momentu, który zapewne byłby już momentem ruchu dekonstrukcji w kierunku metafizyki: dekonstrukcja jest bowiem jeszcze filozofią, jeśli odgrywa demaskatorską rolę w stosunku do niekrytycznej i dogmatycznej metafizyki obecności, pokazując strukturę fundujących ją opozycji, ujawniając antylogocentryzm pisma, a nawet wskazując na własne uwikłania w metafizykę itp. Z drugiej jednak strony byłaby już kresem filozofii, gdy podważa samą możliwość dyskursu filozoficznego fundowanego na metafizycznej, logocentrycznej podstawie. Jednak późny, etyczny Derrida, będzie w inności, wydawałoby się nieredukowalnej do metafizyki, upatrywał czegoś pożądanego i oczekiwanego, co oznaczałoby już jakąś jej waloryzację, a tym samym chyba jednak umetafizycznienie, bowiem staje się ona źródłem instaurowanych i już nie dekonstruowanych wartości gościnności, demokracji, sprawiedliwości czy tolerancji. Wydaje się, że późny Derrida – podobnie jak krytykowany wcześniej przez niego Lévinas, przenosi dyskurs filozoficzny z płaszczyzny deskryptywnej na preskryptywną, co polegałoby na wyjściu poza dekonstrukcję, utożsamieniu metafizyki z etyką i upatrywaniu źródła etycznego wymogu w an-archicznej, nieobecnej i nieprzedstawianej transcendencji jako Innym (Bogu) czy Drugim.

W słynnym referacie *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* wygłoszonym jeszcze w 1966 roku, Derrida powiada: „I dziś jeszcze

struktura pozbawiona wszelkiego centrum przedstawia rzecz nie do pomyślenia” (Derrida 2004: 484). Wydaje się, że autor tych słów sam uległ w końcu metafizycznej presji pragnienia, nieusuwalnego pragnienia obecności, pragnienia sensu, czym niejako potwierdziłby to stwierdzenie.

Na podstawie tego wszystkiego można chyba sformułować taką oto tezę: wszelkie myślenie transcendencji byłoby w istocie aporią, aporią generowaną przez metafizykę. Aporia ta polegałaby na połączeniu w jednym dyskursie tego, co da się pomyśleć, z tym, co jednocześnie zostaje przez ten dyskurs określone jako to, czego pomyśleć się nie da. Cóż możemy zrobić z tą aporią? Z jednej strony odsyła nas ona do niemożliwości wyrażonej w zapytaniu Heideggera z dialogu *Z rozmowy o języku*: Ale jak można milczeć o milczeniu? Z drugiej zaś strony jesteśmy odsyłani do Wittgensteina z jego antymetafizycznym zaleceniem milczenia.

Jeśli Kant wyznaczałby granice poznania, a jego *Ding an sich* byłyby nowożytnym określeniem transcendencji, określeniem epistemologicznym, to Wittgenstein wyznaczałby granicę dyskursu, która byłaby granicą między dyskursem uprawnionym a nieuprawnioną spekulacją. Filozofia „wczesnego” Wittgensteina różni się radykalnie od filozofii Wittgensteina „późnego”, ale w odniesieniu do kwestii metafizyki jego stanowisko wydaje się cechować ciągłość: stwierdzenia metafizyczne to stwierdzenia naruszające granice sensu. W *Traktacie* Wittgenstein twierdzi, że wiele zdań metafizyki jest ukrytą niedorzecznością, demaskowaną jednak przez badania gramatyczne, które ukazują uwikłaną w nie jawną niedorzeczność. Zarazem w *Traktacie* twierdzi też jednak, że istnieją niewypowiadalne prawdy metafizyki. Wyraża to często przywoływana teza *Traktatu*: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne” (Wittgenstein 1997: 82).

Według „późnego” Wittgensteina zadanie filozofii polegałoby na sprawozdaniu słów „z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego” (Wittgenstein 1972: 20). Jedynym uprawnionym zadaniem filozofii jest analiza i objaśnianie. Sama filozofia nie musi niczego dodatkowego poszukiwać, a jedynie porządkować to, czym już dysponuje. Dlatego Wittgenstein powiada, że filozofia nie jest dyscypliną poznawczą, lecz działalnością, która stawia sobie za cel jasność. Nie przedstawia własnych zdań, wyjaśnia jedynie zdania sensowne, likwiduje pomieszanie pojęć. Filozofia staje się „krytyką języka”, a jako taka odgranicza to, co niedorzeczne, czyli metafizykę. Innymi słowy, wyznacza granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, czego pomyśleć się nie da, i o czym ewentualnie „należy milczeć”. W świetle tego metafizyka jawi się jako niedorzeczność wywołana niewłaściwym posługiwaniem się językiem. Gdyby ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, należałoby mu wykazać, że pewnym znakom nie nadał w swych zdaniach żadnego znaczenia, co oczywiście ujawniałyby zlogiczowana gramatyka. „O czym nie

można mówić, o tym trzeba milczeć”, głosi słynna końcowa teza Traktatu (Wittgenstein 1997: 83).

Czy Wittgenstein wydobyla nas z horroru metafizycznego? Oczywiście nie, choćby już tylko z tego jednego powodu: dla Heideggera, podobnie jak i dla Nietzschego, logika jest nierozzerwalnie związana z metafizyką, a więc i język osadzony na logice byłby z istoty czymś metafizycznym. Wydaje się, że ponieważ „zaiste jest coś niewyraźnego”, horror ten będzie trwał dopóty, dopóki nie skończy się władztwo metafizyki, o ile efektem tego nie będzie potworność.

## Bibliografia

- Derrida J. (1978), *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa: Czytelnik, s. 374–411.
- Derrida J. (1988), *Mémoires: pour Paul de Man*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (1997), *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Bytom: Kwartalnik Literacki „Fa-art”.
- Derrida J. (1999), *Wiara i wiedza*, w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: KR, s. 7–79.
- Derrida J. (2003), *Psyché. Invention de l'autre, tomes I et II*, Paris: Galilée.
- Derrida J. (2004), *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M. (1977), *Vier Seminare (1966–1973)*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (1999), *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia.
- Kołakowski L. (1990), *Horror metaphysicus*, Warszawa: Res Publica.
- Lec J. (2007), *Myśli nieuczesane*, Warszawa: Noir sur Blanc.
- Legowicz J. (1968), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN.
- Pieniążek P. (1994), *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, w: *Derridiana*, opr. B. Banasiak, Kraków 1994, s. 147–205.
- Reale G. (2003), *Myśl starożytna*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wittgenstein L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.



## Streszczenie

Problematykę poruszoną w referacie zakreślają trzy pojęcia: transcendencja, pragnienie i obecność. Punktem wyjścia do przemyślenia możliwych relacji między nimi jest teza Leszka Kołakowskiego o horrorze metafizycznym, do którego według niego sprowadzałyby się kwestia zachodniej metafizyki. Według Kołakowskiego jej przemyślenie do końca otwiera horror metafizyczny, bowiem jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja jestem niczym. Jak tłumaczy Kołakowski, ponieważ absolut nie poddaje się pojęciowej redukcji do czegokolwiek innego, więc imię jego, o ile je ma, brzmi Nic. Oto *horror metaphysicus*: jedno Nic wybawia drugie Nic od jego nicości. Referat próbuje przemyśleć to, sięgając głównie do poglądów Heideggera i Derridy na temat istoty zachodniej filozofii z fundamentalnym dla niej pojęciem obecności. Ostateczna konkluzja referatu brzmi: wszelkie myślenie transcendencji byłoby w istocie aporią, aporią generowaną przez metafizykę. Aporia ta polegałaby na połączeniu w jednym dyskursie tego, co da się pomyśleć, z tym, co jednocześnie zostaje przez ten dyskurs określone jako to, czego pomyśleć się nie da. Cóż możemy zrobić z tą aporią? Z jednej strony odsyła nas ona do niemożliwości wyrażonej w zapytaniu Heideggera z dialogu *Z rozmowy o języku*: Ale jak można milczeć o milczeniu? Z drugiej zaś strony odsyłani jesteśmy do Wittgensteina z jego antymetafizycznym zaleceniem milczenia.