

Krzysztof Matuszewski

Suwerenność - pozór (simulacre) projektu bycia

Sztuka i Filozofia 7, 33-51

1993

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.

Krzysztof Matuszewski

SUWERENNOŚĆ — POZÓR (*SIMULACRE*) PROJEKTU BYCIA

Niezależnie od tego, jak bardzo arbitralne, każde odwołanie do filozoficznej tradycji ma swoją cenę, oferuje korzyści, lecz równie często, i zarazem, staje się też — oczywiście pod warunkiem rudymen tarnej uczciwości intelektualnej kogoś, kto uczestnictwo w świecie idei potwierdza aktem przejęcia i twórczego dziedziczenia — źródłem poczucia dyskomfortu. Niewątpliwa przewaga wszelkiej pozytywistycznie zorientowanej refleksji — pozytywistycznie w znaczeniu, w jakim antypodą pozytywizmu jest metafizyka — nad myślą poszukującą „pierwszych zasad” polega na tym, iż przedmioty umieszczane przez tę refleksję w jej własnym horyzoncie są dla niej przejrzyste i uchwytn e. Spośród kilku redukcjonistycznych zabiegów, jakie określiły charakter myśli pozytywistycznej, jeden ceniony jest przez nią szczególnie i wynoszony do rangi czynnika definitywnie rozstrzygającego wiele nierozwiązywalnych wcześniej problemów filozoficznych. Usunięciu ze świata ludzkiego, to znaczy świata dostępnego człowiekowi w poznaniu, tego, co nadnaturalne — „rzeczy samej w sobie”, wszelkich niewidzialnych i niematerialnych bytów — zawdzięcza pozytywista uwieńczoną sukcesem *transgresję uwikłania*, jakie zawsze dotąd tamowało postęp w domenie metafizyki: uwikłania w podejmowanie zagadnień chimerycznych w tej mierze, w jakiej prowokują one paralogizmy, to znaczy nie pozwalają wyrazić się w dyskursie, pojęciowym i racjonalnym języku, stanowiącym narzędzie filozofii, bez którego nie mogłaby ona pełnić swej misji — misji wznoszenia gmachu intersubiektywnej wiedzy. „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” — sentencja Wittgen-

steina zachowuje dla pozytywisty uniwersalny wymiar, chociaż tylko na mocy przyjęcia jej zdroworozsądkowej, a więc jednej z możliwych, wykładni: jeśli badane przez nas rzeczy nie mogą być zweryfikowane na podstawie kryteriów, których warunki prawomocności sformułował Kant (przedmiotem pozwalającej się uniwersalizować wiedzy jest to, co porządkują kategorie intelektu), to mówienie o nich (w znaczeniu wprowadzania ich do dyskursu o szerszych niż partykularne aspiracjach) ma heurystyczną wartość odpowiadającą dywagacji, nie jest więc doniosłe z punktu widzenia od zawsze rewindykowanych w filozofii wymogów.

Usuając ze swego horyzontu „problemy nierozstrzygalne”, pozytywizm zyskuje — z punktu widzenia, jaki oferuje klasyczna filozofia, poprzedzająca XVII i XVIII-wieczną ekspansję empiryzmu — wątpliwą satysfakcję: okazuje się dyskursem nad światem rzeczy i do niego tylko odnosić może wkomponowane w swą własną strukturę optymizm i ideę postępu; rzeczy bowiem wyłącznie objęte są tym dyskursem, skoro świat jest z definicji bytem naturalnym i poznawczo dostępnym człowiekowi nie w związku z możliwością ujawnienia swej przyczyny, lecz dzięki temu, że obowiązują w nim prawa *rozszyfrowywalne* dla człowieka w perspektywie jego naukowych dociekań. Ograniczoność pozytywizmu nietrudno skonstatować, jeśli zgodzić się — o co, w istocie, niełatwo, spór o naturę rzeczywistości i charakter ludzkiego poznania nie da się wszak oderwać od sporu o naturę człowieka — że człowiek nie jest rzeczą.

Metafizyka, przeciw której wymierzona jest właściwa pozytywizmowi naturalistyczna redukcja, zrównująca status człowieka ze statusem rzeczy (tezę tę kontestuje co prawda niekiedy zatrwożony zdrowy rozsądek samych pozytywistów, nie zmienia to jednak faktu, że kontestacja jest tutaj tylko próbą wysubtelnienia niezbyt budującej ewidencji), przyjmowała właśnie za punkt wyjścia — co bynajmniej nie znaczy, że zawsze broniła w sposób dostatecznie bezkompromisowy — wzajemną niesprowadzalność świata ludzkiego i porządku rzeczy. Platoński postulat wyjścia z jaskini, przekroczenia sfery wyłącznego panowania zmysłów ku usytuowanej „na zewnątrz” sferze inteligibilnej, stał się fantazmatycznym projektem każdej późniejszej filozofii, która pytania o *sens człowieka* nie rozstrzygała w duchu jednoznacznie reifikującej, bo nie odróżniającej już człowieka od przedmiotowej rzeczywistości,

naturalistycznej redukcji. Kosztem owego zrewindykowania człowieka, stanowiącego — o czym należy pamiętać w związku z próbą zarysowania kształtu metafizyki — *korelat niezgody* na sprowadzony do przedmiotowego wyłącznie wymiaru świat, były znane z historii filozofii dylematy myśli, które pozytywizm rozwikłał w sposób tyleż kategoriyczny co trywialny. W jaki sposób w dostępnym nam zmysłowo i intelektualnie świecie — i jako takim tylko stanowiącym przedmiot możliwej intersubiektywnej wiedzy — uzasadnić obecność człowieka, którego status określa różnica względem rzeczowego porządku? Jak sprawić, by ludzka autonomia, będąca stawką metafizyki, nie ulotniła się po prostu lub nie przekształciła w jałowy problem czy dywagację myśliciela, który, zanurzony w realnym (*resp.* naturalnym) świecie, zyskuje prawo do wydawania uniwersalnych sądów na jego temat tylko dzięki respektowi, jaki okazuje jego *naturalnym* kształtom?

Jeśli pozytywizm nie piętzy aporii (unika „odwiecznego grzechu” metafizyki poprzez wyrugowanie pewnych zagadnień filozoficznych uznanych zwyczajnie za nonsensowne) i interioryzuje w końcu wizję świata, w którym królową jest nauka, a przyzwoitką język (świata otomowanego ludzkiego pożądanego), to metafizyka — pamiętając o tym, że filozofia jest stawianiem pytań, nie stroniąc więc od zadawania wszelkich, choćby najbardziej ryzykownych, jeśli tylko stanowią wymóg poszukującego umysłu — usuwa wprawdzie narzucone przez pozytywizm ograniczenia i neutralizuje surowe wymogi pozytywistycznej autodyscypliny poznawczej, lecz nie potrafi z właściwą pozytywizmowi bezkompleksowością, i w matematycznie zniewalający sposób, rozstrzygać stawianych na swym gruncie problemów.

Zagadnienie ludzkiej suwerenności, które w mniej lub bardziej uświadomiony i werbalizowany sposób frapuje zarówno pozytywistę, jak metafizyka — oderwana od namysłu nad tym zagadnieniem filozofia traci swą specyfikę i staje się niezróżnicowaną wobec standardów nauki dyscypliną szczegółową — *determinuje polemiczny charakter debaty między rzecznikami dwu najogólniejszych tendencji zachodniego myślenia*. Różnicuje też stanowiska w granicach samej metafizyki, dzięki czemu możliwa staje się transgresja jej historycznie zrelatywizowanych, tym samym zaś narażonych na anachronizację, rozwiązań: jakkolwiek wszelka metafizyka dostrzeże w człowieku coś więcej niż byt naturalny i na tej podstawie wynosi człowieka ponad

rzeczy, to sporadycznie tylko — wskutek uwikłań, które wymagają rozważenia, a które stanowią zresztą zwykle warunki możliwości filozofii — unika dekretowania suwerenności, sporadycznie więc opanowuje w sobie skłonność sankcjonującą porażkę jej własnej aspiracji.

Wyodrębnienie metafizyki systemów i metafizyki doświadczenia¹ wydaje się właśnie funkcją sposobu ujęcia problemu suwerenności.

Ambicja stworzenia systemu nie pozwalałaby się uzgodnić z wolą uchronienia suwerenności w tej mierze, w jakiej prezentowana w systemie wizja świata jako bytu „obecnego” zawierać musiałaby reifikujący projekt człowieka jako cząstki tej obecności: przy założeniu obowiązywalności wariantu systemowego każda metafizyka kumulować musi w rozwiązaniu Hegłowskim (suwerenność to tyle, co świadoma podległość wobec świata rzeczy, powołanego do istnienia ludzką pracą, która sama, jeśli zbiega się z pracą ducha uświadamiającego sobie swą kreatywną rolę, jest potwierdzeniem wolności człowieka). Z punktu widzenia „suwerennej aspiracji” jego atrakcyjność okazuje się wszelako wątpliwa, skoro *suwerennie* znaczyć ma *suwerennie* poprzez *negację suwerenności*. Uwnioślając człowieka wskutek przydania mu substancjalnie zautonomizowanego duchowego wymiaru, który stanowił przesłankę i zasadę suwerenności, systemowa metafizyka o tyle trywializowała suwerenność, o ile sferą jej realizacji czyniła ograniczoną ramami systemu rzeczywistość; w uprzedmiotowionym w ten sposób świecie, niezależnie od tego, czy był to aprobujący ontologicznie ugruntowaną Transcendencję świat chrześcijański czy *de facto* zantropologizowany świat realizującego w Historii swą misję Rozumu, człowiek był tylko *funkcją*: najbardziej spektakularne przejawy emancypacji stanowiły, w mentalnym horyzoncie zarysowanym przez system, jedynie wrocową realizację standardu; być suwerennym znaczyło być egzemplarzem całości, który ucieleśnił jawny bądź *implicite* tylko w systemie obecny *ideał*. W jaki sposób świadoma siebie suwerenność — byt ludzki konstatający swą wyjątkowość, odpierający więc redukcję do rzeczy, nawet jeśli dokonuje się ona pod egidą najgruntowniej zhumanizowanych projektów — zaakceptować mogłaby tę strategię alienacji, która, ponad intencjami fundatorów, konstytuuje każdy system?

¹ Por. F. Alquié: *Métaphysique*. Encyclopaedia Universalis, T. 12, Paris 1985.

Niezgodę na system wyraża *doświadczenie* życiowo zaangażowanego, *świadomego* swej odrębności i *rewindykującego* tę odrębność bytu ludzkiego. Wydaje się, iż udana próba określenia przesłanek owej odmowy doprowadzić musiałaby do ujawnienia osobliwej idiosynkrazji fundującej to *doświadczenie*. Okazałoby się wówczas, że odparcie systemu jest wyrazem awersji do skodyfikowanych w nim wartości. W imię czego bowiem dokonywać miałyby się kontestacja tego, co nadbudowany nad rzeczywistością system ujmuje w pojęcia, jeśli nie w imię preferowanych wartości, skoro *doświadczenie przeżyte* nie interesuje się samym systemem (teorią), nie zamierza więc go podważać z teoretycznych, egzystencjalnie neutralnych, racji?

Doświadczenie konstytuujące się poprzez negację tego, co jest — zasadniczo *doświadczenie nieobecności*: spotkanie z *obecnym* jest momentem upadku suwerennego *doświadczenia*, gdyż przedkłada zewnętrzny autorytet czemuś, co za autorytet uznaje siebie samo — o d s t a n i a m o ż l i w o ś ć i n n e j n i ż s y s t e m o w a m e t a f i z y k i.

Prawda metafizycznego systemu polega rzeczywiście na tym, że poza istniejącym światem (zmysłową realnością, to jest przedmiotem intersubiektywnej wiedzy) odkrywa on świat będący dla tamtego transcendentnym warunkiem możliwości: „Przedmiot nie mógłby zostać metafizycznie wyjaśniony za pomocą innego [jakościowo tożsamego — K. M.] przedmiotu, ani świat za pomocą innego [jakościowo tożsamego — K. M.] świata”². Rozwiązanie to (o charakterze metodologicznym) zaproponował już Arystoteles, zastępując nim Platońskie (psychologiczne) uzasadnienie świata Idei (refleksja nad poznaniem przywodzi umysł do uznania autonomicznego inteligibilnego świata) i pozostawiając nieusatisfakcjonowanym możliwość alternatywnego rozstrzygnięcia problemu w duchu agnostycyzmu. Prawda ta okazuje się jednak zaledwie prawdą na miarę *tego świata*, który, stosownie do zamysłu organizującego sens przedsięwzięcia, miał zostać przekroczony, odkąd *inny świat* przekształca się, na mocy nieuchronnie kodyfikującej pracy *systemowej* (aktywności systemowo zorientowanego umysłu), w *przedmiotową rzeczywistość*. Jeśli istnieją metafizycznie inspirowane systemy, to walor metafizyczności jest w nich nieodzownie, z uwagi na *systemowość*, korelatem

² Ibidem, s. 117 c.

przedmiotowości: system e w o k u j e o b e c n o ś ć, która z kolei stanowi dlań r a c j ę b y c i a. Dzięki temu, że odnosi się do obecności, czy też że obejmuje swym horyzontem zawsze tylko przedmiotową rzeczywistość, system wystąpić może jako *wiedza* oraz jako *filozofia par excellence*: jedynie przedmiotowość bowiem umożliwi uchwycenie „rzeczy” w dyskursie, powołując w ten sposób intersubiektywność, nieodzowny warunek wiedzy, a również filozofii w tej mierze, w jakiej pretensją do uniwersalności swych oświadczeń manifestuje ona aspirację do tego, by być wiedzą.

Kresem metafizycznego wymogu jest poznanie. W tym sensie system jest wiedzą zarówno ze względu na swą budowę, jak i swój cel. Każde systemowe dążenie umieszcza w swej perspektywie świat jako eksplikowalną, skończoną strukturę: przedmiotowość i dyskursywność systemu determinują właściwą mu *domkniętą* wizję świata — szczytem tej tendencji jest heglizm, dla którego dziejowość świata i jego wyjaśnialność stanowią ten sam mechanizm. Dlatego, że jest rozumny i esencjalnie duchowy, świat pojęty być może przez poznawczo zorientowany umysł; jest od początku zamkniętym cyklem stawania się i wysubtelnianie w toku historii poznawczej przyswajalności.

Ku czemu zmierza metafizyczny wymóg, którego nie satysfakcjonuje żaden system, dla którego więc celem poznawczych poszukiwań nie jest wiedza kumulująca w domkniętej wizji świata? Niewątpliwie ku *innemu światu*, skoro „nie” pod adresem naturalistycznej redukcji (źródłowy fantazmat filozofii, wyszydzony przez pozytywizm tylko wskutek rozczarowania: jeśli metafizyka nie potrafi rozstrzygnąć własnych pytań, same te pytania usunąć trzeba z horyzontu naszych poznawczych dociekań) wymusza t r a n s g r e s j ę r z e c z o w e g o p o r z ą d k u. Jednakże, odmiennie niż w metafizyce systemowej, która z naiwną dobrą wiarą wyzwaliała nas od tego, co jest, jedynie w celu przeniesienia w sferę równie przedmiotowo traktowanych zaświatów (*vide* Bóg chrześcijański *resp.* wysubtelniona ewokacja ziemskiego porządku: atrybuty *osobowego* Boga są idealnym przedłużeniem cech ludzkich indywiduów i konstytuowanej przez nie wspólnoty; pozbawiają więc chrześcijańskie bóstwo sakralnego wymiaru, zespolonego z anihilacją rzeczowości, i kodyfikują, na uwznioślonym poziomie — ocena niefortunności tego uwznioślenia domagałaby się Nietzscheańskich terminów — trywialne ziemskie *status quo*), owa sfera odesłania nie mo-

głaby już podlegać *systematyzującej* degeneracji, to znaczy mniej lub bardziej spontaniczemu uprzedmiotowieniu.

Trudności, w jakie nieuchronnie wikła się metafizyka — metafizyka (suwerennego) doświadczenia — od kiedy, w obronie fundującego ją wymogu, usiłuje wymknąć się (systemowej) reifikacji, nie mogłyby — pomimo nieukontentowania zwolenników tradycyjnych filozoficznych rozwiązań i niepokoju moralistów, zatrwożonych degradacją klasycznego rozumu — powstrzymać tego osobliwego ruchu odmowy, nie dającego się skądinąd oderwać od filozoficznej tradycji. U Platona, Kartezjusza, Kanta, Husserla, Heideggera, Sartre'a wszelkim urzeczowiającym redukcjom, których celem jest naturalizacja czy też, by posłużyć się terminem Maxa Webera, *odczarowanie* (*Entzauberung*) świata, przeciwstawiona zostaje *re d u k c j a e g z y s t e n c j i* (redukcja, której egzystencja jest zasadą). Redukcja odniesiona do obiektywnego świata (zaciemnienie jej ewidentnego charakteru u Heideggera i Sartre'a nie podważa wartości samej tezy; Bycie (*Byt ma sens* tylko dla *Dasein*) *être pour soi* — fenomenologiczna zasada intencjonalności świadomości, jednakowo zobowiązująca dla obu uczniów Husserla, czyni nieprawomocną wszelką substancjalizację), pozwala *to, co jest*, i co jest tylko w sposób relatywny, zrelatywizować wobec *tego, co nie jest*, a co umożliwia bycie wszelkiej obecności. Jest to operacja, która za retoryczny chwyt uznana może być tylko przez pozytywistę lub nie pozytywistycznie co prawda, lecz jednakowo doktrynalnie zorientowanego rzecznika metafizyki; dla metafizyki w źródłowym sensie stanowi zaś *principium*, którego podważenie równoznaczne byłoby z zakwestionowaniem wartości ożywiającej ją intencji.

W powstrzymaniu owego impetu stanowiącego osnowę metafizyki, impetu wybiegającej ku *innemu światu* — w obronnym geście przed urzeczowieniem — egzystencji, doniosłą rolę odegrał — paradoksalnie — ten, kto, w zantropologizowanym na wskroś projekcie, pozbawił prawomocności jakkolwiek nie odniesioną do ludzkich kryteriów oceny transcendencje: uczyniwszy człowieka fundatorem wartości, po tym jak uczynił go twórcą oferowanego w poznaniu przedmiotu, Kant — bo o nim tu mowa — na trwałe zaszczerpił w nas podejrzenie co do statusu bytów danych nam inaczej niż w doświadczeniu. W perspektywie czystego rozumu teoretycznego, który, jako rozum instrumentalny *par excellence*, stanowi warunek możliwości komunikacji wewnątrz wspól-

noty, dusza, Bóg, wszechświat okazują się fikcjami. Jakaż nieufność budzić odtąd musi w człowieku wszystko, czego sam nie jest kreatorem i jakże oplakana wydawać się będzie pretensja do doświadczenia bytów innych niż relatywne, skoro *doświadczenie* stanowi zawsze tylko funkcję operacji, jakich umysł dokonuje na materiale danych zmysłowych?

Wolą i realizacją usunięcia dystansu między *noumenem* i *fenomenem* (ekskluzja „rzeczy samej w sobie”), czyli, *de facto*, przeniesieniem człowieka w samowytłumaczającą się rzeczywistość dopełnionego metafizycznego *systemu*, Hegel radykalizował tylko Kantowski projekt antropologiczny, czego efektem stało się wkrótce, drogą *systemowej* ewolucji, *zhistoryzowanie* (jeszcze u Hegla), *naturzo-humanizowanie* (Marks) i technicyzacja świata, zarazem zaś jego totalne, degradujące metafizyczną aspirację, *odbaśniowienie* (demityzacja, demistyfikacja jako funkcje rozwiniętego projektu antropologicznego).

Po Kancie doświadczenie metafizyczne staje się podejrzane w tym sensie, że każdy jego podmiot problematyzuje swój status manifestując paradoksalną aspirację do wynoszenia się, z bezkresnie zhumanizowanego świata, ku innej rzeczywistości: jak z totalnie przywłaszczzonego uniwersum — decyzja o odwróceniu *anachronicznej* relacji między podmiotem i przedmiotem w poznaniu ma swoją cenę w postaci obciążenia człowieka odpowiedzialnością za świat — uczynić krok ku chroniącej przed redukcją do rzeczy *inności*? Jak ze sfery fenomenów, gdzie standaryzują się doświadczenia (poznanie urzeczywistnia się tutaj tylko w aspekcie *horyzontalnym*: mnie dane jest poznawczo zasadniczo to samo, co każdemu innemu egzemplarzowi gatunku) przedostać się ku „rzeczy samej w sobie”, aktualizując *wertykalny*, niezbędny człowiekowi w jego zmaganiach z urzeczowieniem, aspekt poznania?

Swoją krytyką metafizyki Kant utarował niewątpliwie drogę myśleniu pozytywistycznemu: wystarczyło usunąć *Ding an sich*, metafizyczny relikwinię u samego Kanta, by przywrócić światu jego naturalne wymiary, mistyfikowane dotychczas ubolewania godną zależnością człowieka od przesądów. Wyodrębnienie przez Comte’a trzech epok w rozwoju ludzkości stanowi dobrą ilustrację sprowokowanego Kantowskim krytycyzmem przekonania, że — *postępowym* ruchem — umysł ludzki wydobywa się z teologicznych i filozoficznych odmętów, by stać się, u kresu swej drogi, i u szczytu swych możliwości zarazem, wyzwolonym umysłem naukowym

W podobny w istocie sposób oddziałał Kant na metafizykę, choć pozornie niczego jej nie ułatwił, a skomplikował raczej naturę zagadnień, które odtąd pojawić by się miały w planie jej dociekań. Dzięki Kantowi zapewne stała się możliwa *metafizyka doświadczenia* — już nie jako podziemny i efemeryczny nurt drążący klasyczną filozofię (np. Pascal, Sade), lecz właśnie jako reakcja na dotkliwą dla rewindykującej siebie suwerenności redukcję antropologiczną. Wykazując bezsilę instrumentalnego rozumu wobec prób rozstrzygnięcia problemu istnienia lub nieistnienia Boga, Kant wzniecił osobliwy zapał, nieobecny (bądź odnotowywany tylko sporadycznie) tak długo, jak długo metafizyczny wymóg nie wchodził w konflikt z wymogami wypełniającego poznawczą misję umysłu. Zdeprimowany niemożnością wykorzystania rozumu jako instancji zapośredniczającej kontakt z Bogiem, człowiek poczuł się zmuszony ożywić w sobie inne, nie upokorzone w funkcji poznawczego narzędzia, dyspozycje. W ten sposób szansę pozytywnej weryfikacji zyskało stwierdzenie, jakim Kant podsumował wysiłki organizujące jego krytyczną filozofię: zawęziłem granice wiedzy, by uczynić miejsce dla religii.

Wskutek swej zasadniczej ambiwalencji — potwierdza ją fakt występowania równocześnie w roli autora „przewrotu kopernikańskiego” i obrońcy „rzeczy samej w sobie” — Kant uchodzić może w jednakowym stopniu za prekursora pozytywizmu i inicjatora nowej metafizyki. Dzięki temu w jego koncepcji odsłaniana jest fundamentalna trudność, na jaką napotykamy inspirowani metafizycznym wymogiem (jak możliwe byłoby metafizyczne, nie odnoszone koniecznie do obecności, rewindykujące suwerenność i pozwalające się komunikować doświadczenie?), a zarazem otwierana sfera peregrynacji doświadczenia nie zrelatywizowanego do przedmiotowości (widziany w problemowym horyzoncie dialektyki transcendentalnej człowiek jest *noumenem*).

Jeśli w perspektywie pewnej lektury Kanta, mianowicie Kanta jako sprawcy epistemologicznej rewolucji, doświadczenie metafizyczne nie jest w ogóle możliwe (odnosząc się zawsze tylko do swego wytworu, doświadczenie relatywizuje przedmiot, odbiera mu więc walor nieredukowalnej inności: wszelkie *absolutne* podlega w ten sposób anihilacji), to Kant — autor *Drugiej Krytyki* — radykalizuje tylko wymagania, jakie zawsze stawiała przed sobą metafizyka, umożliwiając odparcie *systemowości*, nieprzezwyteczalnej — w funkcji pew-

nego paradygmatu zachodniego myślenia — dopóty, dopóki rozum, u Kanta właśnie pozbawiony immipotencji, legalnie pretendował do rangi najwyższego, doskonałego *in potentia* (tzn. przechowującego w sobie nieuświadomioną jeszcze *hic et nunc* wiedzę o całości) narzędzia poznania³.

Od momentu wystąpienia Kanta faktyczną stawką zmagania rewindykującej siebie suwerenności jest rozum: w jaki sposób suwerenność mogłaby jeszcze uzgadniać się z rozumnością, skoro rozum zawiódł jako instancja przenoszenia człowieka w egzystencjalnie preferowaną, bo chroniącą przed degradacją uprzedmiotowienia, *inną rzeczywistość*? W heglowsko-markso-wskim rozděciu kantowskiego antropologizmu, degenerującym się w wizji *odczarowanego świata*, byt suwerenny dostrzega tylko projekt otamowania suwerenności: w uhistorycznionym, znaturalizowanym i zhumanizowanym uniwersum, gdzie o moim statusie decyduje miejsce, jakie zajmuję w splocie horyzontalnych relacji, gdzie zatem sam jestem tylko *horyzontalną relacją* (dla Hegla człowiek jest egzekutorem poruczeń rozwijającego się w czasie Rozumu, dla Marksa, który „laicyzuje” tylko — odidealizowuje i demistyfikuje — Hegłowskie stanowisko, „całokształtem stosunków społecznych”), suwerenność tkwi niczym w szczelnie zamkniętym kokonie, marniejąc jak pozbawiona słonecznego światła roślina.

Odkąd w Hegłowskim systemie rozum przejrzał się jak w zwierciadle, konstatując, że sam jest tym, ku czemu poznawczo się zwraca, człowiek nie może już faworyzować swej

³ Jest oczywiste, że ów *drugi Kant*, Kant pozostający metafizykiem mimo swego teoriopoznawczego krytycyzmu, miał poprzedników: wszystkich, którzy w nowożytniej dobie zinterioryzowali Platonisko-Augustyńską tradycję. U Kartezjusza rozum utwierdzić może siebie w przeświadczeniu w prawdziwości docierających doń idei tylko poprzez odwołanie do Boga; uznać musi ograniczoność swego zakresu, jeśli pragnie się ustrzec niedorzecznych z własnego widzenia solipsystycznych konstatacji. W obawie przed degradacją bytu ludzkiego Pascal “porządek rozumu” uzupełnia “porządkiem serca”: myśl wynosi co prawda człowieka ponad świat zwierzęcy, lecz ręką ręką rzeczowej, ocalającej godność człowieka rewindykacji jest *Deus absconditus* jako horyzont, ku któremu napina się ludzkie pożądanie. Luter sądzi, że koniunkturalizm wypaczający stosunek człowieka do Boga, za który źródłowo odpowiada instrumentalnie i praktycznie zorientowany rozum, usunąć można tylko dzięki “fideistycznej redukcji (*sola fide*).

suwerenności inaczej niż poprzez transgresję własnego statusu jako istoty rozumnej, takiej, która w gatunkowym zasymilowaniu rozumności (indywiduacja) widzi symbol zwycięstwa nad poniżającym ludzką wyjątkowość animalnym porządkiem. Jako byt ek-statyczny (taki charakter jego natury poświadcza ekonomia jego bycia, która w najbardziej nawet trywialnym ujęciu jest niezmiennie *stawaniem się*), człowiek deifikować mógł rozum tylko do momentu wyczerpania jego możliwości. Moment ten odpowiada zaś chronologicznie ogłoszeniu przez Hegla „końca Historii”: rozum przestaje być twórczą zasadą w chwili, gdy własnym aktami petryfikuje już tylko to, co sam z siebie wyłonił i poznawczo zinterioryzował. Jako instancja apropiacji siebie samego — w świecie, gdzie rozumność jest korelatem rzeczywistości — rozum, intronizowany w roli Absolutu, staje się, owszem, według słów samego Hegla, *podmiotem*, lecz nobilitacja ta oznacza najpierw bycie podmiotem *uwiadu*. Od czasów Hegla samopoznanie rozumu przejawia się już jedynie w postaci ciągu niezróżnicowanych paroksyzmów: żyjemy w dobie długiej agonii najświętszego z idoli ludzkości.

Wyniesiony do rangi strukturalnej zasady, uczyniony elementem organizującym *system* jako *wiedzę o całości*, rozum nie zdołałby już uzgodnić się z suwerennością, skoro autoidentyfikacja oznacza w jego przypadku pełną identyfikację ze światem, czyli, w istocie, zanihilowanie suwerenności, dla której *przywłaszczenie* jest właśnie alienacją, pozbawia bowiem pożądanie (ek-stazę, jaką jest byt ludzki) stymulującego je napięcia.

Bez względu na możliwe powinowactwa między organizującym suwerenność ruchem a projektem ascetycznym, nazbyt pospieszne i — ostatecznie — niefortunne byłoby ich utożsamianie. Suwerenność, jaką objawia, czy przynajmniej może objawić, metafizyka doświadczenia, o tyle właśnie nie odpowiada ascetyzmowi, o ile odżegnuje się od heroicznego rozumu, nie potrafiącego się ugruntować — niemożnością tą demaskuje się duch ascetyczny *par excellence* — bez sytuowanych w przyszłości celów i odwlekanej do czasu ich realizacji przyjemności. Odmienne niż dyktowane przez *rationem* działania, suwerenność nie orientuje się na coś wobec siebie zewnętrznego, uznając w sobie jedyny autorytet, niczemu poza sobą nie służący i nie jest związana z żadnym projektem. Stanowi uosobienie metafizycznego wymogu, który odśła-

niając reifikujący wymiar *systemu* (obecność, relatywizacja do *znanego*, czyli apropiacja jako czynniki alienacji suwerenności), wymyka się *temu, co jest*, i zdąża, poza nie-suwerennym odniesieniem do *celu* i *sensu*, ku *nic*: zamiast *wiedzy*, w jaką przerasta wszelka *systemowa* aspiracja, „powołuje” *nie-wiedzę*.

W kulturze europejskiej rozwijającej się, w ujęciu Heideggera, jako Metafizyka, zainicjowana Sokratejsko-Platońską reakcją na pra-dziejową myśl grecką (presokratycy) — Platona autonomizacja inteligibilnego świata Idei otwiera epokę zapomnienia pytania o Bycie (Metafizyka w tym ujęciu to tyle, co trywializująca *samo myślenie* myśl o obecności) — suwerenność związana była nieuchronnie z rewindykacją *rationis*: jedynie rozum umożliwiał człowiekowi dotarcie do (prawdziwego) świata Idei i — tym samym — transgresję świata zmysłowej percepcji — sfery poniżenia ludzkiej wyjątkowości, wspólnej bowiem człowiekowi i zwierzęciu. Dla *człowieka racjonalnego*, którego wzorcem pozostaje opuszczający jaskinię niewolnik — zainspirowany wizją innego świata *filozof* — system Hegla prezentuje się jako zwieńczenie *możliwej wiedzy*: rozum uświadamia sobie, że uprawiana przezeń refleksja nad światem jest refleksją nad sobą samym; konstatacja tyleż dla rozumu satysfakcjonująca, że uzgadnia się z jego uporczywą intencją do wyrugowania ze świata wszelkiego *irracjonalnego*. Zinterioryzowawszy Heglowską naukę, *racjonalista* (admirator Heglowskiego systemu) widzi przed filozofią, krytyczną myślą ludzką, jedną już tylko perspektywę: *historyczno-filozoficzną archiwistykę*, która, w obliczu wypełnienia misji poszukującego rozumu (koniec filozofii), staje się wyłącznym polem peregrynacji umysłu. Dlatego właśnie po Heglu filozofia przerosła w *przyczynkarstwo*, zyskała świadomość jako filozofia pozytywistyczna (ta nie rozwija się już wertykalnie, skoro sprowadza się właśnie do negacji wszelkiej wertykalności; jej status nie różni się więc jakościowo od statusu historyczno-filozoficznej archiwistyki) lub rozkwitła jako *Husserlowski werbalizm*, który okazał się filozoficznym przełomem jedynie dzięki odszczepieńczemu (ignorującemu paranaukowe rygory, zabójcze dla określonej metafizycznym wymogiem suwerenności) wykorzystaniu nauki mistrza przez jego uczniów⁴. Dlatego też wszelka współczesna odda-

⁴ Nie dający się uzgodnić ze “ściśle naukowymi” preferencjami Husserla egzystencjalizm zawdzięcza tyleż Kierkegaardowi, co fenomenologii: “powrót do rzeczy

lajająca się od Hegla myśl ryzykuje konflikt z samą filozofią, gdyż przekraczając standardy racjonalności podważa filozoficzną wiarę w nieredukowalność *rationis*: przynależność do filozofii takich myślicieli, jak Kierkegaard, Sade czy Bataille niezmiennie pozostaje problematyczna, a filipiki pod adresem Heideggera stanowią z uporem powielany motyw dzieł wszystkich dostatecznie *klasycznych* filozofów.

Zagadnienie ludzkiej suwerenności, od Platona do Hegla zagadnienie *wiedzy* i zagadnienie *filozoficzne par excellence* (problem suwerenności pozostawał problemem w horyzoncie ludzkiej *rationis* uznawanej za nienaruszalny i nie zagrożony dewaluacją przywilej człowieka), podlegać zaczęło procesowi systematycznego dramatyzowania od momentu, gdy — wyeksploatowany, zdolny jedynie do imitowania, w paroksyzmach, własnych wytworów — rozum przestał pełnić rolę wymuszającego interioryzację zakazu (zakazu transgresji racjonalnego porządku) idola. Dramat narastał w miarę jak zdezawuowanie rozumu w funkcji nieprzekraczalnej, bo ochraniającej ludzką specyfikę pośród innych gatunków zasady, okazało się angażować samo życie — o tyle, o ile odparcie rozumu ma w postaci bezkompromisowej perspektywy anihilację ludzkiego gatunku.

Detronizacja czy raczej samodetronizacja rozumu — uwiąd rozumu to tylko rezultat jego wyniesienia do rangi podmiotu i sprowokowanej tym wyniesieniem alienacji — nie jest niczym innym niż powrotem myśli ludzkiej ze sfery, w której myśl ta ukonstytuowała się jako Metafizyka, ku regionom, gdzie pytanie o byt nie redukuje się w sposób konieczny do pytania o obecność. Jeśli zatem, po Heglu, suwerenność nie mogłaby już tolerować swego przymierza z uprzywilejowanym rozumem, oznacza to, że przed bytami suwerennymi otwierają się dzisiaj inne perspektywy niż te, jakie, od czasów Platona (źródłowy moment Metafizyki), stawiała przed sobą zachodnia ludzkość.

W dobie Metafizyki człowiek niezmiennie rewindykował — zresztą nie na mocy arbitralnej decyzji, lecz jako istota spontanicznie interioryzująca *zakaz* odniesiony zasadniczo do zmarłych i dół seksu (jego

samych” i zasada intencjonalności ośmieliły zapytującą o siebie samą egzystencję do refleksji i konkluzji, które z punktu widzenia Husserlowskich założeń uznać trzeba za ekstrawagancję, jeśli nie za herezję (na przykład egzystencjalny wymóg ateizmu i “skazanie na wolność” u Sartre’a).

respektowanie warunkuje możliwość przejścia od zwierzęcia do człowieka)⁵ — przytomne *ja*, rezultat gwarantującej mu wyjątkową pozycję w uniwersum indywiduacji. Za wyróżniony element ludzkiej struktury uchodzić ono mogło tak długo, jak długo stanowiło niekwestionowaną przesłankę komunikacji między ludźmi: specyfika aktywności kulturowej człowieka polega między innymi na tym, że szacunkiem darzy on tylko te zasady, które pozwalają się uniwersalizować i które, z tego właśnie powodu, stanowią relatywizowaną zawsze do gatunkowej korzyści *wartość*. *Ja* traci pewność, że jest szczytem tkwiących w człowieku możliwości, odkąd rozum, którego stanowi aspekt, przestaje być dlań sferą satysfakcjonującego odniesienia, mianowicie sferą, gdzie samo się rozpuszcza, gdzie jednak nie podlega pauperyzacji, to znaczy nie anihiluje się w swej jakościowej specyfice. Bytujące w horyzoncie Metafizyki indywiduum relatywizuje siebie koniecznie — tylko dzięki tej relatywizacji *u s e n s a w n i a w ł a s n e i s t n i e n i e*, pozbywa się wykorzeniającego poczucia swej daremności — wobec pojętej u kresu jako *ciągłość* rozumności: taka jest funkcja ujawnionych w historii zachodniej myśli koncepcji transcendencji (inteligibilnego świata Platónskich idei, chrześcijańskiej boskości, wreszcie nowoczesnego humanizmu jako ich zlaicyzowanej wersji). Od momentu gdy w systemie Hegla rozum objawił swą ograniczoność (w poznającym podmiocie stał się rozszyfrowywalny sam dla siebie, utracił więc funkcję *ciągłości*, jedyną, jaka, chroniąc jego wymiar *absolutny*, zapewnić by mu mogła panowanie), myśl wymknęła się metafizycznej (w znaczeniu Metafizyki Heideggera) redukcji do przytomnego *ja*. Odtąd *myśleć* i *być* nie mogłyby już znaczyć tyle, co sprowadzać siebie do poziomu racjonalnej istoty, skoro horyzont racjonalności — horyzont, który uprawomocniać miał redukcję — okazał się czasowy, tym samym zaś względny i, w obliczu stawianych mu wymogów, właśnie nieprawomocny.

Uznać *nieciągłość* za sferę odniesienia dla jednostkowego bytu, to zgodzić się na jego degradację do rzeczy. Suwerenność, która nie aprobuje Hegłowskiej koncepcji suwerenności jako świadomego podlegania nieciągłemu, bo zasymilowanemu poznawczo światu historycznemu

⁵ Por. G. Bataille: *L'Érotisme (E)*. W: Tenże: *Oeuvres complètes (OC)*, t. X. Gallimard, Paris 1987, s. 34–35. Tym, ku czemu fundamentalnie zwraca się zakaz, jest przemoc ewokowana truchłem i seksem: "... dwa pierwotne zakazy dotyczą, pierwszy — śmierci, drugi — funkcji seksualnej" (ibidem, s. 45).

(świata kulturowej apropiacji przez świadomą istotę ludzką własnych wytworów), określa się jako transgresja uosobionej w racjonalnym porządku rzeczowości. Nie jest już niczym innym niż poszukiwaniem dla siebie *ciągłego* horyzontu, który, w przeciwieństwie do temporalnego, historycznego Rozumu, nie okazałby się rychło trywializującym samą suwerenność, gdyż oferującym tylko horyzontalne filiacje, odniesieniem.

Jako Metafizyka, to znaczy powołany „decyzją” o uprzywilejowaniu *rationis dyskurs* — pozaracjonalny charakter tej „decyzji” systematycznie kontestowany jest przez naukę, która w interioryzowanym przez ludzkość *zakazie*, umożliwiającym powstanie samej nauki, widzi coś zewnętrznego i patologicznego⁶ — filozofia usiłowała wskazywać drogę do rozumienia bytu lub, ściślej, określała się sama poprzez aspirację, by być tą drogą. Byt Metafizyki okazywał się jednak bytem ułomnym, jej aspiracja zaś uroszczeniem „fałszywego pretendenta” w miarę, jak w ocenie pewnych „jasnowzrocznych umysłów” (Artaud) rozum jawił się jako substrat życia, zarazem zaś jako instancja, która, wbrew zakłębionym metafizyków, nie ma domniemanego bezinteresownego charakteru, lecz jest, przeciwnie, użytkowa *par excellence*, bez niej bowiem niemożliwe byłoby trwanie ludzkości, uczynione postulatem przez nieheroiczne, podlegające bowiem przymusowi gatunkowej inercji (stadność), zindywidualizowane byty.

Jeśli r o z u m ma status hipostazy, jeśli więc jego ubóstwienie jest tylko pozwalającym się historycznie likalizować rezultatem procesu indywiduacji (przy takim ujęciu rozum podlegałby rzeczywiście demaskacji jako jeden z *błędów* ludzkości), to uprawniony okazuje się wniosek, że stanowi on abstrakcję życia, jako taki zaś jest jedynie *z i n s t y t u c j o n a l i z o w a n ą* personifikacją ludzkiej *alienacji istnienia*. Podejrzenie to, jakkolwiek równie konsekwentnie co małostkowo odpierane przez Metafizykę — uznanie, iż odślania ono jakąś prawdę odbierałoby Metafizyce walor legalności — epatuje najbardziej nawet klasycznie zorientowane filozoficzne umysły, gdy, w chwili bolesnego otrzeźwienia, konstatują rzecz najbardziej oczywistą: że filozofia oderwana jest od życia.

⁶ “Bez zakazu, bez prymatu zakazu, człowiek nie mógłby osiągnąć jasnej i odrębnej świadomości, na jakiej ufundowana jest nauka. Zakaz usuwa przemoc, a porywy przemocy (pośród nich zaś te, które odpowiadają popędowi seksualnemu) burzą w nas spokojny ład, bez którego świadomość ludzka nie daje się pojąć” (E, s. 41).

Nie na wiele się tu zdadzą uniki samych filozofów, którzy postulat usunięcia czy zneutralizowania dystansu między spekulacją a życiem uważają za przejaw degeneracji wysuwającej go z filozofii: bez dążenia do uchwycenia *całości*, które nie jest niczym innym niż próbą bezpośredniej, usuwającej *dystans*, komunikacji z bytem, filozofia traci swą autonomię wobec koniecznie obiektywizujących poznanie, świadomie partykularyzujących swój ogląd dyscyplin szczegółowych (nauka).

W *oderwaniu* od życia suwerenny byt ludzki nie mógłby uznać zalety filozofii, gdyż w sposób konieczny wiąże się ono z metafizycznym uprzywilejowaniem *rationis*, to znaczy, zasady, która jest manifestacją anihilującej samą suwerenność *nieciągłości*: to właśnie jako *odrębne byty* - kwalifikacja ta dotyczy nas jako wytworów racjonalizującego (ego-tyzującego) nasz status procesu indywiduacji — jesteśmy na sposób rzeczy, istniejemy więc niesuwerennie *par excellence*. Indywidua — istnienia racjonalne, egzemplarze ludzkiego gatunku obdarzone atrybutem przytomnego *ja* — nie różnią się jakościowo od rzeczy, jeśli, co zakłada właściwa Metafizyce redukcja, nie są czymś więcej niż bytami racjonalnymi, u których projekt komunikacji z bytem odpowiada projektowi wyeksmitowania z siebie wszelkich poznawczych dyspozycji, nie poddających się kryteriom inteligibility.

W tradycji zachodniej Metafizyki — jeśli przez Metafizykę konsekwentnie rozumieć intersubiektywną refleksję, zakorzonioną w dążeniu do komunikacji z bytem — byt odsłania się człowiekowi jako istocie racjonalnej, bowiem tylko taka istota zdolna jest penetrować sferę tego, co źródłowo i prawdziwie obecne (*logos*). O tyle jednak metafizyka w takiej postaci okazuje się kontradiktoryczna, a przez to wymusza wstrząsające jej podstawami modyfikacje, o ile postulując komunikację z bytem — w projekcie, który sama określa mianem *wiedzy o całości* — zarazem ją powstrzymuje, gdy — wskutek *logocentrycznej* redukcji — sprowadza *całość* do *nieciągłej* inteligibility.

Bataille trzeźwo konstatuje tę tendencję, którą metafizyka unieważnia swą fundamentalną aspirację: „Byt wydaje się najczęściej dany człowiekowi na zewnątrz ruchu namiętności”⁷. W kolejnym zdaniu tej samej wypowiedzi, zdaniu, które w optyce Metafizyki dowodzić musi regresu myśli *przed* Platona (Bataille nie prowokuje zresztą dyskusji

⁷ E, s. 18.

na temat swej uczciwości: jakkolwiek, wzorem Platona, chce opuścić jaskinię, to nie ukrywa, że nie drogą obraną *przez filozofa*), stwierdza: „Powiem, przeciwnie, że nie powinniśmy nigdy przedstawiać sobie bytu poza tym ruchem”⁸.

Wprowadzona do relacji, w jakiej istota ludzka pozostaje wobec bytu, relacji zawiązywanej w dziejach Metafizyki pod egidą *rationis*, namiętność (pożądanie) umożliwia transgresję nieciągłości. Uszczupla bowiem absolutną władzę rozumu, instancji, która — stanowiąc w człowieku zwieńczenie procesu wydo-bywania się ze stanu niezróżnicowanej zmysłowej polimorfii — czyni z nas *indywidua*, byty nieciągłe: bycie przytomnym *ja* wymusza ochronę przed wszystkim, co grozić by mogło jego anihilacją; pełna tożsamość *ja* stanowi więc antypodę ciągłości i istnieje jako troska zorientowana na jej odpieranie.

Umożliwiane przez namiętność otwarcie na ciągłość przywraca rangę suwerenności — już nie jako aktowi świadomego poddania władztwu rzeczy, lecz jako ruchowi przekraczania granic, zasadniczo więc ruchowi doświadczenia, które mówiąc „nie” temu, co jest — obiektywnemu światu, obecności — ustanawia się jako respektujące tylko swój autorytet *doświadczenie wewnętrzne*: „Nadchodzi moment, niewątpliwie enigmatyczny, kiedy, szczęśliwie, nie będziemy już czekać na decyzję innych (przedłożoną w postaci dogmatu), by doświadczać tego, czego pragniemy”⁹.

Co sprawia, że byt ludzki, ceniący skądinąd własną racjonalność, która pozwala mu pozytywnie odróżnić się od świata animalnego, czuje się nieusatisfakcjonowany tym wywyższającym redukcjonizmem? Potrzeba komunikacji, nie dająca się zaspokoić prostym zrelatywizowaniem siebie jako przytomnego *ja* wobec inteligibilnego bytu od momentu, gdy — w ocenie suwerenności — rozum zdemaskowany został w swym historycznym, koniecznie urzeczowiającym ograniczeniu. Jeśli rozum nie pozwala mi już dotrzeć do Boga (możliwość penetracji przezeń innego świata powstrzymana została ekspansją Kantowskiego krytycyzmu), to w jaki sposób mógłbym jeszcze polegać na nim jako

⁸ Ibidem.

⁹ E, s. 37. Bataille napisał także: „... to prawda, że nieufność (nieustający ruch wątplenia) konieczna jest w przypadku kogoś, kto usiłuje opisać doświadczenie, o jakim mówię...” (ibidem, s. 39–40).

środku urzeczywistnienia komunikacji? Komunikować dopóty znaczyć mogło *wymieniać myśli* (podtrzymywać ducha metafizycznego intelektualizmu czy logocentryzmu), dopóki rozum, transcendentny i nie zasymilowany, był dla mnie autorytetem. Od kiedy zaś w zantropologizowanej optyce Kanta-Hegla objawił swe na wskroś ludzkie oblicze, zapośredniczona w rozumie komunikacja — teraz, w sposób konieczny, już tylko komunikacja między elementami świata rzeczy — okazuje się namiastką innej komunikacji: tej, jakiej potrzebę wzniesła rozczarowanie konstatacją o trywialności ludzkiego rozumu. Wobec owego odarcia z autorytetu, jakże można by jeszcze, nie popadając w śmieszność lub jałowe krasomówstwo, odwoływać się do rozumu w obliczu śmierci? Z pewnością *odbóstwienie rozumu* nie może do końca zapobiec hipokryzji; któryż jednak spośród trzeźwych umysłów poważyłby się dzisiaj racjonalizować śmierć jednostki odwołaniem do — uwznioślających jakoby każdą indywidualną anihilację, bo przenoszących w przyszłość dokonania indywiduum — dziejów? Jeśli rozum jest tylko wytworem (produktem ludzkiej aktywności kulturowej), to jak bardzo ośmieszyć trzeba wszelką konsekwencję, by widzieć w nim rękojmię uwiecznienia enigmatycznej ziemskiej egzystencji? Można oczywiście wznosić pomniki chwały i widzieć w nich znaki przetrwania. Nie można wszak zapobiec wówczas podejrzeniu, że syci się w ten sposób tylko własną naiwność lub obłudę. Zdetronizowanie rozumu (niemożność wykorzystania go jako środka innej niż urzeczowiająca komunikacji), odpowiadające, paradoksalnie, jego antropologicznemu wywyższeniu, sprawia, iż żaden odprawiany w imię rozumu ceremoniał nie okaże się już święty: może być tylko bałwochwalczym obrządkiem, skoro gest bezwzględnego ucłowieczenia oznacza w przypadku rozumu jego własną deskralizację i desakralizację wszystkiego, ku czemu się zwraca.

Człowiek nie umierał nigdy bardziej samotnie niż od momentu, gdy — uległszy czarowi Kantowskiego projektu samostanowienia świata przez poznający umysł — zhumanizował ów świat. Metafizyczne (przed-Kantowskie) ujmowanie rozumu jako transcendentnej dyspozycji, władzy udzielonej człowiekowi przez Boga, umożliwiało ludzką solidarność w obliczu śmierci. Słowo lub gest nie były tylko przejawem *Gerede* czy czezej pantomimy, odsyłając bowiem do transcendentnej inteligibilności (nie zawłaszczanego jeszcze rozumu), wynosiły mój stosunek z innym do rangi stosunku z *bliźnim*: rozum jako sfera ciągłości

(nie zrelatywizowana do poznawczych horyzontów *ja*, odsakralizowanego, nawet jeśli jest to *ja transcendentalne*), okazywał się płaszczyzną urzeczywistnienia komunikacji z innym, komunikacji, która z wymieniających doświadczenia bytów nie czyniła nieuchronnie rzeczy. Któż jeszcze dzisiaj — pomijając przypadki natchnienia miłością, która niezmiennie i pewnie przenosi nas w *inny świat* i pozbawia tym samym relację z *drugim* wszelkiej dwuznaczności¹⁰ — mógłby współczuć z umierającym i nie doświadczać zarazem, że uczestniczy w niezbyt angażującej grze, w rytuale „się”? Niewątpliwie, ze względu na swój bezkompromisowy charakter, śmierć zawsze jest niemediatyzowanym dramatem. Nie zmienia to jednak faktu, że w dobie wiary w uniwersalność rozumu odprawiono nad nią z sukcesem mediatyzujące egzorcyzmy: umieranie w *imię* czegoś (czegoś, co uniwersalny rozum powoływał właśnie do istnienia), przydawanie śmierci sensu, wypełnia dzieje relacji człowieka wobec tego zjawiska.

Kim staję się jako byt suwerenny, uosabiający transgesję świata rzeczy albo dążenie do tego, by samemu nie być rzeczą (dążenie to jest zresztą w pierwotnym sensie dążeniem metafizycznym, którego historyczna Metafizyka jest porażką i wyszydzeniem¹¹), odkąd rozum okazuje się dla mnie — jak zresztą, w idealnej perspektywie, dla całej, zdobywającej samowiedzę, czyli wyzwalającej się z iluzji, ludzkości — instancją historyczną i zrelatywizowaną, a więc *nieciągłością*, od kiedy zatem to nie w jego nieuchronnie reifikującym horyzoncie spełnić się mogę jako suwerenność, czyli pod postacią metafizycznej *tout court* aspiracji, przytłumionej we mnie wskutek kompromisu względem gantkowych praw (indywiduacja) albo koncesji wobec inercji życia (stadość)? Zasadniczo — bytem wobec śmierci, która nie pozwalając się już mediatyzować w powoływanych przez rozum ludzkich instytucjach kulturowych (dla stosującej *egzystencjalne* kryteria oceny suwerenności ich degradacja i enigmatyczność są tylko funkcją trywializacji samego rozumu), epatuje mnie pod postacią bezwzględnej przemocy.

¹⁰ „Nic w gruncie rzeczy nie jest iluzoryczne w prawdzie miłości: ukochana istota odpowiada w oczach kochanka — jedynie kochanka, bez wątpienia, lecz jakież to ma znaczenie — prawdzie bytu” (*E*, s. 26–27).

¹¹ Metafizyka wyraża “totalną odmowę ludzkiej świadomości wobec wszelkiej danej sytuacji, wobec całego świata obiektywnego... (F. Alquié: op. cit., s. 118 a).