

Bogdan Banasiak

Rozum i jego demony

Sztuka i Filozofia 4, 47-64

1991

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.

Bogdan Banasiak

ROZUM I JEGO DEMONY

„Ideałem byłoby pisać tak, jak pisał
Platon. Wydaje mi się, że usiłuje on
w miarę swych możliwości wznieść gmach
racjonalny i że istnieje jednak coś
poza tym...”
G. Bataille

EROS — KOCHANEK CZY FILOZOF?

Wiedzieli Grecy, jak nieodparta jest moc Erosa: gdyby wypełnił powierzone mu przez zazdrosną Afrodytę zadanie, Psyche uległaby miłości do najszkaradniejszego potwora zamieszkującego ziemię.

Wiedzieli Grecy, jak niebezpieczna jest moc Erosa: gdy niepomna przestróg Psyche zapragnęła rozjaśnić noc skrywającą twarz jej kochanka, chcąc poznać, kim jest, Eros zniknął, a dla niej zaczęły się dni niedoli.

Wiedzieli Grecy, jak trudno mówić o bogach, i choć kontaktowali się z nimi, to jednak zdawali sobie sprawę, jakże ryzykowną to było rzeczą. Toteż mitom i anegdotom kazali mówić to, co inaczej trudno niekiedy wyrazić.

Platon myśli w świecie, w którym mit — choć pierwsi „miłośnicy mądrości” poczynili już wyłomy w świadomości mitycznej — wciąż jeszcze waży na umysłowości Greka. Zapewne też dlatego pisma Platona — jak bodaj pisma żadnego z jego poprzedników, a już z całą pewnością żadnego z następców — znaczone są stałym odwołaniem do mitu. Nie do czego innego bowiem, jak do mitu sięga wówczas, gdy próbuje określić prawdziwy szal i prawdziwie miłującego, wówczas, gdy mówi o szaleństwie.

Wydawać by się mogło, że uznając szaleństwo za „największe dobro” i „największe szczęście”, za „błogosławieństwo”, chce Platon potwierdzić najstarsze wyobrażenia. Szaleństwo, mówi bowiem — czy będzie to apolliński szal wieszczbiarski, prorocze natchnienie, gdyż „prorokini w Delfach i owe kapłanki w Dodonie już wiele dobrego zrobiły ludziom i państwowi helleńskiemu” (*Fajdros*, 244 A), czy dionizyjski szal mistyczny, oczyszczający, gdyż „dobry szal zbawia szaleńca ode złego” (245 A), czy wreszcie poetycki szal od Muz dany, gdyż „twórczość szaleńców zaćmi (...) sztukę z rozsądku zrodzoną” (245 A) — to rzecz „piękniejsza od rozsądku” (244 D), i jemu „największe dobra za-

wdzięczamy” (244 A), od Boga bowiem pochodzi, jest „największym darem boskim” (245 B), gdy tymczasem rozsądek to rzecz wyłącznie ludzka.

Lecz naturalną skłonnością człowieka — naturalną, bo zamieszkująca w nim dusza boskie ma pochodzenie — jest zwracanie się ku temu, co boskie, a co dusza może ujrzeć stanąwszy na „grzbiecie nieba”. Ale tylko „istoty zwane nieśmiertelnymi, kiedy dojdą do szczytu stają na grzbiecie nieba i stojąco zjedźdżają po sklepieniu na drugą stronę”, inne zaś „tylko patrzą na to, co poza niebem” (247 BC). Bo miejsce poza niebem tylko bogom jest przeznaczone. Poznała Psyche — a czyż trzeba przypominać, że *psyche* oznacza duszę — poznała tedy dusza cenę spojrzenia bogu w twarz. Grecy dobrze wiedzieli, że tego, kto poważy się wdrzeć na terytorium bogów, bogowie pokarzą. Grecy dobrze wiedzieli, że gdy ku boskiemu słońcu wzniesiemy ludzki, ułomny wzrok, słońce olśni nas: oświeci i oślepi zarazem, porazi jasnością, eksplodując mrokiem. „Poraził mnie Apollo”, napisze Hölderlin; „Dionizos”, będzie podpisywał wysyłane z mroku kartki Nietzsche.

Toteż Platon, doszedłszy do „grzbietu nieba”, pomny ryzyka, trwożliwie zawraca. Nad boskie *hybris* przedkłada czysto ludzką dyspozycję, *sofrosyne* (*Parmenides*): panowanie nad sobą, roztropne umiarkowanie, rozsądek.

Mimo że bogowie zazdrośnie strzegą swych tajemnic i śmiałka, który odważyłby się na *hybris*, przyprawia o szaleństwo, Platon przekonany jest, że między ludzkim a boskim porządkiem istnieje jednak jakaś łączność i zachęca: „nie bójmy się prawdy” (*Fajdros*, 247 C). Nie porzuca więc zamiaru wkroczenia w to, co boskie. Toteż nad trzy rodzaje szału przedkłada jego czwarty rodzaj — szal Erosa. Eros bowiem boskie ma pochodzenie, a najwyższy pierwiastek duszy, rozum, stale każde mu zwracać się ku własnemu źródłu, ku boskiej doskonałości (Uczta), będącej perspektywą wyłącznie dla kogoś, kto na wzór bogów ku prawdzie, boskiemu pokarmowi się kieruje. Jako że Eros pośrodku jest między boską mądrością a ludzką głupotą, tedy rządzące nim pożądanie wiedzę ma za obiekt.

Człowiek dotknięty tym rodzajem szału „jak ptak tylko w górę patrzy, a że nie dba o to, co na dole, przeto go ludzie biorą za wariata” (*Fajdros*, 249 DE), „a że o ludzkich sprawach zapomina, a z tym, co boskie, obcuje, gani go wielu jako narwańca” (249 d). Toteż za prawdziwie miłującego uzna Platon tego, kto „Erosowi i filozofii życie swe poświęcił” (257 B) — „przyjaciela mądrości”, filozofa, bo prawdziwą miłością, prawdziwym upojeniem będzie dlań umiłowanie mądrości, ów czwarty rodzaj szaleństwa: szal Erosa.

Jeśli szaleńca od dawien dawna uznawano za rezonera bogów, za kogoś, za którym pośrednictwem, czyimi ustami przemawia bóg, zamieszkując w nim czy też go nawiedzając, za kogoś, czyj umysł ulega zamroczeniu w kontakcie z tym, co go przekracza — bo bóg człowiekowi „pomiesza zmysły” i „odbierze rozum” — to ów czwarty rodzaj szału nie ma nic wspólnego z od boga pochodzącym szaleństwem, ten rodzaj szału to nie upojenie, lecz za-myślenie, pogrążenie w refleksji, myśl nie ulega tutaj zamroczeniu, lecz intensyfikacji. Toteż Platoński wizerunek owładniętego szalem Erosa, wizerunek „wariata” i „narwańca”, jest

opisem przypadku Talesa, który, jak głosi spisana przez Diogenesa Laertiosa anegdota (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I, 34), zapatrzwszy się w gwiazdy, wpadł do dołu.

Bo też nie po to, by dokonać jego pochwały przywołuje Platon szaleństwo. Nie jest jego zamiarem rewindykacja przyćmiewającej światło rozumu boskości, gwałtu zadanego chłodnej myśli, nie jest jego zamiarem gloryfikacja rozkiełzanych namiętności, a tym samym potwierdzenie mitycznych wyobrażeń Erosa. Wszystko, co trzeźwą myśl mogłoby zamącić, Platon usuwa: „czarnego konia” z zaprzędu duszy, jej część pożądlivą każe woźnicy — „duszy kierownikowi” — powściągnąć i okiełznać. Wykorzystując ugruntowany w micie autorytet boskości i szaleństwa — jako warunku komunikowania się z tym, co boskie — chce, z jednej strony, wyznaczyć to, co najwyższe, co doskonałe, chce określić, co jest boskie, wskazać źródło, z drugiej zaś uprawomocnić poznawcze aspiracje rozumu, skłaniające go ku temu, co doskonałe.

Nazbyt napiętnowani ludzkimi przywarami greccy bogowie — ów zantropologizowany Absolut — nie mogli spełnić wymogów doskonałego źródła, absolutnego początku. Toteż Platon powołał to, co, jego zdaniem, wyższe od bogów, bo samo „bogom boskości użycza” (*Fajdros*, 249 C) — istotę rzeczy, idee, samą prawdę.

Boski umysł widokiem prawdy się karmi — tak samo umysł duszy. A prawdę, wiedzę o tym, co jest bytem, „sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może” (247 C). Wiedza ta nie jest bowiem wiedzą „różną o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzą rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest bytem istotnym” (247 DE). Jako taka więc ma charakter tego, co ogólne, dostępna jest zatem dla rozumu — wyłącznie dla rozumu — który sięgać jej może za pomocą pojęć ogólnych. „Bo człowiek musi rozumieć pojęcia rodzajów, kiedy rozumowanie od wielu spostrzeżeń rozpoczyna, a potem je myślą w jedno zbiera” (249 BC). A skoro w jedno, to skłócenie bogowie staną się Jednym: Demiurgiem.

Jeśli Psyche mogła obcować z Erosem tylko w ciemnościach nocy, które strzegły boskich tajemnic przed ludzkim wzrokiem, a jej wzbraniały spojrzeć bogu w twarz (chroniąc ją tym samym przed skutkami takiej konfrontacji), jeśli więc człowiek mógł się komunikować z bogami wyłącznie po osłonę mroku, jaki na stałe bogów spowijał, mroku namiętności, szału i upojenia, mroku, który, przyćmiewiając światło rozumu i przyprawiając o ryzykowny zawrót głowy, wykluczał mówienie o tym, co boskie, to Platoński Eros-filozof za rzecz nieodzowną uznał powściągnięcie wszelkich namiętności jako zagradzających mu drogę ku temu, co doskonałe, a cielesność, zakres władztwa dawnego Erosa, sprowadził do roli miejsca poszukiwań bogom podobnego piękna. Jeśli więc koniecznym warunkiem komunikacji z bogami — z bytem — była ekstaza, to teraz warunkiem tym stało się słowo.

Kwestionując poświadczoną mitem o Erosie i Psyche niewspółmierność tego, co ludzkie (racjonane), i tego, co boskie (absolutne), nieprzekraczalną antynomię sprawiającą, iż świadomość i boskość wzajemnie się wykluczają, a ich zetknięcie

nieuchronnie musi prowadzić do zmańcenia chłodnej myśli albo zniknięcia nieodłącznego boskości zamroczenia, uznając zatem poznanie spraw boskich za możliwe, czyli sankcjonując szal Erosa jako miejsce filozofii, usunął Platon różnicę między porządkiem ludzkim a boskim.

Eros, bóg miłości i miłosnego upojenia, przedzierzgnął się w intelektualistę. Może jeszcze tylko Arystyp, w burdelu prowadzący wykłady, zdołał dokonać fuzji kochanka i filozofa. Bo teraz filozof każe bogom zamilknąć. Odtąd o tym, co jest — i co ma prawo być — boskie, wyrokował będzie człowiek. A Platon już dokonał ustaleń: prawda, dobro i piękno.

To, co absolutne, sprowadzone zostało do tego, co ogólne, uniwersalne, to, co boskie — do tego, co racjonalne; niemożliwe ustąpiło miejsce możliwemu, *Sacrum* uległo profanacji — bogowie uszli ze świata, wycofali się pod badawczym spojrzeniem Platońskiego Erosa.

LOGOS

Choć naturalna skłonność każe człowiekowi zwracać się ku temu, co boskie, źródłowe, to siedząc w jaskini jest on odwrócony plecami od bytu rzeczywistego, od prawdy odwrócony. Przed jego oczami przesuwają się tylko korowody cieni. Mimo że prawdę umiłował, stale pośród masek i pozorów musi się obracać. I gdyby nawet zdołał skierować spojrzenie wprost na prawdę, to „straszne by stąd wynikały szaty miłosne” (*Fajdros*, 250 D). Jako że nie sposób spojrzeć słońcu w twarz, tedy oglądać byty, nie ślepnąć od słonecznej pożogi, można tylko z odległości. Toteż nie to, co przekracza rozum, lecz to, co z nim współmierne, uznaje Platon za godną oglądania istotę rzeczy i patrzeć każe tak, by umysł nie uległ zaćmieniu: za pośrednictwem pojęć ogólnych. Kopie-podobizny, dziedzina przedstawienia, stają się środowiskiem i narzędziem filozofii — słowo nazywające byt. Między myślą, słowem i bytem ustanowione zostaje fundamentalne pokrewieństwo, odpowiedniość, a myślenie w kulturze Zachodu zyskuje tym samym charakter metafizyczny, staje się strukturą nieuchronnego uprzywilejowania *logos*, denotującego jedność słowa, myśli i bytu.

Uprzywilejowanie to oznacza, że zgodnie z fundamentalną decyzją utożsamiającą byt z obecnością — bo jak wiążąco rozstrzygnął Parmenides, „byt jest, a niebytu nie ma” i „nie można pomyśleć tego, czego nie ma” — obecność po dziś stanowi sens bytu. Toteż jest w sensie źródłowym — a w każdym języku słowo „być” i wszelkie jego postacie stanowią słowo centralne — to tylko, co można pomyśleć, co więc ma charakter inteligibilny, i co daje się wyrazić w języku, co więc ma charakter dyskursywny. I na odwrót, pomyśleć i wypowiedzieć można to tylko, co jest — obecność. Logos stał się więc warunkiem i żywiołem komunikacji — wymiany myśli, język natomiast pojęciową reprezentacją bytu, przedstawieniem, jedynym i wyłącznym wymiarem poznania.

To zaś, co niewyraźalne — jako że nieobecne w sensie ścisłym, bo nie pozwalające się spojyciować, przedstawić — utraciło przynależność do bytu. Nieobecne, czyli nie dające się pomyśleć i wypowiedzieć, nie ma prawa do

istnienia. Jeśli więc tylko obecność, to nieobecność nie jest samoistna, lecz stanowi odwleczoną obecność, która odzyskana zostanie dzięki ponawianym wysiłkom jej uobecnienia za pomocą dyskursu, w wiedzy.

Filozofia jest więc stałym poszukiwaniem istoty bytu: początku. *Arche* nie jest jednak źródłem, które wyschło, gdy tylko zdołało trysnąć bytem, lecz bytem samym, źródłem, które stale tryska, stanowi zatem nie tylko początek rzeczy, lecz także ich zasadę, naturę — skoro było u początku, to jest i pozostanie, będzie u kresu, u celu, celem zaś jest właśnie dotarcie do początku. Źródłowa obecność stanowi więc warunek możliwości tożsamej z nią myśli i tejże myśli cel, jest tym, co umożliwia myślenie, i tym, co myślenia ma jeszcze myśleć.

Oznacza to, że tożsamość myśli i bytu „od początku” ulega zawieszeniu, pęknięciu. Jeśli byt jest i stanowi przedmiot oglądu — bo „w naturze każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów” (249 C) — to wszelkie poznanie bytu jest jego uobecnianiem. Byt zawsze obecny — bo jako zasada jest źródłem i celem, początkiem i końcem — ale przesłonięty wielością pozorów, pomiędzy którymi zmuszony jest obracać się człowiek, musi być stale uobecniony. Zadaniem dyskursu jest więc zespojenie tego rozstępu, tego pęknięcia tożsamej obecności poprzez ponawianie nazywania, opatrywanie bytu słowem. Uobecnianie jest więc powtarzaniem, nieustannym powtarzaniem, które, mając prowadzić do potwierdzenia pierwotnie wpisanej w tę relację tożsamości i do odzyskania pierwotnej — i pierwotnie zagubionej — obecności, jedynie potwierdza nieprzystawalność myśli i bytu. A ów rozstęp, zamykając cykliczny czas mitu, w którym człowiek w ekstazie właściwej *sacrum* doświadczał kontaktu z bytem, stanowi źródło czasu linearnego, żywiołu ludzkiej cywilizacji, stanowi źródło Historii.

Jeśli sens bytu miał zostać odsłonięty poprzez odzyskanie obecności w wiedzy, to Hegel poznaniu nadał status dziejów, uznał zatem, że ów sens jest historycznością, realizuje się w historii. „Historia zawsze była pojmowana jako mechanizm powracania obecności” (1, s. 425). Hegłowsko-Marksowska historia jest więc tylko rozsunieniem — rozciągnięciem na czas historii — owego rozstępu. Jako taka zaś ma charakter teleologiczny, stanowi odległość między *arché* i *telos*, a ściślej ów moment opóźnienia, rozbieżności, rozmijania się, nieprzystawalności obecności do samej siebie, jest układem, w którym paruzja, finalna samoidentyfikacja pierwotnej tożsamości jest już z góry przesądzona, wpisana w tę tożsamość... i równie nieuchronnie na stałe zawieszona. Ta postać historii — Historia *par excellence* — niejako „od początku” tkwiła więc niejawnie w Platońskim projekcie oglądania bytów, w projekcie metafizyki obecności, wpisana była w jej logocentryczną strukturę, w język pojmowany jako uobecnienie czasowo nieobecnej obecności (znak jako wtórne i doraźne, zastępcze uobecnienie tymczasowo nieobecnej obecności ma charakter teleologiczny). „Historia i wiedza, *istoria* i *episteme*, zawsze były określane jako wybiegi mające *na względzie* odzyskanie obecności” (2, s. 20).

Perspektywa indentyfikowania bytu z obecnością miała zatem od początku ten sam alternatywny charakter: apokaliptyczne osiągnięcie — rzecz jasna, osiągnięcie daremne — wiedzy absolutnej i utnięcie w jej pozaczasowej

doskonalej tożsamości (co stało się udziałem Hegla) albo — równie daremne — dialektyczne grzęźnięcie w aproksymacyjnej relacji między prawdą względną i absolutną (jak chciał Marks). W obu przypadkach — jak się wydaje — dyskurs jest najskuteczniejszym sposobem zamknięcia dostępu do bytu: zarówno w tym sensie, w jakim byt zredukowany został do tego, co obecne, jak i w tym, w jakim obecność stale rozmija się ze sobą, w źródłowej tożsamości tkwi nieusuwalny rozstępn.

Jeśli Derrida uznał, że system — a Hegel metafizyce nadał postać systemu — nieuchronnie zawiera w sobie pęknięcie, szczelinę, to szczelinę tę postanowił wypełnić różnicą. Dekonstrukcja będąc uzupełnieniem metafizyki, okazała się zarazem jej zwieńczeniem, ostatecznym systemem, miejscem, po dotarciu do którego metafizyka dobiegła kresu swej drogi, zrealizowała bowiem w „samo-wiedzy” wpisany w nią od początku sens — zyskała samoświadomość tego, czym jest i czym być musi o ile chce być tym, czym jest. Zyskała samoświadomość jako metafizyka obecności — jedyna możliwa, a zarazem nierealizowalna postać filozofii, bo niezrealizowalne jest zadanie, jakie sobie wyznaczyła: odzyskanie źródłowej obecności. Obecność bowiem zawsze jest tylko uobecniania, zawsze rozmija się, ze sobą, nieuchronnie jest stale wobec siebie spóźniona — poprzedza ją nieobecność.

Możemy się obracać wyłącznie w zamkniętym i samo się potwierdzającym kręgu metafizyki obecności. Komunikacja — niczym Platońska anamneza — jest przekazywaniem tego, co już wiemy. Jej warunkiem możliwości pozostaje logos. „Ludzki język — mówi Barthes — nie ma zewnątrz: to drzwi bez klamki”. Ilekroć więc otwieramy usta, mamy związane ręce. Ale „nie wychodzi się z drzewa środkami drzewa” (Ponge).

BÓG — ROZUM — OBECNOŚĆ

Filozofia nieodmiennie poszukiwała uprowomacniającego jej poznawcze aspiracje źródła, początku. Ażeby jednak ów początek spełniał wymóg niepodważalnego ugruntowania, musiał mieć charakter absolutny. Toteż filozofia nieodmiennie poszukiwała Absolutu. I poszukiwania te uwieńczone zostały sukcesem — teologia na urząd zasady poręczającej świat i uprawomocniającej myślenie powołała Boga. Wydawać by się zatem mogło, iż przywróciła tym samym wypędzoną przez racjonalistycznie nastawionych Greków boskość.

Tymczasem, wprost przeciwnie, wszelkie charakterystycznie wyznaczniki pierwotnego *sacrum* uległy w chrześcijaństwie dezintegracji bądź wykluczeniu. Érotyzm (a także prostytutcja) utracił funkcję ewokowania *sacrum*, komunikowania z boskością, i wiązany ze złem i upadkiem, podobnie jak wszelkie akty ekscesywnie, cielesność w ogóle, przypisany został (orgie, sabaty) czarownicom i diabłom (tylko diabeł może człowieka nawiedzać, kontakt z Bogiem zaś może zachodzić za pośrednictwem kościelnej hierarchii lub w modlitwie), „czarnemu *sacrum*”, które w późniejszym chrześcijaństwie zniknie całkowicie; toteż erotyzm dozwolony jest tylko w postaci uregulowanej (małżeństwo) jako wprzęgnięty

w zachowania typu pracy (reprodukcja); traci też związek ze śmiercią, której groza odegnana zostaje obietnicą życia wiecznego; zło (przemoc) przestało być konstytutywnym i samoistnym elementem świata, a stał się wyłącznie funkcją dobra — jego nieobecnością. Odtąd boskość — już nie przestrzeń stałej komunikacji (ciągłość bytu w ekstazie i śmierci), lecz wielość bytów skazanych na wieczną nieciągłość, podległych osobowemu, nieciągłemu Bogu — nie przejawia się w śmierci i przemocy, lecz w życiu wiecznym; chroniący przed przemocą zakaz zyskuje wymiar „absolutny”, wykluczając tym samym transgresję, która staje się grzechem i przekleństwem, a katartyczny walor wkroczenia w *sacrum* przybiera kształt przyznania się i wyznania winy, właściwego niewolnikowi poddańczego gestu spowiedzi. *Sacrum* traci więc całą swą ambiwalencję (przyciąga, bo fascynuje, i odpycha, bo przeraża) i staje się dostępne dla wierzącego poprzez zgodę i pojednanie w miłości i podporządkowaniu, przemoc zaś (zło) ulega odrzuceniu w świat *profanum*, a towarzyszący boskości mrok obezwładniony zostaje przy pomocy neutralizujących rytuałów w postaci symbolicznych przedstawień, wyegzorcyzmowany, wycofuje się pod naporem ekonomii pracy i życia (zob. 3 i 4).

Sacrum przestaje więc być niebezpieczne, staje się do zniesienia dla człowieka, staje się ludzkie i racjonalne, bo jego wymogi w zasadniczy sposób uzgadniają się z wymogami świata *profanum*, z wymogami egzystencji zabiegającego o przetrwanie ludzkiego bytu.

Czyniąc Boga jednym i wyłącznym przedmiotem i źródłem poznania, celem egzystencji i wiedzy, chrześcijaństwo sprowadza go do uchwytnej pojęciowo obecności, do Obecności *par excellence*, bo ta jej postać — Bóg będący nieskończonością wobec doczesnej skończoności, transcendencją wobec świata — najlepiej spełnia wymogi absolutnego źródła: stanowiąc warunek myślenia, musiało być ono wobec myśli transcendentne, zarazem zaś dając się wskazać jako źródło, obiekt myślany, musiało być dla myśli uchwytne, inteligibilne, musiało być do pomyślenia, bo „Bóg, absolut, istota świata są niczym, jeśli nie są kategoriami rozumienia” (5, s. 267). Toteż chrześcijański Bóg — nawet w teologii negatywnej, nawet w mistycyzmie wyznaniowym — jest uchwytym pojęciowo, nazywalnym (tj. inteligibilnym i dyskursywnym) przedmiotem, tym, co jest; stanowi wyznaczające zasadę myślenia i orientujące mistyczne doświadczenia źródło i cel, kres.

Toteż chrześcijaństwo już nie boskość (boskość immanentną ludzkiemu bytowi, mroczne *sacrum*) lecz transcendentną istotę rzeczy mianuje Bogiem. Teologia jest więc nieuchronnie teologią racjonalną. Bóg jako obecność w jej najpełniejszym określeniu (to, co jest ze swej istoty) okazuje się tożsamy z Rozumem czy też teo- i teleologiczny Rozum jest tożsamy z Bogiem — „to tylko z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”, powie Kant — bo struktura obu jest taka sama: wyznacza warunki realizacji pragnienia obecności. Toteż Bóg staje się w istocie nieprzekraczalnym i niekwestionowalnym wyznacznikiem dla racjonalnej myśli, która nawet wówczas, gdy zadeklaruje ateizm, potwierdzać będzie myślenie w horyzoncie obecności.

Platońskie utożsamienie tego, co racjonalne, i tego, co uniwersalne, zostaje zatem potwierdzone i ugruntowane, zarazem zaś temu, co racjonalne i uniwersalne, w pełni przypisany zostaje walor tego, co absolutne.

PRAGNIENIE OBECNOŚCI

Odkąd kantowski rozum teoretyczny zde(kon)struował ideę Boga, czyniąc z niej nierozstrzygalnik *avant la lettre*, a rozum praktyczny, nie wiedzieć jeszcze, wynikającym z osłabienia woli krytyki wstecznym gestem zawołowanej wyznaniowości czy świadczącej o iście proroczej przenikliwości trosce — lub może tylko inercji — o zachowanie warunków dla realizacji woli przetrwania, Najwyższą tożsamość przywrócił jako ideę regulatywną i konieczny postulat moralny, dowodząc tym samym jakiegoś szczególnego pokrewieństwa ze swym antenatem — a może rewersem — rozumem praktycznym, odtąd filozofia — bezwiednie — posunięcie to stale będzie powtarzać. Tylko imiona będą inne.

„Śmierć Boga”, której pierwszą proklamacją była Kantowska krytyka, nie oznacza bowiem kresu poszukiwań absolutnego źródła, lecz tego źródła przemianowanie, nie stanowi podważenia zasady zamysłu, lecz tej zasady ukryte potwierdzenie. Potwierdza, iż bogom właściwa jest moc zmartwychwstania i powracania pod innymi, z pozoru całkiem nie boskimi postaciami, potwierdza, że Bóg jest jeden, ale w wielu osobach. I tylko wstępująca linia filozoficznych poszukiwań początku — wstępująca, bo wiodła od Demiurga poprzez Byt ku Bogu, słowu, które „wszystkie słowa przekracza” (Bataille) i obejmuje, ku Obecności *par excellence* — wobec tej proklamacji ulegnie załamaniu i przejdzie w linię zstępującą, a imię Najwyższego wyparte zostanie przez inne miana: Człowieka, Historię, Bycie, *Écriture...*, „Śmierć” Boga, najpoważniejszy wstrząs dla obecności, nie będzie tożsama z jej rozpadem.

Zakwestionowanie obecności nie jest sprawą czystej myśli, heroicznym aktem rozumu teoretycznego, który na drodze wyczerpania spektrum możliwych spekulacji dochodzi do destrukcyjnych ustaleń. Ludzka wola kwestionowania ma charakter wysoce ograniczony. Toteż choć Kant wniósł akt oskarżenia, wyrok — i wówczas, i w każdym następnym przypadku — był z góry przesądzony. Jakże zresztą mogło być inaczej, skoro pozwany przed trybunał rozum z ławy oskarżonych rozprawie przewodniczył, pozostał w procesie stroną — stroną jedyną — i rozjemcą.

Toteż Kantowska intronizacja dopiero co obalonego króla, a potem pasmo krótkotrwałych rządów kolejnych sukcesorów czy też uzurpatorów — to wyznaczająca w istocie dzieje filozofii intelektualna, bezpieczna gra bezkrwawych przewrotów dokonywanych pod stale aktualnym hasłem: *Le Roi est mort! Vive le Roi!*

Dlatego zbudzeni z dogmatycznej drzemki zapadliśmy w sen antropologiczny, a gdy ten się rozwiął, omamiły nas majaki dyskursu. I tylko nieliczni, którzy zdolali się otrząsnąć z tej XXV-wiekowej ułudy, pojęli, że Człowiek nie zdoła zastąpić zanihilowanego Boga, że w powstałej po jego „śmierci” pustce nie

wyloni się horyzont Historii, że rozlewającego się mroku nie rozjaśni Bycie, że rozstępującej się otchłani nie zdołają wypełnić potoki Słów, coraz bardziej zamaskowane postacie źródłowej Obecności. I coraz bardziej kruche.

To przed tą pustką, przed tym mrokiem, znad tej przepaści zmuszony był cofnąć się rozum, to z ich powodu — w gatunkowym odruchu — zmuszony był poszukiwać nowych punktów oparcia, gdy rozpadały się stare. Jego inwencja w ustanawianiu odmian Obecności jest w istocie niewyczerpana, tak niewyczerpana, jak nieredukowalna jest ludzka wola przetrwania, fudnamentalne dla ludzkiego bytu, decydujące o tym, że jest on właśnie bytem ludzkim, pragnienie obecności.

W wymiarze rozumu teoretycznego pragnienie to tożsame jest z troską o prawdę, znajdującą wyraz w woli kwestionowania, w charakterystycznej dla filozofii — czy może dla wiedzy w ogóle — pasji demystyfikatorskiej. Wola kwestionowania, realizując się wyłącznie w sferze tego, co możliwe, czyli tego, co w sensie literalnym do pomyślenia, i zamykając się tym samym w zawłaszczającym obszarze logosu, ma charakter ograniczony — niezdolna jest poważić się na to, co niemożliwe, niezdolne jest zmierzyć się z tym, co niemyślne.

Skoro logocentryzm rozstrzyga, że to, co obecne, tożsame jest z tym, co inteligibilne i dyskursywne, oznacza to, że nie istnieje myśl przed i poza językiem, że nie istnieje czysta świadomość, lecz że konstytuuje ona swój byt w języku i poprzez język, w relacji do języka, w który obecność jest na stałe wpisana. Jeśli więc świadomość konstytuuje swój byt w języku, w języku ustanawia siebie jako tożsame i koherentne *ja*, a język wyraża tylko to, co jest, obecność, to świadomość jest w sposób konieczny świadomością czegoś (czegoś, co jest), czyli odnosi się do obecności. Toteż podmiot (świadomość, a także samoświadomość, czyli obecność dla siebie) i przedmiot (obecność) wzajemnie się warunkują, tworzą strukturę nierozłączną. Myśl, ażeby być myślą, musi myśleć to, co jest, odnosić się do tego, co jest, tym samym konstytuując siebie w swej koherencji i tożsamości. Tylko więc w relacji do obecności świadomość zdolna jest ukonstytuować się jako *cogito*, jako tożsame *ja*, i zachować swą koherencję.

Toteż warunkiem istnienia tożsamego *ja*, koherentnej świadomości, i w tym sensie warunkiem osobowego trwania indywiduum (a także trwania wspólnoty, której koherencję zapewnia dokonująca się w języku komunikacja), określającego siebie poprzez autonomiczną dyspozycję *cogito* — *animal rationale* — jest obecność jako stały cel, który na drodze demystyfikatorskich zabiegów odsłaniany będzie jako *aletheia* bądź uzasadni *adequatio*. Troska o prawdę realizuje się więc w założeniu o konieczności istnienia absolutnego początku — Obecności — i jego stałym poszukiwaniu.

W wymiarze rozumu praktycznego pragnienie obecności jest z kolei tożsame z troską o dobro, trosce tej bowiem rozum jest podporządkowany. Oznacza to, iż strukturywany jest przez kulturowe instytucje stanowiące regulatory życia zbiorowości, wyznaczany jest przez moralne normy będące poręczeniem ładu i koherencji wspólnoty, a wreszcie podporządkowany jest gatunkowym prawom zapewniającym zbiorowości przetrwanie. W tym sensie rozum praktyczny,

jawiać się jako rozum zinstytucjonalizowany, normatywny i gatunkowy (bo w takich postaciach się przejawia i realizuje), okazuje się w istocie rozumem uniwersalnym, tożsamy jest więc z postawą zdrowego rozsądku — kieruje się zasadą rzeczywistości, czyli respektuje stadne popędy i stadne wartości, instynkt przetrwania i reprodukcji, któremu podporządkowane zostają życiowe funkcje i życiowa aktywność. Jest więc tym samym, co wola dobra jako troska o zapewnienie egzystencji indywiduum i trwanie wspólnoty poprzez respektowanie warunków dla funkcjonowania wspólnoty jako koherentnej całości.

Polem działania obu wersji — albo raczej stron — rozumu jest zatem rządząca sferą *profanum*, zdesakralizowanym światem ludzkim, ekonomia pracy, wyznaczająca nieprzekraczalne ramy dla ludzkiej myśli i egzystencji. Praca jawi się jako oparta na chłodnej kalkulacji sił, środków i warunków działalności świadoma i celowa, mająca bowiem na względzie nabywanie, konsumowanie oraz odtwarzanie dóbr i sił. Jest więc nakierowaną na realizację celów różnych od niej samej działalnością heteroteliczną, której transcendentne cele podlegają koniecznemu odwleczeniu. Świat pracy to zatem świat instaurowanego ładu, regulowanego przez trwałe normy, jasne sensy i niepodważalne prawdy, to świat zdystansowanej świadomości, racjonalności, użyteczności i normalności (zob. 6).

Normalność zaś to ta myśl, która spokojnie może myśleć o każdej śmierci — Boga czy Człowieka — bo zawsze, w gatunkowym odruchu pragnienia obecności, znajdzie nowy punkt oparcia, choćby w *écriture*. Toteż filozofia jest pracą, racjonalną działalnością ugruntowaną aktem wiary w rozmaite postacię Źródłowej Obecności, nie będącej niczym innym, jak Rozumem, choć wyznawca mówił będzie o Bogu, ateista zaś o Człowieku bądź Historii.

Platon ukonstytuował filozofię przeciwko literaturze, *logos* przeciwko *mythos*, prawdę przeciwko fikcji. Derrida zaś, być może zaspokoiwszy tym wolę prawdy, podział ten zdekonstruował — filozofowie też opowiadają „historyje”, fantazjują. Jednak nieobecność, która wyłoniła się z teoretycznego zakwestionowania obecności, otrzymała status umykania sensu albo jego nieskończonego plenienia, tym samym więc wpisana została w system logosu jako na stałe w nim tkwiąca różnica, konieczny rozstęp w doskonałym kręgu. Dlatego zapytać należy o niejawnie tutaj obecną wolę dobra, o to, czym podyktowany został Platoński gest „bezprawia”. Jeśli Deleuze za teoretyczną troską o ustalenie Podobnego (kopii) wobec Tożsamego (modelu) odkrył troskę moralną — konieczność wypędzenia fałszywych pretendencji (nieuprawnionych kopii, czyli pozorów, fikcji), konieczność zażegnania niebezpieczeństwa różnicy — to jednak pokazał zarazem, że to także troska o prawdę. Co więc leży u jej początku? I jakie to niebezpieczeństwo?

Po przetoczeniu się dekonstrukcji przez metafizykę obecności postawienie pytania o początek wydaje się jawnym nieporozumieniem. Nie jest to jednak pytanie o absolutne źródło, lecz o stający się źródłem podział, ugruntowany wolą dobra. I dlatego pytania tego nie mogła postawić dekonstrukcja.

Wiedział Nietzsche, że źródłowy gest filozofii to gest moralny. Dopiero „filozofowanie młotem” pokazało, że filozofia (*episteme* w ogóle), czyli pragnienie prawdy, ma swe źródło w moralności, w „ideale ascetycznym”, i że moralność wywodzi się z resentymentu wobec życia, którego wielość musi zostać poddana apriorycznym zabiegom normalizującym. A ów normalizujący gest moralny określił Platon: „jak długo albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje — wpływ polityczny i umiłowanie mądrości — (...) tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, nie ma ratunku dla państwa, a uważam, że i dla rodu ludzkiego” (*Państwo*, 473 DE).

Filozof — w trosce o dobro i prawdę — ukonstytuował rozum praktyczno-teoretyczny przeciwko nierozumnej, zmysłowej części duszy, przeciwko popędowi, namiętnościom, pożądaniu, przeciwko potworności. Toteż Kantowskie „przemysłnictwo” — najbardziej konsekwentna niekonsekwencja — jest na stałe wpisany w rozum ograniczeniem, ograniczeniem pozwalającym człowiekowi żyć. Bóg jest błędem — mówił Sade — jakiego nie można wybaczyć człowiekowi. Prawda jest błędem — mówił Nietzsche — nieodzownym jednak, ażeby rodzaj ludzki mógł przetrwać.

Eros, były kochanek, owładnięty szaleńcem pracy, użyteczną racjonalnością, stał się filozofem, człowiekiem pospolitym. A szaleńców, którzy rozmawiając z bogami, za nic mieli jego troskę o dobro i prawdę, oskarżył o potworność i wygnał poza obręb miasta i logosu.

POZA OBECNOŚCIĄ: POTWORNOSĆ

Zakwestionowanie obecności nie jest więc sprawą rozumu, gdyż z punktu widzenia struktury rozumu, tożsamego w istocie z pragnieniem obecności, jej rozbicie jawi się jako gest nie-rozumny. Ludzka wola kwestionowania nie może wykroczyć poza własny, racjonalny wymiar, poza wymiar ludzki, bo jego granicę stanowi to, co boskie, co absolutne, i w tym sensie nadludzkie. Z perspektywy rozumu, czyli z perspektywy standardowego przedstawiciela ludzkiego gatunku, który nie jest w stanie wyrzec się woli przetrwania, znajdującej wyraz w trosce o dobro i prawdę, to, co arcyłudzkie, okazuje się po prostu antyludzkie. „Wydawało mi się — pisze Bataille — że ludzka myśl miała dwojaki kres: Boga i poczucie nieobecności Boga; ale Bóg, będący przemieszczeniem SACRUM (tego, co religijne) i ROZUMU (tego, co użyteczne), ma miejsce wyłącznie w świecie, w którym przemieszczenie użyteczności i sacrum staje się podstawą uspokajającego posunięcia. Bóg przeraża, jeśli nie jest tym samym, co rozum (Pascal, Kierkegaard). Jeśli jednak nie jest tym samym co rozum, staje wobec nieobecności Boga” (7, s. XI).

Zakwestionowanie obecności, czyli doświadczenie nieobecności Boga, to otwarcie się na boskość, to otwarcie myśli na niemyślenie, i dlatego wydanie jej an-archicznym siłom chaosu. Do tego zaś zdolne są tylko „nieliczne jasno-

wzroczne umysły” (Artaud) albo potwory, dla których myślenie — gdy przekracza ono ramy racjonalności i staje się rozumem nieczystym — jest rzeczą nieodłączną od egzystencji. Nieobecność nie jest więc tylko konstatacją żarłocznej myśli, która pochłaniając wszystko, nie jest w stanie się zatrzymać na drodze kwestionowania, ale także przeżytym doświadczeniem pustki, otchłani i lęku: „lęk, tak, ale przed czym?... (...) ...oczywiście przed NICZYM... (7, s. XI). I właśnie nicość, nieobecność Absolutu staje się „przedmiotem” namysłu i doznań ateologa, w przypadku którego refleksja miesza z najwyższą ekstazą, z namiętnością będącą „w istocie poszukiwaniem niemożliwego” (8, s. 344), poszukiwaniem Absolutu, stałym przerażającym pytaniem, jak myśleć-żyć w świecie bez Obecności, jak żyć nosząc w sobie pustynię, jak żyć w cieniu śmierci.

Być może potworność to kwestia rozstrojenia konstytucji psycho-fizycznej indywiduum, może kwestia spotęgowanego i uwolnionego pożądania, może zwycięstwo w procesie indywiduacji popędów destrukcyjnych, może efekt terrorystycznej władzy negacji wiodącej rozum ku samozagładzie, może wreszcie kwestia — gdyby słowo to uwolnić od chrześcijańskich konotacji — augustiańskiej łaski (albo raczej niełaski, dopustu), zatem po prostu kwestia losu. Dość jednak powiedzieć, że los ten stał się udziałem tych, którzy — jak Pascal, Kierkegaard, a w jeszcze większym stopniu Sade, Nietzsche, Artaud, Bataille, Kłosowski — własnej myśli nie potrafili oddzielić od własnej egzystencji i doświadczając na sobie samych konsekwencji „śmierci Boga”, poważyli się postąpić kilka kroków „za grzbiet nieba”, ośmielili się obrócić wzrok ku słońcu.

Na terytorium bogów, spowite mrokiem grożącej zawrotem głowy namiętności, rozum nie zwykł się zapuszczać. Filozofia bowiem — sytuując się w obszarze, jaki ludzkiemu światu wyznaczyło pojawienie się narzędzia oraz wykluczającego przemoc zakazu (zob. 3), a wreszcie logocentrycznego języka — jest pracą, zawieszeniem i odwleczeniem bezpośredniego spełnienia pożądania, gdyż „z czystym sumieniem wyklucza ona — i to w poczuciu odrzucania jakiegoś obcego ciała, jakiegoś brudu, a przynajmniej źródła pomyłki — to, co jest intensywną emoją związaną z narodzinami, z powstawaniem życia, ze śmiercią. Nie mnie pierwszego — podkreśla Bataille — zdumiewa ten budzący rozczarowanie rezultat filozofii, która jest ekspresją ludzkości przeciętnej, a obca stała się człowieczeństwu ekstremalnemu, to znaczy konwulsjom seksu i śmierci” (9, s. 355). Toteż uznawszy taką wersję filozofii za dziedzinę specjalistyczną, która nie jest nawet sumą doświadczeń, Bataille sugeruje w istocie odwrócenie relacji: „wydaje się najczęściej, że byt dany jest człowiekowi poza wszelkimi odruchami namiętnością. Ja powiedziałbym natomiast, iż nie powinniśmy nigdy wyobrażać sobie bytu poza tymi odruchami” (8, s. 335).

ATEOLOGIA, CZYLI WYZNAWCY NIEOBECNOŚCI

„Sądzę — mówi Bataille — że kiedy likwiduje się postać Boga, to w tym miejscu coś jednak pozostaje, pozostaje puste miejsce. Chciałem mówić o tym pustym miejscu” (10, s. 389). To właśnie wyznacza aktywność ateologa.

Lecz usiłowanie wypowiedziania Nieobecnego to usiłowanie z góry skazane na klęskę. Powodzenie próby zakrojonej na wypowiedzenie tego, co niewyraźalne, próby, której realizacją byłoby nazwanie, zawłaszczenie, uobecnienie, czyli sprowadzanie tego, co nieobecne, do postaci obecności, oznaczałoby jedynie, iż historycznie przeoczono coś z ewidencji bytów (tego, co jest), i oto nadarzyła się dobra sposobność by pominiętych wciągnąć na listę obecności.

Czy jednak znaczy to, iż alternatywą, jedyną alternatywą, a raczej prostą i nieuchronną konsekwencją jest milczenie? Konstatacja ta wydaje się całkiem oczywista. „Filozofem pozostaje się o tyle tylko, o ile zachowuje się milczenie”, mówił Nietzsche. Mówił. I ten fakt każe zwrócić uwagę, iż pochwała milczenia dokonuje się w dyskursie, w języku, który obiektywizuje. Argumentowanie na rzecz milczenia, na rzecz wymogu i konsekwencji milczenia także nie może się obyć bez języka. Może więc przeciwieństwo mówić/milczeć — gdyby odwołać się do słownika dekonstrukcji — samo ma już charakter metafizyczny, wpisane jest w system logocentrycznej myśli. Toteż sugerowany model konsekwencji, model, któremu wzorcową postać nadał Wittgenstein — „o czym nie można mówić, o tym należy milczeć” — należy do systemu logosu, do metafizyki obecności. Dlatego bardziej trafne wydaje się, przekonanie sformułowane przez Witkiewicza: „o czym nie można milczeć, o tym trzeba mówić”. I właśnie owo „nie można milczeć” naprowadza na istotny ślad. „Sądy te — mówi Bataille — muszą powadzić ku milczeniu, a ja piszę. Nie ma w tym żadnego paradoksu” (cyt. za: I, s. 385). Paradoksem jest najwyżej to, że mówienie traci tutaj wszystkie właściwe mu konwencjonalne funkcje.

Szaleństwo pisania. „Jakkolwiek ludzie by się tego obawiali, filozofia powinna powiedzieć wszystko”, uznał Sade, a Sollers taką samą definicją chciał określić literaturę. Owo „powiedzieć wszystko” to miano przymusu, jakiemu podlegał Sade, Nietzsche czy Bataille, to rozstrzygająca się poza racjonalnym wyborem owładniętego nienasyconą pasją indywiduum egzystencjalna konieczność — niczym wydobywający się z gardła Artauda nieartykułowany krzyk. Rozstrojone indywiduum, które nie jest w stanie określać siebie wyłącznie jako *cogito*, daje przystęp pożądaniu, uwalnia tłumione przez *ratio* namiętności, owe moce niższego rzędu, określane — przez teologów mianem mrocznych sił. I te mroczne siły — to, co w człowieku pierwotne, a tylko na drodze kulturowego procesu normalizacji i standaryzacji odziane w maskę suwerennej dyspozycji myślenia — zmuszają do mówienia, lub stałego podważania i kwestionowania wszystkiego, do wyciągnięcia wszelkich konsekwencji ze „śmierci Boga”, do uświadomienia sobie, że wraz z jego anihilacją rozpadowi ulegają normy, realny świat i myślące ja.

Monomania. Szaleństwo pisania nie jest jednak kwestią manii w konwencjonalnym sensie. O ile Sady czyny zboczeniec, realizujący „za podszeptem Natury” swe perwersyjne gusta, nie chce tylko powtarzać się żałośnie, stale aktualizować jednego jedyne go zbrodniczego gestu dyktowanego przez jego perwersyjną konstytucję, o ile nie chce pozostać w mocy własnej *idee fixe*, własnej manii, o tyle zmuszony jest tę manię przekroczyć, wyjść poza ciasny krąg własnej

anomalii. Nie może więc w nieświadomości ulegać swym maniakalnym skłonnościom, lecz zmuszony jest je sobie uświadomić. Nie znaczy to, iż tym samym uwalnia się od swej anomalii, nie pozwala jednak, by anomalia ta nad nim zapanowała, by zyskujący suwerenność popęd owałdął jego egzystencję. I o tę suwerenność będzie toczył bój. „Trzeba osiągnąć stan maksymalnej pasji — mówił Bataille — zachowując przy tym jasność widzenia” (10, s. 388). Toteż indywiduum, które uwolniło w sobie pożądanie, które pozwoliło, by przemówiły w nim mroczne siły, będzie odtąd „sejsmografem życia popędów” (11, s. 22). I ze świadomością, że to nie racjonalność stanowi wyznacznik jego egzystencji, lecz nienasycona pasja, ze świadomością — jak mówi Klossowski — że prawdziwe tematy jego pisarstwa „dyktowane są przez jeden czy kilka obsesyjnych popędów” (12, s. 10), staje się monomanem, „jednostkowym przypadkiem, który pod przymusem monomanii postanowił niegdyś opisać własne doświadczenie” (11, s. 17).

Eskperymentowanie na własnym „ja”. Indywiduum, które dokonało transgresji własnej obsesji i w tym sensie zyskało samoświadomość jako byt perwersyjny, nie ogranicza się tylko do opisanie doświadczenia, jakie staje się jego udziałem w obliczu rozpadu obecności. Bataille wielokroć podkreśla, że nie naucza filozofii, lecz ekstazy. Sam więc wstępuje na bezdroża doświadczenia wewnętrznego, a oddając się ekstazyującym aktom suwerennym, dając stale przystęp mrocznym siłom, doświadczenie to stymuluje. Nie tylko próbuje mówić o otchłani, jaka otwiera się przed nim wobec „śmierci Boga”, ale nad tą otchłanią bezustannie się pochyla. I w tym właśnie sensie stale prowadzi na sobie ryzykowny eksperyment. „Wyobrażam sobie — pisze Bataille — na krawędzi samobójstwa śmiejącego się gracza, bez oporów posługującego się sobą” (13, s. 206). Ten eksperyment to rzecz jasna eksperyment na własnym *ja*, na własnym życiu, to igranie ze śmiercią: „chodzi o przyciągnięcie śmierci najbliżej, jak tylko da się znieść” (7, s. 128). Toteż owo posługiwanie się sobą, czyniące życie indywiduum życiem ku zagładzie, jest w istocie balansowaniem nad przepaścią, która tyleż przeraża, co nieodparcie przyciąga.

Pozór i parodia systemu. Rozum, o ile chce pozostać rozumem ludzkim — a ta jego postać wyklucza autodestrukcję, bo jest ona strażnikiem, gatunkowego istnienia — nie może zaanektować doświadczenia potwora, bo „próbować, jak żądał [Nietzsche], iść za nim w ślad, to oddać się takiemu samemu doświadczeniu, takiemu samemu pomieszaniu co on” (13, s. 167). Dlatego projekty Sade’a, Nietzschego czy Bataille’a nie mogą zostać zaakceptowane przez ludzką wspólnotę. Dlatego, jak się wydaje, najmniej wiarygodnie prezentują się te elementy wizji Sade’a (powszechna prostytucja jestestw), Nietzschego (wieczny powrót i nadczłowiek) czy Bataille’a (sacrum/profanum), które posiadają pewien walor systemowy i w tym właśnie sensie najbliższe są systemowym tendencjom filozofii. Zarazem jednak doktryny te mają samo-się-znoszący charakter, nie są utopijnymi projektami nowego porządku świata, lecz raczej antyutopiami. Jawią się bowiem jako wizje, które — zrealizowane w skali wspólnoty — uległyby samounicestwieniu i doprowadziłyby do unicestwienia

zbiorowości. Toteż pisarstwo to w ogóle nie pretenduje do rangi koncepcji czy doktryny, okazuje się raczej pozorem i parodią systemu, anachroniczną myślą, która z definicji jawi się jako niewczesne rozważania, rozważania spoza czasu historycznego, żywiołu ludzkiej wspólnoty.

Heterologia. Jeśli dyskurs filozofii zawsze zgłaszał pretensje do uniwersalnej prawomocności, bo za sprawą Sokratesa moc poznawczą miało to tylko, co ogólone, co — jako wiedza — artykułowane było za pomocą pojęć ogólnych, bo za miejsce prawdy uznane zostało to, co wspólne, to czynione przez potwory próby zdania sprawy z własnego jednostkowego przypadku, wprowadzające do języka to, co język ten wykluczał — przemoc, namiętność, erotyzm, śmierć — dokonują jego destrukcji, filozofię wywracają na nice. Ujawniają bowiem przekonanie, że istnieje tylko myśl o tym, co jednostkowe, i w tym sensie instaurują heterologię: wiedzę o tym, co czysto poszczególne, wiedzę o różnicy, ściślej zaś system nie-wiedzy: niekomunikowalne.

Mistyfikowanie. O ile dyktowana wołą prawdy filozofia jawi się jako demistyfikacja, o tyle myśl potwora, wolna od jakichkolwiek pretensji do uniwersalności, wychodząca poza horyzont prawdy, jest w istocie mistyfikowaniem, fantazjowaniem, stwarzaniem pozorów, symulowaniem sensów, rozgrywa się pośród masek, które nie skrywają prawdziwej twarzy, lecz nie kończące się pasmo kolejnych masek. W tej sytuacji język traci swą funkcję komunikowania uprzednich wobec niego sensów. Nie chodzi jednak o inny — formalnie — sposób użycia języka, o wydanie go dekonstrukcyjnej grze, lecz o posługiwanie się nim jako czystą i uświadomioną fikcją. „Mogę mówić o nieobecności sensu — pisze Bataille — wyłącznie nadając jej sens, jakiego nie posiada. (...) muszę nadać sens temu, co go nie ma” (cyt. za: 1, s. 385). Pisanie staje się więc sferą pozorów, stanowi językowy ekwiwalent niewyraźalnych wizji i obsesji, jakie wyobraźni — gdy uwolniona zostaje od ciasnych ram racjonalności, od Boga — dyktują mroczne siły. Jest pozorowaniem sensów, bo chce mówić o non-sensie, o nicości i pustce.

Poszukiwanie wspólnotwa. Uparte figury powtórzeń w tekstach Sade'a, Nietzschego czy Bataille'a, które — zwłaszcza w przypadku pierwszego z nich — uwikłane w sprzeczności i niedorzeczności, oferują niekiedy drażniącą monotonię i nudę, nie są dyktowane wołą przekonania czytelnika na drodze formułowania nieodpartej argumentacji. Sade nie pisze do kogo bądź, lecz do tych, którzy mogą go zrozumieć. Pisanie to staje się wysiłkiem w nadziei — opartej na przekonaniu, że tylko natury podobne mogą się ze sobą komunikować — zawiązania nici wspólnotwa (we wspólnotwie argumentacja jest zbędna) z innym człowiekiem suwerennym, co mimo wszystko obu ich nie uwalnia od absolutnej samotności, miary ich suwerenności. I choć potwór mówi w imieniu suwerennego milczenia, to samotności tej nie uchybia, bo wypowiedane przezeń słowa nie mają nic wspólnego z komunikowaniem — są raczej, jak mówi Bataille, „hołdem składanym milczeniu”.

Bredzenie w ekstazie. Konwencjonalne komunikowanie, odbywające się za pomocą języka, to dla Bataille'a mająca walor ograniczony do świata użyteczno-

ści komunikacja „słaba”. Komunikacja autentyczna, „mocna”, „zasadnicza”, niedostępna jest na tym poziomie funkcjonowania indywiduum, na poziomie zwykłej aktywności bytów, stanowi bowiem najwyższy przejaw istnienia (zob. 14) — „doświadczenie wewnętrzne jest ekstazą, ekstaza zaś, jak się wydaje komunikacją” (5 s. 275). Sprowadzanie ludzkiej istoty wyłącznie do wymiaru racjonalności, a ludzkich relacji ze światem do myślenia i posługiwania się pojęciami, jest dla Bataille’a rzeczą godną pożałowania. „Śmianie się, kochanie, płkanie z wściekłości i z bezsily własnego umysłu są to próby poznawania, których nie można stawiać na jednej płaszczyźnie z inteligencją” (15, s. 284). Ekstaza jest w istocie komunikowaniem się z bytem, komunikowanie nie ma zatem nic wspólnego z celowym (jako przekazywanie sensów czy też dociekanie prawdy) posługiwaniem się językiem, jest raczej rozmową z Bogami. I w tym sensie jawi się jako bredzenie, którego „sens” uchwycić można tylko w ekstazie i w śmierci.

Egzorcyzmy. „Do pisania zmusza mnie, mam wrażenie, lęk, bym nie oszalał” (13, s. 165). Te słowa Bataille’a ujawniają kolejną niekonwencjonalną funkcję, jaką pełni dyskurs potwora. „Bóg — stwierdza Klossowski — sytuuje się po stronie rozumu, człowiek pozbawiony Boga po stronie mrocznych sił” (16, s. 111). Kiedy więc „umiera” Bóg, budzą się drzemiące w człowieku mroczne siły — demony. Odtąd myślenie przestaje być czymś różnym od egzystencji myśliciela, stale zagrożonego, że gęstniejący mrok wybuchnie w jego umyśle nocą szaleństwa i śmierci: „oświadczenie «Bóg umarł» oznacza, że Nietzsche w sposób konieczny utracić musi swą własną tożsamość” (17, s. 74). Potworowi pozostaje tylko bolesny i uparty wysiłek egzorcyzmowania demonów, „wypędzania z duszy złego ducha” (18, w. 106) za pomocą słowa, które staje się szansą trzymania mroku na dystans, kruchym poręczeniem egzystencji.

Transgresja śmierci. Jeśli erotyzm, akt przemocy wyrrywający indywiduum ze sfery bytów nieciągłych i wrzucający je w sferę ciągłości bytu, stanowi przedsmak śmierci — niesie bowiem chwilowe zaćmienie indywidualnej świadomości, zapowiedź jej ostatecznego zniknięcia w śmierci (zob. 3) — to jak wszelkie ekstatyczne doświadczenie wewnętrzne jest on zarazem transgresją śmierci: prowadzi do ekstremum, do nienasyconego przekraczania zwykłych granic ludzkiego bytu, nie stanowi jednak przejścia na drugą stronę, gdy tymczasem śmierć jest bezpowrotna — nie jest transgresją, przekroczeniem granicy z jej jednoczesnym zachowaniem, lecz destrukcją. A jak mówi Bataille, „filozofia jest niczym, jeśli nie jest jednak wysiłkiem krańcowym” (9, s. 356). To igranie ze śmiercią nie jest jednak bezpieczną grą, lecz ryzykowną pasją — stale grozi, iż kolejny krok okaże się ostatnim.

Może więc, istotnie, rację ma Bataille, gdy uznaje, że „ideałem byłoby pisać tak, że „istnieje jednak coś poza tym...” (10, s. 386). Być może „idzie o to, by w obręb świata zbudowanego na nieciągłości wprowadzić całą ciągłość, do jakiej ten świat jest zdolny. Szaleństwo Sade’a wykracza poza tę możliwość. Nęci to pewną niewielką liczbę ludzi i czasem niektórzy posuwają się aż do końca” (8, s. 342). A wówczas potworność rozsadza horyzont rozumu.

Czy więc Potworność jest Innym Rozumu? Bynajmniej. To Rozum jest swym własnym Innym, bo Potworność to tkwiące w nim stałe zagrożenie, demony, immanentna, a nie transcendentna boskość, która pewne umysły czyni tak jasnowzrocznymi, że widzą one i doświadczają — gdy od otchłani nieobecności dzieli je kruche poręczenie egzorcyzmującego słowa — tego, co dla Rozumu niedostępne, czyni je tak jasnowzrocznymi, że przejrzysta świetlistość, słoneczna pożoga, grozi eksplozją mroku szaleństwa i śmierci.

W interesie Rozumu jest jednak, by Potworność pozostała poza murami miasta i logosu. Gdzież bowiem jest miejsce dla tego, co nie licuje z rozumną troską o dobro i prawdę, dla tego, co niewyraźne, niekomunikowalne.

„Pisanie to świństwo”, mówił Artaud. Ale w kilku jednostkowych przypadkach życie ześrodkowało się i zintensyfikowało w pisaniu, w poszukiwaniu Absolutu. I jeśli przypadki te są dziś dla nas jakkolwiek uchwytny, jeśli nie pozwalają śnić bez koszmarów, to dlatego, że ich ślad pozostał w *écriture*, rejestrującym ów moment balansowania na krawędzi, moment, w którym grunt już się usuwa spod stóp i upadek staje się nieuchronny, ów krótki moment zawieszenia nad otchłanią.

„Zawsze pisałem tylko fikcje” (Foucault).

LITERATURA:

- (1) J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris 1967.
- (2) J. Derrida: *De la grammatologie*. Paris 1967.
- (3) G. Bataille: *L'érotisme*. Paris 1957.
- (4) G. Bataille: *Théorie de la religion*. Paris 1973.
- (5) G. Bataille: *Doświadczenie wewnętrzne* (fragm.). W: *Transgresja 3. Osoby*. Gdańsk 1984.
- (6) G. Bataille: *La part maudite, précédé de la notion de dépense*. Paris 1967.
- (7) G. Bataille: *Le coupable*. Paris 1944.
- (8) G. Bataille: *Wprowadzenie do antropologii erotyzmu*. W: *Transgresje 2. Odmieńcy*. Gdańsk 1982.
- (9) G. Bataille: *Świętość, erotyzm i samotność*. W: *Transgresje 2*, op. cit.
- (10) *Bataille we własnej osobie. Rozmowa M. Chapsal z G. Bataille'em*. W: *Transgresje 2*, op. cit.
- (11) J.-M. Monnoyer: *Le peintre et son démon. Entretiens avec Pierre Klossowski*. Paris 1985.
- (12) P. Klossowski: *Protase et apodose*. „L'Arc” 1970, nr 43.
- (13) G. Bataille: *O Nietzschem* (przeł. T. Komendant). „Literatura na świecie” 1985, nr 10.
- (14) G. Bataille: *Literatura i zło: Genet*. W: *Transgresje 2*, op. cit.
- (15) G. Bataille: *Na marginesie życia* (przeł. J. Lisowski). W: *Transgresja 3*, op. cit.

(16) P. Klossowski: *Un si funeste desir*. Paris 1963.

(17) P. Klossowski: *Nietzsche, politeizm i parodia* (przeł. K. Matuszewski). „Colloquia Communia” 1988, nr 1—3.

(18) P. Klossowski: *La resemblance*. Marseille 1984.