

Marcin Smerda

Śmierć Boga, śmiech człowieka

Analiza i Egzystencja 31, 117-133

2015

Artykuł został 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.

MARCIN SMERDA*

ŚMIERĆ BOGA I ŚMIECH CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: Michel Foucault, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, śmierć człowieka, śmierć Boga, śmiech, twórczość

Keywords: Michel Foucault, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, the death of man, the death of God, laughter, creativity

*I stracony niech dla nas będzie dzień,
w którym choć raz się nie płasało!
Falszywą każda prawda, która choć
jednym nie obdarzyła uśmiechem.¹*

Po co ludzie piszą? To pytanie, na które nielatwo odpowiedzieć, zwłaszcza że jedna odpowiedź może w ogóle nie istnieć. Każdy, kto kiedykolwiek podjął się trudu pisania, miał własną, uświadomioną lub nieświadomą motywację, która popychała go do tego, aby swoje uczucia zwerbalizować i utrwalić za pomocą pisma, co nieraz dzieje się w tym samym momencie. Dla wielu z nas doświadczenie to ma charakter transgresyjny. Toteż po wyłaniu z siebie tego wszystkiego, co „leży na sercu lub wątrobie”, a często na

* Marcin Smerda – absolwent filozofii UMCS w Lublinie. Studiował także socjologię i religioznawstwo. Interesuje się filozofią współczesną, zwłaszcza francuską. Aktualnie pisze doktorat na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, w którym zajmuje się problemem fotografii jako obiektu numinotycznego. E-mail: smerda.marcin@gmail.com. Address for correspondence: The Pedagogical University of Cracow, Institute of Philosophy, Podchorążych 2, 30-084 Kraków.

¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków: vis-à-vis/Etiuda 2010, s. 208.

obu tych „organach” jednocześnie, nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem. Coś się w nas zmieniło, przeinaczyło, a my wraz z tym staliśmy się kimś innym, często tak różnym, że w tekście, który napisaliśmy, nie rozpoznajemy już siebie i skłonni jesteśmy raczej powiedzieć: „to nie ja napisałem”, niż przyznać się do autorstwa dzieła, które powstało w niewiadomy nam sposób. Skrajnym przykładem takiego pisania jest pismo automatyczne, używane w spirytyzmie do kontaktu z duchami. Surrealiści cenili je ze względu na uźródłowienie w nieświadomości, którą chcieli na różne sposoby badać, niebezpodstawnie (pod wpływem psychoanalizy), twierdząc, że rządzi ona naszym świadomym życiem. Pomimo tej zbieżności poglądów Freud po spotkaniu z Salvadorem Dali w 1938 skłonny był uważać surrealistów za stuprocentowych wariatów². Dla nich ta diagnoza nie była jednak czymś, czego należałoby się wstydzić. Bycie wariatem może być z różnych powodów korzystne.

Teksty powstałe w odmiennych stanach świadomości są fascynujące, lecz często niezrozumiałe i zawile. Wiele z nich ma charakter symboliczny, religijny, mocno nieortodoksyjny względem obowiązującej tradycji wyznaniowej, nieraz zwany mistycznym. Teksty te są zwykle wywrotowe, rewolucyjne, kwestionujące porządek powszechnie uznawany za oczywisty. Dobrym tego przykładem, choć może nie od razu widocznym, jest książka Michela Foucaulta pt. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*.

W tym artykule zamiast rekonstruowania zagmatwanych wywodów autora postaram się odpowiedzieć na pytanie, które wydaje mi się kluczowe dla zrozumienia tej lektury, mianowicie: po co została napisana? w jakim celu powstała? Choć takie postawienie zagadnienia niesie w sobie groźbę przypisywania Foucaultowi swoich własnych intencji, które wcale nie były jego, to jednak – mając na uwadze taką możliwość – problem ten wydaje się na tyle kuszący i teoretycznie płodny, że warto podjąć ryzyko tego, że wszystko, co zostanie napisane poniżej, będzie tylko moją własną projekcją. Ostatecznie, po napisaniu tekstu będę mógł się go wyprzeć, nie utożsamiając się z autorem, którym już przecież nie będę. Tak zrobił Foucault ze swoją pierwszą książką – takie jest prawo piszącego. Dla mnie to pocieszająca wiadomość.

² Zob. Brassai, *Rozmowy z Picassem*, przeł. Z. Florczak, Kraków: Wydawnictwo Dęby Rogalińskie 2001, s. 39.

Śmiech człowieka

Foucault rozpoczyna *Słowa i rzeczy* od wyznania, któremu warto się bliżej przyrzeć, albowiem jest to pierwszy krok na drodze rozwiązania stawianego tu problemu. Nasz punkt wyjścia i punkt wyjścia autora są w tym wypadku tożsame. Foucault mówi na wstępie o doświadczeniu, które zainicjowało w nim proces pisania:

Ta książka zrodziła się z tekstu Borgesa. Ze śmiechu, który w trakcie tej lektury wstrząsa podstawami myślenia – naszego myślenia, właściwego naszym czasom i naszemu miejscu na świecie – śmiechu podważającego wszelkie uporządkowane płaszczyzny i podziały, które mądrze tłumaczą nam obfitość istnień, podminowującego i na długo pozbawiającego oczywistości naszą tysiącletnią praktykę Tego Samego i Innego³.

U podstaw mamy zatem swoiste przeżycie, które – jeśli chcemy wierzyć autorowi – jest przeżyciem wywołującego śmiech upadku, załamania, rozchwiania porządku, który dotychczas wydawał się niewzruszony. Georges Bataille, którego twórczość mocno inspirowała Foucaulta, twierdził, że „śmiech rodzi się z różnicy poziomów, z nagle pojawiających się wyrw”⁴. Obrazował ten stan sytuacją, w której ktoś zabiera nam krzesło w momencie, gdy właśnie siadamy, wskutek tego upadamy, nie napotykając pod sobą stabilnego oparcia. Lęk, który nam wówczas towarzyszy, staje się śmiechem o tyle, o ile ostatecznie nie robimy sobie krzywdy. W efekcie ofiara dowcipu śmieje się wraz ze swoimi oprawcami – śmiech łączy, scala przeciwieństwa, stwarzając jednocześnie wspólny grunt porozumienia. Zdaniem Bataille’a „ci, którzy się śmieją, są wespół niczym morskie fale. Tak długo jak trwa śmiech, nie istnieje już między nimi żadna bariera. Nie są oddzieleni od siebie bardziej niż dwie fale, chociaż ich jedność jest równie nieokreślona, równie nietrwała jak jedność toczących się wód”⁵. Wracając jednak do Foucaulta, który zanosi się śmiechem, czytając Borgesa, tak jakby ten sztubackim zwyczajem zrobił mu niezbyt wyrafinowany dowcip, zastanówmy się nad tym, jakie znaczenie ma dla niego to przeżycie.

³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komen-dant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2006, s. 5.

⁴ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: KR, 1998, s. 169.

⁵ Tamże, s. 180.

Borges cytuje pewną encyklopedię chińską, gdzie napisane jest, że

[...] zwierzęta dzieli się na: a) należące do Cesarza, b) zabalsamowane, c) tresowane, d) prosięta, e) syreny, f) fantastyczne, g) bezpańskie psy, h) włączone do niniejszej klasyfikacji, i) miotające się jak szalone, j) niezliczone, k) narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia, l) et cetera, m) które właśnie rozbiły wazon, n) które z daleka podobne są do much⁶.

Ten egzotyczny system klasyfikacji jest dla Foucaulta nie tylko odmiennym porządkiem myślenia, zupełnie nieprzystającym do naszego, ale także zwrotnie oddziałuje na systemem, wewnątrz którego tkwimy, którym poniekąd jesteśmy, stanowiąc jego definitywny kres. „Oslupienie ową taksonomią uświadamia nam, że to, co pod przykrywką apologu miało uchodzić za egzotyczny urok innego myślenia, jest granicą naszej myśli – czystą niemożliwością myślenia w taki sposób”⁷. Problem polega na tym, że nie możemy sobie wyobrazić miejsca, w którym wymienione przez chińskiego encyklopedystę rzeczy mogłyby się spotkać, stanąć obok siebie jak książki na półce czy pudełka w magazynie. Taka przestrzeń po prostu nie istnieje poza przestrzenią języka. Jest ona niemożliwością dla naszego (uprzestrzennionego i uprzestrzeniającego wszystko) umysłu. Lecz jeśli mimo wszystko zechcemy sobie ją zwizualizować, to dobrym przykładem będą obrazy Mauritisa Cornelisa Eschera, przedstawiające paradoksalne geometrycznie miejsca, wywołujące u oglądającego konsternację i swoisty zawrót głowy. Na pierwszy rzut oka niby wszystko się tu zgadza, przestrzeń wydaje się w porządku, a jednak, wchodząc w nią coraz bardziej, orientujemy się, że to, co początkowo przyjmowaliśmy za oczywiste, wcale takie nie jest. Grafiki Eschera są jak heterotopie Foucaulta, które, w przeciwieństwie do niosących pocieszenie utopii, wzbudzają w nas przede wszystkim niepokój:

Heterotopie niepokoją, bez wątplenia dlatego, że sekretnie podmieniają język, że przeszkadzają nazywać to i tamto, że rozbijają nazwy pospolite albo je komplikują, że od razu rujną „syntaksę”, i to nie tylko tę, która tworzy frazy – bo również syntaksę mniej jawną, która pozwala „utrzymywać” (równocześnie i wzajemnie) słowa i rzeczy [...]; heterotopie (tak często pojawiające się u Borgesa) wyjaławiają

⁶ J.L. Borges, cyt. za: M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 5.

⁷ Tamże, s. 5.

zdanie, ograniczają zasięg słów do nich samych, od samego początku podważają wszelką możliwość gramatyki – kładą kres mitom i narzucają sterylność liryzmowi fraz⁸.

Doświadczenie heterotopiczności „porządku” wykorzenia z rzeczywistości, którą dotąd wydała się nam prawdziwa, będąc jednocześnie warunkiem prawdziwości naszych myśli i sądów.

Z wnętrza systemu nie można mówić o nim samym, albowiem to on przez nas przemawia, samemu nie dając się ostatecznie ani rozpoznać, ani opowiedzieć. Natomiast w miejscu poza systemem, w szczelinie między systemami, o tyle, o ile osiągnięcie takiej pozycji jest w ogóle możliwe, również panuje cisza, ponieważ tam nie ma już-jeszcze języka, który by się nami posługiwał. Tam, gdzie człowiekowi słowa więzną w gardle, dławią go, zanim jeszcze zostaną pomyślane, z tworzącego niegdyś spójny system języka, nie pozostaje nic, poza infantylną potrzebą mówienia, niezaspokojonym gaworzeniem bez odpowiedzi. Słowa odrywają się od rzeczy i między sobą zrywają wszelkie sensowne relacje. W efekcie mowa przestaje być możliwa. Z języka pozostają wyłącznie strzępy, chaos. System się rozpada. „Zażenowanie, które każe się śmiać przy czytaniu Borgesa, bez wątpienia związane jest z głębokim niepokojem tych, którym rozpadł się język: to utrata «tego, co wspólne» miejscu i nazwie. Atopia, afazja” – pisze Foucault.

Atopia – ujmując rzecz z medycznego punktu widzenia – jest chorobową reakcją na styczność z pospolitymi substancjami otaczającego środowiska, które są nieszkodliwe dla reszty zdrowej populacji. Afazja zaś to zaburzenie funkcji mowy powstałe w wyniku uszkodzenia mózgu. Zważywszy na to, co zostało do tej pory powiedziane, wydaje się, że Foucault niebezpodstawnie używa tych pojęć do opisu stanu, którego doświadczył pod wpływem lektury Borgesa, patologicznego stanu „bezmiejsca” i „bezmowy”, gdzie nie ma już języka, a tym bardziej nie ma człowieka. Choć nie jest to stan normalny, to jednak daje nam perspektywę, dzięki której można zobaczyć coś, czego nie sposób dostrzec, będąc w języku-i-miejscu.

Tak oto w pośrednim regionie między zafiksovanym spojrzeniem a poznaniem refleksyjnym ujawnia się ład sam w sobie [...] Ten „pośredni” region, manifestujący różne modalności istnienia ładu, można zatem uważać za fundamentalny i zasadniczy: jest wcześniejszy od słów,

⁸ Tamże, s. 7.

percepcji i gestów, które tym samym uważane są za jego bardziej lub mniej wierny, bardziej lub mniej szczęśliwy przekład (dlatego doznanie ładu w jego pierwotnej pełni bytu zawsze odgrywa rolę krytyczną); jest trwalszy i bardziej archaiczny, mniej wątpliwy i „prawdziwszy” niż wszystkie teorie, przypisujące mu określony kształt, szerokie zastosowanie czy filozoficzny fundament⁹.

W tym „regionie pośrednim”, gdzie – poprzez lekturę Borgesa – wchodzi Foucault, śmiejąc się, gdzie następnie sam nas wciąga, stawiając przed obrazem *Las Meninas* Diego Velásqueza i pytując: „Gdzie stoi król?”¹⁰, odkrywamy niekonieczny i relatywny charakter danego nam porządku słów i rzeczy, rozpoznając zarazem jego heterotopiczny status. Podminowany w ten sposób system można w każdej chwili wysadzić, przy czym wcale nie trzeba być szaleńcem. Wystarczy mieć ku temu dobry powód. Foucault ma jednak po swojej stronie oba te argumenty – ma powód, który już niejednego przed nim doprowadził do szaleństwa (Nietzsche i Bataille), szaleństwo zaś samo w sobie jest dobrym powodem, aby uruchomić tę destrukcyjną maszynę. Zwłaszcza jeśli istnieje szansa, że wraz z systemem zniknie problem, który szaleńca czynił szaleńcem – człowiek rozumiany po kantowsku jako „dublet empiryczno-transcendentalny”. Nadszedł wobec tego czas, by ogłosić jego śmierć. I podobnie jak w przypadku „nietzscheańskiego szaleńca” głoszącego „śmierć Boga” jako „wiedzę radosną” nie jest to egzystencjalnie obojętna teza, którą Foucault wyprowadził z archeologicznej analizy rozwoju naszej wiedzy, ponieważ – jak sam wyznaje – jest to dla niego „pociecha i głębokie uspokojenie, gdy się pomyśli, że człowiek jest stosunkowo świeżym wynalazkiem, figurą liczącą zaledwie dwa wieki, zwyczajnym faldem w naszej wiedzy, który zniknie natychmiast, gdy przyjmie ona nowy kształt”¹¹. Zważywszy na to, nie musimy pytać, dlaczego Foucault unicestwia człowieka, gdyż – jak sam przyznaje – daje

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ W pierwszym rozdziale *Słów i rzeczy* Foucault dokonuje mistrzowskiej analizy obrazu Diego Velásqueza pt. *Las Meninas*, która podążających za jego przekonującym wywodem przyprawia o zawrót głowy. Foucault sprawia, że nieświadomie wchodzimy w obraz, pozostając jednocześnie na zewnątrz, jesteśmy i widzemy, i tym, który jest widziany, przestrzeń między jednym a drugim ulega stopieniu, staje się niemożliwa, heterotopiczna, niewysłowiona, śmieszna. W tym świecie, gdzie wszystko we wszystkim się odbija, tracimy poczucie indywidualności. Zob. tamże, s. 17–28.

¹¹ Tamże, s. 12.

mu to „pociechę i głębokie uspokojenie”. „Śmierć człowieka” czyni go szczęśliwym. Szczęście natomiast nie wymaga dalszego uzasadnienia. „Nie ma potrzeby dociekać dalej, dlaczego pragną szczęścia ci, co go pragną”¹² – pisał Platon w *Uczcie*. Ja się z nim zgadzam.

W tym miejscu wyczerpuje się pytanie, które zadałem na wstępie artykułu: Po co ludzie piszą? Ludzie piszą, aby być szczęśliwi. Foucault był „człowiekiem” i choć pisząc *Słowa i rzeczy*, unicestwił „człowieka”, zrobił to po to, żeby być szczęśliwym. Ten problem domaga się jednak pogłębienia o pytanie: Dlaczego „człowiek” czynił Foucaulta nieszczęśliwym? Dlaczego „człowiek” musiał zginąć? Żeby na nie odpowiedzieć, musimy jednak sięgnąć w przeszłość, odsłaniając fundament myśli Foucaulta, gdzie poprzez Bataille’a docieramy do Nietzschego.

Śmierć Boga

Nietzsche ogłosił „śmierć Boga”. W słynnym aforyzmie 125 z *Wiedzy radosnej* pojawia się „szalony człowiek”, który swym zachowaniem przypomina Diogenesa z Synopy. W samo południe wpada on w tłum ludzi, trzymając w dłoni zapaloną latarnię, która symbolicznie podkreśla jego punkt widzenia, i woła: „Szukam Boga! Szukam Boga!”¹³. Nie znajdując niczego, ogłasza Jego śmierć. Na tym jednak nie koniec. Jego słowa nie staną się płytką tezą ateizmu, albowiem jeśli tylko domyśli się je do samego końca, okazują się autentycznym początkiem myślenia, które teraz za swoją podstawę przyjmuje pozostałą po Bogu pustkę. Odtąd nie Bóg dla człowieka jest problemem, lecz człowiek dla samego siebie, zajmując zarazem miejsce tego, kogo unicestwił, czyli Boga, co dobrze widać w słowach „szalonego człowieka”: „Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I myśmy go uśmiercili! [...] Czy wielkość tego czynu nas nie przerasta? Czyż nie musimy sami stać się bogami, aby się przynajmniej wydawało, że byliśmy godni tego czynu dokonać?”¹⁴.

Problemem nie jest człowiek w ogóle, lecz takie jego rozumienie, które wynika z antropologii Immanuela Kanta. To przeciwko tej wizji człowieka

¹² Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2012, s. 55.

¹³ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk: słowo/obraz-terytoria 2008, s. 137.

¹⁴ Tamże, s. 138.

występuje Foucault, wskazując, że jest to empiryczno-transcendentalna hybryda. A jeśli przyjrzymy się tej figurze dokładnie, zobaczymy formalne podobieństwo między naszym system klasyfikacji rzeczy a chińskim porządkiem zwierząt, odkrywając zarazem ich heterotopyczny charakter.

Zdaniem Kanta człowiek przynależy jednocześnie do dwóch światów – fenomenalnego i noumenalnego. Wszystko zależy od tego, z jakiego punktu widzenia (teoretycznego czy praktycznego) patrzy on na rzeczywistość. Jako podmiot myślenia teoretycznego konstatuje, że wszystko, co może poznać, to są zjawiska, czyli podmiotowo-przedmiotowe konstrukty, o których może mieć wprawdzie wiedzę powszechną i pewną, ale zawsze niekompletną, gdyż – za sprawą odpodmiotowych warunków poznania – nie sięga ona nigdy całości. Wynika z tego, że wiedza o tym, co absolutne, do której od początku dążyła filozofia, znajduje się poza zasięgiem ludzkich możliwości poznawczych, to znaczy, że nie da się poznać ani udowodnić istnienia Boga. Można jednak bez przeszkód w Niego wierzyć i to wierzyć racjonalnie. Rozum teoretyczny nie wyklucza takiej możliwości, ale przenosi ją do rzeczywistości noumenalnej, gdzie nie ma bezpośredniego dostępu. „Muszę więc usunąć wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary”¹⁵ – pisał Kant we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*, zdradzając swoje prawdziwe intencje. Skutkiem tego Bóg, obok wolnej woli i nieśmiertelnej duszy, stał się postulatem rozumu praktycznego, który nie jest tożsamy z rozumem teoretycznym. Między jednym a drugim nie ma bowiem logicznej ciągłości. Tu, w rozumowaniu Kanta, następuje zerwanie, wyrażające się w zmianie pytania, które on nam i sobie stawia. Kant nie pyta już o to, co możemy wiedzieć, ale zastanawia się, co powinniśmy czynić, problematyzując cel naszej aktywności. Jest to konsekwencja przyjęcia pozycji człowieka wolnego. Tylko taki ktoś może sensownie się nad tym zastanawiać. W przeciwieństwie do deterministy, który zawsze robi to, co robić powinien (inaczej po prostu nie może, bo gdyby mógł, nie byłby deterministą), człowiek wolny wierzy, że ma jakiś wpływ na swoje zachowanie. Zastanawia się zatem, jak swą wolność spożytkować, ku czemu się zwrócić, by jego działanie miało wartość. Stąd prowadzi prosta droga do przyjęcia kolejnych postulatów kantowskiej filozofii praktycznej (nieśmiertelnej duszy i wszechmogącego Boga), uzasadniających, że moralne prowadzenie się człowieka ma w ogóle

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielowski, Warszawa: Wydawnictwo Hachette 2009, s. 33.

sens. Bez nich bowiem trudno byłoby wytłumaczyć ciężar związany z przestrzeganiem zasad rygorystycznej moralności, którą Kant postuluje. Ponadto, jeśli uwierzmy w wolną wolę, nie przyjmując jednocześnie dalszych postulatów, to będziemy musieli zmierzyć się z problemem wolności bez celu, który jest równoznaczny z nihilizmem.

Nietzsche był nihilistą, który dobrze wiedział, że z nihilizmu nie da się wydostać inaczej niż poprzez sam nihilizm – trzeba go przeżyć do końca. Początkiem drogi wydobywania się z niego jest natomiast świadomość „śmierci Boga”, który jest podstawą moralnego postępowania człowieka. Nietzsche, odkrywając w dekadencji ukryte źródła takiego postępowania, uderza w sam fundament moralności, która – jego zdaniem – potrzebna jest ludziom słabym. W ten sposób dokonują oni zemsty na życiu, które sprawia im ból i cierpienie, a jednocześnie dowartościowują siebie. Jest to jednak sposób, który w końcu obraca się przeciwko nim, albowiem okazuje się autodestrukcyjny. Prowadzi nieuchronnie do nihilizmu:

Dotychczasowe wartości nasze same wyciągają go jako swój ostateczny wniosek, bo nihilizm jest przemyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów, [...] musimy wpierv przeżyć nihilizm, by przejrzeć, jaką to właściwie była wartość tych «wartości» [...]!¹⁶

Wychodząc od problemu, który go bezpośrednio dotyczy, Nietzsche zwraca się ku przeszłości, aby tam szukać rozwiązania, jakby zakładał, że motywujący jego genealogiczne poszukiwania problem będzie go męczył dopóty, dopóki nie zostanie rozpoznana jego pierwotna przyczyna. W efekcie odwrócony wstecz, „genealog” przypomina namalowanego przez Paula Klee anioła (*Angelus Novus*), „który – zdaniem Waltera Benjamina – wygląda, jak gdyby chciał się oddalić od czegoś, w co się uporczywie wpatruje. Oczy szeroko rozwarte, usta otwarte, skrzydła rozpięte [...]. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy”¹⁷. W genealogicznym myśleniu nie chodzi jednak wyłącznie o destrukcję. Ma ono także aspekt pozytywny, który często umyka interpretatorom

¹⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków: vis-à-vis 2009, s. 8.

¹⁷ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1996, s. 418.

Nietzschego – chodzi o stopniowe uwalnianie się człowieka od determinującej go przeszłości. „Genealog” bowiem, gdy dociera do początku jakiegoś zjawiska, jednocześnie sprawia, że zostaje ono zrelatywizowane – odsłaniając chwilę, w której coś powstało, dosłania zarazem czas, w którym tego czegoś nie było. W rezultacie spostrzega, że wszystko mogło być inaczej. Problem, który go dręczył, okazuje się nieistotny. W ten sposób uzyskuje dystans, jego horyzont myślowy poszerza się o nowe, nieznane dotąd możliwości. Jeśli ponadto dojdzie do tego jeszcze nihilistyczna świadomość przemijalności wszystkiego, co istnieje, będąca do tej pory dlań nieznośnym ciężarem, zrozumie on w końcu, że skoro nic nie trwa wiecznie, to wszystko, co ma początek, musi mieć też koniec. Wiedza ta – w istocie bardzo buddyjska – sprawia, że nihilizm nabiera pozytywnego zabarwienia, daje się znieść, przynosząc mu wręcz ulgę, czy – by użyć wyrażenia Foucaulta – „pociechę i głębokie uspokojenie”. Tak więc, choć wydaje się to paradoksalne, dzięki nihilizmowi możemy mieć nadzieję na szczęście – jest to problemem trzeciego z kolei pytania, które stawiał Kant (Na co mogę mieć nadzieję?). Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? – to dwa poprzednie. A ostatnie, najważniejsze z nich brzmiało: Kim jest człowiek?

Śmierć człowieka

Bataille, którego myśl można ująć jako ogniwo łączące Nietzschego i Foucaulta, męczył się z tym pytaniem przez całe życie, lecz ostatecznie nie udzielił na nie jasnej odpowiedzi. Trudno się temu dziwić. Nieprecyzyjny język, obfitujący w obrazy i metafory, był jego żywiołem do samego końca, o czym świadczy ostatnia, pisana ze świadomością zbliżającej się śmierci, książka pt. *Łzy Erosa*. Na wzór nietzscheański rekonstruuje on w niej dzieje człowieka od początku aż do chwili, w której autor sam się obecnie znajduje. Rok później, co warto podkreślić, Bataille już nie żył. Cztery lata potem Foucault uśmiercił „człowieka”, który wyciskał „Łzy (z) Erosa”.

Anatole Broyard, w sytuacji podobnej do tej, w jakiej znalazł się śmiertelnie chory Bataille, pisał, że:

[...] ciężka choroba to wielkie przyzwolenie, rozgrzeszenie, zgoda. Jeśli zagrożony człowiek chce być romantyczny, czy wręcz szalony, to nic złego. Przez całe życie trzeba było trzymać obłęd na wodzy, ale

w chorobie można sobie pofolgować i pozwolić mu się objawić w całej jaskrawości¹⁸.

Łzy Erosa są właśnie takim objawieniem – jaskrawym i szalonym. Jest to książka wyjątkowa pod wieloma względami, kontrowersyjna, oburzająca, wstrętna i piękna jednocześnie. Słowa i obrazy współlistnieją tu wzajemnie. Przenikają się, tworząc oniryczny świat, który kartka po kartce obnaża nam Bataille'a. Pod sam koniec *Łez Erosa* autor twierdzi, że „jesteśmy jedynie pozbawionymi sensu szczątkami, jeśli nie odnosimy ich do innych szczątków”¹⁹, po czym dodaje: „Wszystko, co mogę w tej chwili zrobić, to dorzucić do poprzednich punktów widzenia kolejny i, jeśli to możliwe, ostateczny”²⁰. Trudno się oprzeć wrażeniu, że jest to głos samego Erosa, którego polimorficznie, poprzez łańcuch wypowiedzi się w czyimś imieniu osób, charakteryzuje w *Uczcie* Platon. Platon-Apollodor-Arystodem-Sokrates-Diotyma przekonuje, że Eros jest tym, który pożąda mądrości, ponieważ jej nie ma. Nie znaczy to, że jest głupcem – ten bowiem nie odczuwa w ogóle braku, więc nie chce być mądrym. Eros, choć usilnie zmierza w stronę boskości, to nie jest też bogiem, gdyż bogowie są szczęśliwi. Jemu zaś brakuje najlepszej i najpiękniejszej, i z tego względu najbardziej godnej pożądania cnoty, jaką jest mądrość, a więc nie jest szczęśliwy, choć do szczęścia dąży. „Jest on wielkim demonem [...], a dziedzina tego, co demoniczne, sytuuje się między bogami a śmiertelnikami”²¹. Ludzie, którzy się na tej dziedzinie znają, „erotomani”, to ludzie demoniczni, zwani również filozofami. Oni pragną szczęścia, dążą do niego, wykazują się hybrydyczną (od gr. *hybris*) pychą, próbując sięgnąć boskości, która jest dobra i piękna. Chcą „rodzić w pięknie”, albowiem tylko w takich warunkach ich „brzemienna nasieniem istota [...] staje się hojna, tryska z radości, płodzi oraz stwarza. Natomiast zbliżywszy się do czegoś brzydkiego, marnieje, posępnieje, zapada się w sobie, kurczy i nie daje potomstwa, lecz, wstrzymując się, z trudem nosi brzemień. Zatem każdego brzemiennego i już nabrzmiałego piękno napawa entuzjazmem, ponieważ uwalnia go ono od ogromnych cierpień”²². Tak

¹⁸ A. Broyard, *Upojony chorobą. Zapiski o życiu i śmierci*, Wołowiec: Czarne 2010, s. 38.

¹⁹ G. Bataille, *Łzy Erosa*, dz. cyt., s. 223.

²⁰ Tamże, s. 223–224.

²¹ Platon, *Uczta*, dz. cyt., s. 53.

²² Tamże, s. 57–58.

więc Eros nie jest po prostu pragnieniem piękna czy dobra, lecz są one tylko impulsem zapładniającym go i prowokującym do „rodzenia”, które – dla istoty śmiertelnej – jest namiastką nieśmiertelności. „Wynika z tego niezbiecie, że Eros jest pragnieniem nieśmiertelności”²³. Nie dziwi zatem, że płacze, gdy umiera, lecz jednocześnie tworzy do samego końca. Jeśli zaś prawdą jest moje przypuszczenie, że w tym stanie robi nam jeszcze dowcipy (problem autorstwa *Łez Erosa* do dziś pozostaje nierozstrzygnięty), to nie można tego inaczej skomentować, jak powołując się na scenę zamykającą platońską *Ucztę*, w której Sokrates (filozof, Eros i logiczny przykład człowieka śmiertelnego w jednym) przekonuje współbiedników, że „ten sam człowiek powinien być w stanie stworzyć zarówno komedię, jak i tragedię, a kto jest mistrzowskim poetą tragicznym, ten musi być również poetą komicznym. Skłonił ich, aby przyznali mu rację, choć z trudem nadążali za nim, przysypiając”²⁴.

Bataille umierał w poczuciu beznadziei, o czym świadczą otwierające poprzedni akapit słowa, lecz jednocześnie widać w nich pewien spokój, którego próżno by szukać w tekstach wcześniejszych, a zwłaszcza w jego pierwszej książce pt. *Doświadczenie wewnętrzne*, gdzie wyznaje:

Z godziny na godzinę, na myśl, że piszę, że muszę to ciągnąć, zrazam się coraz bardziej. Nigdy nie mam poczucia bezpieczeństwa ani pewności. Jedyne w przerażeniu jest ciągłość. Trwam w tym nieladzie, wierny pasjom, których do końca nie znam i które powodują moje całkowite rozregulowanie²⁵.

Ten permanentny niepokój był zasadą jego paradoksalnego „projektu” doświadczenia wewnętrznego, w którym bez nadziei i bez Boga, ocierając się o szaleństwo, w ekstazie dotykał kresu (nie)możliwego. Był materialistą i nie chciał słyszeć o żadnej transcendencji – często to podkreślał. Zamiast niej widział wszędzie pustkę²⁶, „pustkę nieba”²⁷, która była dlań miejscem, gdzie do woli projektował (swój kruchy i mocno pogmatwany) byt, ale też

²³ Tamże, s. 58.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ G. Bataille, *Doświadczenie*, dz. cyt., s. 212.

²⁶ Zob. G. Bataille, *Georges Bataille we własnej osobie*, [w:] M. Janion, Z. Majchrowski (red.), *Odmieńcy*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie 1982, s. 389–390.

²⁷ Tenże, *Doświadczenie*, dz. cyt., s. 154.

nieustannie w nią wpadał, niczym byk podczas korridy²⁸. Walczył jednak do końca, jak gdyby (po cichu) wierzył, że właśnie jemu uda się nie umrzeć. Podstawą takiego „schizofrenicznego” myślenia – jeśli nie chcemy do sprawy podchodzić psychologicznie – wydaje się przyjmowanie takiej wizji człowieka, którą proponuje Kant. To podejrzenie jest tym bardziej zasadne, że Bataille znalazł specyficzną, egzystencjalną interpretację Kanta, czytając go za pośrednictwem Jaspersa, którego Hannah Arendt niebezpiecznie nazywała „Kantem XX wieku”²⁹. Nie wdając się jednak w szczegóły, warto zasygnalizować tylko, że między myślą Jaspersa i Bataille’a, pomimo dość oczywistych i niezbywalnych różnic, istnieją pewne problemowe podobieństwa, wynikające z przyjętej perspektywy człowieka wolnego.

Foucault, który intensywnie czytał Bataille’a, a po jego śmierci napisał dedykowaną mu *Przedmowę do transgresji*, czyli coś, co dopiero poprzedza transgresję, sam dystansował się od egzystencjalizmu na różne sposoby. Wyparł się swojej pierwszej książki, która nosiła dość wyraźny rys egzystencjalno-fenomenologiczny, konsekwentnie pomijając ją w późniejszych bibliografiach. Nie chciał też publikować w wydawnictwie, które było kojarzone z modnym wówczas Sartre’em. Ostatecznie zaś uśmiercił „człowieka”, dublet empiryczno-transcendentalny, który – jak starałem się wykazać – leży u źródła podmiotowości wyemancypowanej. „Człowiek” (po „śmierci” Boga), nie przyjmując części praktycznej filozofii Kanta, stawia jednak sobie nihilistyczno-egzystencjalne pytania w stylu tych, do których przyznawał się Bataille: „Noszę w sobie, wbrew sobie, niczym ładunek wybuchowy, pytanie: Co ma robić w tym świecie człowiek przenikliwy, noszący w sobie bezwzględny wymóg?”³⁰. Foucault w *Słowach i rzeczach* rozsadza ten system raz na zawsze, sprawiając, że pytania o sens (cel) same stają się bez sensu. Znika pustka, w której odbijały się one głuchym echem, bo znika „człowiek”, który je tam kierował. Toteż „dziś – według Foucaulta – można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka. Bo pustka

²⁸ Ta metafora, której Bataille sam używał, rozjaśnia jego twórczość na wielu poziomach. Rozwinięcie tej myśli wymaga jednak dłuższej wypowiedzi, która byłaby materiałem na kolejny, autonomiczny tekst. Wiele interesujących informacji na ten temat odnajdujemy w książce Swobody *Historie oka. Bataille, Leiris, Artaud, Blanchot* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010).

²⁹ Zob. R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 38.

³⁰ G. Bataille, *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 197.

ta nie drąży luki, nie wyznacza przestrzeni do wypełnienia. To ani więcej, ani mniej tylko wyrównanie fałdów w przestrzeni, gdzie znów zaczyna się myśleć³¹. Jednocześnie

[...] tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwalaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swej istocie, tym wszystkim, którzy przez niego liczą na przystęp do prawdy, a i tym także, którzy wszelkie poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demystyfikowania, którzy nie mogą myśleć, nie myśląc zarazem czym jest myślący człowiek, tym wszystkim lewicowym i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech – to znaczy, po części przynajmniej, milczący³².

Transgresja i śmiech (bez człowieka)

Słowa i rzeczy to książka, która prowadzi do transgresji. Źródłowo pojęcie to pochodzi ze słownika geologii, tak jak wiele innych (np. deniwelacja), których używa Foucault-archeolog, odsłaniając ukryte warstwy naszej kultury. Transgresja oznacza stopniowe zalewanie powierzchni lądu przez morze na skutek topnienia lodowca lub ruchów tektonicznych, czego konsekwencją jest zmiana linii brzegowej. Z ekologicznego punktu widzenia jest to proces gwałtowny i katastrofalny, który powoduje krańcowe przekształcenie właściwości abiotycznych środowiska, zrewolucjonizowanie ekosystemu, co sprawia, że organizmy muszą się na nowo przystosować lub zginąć marnie – takie jest prawo ewolucji. W tym kontekście dobrze widać różnicę pomiędzy Foucaultem a Bataille'em, dla którego transgresja stanowiła jedno z podstawowych zagadnień, lecz – w przeciwieństwie do Foucaulta – była ona uźródłowiona w samym człowieku, a nie w tym, co wobec niego zewnętrzne. Skrajnie indywidualistycznie nastawiony Bataille sądził bowiem, że w akcie ukierunkowanej na świat transgresji człowiek odkrywa dopiero zwrotnie, że zakaz, który próbuje przekroczyć, należy immanentnie do niego. Ta wiedza dociera do człowieka po fakcie w „doświadczeniu wewnętrznym”,

³¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 307.

³² Tamże, s. 307–308.

które „dane jest człowiekowi w chwili, gdy rozdzierając kokon poczwaraki, ma on świadomość, że rozdziera sam siebie, a nie walczy z oporem przeciwstawiającym mu się z zewnątrz”³³. Wynika z tego, że transgresja – w rozumieniu Bataille’a – to bolesny proces poznawczy, skutkujący stopniowym, lecz gwałtownym uświadamianiem sobie tego, co dotąd było nieświadome. Foucault natomiast kładzie akcent na zupełnie coś innego. Jego zdaniem zmiana przychodzi zawsze z zewnątrz, spoza człowieka, i nie jest ona ani zależna od niego, ani też świadoma. Dopiero dogłębna („archeologiczna”) analiza rozwoju naszej wiedzy ujawnia, że nie ma w niej żadnej ciągłości, ale głębokie cięcia, które oddzielają jeden system myślowy od innego. Proces zmiany systemowej przypomina różnice percepcji, której doświadczamy, oglądając (inspirujące również surrealistów, a zwłaszcza Salvadora Dali) obrazy znane nam dobrze z psychologii postaci (*Gestalt*), gdzie tło i figura są wymienne. W efekcie raz widzimy tło jako figurę, innym razem figurę jako tło, lecz nie możemy zobaczyć dwóch figur jednocześnie, chyba że za cenę ubezsensownienia obrazu, który jawi się plątaniną plam i kresek. Pozostaje wtedy nieludzkim sposobem percepcji obrazu. Foucault odkrywa ten mechanizm, pokazując zarazem, że „człowiek” jest zjawiskiem chwilowym, zależnym od historycznego *a priori*, które akurat w tym momencie warunkuje nasz układ widzenia/myślenia, ale w każdej chwili może się to zmienić. Twierdzi, że „gdyby ów układ znikł tak samo, jak się pojawił, gdyby skutek jakiegoś wydarzenia, którego formy i oznak jeszcze nie znamy, układ ten uległ zachwianiu, tak jak stało się u schyłku XVIII wieku z podłożem myśli klasycznej – wówczas możemy się założyć, że człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”³⁴ – nastąpi transgresja. Jeszcze nie wiemy, kiedy i z jakich powodów, ale możemy przypuszczać, że na pewno się to stanie, tak jak działo się to już w przeszłości.

Sądzę, że ta wiedza, która rewolucjonizuje nasze myślenie, nie powinna być nikomu obojętna. U tych, którzy swoje szczęście ugruntowali na „człowieku” (do tego jednak potrzebna jest „kantowska” wiara w transcendencję, niebędącą wyłącznie moją własną projekcją), prognoza „śmierci człowieka” powoduje bojaźń i drżenie, a tym, którzy z tego samego powodu byli dotąd nieszczęśliwi, daje nadzieję na szczęście. Dla Foucaulta – powtórzmy raz jeszcze – była to „pociecha i głębokie uspokojenie”, przyczyna

³³ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2007, s. 43.

³⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 347.

„filozoficznego, po części milczącego śmiechu” z tych, dla których „człowiek” wciąż jest punktem wyjścia, a także – jak sądzę – podstawowy impuls do napisania książki *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Bóg i człowiek, Tło i figura, Figura i tło, rozpluwają się ostatecznie w nieludzkiej pustce, gdzie myślenie kończy się i na nowo rozpoczyna, gdzie zamiast słów, słyhać „pusty śmiech” (już nie tylko Michela Foucaulta).

Literatura

- Bataille G. (1982), *Georges Bataille we własnej osobie*, [w:] M. Janion, Z. Majchrowski (red.), *Odmieńcy*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Bataille G. (1985), *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” nr 10, s. 165–210.
- Bataille G. (1998), *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: KR.
- Bataille G. (2007), *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bataille G. (2009), *Lzy Erosa*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Benjamin W. (1996), *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 413–425.
- Brassaï (2001), *Rozmowy z Picassem*, przeł. Z. Florczak, Kraków: Wydawnictwo Dęby Rogalińskie.
- Brook T., Bourgon J., Blue G. (2008), *Historia chińskich tortur*, przeł. I. Stapor, Warszawa: Bellona.
- Broyard A. (2010), *Upojony chorobą. Zapiski o życiu i śmierci*, Wołowiec: Czarne.
- Eribon D. (2005), *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Levin, Warszawa: KR.
- Foucault M. (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Kant I. (2009), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielowski, Warszawa: Wydawnictwo Hachette.
- Matuszewski K. (2006), *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Nietzsche F. (2008), *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Nietzsche F. (2010), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków: vis-à-vis/Etiuda.

Platon (2012), *Uczta*, przeł. A. Serafin, Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Rudziński R. (1978), *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Swoboda T. (2010), *Historie oka. Bataille, Leiris, Artaud, Blanchot*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

THE DEATH OF GOD AND LAUGHTER OF MAN

Summary

Author of the article starts with a question about the meaning of the activity that is writing. He looks for answers in 'The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences' by Michel Foucault, which – according to the author – emerged from the experience of the laughter, triggered by the book of Jorge Louis Borgese, in which he included an excerpt from the Chinese encyclopedia describing the classification of animals. The author is analysing this phenomenon in detail, inter alia in the context of what about the laughter thought Georges Bataille, who greatly inspired Foucault. However, the author does not end his deliberation with an answer to the question: 'Why Foucault wrote 'The Order of Things'', where the philosopher announced 'the death of man' for the first time. He is trying to go deeper and answer the question: 'why the man had to die?'