

Juan Bañon

Człowiek i złudzenie = Man and Illusion

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 6, 19-23

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.

Juan Bañon

Tafalla (Navarra – Hiszpania)

Tefalla (Navarra – Spain)

CZŁOWIEK I ZŁUDZENIE

Man and Illusion

Słowa kluczowe: sens, nicomość, złudzenie, mimesis, pierwotne doświadczenie rzeczywistości, zmartwychwstanie.

Key words: sense, nothingness, illusion, mimesis, primaeval experience of reality, resurrection.

Streszczenie

Autor stwierdza, iż nowożytna i współczesna myśl filozoficzna utraciła kontakt z rzeczywistością i że wraz z tą stratą nastąpiła destrukcja sensu życia ludzkiego. Ważną rolę w destrukcji rzeczywistości i sensu życia odegrał jeden z najstraszniejszych upiórów ludzkiego myślenia, jakim jest złudzenie nicości. Stąd za najważniejsze zadanie filozofii uznaje on odzyskanie bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, a wraz z nim – przywrócenie sensowności życiu. Autor zmierza do wskazanego celu, odpowiadając najpierw na pytanie o warunki, jakie musiały zaistnieć, by złudzenie nicości mogło pojawić się w myśli i zagrozić drogę do rzeczywistości. Swoje badania opiera na przemyśleniach trzech współczesnych intelektualistów: Chestertona, Zubiriego i Girarda. W konkluzji wskazuje chrześcijańskie doświadczenie religijne jako szansę powrotu do tego, co zostało utracone przez filozofię.

Abstract

Contemporary modern philosophical thought has ceased to keep in touch with reality, bringing about total destruction of sense in human life. One of the major and most frightening demons of human thought – the illusion of nothingness played a crucial role in the process of destruction of reality and sense. Thus, according to the author of the article, the most important goal of philosophy is to regain the ultimate experience of reality, which will consequently bring the sense of life back. The author of the article starts his considerations from presenting the conditions under which the illusion of nothingness emerged in human thought obstructing the way to reality. The author's research is based on the philosophical considerations of three modern intellectuals: Chesterton, Zubiri, Girard. Concluding remarks concern the role of Christian religious experience in the process of regaining the values that have been lost by philosophy.

W części myśli nowożytnej i dzisiejszej dokonywała się w pewnej mierze destrukcja sensu ludzkiego życia. Myśl ta, unicestwiając na różne sposoby rzeczywistość, unicestwiała zarazem sens także i tej rzeczywistości. Stąd rzeczą pilną dla odzyskania sensu i włączenia go w nasze życie byłoby najpierw odzyskanie rzeczywistości jako miejsca niezbędnego dla późniejszego zakotwiczenia wszelkiego możliwego sensu. Destrukcja ta była pobudzana przez pewne

złudzenie, które zmieniło się w największego w dziejach filozofii upiora ludzkiego myślenia. Jest nim złudzenie nicości. Doskonałość dzieł Chestertona, Zubiriego i Girarda polega na przewycięzeniu tego złudzenia.

Droga Chestertona nie była bynajmniej linią prostą i pozbawioną zwrotów. Kręty szlak, na którym upłynęło mu życie, przedstawił po mistrzowsku za pomocą metafory będącej w głębi metaforą całej myśli nowożytnej. Chesterton, jak sam wyznaje, był heretykiem, który przygotowując swoją herezję, spostrzegł, iż ostatecznie chodzi mu o ortodoksję.

Diagnoza Zubiriego, dotycząca niebezpieczeństw czyhających na myślenie filozoficzne, nie wydaje się istotnie różnić od przedstawionej przez Chestertona. Tak więc, w jednym miejscu swoich pism Zubiri stwierdza, że człowiek próbuje czasem dokonać subtelnego zwrotu ku czerpaniu zadowolenia z trwogi i że na tym polega największe złudzenie inteligencji. Podobnie w innym miejscu twierdzi on, że zwrot ku nierzeczywistości jest potrzebą, jaką człowiek musi zaspokoić, by być w pełni realnym. Czy te sygnalizowane przez Zubiriego zwroty mają ze sobą coś wspólnego?

Biorąc za punkt wyjścia Hume'owskie rozróżnienie między imaginacją, fikcją i fantazją, pytamy, czy u Zubiriego znajdujemy podobnie rozróżnienie. Czynimy to po to, by pozostając na gruncie jego pism, podjąć pewien fundamentalny problem. Skąd pochodzą złudzenia? Jaka jest ich geneza? Czy pochodzą one tylko z inteligencji, a raczej z czegoś takiego, jak jakaś jej „choroba” czy, jeśli ktoś woli, „niedostatek” albo „deformacja” jej wewnętrznej struktury? A może mają one swoje źródło i fundament w samych rzeczach inteligowanych przez ludzką inteligencję?

Odpowiedź Zubiriego na to zagadnienie polega na ustaleniu kilku fundamentalnych punktów odniesienia. Po pierwsze, inteligencja ma istotny związek z rzeczywistością. Po drugie, ten istotny związek inteligencji z rzeczywistością oznacza, że dokonuje się ich wspólna aktualizacja. Aby dotrzeć do źródła złudzeń, należy zatem przemyśleć do głębi kwestię wspólnej aktualizacji inteligencji i rzeczy. Wraz ze zmianą inteligencji zmienia się rzecz, a ze zmianą rzeczy zmienia się także inteligencja. Dlatego, jeśli nazwiemy figuracją inteligowanie tego, co nierzeczywiste, wspólna dla inteligencji i rzeczy aktualizacja uzyskiwałaby modalność aktualizacji wspólnej dla figuracji i tego, co nierzeczywiste. Każda zmiana w tym co nierzeczywiste prowadziłaby, na mocy wspólnej aktualizacji, do odpowiadającej jej zmiany w intelekcie jako figuracji.

Złudzenie powinno być rozumiane jako modalność tej wspólnej aktualności figuratywnej. Jeśli uważamy, że złudzeniem jest rzecz inteligowana, modalność intelektualną powinniśmy nazwać halucynacją albo fascynacją. Halucynacja byłaby zatem sposobem inteligowania złudzenia. Nie chodzi o to, że złudzenie wytwarza halucynację, lecz o to, że halucynacja jest sposobem intelektu właściwej złudzeniu. Jakie jest zatem pochodzenie tak rozumianych złudzeń i halucynacji? Dlaczego dochodzi do „upadku” inteligencji w formie takiej modalności intelektualnej?

Sądę, że należałoby tutaj wprowadzić rozróżnienie między odzwierciedleniem (*espejo*) a złudzeniem (*espejismo*). Przez odzwierciedlenie będziemy rozumieli obiekt wszelkiej figuracji. To, że wszystkie nasze przedstawienia mają charakter odzwierciedlenia, było wielokrotnie wykazywane. Wyobrażenia w naszym umyśle reprezentują coś innego niż one same, coś, od czego one pochodzą i ku czemu, w ostatniej instancji, odsyłają. Kiedy idzie o zwykłe wyobrażenia, nie ma żadnego problemu z rozpoznaniem rzeczywistości, którą one reprezentują. W przeciwieństwie do nich złudzenia charakteryzują się tym, że chociaż pierwotnie są one odzwierciedleniami, w ich odsyłaniu pojawiła się pewna deformacja, która sprawia, iż reprezentowana przez nie rzeczywistość staje się nierozpoznawalna. Na tym polegałaby istota halucynacji – na intelekcyjnego pewnego odzwierciedlenia, które odbija pewien obraz nie rozpoznany z powodu jakiejś deformacji. Inteligencja, która tak inteliguje, byłaby inteligencją deformowaną zarówno przez to, co jest przez nią inteligowane, przez złudzenie, jak i przez swój sposób intelekcyjnego, przez halucynację czy fascynację. Dlaczego powstaje ta „deformacja”?

Girard uzyskuje odpowiedź na to pytanie, dochodząc do niej przez interesujące rozważania o przemocy. Tak samo jak Chesterton i Zubiri, Girard postanowił w swoim dziele odzyskać wewnętrzną jedność sensu i ludzkiego życia. Nie pozostawiając żadnych wątpliwości, tak właśnie oznajmia na końcu swojego najważniejszego dzieła.

Aby odzyskać tę jedność, Girard przeprowadził pewną osobliwą dekonstrukcję tekstową tego wszystkiego, co ogólnie moglibyśmy nazwać nowożytnością. Geniusz funkcjonujący w tej dekonstrukcji odkrywa centralny charakter Pisma judeochrześcijańskiego dla zrozumienia wszystkich istotnych tekstów myśli nowożytnej. Historia nowożytności okazuje się więc u Girarda tą samą historią, którą są dzieje herezji u Chestertona. Odrzucając tekst ewangeliczny i próbując sformułować nową herezję, nowożytność przeminęła, zdając sobie sprawę z tego, iż nie może zrozumieć sama siebie bez tekstu, który odrzuciła.

Odzyskać sens pewnych tekstów, poczynając od takiej lektury, która nie będzie wykluczała żadnego z nich, jest pięknym wyrażeniem, jakie streszcza metodologię zapoczątkowaną przez Girarda. Metodologia ta musi ujawnić złudzenia ofiar metod tego myślenia, które zamierza się dekonstruować. Szczególnie interesująca jest, dokonana przez Girarda za pomocą tej metodologii, interpretacja genezy złudzeń ludzkich, generowanych przez to, co nazywa on „pożądaniem mimetycznym”. Dekonstrukcję tak sugerowanych złudzeń mimetycznych Girard przeprowadza na różnych polach tematycznych, jakie – po przeanalizowaniu każdego z nich w jego ściśle ujętej indywidualności – ukazują następnie wspólną matrycę, której podążająca w głąb eksplikacja tworzy ogromny gmach teoretyczny dzieła Girarda, skonstruowany z użyciem wielu osiągnięć nauki. Aby ugruntować swoje modele teoretyczne, Girard czyni najpierw ogromny użytek z literatury, a następnie z historii religii, etnologii, psychopatologii, a nawet z teologii.

W swoim dziele o powieści Girard podejmuje się opracowania instrumentów, pozwalających zagłębić się w mimetyczną architekturę niektórych wielkich dzieł zachodniej sztuki literackiej. W głębi każdego wielkiego dzieła literackiego tkwi pewne fundamentalne doświadczenie, które charakteryzuje on jako nawrócenie literackie. Struktura tego nawrócenia odsyła zawsze do trójczłonowej struktury pożądania mimetycznego. Człowiek nie jest zdolny pożądać czegoś dla niego samego, twierdzi Girard, potrzebuje, by obiekt jego pożądania był oznaczony przez coś trzeciego.

Pożądanie mimetyczne, którego przewyciężenie jest dokładnie ukazane w każdej autentycznej powieści, w różnych epokach uzyskuje odmienne formy. Tak więc Girard pod nazwą „podmiotu romantycznego” analizuje kategorię, która – poza jej czysto konkretnym odniesieniem historycznym – jest w jego analizie wspólnym określeniem pewnej szczególnej konfiguracji witalnej mimetyzmu, pojawiającej się u licznych postaci literackich. Doprowadzona do końca przez Girarda dekonstrukcja podmiotu romantycznego, prefiguratywnie obecnego w Heglowskiej dialektyce w postaci pięknej duszy, ukazuje romantyczne kłamstwo, istniejące w głębi tej postaci. Największe złudzenie romantyzmu, błogosławiona samowystarczalność bohatera romantycznego, które Girard bez wahania nazwa „złudzeniem metafizycznym”, jako że wyposaża ono tak ujęty przez nie podmiot w pewną fałszywą transcendencję horyzontalną, mogłoby chyba posłużyć do oświelenia pewnych struktur filozofii czystej subiektywności. Według Girarda, każda wielka powieść w najgłębszej swojej głębi opowiada nam o upadku tego złudzenia, będącego najpierw złudzeniem samego pisarza, który jak upadły anioł aż po ostatnie konsekwencje musi cierpieć swoje rozczarowanie. Tylko tak dokona się objawienie prawdy, która gnieździ się w głębi jego samowystarczalnego wnętrza.

Eksplikację wspólnej matrycy mimetycznej, jako zasadniczy moment interpretacji tekstów literackich, Girard kontynuuje na terenie historii religii. Tutaj ukazuje on dekonstrukcyjną moc tekstu Pisma judeochrześcijańskiego, przeciwstawiając je wszystkim tekstom mitologicznym. Kontynuując swoje badania nad dziejami religii, w swoim głównym dziele Girard eksponuje zastosowanie swojej teorii mimetycznej do zasadniczych zakłóceń psychopatologicznych. Aby przewyciężyć punkt widzenia psychiatrii indywidualistycznej, Girard proponuje model psychologii interindywidualistycznej, w którym każda ludzka struktura psychiczna, zarówno zdrowa, jak i chora staje się zrozumiała wówczas, gdy spowoduje się, by znalazł się w niej Inny jako główny element każdej indywidualnej konfiguracji. Dlatego pojęcie mimesis byłoby tym, które tworzy ramy i jednoczy całość jego analiz.

Różnorodność jakościowa tekstów analizowanych przez Girarda postuluje konceptualizację ich momentu transcendentalnego, to znaczy wspólnego momentu matrycowego. Tę matrycę powinniśmy nazwać wspólną matrycą mimetyczną. Czy powinniśmy przyznać jej możliwość rekonstrukcji intertekstualnej, która ze swej strony byłaby także rekonstrukcją sensu? Czy chodzi o matrycę, która przez to.

że jest transcendentalna i postulowana przez jedność aspektów jakościowych wymienionych tekstów, powinna posiadać immanentny aspekt filozoficzny albo metafizyczny?

Girard okazuje się straszliwym krytykiem filozofii. Jeśli według Girarda wszystkie wymienione teksty mogą odsyłać do wspólnej matrycy doświadczeniowej, to zdecydowanie zaprzecza on, by doświadczenie to miało strukturę filozoficzną. Chodzi o coś metafizycznie niemożliwego. Sam podmiot, zdominowany przez pożądanie mimetyczne, nigdy nie będzie mógł jedynie własnymi siłami rozbić pierwotnego źródła swoich złudzeń. Niemożliwość uchwycenia samej siebie przez mimetyczną jednostkę, bez niezbędnej mediacji absolutu, odsyła do konieczności doświadczenia religijnego, które mogłoby być nośnikiem prawdy i wolności. Nikt w istocie nie jest bardziej zniewolony niż ten, kto jest zdominowany przez pragnienie mimetyczne i w podróży do nicości poszukuje inteligibilnego nieba w pewności własnego narcystycznego wnętrza, które ukrywa przemoc fundującą, zagnieżdżoną tutaj od początku świata.

Konieczność odzyskania sensu wspólnego doświadczenia, ku któremu odsyłają wszystkie teksty, prowadzi Girarda na teren teologii, do analizy intertekstualnej symboliki zmartwychwstania. W książce o powieściopisarstwie europejskim, w której analizuje narracje literackie, w jakich ta symbolika jest obecna, Girard koncentruje się na zakończeniach niektórych dzieł. Sens tego doświadczenia jest opisany przez Girarda jako ostateczne odrzucenie boskości przez bohatera. Wszystkie zakończenia wielkich dzieł są nawróceniami, to znaczy są odrzuceniem fascynacji i nienawiści za pośrednictwem usunięcia złego pożądania, które jawi się teraz jako przezwyciężone.

Symbolika literacka zmartwychwstania odsyła oczywiście do religijnej symboliki zmartwychwstania w ewangelii. Girard daje nam tutaj swoją interpretację teologiczną tych wersetów. Refleksje teologiczne Girarda mogłyby być wpisane w kontekst analiz tych samych scen przeprowadzonych przez Zubiriego w jego ostatniej, opublikowanej pośmiertnie pracy o chrześcijaństwie. Istotą rzeczy jest tutaj adekwatna konceptualizacja idei ciała, która pozwala nam „myśleć” o pojawieniu się ciała zmartwychwstałego, takiego jak ciało Chrystusa. Tak czy inaczej, Zubiri jednoznacznie zaprzecza, by w tym wypadku chodziło o zwykłe pojawienie się złudzenia. Wręcz przeciwnie, chodzi o coś doskonale rzeczywistego i cielesnego. Inna sprawa, czy zmartwychwstałe ciało posiada aktualność chwalebnej transformacji, aktualność, jaka całkowicie przerasta możliwości konceptualizacyjne każdej normalnej myśli metafizycznej. W tym punkcie idee Girarda okazują się zgodne z ideami Zubiriego. Tak jak Zubiri, Girard zdecydowanie zaprzecza, by zmartwychwstanie Chrystusa było czystym złudzeniem mimetycznym albo by mogło być zredukowane do fikcji zwykłego nawrócenia powieściowego. Wręcz przeciwnie, chodzi o autentyczną rzeczywistość. Jest ono tak realne, iż Zubiri podkreśla radykalną różnicę dzielącą je od jakiegokolwiek symbolizmu.

tłum. Mieczysław Jagłowski