

Krzysztof Matuszewski

Klossowski - solecyzm nowoczesności

Sztuka i Filozofia 10, 115-130

1995

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.

III. Jak możliwa jest dziś filozofia?

Krzysztof Matuszewski

KLOSSOWSKI — SOLECYZM NOWOCZESNOŚCI

Egzerga¹

„(...) W domenie ducha uosabia skandal. (...) Złożone myślenie, którego stałym elementem jest refleksja nad problemami zła, stawianymi przez Kościół, zwłaszcza zaś przez św. Augustyna, sprawia, że egzystencję człowieka pojmuje Klossowski jako przerażające współistnienie dobra i zła, Boga i Szatana, »wieczny powrót«, absurd, »który nieustannie zjawia się i powraca«: przygodę religijną i filozoficzną w rodzaju doświadczeń gnostyckich. Kryzysy wielkich religii historycznych zmuszają dzisiaj, podobnie jak zmuszały dawniej, do tworzenia indywidualnej teofanii, zespołu mitów i rytuałów (które chronią i leczą): osobistej religii. W tej szczególnej koncepcji »wiecznego powrotu«, pogłębionej przez Klossowskiego dzięki studiom nad Nietzschem, wszystko nieruchomieje: życie jest rytuałem, od którego nie można się uwolnić, liturgicznym teatrem. Zasadniczy, i dlatego obsesyjny, problem seksu, gdzie dobro i zło w nierozzerwalny sposób łączą się ze sobą wywołując ekstatyczną katatonię, wymaga — ze względu na »bycie w sobie« i na istnienie — reprezentacji: »języka w sobie«. Poznajmy niezwykle pisarstwo Klossowskiego, niewiarygodną sukcesję słów i fraz teologicznych oraz słów i fraz obscenicznych, obscenicznych w znaczeniu spirytualnym.... Klossowski, dzięki swej oryginalności i czystości, jest w tej dziedzinie mistrzem. W wymiarze, który był wymiarem Sade'a, zarazem jednak w wyjątkowym świecie Klossowskiego, opisy są w ścisłym sensie »obrazami«: galeria okropieństw i teologiczno-seksualnej wzniosłości. Potrzebna jest kontrola i surowość Klossowskiego, by nie doszło (jak mogłoby się to zdarzyć w innym przypadku) do dramatycznego powtórzenia sytuacji opisanej przez św. Jana od Krzyża: »Zdarza się bowiem często, że w samych ćwiczeniach duchowych bez winy duszy budzą się i podnoszą poruszenia zmysłowości i nieczyste podniety. Zda-

¹ F. Cagnetta: *De luxuria spirituali*. W: P. Klossowski: *Rétrospective 1950 – 1990*. La Différence/Centre National des Arts Plastiques, Paris 1990, s. 257 – 258.

rza się to nawet wówczas, gdy dusza zatopiona jest głęboko w modlitwie lub przystępuje do sakramentu pokuty czy Eucharystii. (...) Jak bowiem dusza w tym akcie miłości doznaje radości i pociechy udzielonej przez Pana, który w tym przecież celu przychodzi do nas, tak również zmysłowość szuka tu na swój sposób pociechy...². Mistykom nieobce są te otchłanie. Czyż nie na tym właśnie polegał dramat jednej z najbardziej wzniosłych postaci reprezentujących duchowość jezuicką, ojca Józefa Surina, który celebrując mszę, w kulminacyjnym momencie podniesienia, gdy trzymał świętą hostię w jednej ręce, poczuł nicodparty przymus dopełnienia drugą dłonią gwałtownego aktu, ażeby do duchowej dołączyć przyjemność cielesną? (...).

Jedną z dominujących cech Klossowskiego–pisarza jest to, iż otacza się pewną mrocznością, co zresztą potocznie mu się zarzuca. To właśnie postulat ciemnej nocy, rzeczywistej i milczącej komunikacji, wyrażony zostaje przez Klossowskiego w jego teorii spojrzenia i oglądającego: ofiarować się »spojrzeniu« innego, ażeby mógł on »patrzeć«. Działanie tragiczne, związane z ryzykiem destrukcji człowieka. (...)”.

*

Filozofia traci swą atrakcyjność — jakkolwiek posiada ją w rudymenarnym sensie: w Grecji, która jest jej europejską kolebką, zrodziła się wszakże z nieprzymusowej potrzeby poszukującego ludzkiego umysłu — gdy nie odpowiada już na pytania mogące frapować wszystkich i, grzęznąc w spekulacjach lub specjalizacji, staje się elitarną bądź wręcz snobistyczną rozrywką.

Pogląd o upadku czy degradacji filozofii wyrażany jest często w związku z losami, jakie stały się jej udziałem współcześnie, między innymi ze sprawą dzisiejszych francuskich myślicieli, reprezentantów rozslawionej, lecz — zdaniem obrońców „trwałych filozoficznych wartości” — enigmatycznej i płytkiej orientacji „przewyciężenia metafizyki”. Filozofowanie w ujęciu Foucaulta, Derridy, Deleuze’a, Lyotarda miałoby być w istocie świadectwem zejścia myślenia na manowce, skąd szukać trzeba szczęśliwej drogi powrotu ku ważnym, a rozproszonym jakoby przez przedstawicieli awangardy problemom, którymi raz jeszcze udałoby się zmobilizować otumanioną ludzkość.

Błąd założenia o znikomej doniosłości wysiłków przedstawicieli wskazanej orientacji filozoficznej wydaje się oczywisty nieuprzedzonemu i dostatecznie wnikliwemu czytelnikowi ich tekstów. Za sprawą radykalizacji pytań Heideggerowskich, inicjujących kolejny przełom w dziejach filozofii, Foucault, Deleuze

² Św. Jan od Krzyża: *Noc ciemna*. W: Tenże: *Dzieła*, przeł. O. Bernard Smyrak OCD, Kraków 1986, s. 412.

czy Derrida uczestniczą w ważnej debacie nad współczesnością, w której centrum znajduje się kwestia człowieka: jego statusu jako bytu, który w spontanicznym dążeniu do emancypacji — metafizyka, matryca zachodniego myślenia, to wszakże dzieje autonomizującego się człowieczeństwa — napotyka w pewnym momencie przeszkody, grożące zniweczeniem samego stymulującego ludzką aktywność projektu: realizacji siebie w prawdzie i wolności.

W ten sposób postulat autentyczności bycia — źródłowy fantazmat najbardziej klasycznej filozofii — okazuje się aktualny również u tych, którzy, odwróciwszy się jakoby od problemów istotnych, utknąć mieliby w dywagacjach.

Wydobyte pierwszy raz, w Grecji, ze sfery niewysłowionego, fantazmaty trwają, ponieważ ich żywot skorelowany jest z życiem ludzkiego gatunku. To z pewnością nie rozprzężona współczesna myśl francuska zaciera kontury uniwersalnych ludzkich obsesji — wolności, śmierci, Boga; w rozprzężeniu właśnie ujawniają się właśnie one najwyraźniej. To raczej zalecana wobec galerników tego rozprzężenia dyscyplina — rygory akademickiej precyzji i zorientowanej na naukowość rozstrzygnięć obiektywności — tamują puls fantazmatycznego świata, jedyne, który, ponad ograniczeniami czasu, *historii* (czyniącej z nas istoty nieznośnie partykularne, obecne *hic et nunc*, i uwięzione w tej obecności), umożliwia komunikację: skupione wokół motywów myślenia i bycia, w taki sam sposób ważnych zarówno w Grecji, jak dzisiaj.

*

Pierre Klossowski (ur. 1905 r. w Paryżu), którego myśl usytuować można, posługując się najbardziej ogólnym przybliżeniem, właśnie w horyzoncie prób „przewyciężenia metafizyki”, łączy, w akcie zawierzenia siebie obsesjom — gest filozofa, pisarza, artysty jest u niego niezmiennie gestem *monomana* — najbardziej odległą tradycję ze współczesnością, która, w rozjątrzonej świadomości „świadka epoki”, reprodukcje, za sprawą nostalgicznego paroksyzmu, fantasmagoryczne pragnienie spełnienia samego siebie pod postacią bytu suwerennego i, jednocześnie, zaangażowanego w nie alienującą tej suwerenności komunikację z *innym* i ze światem.

Wskutek wielorakości zainteresowań Klossowskiego, tematycznego i strukturalnego bogactwa jego utworów (dzieło jest niesłychaną syntezą form i motywów: od eseju filozoficznego, poprzez fikcję literacką, aż po rysunek; od teologicznych elukubracji, poprzez panoramę erotycznych przedstawień, aż po sperweryzowaną, współczesną „fizjologię małżeństwa”), zadaniem karkołomnym wydaje się próba zarysowania konturów tej postaci, przynajmniej w taki

sposób, by kontury utworzyły ostatecznie dostępny percepcji, i poddający się rozumieniu, wizerunek.

Płatanina tropów, teatr parodycznych gestów, panoptikum multiplikujących się nieskończenie symulacji stanowią jednak tylko utworzone z *pozorów* tło dla strategii monomana, której stawką jest widzenie, wizja: moment paradoksalnego uzgodnienia wzniecanej impetem ludzkiego pożądania *suwerenności* i pragnienia *komunikacji*.

Właściwym kontekstem dla próby uchwycenia filozoficznej i artystycznej swoistości Klossowskiego jest, jak się wydaje, suwerenność, klasyczny, choć nieczęsto werbalizowany *expressis verbis*, motyw filozofii — w każdej dobie myśliciel wznosił się ku światu spełnionych aspiracji, zespolonych z wyobrażeniem o tym, czym ma być człowiek — motyw, który, po Heglu, stał się zagadnieniem fundamentalnym, nie do pominięcia przez umysł pragnący uchwycić sens nowoczesnej epoki i sens usytuowanego w niej człowieka.

Epoka jest obszarem tworzących zagmatwaną arabeskę sprzecznych dążeń — detronizacja uchwytne go w dyskursie Absolutu (wieńcząc, w sposób nieprześcigniony, konstrukcję racjonalnego systemu, Hegel przygotował grunt pod współczesny a- lub quasi-filozoficzny mistycyzm) pozbawiła świat chroniącej go przed inwazją Chaosu busoli — *człowiek* zaś bytem zdeterminowanym do tego, by realizując swe powołanie (wznosząc się ku suwerenności), podążał stromą drogą, w porównaniu z którą droga klasycznego mędrca wydaje się wydeptanym duktem. Analogicznie do Kierkegaardowskiego *bohatera tragicznego*, który, dźwigając swe brzemię, porusza się jednak jak w tańcu w porównaniu z samotnym, odpowiedzialnym w sposób absolutny i nie mogącym w niczym zmediatyzować arbitralności swych decyzji rycerzem wiary, mędrzec z Ogrodu Epikura, poszukujący prawdy, jest jeszcze w sytuacji szczęśliwego dziecka wobec człowieka współczesnego — tego, który, *interioryzując* *dziejową* *Golgotę* wyzwalającego się ducha, *z mierz a k u spełnieniu*.

*

Zdawałoby się, iż Klossowskiego uznać należy za „reprezentanta” *nowoczesności*, swoistej *episteme* dzisiejszego świata, zrodzonej z załamania się klasycznego systemu wartości i — będącego tylko jego oczywistą konsekwencją — kryzysu kultury. Jednakże „reprezentacja” ta staje się problematyczna w tej mierze, w jakiej Klossowski, uznawszy nieodwracalność światopoglądowych przemian, z nostalgią zwraca się ku przeszłości, ewokującej niepewetowaną tradycję: postawa, której psychicznym podłożem jest „kompleks”, manifestujący się pod postacią estetycznej preferencji wobec *dystorsji*, perwersyjnej skłonno-

ści do łączenia sprzecznych elementów, predylekcji do obrazoburstwa i skandalu. Stąd *solecizm* jako figura eksplicacji związków Klossowskiego z nowoczesnością: jawi się ona u niego jedynie jako przewrotnie zrelatywizowana wobec tradycji — świadomość nowoczesności zakłada najbardziej subtelną wiedzę o *minionym*. Pozytywność nowoczesności byłaby ideą równie żalostną jak trywialne byłoby jednoznaczne odczytanie gestu Dafne w obrazie Chassériau: naprawdę gest ten stanowi połączenie nieuzgadnialnych dążeń — ewakuacji i przyzwolenia³. Potomek starej polskiej rodziny Klossowskich o wyznaniowych tradycjach hugonockich, rodowodem sięgającej czasów odwołania Edyktu Nantejskiego (sam Klossowski ukształtowany zostanie przez katolicyzm, wiarę swych rodziców). Syn Ericha Klossowskiego de Rola, malarza, scenografa, historyka sztuki (*Les Peintres de Montmartre, Honoré Daumier*) oraz Baldiny, z domu Spiro, uczeniicy Bonnarda, uosabiającej — poprzez najrozleglejsze artystyczne przyjaźnie (Gide, Rilke etc.), dla których miejscem kultuwowania był arystokratyczny salon — intelektualny kosmopolityzm początku wieku⁴. Brat Balthusa, renomowanego malarza, twórcy dzieł inspirowanych Orientem i freskami Quattrocenta⁵, w latach 1961 – 1977 dyrektora Villa Medicis⁶, najbardziej prestiżowej ambasady kultury francuskiej we Włoszech.

Wpływowa, choć oddziałująca nader dyskretnie, postać intelektualnego establishmentu francuskiego, zwłaszcza po załamaniu się strukturalizmu. Przyjaźnie ze znanymi reprezentantami życia ideowego we współczesnej Francji — m.in. z Butorem, Foucaultem, Deleuzem. Świadek i współtwórca zjawisk i prądów kulturowych określających kształt epoki: surrealizmu, ateologii Bataille'a, psychoanalizy (współpraca z „Revue française de psychanalyse”, gdzie, ulegając namowom Marii Bonaparte, uczestniczki kierowanego przez Jeana Wahla

³ Chodzi o obraz *Apollon i Dafne*, „na którym Apollon, klęcząc przed boginią, obejmuje ją z najwyższą żarliwością. Wydaje się, iż Dafne zarazem odmawia i przyzwala, wymyka się i poddaje w zawrotnym ruchu ewakuacji i ofiarowania (...)” (M. Buisine: *Mesée Klossowski*. „Revue des Sciences Humaines”, no 197, Lille 1985, s. 121).

⁴ Por. P. Wald-Lasowski: *Rencontres*. „Revue des Sciences Humaines”, op. cit., s. 10.

⁵ Kopiował zresztą freski Piero della Francesca w kościele w Arezzo.

⁶ Funkcję tę, powierzoną Balthusowi przez Malraux, pełnił wcześniej, m.in. Ingres, jeden z malarzy faworyzowanych przez samego Klossowskiego, mistrz wyimaginowanego artysty Tonnerre'a, którego dzieło kondensuje bliskie Klossowskiemu obsesje, przeniesione do literatury i konstytuujące umysłowość Octave'a, bohatera *Roberte, ce soir* i *La Révocation de l'Edit de Nantes*: płótna Tonnerre'a „schlebiają własnej wizji [Octave'a], w szczególności zaś jego perwersyjnym skłonnościom” (P. Klossowski: *Argument de 1966*. „Obliques”: *Roberte au cinéma*. Paris–Nyons, 2 trim. 1978, s. 14).

Kola psychoanalitycznego, publikuje swój pierwszy artykuł o Markizie de Sade⁷, filozofii egzystencji (publikacje w „Recherches philosophique” J. Wahla, ucześnictwo w seminariach A. Kojève’a na temat Hegla⁸), egzystencjalizmu (*Discussion sur le péché* z udziałem m.in. Bataille’a, Sartre’a, Camusa, Merleau-Ponty’ego, S. de Beauvoir; Paryż, marzec 1944), kryzysu i ewolucji prozy francuskiej (wpływ Gide’a, z którym redagował *Falszerzy* i *Jeżeli nie umiera ziarno*, nie umniejsza oryginalności Klossowskiego, wyrażającej się w alienaryzmie, mieszaniu technik narracyjnych, piętzeniu efektów iluzji, eksploracji waloru fikcyjności literatury, parodii: dramatyzacja i teatralizacja w *Les Lois de l’Hospitalité*, połączenie języków mitologii, filozofii i teologii z „filmową” narracją w *Bain de Diane*).

Naturalna dwujęzyczność (dzieciństwo i młodość spędzone we Francji, Niemczech, Szwajcarii) i wcześnie poznana łacina („gramatyka łacińska była moją pierwszą gramatyką”) sprawiły, że karierę literacką rozpoczął jako tłumacz (Hölderlin, Kierkegaard, Kafka, Scheler, Benjamin, Augustyn, Tertulian). Początek lat 30. jest okresem bliskich związków z psychoanalizą (jako sekretarz R. Laforgue’a zapoznaje się z kompletną — olbrzymią — kolekcją „La Revue freudienne”, przygotowując sprawozdania z najciekawszych artykułów). W 1934 roku spotyka Bataille’a (współpraca w „Acéphalu” i *Collège de Sociologie*, 1936 – 1939). Rozwiązania nabrzmiałych konfliktów wewnętrznych poszukuje w teologii i religijnym zaangażowaniu; odbywa nowicjat u dominikanów; po trzech miesiącach usłyszy od opata: „Twój sposób mówienia, rozumowania nie jest chrześcijański, a przynajmniej nie katolicki”. W środowisku laickich studentów skupionych wokół klasztoru Saint-Maximin studiuje teologię, tam też występuje z odczytem o Nietzsche i Bataille’u, lepiej przyjętym przez dominikanów niż przez świeckich, opublikowanym w 1947 roku jako ostatnia część pierwszego wydania *Sade mon prochain*. Po zerwaniu z dominikanami przebywa jeszcze w seminarium w Lyonie i Grenoble. W 1944 roku staje się luteraninem, by w roku następnym powrócić do katolicyzmu. Zawarte w 1947 roku małżeństwo z Denise Marie Roberte Morin-Sinclair uznaje za swe „ponowne narodziny”⁹. Jedyne utwory powstałe po tym egzystencjalnym przełomie uwa-

⁷ *Elements d’une étude psychoanalytique sur le Marquis de Sade*. „Revue française de psychoanalyse”, t. VI, no 3 – 4, 1933; tekst włączony, w skróconej wersji pt. *Le père et la mère dans l’oeuvre de Sade*, do I wyd. *Sade mon prochain* (Appendix II). Seuil, Paris 1947, s. 189 – 201.

⁸ W *École pratique des hautes études* między 1933 a 1939. Wśród uczestników znajdowali się m.in. R. Aron, G. Bataille, A. Koyré, J. Lacan, M. Merleau-Ponty, E. Weil, A. Breton. Por. na ten temat artykuł w „Critique” 1963, no 195 – 196, autorstwa R. Queneau, który opracował i opublikował wykłady Kojève’a pt. *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris 1947.

⁹ Por. J.-M. Mopnnoyer: *Le Peintre et son démon. Entretiens avec P. Klossowski*. Flammarion, Paris 1985, s. 37.

za za istotne w swym dorobku — powieści: *Roberte, ce soir*, 1954; *La Révocation de l'Edit de Nantes*, 1959; *Le Souffleur ou le Théâtre de la Société*, 1960; *Les Lois de l'Hospitalité*, 1965 (nowe wydanie poprzednich utworów z *Robertą* umieszczoną w centrum i *Posłowiem — Postface* — stanowiącym filozoficzny komentarz do tryptyku); *Baphomet*, 1965; eseje: *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des Dames romaines*, 1968; *Nietzsche et le cercle vicieux*, 1969, 1975, 1978, 1991; *La Monnaie vivante*, 1970; *Sade et Fourier*, 1974 oraz dwa zbiory artykułów: *Un si funeste désir*, 1963 i *La Resemblance*, 1984.

W połowie lat 70. zrywa zasadniczo z pisarstwem (odtąd drukiem ukazują się już tylko przyczynkarskie komentarze i objaśnienia do własnej twórczości, wywiady bądź reedycje dawnych tekstów, niekiedy w nowych konfiguracjach), poświęcając się tworzeniu monumentalnych, wykonanych ołówkiem lub kredkami, niezwykłych i kontrowersyjnych (ostentacyjny erotyzm, ambiwalentny gest, prowokacyjne wykorzystanie stereotypu) kompozycji (powrót do twórczości plastycznej, wcześniej uprawianej okazjonalnie i z reguły alternatywnie wobec pisarstwa), które — jeśli pominąć sporadyczne, choć niezwykle przezeń cenione spotkania z filmem (w nakręconym w 1978 roku na podstawie własnego scenariusza filmie *Roberte interdite*, wyreżyserowanym przez Pierre'a Zuccę, zagrał Octave'a, Denise zaś Robertę)¹⁰ i fotografią, a ostatnio (1992 rok) z rzeźbą (Galerie Beaubourg, Paryż) — stały się wyłącznym medium jego *monomanii*. W 1956 roku, z inicjatywy A. Giacomettiego i A. Massona pierwszy raz pokazano dzieła plastyczne Klossowskiego na prywatnej wystawie we wnętrzach pałacu Rohan. Od 1967 roku wystawia systematycznie w krajach Europy i w Ameryce. *Centre National des Arts Plastiques* zorganizowało wiosną 1990 roku retrospektywę obejmującą 40 lat twórczości artysty.

Autor spektakularnych przekładów: *Medytacji biblijnych* Hamanna, *Wiedzy radosnej* Nietzschego, *Żywotów Cezarów* Swetoniusza, *Eneidy* Wergiliusza, *Sprawozdania z procesu Gilles'a de Rais*, *Nietzschego* Heideggera, *Tractatus logico-philosophicus* Wittgensteina.

Oryginalny interpretator Nietzschego; uczestnik dwu nietzscheańskich sympozjów, które zdeterminowały niewątpliwie charakter całej intelektualnej formacji we współczesnej myśli francuskiej (inauguracja epoki post-modernistycznej): kolokwium w Royaumount (1964) — z udziałem m.in. Beaufreta, Löwitha, Wahla, Foucaulta, Deleuze'a — gdzie przedstawił *Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même*, tekst włączony później do *Nie-*

¹⁰ Wiosną 1993 roku miały zostać ukończone zdjęcia do kolejnego filmu, którego współautorem jest P. Klossowski. Tym razem chodzi o ekranizację *Baphometa* (informacja na podstawie listu P.K. do autora z 15 XII 1992 r.).

tzsche et le cercle vicieux; oraz kolokwium w Cerisy-la-Salle (1972) — o Nietzschem mówili tam wówczas m.in. Deleuze, Lyotard, Derrida, Pautrat, Vuarnet, Kofman, Lacoue-Labarthe — w trakcie którego zaprezentował *Cercle vicieux*.

Zarazem tradycjonalista i nowator. Postaci *Les Lois...*, Octave, profesor „anachronicznej dyscypliny”, prawa kanonicznego, i Tonnerre, malarz afirmujący ideał kobiecej urody z czasów Drugiego Cesarstwa, syntetyzujący w swym dziele style i gusty Ingres, Chassériau i Courbeta (sensem malarstwa jest *c i e l e s n y s o l e c y z m*, demonstrowany w ambiwalentnym geście Lukrecji: dłoń, która odpycha Tarkwiniusza, sugeruje zarazem oddanie), uosabiają niejako — w formie literackiej paraboli — filozoficzne i estetyczne poglądy Klossowskiego. Rzeczywiście, świat literackiej fikcji jest w tej twórczości często jedynie instancją maskowania problematyki religijnej i właściwej autorowi mentalności mistagoga, zdradzanej predylekcją wobec technicznych terminów teologii, stawiania i rozstrzygania problemów w sposób bliski Ojcom Kościoła lub przynajmniej brawurowo imitujący i mistyfikujący ich manierę. Jednocześnie *p o s t m o d e r n i z m* chętnie, i niekiedy wbrew przekonaniu zainteresowanego, widzi w nim swego prekursora¹¹: niewątpliwie upoważnia do tego programowo aindustrialna (studia o Fourierze; *La Monnaie vivante*: sprzeciw wobec modernistycznej *par excellence* merkantylizacji życia popędowego owocuje tutaj parodystyczną utopią popędowej ekonomii, w której ekwiwalentem pieniądza stają się ciała dziewcząt lub chłopców: aindustrializm Klossowskiego nie odsyła wszakże do „krytyki społeczeństwa przemysłowego”; jest — ludyczną bardziej niż rewidykacyjną — wykładnią przeświadczenia Sade’a, iż spiskowa wobec normatywnego rozumu rola „lubieżnej emocji” problematyzuje status spacyfikowanego społecznego *ja*) i krytyczna wobec racjonalizmu, naiwnie autonomizującego świadomość, postawa Klossowskiego („Można by powiedzieć, że całe jego dzieło wygrywa w jakiś sposób Dionizosa przeciwko Kartezjuszowi, złożone i nieulażone bogactwo intensywnych sił bytu przeciwko przejrzystemu porządkowi rozumu”¹²) oraz rola przypisana przezeń *pozorowi* (*simulacre*), nie tylko jako środkowi artystycznemu (funkcja estetyczna), lecz również jako konstytutywnemu elementowi strategii pozwalającej odkupić i zbawić egzystencję (taumaturgiczna, terapeutyczna i liturgiczna funkcja *pozoru*). Czy jednak postmodernizm zaakceptowałby włączenie do własnego dyskursu najbardziej nieaktualnych dywagacji chrystologicznych (*unio hypostatica*, *communicatio idiomatum* etc.) oraz uznał doniosłość współczesnej sytuacji człowieka? Czy zgodziłby się zrezygnować ze światopoglądowego relatywizmu, by przyjąć na powrót renegacką w perspektywie własnych założeń koncepcję „jedyną prawdę” (interpretację,

¹¹ Por. np. J.-F. Lyotard: *Economie libidinale*. Minuit, Paris 1974, s. 84 – 115.

¹² A.-M. Lugan-Dardigna: *Klossowski. L’homme aux simulacres*. Navarin, Paris, s. 200.

jakoby organizujący twórczość i egzystencję zamysł *remistyfikacji* prowadzić miał do zakwestionowania prawdy, uznaje Klossowski za nadużycie).

A s y m i l a c j a j ę z y k a c h r z e ś c i j a Ń s k i e j f i l o z o f i i i sofizmatów dogmatyki katolickiej jako kategorii heurystycznych nie przeszkadza wszak Klossowskiemu płaćć refleksji niedoszłego anachorety (*Vocation suspendue* z 1950 roku, pierwotnie, we fragmentach, na łamach „Temps Modernes”, stanowi parafrazę eklezjastycznych doświadczeń z okresu Saint-Maximin) z wątkami, których ortodoksja nigdy nie mogłaby zaakceptować: p e r w e r s y j n y e r o t y z m stanowi najbardziej spektakularny aspekt *pornoteologii*¹³, skandalu pomieszania płaszczyzn teologii i pornografii. *Naturalne* jest źródłem animalnej jedynie satysfakcji („okropny Gauguin”, mówi Octave o piewcy naturalnej nagości¹⁴), e r o t y z m ma być zaś ś r o d k i e m p o z n a n i a (w opublikowanym w 1937 roku w „Acéphalu” artykule *Don Juan selon Kierkegaard* Klossowski wyróżnia dwa rodzaje uwodzicieli: jednym zależy tylko na wydłużaniu listy swych zdobyczy, drugim na wniknięciu w tajemnicę ich osobowości), *aktualizacji* tkwiących w *osobie* natur, dotarcia do jej prawdziwej tożsamości. Stąd — w *Les Lois... (Prawach gościnności)* — p o t r z e b a i n n e g o, mediatora, który zapobiegając standaryzacji życia erotycznego małżonków chroni obdarzonego wyrafinowanym (teologicznym *par excellence*) smakiem Octave’a przed duchową degradacją. Motyw stymulowanego przez Octave’a p r o s t y t u o w a n i a Roberta, którego sensem jest r e w i n d y k a c j a m i s t y c z n e g o i s a k r a m e n t a l n e g o w y m i a r u m a ł ż e Ń s t w a („tylko dlatego, że Roberta pozostaje niewymienialnym dobrem Octave’a, przedsięwzięcie to ma sens”¹⁵) poprzez restytucję niezaktualizowanych postaw Roberta, stanowi temat dzieła tytułem przywołującego osobliwą, pozbawioną szans na zakorzenie w racjonalnym świecie, instytucję. Alienację pozbawionego dynamizmu posiadania (własność traktowana w sposób naturalny, i racjonalny, czyli jako przedmiot samotnej, oderwanej od uszczęśliwiającej mediacji *daru*, konsumpcji) usunąć pragnie ona aktem świadomego i dobrowolnego wywłaszczenia. P o s i a d a ć naprawdę to zatem, *de facto*, o d d a w a ć w p o s i a d a n i e: „Octave odczuwa rozkosz [posiadania] nie podlegającego alienacji dobra tylko ilekroć je alienuje”¹⁶. Prawo gościnności „ma sens jedynie dlatego, że jest sprzeczne”¹⁷. Z tego względu jego nie alienująca samej egzystencji (eg-

¹³ Por. G. Deleuze: *Klossowski ou le corps-langage*. W: Tenże: *Logique du sens*. Minuit, Paris 1969, s. 327.

¹⁴ Por. P. Klossowski: *Les Lois de l'Hospitalité*. Gallimard, Paris 1965, s. 15.

¹⁵ P. Klossowski: *Protase et Apodose*. „L'Arc” no 43, 1970, s. 12.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

zystencji Octave'a) komunikacja nie jest możliwa: w perspektywie konwencjonalnego — zapośredniczonego w pojęciach — języka, który determinuje kształt ferowanych wewnątrz ludzkiej wspólnoty ocen, gest Octave'a jest gestem cudzołóstwa. *Poszczególne przypadki* skazany jest na niemotę lub niezrozumienie; *ogólne* wyklucza *partykularne*, sfera popędowa anihiluje się w sferze umożliwiających uniwersalną komunikację znaków. W tej ostatniej Octave jest tylko żalosnym voyeurystą¹⁸, podobnie jak Abraham mordercą.

Wzorem swych mistrzów — Sade'a i Kierkegaarda — Klossowski nie daje się uwieść w dziękomy dialektyki. Eksperymentowi aktualizacji towarzyszy ryzyko rozpuszczonej tożsamości: nie tylko tego, kto jest przedmiotem multiplikowanego wciąż oglądu (Roberta zatraca się w wydobywających nieznanne aspekty jej istoty spojrzeniach agresorów), ale i tego, kto patrzy: „kto wychodzi poza siebie i pomnaża się w swym spojrzeniu”¹⁹. Pragnienie dotarcia do prawdziwej tożsamości, którego porażkę można przewidzieć, od którego jednak nie można się uwolnić, skoro ma ono podstawę w obsesyjnej wizji, decyduje o podjęciu groźnej dla rozumu eksploracji metafizycznych regionów. Nietzsche, w którego dziele łączy się w emblematycznej figurze filozof, poeta i szaleniec, jest niewątpliwie największym duchowym interlokutorem Klossowskiego: „całe dzieło Klossowskiego zdążyło ku jednemu celowi: utwierdzić utratę osobowej tożsamości, rozpuścić ja”²⁰. Funkcję czynnika wywołującego ów ruch pełni nie intencja, lecz *intensywność*, popędowe napięcie. Osobowa tożsamość określa się zawsze poprzez stosunek do czegoś na zewnątrz siebie: jeśli zewnątrz jest Bóg, nasza tożsamość jest czystą łaską, jeśli jest nim otaczający świat, w którym wszystko ma swój początek i koniec w nazywaniu,

¹⁸ Prawa gościnności, kontynuowane w *Suflerze (Souffleur)* przez Teodora Lacase, kolejne „wcielenie” Octave'a, demaskowane są przez psychiatrę Ygdrasila (modelem pomocnym przy zbudowaniu tej postaci miałby być J. Lacan; por. A.-M. Lugan-Dardigna: *Klossowski...*, op. cit., s. 93; autorka powołuje się na rozmowę z P.K.) jako „pożałowania godna komedia voyeurysty” (J.-P. Madou: *Démons et Simulacres dans l'oeuvre de Pierre Klossowski*. Meridiens Klincksieck, Paris 1987, s. 73). Ygdrasil, obok prawnika Guy de Savigny, uosabiałby w powieści „instancję inteligibility”, „znakowe skróty” (*abréviations de signes*), „instytucjonalną konieczność” (por. J. Decottignies: *Klossowski, romancier du défi*. W: *L'écriture de la fiction*. Presses Universitaires de France, Paris 1979, s. 166). Obrona, jaką podejmuje Teodor, nie mogłaby okazać się przekonującą dla rzeczownika nieredukowalności „świata codziennych znaków”: „Degradujesz tylko wymóg rzeczywistości o wiele głębszy (...) inny, obcy, nieznamy są mi niezbędni do odnawianego wciąż poznania Roberty, niezależnie od tego, jak wydawałoby ci się to desperackie” (P. Klossowski: *Les Lois...*, op. cit., s. 303). Troska Ygdrasila o utrzymanie prawomocności zdrowego rozsądku promokuje refleksję J. Decottignies'go: „jakże nie przywołać [tutaj] owych »lekarzy« i »komisarzy«, o których mówił Gérard de Nerval, zobowiązanych do tego, by czuwać, »ażby pole poezji nie poszerzyło się kosztem dróg publicznej komunikacji«” (ibidem, s. 166 – 167).

¹⁹ G. Deleuze: *Klossowski ou le corps...*, op. cit., s. 329.

²⁰ Ibidem.

nasza tożsamość jest tylko gramatycznym żartem²¹. Jeśli *ja* ma z konieczności relacyjny charakter, bo konstytuować się może jako autonomiczna struktura tylko poprzez odniesienie do tego, co jest, to traci ono swój status w momencie, gdy *obecne* ukazuje się jedynie czymś relatywnym wobec *nieobecnego*. Koherencja Boga stanowić może gwarancję trwałości *ja* tylko pod warunkiem, że Bóg sam zredukowany zostanie do *rzeczy*, do komunikowalnej i umożliwiającej komunikację osoby, bytu obecnego *par excellence*; „nie widzimy tego, czego nie możemy nie widzieć” — dostatecznie bezkompromisowa, czyli *de facto* mistyczna wykładnia sentencji św. Augustyna odbiera *ja* wymiar tożsamego bytu, jaki posiadało ono jeszcze osadzając się w wierze w Boga hierarchów i eksleżjastów. T o ż s a m o ś ć o k a z u j e s i ę p o z o r n a i wtedy, gdy relatywizuje się wobec *rzeczy* — istniejemy wówczas w świecie ignorujących *intensywności* językowych znaków — i wtedy, gdy, jako patos, uznaje za własną *chao-tyczną* koherencję *circulus vitiosus deus*.

Egzystencję traktującą świat *rzeczy* jak sferę merkantylizowania popędów, przekładania fluktuacji intensywności na umowny kod codziennych znaków, uchronić może jedynie wizja. Ugruntowana w *widzeniu* monamania naraża transcendujący codzienność byt ludzki na marginalizację we wspólnocie, sprowadza istnienie do „bycia umarłym wśród żywych”. Nie mogąc przystać na iluzoryczną koherencję codzienności, zwrócony ku absolutowi byt ludzki poszukuje *hic et nunc* ekwiwalentu tego, co tymczasem istnieje tylko jako obietnica²². *Jedyny znak*, utożsamiany z magicznym imieniem Roberty („Imię — Roberta — było specyficznym oznaczeniem pierwotnej intensywności”), z liturgią ciała Roberty, rytuałem gestów i ekscytującym urokiem jej archaicznej *panoplii*, warunkuje ekspiację rutyny ziemskiego bytowania, uwalnia duszę od wyjaławiających ją determinacji. Zagrożony, z jednej strony, standaryzującą doświadczenia pseudokoherencją rzeczowości, z drugiej zaś wykorzeniającą ze świata *rzeczy* koherencją absolutu, człowiek oscyluje między dwiema sferami, które z jednakową siłą próbują nim zawładnąć. Ponawiane wciąż mistyfikowanie, k r e a c j a f i k c j i okazują się w tej sytuacji nie tylko środkiem wymknięcia się urzeczowieniu, lecz *fortelem* wobec *zachłannego* absolutu. Metafizyczne peregrynacje, których najbardziej nieprzejeżdżanym kresem jest śmierć (Bataille), zastąpione zostają u Klossowskiego ironią, humorem, kamuflażem, symulacją: „Dzieło literackie [Klossowskiego] wprowadza do literatury to, czego brakowało w niej od czasów Lautréamonta, a być może od zawsze: nazwę to wesołością powagi, humorem o zasięgu znacznie większym niż obiecuje samo słowo, siłą, która nie jest tylko parodią lub kpina, lecz przyzywa wy-

²¹ P. Klossowski: *Postface* [do:] *Les Lois...*, op. cit., s. 337.

²² Por. 1 Kor 13, 12.

buch śmiechu i wskazuje na śmiech jako cel czy ostateczny sens teologii²³. Pragnienie widzenia zaspokajane jest tyleż wybieganiem ku niewidzialnemu (augustyńskie widzenie oczyma duszy: w chrześcijaństwie wizja ma wymiar eschatologiczny), co uczestnictwem w dostępnym tu i teraz *spektaklu* potępionej przez Tertuliana, Ireneusza czy Augustyna pogańskiej teofanii: teatralne upodobanie współlistnieje z teologiczną intencją, rezonerstwo chrześcijańskiej teologii ze skłonnością do ludycznej, zdeprecjonowanej przez Augustyna i jego poprzedników *theologia theatrica*²⁴ i zawsze moralnie niebezpiecznych widowisk²⁵.

Źródłem wczesnego zafascynowania *obrazem*, jakiemu legł Klossowski, zarazem więc źródłem owej antyaugustyńskiej predylekcji, jaka sprzymierza się, paradoksalnie, z „dogmatycznym” dyskursem, był nie tylko naturalny w artystycznym środowisku Klossowskiego kontakt ze sztuką, lecz również liturgiczny symbolizm pielęgnowanego w rodzinie katolicyzmu: kształtujący osobowość Klossowskiego *kult obrazów* stanowił rezultat sprzężenia „kodu czysto estetycznego z kodem religijnej ikonografii”²⁶. Z ducha tej pierwotnej fascynacji wywieść da się też zapewne przekonanie o prymacie wrażliwości nad rozumem i *widowiskowego (spectaculaire)* nad *spekulatywnym (spéculaire)*. Wypływa z niej zarazem pewna ocena istnienia i określony sposób rozumienia rzeczywistości: nabywa ona wartości i znaczenia tylko jako *p o b u d k a k r e a c j i* lub wyobraźni, *prawda* nie objawia się więc nigdy gdzie indziej i inaczej niż w *fikcji* i przez *fikcję*²⁷. Stąd wywołujące zawrót głowy oświadczenie: „egzystencja jest tylko pozorna; wymyka się; jedynie fikcja sprawia, że egzystencja staje się autentyczna”²⁸.

Ekonomia patosu rozważa człowieka jako rezerwar popędowych sił ignorujących intencję i cel: ciało jest tylko miejscem spektaklu, którego aktorami są zindywidualizowane pod wpływem dyscyplinujących instytucji popędy; osobowa tożsamość okazuje się enigmatyczna, skoro ciało nie jest własnością *ja*, lecz tylko czymś przypadkowo mu przydanym „na okres trwania życia ludzkiego” (*La Monnaie vivante*): wcielenie jest momentem, jego doniosłość i znaczenie są na miarę wynikającej z osadzenia w czasie ulotności. *K i m z a t e m j e s t e m ?*

²³ M. Blanchot: *Le rire des dieux*. „La Nouvelle Revue Française”, no 151, juillet 1965, s. 92.

²⁴ Por. św. Augustyn: *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. W. Kornatowski. Warszawa 1977, ks. szósta, V – VII.

²⁵ Por. św. Augustyn: *Wyznania*, I, 13; II, 2; VI, 7 oraz Tertulian: *O widowiskach*, 7, 10, 15 – 17.

²⁶ B. Lamarche-Vadel: *Klossowski. L'annoncé dénoncé*. Marval/Galerie Beaubourg, Paris 1985, s. 47.

²⁷ Por. ibidem.

²⁸ J.-M. Monnoyer: *Le Peintre...*, op. cit., s. 83 – 84.

Istnieje w człowieku niezbywalna, „nie podlegająca wymianie podstawa” i nieodłączna od niej aspiracja do tego, by widzieć: „Znajduję się pod dyktatem obrazu. To wizja żąda, bym wyrażał wszystko, co podsuwa mi wizja”²⁹. Na przekór współczesnym antropologiom, gorszącym się wiarą w świat demonów, Klossowski sądzi, jak Apostoł, że dusza z natury jest domostwem i cierpi, gdy nie jest zamieszкана: obsesje zrodzone z woli widzenia tego, co aktualnie dane tylko „jakby przez zwierciadło i niby w zagadce”, tworzą mentalny świat, który jest światem figuratywnym *par excellence*, egzorcyzmowanym i komunikowanym w *simulacrum* dzieła — najpierw dzieła literackiego, później już tylko plastycznego, skoro tamto nie mogło dostarczyć satysfakcji wskutek zbyt dużego dystansu między rodzajem medium i napięciem pożądania.

Co mogę widzieć, jaki jest status obrazu, w jakiej relacji pozostają wobec siebie prototyp i wizerunek? Spór, jaki wstrząsnął wczesnym Średniowieczem i doprowadził do zniszczenia najokazalszej mozaiki Konstantynopola, przypomniany został w tej twórczości, której stawką jest komunikacja z boskością: jak wobec tajemnicy wcielonego Słowa można by jeszcze popierać ikonoklastów, jak wobec dialogu Jahwe z Mojżeszem³⁰ bronić ikonofilów? Ludyczny i symulacyjny gust Klossowskiego obrazowany jest najlepiej przez zmieszanie argumentów ikonodulii i obrazoburstwa, do których dołączony został jeszcze politeistyczny wariant epifanii (dywagacje w *Bain de Diane*; czy to *teologia pozoru*, nowa *teologia theatrica*, skłoniła B. Paraina do postawienia Klossowskiemu zarzutu, iż „marnuje czas na sypianiu z boginiami”³¹). Czy śmiertelni mogą kontaktować się z bóstwem, czy ceną tego kontaktu musi być zawsze, jak w przypadku Akteona, wykorzystanie gatunkowo metamorfoza i niemożność komunikacji swych doznań? Spektakularny przypadek Nietzschego — zarazem Ukrzyżowanego i Dionizosa — sugeruje jednoznaczną odpowiedź: w pracach poświęconych Nietzschemu, zwłaszcza zaś w *Nietzsche et le cercle vicieux* (Foucault: „najwspanialsza książka filozoficzna, jaką czytałem”³²), Klossowski wskazuje na nierozłączność „projektu” komunikacji z *sacrum* i perspektywy *błędne koła*, anihilacji człowieczeństwa w momencie spotkania z tym, co boskie.

Wskutek wykluczenia *przemocy*, która jedynie umożliwia izolowanemu indywidualniowi intymny, nie urzeczowiający kontakt ze światem, chrześcijaństwo może obiecywać świętość i propagować zarazem konieczność zaangażowania

²⁹ P. Klossowski: *Entretien avec A. Arnaud*. W: Tenże: *La Ressemblance* (recueil d'articles). Ryoân-ji, Marseille 1984, s. 102.

³⁰ Por. Rdz 33, 18 – 23.

³¹ J.M. Monnoyer: *Le Peintre...*, op. cit., s. 157.

³² Por. *Lettre de M. Foucault à P. Klossowski du 3 juillet 1969*. „Cahiers pour un temps”, Centre Georges Pompidou, Paris 1985, s. 85.

egzystencji w życie doczesne. Kwestionowaniem alienującego charakteru tak pojętej świętości zajmować się mogą tylko hierarchowie. Jakkolwiek więc Klossowski utożsamia się wyznaniowo z chrześcijaństwem, trudno — wzorem G. Lely'ego³³ czy nawet Bataille'a³⁴ — uznać po prostu za „myśliciela chrześcijańskiego” tego demonologa, czyniącego z eksplorującej *simulacra* twórczości rodzaj gnostyckiej terapii, wobec której psychoanaliza czy inne remedia triumfującego dzisiaj medycznego pozytywizmu okazują się środkiem o p o r t u n i z o w a n i a u m y ś l ó w.

Uśmierzające nostalgię Klossowskiego *wspólnictwo* w tej mierze nie dałoby się uzgodnić z postulowaną przez Kościół wspólnotą, w jakiej rewindykuje perwersję opętanej świadomości (wizyjna fiksacja jest opętaniem) przeciwko duchowej prostocie uczestników świata rytuału i obrządku: prostota niczego nie symuluje, nie zna wartości pozoru, nie ceni *powtórzenia*, jest antyspektaklem, gdyż powtarza tylko raz — gestem naśladowania uosobionej Prawdy. Pobożność różni się od monomanii; dla pierwszej, która w znaczeniu dokrynalnym *tout court* (por. kryteria nadawania tytułu Ojca lub Doktora Kościoła) jest warunkiem chrześcijańskości myśli, wizja już się inkorporowała, a uniwersalna Inkorporacja Słowa odpowiada apriorycznemu wyegzorcyzmowaniu obsesji; druga nigdy nie przestała „osaczać swych obsesji; jest nieograniczona”³⁵. P o b o ż n o ś ć ż y w i s i ę t y m , c o n a t u r a l n e . Między nią a *naturalnym* zawiązuje się stosunek wzajemnego uwznioślenia. Przed wywłaszczającą siłą *naturalnego* świadomości perwersyjna obronić się może tylko za pomocą *delectatio morosa*, bawienia się upojną, złą myślą — projektowania i zawieszania realizacji ekscytującego postępu — której grzeszność ma źródło nie tyle w fundującym ją, naturalnym, pożądaniu, ile w nienaturalnym odwlekaniu momentu spełnienia (*Summa theologiae*).

W niewątpliwie w jednakowej mierze teologicznie, co erotycznie zorientowanej myśli Klossowskiego inspirację najtrudniej byłoby znaleźć rzecznikom i n s t y t u c j o n a l n e j w y k ł a d n i c h r z e ś c i j a ń s t w a . Wszak *mater Ecclesia* nie mogłaby przyswoić „melanżu erotycznej surowości i teologicznego rozkiełznania”³⁶, ani lansować w łonie wspólnoty deklaracji świadczących o gorszącym demonicznym zafascynowaniu: „Lektura Klossowskiego budzi we mnie nostalgię za opętaniem”³⁷. Eksploracja teologii nie musi bynajmniej służyć

³³ Por. G. Lely: *Sade. Études sur sa vie et sur son oeuvre*. Gallimard, Paris 1967, s. 203, 206, 208 – 209.

³⁴ Por. G. Bataille: *La littérature et le mal*. Gallimard, Paris 1957, s. 132 – 136.

³⁵ A. Arnaud: *Klossowski*. Seuil, Paris 1990, s. 158.

³⁶ M. Blanchot: *Le vivre...*, op. cit., s. 92.

³⁷ Ch. Thomas: *La Leçon de Pierre Klossowski*. „Cahiers pour un temps”, op. cit., s. 181.

pogłębianiu wiary, niekiedy stanowi po prostu zasób środków i metodę, za pomocą których świadomość broni się przeciwko infantylnym przeświadczeniom rozumu o własnej jasnowzroczności. Użyta w ten sposób, teologia pozwala poznać to, co normalnie podlega cenzurze *ratio* i moralności, tym samym zaś otwiera drogę perwersji. Jeśli dusza osiągnąć ma zbawienie, czy nie jest konieczne, by ciało stało się miejscem jakiegokolwiek zakazu? Czy zbawienie może być czymś innym niż funkcją bądź zwieńczeniem wiedzy? A czym byłby *duch*, gdyby *ciało* nie zostało wydane wszystkim możliwościom, gdyby nie stało się siedzibą wszystkich dostępnych tożsamości? Gdyby zbawienie miało być funkcją moralnego życia, co pozwoliłoby je odróżnić od gratyfikacji konformizmu i nieheroicznych zachowań przystosowawczych? Jakże jednak to zakładające multiplikację tożsamości i prostytucję ciała zbawienie byłoby możliwe w perspektywie Odkupienia, które obiecuje zmartwychwstanie jednego ciała — własnej jednej duszy? Myśl Klossowskiego oscyluje między ortodoksją katolicyzmu a herezją gnozy (lub może „ambiwalentnego” Orygenesisa, który już nawet nie w cielesnym, ale obdarzonym *duszą* człowieku widział istotę upadłą, zindywidualizowaną ekspresję „ziębnięcia” — *psychestai* — miłości *ducha* do Boga) między prawdziwą nauką Ojców a pseudonauką herezjachów, rozwijaną pod zgubnym urokiem Baphometa, Księcia Przemian. Tożsamość ciała i tożsamość *ja*, gwarantowane respektem wobec gatunkowych praw (zasada zachowania i reprodukcji wymuszająca postulat heteroseksualizmu) i zgodą na redukcję myśli do formy normatywnego rozumu, znikają wraz z rewindykacją androgynii i sodomii, bez których niemożliwa byłaby prawdziwa świętość. Mity o Adamie i Kadmusie wskazują, że to nie Bóg odpowiedzialny jest za rozdział płci. *Boskie* wyłącza seksualną dychotomię; sodomia jest z kolei znakiem płodzenia duchowego; dzięki niej byty uwalniają się od zwierzęcej rozrodczości, która jest ich początkiem i potwierdza ich winę wobec niego³⁸; bez ciał autonomizujących się w oparciu o kryterium płci nie ma myśli jako *ancillae* rozumu i języka, skoro ten odtwarza tylko gatunkową konieczność zachowania i reprodukcji: „kod komunikacji między indywiduami zakłada powszechność zasady tożsamości i zapewnia wymianę przeświadczeń”³⁹. Jeśli z wahaniem myśli Klossowskiego zespólna jest wola prawdy, to z pewnością myśl ta nie uprzywilejowuje wykluczającej inne prawdy Prawdy Objawienia: jest raczej wolą wchłaniającej i tę prawdę *summy* prawd.

Nie przecząc heterodoksyjnego wymiaru dzieła Klossowskiego trudno jednak zarazem przeczyć, iż jest ono promocją *desiderium naturale*, owego na-

³⁸ Por. J.-M. Monnoyer: *Le Peintre...*, op. cit., s. 225.

³⁹ F. Laugaa-Traut: *Lecturer de Sade*. Armand Colin, Paris 1973, s. 249.

pięcia, które ze względu na fundującą sens człowieka *potentia oboedientialis* rozwija się jako dążenie do widzenia Boga; wszelako dążenie, którego stawką nie jest okupiona respektom wobec obecności pewność, lecz przygodą myśli — transcendującej i symulującej wszelkie obecności — odkupiona egzystencja. Czy aspiracja, od dawna oszukańczo kojarzona z trywialnym praktycznym moralizmem, nie jest raczej *simulacrum* nawiedzenia, którym moralizm ów zawsze się skandalizował? Kim staje się ten, kto za Octavem wyznać mógłby, iż „zdał sobie sprawę z niewystarczalności środków konkretnego życia dla osiągnięcia swych celów”⁴⁰. Czy te oto słowa nie stanowią już *signum* czającego się wszędzie, a odpieranego jedynie rutyną życia *n a w i e d z e n i a*: „Wysiłek, jaki podejmuje od lat polega na tym, by wyjść poza życie i oglądać je z nowej, uzyskanej w ten sposób perspektywy. Zmierzałem więc uchwycić życie umieszczając się na zewnątrz życia, skąd wygląda ono całkiem inaczej”⁴¹. Myśl Klossowskiego, podobnie jak myśl Nietzschego, „krąży wokół szaleństwa”⁴², szaleństwem jest bowiem „utrata świata i siebie samego w imię poznania bez początku i końca”⁴³. Czy jednak nie dlatego, że jest jasna, myśl prezentuje się pod postacią obłąkanej interpretacji?⁴⁴.

⁴⁰ P. Klossowski: *Roberte, ce soir*. Minuit, Paris 1953, s. 17.

⁴¹ P. Klossowski: *Les Lois...*, op. cit., s. 187.

⁴² P. Klossowski: *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, Paris 1978 (II wyd.), s. 12.

⁴³ P. Klossowski: *Postface...*, op. cit., s. 346.

⁴⁴ P. Klossowski: *Nietzsche et le cercle...*, op. cit., s. 12.