

Agata Sapkowska

Wieczność i trzy gesty błazna : (Pascal, Nietzsche, Simone Weil)

Sztuka i Filozofia 18, 137-156

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agata Sapkowska
(Łódź)

WIECZNOŚĆ I TRZY GESTY BŁAZNA (Pascal, Nietzsche, Simone Weil)

„Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; nie mógłby tego czynić, gdyby sam do dobrego towarzystwa nie należał; (...) błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nie-oczywistość jego oczywistości i nie-ostateczność jego ostateczności; razem musi w dobrym towarzystwie się obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazje do mówienia mu impertynencji”.

Leszek Kołakowski

Wieczność była zawsze wielką pokusą dla filozofii. Przypisywanie jej Bogu, materii, prawdzie było próbą rozwiązania dręczącej ludzkość zagadki dotyczącej tajemnicy bytu. Wieczność jednak nieustannie wymyka się ludzkiemu myśleniu, stając się nieznosną rzeczywistością lub niepokojącą abstrakcją. Filozofia nigdy nie wyzwoliła się od prób nadawania wieczności realnego kształtu, instynktownie przeczuwając gwałt, jaki wieczność może zadać jednostce. Przybierając karykaturalne formy, sama stawiała się więc przedmiotem gwałtu. Próby oswojenia wieczności nie przysporzyły filozofii zaszczytu. Tam bowiem, gdzie poszukiwanie dobiega końca, a tajemnice zostają wyjaśnione, filozofia sięga kresu. Wieczność jednak, nieustannie prowokując do odkrywania tajemnic, popycha instynktownie do myślenia. Filozoficzne gesty i zawołania powtarzają ten proces w nieskończoność.

Wybór filozofów, którzy pojawiają się w tym szkicu, nie jest przypadkowy. Interesują mnie ich gesty wskazujące na nieodpartą tajemnicę wieczności, która poprzez metaforyczne znaczenia staje się rodzajem gry, w jaką filozof bawi się z błaznem. Poprzez ukazanie wieczności

w perspektywie „zakładu” Pascala, śmierci Boga w filozofii Nietzschego i kontrakcji Boga w myśli Simone Weil, chcę pokazać, jak żywa, ważna i twórcza dla wysiłku filozofii może stać się błazeńska zonglerka wiecznością. Szkic ten będzie także próbą pokazania, czym jest filozofia z perspektywy błazna – Królową Nauk czy kpina z Królewskiej Powagi Mądrości. Czy błazen jest filozofem w przebraniu, czy też filozof wyznacza błaznowi rolę w kulturze? Czy błazen jest stałą figurą w kulturze, czy też sposób, w jaki widzimy błazna, zależy od tego, jak postrzegamy rzeczywistość? Nie wiemy, jak Pascal i Nietzsche przyjęliby filozofię Simone Weil. Wiemy natomiast, jak Nietzsche czytał Pascala i jak robiła to Weil. Nietzsche, choć zjadliwy krytyk chrześcijaństwa Pascala, nie przeszedł obojętnie obok jego geniuszu. Weil żyła w cieniu wielkości swojego brata, którego geniusz i młodość były porównywalne z geniuszem i młodością Pascala. Mimo krytycznego nastawienia, jakie miała do Pascala, dostrzegając w „zakładzie” manipulację ludzką myślą i duchem w karykaturalnej formie, i mimo niechęci, którą żywiła do całej filozofii Nietzschego, nie uwolniła się ani od jednego, ani od drugiego. Ponieważ Pascal nie mógł polemizować z Nietzschem i Weil, pozwoliłam sobie ukazać Pascalowską grę, uwalniając ją od interpretacji obojga. Mimo pewnych analogii, które nasunęły mi się podczas pisania tego szkicu, starałam się oddać niezależność sądów i geniusz myśli każdej z trzech postaci.

BŁAZEN I OKO WIECZNOŚCI

Błazen lubi się zakładać. Zakład jest sposobem gry, w której pewność racji zastępuje ryzyko. Błazen wmieszany w tłum, beztrąsko naśladowujący gawiedź, zongluje dwiema kulami. Na jednej widnieje napis: „Bóg jest”, na drugiej: „Boga nie ma”. Jakie konsekwencje pociąga za sobą wybór jednej z nich? Przywołajmy kontekst gry. Marsz pochodu uświęca triumfujący Rozum. Stosowanie dedukcyjnych metod matematycznych, skutecznie wspierane przez rozwój nauk przyrodniczych, przyczyniło się do powstania ideału poznania, uważającego rozum za źródło syntetycznej wiedzy o świecie. Ideał ten wsparty jest silnym przekonaniem o możliwości zdobycia przez rozum prawdy absolutnej. Poglądy Bacona, Newtona, Kartezjusza sankcjonowały panowanie człowieka nad przyrodą, która pojmowana była w kategoriach mechanistycznych i deterministycznych. Bóg, będąc organizatorem tak postrzeganego świata, stał się bezosobowy i odległy. Jednocześnie w wyniku rozdzielenia duszy od ciała człowiek

zaczął identyfikować się z racjonalnym umysłem, tracąc więc zarówno ze swą duchowością, jak i przyrodą. Teologia przez próby zawarcia przymierza z nauką i nieustanne wyjaśnianie dogmatów doprowadziła do wyjałowienia religijnego. Racjoniści, choć nie zrezygnowali całkowicie z filozofii religijnej, przyczynili się do jej zubożenia, pozostawiając człowieka w duchowej pustce i wyobcowaniu ze świata przyrody. Argumenty na rzecz usensowienia ludzkiego życia przez osobiste doświadczenie wiary nie były zbyt przekonujące. Z drugiej strony całkowite wykluczenie Boga napotykało na trudną do ominięcia przeszkodę, jaką było istnienie wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej. Można powiedzieć, że pojęcie *sacrum*, w którym wieczność boska była rzeczywistym i ważnym dla człowieka światem, pozostaje jedynie więzią umysłu z pozaczasowym źródłem sensu. Człowiek jednak faktycznie traci poczucie *sacrum*, ponieważ uznanie istnienia Boga jako wyłącznie teoretycznego sądu doprowadza ostatecznie do zerwania z religijnym aktem przynależności.

Pascal, mocno osadzony w realiach epoki, sam będąc genialnym matematykiem, zna nazbyt dobrze umysłowość swoich czytelników, dlatego w słynnym *pari* wykorzystuje wszelkie środki dostępne rozumowi, by przekonać swego rozmówcę do przyjęcia tezy, że Bóg istnieje. Punktem wyjścia Pascalskiego rozumowania jest matematyczne pojęcie nieskończoności. Idea nieskończoności była już dla Kartezjusza tropem naprowadzającym umysł na istnienie Boga, zaś dowiedzenie boskiego istnienia stanowiło szkielet uzasadnienia realizmu świata i było integralnym składnikiem Kartezjańskiej teorii poznania. Choć Pascal podjął epistemologiczny aspekt pojęcia nieskończoności, całkowicie odstąpił jednak od Kartezjańskiego ideału wiedzy. Wraz z pojęciem nieskończoności Pascal wprowadza terminy „nieskończonej wielkości” i „nieskończonej małości” oraz pojęcie „nicości”. Zawieszenie pomiędzy nieskończonością kosmosu a nieskończonością złożoną z każdej najdrobniejszej cząsteczki kończy pytanie: „Czym jest człowiek w nieskończoności?” Pytanie to wyłania się z wizji nieskończonego wszechświata, którego „środek jest wszędzie, powierzchnia nigdzie”. W nieskończonej wielkości wszechświata człowiek jako istota skończona jest nicością. Próba wnिकnięcia w głąb natury rzeczy odłoni zaś nieskończoną złożoność każdego punktu, „poza którym już zmysły nasze nic nie spostrzegają, mimo że jest podzielny w nieskończoność ze swej natury” (M/84). Pascal, posługując się matematycznym pojęciem nieskończoności, podważa zarówno przekonanie o możliwości uzyskania wiedzy

pewnej, jak i możliwości definitywnego rozstrzygnięcia problemów poznawczych w skończonym czasie. Unieważniając Kartezjański ideał racjonalności, pozbawił zarazem naukę elementu dominacji nad przyrodą: „Natura umieściła nas w nieskończoności nie po to, abyśmy ją pojęli, ale abyśmy się nią zdumiewali”. Odrzucił także pogląd Kartezjusza utożsamiający duszę wyłącznie z myśleniem, gdyż jej wielorakość i zmienność form przekracza możliwości poznawcze rozumu. Pojęcie nieskończoności odnosi się zatem zarówno do otchłani, w której jesteśmy pogrążeni, jak i doświadczenia samej jednostki, które oznacza nieskończone ponawianie wysiłku pokonywania siebie, by przynależeć do tak rozumianego świata.

Filozofia w rozumieniu Pascala nie jest służebnym narzędziem rozumu, nie stanowi obiegu prawdy, którą można zakomunikować światu. Bowiem „drwić z filozofii znaczy naprawdę filozofować”. Rzeczywistość, jaką odsłania przed nami Pascal, jest nieskończonością, której niezdolny jest poznać rozum człowieka. Jeśli pycha rozumu wyznacza człowiekowi miejsce szczególne pośród innych bytów, to jego przeznaczeniem jest jedynie zadowolenie pozorem, który w obliczu „wiekuistej niemożności poznania” staje się oczywistym fałszem. Wielkość filozofii polega na jej wysiłku myślenia, jej nędza zaś pokazuje nieuchronność błędu i omyłności. Filozof, uświadamiający sobie wielkość i nędzę swojego powołania, staje się niewinny. Pascal przywraca filozofii rangę demistyfikatorki. Przekonanie o poznawalności przez rozum wszystkich fragmentów rzeczywistości, wynikające z pierwotnego lęku i cierpienia, jest próbą oparcia się temu lękowi. Samowiedza Pascalsowskiego człowieka jest samowiedzą nędzy, wiedzą negatywną. Rozumowanie przedstawione w „zakładzie” skonstruowane jest na zasadzie dwóch wykluczających się tez: „Bóg istnieje” i „Boga nie ma”. Pierwsza z nich odsyła nas do domeny, w której niepoznawalna otchłań wieczności staje się Bogiem, a człowiek – częścią stworzonego przez Boga świata. Niewinność przypadku, rządzącego regułami gier, jest tylko pozorem, odsłaniającym mechanizm „zakładu”. Chociaż opcja na rzecz Boga pozostaje otwarta, a sam wybór nie przesądza o wygranej lub przegranej, zawieszenie sądu, a więc nieprzystąpienie do „zakładu” nie zawiesza naszego wyboru. Brak wyboru staje się zatem opowiedzeniem za życiem bez Boga. Jest więc „zakład” rodzajem prowokacji, której nie sposób się oprzeć. Stawką jest życie doczesne, niepewną – życie wieczne. Rozmówca Pascala, reprezentujący racjonalny stosunek do życia, przeprowadza kalkulację wzajemnego stosunku zysku do straty. Nieprzyjęcie istnienia Boga byłoby racjonalne, jeśli ryzyko straty okazałoby się większe, niż potencjalny zysk. Dysproporcja między szalami

jest jednak uderzająca, ponieważ ryzyko niepewnej przegranej jest nieporównywalne „z nieskończoną liczbą szans”, którą możemy wygrać: „skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością”. Twierdzenie to pozbawia nieudolnego gracza wątpliwości, ponieważ ukazana tu dysproporcja zamienia niepewność wyboru na warunki całkowitej pewności.

Wydaje się, że Pascal manipuluje graczem, chcąc go przekonać do istnienia Boga. W rzeczywistości jednak gracz zostaje zdominowany przez samą zasadę gry. W gruncie rzeczy dramat człowieka rozpoczyna się dopiero wraz z napięciem, wynikającym z podjętego wyboru, i jest dramatem walki o życie autentyczne. „Porządek ciała” i „porządek rozumu” uzyskują najpełniejszą perspektywę w „porządku miłości”, choć okazują się nieskończenie od niego oddalone. Człowiek, należąc przez swoje ciało do bytu przyrody, przez swoją myśl wyrasta ponad nią. Nie jest jednak ani jednym, ani drugim, dlatego afirmacja bytu cielesnego lub bytu myślącego jest fałszywa, zaś afirmacja wyłącznie bytu duchowego jest niemożliwa, gdyż przeczą jej namietności ciała. Każde oparcie wydaje się niemożliwe do utrzymania, co czyni z człowieka istotę ocierającą się nieustannie o granice światów, z których żaden do końca nie jest jego domem¹. Pascal potępiał ludzką skłonność do unikania konfrontacji z dwuznacznością i niepewnością własnej kondycji – istot balansujących pomiędzy znikomością życia i nieuchronnością śmierci, które w zderzeniu z nieskończonym czasem przyrody przepełniają go niepokojem. Wyobraźnia dostarczająca złudzeń dotyczących przeszłości i przyszłości spełnia rolę ucieczki przed nicością, gdyż czas niezrelatywizowany (absolutny i ciągły), który nieskończenie przerasta długość ludzkiego życia, redukuje ludzkie istnienie do nicości. Wyzwolenie od pozorów, dostarczanych przez wyobraźnię, było przejściem do odpowiedzialnego wykorzystania czasu przez człowieka. Przeszłość ukazuje wydarzenia minione, które należą już do nicości, przyszłość odsłania nicość w perspektywie nieuchronnej śmierci. Samoświadomość jest momentem terażniejszości, pozwalającym odczuć nędzę własnego stanu. To zderzenie świadomości z nicością pozwala na odkrycie właściwego czasu – czasu świadomej egzystencji. W ten sposób zgoda na nicość staje się zgodą na własną skończoność i ponowne odkrycie wieczności. Pozornie sprzeczne natury: „nieskończoność” i „nic” zostają ze sobą powiązane.

Pascalowski gracz zostaje pokonany własnym narzędziem – rozumem, nieświadom wyzwania, które stawia przed nim dokonany wybór. „Zakład”

¹ Por. Z. Drozdowicz, *Antynomie Pascala*, Poznań 1993, s. 76.

jest przewrotną grą. Po pierwsze dlatego, iż przekonanie rozumu do uznania racji nadprzyrodzonej odsłania nazbyt ludzkie rozdarcie, ponieważ „rozum zawsze pada ofiarą pozorów” (M/84). Po drugie dlatego, że choć „porządek rozumu” i porządek serca zdają się stykać ze sobą, burzą u samych podstaw upragniony spokój. Ryzykiem jest zatem nie sam „zakład”, ale konsekwencje wynikające z jego podjęcia. Doświadczenie uczy, że zakład, będący umową pomiędzy osobami, które są odmiennego zdania, posiada swoje rozstrzygnięcie polegające na tym, że osoba, której zdanie okazuje się mylne, płaci określoną wygraną osobie mającej rację. Wbrew temu, że zakład jest uważany za umowę jednorazową, z rozstrzygnięciem której napięcie ustępuje miejsca faktom pewnym i dowiedzionym, „zakład” Pascala jest grą przekonań, a „zakładanie się” jest w niej procesem nieustającym. „Zakład” okazuje się grą niemożliwą do zniesienia, nie uwalniającą od napięcia, wywoływanego przez niepewność nieprzesadzalnego wyboru. Pozostaje błazeńska żonglerka kulami, prowokująca do „zakładu”, który musi być powtarzany, i tortura nieciągłości, gdyż czas jest nieustannie zakłócany niepokojem, że wieczność istnieje. Tymczasem religia, w której wieczność „zagrzewa” sobie miejsce, jest przepełniona paradoksami: daje szansę życia w prawdzie – bez gwarancji prawdy; obiecuje spokój – a budzi nieustanny niepokój; jest wzniosła – a przeraża; ma być ostoją – a staje się niepokojem ciągłego poszukiwania wartości nieosiągalnych. Wartość dobra nie przysługuje prawdzie, ale dążeniu do niej, mimo że wysiłek ten nie zostanie osiągnięty w skończonym życiu ludzkim. Nie istnieje bowiem, według Pascala, taki stopień doskonałości, który by ustrzegł człowieka przed upadkiem inaczej, niż zmuszając go do nieustannego przekraczania własnej kondycji².

Sprzeczności pomiędzy skończonością i wiecznością, tylko pozornie uzgodnione przez religię, nigdy nie zostają usunięte. Jeśli z paradoksu czyni Pascal zasadę swej filozofii, nigdy nie staje się dogmatykiem. Choć jego sceptycyzm popycha go do krytycyzmu i ironii, staje się podejrzliwy wobec samego sceptycyzmu. „Zakład” jest maską szaleństwa. Szaleństwem filozofii jest ukazanie wielkości człowieka nie przez to, „iż pozostaje na jednym krańcu, ale przez to, że dotyka dwóch naraz i wypełnia przestrzeń między nimi” (M/323). Szaleństwem człowieka jest jego „nędza wydziedziczonego króla” (M/269). Żaden filozof chrześcijański przed Pascalem nie stał tak blisko krawędzi dzielącej świat boski od otchłani, którą pociągała za sobą nieobecność Boga: „Pałamy żądzą znalezienia

² Por. B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1962, s. 248.

oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią” (M/84). Nie ma nic absurdałnego w twierdzeniu, że świat jest absurdałny i absurdałna jest kondycja ludzka. Otchłań Pascala to „wiekuiśta cisza nieskończonych przestrzeni”, która przeraża. Człowiek jest „nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między wszystkim a niczym” (M/84). Jeśli Boga nie ma, ludzkie istnienie jest przypadkowe i kruche, a śmierć jest kresem otoczonym przez nicość. Jeśli Bóg istnieje, objawia się tylko temu, kto wystawia na ryzyko całe swoje życie bez jakiegokolwiek zabezpieczenia. Życie z Bogiem czy bez Boga, to życie na krawędzi. Próba znalezienia oparcia w jednym lub drugim okazuje się za każdym razem chybiona. Spoglądamy w oko wieczności, która ujawnia nam boskie oblicze. Z głębi otchłani dobywa się śmiech. To śmiech błazna.

BŁAZEN PATRZY W OTCHŁAŃ

Motyw otchłani pojawia się w pismach Nietzschego wielokrotnie, odślaniając i maskując zarazem wielość swoich znaczeń. Wieloznaczność i pluralizm są tu zamierzone. Przestrzeń Nietzschego, rozkładająca się na znaki, zastępowane przez inne znaki, wyłania zarówno akty kreacji, jak i niebezpieczeństwo tych aktów, ukazując groźbę chaosu. Chaos jest tu przeciwieństwem metafory środka, centrum, budowli, która zawsze zakłada pion, poziom, hierarchię i autorytet. Człowiek Zachodu uważał się za doskonały twór Boga, a zarazem za twórcę jedynej, prawdziwej kultury i nauki. Jednocześnie, sytuując się w pobliżu *axis mundi*, był przeświadczony, że takie usytuowanie umożliwi mu zrozumienie własnej sytuacji w perspektywie religijnej, społecznej, naukowej rzeczywistości. Oś świata, wokół której religia, filozofia i nauka budowały sieć pojęć, takich jak Bóg, racjonalizm, obiektywizm, nadawała sens poszukiwaniom znaczeń i zapewniała człowiekowi poczucie przynależności kulturowej. Jednak początkowe próby pogodzenia teologii z nauką, późniejszy rozwój nauki i jej przymierze z filozofią, wyrażone w racjonalistycznych tendencjach tej ostatniej, wreszcie antyreligijna czujność, wzmagająca się wraz z krytycznym nastawieniem do religii – stały się historycznym czynnikiem odpowiedzialnym za zdegenerowanie, zapomnienie, w końcu śmierć Boga.

Proklamacja Nietzschego nie była zatem czymś nowym z punktu widzenia jego przenikliwej oceny kultury, choć pojawiła się na trzydzieści lat przed ukazaniem się pracy *Totem i tabu* Freuda, w której sama religia

utożsamiona jest z pierwotnym mordem, jakiego dokonali synowie na swoim ojcu. Śmierć Boga znana jest tradycji judeochrześcijańskiej jako śmierć Chrystusa. W obu perspektywach (freudowskiej i chrześcijańskiej) religia stanowi formę pociechy i obrony przed cierpieniem. Jest także miejscem obecności obsesyjnego poczucia winy, w którym Nietzsche widział przede wszystkim wroga natury, przeżywanie własnego upadku, wyraz tego, co w człowieku jest nędzne i słabe. Choć sam nie zaprzeczał istnieniu ludzkiej słabości, stanowczo odmawiał uznania jej trwałości, uważając Pascala za „najbardziej pouczającą ofiarę chrześcijaństwa, powolnie zamordowaną” na ciele i duchu przez niedorzeczny ideał i „zgniłe pojęcia chrześcijańskie” (EH, s. 33). Jednak wbrew temu, co Nietzsche przypisywał Pascalowi: „Bez wiary chrześcijańskiej, mniemał Pascal, staniecie się sami sobie, tak samo jak natura i historia, *un monstre et un chaos*” (WM, s. 53), Pascal nie łączył osobistego doświadczenia wiary z nadawaniem sensu bytowi przyrody. Wszechświat Pascala nie przestaje zachwycać i przerażać, bez względu na to, czy umieścimy w nim Boga, czy nie. Geniusz Pascala oparł się powszechnie akceptowanemu w XVII wieku stanowisku optyizmu epistemologicznego³ i wyprzedził nie tylko krytykę metafizyki, przeprowadzoną przez Kanta, ale czynił z niego także samotnego prekursora poglądów, na które nauka musiała czekać przeszło 250 lat. Nietzsche, uważając, że nauka ograbiła świat z sensu, przeciwstawił jej dynamizm, pluralizm i brak ciągłości w swojej filozofii. Świadczą o tym wieloznaczne, często wykluczające się interpretacje, które próbę ustanowienia jej znaczenia zastępują wielością sensów. Zarówno Nietzsche, jak i Pascal instynktownie przeczuwali dramatyczny obraz świata, który wyłonił się wraz z odkryciami fizyki współczesnej. Pascal jednak próbował pogodzić ten obraz rzeczywistości z istnieniem Boga. Dla Nietzschego Bóg był istotą, która kała wieczność.

Śmierć Boga pociągała za sobą nieuchronny bezsens i destrukcję. Fakt, że człowiek historyczny zabił Boga, oznaczał bowiem radykalny

³ Pogląd ten głosił, że każdy problem poznawczy jest rozstrzygalny w skończonym czasie. Przekonanie to zostało ostatecznie podważone wraz ze sformulowaniem zasady nieoznaczoności przez Heisenberga, głoszącej zasadniczą niemożliwość uzyskania pewnych danych o stanach cząstek elementarnych, i twierdzeniem Gödla o niemożliwości dowiedzenia niesprzeczności matematyki i istnieniu w matematyce zdań, których nie da się dowieść, choć są pewne. Por. W. Marciszewski, „Pascal i nieskończoność” (w:) A. Siemianowski (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań 1997, s. 35. O pokrewieństwie poglądów Pascala z nauką współczesną pisali także min.: K. Rotter, „Pascal a nowożytna logika formalna”, *ibidem*, s. 43, A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław 1993, s. 44–48, 79–85.

koniec chrześcijaństwa i życie w świecie zdesakralizowanym, w świecie bez-bożnym. Wraz z Bogiem umierają obiektywne wartości i ideały – zarówno, te których gwarantem był Bóg, jak i te, które redukowały Boga do moralności lub ideałów świeckich. Zmuszenie człowieka do zmierzenia się z sytuacją „poza dobrem i złem” oznacza bowiem wielokrotną śmierć bogów, których cienie i cmentarze ożywiają tendencje do scalenia rozbitej jedności świata i człowieka. Próby te były dla Nietzschego powrotem do wartości „zwierzęcia stadnego”, skazaniem się na kondycję niewolniczą i odrzuceniem wyzwania nadczłowieczeństwa. Świat bez Boga jest światem bez twarzy, bez tożsamości, bez świadka i bez świadectwa prawdy: religijnej, filozoficznej i naukowej. Z drugiej strony próba demistyfikacji filozofii obecności, myślenia scentralizowanego poprzez twierdzenie, że nie istnieje środek świata lub że jest wiele środków świata, jest wewnętrznie sprzeczna, jeśli chcemy podjąć próbę zrozumienia własnej sytuacji egzystencjalnej. Niszcząc mit o wiecznej prawdzie, człowiek zostaje pozbawiony możliwości konstruowania swojej tożsamości. Kim jest bowiem człowiek bez Boga, bez lustra, bez idealnego wzorca, do którego mógłby się upodobnić? Podmiot, pozbawiony centrum, sam zatem podlega decentralizacji. Paradoks „człowieka oszalałego”, który wykrzykuje zebranej na targu gawiedzi śmierć Boga, jest paradoksem niekomunikowalności szaleństwa, wynikającego z doświadczenia jednostki rozpoznającej w wieczności otchłań. Spojrzenie w otchłań wpędza w obłąd, który unicestwia podmiotowość człowieka w chaosie. „Widzenie przepaści” jest widzeniem rzeczywistości chaosu, która staje się „wiecznie rodzącą się na nowo i powracającą z rozbitcia” dionizyjską obietnicą życia – instynktowną, cielesną i żywiołową. Chaos jest zatem widzeniem absurdałnym, a więc takim, którego pomyśleć się nie da. „Kto jest dość silny, żeby z duszą swoją stanąć przed zwierciadłem Dyonizosa?” – pytał Nietzsche (WM, s. 448).

Dionizos był bogiem obcym i prześladowanym, ponieważ pobudzane przez niego doświadczenie religijne stanowiło zagrożenie dla supremacji religii olimpijskiej i jej instytucji, a także dla wartości uniwersum i pewnego typu egzystencji. Wewnętrzny dramat okresowych epifanii i tajemniczego znikania Dionizosa jest wyzwaniem rzuconym obecności samej, obecności innych bogów, podważeniem absolutnych doświadczeń religijnych⁴. Dionizyjskość u Nietzschego wyrasta z uświadomienia sobie, że

⁴ Por. M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych*, t. 1, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 250.

życie i świat nie mają żadnego sensu: „sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczący się, ten świat podwójnych rozkoszy, to moje poza dobrem i złem, bez celu” (WM, s. 448). Dionizos jest jednak niepokojącą nieobecnością Boga. Ukazanie się Dionizosa musi przybrać postać, pozór, wytwarzając wielość form indywidualnych, gdyż tylko symboliczny gest może oddać gwałtowną śmierć boga i doświadczenie boskiego opętania.

Nietzsche przeciwstawia „zakładowi” Pascala – grę Dionizosa, w której śmierć i przesłanie Dionizosa są wyraźnie przeciwstawione śmierci i przesłaniu Chrystusa. Doświadczenie dionizyjskie oznaczało przede wszystkim przekroczenie kondycji ludzkiej; wyzwolenie, wolność, spontaniczność – o mocy i skali niedostępnej istotom ludzkim. Dionizos wyrażał radość życia, wolę mocy, zwycięstwo sił aktywnych, afirmację zanegowanej przez Pascala nicości, czyniąc z nich zabawkę w rękach Dionizosa. Obłąd Dionizosa i rozkosz, potworna śmierć boga i ból, chaos rozpadającego się świata i wszelkie zjawiska, które temu towarzyszą, są umiłowaną „wiecznością bez dna”, wiecznie powracającą afirmacją życia. Ukrzyżowanie Chrystusa oznaczało zwycięstwo sił reaktywnych, postawienie życia w stan oskarżenia, wolę nicości, ciężar dźwiganego sumienia – czyli wszystko, co się życiu przeciwstawia. Ów „duch ciężkości” symbolizowany jest u Nietzschego przez karykatury afirmacji, którymi są: osioł, wielbłąd, błazen.

„Tak” osła jest afirmacją fałszywą, niemożnością powiedzenia „nie”. Wielbłąd dźwigający cały ciężar bytu jest zwierzęciem nihilistycznej pustyni. Błazen jest tym, który z braku własnych sił daje się nieść na cudzym grzbiecie, a z niemożności przekroczenia siebie przeskakuje swoje ofiary⁵. Błazen pojawia się w scenie na targu jako śmieszek jarmarczny, który przeskakując linoskoczka, strąca go w przepaść. Występuje jako mędrzec, którego mądrością jest „czuwać, by móc dobrze sypiać”, który zgadza się z Bogiem, sąsiadem i diabłem sąsiada („inaczej po nocy straszyc będzie”), który mierzy swoje „dziesięć pokonań” – „dziesięcioma pogodzeniami”. Pojawia się także w masce karła, wskakującego na grzbiet Zaratustrze. Wreszcie występuje jako „duch ciężkości” i demon, pozbawiający człowieka siły i woli. Nieustannie powracający symbol ciężkości, przeciwstawiony radosnemu tańcowi, jest jednak czymś więcej, niż zwykłym przeciwieństwem (ciężarem) Zaratustry, i podlega przemianie wraz z Zaratustrą. Kiedy Zaratustra wyjawia błaznowi „myśl przepastną” wiecznego powrotu, zaniepokojony błazen zeskakuje mu z ramion, a po

⁵ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998, s. 196, 203.

pewnym czasie znika. Zaratustra zamiast niego spostrzega pastucha, któremu „wąż w gardziel wpełzł”. Pastuch przegryza głowę węża i wypłuwa ją. „Przeistoczony, olśniony nie pasterz i nie człowiek już” śmieje się nieludzkim śmiechem. „Duch ciężkości” jest więc także *alter ego* samego Zaratury; w swej ciężkości pozbawiając Zaraturę sił, zaś w lekkości Zaratury stając się swoim własnym przeciwieństwem. Wraz z wyzwaniem rzuconym błaznowi: „Stój! karle! Ja! Albo ty!”, Zaratustra pokonuje „ducha ciężkości”. Ten zaś musi zniknąć, ponieważ „wieczny powrót”, jako dźwigany na ramionach Zaratury ciężar, oznaczałby porażkę woli mocy.

Błazen przywołany przez Nietzschego jest postacią wieloznaczną. Próby przypisania mu określonego i stałego znaczenia są nie tylko karykaturalne, ale także niezgodne z intencjami Nietzschego. Błazen bywa karykaturą – kretynem, pajacem, karłem, garbusem. Taki wizerunek błazna utrwalił się w estetycznych gustach renesansowej Europy. Błazen Nietzschego jest jednak bohaterem przygód, w których przywdziewa różne szaty. Jest pastuchem, któremu „wieczny powrót”, wydający się nie do zniesienia, utknął w gardle. Jest Zaraturą, który słysząc swój własny śmiech powiedział: „Tęsknota za owym śmiechem trawi mnie: jakże ja zdołam żyć jeszcze! I jakżebym zdołał teraz umrzeć!” (Z, s. 194). W szacie mędrca jawi się jako głupiec nieświadomy swojej głupoty. Tańczy na linie i spada w przepaść, znad której słychać jego śmiech. Gra w kości z Dionizosem. Wciela się w niego, drwiąc z powagi królów i bogów. Ilekroć powraca w kolejnym przebraniu, zaraz zastępuje je inną maską. Jest przeznaczeniem Zaratury, afirmując stawanie się i zastępującą określony byt wielością i różnicą. Zerwanie ze stagnacyjnym wizerunkiem błazna wyraża konieczność przemiany, afirmowanej w figurze błazna, wraz z którym powraca lekkość błazeńskiego tańca i niewinność gry, w której chaos staje się łaskotką pobudzającą nieludzki śmiech.

BŁAZEN KONTEMPLUJE GRANICE

Królestwo, w którym błazen jest nieodłącznym cieniem króla; niesiony przez króla i mordujący go, ukazujący się poprzez pogardę i znikający w tanecznym *pas*; królestwo, które w gruncie rzeczy oznacza kulturę, gdzie błazen odgrywa wiele ról, wciąż pozostaje dla błazna pretekstem pytania o rzeczywistość. Lecz królestwo jest już *innym* królestwem, w zasadzie jest bezkrólewem, odrzucającym deformację królestwa, która błazna przypisała do króla. Niemale znaczenie miał tu Nietzsche, któremu

udało się, dzięki swobodzie ekspresji, odnowić filozofię zachodnią. Nauka przyczyniła się do podważenia obiektywizmu w równym stopniu co filozofia. Fizyka – poprzez potwierdzenie niestabilności, nieprzewidywalności, relatywizmu i braku ciągłości; technologia – poprzez rozwój kultury cyfrowej i cyberprzestrzennej. W każdym polu ludzkiej działalności otwierają się nowe granice i wykorzystywane są nowe technologie. W każdej sferze naszego życia nauka przyczynia się do niewyobrażalnych zmian. Widzenie świata poprzez jego stabilne centrum musiało ustąpić miejsca obrazowi rzeczywistości, która jest różnorodna i pluralistyczna. Ta dyslokacja, czy delokalizacja, jaką jest pozbawienie granic, brak punktu oparcia, towarzysząca jej wielość propozycji, przyprawia o zawrót głowy i jest ważniejszym powodem dezorientacji jednostki. W zachowaniu człowieka ujawnia się lęk przed zgubieniem sensu życia i nudą, która nieuchronnie towarzyszy postawie konsumpcyjnej. Religia *automatycznie* ożywia Boga, poprzez zawarcie swoistego przymierza z teletechnonauką⁶. *Deus ex machina* (sic!) staje się Bogiem nowej, cyfrowej kultury, która stanowi nieodłączną część religijnych zgromadzeń, pielgrzymek wiernych, podróży papieża i masowo urynkowionemu, udostępnionemu na CD-romach Słowu Bożemu.

Z drugiej strony religia wypowiada wojnę temu, co przez udzielenie jej władzy *automatycznie* przypomina o Śmierci Boga Żywego, zakomunikowanej przez naukę, filozofię, a w końcu i samą religię, zabijającą Go najskuteczniej – wyrzucając, wywłaszczając religię z jej własnego miejsca. Nieobecność znaków skrywa tęsknotę za ich ożywieniem, która chce jednocześnie ocalić to, co stanowi w nich nietkniętą tajemnicę. Powracająca w pismach Bataille'a afirmacja „niebezpiecznej suwerenności przemocy” wyraża najgłębszy sens ofiarowania, w którym przemoc staje się środkiem pozwalającym przekroczyć nieciągłość własnego istnienia. To, co sakralne, okazuje się zgubne, niszczące, demonicznie piękne, ustanawia łączność z żywiołem seksu i śmierci – granicy, która staje się objawieniem tajemnicy wieczności⁷. *Sacrum* jednak nie jest tym samym *sacrum*, a powrót religii niesie w rzeczywistości radykalną destrukcję tego, co religijne.

Doświadczenie religijne rozumiane przez Simone Weil jako wtargnięcie, irrupcja i rozwijanie śladów Innego, stanowi moment napięcia

⁶ Por. J. Derrida, „Wiara i wiedza” (w:) J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia. Seminarium na Capri*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 67.

⁷ G. Bataille, *Teoria religii*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1996; G. Bataille, „Wprowadzenie do antropologii erotyzmu”, przeł. M. Ochab (w:) M. Janion, Z. Majchrowski (red.), *Odmieńcy. Transgresje 2*, Gdańsk 1982, s. 335.

między dwiema siłami: *déracinement* – wykorzenienia, alienacji i wygnania, i *enracinement* – zakorzenienia, integracji i przynależności⁸. Jednym z kontekstów, w którym pojęcia te nabierają szczególnej mocy, jest koncepcja *décréation* – doniosłej zasady religijnej Weil. O ile zarówno Pascal, jak i Simone Weil traktują religię jako wyzwanie, które nie może stanowić elementu pocieszającego dla człowieka, gdyż przekreśliłoby to cały wysiłek religii, o tyle „zakład” Pascala jest dla Weil sprzeniewierzeniem się temu wyzwaniu. Weil podkreślała, że nasz stosunek do świata i jego problemów „nie zależy od tego, jak rozwiązujemy problem Boga” (WP, s. 30). Samo założenie istnienia Boga nie stanowi koniecznej racji, która przemawiałaby za tym, by człowiek postępował moralnie. Nie istnieją także racje uzasadniające immoralizm absolutnej wolności, wynikający z założenia, że Boga nie ma („zakład” Pascala) lub że Bóg umarł (Nietzsche). W sposób podobny do Pascala Weil próbowała uczynić użytek z matematyki. U Pascala jednak pewność funkcjonuje jedynie jako pewność istnienia Boga w stanie duchowej łaski, która może stać się udziałem człowieka. U Weil pewność matematyki ma być pewnością tego, czego się nie rozumie, co ostatecznie nie rozwiązuje dylematu istnienia Boga, ale otwiera człowiekowi możliwości działania. Paradoks matematyki polega właśnie na tym, że zajmując się zagadnieniem nieskończoności, nie jest w stanie pojąć obrazu nieskończoności za pomocą rozumu, co słusznie zauważa tak Pascal, jak i Simone Weil. Ale o ile dla Pascala sprzeczność tkwi w samej naturze człowieka, zepsutej i skażonej przez grzech, o tyle dla Weil jest możliwością rozpoznania rzeczywistości, a wraz z nią zetknięcia się z Tajemnicą świata i wieczności: „Sprzeczność jest dźwignią transcendencji” – pisała (WP, s. 86). Nie wynika ona z dys-tansu, jakim oddzielił Stwórcę od stworzenia grzech, ale z abdykacji Boga, która jest koniecznym warunkiem naszego istnienia.

Kreacja była aktem miłości. Stwórca odmówił przez nią rozszerzania własnego istnienia i wycofał się. Jest to ruch ustąpienia i abdykacji Boga, który w swoim ekspansywnym akcie miłości rezygnuje z własnego istnienia, by zrobić miejsce dla ludzkiej obecności. Istota ludzka jest więc skazana na stan autonomii. Afirmacja wolności i siły jest dla Weil miarą egzystencji (*Je puis, donc je suis*). Siła „ja” manifestuje się poprzez

⁸ Por. Betty Mc Lane-Iles, *Uprooting and Integration in the Writings of Simone Weil*. New York 1987. Autorka bada różne manifestacje *déracinement/enracinement*, wykorzystując wzór dekonstrukcji, przedstawiony w szkicach Simone Weil, dotyczących nauki, polityki, religii, i analizując je w różnych kontekstach.

exister, penser, connaitre: „Istnieć, myśleć, wiedzieć to tylko aspekty pojedynczej rzeczywistości: być zdolnym do działania... Od momentu, w którym działam, stwarzam swoje istnienie... To, czym jestem, jest określane przez to, co mogę robić”⁹. „Ja” jest dla niej władzą, zdolnością do działania, która jako rzeczywista władza jest władzą nieskończoną: „jeżeli istnieje tylko *ja*, istnieje tylko absolutna władza; zależę wyłącznie od woli. Nie istnieję inaczej, niż tworząc siebie. Jestem Bogiem...”. I choć odbija się w tej myśli echo *Zaratusztry*, nigdy już z taką siłą nie powróci, ponieważ Weil gwałtownie wycofuje się z tej pozycji: „Ale to nieprawda – pisze dalej – Nie jestem Bogiem... Muszę rozpoznać granice władzy; moja suwerenność... znika, gdy zaczynam o czymś myśleć. Wolność jest jedyną władzą, która jest absolutnie moja. A zatem jest oprócz mnie coś, co istnieje”¹⁰. Granicą woli, przeszkodą wolności jest świat, który jest zarazem warunkiem realizowania wolności. Autonomia narzucona ludzkiemu stworzeniu jest stanem nieczystości i grzechu, które wyrażone są przez ekspansję siły, dominację ego i zależność od fałszywej próżności osoby ludzkiej. Dopóki świat jest miejscem rozrastania się woli w poszukiwaniu „sztucznego raju, upojenia”, dopóty daje nam złudzenia pełni bycia, które istnieją w czasie, przestrzeni i materii. Prawo Pascala, dotyczące właściwości cieczy lub gazu do równomiernego rozszerzania się na danym obszarze, jest dla Weil metaforą stanu autonomii, w której „ja” rozszerza swoją siłę i obecność. Akceptacja próżni lub pustki jest wyrzeczeniem się własnej siły¹¹.

Kreacja była narzuceniem obecności człowiekowi i wycofaniem się Boga. Jest to próżnia stworzona przez abdykację boskiej siły i obecności. Spełnienie Boga, Jego pełnia, czynią z ziemi pustynię. Grzech jest możliwy dopiero po stworzeniu, po powstaniu pustyni. Pustynia jest miejscem wygnania, błędzenia, migracji. Zgoda na wygnanie to jedyny sposób, w jaki człowiek może się komunikować z nieobecnym Bogiem: „Trzeba być na pustyni – pisała Weil – bo ten, którego mamy kochać, jest nieobecny” (ŚN, s. 147). Z drugiej strony pustynia staje się miejscem, w którym doświadcza się nieobecności Boga poprzez własną de-kreację. Świadomość faktu śmierci Syna Bożego, który umierając jako człowiek odczuł swoją bożą nieobecność, ukazuje paradoks nieobecnego na ziemi Boga. Ukazuje też niewyobrażalną samotność, jaką odczuwa człowiek,

⁹ S. Weil, *Sur la Science*, Paris 1996, s. 55.

¹⁰ Ibidem, s. 66.

¹¹ Zob. B. McLane Iles, op. cit, s. 226.

który zwracając się do Boga, stara się wypowiedzieć ciszę Boga. Świadomość, że „Bóg opuścił Boga. Bóg wyzbył się samego siebie”, staje się „okropna jak pustynia. Chłód metalu”, „milczenie, które jest milczeniem do dna”. Dekreacja jest zatem gotowością zniesienia tej pustki, zgodą na śmierć, próbą powtórzenia boskiego gestu samowyrzeczenia, przywracającą Bogu Jego nieskończoność. Jednocześnie granica, którą stanowi stworzenie, mimowolnie odbierające jedność boskiemu istnieniu, jest świadectwem, że Bóg nas kocha. „Bezgraniczność – pisze Weil – jest próbą jedności. (...) Waler danej wiedzy, danego dzieła sztuki, danej etyki, danej duszy mierzy się stopniem oporu w tej próbie” (WP, s. 68). Doskonała i czysta miłość jest pojmowana przez Weil jako całkowite wyrzeczenie, rezygnację aż po śmierć. Rezygnacja doskonała wyrażona jest jednocześnie w nieskończonym dystansie podmiotu i przedmiotu, który polega na wyzbyciu się samego pragnienia istnienia przedmiotu miłości. Jest to zarazem jedyne odstępstwo od głoszonego przez Weil ścisłego determinizmu, który wikła człowieka w społeczne, psychologiczne i cielesne zależności. Zgoda na nieskończony dystans prowadzi obydwie strony do stanu, w którym Bóg i człowiek pragną przestać istnieć, by nie krępować swym istnieniem wolności obiektu kochania.

Determinacja, jaką ujawnia logika miłości, ma polegać na kochaniu tego, „co jest nie do zniesienia”, tego, „co nie istnieje, wiedząc, że nie istnieje”, tego, „co jest skazane na zniszczenie, wiedząc, że jest skazane na zniszczenie”, „wierząc, że rzeczywistość jest miłością, widząc ją jasno taką, jaką jest” (WP, s. 78; ŚN, s. 185). Simone Weil jest przekonana, że miłość ludzka jest niemożliwa, ponieważ pożądanie, jakie ona zakłada, jest niemożliwe bez niszczenia obiektu miłości. Miłość dla Weil jest przemianą, której nie można naśladować. Ta przemiana dotyczy przede wszystkim granicy, której miłość ludzka nie jest w stanie przekroczyć. Jest to granica odsłaniająca człowiekowi prawdę o jego miłości, która zostaje brutalnie unicestwiona poprzez śmierć. Wszelkie więc pożądanie, które zawsze musi napotkać swój kruchy przedmiot, by uznać tę granicę, powinno kierować się na to, czego nie ma i co jest niemożliwe do kochania. W myśli: „Kochać tą częścią mojej duszy, która leży po drugiej stronie zasłony, bo część duszy, którą ogarniam świadomością, nie może kochać nicości, budzi ona w niej grozę” – jest mowa o wzniesieniu się ponad granicę, która oddziela byt od niebytu, polegającym na doświadczeniu identyfikacji tego, co wydaje się różne w tych pojęciach. Inne i obce, staje się Jednym, ukazując prawdziwą rzeczywistość: „Rzeczywistość ukazują się tylko temu, kto akceptuje śmierć”. Wieczność jako

pojęcie abstrakcyjne jest dla Weil tym, czym dla Anaksymandra był *apeiron* – prątworkiem rzeczywistości i przyczyną nieuchronnego i sprawiedliwego porządku, który dla człowieka myślącego w pierwszej osobie staje się wrogiem, okrutnym i zimnym mechanizmem konieczności. Właściwy stosunek do konieczności polegałby na akceptacji zła w stworzeniu z równoczesnym zachowaniem niewinności Boga, na zrozumieniu, że konieczność, jakiej podlega życie i los ludzki, wykluczająca wszelką dowolność i przypadek, „nie jest siłą, która zmusza, ale siłą, na którą się zgadzamy” (WP, s. 69). To, co u Nietzschego można odnaleźć w koncepcji woli mocy i wiecznych powrotów, u Weil staje się imperatywem, *dharmą* i greckim *amor fati*. Wieczność, która unicestwia i która przez swą brutalność i obojętność nie zawiera nic możliwego do kochania, pozwala doświadczyć człowiekowi rzeczywistości przez własne piękno, które jest zjednoczeniem ludzkiej władzy odczuwania z pięknem wiecznym. Doświadczenie to może być osiągnięte dwiema drogami: poprzez przeżycie rujnującej konieczności bądź poprzez mistyczną identyfikację, która prowadzi do unicestwienia. Dla Weil ograniczenie swojej miłości do czystego przedmiotu oznacza rozszerzenie jej na cały wszechświat, związanie się ze wszystkim, odczuwanie rytmu wszechświata. Jedynie poprzez związek z ciałem w seksualnej władzy miłości, która wyraża się w nieustannym pożądaniu piękna i śmierci, za pomocą której piękno unicestwia podmiotowość człowieka, wieczność staje się rzeczywista.

Miłość, będąca w istocie negacją Boga i człowieka, zakładająca przeżycie rujnującej konieczności, która jest drogą rozdarcia, bólu, wstrętu, wyniszczenia i nieszczęść – pozwala powtórzyć ruch odwrotny *déracinement/enracinement*. Zgoda na wygnanie, poprzez dekreację „ja”, która tę zgodę powtarza, staje się momentem integracji, powrotu, przynależenia do „pustyni na pustyni”: „trzeba oderwać się od korzeni(...) Zostać wychodzącą z wszelkiej ziemskiej ojczyzny(...) Czuć się u siebie, będąc na wygnaniu. Zakorzeń się z braku własnego miejsca” (ŚN, s. 176). Jest to zarazem rzeczywistość, w której człowiek „nie jest w żadnej mierze obecny”, rzeczywistość, która jest akceptacją śmierci. Śmierć jest jedyną granicą, której opiera się nasze istnienie. Weil określa ją jako zniknięcie w obecności lub nieobecności Boga. Dlatego życie jako przeciwieństwo śmierci domaga się wycofania Boga ze świata, a czysta miłość przez odkrycie, że „pozytywność” istnienia podmiotu składa się z samych negacji (jest częścią, czasem, przypadkiem), dąży do wyzbycia się swojej podmiotowości, do rezygnacji z własnego istnienia, by stać się całością, wiecznością i jednością. Doświadczenie miłości nieustannie odrzuca wiedzę o Absolucie lub jest ciągłą gotowością do uznania w Nim kogoś

obcego: „Każda istota domaga się w milczeniu, by odczytywano ją inaczej” (WP, s. 161). Człowiek jest sprzecznością, będąc Bogiem i będąc nieskończeniem różnym od Boga. Ta sprzeczność jest naszą nędzą. Jest to jednak nędza nihilistyczna, fabrykująca reaktywne życie, a nie poczucie rzeczywistości, które dla Weil jest nieustannym wysiłkiem dotarcia do ciągłości i zgodą na jej utratę. Każda afirmacja w filozofii Weil zakłada afirmację przeciwną, każde uczucie, próba pochwycenia życia są wypierane przez swoje przeciwieństwa. Nasze wysiłki rozbijają się o granicę, która degraduje je w trwonieniu energii na rozpacz i cierpienie, spowodowane beznadziejnymi próbami jej przekroczenia i bezsilnością ukazującą ich absurdalność, podczas gdy „lepiej uznać granicę, kontemplować ją i smakować całą gorycz” (WP, s. 81).

Simone Weil należała do pokolenia, które stanęło w obliczu kryzysu – kiedy sztywne zasady determinizmu fizyki klasycznej były gwałtownie wypierane przez wizję świata całkowicie niestabilnego i nieprzewidywalnego. Złożoność walki pomiędzy deterministycznymi i niedeterministycznymi przekonaniem częściowo wyjaśnia sprzeczności w poglądach Weil dotyczących konieczności, prawdopodobieństwa i nieciągłości. Poglądy Weil odnoszące się do przestrzeni jako wiecznej i wcześniejszej od materii, a także traktowanie przestrzeni i czasu jako absolutnych i niezależnych podkreślało jej związek z fizyką klasyczną. Z drugiej strony motyw ukrzyżowania, ujmowany jako istnienie ludzkich granic, które przechodzą przez nieskończoną ekspansję przestrzeni i czasu, ujawnia pewną sprzeczność w jej deterministycznym ujęciu przestrzeni i czasu. Metafora Krzyża wyraża przecięcie dwóch linii, które podążając w różnych kierunkach, nieuchronnie się do siebie zbliżają. Na przecięciu Krzyża „ja” jest rozrywane przez przestrzeń obcą lub paraliżowane przez bezpośrednią jej bliskość. W tym punkcie „ja” dociera do tajemnicy wieczności przez swoje rozproszenie. Wielość istnienia, opis dezintegracji ludzkiej osobowości poprzez przestrzeń i czas są wyraźną wskazówką odejścia od klasycznego rozumienia przestrzeni i czasu, choć sama Weil mogła nie wiązać swoich przekonań z teorią względności lub teorią Plancka. Największą ironią było jednak to, że Weil, która z taką pasją krytykowała Nietzschego za pochwałę Kalliklesa i zarzucała mu, że nie rozumie Grecji¹², podzielała jego koncepcję odwracalności czasu i „wiecznego

¹² Krytyka Weil dotyczyła błędnej interpretacji postaci Apollina i Dionizosa, których Grecy często ze sobą identyfikowali. Najślawniejsze brutalne wyczyny Apollina nie świadczą o cnotach, które zyskały później miano apollińskich. Jego pogodzenie z Dionizosem stanowi

powrotu". W liście do swojego brata, który podziwiał geniusz Nietzschego, napisała: „Jesteśmy dość różnego zdania na temat Nietzschego. Nie wzbudza we mnie skłonności, by traktować go pobłażliwie; jedynie niezwykłą, niemal fizyczną odrazę. Nawet jeśli wyraża rzeczy, w które wierzę, literalnie jest dla mnie nie do przyjęcia”¹³. Mimo że pewne analogie w myśleniu Nietzschego i Weil nasuwają się nieodparcie, równie prawdopodobne jest to, że gdyby Nietzsche mógł skonfrontować z Weil swoje poglądy, odrzuciłby je z taką samą siłą, podobnie jak zrobił to z Pascalem i jak Weil uczyniła z Nietzschem. Tym natomiast, co w pełni uprawniło mnie do zestawienia obok siebie tych trzech postaci, jest ich geniusz, mierzony wysiłkiem, z jakiego uczynili myślenie i własne życie. Simone Weil określiła geniusz jako „zdolność przemierzania do końca *nocy ciemnych*” (ŚN, s. 427). Metafora ta była dla Weil znaczącą miarą wielkości, inteligencji i wrażliwości człowieka, który w nieustannym wysiłku poszukiwania prawdy i pochwycenia wieczności potrafi znieść i afirmować własne unicestwienie nieskończoną ilość razy. Dla Weil bowiem więź z Tajemnicą jest paraliżująca, jest szaleństwem, kompletnym rozdarcie, które poprzez wysiłek nieustannej uwagi afirmuje dystans, pozwalający dotrzeć do Tajemnicy: „Wiem dobrze, że on mnie nie kocha. Jakżeby mógł mnie kochać? A przecież jest we mnie coś, jakaś odrobina mnie samej, która w głębi duszy, drżąc z lęku, nie może się obronić myśli, że może, pomimo wszystko, on mnie kocha” (ŚN, s. 45).

Podobnego dystansu Weil żądała od siebie wobec wszystkich teorii i przekonań, twierdząc, że tylko z takiej pozycji może wznieść swój wysiłek do poszukiwania prawdy. Jednak prawda, tak jak nieszczęście, jest skazana na to, „by stawać przed nami, nie wydobywając głosu”. Weil ukazuje ten paradoks w tragizmie szekspirowskich błaznów z *Króla Leara*: „Na tym świecie jedynie istoty na dnie poniżenia, znajdujące się o szczybel niżej niż żebracy, pozbawione prestiżu społecznego, lecz także – w oczach wszystkich – podstawowej ludzkiej godności, mają rzeczywistą możliwość mówienia prawdy. Wszyscy inni kłamią. (...) Pochwały dla mojej inteligencji mają za cel pominięcie kwestii: «Czy ona mówi prawdę czy nie? Moja reputacja *inteligentnej kobiety* stanowi praktyczny ek-

część tego samego procesu integracji, który uczynił go patronem rytuałów oczyszczenia po zamordowaniu Pytona. Z kolei postać Dionizosa wskazuje na identyfikację z Ozyrysem. Oznacza to więc, że Dionizos był Bogiem, „który łączył się z człowiekiem w cierpieniu i śmierci i z którym człowiek może i musi się łączyć w doskonałości i szczęściu” (zob. S. Weil, *Sur la Science*, op. cit, s. 232).

¹³ Ibidem, s. 231.

wiwalent etykietyki *głupiec* dla owych błaznów. O, jakże wołałabym ich etykietykę!»” (PL, s. 205–206).

KIM JEST BŁAZEN?

Pod błazeńskim przebraniem i gestem ukrywa się siła metafory, którą jest sama figura błazna. Błazen jest włóczęgą, który egzystuje na poziomie zorganizowanego życia. Jego ekstrawagancja pozostaje w zgodzie z dystansem, który pozwala mu doświadczyć różnych poziomów rzeczywistości i przyglądać się jej z błazeńskiej perspektywy. Ignoruje reguły i tabu, w które chcielibyśmy go zamknąć. Na wpół obłąkany, nosi w sobie znamiona geniuszu. Pogardzany przez społeczeństwo, jest jednocześnie katalizatorem, który to społeczeństwo przeobrazi. W zarysowanym szkicu próbowałam wydobyć wielość znaczeń, przypisywanych naturze błazna. Ukazują się one nie tylko jako metafory użyte przeze mnie lub poprzez własne odniesienia bohaterów szkicu do tej figury. Sięgnęłam także do archetypu mądrego głupca, występującego w różnych kulturach, by pokazać w jego perspektywie wartość wysiłku filozofii, która staje się bohaterką przygód błazna, ukazaną w twórczości Pascala, Nietzschego i Weil. Głupiec staje się w niej symbolem ludzkiej wędrówki. Jest pierwszą kartą tarota i w zależności od talii oznacza się go numerem zero lub dwadzieścia dwa (ostatnią cyfrą Wielkich Arkanów), co wskazuje, że jest on zarówno początkiem, jak i kresem poszukiwań. Ta rozbieżność pokazuje także, że każdy może stać się głupcem – do cyfry zero można dodać bowiem każdą inną, symbolizującą różne stopnie poszukiwań. Swą dojrzałość osiąga jednak przez przełamanie krępujących go barier i odrzucenie fałszywych wyobrażeń o świecie, nie zapominając przy tym o swej niewinności¹⁴. W archetypie mądrego głupca filozofia jest wyzwaniem, które wymaga uczciwości i odwagi. Leszek Kołakowski, „pochwalając niekonsekwencję” w naturze błazna, przeciwstawiał go kapłanowi, zastępującego błazeńskie słowo i gest świadomą powagą komunikacją. Pokusę nałożenia maski i obrania celu wyznacza prosta para przeciwieństw, jakimi są mądrość i błazenada. Pokusa ta jednak często staje się pragnieniem poszukiwań, zwieńczonych przemocą konstruowania prawdy, która zagadkę filozoficzną zastępuje pewnością lub dogmatem. Prawdziwie błazeńska filozofia drwi z samej siebie, ponieważ ucieka przed pokusą własnych dokonań.

¹⁴ Por. J.W. Suliga, *Tarot magów*, Warszawa 1994, s. 17.

Napięcia, które wynika z konfrontacji filozofii Pascala, Nietzschego i Weil, nie można mierzyć stopniem wzajemnej niechęci lub stopniem jakości ich filozofii. Jest to raczej napięcie, jakie może wytworzyć się tylko w myśli genialnej, która czuje świat instynktownie. Nietzsche powiedziałby, że spotkanie na swojej drodze człowieka równego sobie jest niemożliwe i jeden z nich musiałby zginąć, gdyż geniusz nie toleruje obok siebie innego autorytetu. Nieubłagani i surowi w przypadkowej konfrontacji, byli równie bezlitośni wobec samych siebie. Ta surowa obojętność nie przysłaniała miłości, z jaką próbowali dotrzeć do rzeczywistości, choć każde z nich robiło to na swój sposób. Wszyscy troje drwili z własnej genialności, choć właśnie ich geniusz jest miarą błazeńskiej pochwały.

Wykaz skrótów:

- M – B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989.
WM – F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911.
EH – F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909.
Z – F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905.
WP – S. Weil, *Wybór pism*, przeł. C. Miłosz, Kraków 1991.
ŚN – S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1996.
PL – S. Weil, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M.J. Plecińscy, Poznań 1994.