

PRETEKSTY

Skan & OCR: Adam Pietrzykowski
<http://www.amu.edu.pl/~ksf/preteksty>

2007

PRETEKSTY

CZASOPISMO KOŁA NAUKOWEGO
STUDENTÓW FILOZOFII

Kwiecień 2001

Redaguje zespół:

Agata Mergler (redaktor naczelna)

Beata Kilichowska

Adres redakcji:

Instytut Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 c (sekretariat)

60-568 Poznań

e-mail: sknf@artemida.amu.edu.pl

*

Wydawnictwo finansowane
ze środków Instytutu Filozofii UAM, Poznań

Projekt okładki: Urszula Kurzawa

Recenzenci:

Prof. dr hab. Anna Jamroziakowa

Dr hab. Marek Kwiek

Dr Dariusz Dobrzański

Dr Artur Jocz

Dr Sławomir Springer

Wydawca:

Koło Naukowe Studentów Filozofii
przy IF UAM, Poznań

Redakcja, skład, łamanie: Agata Mergler

Korekta: Beata Kilichowska

Druk i oprawa: MJP tel./fax (061) 874 82 68

SPIS TREŚCI:

Słowo od redakcji	5
1. MICHAŁ WENDLAND <i>Motywy gnostyckie i buddyjskie w filozofii Artura Schopenhauera</i>	9
2. WIESŁAW MAŁECKI <i>Śladami filozofii Mariana Zdziechowskiego. Rzecz o pesymizmie</i>	45
3. NATALIA MIKULEWICZ <i>„Ciemne odblaski wewnętrznych dotknięć”. Próba interpretacji</i>	65
4. RAFAŁ TYRANOWSKI <i>Fenomenologiczne tropy dekonstrukcji Jacques 'a Derridy</i>	77
5. PIOTR MAKSYMIUK <i>Derridiański taniec</i>	95
6. MIKOŁAJ IWAŃSKI <i>Powinności religijnego chrześcijanina w dobie świeckiego chrześcijaństwa. Próba interpretacji myśli Dietricha Bonhoeffera</i>	115
7. BEATA KILICHOWSKA <i>Lęki globalnego świata</i>	127

SŁOWO OD REDAKCJI

Witamy na łamach **PRETEKSTÓW**. Spotykamy się po dłuższej przerwie, spowodowanej nowym sposobem przygotowania i drukowania naszego czasopisma. **PRETEKSTY** będą od teraz wydawane profesjonalnie, w drukarni (co wymaga trochę innego przygotowania numeru do druku i większej sumy pieniędzy), w nakładzie 500 a nie, jak było dotychczas, 70 egzemplarzy. Mamy nadzieję, że te zmiany poprawią dostępność pisma i jego wygląd.

W kwietniowym numerze publikujemy siedem artykułów o bardzo różnej, jak zwykle, tematyce. Studenci naszego instytutu mają różne zainteresowania i zajmują się różnymi problemami, mogą dać temu wyraz np.: na spotkaniach Koła Naukowego Studentów Filozofii czy na naszych łamach. Z obu możliwości skorzystał autor *Motywów gnostyckich i buddyjskich w filozofii Artura Schopenhauera*, Michał Wendland, jego tekst może więc być znany czytelnikom, którzy słuchali go na spotkaniu Koła. Autorem kolejnego artykułu, nawiązującego trochę tematyką do tego odczytu, jest Wiesław Małecki, piszący o pesymizmie Mariana Zdziechowskiego. Najmłodszy debiutant na naszych łamach to Rafał Tyranowski. Jego *Fenomenologiczne tropy dekonstrukcji Jacques'a Derridy* i tekst jego starszego kolegi, Piotra Maksymiuka, traktują, każdy z innej perspektywy, o Derridiańskiej dekonstrukcji. Zupełnie inny obszar rozważań przedstawia praca Natalii Mikulewicz, opatrzona szczególnym zdjęciem (sami się przekonajcie). *Ciemne odbłaski wewnętrznych dotknięć* to próba zinterpretowania performance, które odbyło się w Zielonej Górze, a którego autorką i bohaterką była studentka II roku Instytutu Sztuki i Kultury WSP. Kontrowersyjność samego wydarzenia utrwalona na fotografii spowodowała, że autorka zdjęcia, udostępniając

nam prawa do jego wydrukowania, zastrzegła, by nie podawano jej nazwiska. Mniej być może kontrowersyjnym tematem zajął się Mikołaj Iwański, tytuł jego artykułu *Powinności religijnego chrześcijanina w dobie świeckiego chrześcijaństwa* mówi sam za siebie, z jakim problemem mamy do czynienia. Ostatni już tekst, *Lęk globalnego świata*, traktuje o temacie często poruszonym w mediach. Autorka, Beata Kilichowska prowadzi dialog z książką Zygmunta Bauman, *Globalizacja*, i próbuje pokazać konsekwencje procesu globalizacji.

Tyle nasi autorzy. Mamy nadzieję, że będzie ich więcej w następnych numerach. Zapraszamy wszystkich do współpracy, pisania tekstów czy pomocy przy składzie. Przypominamy, że warunkiem koniecznym przyjęcia tekstu do druku jest opatrzenie go recenzją pracownika Instytutu Filozofii, doktora, doktora hab. lub profesora, oraz rozsądna objętość. Tematyka nie jest ograniczona. Czekamy na teksty (kontakt podany jest na tablicy Koła Naukowego) i życzymy interesującej lektury.

Redakcja

Agata Mergler, Beata Kilichowska

MOTYWY GNOSTYCKIE I BUDDYJSKIE W FILOZOFII ARTURA SCHOPENHAUERA*

Gdyby najpierwszym i bezpośrednim celem naszego życia nie było cierpienie, to nasze istnienie byłoby czymś najbardziej bezcelowym w świecie.

A. Schopenhauer

1. Wstęp

Klimat intelektualny filozofii Artura Schopenhauera (1788 - 1860) zakorzeniony jest nie tylko w myśli Platona, Kanta i Hegla, lecz przynajmniej równie głęboko w światopoglądzie gnostyckim jak też w systemach religijno-filozoficznych Wschodu, zwłaszcza zaś w buddyzmie.

To teza niewątpliwie kontrowersyjna i wydawać by się mogło - nazbyt radykalnie sformułowana. Czy są dowody, którymi można ją podeprzeć? Cóż, w dziełach samego Schopenhauera nie odnajdziemy żadnych bezpośrednich odwołań do gnostycyzmu, natomiast zawarte w nich wątki buddyjskie wielu znawców przedmiotu uważa za jedynie powierzchowne i, będące wynikiem nadinterpretacji, nawiązania do pewnych zasad myśli starożytnych Indii. Nie mniej wydaje się, że po wnikliwszej analizie treści najważniejszych pism Schopenhauera (*Świat jako wola i przedstawienie, Parerga und Paralipomena*) właśnie takie redukcjonistyczne i minimalistyczne stanowisko trudne będzie do utrzymania, podczas gdy ujęcie hermeneutyczne pozwala na dotarcie

* tekst recenzowany przez pana dra Artura Joczka

do głębszej, wielowymiarowej struktury filozofii frankfurckiego pesymisty - a to oznacza między innymi odświeżenie recepcji jego poglądów i odczytanie ich w perspektywie dużo szerszej, niż się to czynić przyjęło. Problem sprowadza się do pytania o inspiracje Schopenhauera - otóż przyjmując pozycję minimalistyczną (jak np. wybitny znawca jego filozofii, prof. Jan Garewicz) uznajemy, iż pomimo niewątpliwej erudycji i bardzo szerokiego zakresu wykształcenia interesującego nas myśliciela, jego filozofia stanowi ni mniej ni więcej jak tylko jedną z proponowanych przez klasyczną filozofię niemiecką wersji rozwinięcia myśli I. Kanta i to w atmosferze ostrej polemiki z konkurencyjnymi propozycjami Fichtego i Hegla. Warto jednak mieć na uwadze, iż taki minimalizm często uniemożliwia prawidłowe odczytanie koncepcji czy nawet całości poglądów danego filozofa - los taki przez wiele lat ciążył na postaci Fryderyka Nietzschego, bezdyskusyjnie uznawanego za koryfeusza ideologii nazistowskiej, immoralistę, irracjonalistę i wojującego ateistę. Dopiero nowatorskie interpretacje Heideggera, a zwłaszcza niektórych postmodernistów (głównie Deleuze'a i Klossowski'ego) wyprowadziły myśl „zabójcy Boga” z ideologicznej izolacji i pozwoliły ujrzeć jej nowy wymiar. Na podobne „wyzwolenie” czeka jednak ciągle inny wielki filozof niemiecki, któremu zresztą sam Nietzsche bardzo wiele zawdzięczał - mianowicie Arthur Schopenhauer. Jedną z nowych propozycji może być próba odczytania jego dzieła przez pryzmat etyki buddyjskiej, co proponuje Miodoński. Natomiast w ujęciu najszerszym można mówić o postulacie obecności elementów myśli zarazem gnostycznej i buddyjskiej, dowodzonym przez wykazanie znaczących i nieprzypadkowych paralelizmów pomiędzy nimi a treścią Świata jako woli i przedstawienia. W ujęciu tym będziemy traktowali myśl Schopenhauera jako zwarty system filozoficzny rozciągający się na: specyficzną metafizy-

kę, ontologię oraz etykę ściśle związaną z kształtem dwóch poprzednich.

Problem właściwej i sprawiedliwej oceny filozofii Schopenhauera nie jest bynajmniej młody - już w rok po wydaniu jego fundamentalnego dzieła (1819) krytycy (J. Herbart, F. Beneke) odkryli, jak pisze prof. Garewicz, „*sprzeczności tak jaskrawe, że w konkluzji odmówiono Schopenhauerowi w ogóle miejsca w filozofii, przyznając mu trwałą pozycję tylko w dziejach literatury niemieckiej. Jako system filozofią Schopenhauera można było tylko przyjąć lub odrzucić w całości, do ulepszeń się nie nadawała*” .

Cóż, należy przyznać, że sam filozof nie był zainteresowany żadnymi poprawkami ani ulepszeniami - w jego przekonaniu filozofia nie jest li tylko dziedziną wiedzy spekulatywnej niosącej pewne informacje na temat struktury tego, co nazywamy rzeczywistością; w jego przekonaniu zawiera ona prawdy wieczyste i doniosłe, przez niego właśnie odkryte, co więcej - dostępne tylko nielicznemu gronu wybrańców, określanym przezeń jako geniusze. Niejednokrotnie podkreślał elitarność swojej koncepcji uznając przy tym, że zawiera ona coś więcej aniżeli tylko zbiór lepiej lub gorzej uargumentowanych teorii - że zawiera Prawdę. Schopenhauer był, być może, jednym z ostatnich wielkich filozofów, usiłujących stworzyć myśl zaspokajającą potrzeby nie tylko czysto intelektualne, ale łącznie z nimi także duchowe i egzystencjalne. Krytykując bezlitośnie zarówno Kanta, Hegla jak i Fichtego, chciał podać zwarty system wiedzy, będącej sumą odpowiedzi na wszystkie pytania zadawane przez istotę ludzką, a więc nie tyle „wiedza” jest w jego ujęciu celem filozofa, ile raczej swoiście rozumiana gnoza. Owa suma nie jest wszak takim systemem, jaki projektowali właśnie Hegel i Kant. Różnica zdaje się polegać przede wszystkim na szerokości zakresu źródłowego mate-

¹J. Garewicz, *Schopenhauer*, WP, Warszawa 2000, str. 11

riału kulturowego, literackiego, a w szczególności religijnego i filozoficznego, jakim dysponowali owi giganci niemieckiej filozofii - Kant i Hegel rozpoczynają swoją spekulatywną drogę w klimacie dominującym w racjonalistycznej, dualistycznej filozofii nowożytnej Europy, w takim duchu prowadzą wywód i doprowadzają do końca uznając za zamknięty. Schopenhauer czyni podobnie, ale korzenie, z których wyrasta gmach jego dzieła wzbogacone zostają o konkretne motywy znamienne dla kultury Bliskiego oraz dalekiego Wschodu i dopiero w relacji z nimi kanoniczne tezy całej zachodniej filozofii od Platona poczynając zyskują nowy poblask. Co prawda nie czyni tego wprost i nie jakaś wielka synteza stanowi zamierzenie i cel jego filozofii, niemniej analizując ścieżki, którymi myśl jego podąża, nie możemy nie ulec wrażeniu, iż myśliciel pragnie odkryć uniwersalną *gnosis*, *aletheia*, *philosophia perennis* łączącą intelektualną teorię z egzystencjalną praktyką i zbliżając się w ten sposób do starożytnej tradycji znamiennej dla Platona, Arystotelesa, Epikura. „*Postanowiłem wskazać tu, jak należy czytać tą książką, by w miarę możliwości ją zrozumieć*”, pisze Schopenhauer w przedmowie do pierwszego wydania swego *Świata jako woli i przedstawienia*. „*Ma ona przekazać jedną jedyną myśl. Ale mimo całego wysiłku nie znalazłem do jej wyłożenia krótszej drogi niż cała ta książka. Tą myśl uważam za coś, czego szukano bardzo długo pod nazwą filozofii i czego znalezienie ludzie z historycznym wykształceniem uważali za równie niemożliwe, jak odkrycie kamienia mądrości(...)*”.

Jest więc Schopenhauer przekonany o doniosłości swojej koncepcji: owa filozofia wieczysta, będąca „jedną jedyną myślą” (umieszczoną w przestrzeni filozoficznego tekstu) ma być poszukiwaną przez ludzkość *gnosis*, do której, wbrew powszechnemu mniemaniu adwersarzy, można jed-

² A Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, str.3

nak znaleźć drogę.

Na czym miałyby polegać gnoza Schopenhauerowska? Jakimi aksjomatami stara się on podeprzeć jej uzasadnienie i, co szczególnie ważne, do jakich wcześniejszych tradycji filozoficznych nawiązuje w swoich poszukiwaniach twórca *Parerga und Paralipomena!* Faktem jest, że w odniesieniu postulatów Schopenhauerowskiego systemu do odpowiednich tez systemów Kanta i Hegla napotykamy na wyżej wspomniane sprzeczności i musimy uznać go jako całość za niespójny, kruchy i podatny na krytykę (co notabene nastąpiło zaraz po ukazaniu się *Świata jako...*); ale czy powinno dyskredytować to samą zawartą w nim koncepcję tylko ze względu na jej sprzeczności z poglądami twórców *Fenomenologii ducha* i *Krytyki czystego rozumu*? W najgorszym razie winniśmy rozpatrzyć przynajmniej źródła myśli gdańskiego pesymisty poszukując inspiracji w taki sposób, który lepiej naświetli nam jej podstawowe przesłanie, w takim bowiem świetle Schopenhauer okaże się jedynym godnym nowożytnym spadkobiercą bogatej tradycji sięgającej aż do myśli Plotyna, gnostyków, Jakuba Boehme'go na gruncie kultury Zachodu, a jednocześnie jednym z niewielu skutecznych zwolenników czerpania z niektórych aspektów tradycji Wschodu w odwołaniu do religii starożytnych Indii oraz światopoglądu buddyjskiego.

2. Pytanie o inspiracje Schopenhauera.

Spostrzegając, iż Schopenhauer urodził się rok przed wybuchem Rewolucji Francuskiej, jesteśmy w stanie podjąć próbę osadzenia go w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej i określić nurty myślowe, jakim ulegał wykształcając własny system. Jego życie i twórczość przypadają na okres najpełniejszego rozwoju literatury, sztuki i filozofii doby romantyzmu. Po przeprowadzce rodziny Schopenhauerów z Gdańska do Hamburga, Artur kształcony

był przez rodziców, a zwłaszcza matkę, Johannę, na „obywatela świata” -już jako dziecko wiele podróżował prowadząc przy tym interesujące pamiętniki. W roku 1806, rodzina przeniosła się do Weimaru, który był wówczas centrum, świątynią niemieckiego romantyzmu; to tutaj mieszkał i tworzył sam Goethe. Pani Schopenhauer, osoba światła i sama zajmująca się twórczością literacką, prowadziła w Weimarze salon, w którym prócz Goethego - przyjaciela rodziny - bywali także Wieland, bracia Grimm, Meyer, Schleglowie i wielu innych koryfeuszy romantyzmu niemieckiego. Bezpośredni kontakt z wybitnymi myślicielami, filozofami i literatami bez wątpienia miał znacznie dla rozwoju Arthura; to podczas rozmowy z Wielandem przekonał się on ostatecznie o potrzebie studiów filozoficznych („*Życie jest kłopotliwą sprawą; dlatego, aby je znieść, zamierzam rozmyślać o nim*”). Jednak edukację rozpoczął od studiów medycznych w Getyndze, nie ograniczając się ani do przyrodoznawstwa ani do nauk humanistycznych. Słuchał wykładów z medycyny, fizyki, chemii, psychologii, mineralogii, ichtiologii, etnografii, matematyki, historii wypraw krzyżowych, logiki, botaniki, historii Niemiec, astronomii, anatomii porównawczej mózgu, antropologii... A na wakacje powracał do domu, by obcować z najwybitniejszymi umysłami swej epoki. Bez wątpienia Schopenhauer był jednym z najlepiej wykształconych filozofów europejskich i chyba najwszechstronniejszym erudytą swoich czasów - znał także sześć języków obcych.

Jego kontakt z ówczesną filozofią miał jednak przede wszystkim krytyczny charakter. Przybywszy do Berlina na przełomie 1810 i 1811 r. zapoznał się z systemem Hegla, uczęszczał na wykłady Fichtego i Schleiermachera, wniknął także w dzieła Platona i Kanta. O ile jednak kontakt z np. Goethem i Wielandem był owocny (w 1816 r. napisał wraz z Goethem rozprawę *Ober das Sehen und die Farben*), to jed-

nak Schopenhauer nie potrafił podporządkować się uniwersyteckiemu dyktatowi Hegla, o którym powiedział, że jego system „w 3/4 to czysty bezsens, a w 1/4 skorumpowane pomysły”. Podobny był zresztą jego stosunek do Fichtego, sporo zawdzięczał natomiast Schellingowi. Natomiast w 1813 r. spotkał Friedricha Maiera, wybitnego indologa i orientalistę, który zaszczerpił w nim trwałą fascynację kulturą, religią i filozofią Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza Indii. Przy całym swym poświęceniu dla nauk przyrodniczych zaczął także wykazywać głębokie zainteresowanie szeroko pojętą duchowością - sięga więc do dzieł wielkich mistyków niemieckich (Johanna Taulera, Mistrza Eckharta, Mikołaja z Kuzy, a zwłaszcza Jakuba Boehme, którego kosmologia mieć będzie znaczny wpływ na jego własną metafizykę). Czyta nie tylko Novalisa i Schellinga, ale także *Upaniszady*, *Bhagavadgītę* i pionierskie prace F. Schlegla na temat Indii.

Jak widzimy kształtując się, przyszły filozof korzystał przynajmniej z czterech źródeł inspiracji: do najważniejszych należy nurt romantyzmu i bezpośredni wpływ największych jego przedstawicieli, następnie fascynacja naukami przyrodniczymi (głównie w duchu Schellinga), dalej dzieła mistyczne i cała tradycja pietystyczna (P. Spener, J. II. Runge, M. Claudius), a wreszcie kultura Wschodu - zwłaszcza buddyzm i hinduizm.

Warto zauważyć, że choć związki Schopenhauera z romantyzmem wydają się niekwestionowane i ogólnie przyjmuje się, że filozofia jego stanowi ni mniej ni więcej jak tylko jedno z odbić ówczesnego światopoglądu (co po głębszym namyśle wcale nie jest jednak takie oczywiste), to na ogół pomija się i lekceważy stosunki łączące autora Świata jako woli i przedstawienia z tradycją buddyjską i gnostycką traktując obecne w pismach Schopenhauera liczne odwołania do nich jako przykłady powszechnej dla romantyzmu fascynacji Orientem i nic ponad to. Sam prof. Garewicz

stwierdza: „*Co się tyczy filozofii indyjskiej — przedmiotu zainteresowania niemal wszystkich romantyków niemieckich - to Schopenhauer powoływał się wprawdzie na nici wielokrotnie, poznał ją jednak stosunkowo późno i z drugiej ręki. Można też mówić raczej o wpływie pewnych obiegowych wyobrażeń o tej filozofii na jego poglądy niż o autentycznej inspiracji*”.

A jednak zagłębiając się w lekturę pism Schopenhauera odnosimy wrażenie, że przecież mamy tutaj do czynienia z inspiracją, co prawda nie wprost, niemniej bardzo wyraźną! Co więcej, ogólny zarys jego koncepcji w sposób trudny do przeoczenia koresponduje z ogółem światopoglądu, ideologii i religijności gnostyków, a jednocześnie wpływ, jaki rzekomo wywierał na autora *Parerga...* romantyzm, w filozofii z Heglem i Fichtem na czele, wcale nie okazuje się być aż tak bardzo wyraźnym, jak by się wydawało. Sam Schopenhauer często wyrażał się o nim równie krytycznie, co o samym Heglu. Owszem, jako młody student zaliczał się bez wątpienia do grona młodych romantyków, odbywał podróże do Anglii i do Włoch („mekka” romantyków), ale przyjrzyjmy się jednej z jego młodzieńczych wypowiedzi przytaczanych przez Miodońskiego. „*W siedemnastym roku życia, bez jakiegokolwiek uczonej wiedzy, ogarnęło mnie cierpienie życia, podobnie jak Buddę w jego młodości, który rozpoznał chorobę, starość, ból i śmierć (...) Mój rezultat był taki, że świat nie może być dziełem doskonałej istoty, lecz diabła, który powołał stworzenia do bytu, aby rozkoszować się widokiem ich męczarni*”. Jak widzimy w wypowiedzi relacjonującej przeżycia siedemnastolatka nie odnajdujemy typowo romantycznych wzorców werterowskich czy konradowskich - „*Weltschmerz*” jest tutaj odnoszony do przebudzenia Buddy, konkluzje zaś mają charakter wybitnie gnostycki... Wydaje się, że należy podać

³ J. Garewicz, *Schopenhauer...*, str. 21

⁴ cyt. za: Miodoński, *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, str. 15

ponownej rewizji dzieła i sumę myśli Schopenhauera szukając nawiązań i odniesień do buddyzmu i gnostycyzmu właśnie, a wtedy być może będziemy w stanie lepiej zrozumieć jej naczelną aksjomaty.

Wedle obiegowych i, w dużej mierze, szkodliwych opinii filozofia Schopenhauera to tylko eklektyczny zbiór ateizmu, pesymizmu i nihilizmu wspartych kilkoma przetworzonymi teoriami epistemologicznymi Kanta i przesycony amatorską fascynacją Wschodem... To opinia krzywdząca. Pamiętajmy, że także Nietzsche jeszcze około trzydziestu lat temu pozostawał w swoistej izolacji podejrzewany o związki z ideologią nazistowską, oskarżany o propagowanie immoralizmu, relatywizmu, irracjonalizmu i wojującego ateizmu; dziś jednak Nietzsche tryumfalnie wyszedł z cienia - wszak nadal pozostaje w nim filozof, który na samego Nietzschego miał przecież wpływ ogromny - Arthur Schopenhauer. Spoglądając więc na jego dorobek filozoficzny pod kątem pozornie ukrytych inspiracji być może uda się nam dostrzec nowszy, bardziej prawdziwy obraz jego dzieła i z czasem doprowadzić do rehabilitacji wielkiego myśliciela.

Abstrahując od inspiracji Kantowskich i Heglowskich skupimy się zatem przede wszystkim na ontologii i etyce Schopenhauera poszukując motywów gnostyckich w ontologii i epistemologii, oraz, co może być nawet bardziej jeszcze oczywiste - na jego etyce współczucia i negowania woli życia wzbogaconej o motywy buddyjskie i hinduistyczne.

3. Świat jako przedstawienie i wola

„ Świat jest moim przedstawieniem — jest to prawda, która obowiązuje w odniesieniu do każdej żywej i poznającej istoty, chociaż tylko człowiek może ją przywieść do refleksyjnej, abstrakcyjnej świadomości (...) Staje się wtedy dla niego wyraźne i pewne, że nie zna żadnego słońca ani żadnej ziemi, lecz tylko oko, które widzi słońce, rękę, która czuje ziemię; że świat, który

go otacza, istnieje tylko jako przedstawienie, tj. wyłącznie w odniesieniu do czegoś innego, czegoś przedstawionego, czym jest on sam"? Tak brzmią pierwsze słowa *Świata jako woli i przedstawienia*.

Analizując owo słynne stwierdzenie musimy być świadomi głębokiego wpływu Kanta na myśl Schopenhauera. „*Największą zasługą Kanta jest odróżnienie zjawiska od rzeczy samej w sobie — przez wykazanie, że między rzeczami a nami stoi jeszcze zawsze intelekt i dlatego nie można poznać, czym mogłyby być same w sobie*”, pisze filozof w aneksie do swego dzieła, poświęconym krytyce filozofii Kanta. Zwraca jednocześnie uwagę, że rzeczywistość jako dwoistość złożoną ze sfery noumenalnej oraz fenomenalnej postulował także Platon, oraz indyjskie *Wedy*. „*Tą samą prawdę, ukazaną znowu zupełnie inaczej, jest też nauka o Mai, jedna z najważniejszych nauk w Wedach i Puranach, gdzie nie rozumie się także przez nią nic innego, niż to, co Kant nazywa zjawiskiem w przeciwieństwie do rzeczy samej w sobie, albowiem jako dzieło Mai wymienia się w niej nasz właśnie, widomy świat, w którym żyjemy, czar wywołany, nietrwały, nieistotny sam przez się, porównywalnym ze złudzeniem optycznym i snem, zasłonę okrywającą ludzką świadomość, coś, o czym równie prawdziwie jak i fałszywie można powiedzieć, że istnieje i nie istnieje*”.

Podobnie więc jak w *Wedach*, u Platona i u Kanta, także w filozofii Schopenhauera określany jest fenomen jako produkt poznającego podmiotu. Myśliciel szczególnie mocno akcentuje nierozrywalną relację splatającą podmiot poznający z przedmiotem poznania - „*Nie ma podmiotu bez przedmiotu, nie ma przedmiotu bez podmiotu*”; co jednak nie jest jeszcze równoznaczne z jakąś formą solipsyzmu - Schopenhauer głosi przecież idealizm transcendentalny i nie uznaje

⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. I, str. 32

⁶ tamże str. 628

⁷ tamże str. 630

subiektywizmu tak dalece posuniętego, jak np. u Berkeley'a. Świat jako przedstawienie nie jest bowiem niematerialny, wykazuje zasadniczą realność empiryczną także poza podmiotem, ale jednocześnie jest od niego, jako przedmiot, uzależniony i, co ważne, vice versa. Istotne jest tutaj to, że, jak i u Kanta, świat jako przedstawienie (*Yorstellung*) jest udostępniony podmiotowi w poznaniu tylko jako fenomen, forma zewnętrzna, natomiast podstawowe cechy przedmiotów przedstawienia (Garewicz wymienia tu wielość, ruchliwość i zmienność) odnoszą się w pewnej mierze do nauki Platona o dychotomii świata idealnego i świata bytów materialnych, zmiennych będących tylko „cieniami” bytów trwałych, metafizycznych idei.

Prowadząc rozważania nad fenomenalną strefą świata przedmiotów przedstawienia (czym jednak nie będziemy się teraz bliżej zajmowali) Schopenhauer, jak widać, pozostaje pod silnym wpływem właśnie Platona i Kanta, jednak najbardziej interesujące wydaje się to, co ma do powiedzenia o drugim aspekcie istnienia świata - a mianowicie świata jako woli (*Wille*). Świat według Schopenhauera istnieje bowiem równocześnie, paralelnie w dwóch równoległych postaciach wzajemnie niesprzecznych - przypomina on promień światła będący zarazem i cząstką i falą - dopiero w akcie poznania świata nadana zostaje mu realność „cząstki” (przedstawienie) lub „fali” (wola); właśnie koncepcja świata jako woli wykazuje, jak zobaczymy, znaczące i niemożliwe do zlekceważenia związki z ontologią gnostycką.

Jeden świat, jedna rzeczywistość okazuje się mieć dwie sfery, dwa oblicza, dwie strony. Nie oznacza to, jakoby obok siebie istniały jakieś dwa odrębne ontologicznie światy (jak u Platona) - dwoistość rzeczywistości dana jest podmiotowi w doświadczeniu, w samym procesie poznawania. Kant również podzielił świat na sferę fenomenu i transcendentnego noumenu. A Schopenhauer chce iść dalej, wyru-

szając dokładnie z tego punktu, w którym Kant skończył, i pyta w jaki sposób (w doświadczeniu) noumen przechodzi w fenomen. Nie uważa, jakoby sam noumen mógł zostać bezpośrednio poznany, poznana może jednak być zasada swoistej emanacji fenomenu z noumenu, co, jak zobaczymy, będzie miało wpływ na kształt Schopenhauerowskiej etyki i estetyki. „*Bodźcem do dalszego badania jest właśnie to, iż nie wystarcza nam wiedzieć, że mamy przedstawienia, że są one takie a takie i że związek ich przebiega według takich to a takich praw*” - a do tego właśnie punktu doszedł Kant. „*Chcemy znać znaczenie tych przedstawień: pytamy, czy świat ten nie jest niczym więcej niż przedstawieniem (...) czy też jest czymś innym jeszcze, czymś ponad to i czym w takim razie jest. (...) Widzimy tu już, że od zewnątrz nigdy nie zdołamy dotrzeć do istoty rzeczy: jakkolwiek by badać, nie uzyska się niczego prócz obrazów i nazw. Przypomina to kogoś, kto obchodzi wkoło zamek, szukając daremnie wejścia i szkicując tymczasem fasady. A jednak jest to droga, którą poszli przede winą wszyscy filozofowie*⁸. Intencje myśliciela są jasne: pragnie on dowiedzieć się, czym więcej, aniżeli tylko przedstawieniem przedmiotów jest świat i nie zamierza w tym celu stosować metod swych poprzedników, które okazały się zupełnie błędne i nieskuteczne - sam Schopenhauer zdaje się dysponować ową tak długo poszukiwaną Wiedzą o drugiej, pozafenomenalnej stronie rzeczywistości. (Przy czym powinniśmy pamiętać, że on sam nigdy nie pragnął rozważać samego noumenu, co uznał za niemożliwe, ale raczej wyjaśnić jego faktyczną rolę w procesie powstawania zjawiska i tym samym usankcjonować jego wpływ na obraz świata dawany nam w doświadczeniu).

Schopenhauer uważa, że to podmiot poznający będący samodzielną jednostką, indywiduum (więc człowiek) dysponuje swego rodzaju kluczem do wglądu w „*najgłębszą*,

⁸ tamże str. 171-172

niezrozumiałą istotę przejawów i działań swego ciała". „Podmiotowi poznania, który pojawia się jako jednostka, dany jest klucz do zagadki, a klucz ten zwie się: wola. I tylko to słowo daje mu klucz do jego własnego pojawienia się, objawia mu znaczenie, pokazuje mu wewnętrzny mechanizm jego istoty, jego czynów, jego ruchów”.

Jak rozumieć pojęcie woli u Schopenhauera? Miodoński sugeruje, że świat jako wola oznacza właśnie świat z perspektywy noumenu, „tym samym jest niezależny od wszelkich uwarunkowań, określonych miarą czasu, przestrzeni i przyczynowości”. Wola jest immanentnie zawarta w strukturze, w ciele podmiotu i daje znać o sobie przez zarówno jego działanie jak i samopoznanie - wola wolna jest od reguły podstawy dostatecznej, wolna od wszelkiej wielości, jedna - jest *jednością* - wolna od czasowości i przestrzenności, poza *możliwością wielości*. W sensie nie tylko epistemologicznym, ale i ontologicznym, wola zdaje się być rozumiana jako *zarodek (Keim)*, niezmienny, trwały i wiecznie odradzający się element rzeczywistości metafizycznej, którego emanacje stają się przemijającymi i przestrzennymi przedmiotami w świecie (ów proces emanacji nazywa Schopenhauer *principium individuationis* — zasada uprzedmiotowienia), a który jednocześnie podtrzymuje ontologiczny i egzystencjalny status świata przedstawień na mocy swojej samości. Z pewnego punktu widzenia można ujmować wolę jako idealną *arche*, praszubstancję świata.

Mogłoby się wydawać, że takie rozumienie woli bliskie jest głównie myśli Lessinga lub Herdera - argumentowali oni trwałość i ciągłość procesów przyrodniczych wpływem owego zarodka - wiecznego i stale odradzającego się ducha natury, ale to prawdopodobnie tylko jedno z pobocznych źródeł inspiracji. Przyjrzyjmy się jeszcze kluczowemu dla Schopenhauera pojęciu uprzedmiotowienia woli wedle *prin-*

⁹ tamże str. 173

cipium individuationis, a wówczas jasna stanie się trwała obecność wątków plotyńskich (przynajmniej na równi z platońskimi) i zwłaszcza gnostyckich w proponowanej przez gdańskiego myśliciela metafizyce i ontologii.

Zadając sobie pytanie o relację pomiędzy noumenalnym wymiarem woli a fenomenalną sferą przedmiotów jako przedstawień Schopenhauer zastanawia się nad możliwością obiektywizacji woli i owego subtelnego przejścia *noumenu* w fenomen w doświadczeniu danym podmiotowi. Jak już bowiem zauważyliśmy, wola sama w sobie leży poza kategoriami czasoprzestrzennymi, wymyka się regule podstawy dostatecznej, Garewicza jest ona dążeniem jako czynnością bez przedmiotu i bez podmiotu -jakże więc wola może być owym kluczem do poznania specyfiki rzeczywistości poza-fenomenalnej? Otóż Schopenhauera nie interesuje tak bardzo wola sama w sobie, lecz przede wszystkim wola uprzedmiotowiona, a więc wola immanentnie zawarta w przedmiotach przedstawieniach, sprowadzona do czasowości i przestrzenności, nacechowana indywidualnością, której nie miałaby jako wola w perspektywie noumenalnej. Wola zatem przechodzi z wymiaru noumenu w wymiar zjawiska i jako takie obecna jest w świecie równoległe do przedstawienia, a nawet w nim zawarta. Podmiot poznania okazuje się być także podmiotem woli, a jednocześnie przedmiot poznania - przedmiotem woli.

W tym momencie powinniśmy zadać sobie pytanie o związek tych ustaleń z tradycją filozoficzną i poszukać ich prawdopodobnych źródeł - skojarzenie ze sobą myśli Schopenhauera i tych prądów kulturowych, które mają z nią najwięcej wspólnego powinno uczynić poglądy frankfurckiego samotnika bardziej przejrzystymi.

Już sam Schopenhauerowski postulat próby dotarcia do wiedzy drogą zasadniczo odmienną od tych, którymi podążali jego poprzednicy filozofowie, a u końca której

spodziewamy się znaleźć Wiedzę o dwoistej naturze poznania mającej mieć wpływ na optymalną postawę moralną i której aksjomaty miałyby rościć sobie prawo do regulowania światopoglądu jednostki, nasuwa skojarzenia z podobnymi postulatami wysuniętymi po raz pierwszy na terenach dzisiejszej Syrii, Palestyny i Turcji mniej więcej na przełomie I i II wieku (wówczas wschodnie prowincje Imperium Rzymskiego) a określanymi ogólnie mianem filozofii i religijności gnostyckiej. Gnostycyzm powstał na zasadzie syntezy niektórych dogmatów judaistycznych i wczesnochrześcijańskich, łączył pierwiastki eschatologiczne ze swoistą formą wiedzy ezoterycznej, a także motywy orfickie i mistykę żydowsko - aleksandryjską, zaś wiedza owa (*gnosis*) rozumiana była jako oświecenie udostępniające zawartemu w ciele (*soma*) pierwiastkowi boskiemu (*pneuma*) możliwość uwolnienia się z więzów materii i ponowne osiągnięcie idealnej czystości w świecie duchowym. Gnostycyzm wprowadza zasadnicze dualistyczne różnicowanie i wyraźne wartościowanie elementu cielesnego i duchowego - ciało i w ogóle materia (cały świat fizyczny) jest pojmowany jako „więzienie”, „grób”, miejsce upadku tego, co czyste, boskie i doskonałe. Zdobyć pełnej Wiedzy o tym faktycznym stanie gwarantować miało zbawienie i zjednoczenie *pneumy* z (pojmowaną na ogół na sposób platoński) „Jednią”.

Wydaje się, że szczególnie jaskrawe zbieżności pomiędzy tezami Schopenhauera a poglądami gnostyckimi odnajdziemy przyglądając się równocześnie koncepcji uprzedmiotowienia woli wedle zasady *principium individuationis*, a nauczaniem o emanacji świata fizycznego z bytu doskonałego wraz (w odniesieniu tak do Schopenhauera jak i do gnostyków) z konsekwencjami etycznymi tego faktu, nauczaniem zwłaszcza takich przedstawicieli gnozy jak Szymon Mag z Samarii, Bazylides oraz Walentyn. Nie zagłębiając się w szczegóły tych nauk, możemy stwierdzić,

iz zasadniczym ich rdzeniem jest przeświadczenie o istnieniu bytu doskonałego („Niezrodzony Ojciec Wszechrzeczy” u Bazylidesa, *Bythos* - ozn. „Głębia” - u Walentyna, a u Szymona - on sam...), który skutkiem samopoznania emanuje ze siebie kolejne (niższe od siebie) stopnie bytu, by w ostateczności przyczynić się do kreacji materialnego świata będącego zarazem najniższym szczeblem w owej ontologicznej hierarchii. Myszor podsumowuje (na podstawie ustaleń kongresu w Messynie), iż „wspólnym mianownikiem” ideologii gnostyckiej jest pojęcie upadku, degradacji istoty doskonałej. *„Ostateczny kres tej degradacji, często nazywany 'Sophia' lub 'Ennoia', był czynnikiem stwórczym, choć nie zawsze bezpośrednio, świata widzialnego. 'Sophia' lub 'Ennoia' jest w świecie i jednocześnie pragnie się z niego uwolnić”*. Rozwijając tę koncepcję gnostycy doszli do przekonania, że istoty ludzkie, jako jeden z elementów świata, zawierają w sobie część bóstwa (w postaci duszy, *pneumy*), która czyni je nieśmiertelnymi i daje obietnicę odrodzenia w doskonałej postaci. Jednak gnoza nie jest dostępna wszystkim - wiedzę o Bogu posiadają tylko nieliczni wybrańcy; niektóre systemy gnostyckie (np. u Walentyna) a także manicheizm wyraźnie wskazywały, że ludzie pozbawieni pierwiastka pneumatycznego ulegną unicestwieniu, a zbawienie przez oświecenie osiągną tylko ci, którzy będą prowadzili odpowiedni tryb życia (co często oznaczało przybieranie skrajności od ascezy po wyuzdanie). Nawiązując do chrześcijaństwa gnostycy postrzegali świat dualistycznie jako swego rodzaju pole bitwy pomiędzy pierwiastkiem dobra a złem (*fyide* manicheizm) często wierząc, że świat, w którym żyjemy jest dziełem „złego demiurga” i tylko przez uwolnienie się z niego można pozyskać szczęście wieczne.

¹⁰ W. Myszor, *Na tropach tajemnej wiedzy*, cyt. za: Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej*, str. 13

Teorię emanacji podejmuje i rozwija w III w. Plotyn, który również (choć sam stara się temu zaprzeczać), czerpie z tradycji gnostyckiej. U podstaw filozofii Plotyna leży zapożyczone od Platona (a może i od pitagorejczyków) pojęcie „Jednego”. „Jedno” jest doskonałością samą w sobie, która kontemplantując siebie tworzy (emanuje) swoje „odbicie” (u Plotyna Umysł - *Nous*), które nie jest z nim tożsame, a w którym „Jedno” ogląda siebie. *„Albowiem Jedno jako doskonałe przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to, co zaistniało, zwróciło się ku Niemu i się wypełniło i stało się Je widząc, i to jest Umysł”*, czytamy w *Enneadach*. Nie powinno być zaskoczeniem, jeżeli analizując koncepcję uprzedmiotowienia woli u Schopenhauera natrafimy na relację łączącą ją z poglądami gnostyków i poniekąd Plotyna.

Otóż Schopenhauer pisze, że wola uprzedmiotawia się (obiektywizuje) w świecie wychodząc ze swej amorficznej bytności samej w sobie i stając się immanentną w przedmiotach świata jako przedstawienia. Z wymiaru noumenalnego wola wkracza w uprzedmiotowienie i określa siebie narzucając sobie kategorie dostępne podmiotowi w doświadczeniu świata jako przedstawienia.

Wola w stanie czystym, noumenalnym ma u Schopenhauera podobne monistyczne atrybuty, jak *Bythos* Walentyna czy „Jedno” Plotyna. Cechują ją więc przede wszystkim jedność właśnie. *„Jeśli teraz tą rzeczą samą w sobie jest wola (...) to jeśli rozpatrywać ją jako taką i w oderwaniu od jej zjawiska, to leży ona poza czasem i przestrzenią, a zatem nie zna żadnej wielości, czyli jest j e d n a ; ale, jak już powiedziano, nie tak, jak jednym jest indywiduum lub pojęcie, lecz jak coś, czemu obcy jest warunek możliwości wielości, principium individuationis. Wielość rzeczy w przestrzeni i czasie, które razem stanowią przedmiotowość, nie dotyczy więc woli i pozostaje ona nie bacząc na nią [wielość rzeczy] niepodzielna”*.

¹¹ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. I, str. 214

W dalszym ciągu swych rozważań dochodzi Schopenhauer do bardzo dla nas ważnego zagadnienia uprzedmiotowienia jednej woli, czyli jej swoistej pluralizacji. Otóż jego zdaniem wola sama dąży do uprzedmiotowienia, samo-określenia. „*Przedmiot pojawia się wtedy, kiedy wola przestaje być amorficzna i staje się wolą określoną*”, pisze prof. Garewicz. „*Przez samookreślenie wola ulega zróżnicowaniu. Jej jedność przekształca się w wielość, jej jednorodność — w różnorodność. Powstaje świat jednostkowych przedmiotów. Każdy z nich podlega zewnętrznym oddziaływaniom, każdy też reaguje na nie w specyficzny, sobie właściwy sposób. W tej reakcji pojawia się dążenie do własnych celów, czyli wola upostaciowiona w danym przedmiocie*”¹². Jak widzimy proces ów żywo przypomina zasadę degradacji bytu doskonałego i emanacji świata materialnego z jego jedności - status ontologiczny i metafizyczny woli w filozofii Schopenhauera jest bliski statusowi Jedni znanej gnostykom i Plotynowi.

Schopenhauer stwierdza wyraźną analogię pomiędzy poszczególnymi stopniami uprzedmiotowienia woli a ideami platońskimi (*Świat jako...* par.25, str. 216), podobnie też jak Platon (i gnostycy) zakłada swoistą hierarchizację przedmiotów; „*Na najniższym szczeblu uprzedmiotowienia woli występują najogólniejsze siły natury, które po części objawiają się w każdej materii bez wyjątku*”. Kolejnymi szczeblami tej drabiny są więc świat roślin, świat zwierząt, a wreszcie człowiek. Wola zobiektywizowana w danym przedmiocie nie pozostaje wszak bynajmniej bierna; co więcej — okazuje się, że skutki *principium individuationis* są dla świata i jedności fatalne. Wola obecna w przedmiotach stymuluje ich zmienność, dążność, chcenie, oraz ogólnie wszelkie akty wolitatywne, a wreszcie - powoduje starcie i konflikt. „*Wszędzie w przyrodzie widzimy więc na zmianę spór, walkę*”

¹² J Garewicz, *Schopenhauer*, str. 38-39

¹³ A Schopenhauer, *Świat jako...*, str. 218

i zwycięstwo, a w tym właśnie rozpoznamy istotny dla woli rozdźwięk z samą sobą. Każdy szczebel obiektywizacji woli odmawia innemu prawa do materii, przestrzeni i czasu" . Jednocześnie Schopenhauer nie zapomina, że konflikty owe nie mogą być odnoszone do samej woli, do woli jako takiej, gdyż jest ona noumenem, jest jednością, spór zaś i walka rozgrywa się wyłącznie na płaszczyźnie jej obiektywizacji, czyli w sferze świata jako przedstawienia. W tym właśnie kontekście spotyka także człowieka...

Wagę owego spostrzeżenia podkreśla w swojej pracy Miodoński pisząc, że oto znajdujemy najpełniejsze uzasadnienie słynnego Schopenhauerowskiego pesymizmu - świat jako przedstawienie jest z gruntu zły, jest pełen cierpienia, absurdalny. Miodoński szuka też źródeł metafizyki Schopenhauera w poglądach wielkiego mistyka śląskiego z przełomu XVI i XVII w., Jakoba Boehme. W swoich dziełach Boehme uznaje za podstawę całego bytu pewien czynnik niezmienny, wyabstrahowany z czasoprzestrzeni, określany jako „Ungrund”. „Ungrund - prapodstawa - nie jest niczym innym, jak ciszą bez istoty. Jest to wieczny spokój, żadnego podobieństwa z niczym (...) Ta bezdenna wola zwie się wiecznym Ojcem” , pisał Boehme. U tego wielkiego mistyka właśnie Ungrund jest jednością, z której wychodzi wielość rzeczy, a to poprzez wolę poszukującą samorealizacji. Boehme jako mistyk nazywa ową podstawę Bogiem Ojcem, zaś pierwszą jej emanację utożsamia z Synem. Należy zwrócić uwagę, że wielu Ojców Kościoła powoływało się na Plotyna właśnie dostrzegając paralele pomiędzy jego „Jednym” i Nousem, a Bogiem Ojcem i jego najdoskonalszą, pierwszą emanacją- Synem, Chrystusem. Okazuje się, że zarówno o gnostyków, u Plotyna i Boehme, jak

¹⁴ tamże str. 242

¹⁵ cyt. za: G. Wehr, *Jakob Boehme*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999, str. 114 i nast.

i wreszcie u Schopenhauera występują znamienne zbieżności w rozumieniu owego rozszczepienia doskonałej, pozaczasowej jedności na poszczególne uprzedmiotowienia jej, emanacje. Degradacja, „opuszczanie się” jedności coraz to niżej po drabinie bytu staje się efektem bezpośrednim cierpienia w tak powstałym świecie materialnym. W par. 54 swego dzieła filozof wyraźnie określa świat jako zwierciadło postawione przed wolą, w którym przegląda się ona poznając siebie samą, a najpełniejszym wyrazem tego procesu staje się człowiek. Wola nie tylko „przeogląda” się w świecie przedstawienia, ale i podtrzymuje jego egzystencję - „*gdy istnieje wola, będzie też istniało życie, świat*”.

Okazuje się, że wola uprzedmiotowiona w człowieku staje się przyczyną jego cierpienia - przestała być bowiem wolą czystą, a zaangażowała się w przedmiot, czego konsekwencją jest długa, ponura lista wszelkich duchowych i cielesnych rozterek, z jakimi człowiek się boryka, a więc np. popęd płciowy, namiętna miłość, zazdrość, zawiść, nienawiść, strach, ambicja, chciwość, choroba itp. Także poczucie przesytu i nudy. Wola uprzedmiotowiona - upadła - staje się niczym innym, jak tylko pożądaniem, chceniem, dążeniem do zaspokojenia, staje się wolą życia. „*Świat jako całość jest nie do uratowania. Wola, przechodząc ze stanu noumenalnego w fenomen, wprawiła w ruch niekończący się proces. W akcie obiektywizacji zatracony został pierwotny stan jedności. Tylko człowiek, jako szczególnego rodzaju indywiduum, władny jest dokonać czynu negacji woli, wyjść poza błędne koło działania i chcenia*”¹⁶ komentuje Miodoński.

Wątki gnostyckie są oczywiste - w obu wypadkach spotykamy się z pojęciem „podstawy bytu”, która jest jednością pozaczasową emanuje ona - uprzedmiotawiając się - ze siebie świat widzialny, ale tym samym zatracona zostaje jej zasadnicza jedność i tak rodzi się konflikt; wola - mona-

¹⁶ L. Miodoński, *Wprowadzenie...*, str. 52

da noumenalna - stacza się do poziomu przedmiotów i staje się chceniem, działaniem, a te z kolei zyskują statut „grobu”, „więzienia” tego, co doskonałe i czyste. „*Zło uwikłane w tworzenie przeniosło się na wszystkie składniki i porządek zdarzeń w świecie. Całe istnienie świata jest więc złem. Dlatego gnostycy czuli się obco w tak rozumianym świecie (...) gorąco pragneli wyzwolenia się spod jarzma świata, uciążliwego dyktatu materii i czasu*” . Wola w fenomenie jest uwięziona tak samo, jak *ennoia* czy *sophia* w świecie materii. Dopiero człowiek może być w stanie rozpoznać zastaną kondycję metafizyczną i podjąć próbę przełamania ontologicznego kryzysu.

Jednak aby analogia była pełna, musimy upewnić się o stosunku Schopenhauera do możliwości rozpoznania znaczenia woli w indywiduum - a innymi słowy ustalić, czy w jego systemie napotkamy na ślad ezoterycznego, elitarnego charakteru znamiennego dla ideologii gnostyckiej. Jak wiemy u gnostyków oświecenie równoznaczne ze zdobyciem wiedzy o boskich tajemnicach nie było czymś ogólnodostępnym, gnoza przysługiwała albo tylko predestynowanym, albo też stawała się owocem długotrwałych rytuałów inicjacyjnych, tak więc ostateczna iluminacja uzależniona była od specyficznych, kontemplacyjnych procesów poznawczych i doświadczenia w sobie obecności *pneumy*, uświadamiania sobie tożsamości z nią. Okazuje się, że także Schopenhauer przedstawia nam swoją koncepcję jako filozofię swoiście elitarną. W ten sposób napotykamy na kolejną ważną analogię łączącą go z gnostykami. „*Jeśli Schopenhauer mówi o odkryciu przez podmiot poznający woli jako noumenu, jako przasady i siły motorycznej świata, ma na myśli wyłącznie geniusza, który jest do tego aktu w specjalny sposób predysponowany. Odkrycie woli jest jedynie pierwszym etapem „prawdziwej” filozofii. Cały sens tej filozofii sprowadza się do*

¹⁷ A Jocz, *Mistyka a gnoza...*, str. 66

negacji świata przedmiotowego i przewyciężenia na drodze moralnego doskonalenia niedoskonałości obiektywnego świata jako świata woli". Jeżeli jest tak, jak pisze Miodoński (a przekonać się możemy na kartach *Świata jako...*), to paralele gnostyckie widoczne są jak na dłoni...

Autor *Parerga und Paralipomena* zawsze odnosił się do ogółu ludności z pogardą - był mizantropem, samotnym, zjadliwym szydercą, nie krył swojej krytyki; często wyraża się o znacznej większości ludzi jako „*efektach masowej produkcji natury*” a uczucia swe przelewał na ukochane pudle (każdy pudel nosił imię Atma, co w sanskrycie oznacza *Duch świata...*); uznawał, że „*nie chciałby żyć, gdyby nie było psów, które są inteligencją bez ludzkiego udawania i czyste jak szkło*” .

„*Albowiem tylko u niewielu ludzi wystarcza samopoznanie, które przenika principium individuationis i najpierw przynosi w pełni dobrą intencję i powszechną miłość do ludzi, a wreszcie pozwala poznać wszystkie cierpienia świata jako własne, by doprowadzić do zaprzeczenia woli*” . Ten ważny fragment zawiera przynajmniej trzy istotne dla nas przesłanki. Otóż po pierwsze myśliciel stwierdza kategorycznie, iż tylko nielicznym udostępnione jest poznanie szczebla wystarczającego by rozpoznać prawdę o woli, o woli życia. Po drugie samopoznanie owo oznacza głęboką przemianę wewnętrzną całego indywiduum (które rozpoznaje cierpienie swoje jako cierpienie świata) a wreszcie pada sugestia konieczności zanegowania, zaprzeczenia woli życia, co uwalnia jednostkę od problemu cierpienia wywołanego wolą życia i determinowanymi przez nią popędami, działaniami.

„*Geniusz albo inaczej „czysty pomiot poznania” poznaje same idee, czyli wieczne formy, w jakich uprzemiotawia się wo-*

¹⁸ tamże str. 48

¹⁹ cyt. za: W. Abendbroth, str. 160

²⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, str. 595

la. Istota tego poznania sprowadza się do kontemplowania, do „czystej obserwacji”, wolnej od spełnienia własnych woli i celów. (...) Predyspozycje do tego intelektualnego czynu nie płyną z zewnątrz, ze świata przedmiotowego, lecz są immanentne właściwością geniusza. Można zaryzykować twierdzenie, że genialność w tym ujęciu byłaby genetycznie wpisana w podmiotowość, byłaby „łaską” udzieloną tylko niewielu. Stąd skrajny elitaryzm filozofii Schopenhauera” .

Czy można zaryzykować twierdzenie, że w filozofii Arthura Schopenhauera napotykamy współczesną, nowożytną wersję gnostycyzmu i w ogóle koncepcję gnozy wyrastającą z pnia starożytnej mądrości Bliskiego Wschodu? Liczne nawiązania do myśli indyjskiej, do buddyzmu są oczywiste i widoczne (o czym jeszcze powiemy), nie ulega również kwestionowaniu głęboki związek Schopenhauera z Platonem, Kantem, Schellingiem i współczesnymi mu przedstawicielami klasycznej filozofii niemieckiej. Analizując treść *Świata jako...* niejednokrotnie stykamy się także z odwołaniami do średniowiecznej mistyki niemieckiej - sam autor pisze o Angelusie Silesiusie i Mistrzu Eckharcie z uznaniem, posługując się ich poglądami jako argumentami na rzecz własnej filozofii. Podobnie silny jest wspomniany już wpływ Boehme'go. Czy to pełna lista źródeł, z jakich czerpie myśl Schopenhauerowska? Pisma gnostyckie nigdzie nie są przywoływane w jego dziełach, on sam nie przyznaje się do wpływu, jaki mogliby na nim wywierać Bazylides, Marcjon czy Walentyn... A mimo to klimat ideologii gnostyckiej przenika system wielkiego filozofa niemieckiego - zwłaszcza silnie zarysowuje się wtedy, gdy Schopenhauer stara się charakteryzować wolę, gdy pisze o jej uprzedmiotowieniu i konsekwencjach jakie ono powoduje. Napotykamy w jego dziełach ten sam gnostycki pesymizm, znudzenie i wręcz obrzydzenie światem materialnym, pełnym bólu i absurda-

²¹ L. Miodoński, *Wprowadzenie...*, str. 54

nego cierpienia. Co więcej -jednakie są źródła tego cierpienia: zawsze stanowi je proces określenia tego, co nieokreślone, pluralizacji tego, co jest jednym, uprzedmiotowienia tego, co jest samo w sobie. Schopenhauer nie traktuje woli w kategoriach boskich - ale miejmy na uwadze, że podobnie czynią gnostycy: byt najwyższy, doskonały może być w ich naukach tylko pośrednio kojarzony z Bogiem, najczęściej określany jest tylko jako To, co nieokreślone i co może być ujęte jedynie kategoriami teologii negatywnej. Znamienny jest związek człowieka z owym immanentnym pierwiastkiem pneumatycznym zawartym w jego strukturze; u gnostyków rozpoznanie swojej prawdziwej natury i przewyciężenie jej „zanieczyszczonych” elementów jest warunkiem prawdziwej gnozy - podobnie u Schopenhauera zaniegowanie woli życia i ascetyczne wycofanie się z czynności jej podporządkowanej jest jedyną drogą przewyciężenia cierpienia i osiągnięcia spokoju w swoiście rozumianej nirwanie...

W tej materii daje do myślenia porównanie dwóch streszczeń dwóch pozornie odległych koncepcji filozoficznych - streszczenie poglądów Schopenhauera przez Miodońskiego oraz streszczenie fundamentalnych zasad myśli gnostyckiej przez dr Jocza. Otóż Miodoński pisze, że podstawowymi przesłankami dla filozofii frankfurckiego myśliciela są następujące twierdzenia: „1. Świat ze swojej natury jest zły i owo immanentne zło rozciąga się na całą sferę bytu łącznie z człowiekiem. 2. Człowiek jest jedynym elementem bytu, upoważnionym dzięki rozumowi do przeniknięcia struktury zła. 3. Rozpoznanie natury bytu ma charakter moralny i determinuje indywidualną przemianę osobowości””. Tyle Miodoński o Schopenhauerze. Posłuchajmy teraz dr Jocza o gnostykach: „Gnostycy żywili przekonanie, że świat jako dzieło Demurga jest tworem nieudanym. Dla Maniego kojarzył się jed-

noznacznie z więzieniem, w którym Król Ciemności zamknął cząstki Światła (...) Generalnie gnostycy postrzegali świat jako „nędzną celę Stwórcy”, błotnisty dół, bagno, w którym grzęźnie Światło — Dusza (...) Gnoza to wiedza umożliwiająca duszy poznanie jej boskiej przeszłości i przynosząca zbawienie, czyli pouczająca, w jaki sposób powinna odnaleźć drogę wiodącą ku wyzwoleniu z niewoli złego, materialnego świata”~ .

Natomiast badacz gnostycyzmu, M. Brumlik, wprost nazywa Schopenhauera nowożytnym gnostykiem (*notabene* do spadkobierców gnozy zalicza także Wagnera, zafascynowanego filozofią Schopenhauera, oraz Junga). Píše, że „Schopenhauer wie, że ze swoim apelem o zanegowanie woli życia, w swojej polemice przeciw judaizmowi i w swoim wezwaniu do ascezy miał swych prawdziwych, właściwych poprzedników w gnostykach. Już w dziele 'Świat jako... 'przyznaje im, że rozumieli duch Nowego Testamentu lepiej niż Ojcowie Kościoła”.

Wspominaliśmy jednak niejednokrotnie, że Schopenhauer zwraca także baczną uwagę na myśl starożytnych Indii oraz buddyzm. Jeżeli gnostycyzm wiąże się z jego metafizyką woli, to gdzie miejsce dla *Upaniszad* i nauczania Buddy?

Otóż Schopenhauer porusza się po gruncie gnostyckim tak długo, jak długo pisze o świecie jako woli i przedstawieniu. Kiedy jednak zaczyna zastanawiać się nad konsekwencjami odkrytej przez siebie gnozy, zwraca się ku Dalekiemu Wschodowi. W tym miejscu kończy się jego analogia do gnostycyzmu - różnicą pomiędzy nim a np. Szymonem Magiem lub Walentynem jest głównie to, że Schopenhauer nie stwierdza za nimi, jakoby rozpoznanie przez indywiduum swej kondycji miało zapewnić realne zbawienie - inaczej niż gnostycy, skazuje świat na zagładę, nie widzi możliwości jego naprawy, jest konsekwentnym pesymistą. Gno-

²³ A. Jocz, *Mistyka a gnoza...*, str. 66

²⁴ M. Brumlik, *Gnostycy*, str. 217 i nast.

stycy zawsze angażują do swojej nauki jakąś eschatologię i mesjanizm - przedzej czy później *Bythos* lituje się nad *en-noią*, Jedyny zsyła swego Syna by pokonać Złego Demiurga - u Schopenhauera nie ma niczego takiego. Cóż można więc uczynić w tym absurdalnym i pełnym cierpienia świecie (a co i tak dostępne jest tylko nielicznym)? W tym momencie filozof zwraca się ku naukom Buddy, ku *Wedom* i *Upa-niszadom*.

4. Etyka Schopenhauera a buddyzm i hinduizm

„*Cechą rzeczy tego świata, zwłaszcza zaś świata ludzkiego, jest nie tyle —jak się często powiada — niedoskonałość, co raczej wypaczenie: w sferze moralnej, intelektualnej, fizycznej, we*²⁵ *wszystkim*”[”].

Co można powiedzieć o możliwościach jakimi dysponuje człowiek egzystujący w takim totalnie wypaczonym świecie? Schopenhauer, mówiąc najogólniej, stoi na stanowisku, iż tylko nieliczne jednostki -jednostki genialne - zdolne są do przyjęcia takiej postawy, która może zagwarantować im wycofanie się ze świata cierpienia i wyzwolić spod władzy fatalnych popędów i działań determinowanych wolą życia. Jak już wiemy, Schopenhauer jest radykalnym pesymistą - nie wierzy w powszechną paruzję, w zbawienie, w naprawę świata. Nie oznacza to przecież, że jest nihilistą i nie ma żadnej recepty na cierpienie, bynajmniej. Nauka o moralności, współczuciu, wyrzeczeniu i ascezie zajmuje poczesne miejsce w filozofii autora *Świata jako woli...* - szansę upatruje on, jak można się spodziewać, w przemianie perspektywy z jakiej następuje poznanie, w przemianie wymiaru doświadczenia i zastąpieniu podporządkowania się woli - woli życia - zanegowaniem jej. Mianem geniusza określa

²⁵ A. Schopenhauer, *Parerga undparalipomena, Suplement do nauki o cierpieniu świata* w zbiorze: *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. Marzęcki, Ethos 1995, str. 69

te jednostki, które w swoim poznaniu odrzucają jakiegokolwiek zaangażowanie intelektualne i wolitatywne na rzecz poznania czystego, pełnego i wolnego od imperatywu spełniania zachcianek woli. Podmiot poznający (genialny) może oderwać się, wyabstrahować się z tego wszystkiego, co w jakiś sposób determinuje jego poznanie - a najdoskonalszym narzędziem temu służącym ma być sztuka.

Kontemplacja sztuki umożliwia poznania czyste, czystą obserwację. Tutaj również Schopenhauer odwołuje się początkowo do Kanta uznając piękno za kategorię niezależną od woli i chęci - estetyczna percepcja dzieła sztuki i zawartego w nim piękna wolna jest od jakichkolwiek determinant; *„Piękno z samej swej istoty eliminuje wszelką wolę, wszelkie chcenie, czyni, że poznający podmiot w konfrontacji z pięknem, będącym składnikiem dzieła sztuki, niejako automatycznie staje się czystym podmiotem poznania. Wola przestaje istnieć”* .

Za sztukę najwyższą i najbardziej sprzyjającą kontemplacyjnemu zarzuceniu pobudek woli uznaje Schopenhauer bez żadnych wątpliwości muzykę - *„Muzyka wcale nie jest jak inne sztuki odbiciem idei, lecz samym odbiciem woli, której idee są obiektywizacją, dlatego działanie muzyki jest o wiele silniejsze i bardziej wyraziste niż u innych sztuk, gdyż te są tylko cieniem, muzyka zaś istotą”* . Filozof uważa, że obcując z dziełem muzycznym geniusz najbardziej zbliża się do upragnionego ideału woli czystej, woli samej w sobie, woli nieuprzedmiotowionej, nieokreślonej, jako że muzyka, podobnie jak czysta wola, pozostaje poza czasem i przestrzenią, poza ograniczeniami mowy - to, co wyraża muzyka, jest czyste: czyste emocje - czysta wesołość, smutek, pasja - nie zapośredniczone czymkolwiek, np. językiem, barwą kształtem - i, co najważniejsze, wolne od chcenia, pożądania, działania. *„Z tego, że u geniusza sposób poznania*

L. Miodoński, *Wprowadzenie...*, str. 54

A. Schopenhauer, *Świat jako...*, str. 304

*oczyszczony jest zasadniczo od wszelkiego chcenia, wynika też, iż jego dzieła nie wyrastają z zamiaru ani samowoli, lecz że tworząc je kieruje się on instynktowną koniecznością. Coś, co zwie się drgnieniem geniuszu, porą wtajemniczenia, chwilą natchnienia, nie jest niczym innym niż wyswobodzeniem się umysłu, kiedy ten, chwilowo uwolniony od służebności wobec woli, nie popada teraz w bezczynność ani rozprężenie, lecz przez krótką chwilę jest (...) najczystszy i staje się jasnym zwierciadłem świata”*²⁸. Filozof mówi o zbawczym, bo oczyszczającym momencie uniesienia twórczego bardziej zbliżonego do pasywnej kontemplacji niż do planowego działania - bierność taką osiąga się zaś jego zdaniem najpełniej poprzez obcowanie z muzyką.

A jednak kontemplacja sztuki nie jest jeszcze ostateczną formą uwolnienia się indywidualium z niewoli woli życia. Okazuje się, że jedyną drogą jest kategoryczne jej zanegowanie i odrzucenie - za czym idzie nakaz wyrzeczenia się świata i działania w świecie, nakaz ascezy i pasywnej kontemplacji. Myśliciel śmiało odwołuje się do pojęcia nirwany wkraczając tym samym w sferę inspiracji myślą Dalekiego Wschodu.

W czwartej księdze swego fundamentalnego dzieła filozof roztacza wizję zanegowania woli życia, proponuje ideał etyczny, którego naczelnymi aksjomatami są współczucie (współcierpienie), asceza, wyrzeczenie się popędów i odwrócenie od materialnego świata. Skoro wychodzimy od założenia, rozumuje, iż przyczyną cierpienia jest działanie, to być może ból egzystencji przezwyciężymy wstrzymując się od działania i tym samym uwalniając wolę uprzedmiotowioną do postaci woli noumenalnej (a to znów przywodzi na uwagę poglądy gnostyckie). Jest jednak wyjątek - istnieje rodzaj działania wzbogaconego walorem dobra moralnego, a jest nim współczucie. Współczucie rozumie

²⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, t. II, str. 546

Schopenhauer w kontekście platońskiej anamnezy; otóż będąc świadkami cudzego cierpienia sami uświadamiamy sobie własne cierpienie zabezpieczając się tym samym przed przeoczeniem grożącego nam z jego strony niebezpieczeństwa. Wymiar współczucia (współcierpienia) ma także szerszy, bardziej metafizyczny wymiar - gdyż każda jednostka cierpi ze względu na jedną i tą samą wolę, która uprzedmiotowiona jest (jedna i ta sama wszędzie) w każdym indywiduum. Współczując człowiek przenika strukturę bytu i unaocznia sobie konsekwencje *principium individuationis*.

Drugim, bardziej dla nas w tej chwili interesującym aksjomatem etyki Schopenhauerowskiej jest pojęcie negacji woli życia i wyrzeczenia. Co ważne i niejednokrotnie wypuklane - zdolność do owej negacji nie jest dostępna każdemu; ma się ona do człowieka tak jak łaska w rozumieniu św. Augustyna - jest akcydensem, jest jak świętość, której nauczyć się nie sposób. Istnieją jednak tacy, którzy bogaci są owym akcydensem geniuszu - mogą oni zdusić w sobie wolę życia, osiągnąć spokój ducha, szczęście w bierności. Jednym z podstawowych wymogów jest tutaj samotność. *„Całkiem sobą każdy może być tylko dopóty, dopóki jest sam; kto zatem nie lubi samotności, ten nie kocha też wolności, wolnym bowiem jest człowiek wtedy tylko, gdy jest sam”*, czytamy w *Aforyzmach o mądrości życia*.

Równie ważne jest powstrzymanie w sobie intencjonalności w jakimkolwiek wymiarze - w ten sposób zmierzamy do ideału ascetycznego; asceta staje się tożsamy z geniuszem. Ideał ten niewątpliwie więcej ma wspólnego z tradycją indyjską, aniżeli platońską, nawet przy uwzględnieniu prezentowanych w *Fedonie* cnót kontemplacyjnych. *„Najważniejszym celem życia prawowiernego hinduisty jest moksza, ostateczne wyzwolenie, rozumiane bądź jako swego rodzaju zatracenie się w bezosobowym Absolucie, bądź też jako usunięcie przeszkód stojących na drodze przejawienia się nieskalanej*

tożsamości i wiecznej chwały duszy. Wątki te nie muszą być sprzeczne, o czym świadczą Upaniszady (...)" , czytamy w pracy Marzęckiego poświęconej systemom religijnym i filozoficznym Wschodu. Ale jednocześnie zachodzi pytanie - co jest celem wszystkich tych praktyk? Silna wydaje się pokusa, by słowa filozofa o wyrzeczeniu prowadzącym wręcz do głodowej śmierci potraktować metaforycznie i spróbować przeniknąć ich sens w odniesieniu do pierwiastków buddyjskich obecnych w jego pracach.

„ *W etyce hindusów (...) znajdują się w sentencjach i regułach życia nakazy: miłości bliźniego z całkowitym odrzuceniem egoizmu; miłości w ogóle nie ograniczonej tylko do rodzaju ludzkiego, lecz do wszystkiego, co żyje; (...) odrzucenia wszelkiej własności, opuszczenia każdej siedziby, wszystkich bliskich; najgłębszej, całkowitej samotności, spędzonej na milczącej obserwacji...*” . Myśliciel sam często i ochoczo przyznaje się do inspiracji myślą indyjską i buddyjską- w późnym wieku codziennie oddawał się lekturze *Upaniszad*. Przejął ideał nirwany jako najdoskonalszego nakazu etycznego będącego ścieżką ku szczęściu gwarantującą spokój ducha. Zakończenie *Świata jako woli...* wypełniają ideały zapożyczone z braminizmu - z buddyzmem filozof zapoznał się nieco później. To tam znalazł receptę na ukojenie cierpienia - kontemplacja sztuki przez geniusza staje się wstępem do roztopienia się przedmiotowej woli w doskonale pasywnej nirwanie.

„ *Gdzież leży źródło ludzkiego smutku, płaczu, bólu i agonii? Czyż nie w powszechnej ludzkiej pożądlivości? (...) Osiągnięcie pełnej kontroli umysłu jest najtrudniejsze do uzyskania. Poszukujący Oświecenia najpienw muszą się uwolnić od ognia wszelkich pożądań. Pożądanie jest niczym szalejący ogień. Kto dąży > do Oświecenia, ten musi unikać ognia pożądań, tak jak człowiek*

²⁹ J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*,

³⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako...*, str. 587

niosący wiązkę siana unika iskry ognia" - tak głoszą nauki Buddy. Czytając słowa samego Schopenhauera nie można nie dostrzec głębokiej wzajemnej styczności tych koncepcji etycznych. O ile kontemplacja sztuki przynosi ukojenie tylko na jakiś czas, o tyle nirwana wiedzie do pełni szczęścia: „Nie jest to niespokojny pęd życiowy, triumfalna radość, jaka wypełnia tok życia chciwego uciech człowieka (...) lecz niewzruszony spokój, głęboka cisza i radość wewnętrzna, stan, na który kiedy staje przed oczami, nie możemy spoglądać bez wielkiej tęsknoty, gdyż uznajemy go natychmiast za coś jedynie słusznego, przewyższającego nieskończenie wszystko inne (...) Jak szczęśliwe musi być życie człowieka, którego wola uległa ukojeniu nie na moment, jak przy rozkoszowaniu się pięknem, lecz jest na zawsze ukojona, ba, zgasła zupełnie, pozostawiając tylko tę ostatnią tłącą się iskrę, która zachowuje przy życiu ciało i gaśnie wraz z nim”.

W ten sposób indywiduum osiąga szczęście i wielki spokój - nie oznacza to, że zniesione zostaje zło i cierpienie w świecie, ale, jak zauważa Garewicz, przestają być one dla indywiduum problemem - wznosi się on ponad zło i cierpienie, a jego wyrzeczenie wyzwala go spod jarzma woli uprzedmiotowionej, woli życia...

Inspirację braministyczne i buddyjskie wydają się niekwestionowane - zdziwienie budzić może tylko, jak małą wagę przykładają do nich znawcy Schopenhauera tej klasy, co Jan Garewicz - dla niego jedynym źródłem nawadniającym system wielkiego filozofa są dzieła krytyczne Kanta i ewentualnie nauka Platona o ideach. Ale nie sposób zaprzeczyć temu, o czym sam Schopenhauer niejednokrotnie wspomina - jego etyka jest nierozzerwalnie złączona z indyjską i to w newralgicznych punktach. Jeżeli natomiast chodzi o związki jego ontologii z hinduską, to owszem, są obecne, choć mniej wyraźne. Zbieżność polega na wspólnym prze-

konaniu o niezniszczalności prawdziwej istoty człowieczej po śmierci przy jednoczesnym przekonaniu, iż świadomość nie jest po śmierci możliwa. „*Nie ma świadomości po śmierci (...) Wiedz, że niezniszczalne jest to, co przenika przez cały wszechświat. Nikt nie może zniszczyć tego, co nie podlega zmianom. Znikome są tylko ciała, w które przyobleka się byt wieczny, niezniszczalny i niezmierny*” ~, głosi *Bhagavadigta*, co koresponduje z zawartymi w *Parerga und Paralipomena* słowami Schopenhauera „*Po swej śmierci będziesz tym, czym byłeś przed swym urodzeniem (...) Im dobitniej uświadomimy sobie kruchość, nicość i zakrawający na marzenie senne status wszystkich rzeczy, tym wyraźniej jesteśmy też świadomi wieczności naszej wewnętrznej istoty*” . Jedną z poważniejszych różnic jest natomiast, o czym nie można zapomnieć, brak jakiegokolwiek związku pomiędzy obecną w hinduizmie i buddyzmie koncepcją metempsychozy a filozofią Schopenhauera - osiaganie nirwany nie ma u niego na celu wyrwania się z kręgu wcieleń, lecz tylko wyrwanie się spod jarzma woli i zrzucenie ze siebie ciężaru powodowanego przez nią cierpienia.

Musimy mieć na uwadze, że Schopenhauer traktuje buddyzm i hinduizm dość instrumentalnie - w parze z żywionym do nich entuzjazmem idzie świadomość odmienności. Sens ich obecności w etyce autora *Świata jako...* staje się dla nas jasny dopiero wtedy, gdy uświadomimy sobie, że stanowią one dopełnienie wątku gnostyckiego. Schopenhauer posługuje się religijnością buddyjską wtedy, gdy jest mu ona niezbędna przy wskazaniu optymalnej metody zwalczania w sobie woli życia - ale sama metafizyka walki z nią ma charakter gnostycki. Tam, gdzie potrzeba ustalić, w jaki sposób nastąpić może wyzwolenie woli i powrót do stanu

³² *Bhagavadigta*, cyt. za: J. Marzęcki, *Systemy...*, str. 128

³³ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, W *Metafizyka życia i śmierci...*, str. 24

doskonałości, a gdzie gnostycy nie udzielili wyraźnych odpowiedzi, tam wkracza buddyzm, pojęcie współczucia, wyrzeczenia i nirwany.

5. Podsumowanie

Jak oceniać znaczenie elementów znamienych dla gnostycyzmu i mądrości Wschodu w dziele Schopenhauera? Prawdopodobnie najtrafniejszym określeniem byłoby tu stwierdzenie, że filozof podejmuje owe starożytne wątki przeszczepiając ich zasadnicze idee na grunt nowożytnej myśli zachodnioeuropejskiej. Mówiąc krótko - bardzo często Schopenhauer pisze o tym samym, o czym nauczali gnostycy, Budda i mędrcy wedyjscy, ale posługuje się nowożytnym, zachodnim aparatem pojęciowym. Wyraża on to, czego ze względu na pewne bariery systemowe, pojęciowe i po prostu kulturowe nie wyrazili jego poprzednicy, tudzież unowocześnia ich poglądy dostosowując do współczesnych wymogów intelektualnych. Jednak jądro koncepcji pozostaje nienaruszone. Pojęcie woli w rozumieniu Schopenhauera nie pojawia się ani u gnostyków ani u indyjskich mędrców - a przecież widzimy, że wszyscy oni mówią o tych samych zjawiskach, o tych samych konsekwencjach owych zjawisk. Wspólnym mianownikiem pozostaje przekonanie o:

a) istnieniu w sferze niedostępnej normalnemu poznaniu jakiegoś bytu pozaczasowego, nieokreślonego i będącego prazasadą rzeczywistości;

b) o związkach zachodzących pomiędzy tą prazasadą a światem widzialnym, rozumianym jako efekt jej swoistej degradacji; tak powstały świat przedmiotowy, materialny jest niezmiennie zły, pełen cierpienia;

c) naczelnymi nakazami etycznymi sprzyjającymi przewycięzeniu cierpienia są współczucie, wyrzeczenia i asceza;

d) pełne szczęście osiągalne jest tylko na drodze jednost-

kowego przeżycia - oświecenia - dostępnego tylko nielicznym i tożsamego z osiągnięciem stanu doskonałej pasywności.

Wiele przemawia za tym, by uznać Schopenhauera nowożytnym gnostykiem nawiązującym też do myśli Wschodu. Okazuje się, że jego rzekomy gnostycyzm nie jest tylko fragmentaryczny, lecz ujęty w ramy skończonego systemu metafizyczno - etycznego, w którym ogromną wagę przypisuje się kategoriom woli, woli uprzedmiotowionej i człowieka.

Gnozę Schopenhauera streścić można w sposób następujący: wola jako rzecz sama w sobie jest uznawana za prazasadę, podstawę ontologiczną bytu. Ale w efekcie *principium individuationis*, zasady uprzedmiotowienia, wola zobiektywizowała się, uległa samookreśleniu i stała się immanentną w przedmiotach wolą życia determinującą cierpienie i ból skazanego na pożądanie, walkę i działanie świata. Dopiero człowiek jako jeden z elementów świata jest jedyną formą obiektywizacji woli, w której sama wola ma możliwość samopoznania; innymi słowy wola rozpoznaje siebie w człowieku, a zarazem człowiek rozpoznaje wolę w sobie na zasadzie introspekcji, co jednak możliwe jest tylko w wypadku jednostek genialnych, predysponowanych do doskonałego aktu poznawczego. Następuje rozpoznanie, oświecenie. Tym samym przed wolą uprzedmiotowioną (w postaci człowieka) otwiera się szansa odwrócenia *principium individuationis*. O ile jednak starożytne nauki gnostyczne stosunkowo rzadko wspominają o samej technice zdobycia wiedzy umożliwiającej zbawienie (najczęściej mowa jest albo o oddaniu się rozpuszczeniu, albo o ingerencji istoty najwyższej często w postaci Chrystusa), to Schopenhauer prezentuje system etyczny prowadzący bezpośrednio i do Wiedzy i do doskonałego szczęścia, a wspomaga się w tym koncepcjami buddyjskimi i braministycznymi. To

one stanowią owąjakby praktyczną stronę osiągania doskonałości i zdobywania wolności od cierpienia. W efekcie wstrzymania się od działania i pożądania na modłę buddyjską i wedyjską następuje zanegowanie woli uprzedmiotowionej. Sama wola, jaka rozpoznaje się pod postacią człowieka - człowiek okazuje się być najdoskonalszą obiektywizacją woli - składa w ofierze własną przedmiotowość by na powrót osiągnąć utracony wymiar noumenalny. Jednostka ludzka zostaje w pełni utożsamiona z wolą a wyrzeczenie, stłumienie popędu płciowego, asceza, samotna kontemplacja stają się wyrazami owej ofiary jaką wola poprzez człowieka i z nim jednocześnie (jako immanentna) neguje, odrzuca swoje przedmiotowe wcielenie by odzyskać stan amorficzny, pozaczasowy, pozaprzestrzenny, czysty, by znów stać się wolą samą w sobie -przasadą bytu. U niektórych gnostyków proces ten można by wyrazić jako ostateczne odkupienie, samozbawienie przez samopoznanie - ennoia powraca, wspina się ku *Bythosowi*, „Głębi”, gdyż jest jego emanacją i jego rozpoznanie siebie w tej emanacji warunkuje powrót do pierwotnej doskonałości.

Bibliografia:

- 1.A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, BKF Warszawa 1994
2. A. Schopenhauer, *Afoizmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2000
- 3.A. Schopenhauer, *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. J. Marzęcki, Ethos, Łódź 1995
- 4.J. Garewicz, *Schopenhauer*, „Myśli i ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000
- 5.L. Miodoński *Wprowadzenie do filozofii A. Schopenhauera*, Wyd. Uniw. Wrocł., Wrocław 1997
- 6.*Nauka Buddy*, tłum. W. Kurpiewski, Kraków 2000

Michał Wendland

- 7.W. Abendroth, *Schopenhauer*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. Dolnośląskie Wrocław 1999
8. A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej*, Humaniora, Poznań 1995
9. Plotyn, *Enneady*, tłum. J. Krokiewicz, Akme, Warszawa 2000
- 10.M. Brumlik, *Gnostycy*, tłum. Ś. Nowicki, Uraeus, Gdynia 1999
- 11.J. Marzęcki, *Systemy religijno - filozoficzne Wschodu*, Scholar, Warszawa 1999

ŚLADAMI FILOZOFII MARIANA ZDZIECHOWSKIEGO

Rzecz o pesymizmie*

„ Tyle retoryki, tyle erudycji na nic... ”
J. Podsiadło

Wstęp

Paradoksalnie powstał on nie „przed”, a „po” napisaniu tej pracy.

Stało się tak, ponieważ jest on wynikiem przemożnej potrzeby wyjaśniania, a tym bardziej usprawiedliwiania, co nie ma nic wspólnego z biadaniem o piętrzących się przeciwnościach, bądź słabszych lub silniejszych prosto w oczy wiejących wiatrach.

Źródło jego leży gdzieś indziej i z pewnością nie bezpodstawnie dałoby się ująć jako „współczesna nicość”, tzn. interludium poświęcone sile oddziaływania równoległych życiorysów.

Rzecz dotyczy formy, która daleka od doskonałości wciąż jednak do niej aspiruje. Znaczący kieruje się ku równoznaczności z treścią, z myślą samą. Tyle tylko, że pozostaje ona [forma] wciąż tylko migawkowym jej ujęciem dzięki zatrzymaniu. I tego właśnie świadomość ujawnia właściwy problem w postaci mechanizmu powodowanego ciągłym niedosytem w „wyprecyzowywaniu”, wyjaśnianiu, dobieraniu i wygładzaniu słów. Pochodzie totalnym ku jasności absolutnej. Ale nie dotrze do niej ani język poetycki, ani techniczny; po pierwsze dlatego, że pozornie dotarcie do celu

* tekst recenzowany przez pana dra Dariusza Dobrzańskiego

zaraz okazuje się tylko do niego kolejnym etapem, a po drugie, ponieważ cały proces okazuje się i zbyteczny - gdy ujawni się ostateczny cel namysłu Zdziechowskiego nad pesymizmem - i prawie do uzyskania niemożliwy, a to znowu w związku ze strunami, które porusza ów myśliciel, grając ponurą rapsodię własnych myśli- „...*tak rzadko zagłębiamy się w sobie w tym niespokojnym życiu. Bo wydaje nam się, kiedy coś ukochaliśmy, że powinniśmy gonić za tym, walczyć kiedy coś tracimy, tańczyć gdy tnie muzyka...*” [patrz J. Podsiadło - *Wiersze zebrane*, s.387]

Cały wysiłek wstępu polega właśnie na uzmysłowieniu sobie owego błędnego koła form w nieskończonym karnawale treści... — „*że wszystkie słowa są tylko słowami, nigdy nie są tym , co - z mniejszym lub większym popisem - usiłują opisać*”

*...[ich bin] ein Theil vonjener
Kraft die stets das Bose will und
stets das Gute schafft.
(Mefistoteles)*

Czas istnienia ludzkiej rasy można by podzielić na dwa okresy albo lepiej wyodrębnić dwa szlaki względem siebie paralelne, po których ludzkość właśnie kroczy w swojej historii, przeskakując w nie dający się zeschematyzować sposób raz na jeden, raz na drugi z nich. Oba naznaczone pesymizmem. Oba pesymizmem samym będące. Różnica między nimi polega na tym, że pierwszy to droga zakryta, „nieoficjalna”; podczas gdy pozostała uzyskiwałaby miano jawnej. Innymi słowy, droga pierwsza to świadome, bądź nie, pesymizmu zakrywanie i przybieranie w krzykliwe barwy optymizmu, albo wręcz radość w złym guście. Druga - trakt poprzez ciernie, z twarzą bezustannie wrażoną w olbrzymie cielsko dyszącego monstrum - Zła.

¹ E. Stachura, *Cala jaskrawość*, s. 57

Przyjąć zapewne można, że w czasach istnienia zarówno starożytnej Grecji, jak i Cesarstwa Rzymskiego ludzie kroczyli pierwszym ze szlaków, gdzie pesymizm pokorny był; pozostając w ukryciu pozwalał na bujne wykwitły myśli pozytywnej, tzn. takiej, którą cechowała swoista powiedziałbym „jowialność”. Sytuacja uległa zmianie, gdy „*Nagle, dysząc ciężko, pojawił się blady, ociekający krwią Żyd z cierniową koroną na głowie i wielkim drewnianym krzyżem na ramionach. Cisnął ów krzyż na wysoki stół bogów z taką siłą, że zadrżały złote puchary, a bogowie zamilkli i zbledli, a potem bledli coraz bardziej, aż całkiem rozpułyli się we mgle. Nastąpił smutny czas (...) Religia nie dawała już radości, lecz pociechę, była ponurą, krwią ociekającą religią skazańców*”. Przeszliśmy po kładce na drugą drózkę i przeskakujemy to w jedną, to w drugą stronę aż do dziś, tyle tylko, że coraz bardziej ocieźzale...

Zdziechowski jest tego świadom (choć ta świadomość nigdy się w słowach nie ujawnia wprost). Przemawia do nas z miejsca spowitego przez pesymizm niczym przez gęstą mgłę. Między innymi w tym cały jego urok. On się nie odkrywa, w swoim *opus magnum* „*Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*” nie wypowiada wprost swoich myśli, zmusza do tropienia, frapując ciekawskie umysły mi-gawkowymi tylko ich odbiciami [myśli] w poglądach innych. Zachęca do polowania i, wciąż niknąc w mlecznobiałym dymie, pozostawia tylko tropy. A tychże jest bardzo wiele, jak szeroki jest horyzont, który jego myśl zakreśla. Pozostaje więc głęboki namysł pomiędzy polityką, kulturą, literaturą, religią, czy też filozofią, a nawet historią. Cały bukiet wątków. Kiedy jednak cofnąć się do koronnej dyscypliny myśliciela - badań nad literaturą - natrafimy na bardzo drobiazgowo wiwisekcje ciał literackich wielkich naszych

² H.Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, s.137

wieszczów - Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego; i tu pojawi się pewna tego wskazówka, a jednocześnie to natchnienie pesymizmem, którego obecność zauważa zarówno u nich jak i w ogóle u mesjanistów i niektórych słowianofilów. Sytuacja staje się klarowna, rozkluczenie filozofii Zdziechowskiego staje się nagonką na kogoś, kto zdaje się być poszukiwaczem pesymizmu; osoby „...*filozofa rozpaczy, który zwątpił w dobroć stworzenia...*” Profesora, który „...*nie mógł mówić wyraźnie, że wierzy w diabelskość świata*” Na domiar tego człowiek, który sięgnąć chce tam, „...*gdzie gaśnie światło świadomości, do bezdennej ciemnej głębi, skąd napływa uczucie, które objaśnieniem przyrodzonym nazwać mamy prawo*” . Co ciągnie tegoż męża w tak niebezpieczne obszary, w tak ponure miejsca metafizyki, z łańcuchem z ukrzyżowanym Chrystusem na szyi, który jakby przyrósł mu do piersi; jakież ma w tym cel? Dlaczego bez cienia obawy znika w tej mgle? Te pytania pozostawię na razie bez odpowiedzi, dość powiedzieć, że problem pesymizmu, jako wątek centralny, „...*który skupił wokół siebie całą różnorodność zainteresowań Zdziechowskiego*” - staje się bez cienia wątpliwości śladem najwyraźniej odcisniętym w pokaźnym jego dorobku. I dlatego jedyna właściwa droga do istoty myśli tegoż prowadzi właśnie poprzez rozległą głąsę, nad którą zawisł mrok nieprzenikniony - taki, co się pesymizmem zowie.

Znikając za Zdziechowskim w jego czeluści [pesymizmu], warto spojrzeć jeszcze na mapę, by zaznaczyć nań miejsce z którego startujemy. Leży ono gdzieś pomiędzy absolutyzmem kościelnym a religijnym modernizmem. W pełni zdaję sobie sprawę z ryzykowności takiego ujęcia

³ Cz.Miłosz, *To*, s. 62

⁴ *ibid.* s. 63

⁵ J.Skoczyński *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, s. 7
M.Zdziechowski *Pesymizm...*, s.XI

sprawy, stąd pewna eksplikacja: miejsce to okazuje się bardzo trudnym i niewygodnym, jak każde zresztą „pomiędzy”, na którego nobliwość składa się fakt, że wystrzega się jaskrawości, radykalizmu, prymitywnych jednoznacznych dualizmów. I to także cechuje Zdziechowskiego - jeżeli chodzi o kościół, to nie neguje go, a nawet zdaje sobie sprawę z tego, że nie można umniejszać jego roli, co więcej, widzi jego nieodzowność dla człowieka, który „...nie zdoła żyć ani samym tylko skruszonym żalem, ani samą egzaltacją wysilenia, zrywających kajdany zmysłowości” , dla którego właśnie Kościół „w trafnym rozumieniu natury ludzkiej równoważył jedno i drugie, ową nutą, nie zmaconą żadną mgłą z ziemi, a uroczystej ufności w Bogu, która w mesjanistycznych psalmach nieспорów tak wspaniale rozbrzmiewa...” Dostrzeżę zarówno potęgę muzyki kościelnej - „najpotężniejszej afirmacji niedostateczności materii...” , jak i liturgii, która będąc „pierwiastkiem socjalnym w jego mistycznej postaci” stanowi „niezbędną a skuteczną przeciwwagę pierwiastka indywidualnego, którego się zdusić dziś nie da, a ma swą dobroczynną i wielką wartość”¹² dlatego, że „jednoczy [ona] katolików w kulcie” , stanowiąc istotne źródła siły żywotnej Kościoła. Reasumując: wie, że religia nie daje się pomyśleć bez społeczności (a więc kościoła właśnie). Z drugiej strony zauważa, że ów organizm nęka jakowaś choroba i to nęka już od czasów „reformacji wieku XVIII”¹³, kiedy „krokiem coraz szybszym postępował upadek gorliwości liturgicznej” , doprowadzając do poważnego ograniczenia sił kościoła.

⁷ M.Zdziechowski *Pesymizm...*, s.XI

⁸ ibid. s. XI

⁹ ibid, s.X

¹⁰ ibid. s.XVIII

¹¹ ibid. s. XVIII

¹² ibid. s.XVIII

¹³ ibid. s. XIX

¹⁴ ibid. s.XIX

Jednocześnie nie uważa Zdziechowski, że to właśnie tylko ona jest doskonałą metodą pobożności. Wynikiem zaś wysychania źródeł żywej wiary stało się przemożne dążenie kościoła do „*absolutnej opieki nad ludzkością we wszystkich zakresach jej działania*” . Czarę goryczy przelało utracenie dawnej potęgi materialnej tejże instytucji, co ostatecznie stało się jedną z przyczyn scentralizowania „*w jednym punkcie całego życia katolickiego*” . Na końcu całego tego łańcuszka przyczyn i skutków stoi ogłoszenie nieomyślności papieża; a stąd już niedaleko do fałszywego zinterpretowania prawd religii. I tutaj właśnie uderza myśl Zdziechowskiego, dopatrując się zbawczych skutków dla tejże religii. Pojawia się pierwszy jasny drogowskaz prowadzący do pesymizmu - antyracjonalizm, albo lepiej - szczególnie pojęty irracjonalizm. Stoi za tym pewna intuicja, „*religia usprawiedliwiająca się w rezonujących katechizmach dowodzi jedynie braku wiary w samą siebie i przyspiesza jedynie mechanizm swego samouni-cestwienia, a wyprzedając krok po kroku własną tożsamość, przeistacza się z wolna w swoje własne przeciwieństwo*” . Zdziechowski wie, że próba przeprowadzenia takiego dowodu chrześcijaństwa [dowodu rozumowego] oznacza dlań jedynie, że pod pretekstem uczynienia z nas rozumnych chrześcijan, czyni się nas nierozumnymi filozofami. I ostatecznie wyśmiewa on racjonalizm [uwaga: jego absolutystyczne zapędy], rozum - tę potęgę, która nad wszechpotęgą Boga stoi i zakazuje mu działania przeciw niemu.

Z drugiej strony owo miejsce, z którego dobywa się myśl polskiego filozofa określa modernizm religijny. Tutaj dodatkowym problemem staje się samo znaczenie wyrazu modernizm, którym „*....dużo sprzecznych i kłócących się ze sobą*

¹⁵ ibid. s. XXV

¹⁶ ibid. s. XXV

¹⁷ H.Heine *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, s.223

rzeczy ludzie przykryli"¹⁸ (co zdecydowanie upraszcza Pius X w swojej encyklice). Słowa te potwierdza tom II głównego dzieła Zdziechowskiego w dużej części poświęcony zagadnieniu temu [tj. modernizmowi]. Co do samego zjawiska (które bardzo jest wewnętrznie zróżnicowane i samo w sobie niezwykle ciekawe, lecz ze względu na temat pracy nie będę go tutaj szerzej omawiał), widzi Zdziechowski zarówno dobre jak i złe strony- np. negatyw - ideę kościoła przedstawiciele tegoż nurtu „...zwykli nadto abstrakcyjnie brać, jakby nie doceniali, że dopiero we wspinałościach kultu przybiera on postać konkretną”¹⁹ albo - swoisty „immanentyzm”, powstały w wyniku przyjęcia prymatu sumienia i dla niego podstawy szukania, a oznaczający przeniesienie i zamknięcie w nim Boga. Za pochwały modernizmu niech wystarcza cytaty mówiący, że „... na doświadczeniu pewności moralnej oparty, przyniósł [modernizm] pogłębienie religii...”²⁰ (wiele pozostaje tutaj wymiarów myśli modernistycznej zupełnie przeze mnie nie tkniętych - choćby rola papieża, swoiste zapatrywanie się na sprawy sumienia, uczucia w religii - materiał bardzo wdzięczny, lecz na inną pracę).

Podsumowując dla jasności- Zdziechowskiego nazwać można by zwolennikiem modernistycznego nurtu odnowy w kościele i jednocześnie przeciwnikiem tzw. racjonalizmu religijnego. Co przede wszystkim nie klasyfikuje go ani do zastępu modernistów, ani przedstawiciele irracjonalizmu „całkowitego”- bo przecież za szkodliwe uważał odrzucenie kościoła zupełnie, z tego względu, że doprowadziłoby to do stworzenia religijnych dyletantów, „...którzy durzą się w kościele, nie okazując jednak posłuszeństwa jego dogmatom, i flirtują jedynie ze świętymi symbolami, wcale jednak poważnie

¹⁸ Z.Zdziechowski *Pesymizm ...*, s.XXVI

¹⁹ *ibid.* s. XXV

²⁰ *ibid.* s. XXI

nie pragnąc zawierać z nimi małżeństwa..."²¹ . Najważniejsza chyba korzyść wypływająca z powyższej mojej próby jest taka, że ujawnił się jeden z kamieni probierczych pesymizmu, o który nam przecież chodzi, a mianowicie irracjonalizm, albo, jak kto woli, postawa antyracjonalna, pozbawiająca człowieka ułudy jego potęgi.

Czas na kontynuowanie poszukiwań zmierzając śladami Zdziechowskiego ale sugerując się tą nową wskazówką. Okaze się, że doprowadza ona poprzez wąską gardziel samego irracjonalizmu do rozległego miejsca, gdzie bije głębokie i wielowarstwowe źródło. Zaczniemy od samego dna - a znajdziemy tam dwie eminencje: Kanta i J.J. Rousseau. Obu traktuje Zdziechowski jako nieświadomych ojców romantyzmu (w szczególności Kanta), a w konsekwencji niemieckiego idealizmu metafizycznego. Rousseau wydaje się tu mniej znaczący i dlatego zostanie na razie usunięty w cień. Tym niemniej w pamięci będziemy mieli jego koncepcję powrotu człowieka do natury.

Jak wiadomo, Kant, przeprowadzając granicę dla ludzkiego poznania, wyznaczył jednocześnie ostateczne miejsce ludzkiemu rozumowi, wykazując jego słabość i subiektywizm. Subiektywizm jednak może zrodzić indywidualizm. Dlatego filozofia myśliciela z Królewca stała się zarodem przyszłych wichrów i wicherzeń indywidualizmu. Dla Zdziechowskiego Kant staje się bohaterem odmładzającym religię i przesuwającym jej punkt ciężkości z obszarów rozumu w okolice sumienia, a jednocześnie jest piętnowany, bowiem jego myśl przeistoczona „*w narzędzie do rewolucji, ale wręcz odmiennej od tej, której Kant chciał dać początek, zamiast bowiem ugiąć człowieka pod imperatywem sumienia(...)* spowodowała ona rozpasanie indywidualizmem, które w czasach naszych znalazło wyraz ostateczny, krańcowy w marze-

*niach Nietzschego*²². Tu wyraźnie widać kolejny drogowskaz ku pesymizmowi, a mianowicie - antyindywidualizm. Stąd, podążając dalej za Zdziechowskim i jego filozofią, choć nie widać jeszcze jego sylwetki, dostrzec już można niesione przez niego sztandary: irracjonalizm i antyindywidualizm; i choć one same w sobie pozostają nadal niejasne i tajemnicze, widać jednak, jak ów mąż wymachuje nimi niczym w ciemności magicznymi talizmanami, które dojście do celu jego wędrówki mogą mu zapewnić. Rozjaśnienie owych proberzy dostarczy dalsze spoglądanie w głąbię źródła antyracjonalizmu. Odbiwszy się od jego dna znajdziemy się w kolejnej jego warstwie - chodzi o przedstawicieli idealizmu niemieckiego. I tak, poczynając od Fichtego, poprzez Goethego, Schillera, Schleiermachera, Novalisa, Schellinga, Feuerbacha aż do Hegla, autor referując pokrótce wykładnie filozoficzną tychże panów wyszczególnia najpierw ich pozytywy, a potem negatywy. Neguje oczywiście głównie ich indywidualizm (będący wynikiem błędnego przez nich odczytania Kanta), przeróżnie się objawiający: od postaci antyreligijnego antropocentryzmu, u Fichtego wyrażającego się w swoistym ubóstwieniu człowieka, traktując jego jaźń jako pierwszą zasadę wszystkiego (najfantastyczniejszy idealizm), a zmodyfikowany u Goethego, Schillera - przyjmujący formy „wszechczłowieka”, który w swojej działalności artystycznej tworzy nowe światy, pozostając ich stwórcą [nie twórcą] - u Schleiermachera stanowiący ludzkość koroną wszechświata (ba, samą wszechświatem będącą), świata, który jest kontemplacją człowieka, samokontemplacją immanentnego boga-człowieka. U Novalisa jawi się ona jako rozkoszowanie się samym sobą, niedostrzeganie zła. Usprawiedliwianie zastanego stanu rzeczy, aż w końcu apoteoza tegoż u Hegla - panteizm indywidualistyczny,

²² M.Zdziechowski *Pesymizm...*, s. 13

w którym samouświadamiający się w rozumie ludzkim Bóg, koniec końców osiąga swoją pełnię - człowiek staje się bogiem wcielonym. Aż wreszcie w postaci egoteizmu okaże się, że każde mówienie o bogu to w istocie mówienie o człowieku, który jest „...*początkiem, środkiem i końcem religii*”²³

A przechodzimy ze Zdziechowskim tę drogę bardzo po-
bieżnie, bo, tak jak on, zdajemy sobie sprawę, że zatoczyli-
śmy koło, które duch ludzki w swym najpotężniejszym za-
pale poczynił, a zapłonawszy przy tym jak meteor, równie
szybko upadł, płonąc doszczętnie (tzn. zawieszeniu uległa
dotychczasowa filozofia wspomnianych myślicieli).

Dlaczego? Tutaj pojawia się kolejny sztandar - pokora,
której zabrakło im wszystkim. Pokora, którą najlepiej było-
by zdefiniować za Evdokimovem jako „*umiejętność znajdo-
wania sobie właściwego miejsca*” .

Tak więc u źródła swoistego irracjonalizmu, w którego
głęboką toń się zanurzyliśmy, wypływamy z jeszcze jednym
kluczem - pokorą. Ale rozglądając się bardzo powoli, zdo-
łamy zobaczyć coś jeszcze - coś, czemu sprzeciwił się Ro-
usseau, rzeczy dotyczącej pewnej idei - konserwatyzmu po-
litycznego i społecznego, który oznacza „*usprawiedliwienie
wszystkiego co jest, gdyż wszystko co jest, jako rozwój i obja-
wienie się idei absolutnej, jest rozumne*” . Za tym ukrywa się
idea nawet bardziej ogólna (mając na uwadze Rousseau ja-
ko męża opatrnościowego obok Kanta, dobrze wiadomo
już jaka to idea). A tutaj same źródło irracjonalizmu rozlewa
się jeszcze szerzej i na rozlewisku tym dopiero widzimy,
że jest on sprzeciwem zarówno wobec pozytywizmu Com-
te'a, jak również romantyzmu, a tym samym i mesjanizmu.

Podsumowując: jesteśmy na pozycji krytyki romanty-
zmu, mesjanizmu, racjonalizmu - wiary w wszechpotęgę

²³ ibid. S. 120

²⁴ P.Evdokimov *Kobieta a zbawienie świata*, s.243
M.Zdziechowski *Pesymizm...*, s. 113

człowieka, wiary w postęp [rzekomy] - cudowny marsz ludzkiego ducha poprzez dzieje (Hegel i krytyka jego historiozofii), idealizmu niemieckiego (nie jest to jednak krytyka ślepa i absolutna), jak i wszelkiej maści idei stworzenia kościoła miłości na ziemi. To ukazanie, bądź co bądź, dopiero strony negatywnej- dekonstrukcyjnej. Przechodzę teraz do pozytywnej. Na razie mamy człowieka - którego sylwetkę już dostrzegamy, jednak pod sztandarem niewiary w rozum (Kant) i postęp - który kierowany głęboką pokorą [nie mylić z serwilizmem], odkopuje nieskończoną przepaść pomiędzy człowiekiem a Bogiem i ustanawia nową sytuację, w której *homo sapiens* wreszcie może wykrzyknąć na całe gardło: „*le monde est irrationnel..Dieu est un miracle...*”²⁶, może narzeczcie powiedzieć, że wiara jest gwałtem zadany rozumowi. Z wbitym w ziemię sztandarem chrześcijaństwa Zdziechowski wyjaśnia, że „*chcieć narzucać ludziom wiarę za pomocą argumentów jest takąż samą nedorzecznością, jak ją narzucać za pomocą tortur*”²⁷ .

Wygnany więc z karykaturalnych salonów ludzkiej „doskonałości”, pozbawiony wiary we własny rozum, lecz okryty „*doświadczeniem wewnętrznym, wysoko ponad poziom dowodów rozumowych wzniesionem...*” , a przede wszystkim przepełniony słusnością wybranej drogi - drogi pesymizmu (słusność ta bierze się z faktu, że okazał się on niczym nie Ariadny, łącząca wszystkie dotychczas przebyte fragmenty drogi - tzn. „*romantyczną świadomość nieograniczoności pragnień ducha, a ograniczoność jego środków [która] musi ze swej natury być mniej lub więcej pesymistyczną i do pesymizmu absolutnego drogą prostą prowadzić*”²⁹), jak i religię postępu, któ-

²⁶ ibid. s. XVII

²⁷ ibid. s. XII

²⁸ ibid. s. XIII

²⁹ ibid. s. XIII

ra „*staje w końcu nad ciemnymi wodami pesymizmu*” , podobnie idealizm niemiecki, który błędnym odczytaniem Kanta będąc, zatoczył koło, powracając do jego złoży, jak i reinterpretację tradycyjnej chrześcijańskiej dogmatyki, w duchu oświeceniowego racjonalizmu). Idzie jednak dalej.

Idzie drogą, która ostatecznie doprowadza go do pustelni, gdzie nareszcie widzi cel swoich poszukiwań - a jest nią filozofia Schopenhauera. Z momentem dotarcia tam dotychczasowy pesymizm ulega rozszczepieniu, owa wspólna wszystkim elementom nić przyjmuje teraz różne odcienie na różnych swoich odcinkach. Wymienię choćby trzy:

- pesymizm wywołany warunkami zewnętrznymi w jakich np. dany pisarz żyje (np. mesjanizm u Mickiewicza)

- pesymizm wywołany typowym bólem świata [*Welt-schmerz* - np. Goethe]

- pesymizm historyczny [ewolucyjny]

Doszedłszy jednak do Schopenhauera, pokonuje on już wszystkie te etapy, dlatego dopiero tutaj wyjaśnienie uzyska jego irracjonalny świat i Bóg jako cud. Natenczas wystarczy powiedzieć - „*Quando veniam et apparebo ante faciem Domini...*”³¹ [przed jego obliczem pojmiemy sens w nonsensie bytu ukryty]. Przed wyjaśnieniem jednak proponuję preludivum, którym jest wcześniejsze dziełko [od „pesymizm...”] pt. *O okrucieństwie*, dla uwidocznienia miejsca okropnego, w które wespół ze Zdziechowskim zabrnęliśmy; a także dla pokazania wielkiej tęsknoty do koherencji teorii i praktyki, myśli i „życia”.

Ta krótka rozprawa na pewno rozwiałyby wszelkie wątpliwości co do słuszności Zdziechowskiego w kwestii pesymizmu, zarówno u przedstawicieli myśli idealistycznej w wydaniu niemieckim, jak i przedstawicieli kościoła czy modernistów. Napisał on tam o człowieku, „...*że jest on zwie-*

³⁰ *ibid.* s. VII

³¹ *ibid.* s. XVII

rzędem, które od wszystkich innych zwierząt wyróżnia się okrucieństwem"³². Wyświetla całą historię ludzkości jako pasmo niekończących się potworności, co puentuje wnioskiem, iż „zaiste, chciałoby się powiedzieć, że ludzie są diabłami na ziemi, a zwierzęta dręczonymi przez nich duszami”³³. Koniec końców proponuje zastanowienie się miast nad wyrazem „zezwierzęcenie” - nad „szczęściem”(!)

Za pesymizmem zawsze kryją się trzy podstawowe problemy: geneza zła, status ontologiczny tegoż, oraz kwestia: zło a istnienie Boga (jesteśmy już o krok od zawieszonych na początku pytań o sens i cel samego pesymizmu).

Zdziechowski twierdząc, że dalej w pesymizmie niż Schopenhauer iść niepodobna, osadza tam cały fundament dalszych rozważań - z pustelni urządza sobie dom. Toteż treść nauki myśliciela z Gdańska, która „...zawierała się w uznawaniu zła za pryncyp bytu, w głoszeniu tożsamości cierpienia z istnieniem i w szukaniu wyzwolenia od jarzma, pragnień, albowiem one są źródłem bytu i bólu.. ”, staje się jego treścią (co nie oznacza jednak, że się całkowicie z nią utożsamia - to niemożliwe przy wnikliwości umysłu tego kalibru, co Zdziechowski). Zgadza się on z powyższymi założeniami, jednak co do dalszych(?) - a mianowicie, że świat to wyobrażenie, przedstawienie, zaktualizowany wyraz woli - poza którym nic nie ma - utożsamiony z ciałem, jako jej wersją uprzedmiotowioną. Jest ona ślepa, nieuchwytną dążnością, irracjonalną tajemniczą siłą, której istota to właśnie owa wieczna do czegoś dążność, wieczne niespełnienie [podobieństwo do Leibnizowskiej apetycji] - które znaczy cierpieć i tak już na zawsze...

Misteryjnie utkana cała ta pajęczyna założeń i ich następstw, prowadzi do jednego punktu (o niego głównie chy-

³² M.Zdziechowski *O okrucieństwie*, s.10

³³ *ibid.* s.54

³⁴ M.Zdziechowski *Pesymizm...*, s.60

ba Zdziechowskiemu chodziło), tzn. o Schopenhauerowską „Nicość”, która wydaje się odkrywać ostatnie karty dotychczas w tej krucjacie nie wyjaśnione. „*Więc to „Nic”, to tak obca duchowi Europy nirvana, za którą wzdychali mędrcy indyjscy*”³⁵. „Nic” oznacza „...ograniczoność naszego poznania, które w przedmiocie ty zakończone zostaje negacją”³⁶. Tak więc cały fatalizm prowadzi ostatecznie w to miejsce - do „Nicości”, która jednak nie jest absolutna, nie stanowi przeciwności bytu, ale jest tworem granicznym [na kształt Kantowskiego noumenu]. I tutaj, w najgłębszej przepaści pesymizmu „...*tkwi pierwiastek tak nienawistny, tak obcy najgłębszym aspiracjom ludzkiej duszy, że niepodobna przypuścić, abyśmy przy ściślejszym rozbiórze fatalnego wniosku (...) nie odkryli w nim zarodku jakiejś nadziei...*”

Tutaj właśnie następuje zdemaskowanie pesymizmu. *Suma summarum* okazuje się, był on narzędziem do nawrócenia na prawdziwą, głęboką wiarę, makabryczną transformacją na nowo ożywiającą usychający żywot religii. I oto jest cały sens pesymizmu: ów „*ubersein*” [nadbyt], dokąd tylko uczuciem sięgnąć zdołamy. I w blasku jasności stają słowa Zdziechowskiego, który „...*jest całkowicie przekonany, że tylko przez afirmację zła, które jest istotą bytu i które człowieka otacza, przez które człowiek ginie, być może zrozumiane i przyjęte dobro...*”

Zdziechowski mówi, że nędza człowieka jest zbyt wielka, trzeba wierzyć - człowiek jest dziecięciem dostatku i nędzy, jego ubóstwo aspiruje do bogactwa. Dlatego też Konrad wyzwał swojego stwórcę, który zły jest, ponieważ u Mickiewicza „*pryncyp bytu był żywym bogiem*” i, choć go

³⁵ ibid. s.250

³⁶ ibid. s. 125

³⁷ ibid. s. 137

³⁸ J.Skoczyński *Pesymizm...*, s.32

³⁹ m.Zdziechowski *Pesymizm...*, s.XVI

nigdy nie widział [Konrad], istnienie staje się piekłem wiecznym bez nadziei na wyzwolenie. Ale dlatego też podnosi się ów romantyczny bohater, „skarga jego bowiem oznacza przełom”. Dlatego, że „im ból jest potężniejszy i szlachetniejszy, (...) tern gorętszą — żądza walki ze złem, które jego przyczyną (...) i do walki ze złem stajemy, w miarę wysiłków naszych, zstępuje w nas promień łaski i wyjaśnia nam, że współpracownikami Boga jesteśmy”. Na dniu najprzepastniejszej rozpaczcy „dotykamy” boskości. I „nie w istocie swej irracjonalny jest świat, lecz w wyobrażeniu naszym, jako zjawisko na które patrzymy...” ~ Natomiast poza tym kryje się „racjonalizm” oznaczający pewien „boski” porządek. I, aby tam dojść, znicestwić wolę w sobie musimy i granicę rozumu przejść, aby zobaczyć w naszej woli to coś, „co w pogoni za absolutnem szczęściem pędzi człowieka przez lądy i morza, nigdzie tułaczkiej jego myśli wytchnienia nie dając”⁴³. To coś jest Bogiem, a niepokój serca jego szukaniem.

Po długiej wędrówce człowiek przywrócony zostaje Bogu, który na powrót, niczym u mistrza Eckharta, oznacza „nicość pojęciową” i który, będąc blisko człowieka, pozostaje jednak wciąż nieskończenie daleko. To odkopanie przepaści ma z założenia być budowaniem, a właściwie restauracją ludzkiej wrażliwości na zło, jak też pozwala mu odkryć to, czym może być, czym jest on w głęboko ukrytych popędach swojej duszy. Wydawałoby się, że doszliśmy wreszcie do kresu, ostatniej stronicy myśli Zdziechowskiego, a jednak jest coś jeszcze...

Okazuje się bowiem, że właściwie nigdzie nie wyruszyliśmy, to tylko mistrz, stojąc przed nami w kapciach, zmieniał ubrania. Nie dowiedzieliśmy się wiele nowego, powtarzając

⁴⁰ ibid. s. XV

⁴¹ ibid. s. XIV

⁴² ibid. s. XIV

⁴³ ibid. s. XVI

za Fichtem, że „Ja” i „Nie-Ja” spowija jakoweś „Ja-absolutne”. Ten krzyż na piersi, którego Zdziechowski zdjąć nie może [albo nie chce], wiódł nas poprzez Dantejskie piekło aż do dziewiątego kręgu, gdzie okazuje się być tak piekielnie gorąco, że aż powiało mrozem.

Droga ta - swoista próba pogodzenia przeciwieństw, którą najprawdopodobniej większość filozofów przeszła, zlewając antynomie w jedno albo tworząc z nich obręczę pojęciowe, nie była raczej celem głównym Zdziechowskiego, który wiedział, że porusza się traktem mocno już wydeptanym; jest jednak taki cel: idea prawdziwej pokory, która wskazuje właściwe miejsce człowieka we wszystkich porządkach. Przepelniona głębokim i wnikliwym spojrzeniem rozumu, ale przede wszystkim serca, dotyka istoty człowieczeństwa. Filozofia Zdziechowskiego zwraca na siebie uwagę, bo ukrywając się pod maską osobistej jego refleksji, okazuje się refleksją każdego z nas. Filozofią bardzo potrzebną dziś, w czasach, kiedy grzech stał się powszechny, trywialny.

Wracając do owego „coś jeszcze” - dwa cytaty: *„pesymizm jako absolutna negacja nie może być negacją względną, z cieniem nadziei...”* ; i drugi: *„ale nie jest pesymizm nasz skargą rozpacz, słyszymy w nim głos, nakazujący nam wyżej nadzieje nasze złożyć i wyżej kierować czyny, contra spem spe-
>45
ramus*

Dalej pójść możemy na dwa sposoby: po pierwsze - wyciągnąć wniosek, że zamiar dojścia do pesymizmu absolutnego już w drugim cytacie zostaje zafałszowany, zamarkowany. Można by posądzić Zdziechowskiego, że to działanie zamierzone. Być może, ale byłoby to pochapne, jeśli założymy, że w pesymizm dalej niż Schopenhauer pójść nie sposób, choćby dlatego, że dochodzimy tam do miejsca ze-

⁴⁴ J. Skoczyński *Pesymizm...*, s.17

⁴⁵ M.Zdziechowski *Pesymizm...*, s.XXVIII

spolenia go z optymizmem. W tym wypadku oba cytaty są zgodne - sprawa zamknięta.

Jest jeszcze drugi sposób. Wróćmy do Schopenhauera - jego doktryna prowadzi wprost do agonii jakiegokolwiek nadziei, ujmując świat jako cierpienie. Życie staje się nędzą pod dyktatem woli, „*więc zabić w sobie ową wolę, (...) oto najwyższy szczyt, na jaki człowiek może się wzbicć (...) cel ostateczny wszystkich istot rozumnych, ale niestety do tego celu tylko wybrańcy dochodzą*”⁴⁶. Droga wyjścia wydaje się być jedna - samobójstwo, jako najwyższy akt przeciwstawiania się złej woli świata. O dziwo, Schopenhauer zakłada tutaj „klamrę bezpieczeństwa” - wiąże osobę poznającą z istotą bytu, tworząc jedność bytu i myśli; dalej dokonuje zabiegu bardzo zawiązanego - dowodzi, że samobójstwo bardziej jest podporządkowaniem się złej woli świata niż jej negacją. Wola aktualizująca się bowiem w człowieku dostrzega [dzięki samoświadomości] w nim samą siebie, zauważając przy tym własną ohydę, a w konsekwencji sama siebie neguje, co powoduje oderwanie się ludzkiej woli od czegokolwiek, równe z ascetycznym osiągnięciem nirwany. Stawiam jednak pytanie za Copelstonem: jak możliwe jest, aby wola zanegowała samą siebie (z jednoczesnym pozostawieniem człowieka, wraz z jego ludzką wolą, będącego jej aktualnym przedstawieniem)?

Te same trudności dostrzegł Zdziechowski, wróćmy do niego. Dostrzegł on mianowicie trudności z miejscem granicznym, gdzie łączy się dobro i zło (co kieruje snop światła zwątpienia na dotychczasowy absolutny pesymizm). Dowód tego kryje tom II głównego dzieła filozofa - a dokładnie rozdział dotyczący prekursora całego modernizmu, kardynała J. Newmana. Pisze o nim, że „...*gotów byłby wątpić o potrzebie i celowości szukania prawdy...*” ... A dalej pisząc

⁴⁶ ibid. s. 135

⁴⁷ ibid. t.II, s. 156

o wierze, dodaje - „...*dochodzi Newman do uznania, że wśród wszystkich artykułów wiary najtrudniejszym do przyjęcia okazuje się pierwszy: istnienie boga...*’ Polski filozof wyczuwa niebezpieczeństwo i choć próbuje je zdławić, pisze jednak: „...*ma on największe dane, ażeby stać się [chodzi o Newmana] najniebezpieczniejszym wśród nauczycieli sceptycyzmu*’ . Sprawa dotyczy tego problemu, nad którym rozwodził się chyba najszerzej Pascal - proponując swój zakład wiedział, że nie jest on sposobem na przemienienie niewierzącego w wierzącego; stąd m.in. jego podział ludzi na trzy grupy, z czego jedna to ludzie bez boga(!).

Wcale nie musi być tak, że człowiek stojący na krawędzi przepaści, w spojrzeniu w nią znajdzie w sobie tyle siły, by się powstrzymać przed skokiem. Skacząc ze skały w głęboki wąwóz pesymizmu, wcale nie musimy wyłonić się z niego jako wojownicy obdarzeni bożą łaską... Możemy roztrząsać się o jego kamienne dno...

Droga ta jest bezpieczna tylko dla tych, na których piersi widnieje krzyż (jak np. św. Augustyn - „*czuło się, że biskup Hippony nauczał tak, bo tak musiał - jako chrześcijanin, jako pasterz mający pieczę nad czystością wiary w swoim kościele*¹⁶⁰).

I staje człowiek na deskach teatru świata, lecz oklasków tym razem nie będzie; spoconą ręką aż dotknął ziemi przy ukłonie... Twarz zmógł paroksyzm strachu... Oto, w pustej sali huknął śmiech szatański, i huknął tak, nastała po nim cisza westchnęła jednym tylko jękiem, surowym akordem spadającej na scenę maski...

⁴⁸ ibid. s. 137

⁴⁹ ibid. s. 157

⁵⁰ ibid. s. 156

Bibliografia:

1. M. Zdziechowski *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*
2. H. Heine *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*
3. Cz. Miłosz *To*, wyd. Znak, Kraków **2000**
4. J. Skoczyński *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, PAN 1983
5. M. Zdziechowski *O okrucieństwie*
6. J. Coplestone *Historia filozofii: t.VII- od Fichtego do Nietzschego*
7. P. Evdokimov *Kobieta a zbawienie świata*
8. A. Schopenhauer *Świat jako wola i wyobrażenie*
9. Cz. Miłosz *Pisma zebrane*

„CIEMNE ODBLASKI WEWNĘTRZNYCH
DOTKNIĘĆ”¹
Próba interpretacji.*

Chciałabym zastanowić się nad performance. Sztuka performance jest to rodzaj działań, wykonywany przez jednego bądź kilku artystów wobec obserwującej publiczności, (choć niekiedy tylko przed aparatem rejestrującym). Celem podejmowanych przez twórców działań jest ekspresyjne wypowiedzenie się poprzez realizację zaplanowanych, znaczących czynności, do których widz powinien się ustosunkować, angażując swój intelekt i wyobraźnię. Performance jako typ działań twórczych pochodzi od happeningu, który zakłada jednak aktywny udział publiczności². Tu performance nawiązuje do tradycyjnego sposobu odbioru sztuki z jego jasnym podziałem: widz - artysta, co pociąga za sobą pewien podział na role: ktoś działa, ktoś patrzy. Happening jest większym zagrożeniem... Niewiadomym jest, co może się wydarzyć, kiedy widz będzie mógł się włączyć i co będzie, gdy nic go do tego nie skłoni. Ale można też ten problem inaczej postawić: w performance widz niejako będąc zdany na działania artysty, mając czas i dysponując pewną wrażliwością, jest w dogodnej sytuacji, ażeby wytworzyć specyficzną wewnętrzną przestrzeń, w której może zdarzyć się *prawie* wszystko, chociaż nie musi to być zewnętrznie uwidacznialne.

Jolanta Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, Kraków 1999, eFka, s. 152

* tekst recenzowany przez panią prof. dr hab. Annę Jamroziakową

" Krystyna Zwolińska, Zaslav Malicki, *Maty Słownik Terminów Plastycznych*, Warszawa 1993, Wiedza Powszechna

O performance mówi też Izabella Gustowska, że to „*najtrudniejsza dziedzina sztuki*”, „*wymagająca predyspozycji bardzo specyficznych*” (wypowiedź dla „Gazety Lubuskiej”, 19.1.2001). Wydarzeniem, które poprzedziło ową wypowiedź (obserwowanym przez Gustowską), był performance Aleksandry Kubiak, studentki II roku Instytutu Sztuki i Kultury Plastycznej WSP im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze. Wydarzenie to było rejestrowane aparatem fotograficznym **; Myślę więc o *zdjęciu* jako „*nie tylko obrazie (jak dzieło malarskie), interpretacji rzeczywistości, ale także [jako] o śladzie, czegoś odbitego bezpośrednio ze świata.*” i chciałabym, aby stało się ono tematem mojego pisania.

Jest to dla mnie widok, ale właściwie jaki...? Interesujący, intrygujący, uwodzący, szokujący, odrzucający i jednocześnie przykuwający uwagę. Dlatego w swoich rozważaniach pragnęłabym zatrzymać się zwłaszcza na niektórych elementach wizualnych (ale nie tylko), niejako usuwając z głównego nurtu rozważań sam proces performance.

Kobieta

Kobieta jest naga. Nie jest to akt, gdyż „*akt jest gatunkiem artystycznym, nie jest punktem wyjścia do obrazu, ale sposobem widzenia osiągniętym przez obraz*” . Dalej John Berger powiada, że „*Akt (...) przedstawia się zwykle jako zachwycający, cudowny wręcz obraz humanistycznego ducha Europy*”³ Nagość może oznaczać bycie sobą, oznacza bycie widzianym jako nagi, niezamaskowany. Jest to otwar-

fotografia jest kopią z „Gazety Lubuskiej”, została zamieszczona w „Pretekstach” za zgodą autorki

³ Susan Sontag, *O fotografii*, cyt. za John Berger *,0 patrzeniu*, Aletheia 1999, s.74

⁴ John Berger, *Sposoby Widzenia*, Poznań 1997, Rebis, s: 53

⁵ Tamże str. 62

cie, jednak w tym wypadku nie jest to otwartość na wzrok (choć - widzowie, ja - możemy do tego dotrzeć jedynie wzrokowo, ale czy nie moglibyśmy wyobrazić sobie kontaktu zmysłowego innego rodzaju: dotyku, smaku, a może nawet zapachu?). Jest to otwarcie na to, co wokół, co otacza owo ciało kobiece, z którym wyjątkowo łatwo (może zbyt łatwo?) nawiązujemy kontakt. A tym, co otacza, to ciało jest inne ciało.

Mięso.

Jest to już racjonalna konceptualizacja doznań wzrokowych, bo pierwotnym jest doznanie chaosu, i jakby tego było mało, ów chaos jest agresywnie, „soczyście” czerwony. Można powiedzieć, że kobieta wtula się, bądź jest wchłaniana przez ową miękką materię, mięsność świata. Krawędzie jej ciała załamują się i płynnie zacierają. Pytanie: co otacza i co jest otaczane pozostaje bez odpowiedzi. Należałoby zastanowić się, czy ten widok uderza nas niecodziennością (w kręgu kultury) czy szczerością i harmonią spotykaną w kręgu natury. Jednak pozostając na jedynym dostępnym współczesnemu człowiekowi gruncie - kultury - zastanawiam się nad niepokojącym urokiem zakrwawionego, żywego ciała kobiecego. Ciało stało się takie pod wpływem dotyku, „prostaka w dziedzinie kultury” , „będącego zaprzeczeniem skupionego spojrzenia konesera” . Siedząc dotyk, nasz wzrok „skulturalniony” nawykły jest do szukania granicy jasno oddzielającej przedmiot (otoczenie) od podmiotu (ciała kobiety). „ *W klasycznej tradycji artystycznej gra toczyła się o ideał ciała jako formy pełnej i zwartej* (przyp. NM: a więc o-graniczonej) *ta formalna integralność faktu zapewniała wnikliwemu koneserowi*

⁶ Lynda Nead , *Akt Kobiety*, Poznań 1998, Rebis, s.56

⁷ Tamże, s.56

atrakcją bezpiecznego przeżycia estetycznego". A tu nagle, w jednej spośród sal naszego „muzeum wyobraźni”, llic jesteśmy bezpieczni. Moglibyśmy nieomal dotknąć, wyczuć zapach, a nawet (o zgrozo!) wdepnąć w tę niebezpieczną bliskość, czegoś, co za sprawą braku granic nie jest rozpoznawalne: kobiece ciało? żywe?, czy też świńskie ciało, martwe? I pewne jest, że w momencie zetknięcia zostalibyśmy splamieni lub nawet wciągnięci przez pulchną materię. Ważna jest konsystencja zagrażającej nam materii, pulchna właśnie, różowo-czerwona, która dotykana nieumiejętnie lub GWAŁT-ownie, może bronić się przed „wnikającym”, wydzielając śliską ciecz - krew.

Kobieta i jej wizerunek kulturowy, zatraciły - za sprawą odsunięcia lub zaciemnienia - swój pierwotny związek z krwią. Nawet w starożytnej Grecji kobieta i krew zestawiane były rzadko, kontakty z krwią miały głównie kobiety szalone: bachantki i menady, towarzyszki Dionizosa wprowadzane przez niego w stan ekstazy, w rozwianych, często zboczonych krwią ofiar szatach. Ofiarami byli ci, którzy wzbraniali się przed włączeniem się w orgiastyczny szal święta Dionizosa, jak Penteus rozszarpany przez ogarnięte dionizyjskim szałem siostry i matkę. Inne wizerunki kobiece związane z krwią (poza krwawymi Amazonkami lub mieszkankami Lemnos, z którymi walka była obowiązkiem wielu bohaterów antycznych) to Erynie - krwawe zemsty, chłęczące gorącą krew i Kery - boginie niespodziewanej śmierci w walce - w tradycji przedstawiane jako walczące o trupy na polach bitewnych. A wraz z upływem czasu w kulturze dominować zaczął nurt apolliński, który niejako wybielając szaty kobiet, kulturowo zaczął oddzielać je od natury i fizyczności. Paradoksalne dzisiaj zaś bywa to, że jeśli coś jest postrzegane jako naturalne, zawsze może próbować znaleźć

swoje miejsce w sztuce. Poniekąd owa „odrzucona” natura odnalazła swe miejsce między innymi w sztuce tzw. feministycznej. Przenosząc niejako postrzeganie starożytnych szalonych, skalanych krwią kobiet na współczesne „szalone”, również skalane krwią w obrębie swoich działań twórczych. Można to traktować jako cechę wyróżniającą spośród całej, „normalnej” reszty artystów. Wspomnieć należałoby zwłaszcza o Judy Chicago *Menstruation Bathroom* - realizację dwudziestu jeden studentek *California Institute of Art*, czy też *Red Flag* lub o symbolicznym porodzie artystycznego credo Carolee Schneeman *Interior Scroll*. Roger Caillois mówi: „,człowiek osiąga czystość przestrzegając zespołu obrzędowych zakazów i nakazów ” , co powoduje „czasowe powstrzymanie się od różnorodnych działań znamienych dla życia świeckiego ” naturalnych, czy też ważnych ze względu na podtrzymywanie egzystencji. Chcąc więc obcować z czystością, sacrum, ideami należałoby ogołocić się z wszystkiego, co ludzkie. Zmaza postrzegana jest jako tym okropniejsza, im bardziej lepka (wiele religii mówi, o zmazie, symbolu grzechu, np.: dżinizm głosi, że grzech jest niebezpieczny, gdyż jest jak zmaza, która przyklepia się do duszy człowieka). To jest owo naturalne profanum. Mary Douglas uważa, że rytuały puryfikacji zabezpieczają istniejący porządek przed rozpadem (porządek: społeczny, ale też i porządek przedstawienia ciała kobiety w postaci aktu). Przed rozpadem owego porządku chronią granice i obrzeża¹².

Opisywane zdjęcie może burzyć poczucie: czystości, granic i obrzeży. Może stać się miejscem pewnego niebezpiecznego przejścia, przenikania się, dającego poczucie wielo-

⁹ Andrzej Pitrus, *Deziluzje ciała kobiecego*, [w:] *Metamorfozy ciała*, Mariusz Czaja (red), Warszawa 1999, Contago, s.78-79

¹⁰ Roger Caillois, *Żywioł i ład*, Warszawa 1973, PIW, s.78

¹¹ Tamże, s.78

¹² Nead, *Akt Kobiety*, s.61

znaczności i niepewności (naszych spostrzeżeń i rozróżnień), miejscem, w który wdarł się chaos (...może nie przypadkiem flaga rewolucji jest czerwona?). Wykorzystała to idąc "za Mary Douglas- Julia Kristeva, formułując pojęcia *wstrętu (abjection)* jako „*nierespektowanie granic, pozycji i zasad, coś pomiędzy, coś dwuznacznego, jakąś mieszankę*”¹³. Bataille uważa, że brud i mięsność jest tym, co w nas zwierzęce, a zwalczamy to poprzez pracę i wstręt, zaś „*obrzydzenie jest przyczyną walki o autonomię człowieka, który pragnie wyzwolić się od zwierzęcości*”¹⁴. Przewiduje on, że „*znów oto spotka się z ową wstrętną naturą i cuchnącym kłębowiskiem życia bezimiennego, nieskończonego, rozpościerającego się jak noc - życia będącego śmiercią*”¹⁵, a „*wyznacznikiem przejścia od zwierzęcia do człowieka [stanie się] wstręt*”¹⁶. Wstrętem, według Bataille'a, człowiek obejmuje: wydaliny, zwłoki, seks (który dzięki kulturze próbuje przeobrazić w erotykę) i zgniliznę związaną z zepsuciem mięsnej materii świata. Patrząc na „czerwone zdjęcie” z zielonogórskiego performance, trudno się oprzeć jakże soczystym cytatom, w których autor przyznaje, że „*nie ma większej odrazy niż obrzydzenie na widok ruchomych, cuchnących i ciepłych substancji, w których wstrętnie*

fermentuje życie”¹⁷. Zarówno śmierć, jak i życie jako wytwór rozkładu, uzależnione są od śmierci i gnoju, a to napawa go wstrętem. To zbiega się z myślą Kritsevy, która mówi, że stanem ciała porównywalnym do wstrętu (jako psychicznej reakcji) jest ciąża. Ale można by też powiedzieć, że momentem przejścia „wstrętnego” jest każdy człowiek, a staje się to, jak mówi Jolanta Brach-Czaina „*za każdym*

¹³ Tamże, s.61

¹⁴ Georges Bataille, *Historia erotyzmu*, Kraków 1992, Oficyna Literacka, s.49

¹⁵ Bataille, *Historia Erotyzmu*, s.68

¹⁶ Tamże, s.68

¹⁷ Tamże, s.68

razem, gdy połykamy inne ciało” . Myślę również, iż staje się to za każdym razem, kiedy jakieś ciało opuszcza, w sposób naturalny, nasz organizm, wtedy to my „*stajemy się przejściem dla śmierci na drugą stronę życia*”¹⁹ . Kobiety więc są być może bardziej wyróżnionymi „miejscami”, częściej kojarzonymi ze wstrętem, gdyż do sfery codziennej, naturalnej fizjologii dochodzi też czasem wstręt związany z ciążą. Przez poród ciało matki staje się przejściem „*burzcie jednocześnie społecznie skonstruowaną granicę tożsamości w załamaniu opozycji między życiem i śmiercią, ja i innym*”²⁰ . Jednocześnie mimo owej burzycielskiej mocy, funkcja macierzyńska podtrzymuje przecież porządek społeczny . Zastanawiające jest to, że już św. Augustyn bolał nad tym, iż rodzimy się w brudzie, „umazani” krwią, która jest równie silnie objęta tabu, jak krew menstruacyjna. Pomimo zaś tego, że łono matki jest naszym pierwotnym schronieniem, to wygnanie (poród) jest nieodwracalny, a jakkolwiek próba powrotu do tego stanu jest zakazana. Czy można widzieć ciążę jako „*tryumfującą cielesność (...), co się rozrasta i rozpycha. Mięsnością istnienia emanując rozwijające się ciała*”²² ? I tak mimo „otwartości matki lub otwarcia na matkę” pojawia się jako groźba zarażenia, skażenia, pograżania się w chaosie, szaleństwie i śmierci²³ . Idąc tropem tej myśli przytoczyć można argumenty za wstrętem wobec tak naturalnych przypadłości, właściwych większej części ludzkości? Ich przyczyn Luce Irigaray doszukuje się w języku. Język *jako język ojczysty* pojmowany bywa jako element męski, język ów „nie przemyślał” macicy jako miejsca pierwszego przebywania, a które to miejsce często

¹⁸ Jolanta Brach-Czaina, *Szczeliny Istnienia*, Kraków 1999, Efka, s.99

¹⁹ Tamże, s. 169

²⁰ Nead, *Akt Kobiety*, s.62

²¹ Luce Irigaray , *Ciało w ciało z matką*, Kraków2000, Efka, s.8

²² Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, s. 165

²³ Irigaray, *Ciało w ciało z matką*, s. 14

przekształca się w fantazmat pożerających ust, kloaki²⁴. Stąd krew musi też być nieczysta (niebezpieczna), a w dodatku z macicą jako ciągle „niemym” wyobrażeniem „myli” się cała płeć kobiety. Można o niej mówić tylko wulgarnie „*Stąd uczucia, które będą się z nią kojarzyć, to lęk, fobie, wstręt i obsesja kastracji*”²⁵ (przypomnijmy też postać bogini Kybele i jej kapłanów, którzy byli eunuchami na pamiątkę zakochanego w Kybele Attysa. Można powiedzieć, że miłość Kybele miała właśnie moc kastrującą). Luce Irigaray mówi też, że kobiety, będąc historycznie „strażniczkami cielesności”, zawsze są matkami, bo wydają na świat nie tylko dzieci, ale i inne rzeczy: miłość, pragnienie, język, sztukę²⁶.

W rozmyślaniach na temat owego zdjęcia, a zwłaszcza natury miękkiego otoczenia nagiego ciała kobiety, chciałabym nawiązać, ze względu na fakturę mięsnego dywanu, do kategorii mięsności oraz pojęcia szczeliny. Jak mięsność można połączyć z nagością kobiety? (Oprócz tego, co widać na zdjęciu tj. tego wydarzenia, które łączy czas i przestrzeń). Otóż mięsność wiąże się ze specyficznym rodzajem odsłonięcia, z odsłonięciem na doznania. Jest to bowiem „*postawa, w której przyjmujemy świat bez osłon*” . Poniekąd tej mięsności, jako bezpośredniej obecności, autorka przeciwstawia „*złudy pojęć, idei, sublimacji*”²⁸ . Wzrokiem nie możemy w sposób satysfakcjonujący i uspokajający spenetrować szpar w mięsnym dywanie, są ciemne z natury, coś skrywają - co wręcz prowokująco zachęca do dalszych wysiłków odkrycia „ukrytego”. Zaś „*ukrycie zdaje się być ce-*

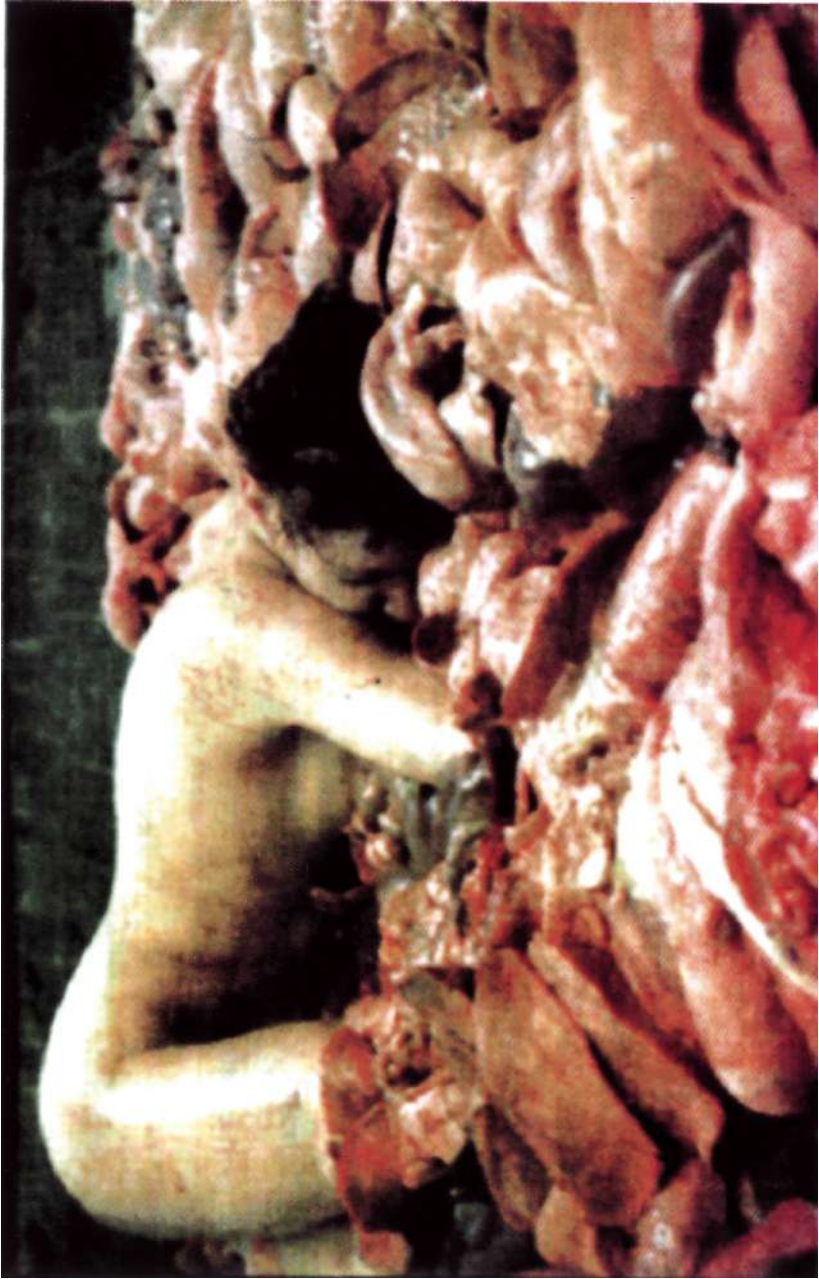
²⁴ Tamże, s.16

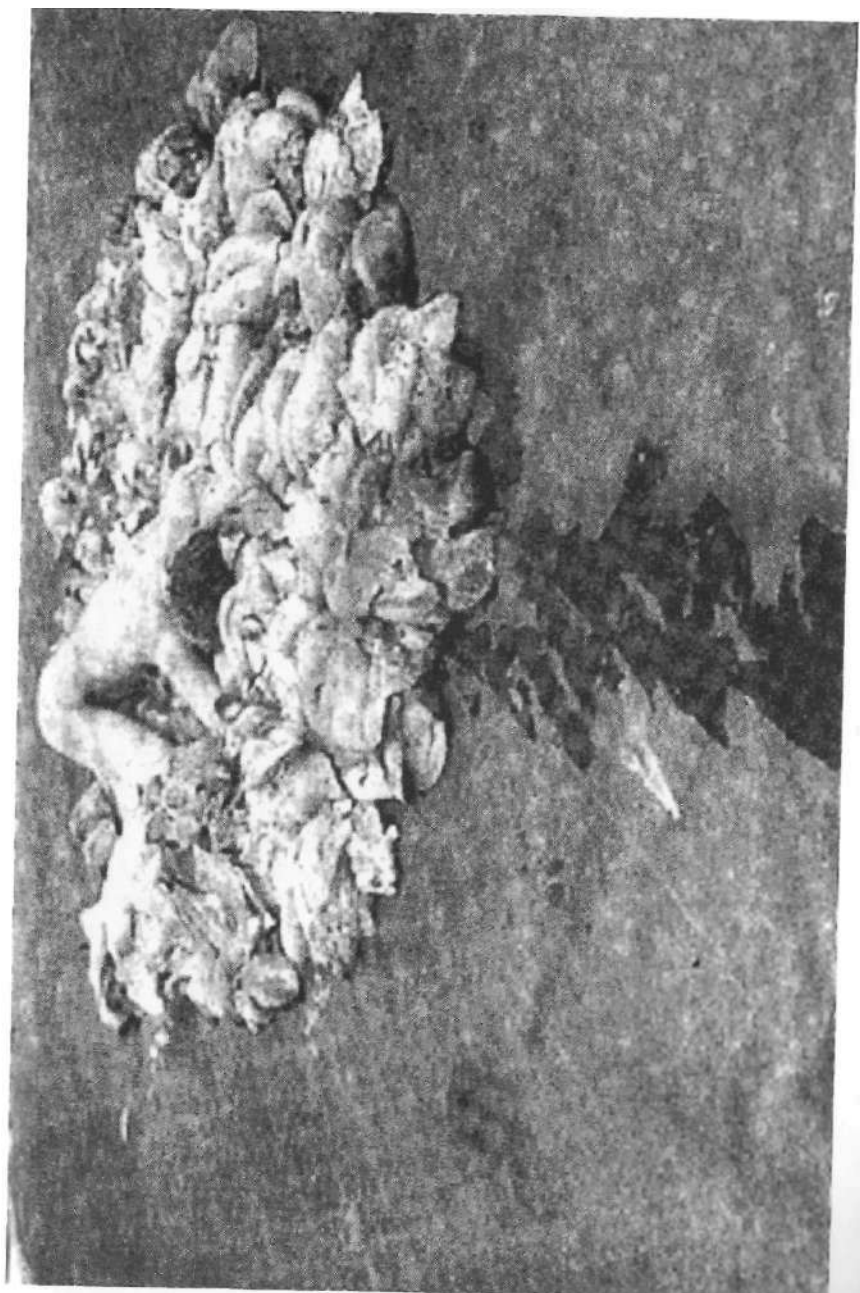
²⁵ Tamże, s.16

²⁶ Tamże, s. 18

²⁷ Brach-Czajna, *Szczeliny Istnienia*, s. 164

²⁸ Tamże, s.165





chę nieznośnie mocno przyklejoną do istnienia i szpara uzmysławia nam tę własność²⁹, pisze Brach-Czaina dodając dalej, że „niedowidzenie istnienia jest tak niepokojące”, skoro wyobrażana rzeczywistość może być inna od tej rzeczywistości, w której wydaje nam się, że istniejemy. Stawia nas to w obliczu tajemnicy.

Pytając zaś o to, co może się stać „gdy zaczynamy podejrzewać, że ta rzeczywistość ma też jakieś inne wymiary? Czy to nie może niepokoić?”³⁰ - wiemy, że to, co niepokoi, może też sprawić, iż zerkniemy w szczelinę. Zastanówmy się, czy oglądane przez nas zdjęcie może budzić w nas odczucie, które określić by można kategorią „*abject*”³¹, jeśli za Elisabeth Grosz uzmysłowimy sobie, że „*abject to mdłości*”, oraz dodamy dalej, że - *abject*, czyli to, co odrzucone nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, ale sytuuje się pomiędzy nimi, przez co właśnie staje się wstrętne i niebezpieczne³⁴. Podmiot porzuca albo zakrywa, albo... wchłania to, co zostało objęte „*abject*”, powodując całą ową niejasną sytuację bardzo wieloaspektową, jeśli próbujemy się nad nią

²⁹ Tamże ,s. 134

³⁰ Tamże ,s. 135

³¹ Natura szczelin bywa niebezpieczna; myślę tu np.: o koncepcji *ekranu* Lacana. Mówi ona o tym, że pomiędzy podmiotem a przedmiotem jest swego rodzaju zasłona (ekran), która odgradza i chroni podmiot. Ekran to, za Normanem Brysonem, „*suma dyskursów, które tworzą wizualność*”. Niebezpieczeństwem dla podmiotu są pojawiające się czasem w owym ekranie szczeliny, poprzez które to, co realne zerka ku nam swoim tajemniczym okiem. Oko to może rzucić na nas urok, jakby wciągnąć w szczelinę i doprowadzić do zatracenia się podmiotu w „realnym”. Zob. Monika Bakke, rozdz. „*Świat, który na nas spogląda*”, w: *Ciało otwarte*, Poznań 2000, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, s. 60-67

”Kategoria „*abject*” występuje m.in. u J. Kristevy w „*Powers of Horror: An Essay on Abjection*”

Monika Bakke, *Ciało Otwarte*, Poznań 2000, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, s.24

³⁴ Tamże, s.26

zatrzymać. Pamiętając, że podmiot „zawsze stoi nad otchłanią narodzin i śmierci, początku i końca, zbawienia i potępienia, [i, że]to Abject łączy podmiot z tym wszystkim, czego ratio nie pojmuje i czego się wystrzega, czyli z rozpadem, przypadkowością i śmiercią, [to] Abject zaciera (...) jasną granicę między właściwym i niewłaściwym, czystym i pokalętnym”³⁵. Można zastanowić się także nad tym, czy to, co widzimy na zdjęciu jest piękne? Myślę, że należałoby tu pójść śladem myśli Kanta, który mówi, że „piękno dotyczy formy przedmiotu (...) ta zaś polega na ograniczeniu”³⁶. A trudno byłoby określić jakiegokolwiek granice tego performance - temu prawie płynnemu otoczeniu, które zdaje się falować, przenikać jak i być przenikaniem przez ciało artystki. Stosowniejsze wydaje się pojęcie „wzniosłości”. Przypomnijmy, że „wzniosłość zawiera nie tyle pozytywną rozkosz, ile raczej podziw i szacunek”³⁷. A jak sama autorka performance mówi o swych działaniach („Gazeta Lubuska” 19.1.2001) były one „przełamaniem barier” oraz „przeżyciami głęboko wchodzącymi w człowieka”.

Na pytanie często zadawane sztuce współczesnej, po co podejmuje się takie działania, można wspomnieć myśl Kanta mówiącego, że to „piękno w przyrodzie wiąże się z celowością formy” a to, co „w samym tylko ujęciu budzi w nas uczucie wzniosłości, może wydawać się co do formy wprawdzie sprzeczne z celem naszej władzy sądzenia, nie odpowiadające naszej władzy unaoczniającego przedstawienia i zadające niejako gwałt wyobraźni, ale mimo to wydaje się o nim sąd jako o czymś tym bardziej wzniosłym”³⁸.

³⁵ Tamże ,s.26

³⁶ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 1986, PWN,s.131

³⁷Tamże, s. 132

³⁸Tamże, s.132

„Ciemne odbłaski wewnętrznych dotknięć”

Pamiętając właśnie o wzniosłości, możemy jako widzenie (np.: owego performiance) przeżywać ją i poszukiwać w sobie źródeł zrozumienia tego, co na zewnątrz nas.

A co dzieje się z nią, główną bohaterką i autorką, gdy tak leży w ciszy, w nieokreślonej przestrzeni, na dywanie z mięsa? Może wie, że *„ niczego to nie zmienia, nie przyspiesza, bo szpary odsłaniają się przed nią niespodziewanie. Same. I wpada w nie nagle (naga - przyp. N. M.) i jest to laska otwierającej się dla niej rzeczywistości”*⁶⁹

FENOMENOLOGICZNE TROPY DEKONSTRUKCJI JACQUES'A DERRIDY*

I WSTĘP

Praca ta wyrasta z refleksji i przemyśleń dotyczących lektury eseju Jacques'a Derridy zatytułowanego *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. W tekście tym odnajdujemy wnikliwą analizę koncentrującą się wokół tematyki znaczenia, eksplikującą niejawne implikacje, w jakie uwikłana jest całość fenomenologii. Derrida stara się krytycznie śledzić myśl Husserla, pokazując jej niekonsekwencje i teleologiczne tendencje. Przypominając, iż gest Husserla fundujący fenomenologię wyłania się ze sprzeciwu wobec współczesnych mu tendencji metafizycznych i odnajduje sens w ich przekroczeniu, to centrum naszych rozważań możemy oddać słowami Derridy w ten sposób:

Najbardziej ogólna forma naszego pytania zostaje ustalona tak oto: czy konieczności fenomenologiczne, ścisłość i subtelność Husserlowskiej analizy, wymogi, jakim ona odpowiada i jakim my najpierw powinniśmy uczynić zadość, nie skrywają jednak jakiejś metafizycznej przesłanki?

Derrida nie będzie jednak szukał prostych naiwności czy błędów w fenomenologii, chodzi tu raczej o „... przynależność konstytuującą fenomenologię, jej krytyczny projekt i wartość jej założeń (...), mianowicie źródłowo prezentującą oczywi-

* tekst recenzowany przez dr hab. Marka Kwieka

¹ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 9.

*stość, to, co obecne, lub obecność sensu dla pełnej i źródłowej
naoczności*².

Jednakże Derrida nie poprzestaje na rozjaśnieniu tych zagadnień, tok jego wywodu idzie ku dalszym uogólnieniom stawianych pytań, które przybiorą postać generalnej kwestii:

„ Czy idee poznania i teorii poznania nie są same w sobie metafizyczne? ” .

W pracy Derridy niezmiernie istotne jest to, że wszelkie wnioski powstają, niejako wewnątrz Husserlowskiego dyskursu. Stwierdzi on: *„...że fenomenologia, jak się wydaje, jest wstrząsana jeżeli nie wręcz kwestionowana od wewnątrz przez własne opisy ruchu czasowania i konstytuowania in~ter subiektywności*³. Derrida buduje wnioski w oparciu o te same przesłanki co Husserl, a źródła różnicy należy upatrywać w tym, iż Derrida odrzuca podporządkowanie dyskursu celowi. Będzie się on starał poznać, że już chęć mówienia pod prymatem prawdy skazuje dyskurs na uwikłanie w metafizykę.

Kluczową sprawą stanie się tutaj Husserlowska definicja języka, której istotę rozumiał on *„...wychodząc od logiczności [języka] jako od normalności jego telos*” . Derrida podaje to krytyce mówiąc, iż Husserl *„...nigdy nie postawił pytania o transcendentny logos, o odziedziczony język... ”* , jednocześnie pytając: *„...jak uzasadnić rozstrzygnięcie, które refleksje o znaku podporządkowuje logice? ”*

Wysiłki Derridy skupiają się na ujawnieniu tego, co poprzedza refleksję logiczną, co umożliwi sam proces znaczenia. Ta „supertranscendentalna” podstawa, zyskująca miano *różni (differance)*, wyrasta w wielu punktach tekstu

² Op. cit., s. 9.

³ Op. cit., s. 10.

⁴ Op. cit., s. 12.

⁵ Op. cit., s. 15.

⁶ Op. cit., s. 14.

⁷ Op. cit., s. 14.

Derridy, co więcej poprzez Derridę ujawnia się w tekście Husserla. W pracy tej skoncentruję się na analizie rozumowań, wobec których różnią (*differance*) jawi się nam jako konieczność. Kulminacja eseju przybiera postać wniosku, iż różnią (*differance*) jest możliwością „...rozdzielenie na znak i nie-znak, znak językowy i znak niejęzykowy, wyrażenie i wskazywanie, idealność i nie-idealność, podmiot i przedmiot, gramatyczność i nie-gramatyczność, gramatyczność czystą i gramatyczność empiryczną, czystą gramatyczność ogólną i czystą gramatyczność logiczną, intencje i naoczność”⁸, staje się więc fundamentem całej fenomenologii, umożliwia uobecnienie, sama nigdy nie będąc obecna. Wobec czego możliwość „istotnych rozróżnień”, o których mówi Husserl począwszy od pierwszej rozprawy z *Badań logicznych*, „...jest ich niemożliwością”⁹, wniosek ten jest wyraźnie kontrowersyjny wobec tez Husserlowskiej fenomenologii. Derrida konstatuje: „...cały dyskurs fenomenologiczny ujęty jest, jak widzieliśmy, w schemat metafizyki obecności, która biedzi się niestrudzenie nad uczynieniem różnicy pochodna”¹⁰.

Na zakończenie tego krótkiego wstępu chciałbym dodać, iż zadanie swoje umieszczam w rozstępie, który otwiera się pomiędzy wykładem a krytyczną analizą pewnych wyjątków z *Głosu i fenomenu*, podejmę także próbę umiejscowienia tego eseju w pisarstwie Derridy oraz, postaram się wskazać na doniosłą rolę fenomenologii w kształtowaniu się koncepcji dekonstrukcji. W kwestii już zupełnie formalnej zaznaczam, że w związku z ograniczeniem objętości pracy, nie wyjaśniam terminologii Husserlowskiej, której znajomość jest konieczne do zrozumienia sensu treści tej pracy.

⁸ Op. cit., s. 178.

⁹ Op. cit., s. 178.

¹⁰ Op. cit., s. 171

II ANALIZY

W rozdziale tym naszkicuję dwie drogi, jakimi podąża Derrida w *Głosie i fenomenie*, aby dotrzeć do różni (*differance*). Nie jest to postępowanie arbitralne, lecz całkowicie zgodne z intencją Derridy, który sam wyznacza dwa główne ośrodki tematyczne eseju „...w dwóch słowach, chodzi o: 1. konieczne przejście od retencji do uobecnienia (*Vergegenwärtigung*) w konstytuowaniu obecności przedmiotu (*Gegenstand*) czasowego, którego tożsamość może być powtarzana; 2. konieczne przejście przez aprezentacje w stosunku do alter ego, czyli w stosunku do tego, co umożliwia również obiektywność idealną w ogóle...” , te dwie konieczności właśnie stają się zasadnością różni (*differance*), dalej czytamy: „*Chodzi jedynie o ukazanie pierwotnej i nieempirycznej przestrzeni niepodstawy, nad której nieredukowalną pustką rozstrzyga się i znika bezpieczeństwo obecności w metafizycznej formie idealności*”¹² .

Następne dwa punkty tego rozdziału będą próbą prześledzenia dwóch kolejnych, wyżej wymienionych konieczności, jakie spełniać musi fenomenologia.

1.

Rozważanie nasze rozpoczniemy od kwestii dla fenomenologii jak najbardziej elementarnej, pozwólmy, aby nasza myśl utworzyła Husserlowska „zasada wszystkich zasad”.

W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* czytamy, „że każda źródłowo prezentująca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić w cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć

¹¹ Op. cit., s. 13.

¹² Op. cit., s. 13.

Fenomenologiczne tropy dekonstrukcji...

jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych ramach, w jakich się prezentuje". Zatem, całkowicie zgodnie z intencją Husserla możemy powiedzieć, że źródłowa naoczność jest fundamentem poznania wewnątrz fenomenologii. Naoczność siebie przez siebie w obecności nie uwikłana jest w system znaczenia, „każdorazowo, gdy Husserl będzie chciał podkreślić sens źródłowej naoczności, przypomni, że jest ona doświadczeniem nieobecności i bezużyteczności znaku”¹³.

Moje starania koncentrują się na pokazaniu za Derridą, iż owa źródłowa naoczność w obecności, w pewnym „...«teraz»..., jako punktowość chwili” , jest ze swej istoty splecione z pewną nie-obecnością, co z kolei zmusi nas do zrewidowania granicy, jaka rozpościera się między tym, co źródłowe, a tym, co nie-źródłowe. Husserlowskie „istotne rozróżnienia”, czyli jego wykładnia pojęcia znaku zaproponowana w pierwszej rozprawie *Badań logicznych*, a która stanowi fundament dalszego rozwoju całej fenomenologii, spoczywa na założeniu tego, iż chwila jest punktowa, jednakże „...jeżeli punktowość chwili jest mitem, (...) odziedziczonym pojęciem metafizycznym(...), wówczas zagrożona jest zasada całej argumentacji Husserla”

Stanowisko w sprawie punktowości chwili okazuje się jednak umykać dysocjacji już w samych tekstach Husserla. Niekonsekwencja ta wyłania się poprzez porównanie tekstu *Wykładów z wewnętrznej świadomości czasu*, w których Husserl mówi o obecności terażniejszej jako o fazie punktualnej, uwikłanej już zawsze w retencję, a tekstem *Idei fenomenologii czystej i fenomenologicznej filozofii*, gdzie aktualne teraz pozostaje czymś wyłącznie punktowym. Do tego ostatniego rozumienia aktualnego «teraz» nawiązują także

¹³ Op. cit., s. 101.

¹⁴ Op. cit., s. 102.

¹⁵ Op. cit., s. 103.

Badania logiczne, co więcej rozumienie aktualnego «teraz» jako tożsamego ze sobą zdaje się być ugruntowane przez całość tradycji filozoficznej, jak powie Derrida „*jest samą oczywistością, Samą świadomą myślą, rządzi wszelkim możliwym pojęciem prawdy i sensu*”³⁶

Tymczasem *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* rozbijają taki obraz punktowego «teraz» i całkowicie przeczą możliwości zwykłej tożsamości ze sobą tego, co obecne. „*Wszystkie 'Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu' (...) dowodzą bezspornie i potwierdzają nieredukowalność uobecnienia (Vergege wdrtigung, Raprasaentation) do prezentującego spostrzeżenia (Gegenwdrtigen, Prasentieren), wtórnego i odtwarzającego przypomnienia do retencji, wyobraźni do źródłowego wyrażenia, od tworzonego teraz do teraz aktualnego, spostrzeżonego lub zachowanego*”. W tym miejscu Derrida postawi pytanie o charakterze iście krytycznym: jak możliwe są te rozróżnienia i na jakiej podstawie powinniśmy dokonywać ich porównania (?), które już niemalże samo implikuje nam wnioski stojące w wyraźnej opozycji z intencją Husserla. Ażeby rozjaśnić horyzont odpowiedzi, należy skonstatować, iż retencja z inicjatywy Husserla rozumiana jest jeszcze jako spostrzeżenie, a zabieg ten z kolei ożywiać będzie nieciągłość między retencją a odtworzeniem. Z drugiej strony Husserl nie utożsamia retencji ze spostrzeżeniem i będzie starał się powołać idealną granicę, która jednak pozostanie czymś czysto abstrakcyjnym. Według Husserla spostrzeżenie oraz retencja będą należały do tego samego continuum, a ich nietożsamość konstytuowałaby się w przynależności do różnych faz tego continuum, fazy te zaś przechodzić by mogły w siebie w sposób ciągły. Derrida natomiast tu zauważy, że „*Odmiennność ta jest samym warunkiem obecności, prezentacji, a zatem Yorstellung*

¹⁶ Op. cit., s. 105.

Fenomenologiczne tropy dekonstrukcji...

w ogóle (...). Różnica między retencją i odtworzeniem (...) [jest] między dwiema odmianami nie-spostrzeżenia" . Ta eksplikacja niesie ze sobą daleko idące konsekwencje w rozumieniu obecności, przede wszystkim obserwujemy niemożliwość całkowitego odróżnienia jej od nie-obecności, a więc pewną wewnętrzną nie-obecności względem niej. Tak więc naoczność zostaje pochłonięta przez skomplikowaną strukturę, która odbiera jej „możliwość tożsamości ze sobą w prostocie ” .

Derrida odnosi te wnioski do znaku, który okazał się uwikłany u swych korzeni w pewną dekonstrukcję życiową przez Derridiańską logikę zawsze już (*toujours déjà*), przez to oraz system dalszych implikacji, które nim żądzą, został uznany za „bezużyteczny (...) w stosunku do siebie, u samych jego korzeni”⁹. Obecnie postępowanie to może zostać podane w wątpliwość. Wszystko to prowadzi nas do refleksji nad istotą źródłowości, ponieważ Husserl umieszcza retencję w sferze źródłowej pewności, to granica między tym, co źródłowe, a tym, co nie-źródłowe, nie będzie przebiegać pomiędzy tym, co obecne, a tym, co obecne nie jest. Rozróżnienie to będzie się raczej wpisywać pomiędzy „dwie formy po-wrotu lub restytucji, tego, co obecne, re-tencję⁹⁰ i przedstawienie [*re-presentation*]¹⁰ . Z tak uformowanym orężem Derrida przechodzi do formułowania wniosków daleko wykraczających poza myśl husserlowską. Zauważa, że retencja i przedstawienie mają „wspólny korzeń”, to znaczy podstawę, którą jest możliwość re-petycji, która to z kolei okazuje się być nie śladem na czystej aktualności teraz, lecz możliwością jej ukonstytuowania „za pośrednictwem samego ruchu różnicy”, jaką w nią wprowadza. Taki

⁷ Op. cit., s. 110.

⁸ Op. cit., s. 110.

⁹ Op. cit., s. 111.

¹⁰ Op. cit., s. 113.

ślad, jeśli można zachować ten język, nie zaprzeczając mu natychmiast ani go nie zacierając, jest bardziej „źródłowy niż sama fenomenologiczna źródłowość”²¹. Podaje to w wątpliwość możliwość prostej tożsamości ze sobą i rzuca jeszcze jaśniejsze światło na znak, w którym dokonuje się ścisły podział na wskazywanie i wyrażanie, i w konsekwencji na relację między naocznością i znakiem. Całe rozumowanie Derridy opiera się na zreferowaniu kluczowych dla fenomenologii pojęć do istoty czasu. Ruch czasowania okazuje się wprowadzać w źródło pewną pierwotną różnicę. Na tym etapie Derrida mówi bardzo ostrożnie, raczej zadaje sugestywne pytania niż formułuje ścisłe twierdzenia, w pewnym sensie przybiera maskę retora, stara się rozbudzić w nas wątpliwości. Na koniec rozdziału piątego zadane pytanie kluczowe: „Czy pojęcie czystej samotności - i monady w sensie fenomenologicznym ~ nie jest naruszane przez swe własne źródło, przez sam warunek swej obecności dla siebie” i „czas rozumiany ponownie na gruncie różni (*differance*) w samopobudzeniu”. Jest to pytanie istotne, ponieważ Husserl w czystej samotności dopatrywał możliwość idealnego wyrażenia, czystego *Bedeutung*, znaczenia nie uwikłanego w proces wskazywania. Pytanie to zaś sugeruje nam możliwość rozspojenia obecności, w której *Bedeutung* miałoby się konstituować, obecność jest natomiast jedyną platformą, na której wyrażanie może się odbywać.

Dla nas istotne jest także to, iż jest to pierwszy moment, w którym Derrida użyje pojęcia różni (*differance*). Przemyczone niezwykle nieśmiało, nie pozwala nam jeszcze dociekać jego istoty. Zauważamy jednak, że różnia (*differance*) staje się tu niejako aktywną pracą różnicy rozspajającej obecność, ruchem który warunkuje możliwość obecności w ogóle. W tym punkcie eseju pojęcie różni (*differance*) jest

²¹ Op. cit., s. 113.

²² Op. cit., s. 215.

niezwykle enigmatyczne, i nie pozwala abstrahować co do swojej istoty. Można by nawet zapytać, czy w ogóle jest zasadna i czy kiedykolwiek Derrida pozwoli coś na jej temat powiedzieć. Pod prymatem takiego pytania chciałbym kontynuować wykład Derridy.

2.

Dalszą część rozważań otwiera konstatacja: „*Sam język wyrażeniowy powinien nadejść w absolutnym milczeniu stosunku do siebie*” . Celem takiego wyrażania byłoby odtwarzanie w „*formie obecności, totalności sensu danego aktualnie naoczności*”²⁴. Przedmiotem takiego wyrażania mają być treści idealne, więc wystawione na możliwość nieskończonego powtarzania, co nie zmieniałoby ich istoty. Zauważamy jednocześnie, że idealność jest zasadniczo pusta wobec warstwy światowej oraz empirycznej. Treść idealną należałoby wyrażać w „*medium, które nie narusza obecności i obecności dla siebie aktów, które są nań skierowane: medium, które zabezpiecza zarazem obecność przedmiotu wobec naoczności i obecności dla siebie, absolutną bliskość aktów wobec nich samych*”²⁵. Owo medium Husserl opatruje mianem głosu, pozostając całkowicie zgodnym z tradycją metafizyczną. Derrida stwierdzi: „*Nieskończone przechodzenie w idealizację przedmiotu stanowi jedno z historycznym nadejściem <phone>*”²⁶. Husserl argumentuje tę absolutną bliskość głosu dla obecności, słowa są słyszane, są „*żywe, ponieważ, jak się wydaje, nie opuszczają mnie: nie padają poza mną, poza moim oddechem, w widzialnym oddaleniu*”²⁷. Natychmiast wyłania się tu opozycja głosu

²³ Op. cit., s. 116.

²⁴ Op. cit., s. 125.

²⁵ Op. cit., s. 127.

²⁶ Op. cit., s. 126.

²⁷ Op. cit., s. 127.

i pisma, znak graficzny odsyła do czegoś przestrzennego, posiada ciało. Zakwestionowanie tej opozycji to podstawowy temat rozważań Derridy w *Głosie i fenomenie* oraz motyw przewodni pozostałej części jego pisarstwa. Poda on w wątpliwość możliwość obecności idealnego *Bedeutung* w głosie. Derrida mówi o pozorze, jakim jest transcendencja głosu wobec innych środków znaczących: „*Pozór ten jest jednak istotą świadomości oraz jej historii i określa epokę do jakiej należy filozoficzna idea prawdy, przeciwieństwo prawdy i pozoru, jakie funkcjonuje w fenomenologii*” . Od tego miejsca dalsza część wywodu staje się niezwykle urocza, zauważamy tu załączek koncepcji dekonstrukcji.

W pierwszej kolejności zwraca on naszą uwagę na ciało głosu, który jest po prostu jego stroną akustyczną, która w tekście Husserla zaciera się, skrywa, redukuje. To zatarcie staje się możliwością przezroczystości głosu, jest „*dla świadomości samą formą bezpośredniej obecności znaczonego*”⁸ . Istotna dla nas jest, że głos się słyszy, że słyszę swój głos i że przestrzenią tego procesu jest czas, a następnie podkreślamy, że przedmiot idealny lub idealny *Bedeutung* wyrażony w głosie nie jest zewnętrzny wobec naoczności, jest jej interioryzacją. „*Fenomen jawi się jako opatowana idealność fenomenu*”⁹ . Mowa jest więc aktem ożywienia. Nie jest ono narażona na zatrącenie („śmierć”) w zewnętrzności, ciało jej znaczącego odsyła do idealnej treści. „Słyszenie własnej mowy” [„s'entendre-parler”] jest samopobudzeniem całkiem wyjątkowego typu. Samopobudzenie płynące z mowy jest czyste, poza tym wydaje się być jedynym rodzajem pobudzenia, które nie ożywia się zewnątrz, tym, co nie jest obecne dla mnie w bezpośredniej bliskości, bodźcem nie idealnym jak nasze doświadczenie

⁸ Op. cit., s. 229.

⁹ Op. cit., s. 229.

¹⁰ Op. cit., s. 131.

oraz wyobrażenie ciała. Takie czyste samopobudzenie byłoby efektem redukcji absolutnej przestrzenności w ogóle. Ta redukcja właśnie pozwala mówić o samopobudzeniu jako o czystym. Możliwość takiego samopobudzenia konstytuuje się na jedności dźwięku, jednostki wewnątrzświatowej *phone* (głosu fenomenologicznego). Derrida dostrzeże także pewną niezgrabność jaka tkwi w takim utożsamieniu: *„Jedność dźwięku i głosu, to, co pozwala tej jedności wytwarzać się w świecie w formie czystego samopobudzenia, jest jedyną instancją, jaka wymyka się rozróżnieniu na wewnątrz-światowość i transcendentalność, która zarazem je umożliwia”* (czy nie jest to omen różni). Dochodzimy do wniosku, że naturalnym środowiskiem świadomości jest głos.

Ze względu na pozycję, jaką zajmie głos w fenomenologii, jest realizacją niewytwórczego odbijającego medium wyrażania, Husserl będzie postulować istnienie przedwyrażeniowej warstwy języka, będącej efektem redukcji głosu oraz *„przyznane sobie prawo do zredukowania całości języka, bez względu na to, czy jest on wskazujący czy wyrażający”*³¹.

Z drugiej jednak strony Husserl uważał, iż prawdy naukowe, które należą do obiektów idealnych, konstytuują się w wypowiedziach. Fakt ten przywodzi Derridę do zadania jednego z pytań centralnych eseju: *„Jak rozumieć tę redukcję języka (...) [skoro] dla ukonstytuowania przedmiotów idealnych, czyli przedmiotów mogących być przenoszonymi i powtarzonymi jako takie nieodzowny jest nie tylko język mówiony, lecz także zapis?”*. Wedle Husserla jednak znaczą one jedynie, gdy są ożywiane przez aktualną w obecności intencję znaczeniową, to wypowiedź wlewa w ciało słowa znaczenie, znaczenie pozostaje obecne już bez udziału

³¹ Op. cit., s. 135.

³² Op. cit., s. 135.

znaczącego. W tej konieczności pisma sam Derrida odnajduje „wszystkie zasoby źródłowej nic-obecności”³³ Tym wnioskiem rozpoczyna on długą i zdumiewającą linię podsumowania przemyśleń nad fenomenologią. Przytoczę tu obszerny i kluczowy dla nas fragment:

„Tłumiąc różnicą w zewnętrzności — znaczącego, Husserl nie mógł zapomnieć o uznaniu w nim dzieła u źródeł sensu i obecności. Samopobudzenie jako działanie głosu zakładało, że czysta różnica podzieli obecność dla siebie. W tej właśnie czystej różnicy zakorzenia się możliwość tego wszystkiego, co jak się uważa można wykluczyć z samopobudzenia: przestrzeń, zewnętrzny świat, ciało itd. Gdy przyjmuje się, że samopobudzenie jest warunkiem obecności dla siebie, nie jest możliwa żadna redukcja transcendentálna. Należy jednak przez nią przejść by uchwycić różnicę jak najbliższej niej samej (...). Ten nich różni (differance) nie zdarza się podmiotowi transcendentálnemu lecz go wytwarza ” .

Wniosek można w prosty sposób uogólnić, odkryliśmy właśnie, iż różnica wpisuje się w znaczące fonicznego i we wszelką warstwę wtórną wyrażania w ogóle, jednak zapytać możemy czy dotyczy to przed-wyrażeniowej warstwy sensu. Zważmy, że istotą mowy jest arena jej rozgrywania - czas, sens jednak, który mowa wyraża, nie jest wobec czasu zewnętrzny, tylko w nim się konstytuuje. To właśnie ruch czasowania wpisuje w mowę jak i w sens przeżywany w ogóle ruch różnicy. „Żywa obecność tryska na gruncie swej nie-tożsamości ze sobą oraz możliwości retencjonalnego śladu. Zawsze już jest śladem. Ślad ten nie daje się pojąć na gruncie prostoty tego, co obecne, którego życie byłoby wewnętrzne sobie”³⁵. Tak więc sens zawsze uwikłany jest w porządek znaczenia, objęty ruchem źródłowej różnicy -

³³ Op. cit, s. 137.

³⁴ Op. cit., s. 137.

³⁵ Op. cit., s. 143.

„czasowanie sensu jest od początku «rozprzestrzenieniem»”. Mówiąc językiem Derridy redukcja fenomenologiczna jest sceną w teatrze czasu, niemożliwa jest czysta wewnętrzność, ponieważ czas jako absolutna podstawa, dodajmy ruchoma, implikuje już zewnątrz. Czas nieuchronnie będzie redukcji się wymykał. Poprzez ruch czasowania wszystko wychodzi poza siebie, mówiąc za Derridą wychodzi w świat. To właśnie przekraczanie siebie implikuje nieredukowalny spłot pomiędzy przed-wyraźniową warstwą sensu a wyrażeniem, z drugiej zaś strony między wyrażeniem i wskazywaniem. Spłot ten Derrida określa jako pierwotny, burzy on swym zamaszystym ruchem system „istotnych rozróżnień”. Pierwotnie nie-obecność implikuje pewną strukturę uzupełnień, np. w konstytuowaniu przedmiotu idealnego w mowie konieczne jest uzupełnienie w postaci pisma, które to Derrida określa jako różnię (*differance*) proces różnicowania, który zarazem rozspaja i opóźnia obecność. Derrida reasumując pisze:

„Różnię (*differance*) należy myśleć przed rozdzieleniem na *differer* jako zwłokę i *differer* jako aktywną pracę różni. Nie daje się to pomyśleć na gruncie świadomości (...)” .

Konstrukcja ta w istotny sposób rozjaśnia nam horyzont pytań, z którym weszliśmy w ten podrozdział. Otwieram jeszcze raz pytanie o różnię (*differance*) lub być może, w obliczu ostatniej konstatacji o jego możliwość.

III PODSUMOWANIE

W ten właśnie sposób różnia (*differance*) pojawia się w *Głosie i fenomenie*. Różnia jest strukturą, która będzie możliwością uobecnienia sama nigdy nie ulegając uobecnieniu, „*różnia nie jest, nie istnieje, nie jest żadnym bytem*”

⁶ Op. cit., s. 147.

*obecnym*³⁷. Tak więc pytanie o to, czym jest, wydaje się nieadekwatne do jej istoty.

*„Dlatego też każda próba przybliżenia jej, opatrzenia objaśniającym komentarzem, przypomina teologię negatywną. Pociąga za sobą konieczność upartego wyliczania, czym ona nie jest”*³⁸

Różnia jest więc wszystkim tym, co obecności się wymyka. Moim zdaniem Derrida jak najbardziej wykazał w wywodach wyżej prezentowanych konieczność takiego uzupełnienia. Należy zapytać o konsekwencje, co oznacza obecność jako różnia (*differance*) w nieskończoności? Fakt różni (*differance*) rozjaśnia nam perspektywę wiedzy totalnej, absolutnej. Życie żywej obecności jest skończone, a różnia (*differance*) zdaje się być stosunkiem do własnej śmierci. Różnia rozspaja możliwość domknięcia wiedzy, wewnątrz metafizyki obecności, „...wewnątrz metafizyki (...) wierzymy całkiem po prostu w wiedzę absolutną jako zamknięcie (...)” . Konieczność źródłowego uzupełnienia implikuje niemożliwość takiego domknięcia dla żywej obecności.

*„Skoro pełna obecność ma powołanie nieskończoności jako absolutnej obecności dla siebie samej w świadomości [conscience], spełnienie wiedzy absolutnej jest zakończeniem nieskończoności, która może być tylko jednością pojęcia, logosu i świadomości w głosie pozbawionym różni (differance). Historia metafizyki jest absolutną chęcią słyszenia, własnej mowy (...). Historia ta zostaje zamknięta, gdy ów nieskończony absolut pojawia się jako własna śmierć”*⁴⁰ .

³⁷ Jacques Derrida, *Różnia*, w: M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, s. 378.

³⁸ Bogdan Banasiak, *Filozofia końca filozofii*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997, s. 113.

³⁹ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 172.

⁴⁰ Op. cit., s. 172.

Różnica (*differance*) jest bezpośrednio implikowana przez fakt śmierci, lecz jej konsekwencją staje się niemożliwość spełnienia metafizyki obecności.

Obecnie należałoby zadać pytanie, jaką rolę odgrywa *Głos i fenomen* w całości dekonstrukcji, pokusić się o lokalizację względem ogółu pisarstwa Jacques'a Derridy. Zadanie to okazuje się niezwykle proste, ponieważ kwestia dekonstrukcji fenomenologii jest dla Derridy kluczowa. Perspektywę na problem otwiera fakt, iż pierwsze poważne prace filozoficzne Derridy dotyczą właśnie fenomenologii. Przypomnijmy tutaj chociażby jego pracę magisterską *Le probleme de la genese dans la philosophic de Husserl*, wyrosłą z inspiracji nieopublikowanymi ineditami Husserla przechowanymi w archiwum Louvin. Po owej pracy powstają następne, które kreują dekonstrukcję. Wymieńmy *Genese et structure et la phenomenologie*, następnie Derrida pisze wstęp do pracy Husserla *Die Frage nach dem Ursprung Geometrie*, czterokrotnie od niej obszerniejszy oraz pracę przetłumaczoną na język polski *Forma i znaczenie*, a także *Głos i fenomen*. Temat fenomenologii powraca również w eseju *O gramatologii*, który bezsprzecznie jest dla formowania dekonstrukcji wkładem o nieocenionej wartości. Nie obawiam się także stwierdzenia, iż echa fenomenologii obecne są w całej myśli Derridy. Fakt ten nas jednak nie dziwi, jeżeli zbadamy obecność filozofii Husserla w powojennej myśli francuskiej. Dla wielu filozofów język fenomenologii staje się platformą wypowiedzi, punktem otwarcia myślenia. Pod pewnymi względami do tej tradycji zaliczyć można także Derridę.

Jednakże dekonstrukcja wśród filozofii post lub pseudo nietzscheańskich jest programem krytyki względem innych jak najbardziej radykalnym. Owa urzekająca nas totalność wynika właśnie z faktu, iż w roli adwersarza źródłowego Derrida usytuował Husserla, fenomenologia bowiem jest już

sama w sobie radykalizacją poprzedzających ją transcendentizmów, w szczególności kantowskiego. Derrida stawiając następny krok, dodajmy krytyczny lub może jeszcze lepiej powiedzieć dekonstrukcyjny, staje na samym szczycie maszyny filozoficznej. Jednocześnie szczyt ten jest najcięższym ciosem zadany filozofii jako konstrukcji metafizycznej, ponieważ całkowicie rozmywa heglowskie perspektywy. Nie chciałbym pozostawić Derridy na podium nie zadając mu chociaż najłżejszego ciosu. Dekonstrukcja uczy nas dość specyficznego spojrzenia na dyskurs (nie tylko filozoficzny), moim zdaniem spojrzenia mikroskopowego. Świadczy o tym chociażby tak wielka waga, jaką Derrida przywiązuje do binarnych opozycji tzw. nierozstrzygalników oraz pojęcia śladu, ażeby uruchomić gramatologię, należy rozpocząć od dekonstruowania szczegółu - znaku. Derrida mówi o ekonomii pojęć, ale czy należycie dużo uwagi poświęca ekonomii dyskursu w ogóle. Mam wrażenie, że ten wymiar, jeżeli nie zostaje przez Derridę przemilczany, to jest jakoś podchwytliwie znoszony. Gra toczy się o najwyższą stawkę, jednak na zadziwiająco małym boisku, które dopiero wraz z wygraną rozrasta się i pełni pokrywając w zamaszystym ruchu całość dyskursu. Dekonstrukcja narzuca nam hegemonię swojej perspektywy. Opcję Derridy przeciwstawić można opcji Foucaulta. W pracy *Moje ciało, ten papier, ten ogień* Foucault polemizując z Derridą określa dwie konstytutywne dla dekonstrukcji przynależności, charakteryzujące jej perspektywę. Po pierwsze przynależność do pewnego systemu:

„(...) redukcja praktyk dyskursywnych do tekstualnych śladów ;elizja powstających zdarzeń po to, by zatrzymać jedynie znaki dla lektury; sięgnięcie po głos spoza tekstów, aby nie być zmuszonym do analizy sposobów wplątania podmiotu w dyskurs; oznaczenie jako źródłowego tego, co wypowiedziane i niewypowiedziane w tekście, ażeby nie przenosić praktyk

dyskursywnych w pole transformacji, w którym się urzeczywistniają."⁴¹

Po drugie przynależność do historycznie zdeterminowanej pedagogiki:

„(...) która naucza ucznia, że nie ma nic poza tekstem, ale że w nim, w jego szczelinach, pustych miejscach i przemilczeniach króluje zapas źródeł; że nie jest więc wcale rzeczą konieczną szukanie gdzie indziej, ale że właśnie tu, oczywiście nie w słowach, lecz w słowach do przekreślenia, w ich siatce wypowiada się, 'sens bytu'."

Łączy ich zagadnienie badania dyskursu, różnią metody i cele. Zauważmy jednocześnie iż, obie koncepcje mają charakter strategii i to strategii ściśle ekonomicznej. Chciałbym więc zaproponować ponowne przemyślenie dekonstrukcji pod prymatem rządzącej dyskursem ekonomii wszelkiego typu, być może przerzucenie punktu ciężkości pozwoli wyciągnąć nową wspólną lekcję *De la grammatologie* oraz Foucaultowskiej *Archeologie du savoir*.

Podjęty wątek postaram się w przyszłości rozwinąć, kończąc oddam głos Derridzie, który sam określi rolę *Głosu i fenomenu* :

„(...) w klasycznej architekturze La voix pojawiłby się na pierwszym miejscu: ustanawia pewien punkt który z powodów, jakich nie mogę w tym miejscu objaśnić wydaje się zasadniczy: kwestia uprzywilejowania głosu i zapisu fonetycznego w relacjach do całej historii Zachodu, takiej, jaka pojawiła się w historii metafizyki, a w postaci najbardziej nowoczesnej, najbardziej krytycznej, najbardziej wnikliwej w fenomenologii transcendentalnej Husserla."

⁴¹ M, Foucault *Filozofia, historia, polityka* tłum. D. Leszczyński i L. Rasiński, PWN 2000r. ,s.161

⁴²Op. cit. s.161

⁴³Jacques Derrida, *Pozycje* tłum. A. Dziadek wyd. FA-art. 1997,s.9

Bibliografia:

1. Michel Foucault *Filozofia, historia, polityka*, PWN 2000
2. M. Foucault *Archeologia wiedzy* PYW 1977
3. Jacques Derrida, *Różnia*, w: M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, s. 378.
4. Bogdan Banasiak, *Filozofia końca filozofii*, Wyd. Spacja 1997
5. Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, Wyd. KR, Warszawa 1997
6. J. Derrida, *Chora*, Wyd. KR 1999
7. J. Derrida, *Pozycje*, FA-art. 1997, s.9
8. J. Derrida *Pismo filozofii*, inter esse 1993
9. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. KR 1999
10. J. Derrida, *Writing and Diffrence* wyd. Routledge 1997
11. J. Derrida, *Szibbolet*, FA-art. 1997
12. Piotr Łaciak *Wczesny Derrida. Dekonstruacja fenomenologii*, wyd. Baran i Suszczyński 2001
13. Mariusz Moryń *Transcendentalizm. Intencjonalność. Język. O Husserlowskiej sensu* wyd. IF UAM 1998
14. Edmund Husserl *Badania Logiczne*, PWN 2000

DERRIDIAŃSKI TANIEC*

*na pustą scenę
pod oślepiające światło
rzucamy ciebie
z okrzykiem: wybieraj póki
czas
wybieraj na co czekasz
wybieraj*

Z. Herbert

Nastrojenie

Przestrzenna myśl, ulokowana w okowach zaangażowania melodia bycia-w, wewnętrzny dia-logos (δια-λογος) z niebanalną treścią docierają finalnie do momentu zapisu. Oko zainteresowania dosięga passusów dzieł Jacques'a Derridy, odrywa się wieko milczenia, rozciągać się poczyna dolina interpretacji. Kluczowymi kategoriami czynię taniec i wybór, czyli uwolnienie i zdecydowanie, czyli spontaniczność i radykalność sądu, czyli umuzycznienie oraz intencjonalne ukierunkowanie. Taniec jest obszarem twórczości, jest płaszczyzną kreacji bazującą na rozeznaniu białych i ciemnych stron wydarzeń. Taniec jest naturalną umiejętnością figuratywnego zapełniania czasu; jest aurą wrażliwości na brzmienie ciekawych nut; jest talentem komponowania niepowtarzalnego kształtu w czasie. Taniec jest sztuką mówienia, eksponowania siebie za pomocą przyrodzonej narzę-

tekst recenzowany przez pana dra hab. Marka Kwieka

¹ Z. Herbert, *Kołatka*, [w:] S. Barańczak, *Uciekinier z utopii*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1994, s. 112

dziowości. Wybór natomiast zaświadcza o asertywnym odniesieniu do zdarzeń; ulokowany jest pomiędzy sprzecznymi propozycjami bytu - jest klarownym wyjściem z wielości równouprawnionych światoodczuć. Decyzja jest opowiedzeniem się, zapowiedzią konsekwencji, projektem warunkującym przyszłość. Derrida tańczy i wybiera, zwalnia słowo z uwięzi konotacji oraz kreśli szkic rozumowania, naczynia czasu interpretacją. Derrida powstaje przez treść i technologie pisania, wyłania się znikąd i donikąd podąża. Można wejść w jego meandryczną rzekę, 'rozłożyć się' w świetle jego zagrywek. Nie można adekwatnie go opisać.

Za Derrida nie można podążać, Derridy nie można rozwijać (...). Można go tylko naśladować powtarzając jego gesty i zwroty (...). Recepcja sprowadza się w rezultacie nie tyle do pisania o Derridzie, co do pisania Derridą²

Zestawienie

Derridiańskie maszynerie eseistyczne są szeroko opisywane (sic!) w ramach ogólnie rozumianego dyskursu naukowego. Piramida omówień jego prezentacji słownych ciągle rozbudowuje się. Powstają semantyczne korowody artykułów i książek pretendujących do ukazania uprawomocnionej interpretacji jego dzieł. Wielość ta roznieca ognisko prezentacji odmiennych recepcji, wprowadza atmosferę nad wyraz aktywnych dyskusji oraz rozciąga perspektywę re-problematyzowania jakości Derridiańskich.

Na platformie dyskursu spotykają się dwa - dość wyraźnie odróżniające się - nurty oglądu. Z jednej strony literaturoznawcy*, próbujący ogarnąć (wy)twórczość Derridy na

² A. Bielik, *Tylko w małych dawkach : o pożytkach i szkodach pharina-konu Derridy*, „Res Publica Nowa” 1995, nr 9, s. 72

* Filolodzy i literaturoznawcy stanowią zasadniczy trzon zainteresowanych fenomenem Derridy. Zaangażowanie widoczne jest w obszerności publikowanych artykułów i książek. Równocześnie proces ten zaświad-

sposób umetodycznienia, ustabilizowania, uobecniającego nazywania. Z drugiej strony filozofowie, ukierunkowani na zauważenie niepowtarzalności Derridiańskiej myśli, równocześnie krzewiący rodzaj zdystansowania się do natychmiastowej, jednostronnej oceny.

Pierwsi - mam wrażenie - zbyt pochopnie wyciągają wnioski, spychając kreacje Derridy w przepaść chaotyczności.

*Należy uznać Derridę za pełnego inwencji pisarza, który wypuszczając 'filozofemy na wolność' i oswobadzając je z instytucjonalnych zobowiązań, rozproszył je w 'gąszczu tekstualności', 'labiryncie pisania', zakamarkach 'polifonicznego stylu'*³

Wypowiedź oceniająca tego typu ujawnia konstytucję nadmuchanej negatywności, co naturalnie oddala ją od pola naukowej ostrożności. Trudno w jej obliczu nie mieć wrażenia powierzchniowej li tylko eksploracji ocenianej treści. Naiwne napomknięcie wkomponowane w brak wnikliwości.

*Obcujemy z grą zasłon, tkanin, milionów baletnic wirujących w piruetach nakładających się jedne na drugie, z bielą kosmetyków nałożonych na twarz Pierrota*⁴

Architektoniczne naznaczanie pisma emblematami błędu?

cza o immanentnej prowokacyjnej naturze Derridiańskich pism, a dodatkowo unaocznia szerszy trend „porywania się” filologów na filozofię. „*Krytyka literacka porusza się ruchem wahadłowym między pragnieniem drobnych, dokładnych zdań, a kreśleniem szerokich wizji. Obecnie znajduje się na etapie „malowania wielkich obrazów”, stąd jej gwałtowne zainteresowanie filozofią*” (R. Rorty, [w:] M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1994, s. 51)

³ G. H. Hartman, [w:] M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio () &, Wyd. homilii, Bydgoszcz 1997, s. 56

⁴ T. Rachwał T. Sławek, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques'a Derridy*, Warszawa 1992, s. 177

O Derridzie nie można pisać w tonie definitywnym, z zimnej odległości, zgodnie z klasyczną zasadą eksplikacji i prezentacji poglądów, która metodycznie zniekształcając chaotyczny obraz świata przechodzi z pewnością siebie od wniosku do wniosku. Skoro niemożliwy jest zdystansowany komentarz, konieczne jest otwarcie przestrzeni (de)skryptywności, dzięki czemu 'w kolistych korytarzach lektury' rwać się będą poszczególne wątki (narracji bądź argumentu), słowa zaczną znikać i pojawiać się w najmniej oczekiwanych miejscach, odsłaniając pułapkę dla każdego, kto chciałby 'wymknąć się tekstowi' i wyjść poza tekst, wyprostować, wygładzić fałdy tekstualności

Seria atrakcyjnych twórców nie-do-słowności?

Istnieje rzeczywiście pewna Derridiańska jałowość, której świadectwo odnajdujemy w odrazie do wszystkiego co 'spermatyczne' (Sokratejski intelektualny posiew, przypomnienie moje). Owa jałowość jest jałowością pustyni. Skały i wypukłości stały się na niej nieskończoną równiną, którą wiatr rzeźbi wciąż na nowo tuż nad pozornie amorficzną mnogością (...). Gest Derridy jest gestem kogoś kto bierze piasek w dłoń i pozwala mu wolno przesypanywać się jak w klepsydrze. Wówczas przenikliwe spojrzenie rozróżnia odległe pochodzenie tego, co w niepamiętnych czasach było górami, płaskowyżami, żywymi formami. Szelest przesypany piasku jest tylko echem wyschłego źródła⁵

Brak intelektualnej precyzji⁷ połączony z zasłoną z kwiatów myślenia generalizującego?

Drudzy (грудзя) wykazują się pewnym poziomem wstrzymania od przesady w ocenianiu, krzewią cnotę namy-

⁵ G. H. Hartman, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 56-57

⁶ C. Gandin, [w:] *Derridiana*. Wybrał i opracował B. Banasiak, inter esse, Kraków 1994, s. 97-98

por. również H. Staten, [w:] *Derridiana*, op. cit., s. 125; M. Swierkocki [w:] *ibidem*, s. 145

słu nad całością. Oni szukają pozytywnych stron prezentacji Derridy, próbują naszkicować mapę dyskursywności, cenią sobie postawę niedogmatyczną, tzn. niejednostronną, afirmatywną względem nowości.

Lektura Derridy (...) każdorazowo zmierza do wykazania w czytanych tekstach obszarów niezgodności między tym, co zamierzone i tym, co zrealizowane, do ujawnienia sfer oporu tekstu wobec rozwijanej idei. Derrida czyta kanoniczne teksty tradycji poniekąd wbrew nim samym, dowodząc (...) ich uzależnienia od niekoniecznie świadomie przyjmowanych założeń (...). Sadowi się na jego pozornych peryferiach (...).

Czyta by odłonić nieczytelność tekstu

Namacalne wstrzymanie banalnego negatywizmu poprzednich passusów?

Derrida stara się w swoich tekstach umożliwić dwukierunkowy przepływ pomiędzy tzw. potocznym językiem a rozmaitymi niezwykłymi stylami, idiomami, zwrotami metaforycznymi, 'wyspecjalizowanymi' rejestrami mowy itd., pomagającymi uniezwyklić nasze potoczne przekonania

Rezonans wycucia w krainie niebanalnej tekstualności?

Dzieło Derridy nie jest unieważnieniem filozofii w obliczu literatury, lecz literaturą, która podejmuje wyzwanie filozofii w każdym aspekcie swej argumentacji, formy, stylu.

Zauważam ogromną frakcyjność opowiedzeń w kwestii fenomenu Derridy. Frakcją przerysowującą są literaturoznawcy, filolodzy bez rozeznania w filozofii, którzy swobodnie wędrują ścieżką wnioskowań, pozwalając sobie na totalizowanie swojego punktu spojrzenia. Hasłami przewodnimi stają się: polifoniczność, bezznaczeniowość, jałowość perspektywy Derridiańskiej. Frakcją rokującą rozwój

⁸ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio 0 & wyd. Homini, Bydgoszcz 1997, s. 23

⁹ Ch. Norris, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 69

¹⁰ ibidem, s. 136

badani są krytycy-analitycy, niedogmatyczni zwolennicy ostrożności sądu, działający pod auspicjami optymizmu poznawczego myśliciele-filozofowie. Nacisk kładziony jest na odkrywcość Derridy, jego podejście ujmujące momenty oporu tekstu, nieczytelności tekstu. Przewodnią 'procedurą' jest wchodzenie w szranki namysłu nad literaturą z pozycji filozoficznej. Spojrzenie to przemyca szacunek dla nieskończonej bystrości Derridy na poziomie obróbki kanonicznie uznanych zamysłów.

Zestawienie stawia w pozycji zakwestionowanej podstawową zasadę epistemologiczną, mianowicie zasadę klarowności wykładu. Jeżeli fundamentem oglądu dyskursu Derridy jest aspekt adekwatności, to niezrozumiałym wydaje się przypisywanie eksplorowanemu przedmiotowi statusu przypadkowości. Kleczenie ciekawie brzmiących wypowiedzi nie musi iść w parze z wiarygodną treścią. Taki manewr dokonuje się - myślę - w próbie ucałosciowienia Derridiańskiego pisania przez nieobytych filozoficznie literaturoznawców. Ocena dorobku pisarza-filozofa powinna uwzględniać perspektywę literacko-filozoficzną, natomiast tworzenie opowieści o domniemanej akonsekwencji Derridy jest nieusprawiedliwione w obliczu deklaracji przezeń składanych.

Bez wątplenia wahałem się pomiędzy filozofią a literaturą, nie rezygnując jednak całkowicie ani z jednego, ani z drugiego, szukając - być może po omacku — miejsca, z którego historia tej granicy mogłaby zostać przemyślana lub nawet przemieszczona w samym akcie pisania, a nie tylko dzięki historycznej lub teoretycznej refleksji

Redukowanie Derridy do literata-pisarza, bądź filozofa-analytyka jest z istoty wykraczaniem przeciw jego założeniom 'bycia pomiędzy'.

¹¹ J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 35

Derridiański taniec

Derrida czyni wybór, ustala płaszczyznę własnego oglądu jako miejsce styku dwóch dyscyplin, które dotąd kreśliły swą wyłączość stylistyczną, metodologiczną, figuratywną.

Poza tym podziałem może się zapowiadać czy rysować pewna osobliwość - ślad, który nie jest jeszcze językiem, mową pismem, znakiem, ani też 'tym, co własne człowieka'. Ani obecność, ani nieobecność, poza logiką binarną, logiką przeciwieństw czy logiką dialektyczną¹²

Skoro dostępna nam jest deklaracja twórcy, skoro dostarcza nam wstępnego określenia punktu odniesienia swych pism, to dlaczego wciąż spotykamy pochopne sądy nastrojone duchem krytykanctwa? W tym miejscu rysuje się tylko jedna odpowiedź - zbytne popadanie w jednostronność recepcji. Wyposażeni w instrumentarium 'poprawności' pisania literaturoznawcy nie umieją zrozumieć perspektyw pośrednich, sytuujących się na granicach nauk. Czy nie jest to klasyczny przykład drzemki dogmatycznej? Derrida decyduje się na twórcze przemierzanie utartych dróg tradycji, wchodzi w pozycję graniczną, lokuje się na horyzoncie 'metod' rozbiórki tekstu. Równocześnie Derrida tańczy, tzn. krzewi zaangażowane pisanie, dialoguje z meritum omawianego dyskursu, przełamuje mury milczenia, rozciąga szatę wnikliwości nad sceną argumentacji, eksponuje własną technikę retoryczności, pozwala sobie na kreację.

Lubię pewną praktykę fikcji, wprowadzania przynoszących określone efekty symulaków lub nieporządku do tekstów filozoficznych

Dekonstruowanie

Dekonstruować filozofię to inaczej przemyśleć ustrukturyzowaną genealogię jej pojęć w sposób jak najbardziej rzetelny,

¹² J. Derrida, [w:] *Deiridiana*, op. cit., s. 10

¹³ J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 36

wewnątrz niej samej, ale jednocześnie począwszy od pewnego zewnątrz już dla niej nieopisywalnego, nienazywalnego, określić to, co ta historia mogła zataić, czego mogła zakazać, czyniąc z siebie historię poprzez wyrachowaną represję

Derrida chce zamyślać nad filozofią z punktu granicznego wewnątrz/zewnątrz. Projekt myślenia jest nowatorski, a raczej istotowo paradoksalny, gdyż stawiający sobie zadanie sprzeczne, tzn. równoczesne bycie-w i bycie-pozą. Semantyczne lokum Derridy występuje przeciw ustalonym dychotomiom przeszłości, przeciw pedagogii albo-albo, która głosiła wyłączność umiejscowienia. Twórca pragnie naszkicować inną 'rzeczywistość' obserwacji, dąży do upojęciowienia aury dotąd nieupojęciowionej.

Nie można nic zobaczyć bez tematyżacji lub bez ukośnych promieni, które wysyła refleksja nawet jeśli chodzi o coś z natury nietematyżowalnego ' '

Propozycja Derridiańska jest ingerencją w zastaną tkanę osiągnięć 'autonomicznych' dziedzin filozofii i literatury.

Dekonstrukcja - na co nalegam - nie jest neutralna. Dekonstrukcja interweniuje

Derrida jest rodzajem wyszkolonego linokoczek balansującego na krawędzi wyobraźni (w sensie Kantowskim). Byłbym skory do nadania mu miana odkrywcy nowych lądów, eksploratora nowych ensemble'ów semantycznych.

Usiłuję zbliżyć się do kresu wypowiedzi filozoficznej (...), kresu a nie śmierci, bo nie wierzę w ogóle w to, co powszechnie nazywa się śmiercią filozofii

Rozumiem taki układ jako specyficzną taktykę niestronniczości na linii stwierdzenie-prowokacja, słowne uobecnienie

¹⁴ J. Derrida, [w:] *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Fa-art., Bytom 1997, s. 10

¹³ E. Levinas, *Zupełnie inaczej*, przeł. J. Skoczylas, „Teksty” 1975, nr 3, s. 98

¹⁶ J. Derrida, [w:] *Po-yc/e*, op. cit., s. 100

¹⁷ ibidem, s. 10

Derridiański taniec

- słowne dokonywanie. Pisanie jest czymś więcej niż słowną tensją biernie-aktywne, jest residuum nieskończonej tekstualności, jest pre-tekstem do następnego tekstu.

Dekonstrukcja jest odkrywczą, albo nie mojej wcale; nie zadawała się ona metodologicznymi procedurami, otwiera przejście. Zachodzi i zaznacza (marche et marque). Jej sposób pisania nie jest wyłącznie performatywny. Wytwarza ona - z innych konwencji - reguły dla nowych performatywów, choć nigdy nie umieszcza się w teoretycznym bezpieczeństwie prostej opozycji między performatywami i konstatacjami^{•18}

Konsekwencją takiego podejścia jest - moim zdaniem - stanowcze wkraczanie na tereny dziewicze w historii zamyśłu, jest mobilność wyboru dyktowanego odkrywczą i pragnieniem rzetelnego przemyślenia meritum. Nie widzę w tym kultu sztuki dla samej sztuki, ale raczej pracę nad tekstem w celu ujawnienia jego słabych miejsc. Kwestia dotyczy wskazania pewnego rozstrzygnięcia (rozstrzygnięcia w nierozstrzygalnym), nie takiego jednak, które totalizuje własną perspektywę, ale takiego, które otwiera wrota szerszego spojrzenia na daną tematykę. Zwiedzając różne zakamarki niedoprecyzowania myśli Derrida maluje obraz niekonsekwencji znaczeń używanych, chociaż sam znaczenia nie tworzy.

Ideę - przekonanie, iż znaczenie może być zawsze uchwycone w postaci tożsamego za sobą pojęcia (proper, self-identical concept) - Derrida stara się poddawać stanowczej dekonstrukcji

Znamiennym faktem jest - wciąż się poszerzające - spektrum odczytań koncepcji dekonstrukcji na gruncie humanistyki. Gruntowny ogląd literatury przedmiotu ujawnia

¹⁸ J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 179

¹⁹ Ch. Norris, [w:] ibidem, s. 48

Piotr Maksymiuk

cały szereg nieporozumień co do samego pojęcia 'dekonstrukcja'. Nieporozumień wywołanych - mniemam - nie-
sięgnięciem do wypowiedzi samego Derridy czynionych tak
często na łamach prasy i w wywiadach książkowych. Główne
spięcia wynikają z niezrozumienia różnic pomiędzy de-
konstrukcją, destrukcją a dekonstrukcjonizmem. Powierz-
chowne potraktowanie tego aspektu 'owocuje' nieadekwat-
nymi sądami, których autorzy sami ponoszą winę za swoje
niedoczytanie. W jednym z listów Derrida tak prezentuje
sedno dekonstrukcji:

*Dekonstrukcja nie jest metodą i nie może być w nią prze-
kształcona. Zwłaszcza wtedy, gdy w słowie tym akcentuje się
znaczenie proceduralne lub techniczne (...). Nie wystarczy
jednak powiedzieć, że dekonstrukcja nie powinna zostać zre-
dukowana do jakiegoś instrumentarium metodologicznego,
do dającego się gdziekolwiek zastosować zbioru reguł lub
procedur. Nie wystarczy powiedzieć, że każde 'zdarzenie'
dekonstrukcji pozostaje osobne lub przynajmniej tak tylko,
jak jest to możliwe, upodabnia się do idiomu lub sygnatu-
ry. Należałoby także uściślić, iż dekonstrukcja nie jest aktem
ani operacją. Nie tylko dlatego, że miałaby w sobie coś
'biernego' lub 'pasywnego' (...). Nie tylko dlatego, że nie od-
syła ona do jakiegoś — jednostkowego lub zbiorowego -
podmiotu, który przejmowałby nad nią inicjatywę i stosował
do jakiegoś przedmiotu, tekstu, tematu etc. Dekonstrukcja
ma miejsce (la lieu), jest zdarzeniem, które nie oczekuje żad-
nego rozważania, świadomości czy organizacji ze strony
podmiotu (...). To się dekonstruuje (ca se deconstruit). Owo
ca nie jest tu czymś bezosobowym, co można by przeciwsta-
wić jakiejś egologicznej strukturze. Jest ono dekonstruowa-*

J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 120-121

Wywód jest wystarczająco precyzyjny, tzn. klarownie naświetlający specyfikę i niepowtarzalność 'procesu' dekonstruowania. Oczywiście mówienie o jakimś bycie i równoczesne przyznawanie mu miana nie-struktury, nie-procedury może wywoływać pewne obiekcje w środowisku nastawienia metafizycznego. Prawdą jest, że cała filozofia zamknięta była w okopach języka nacechowanego metafizycznie i wszelkie próby kreacji innych przestrzeni zawodziły. Aura metafizyki przenika wszystko, nie pozwalając na propozycje spoza samej siebie.

Nie mamy języka — ani składni, ani słownictwa — który byłby obcy historii metafizyki; nie jesteśmy w stanie wypowiedzieć jednego destrukcyjnego sądu, który by już uprzednio nie wśliznął się w formę, logikę, w ukryte założenia tego właśnie, co usiłuje podważyć.

Taka konstelacja sensów jest z góry przeszkodogenna dla każdego dyskursu, celującego w pozbycie się jarzma ostatecznego ugruntowania. Derrida jednak wykazuje nadzwyczajną konsekwencję w prezentowaniu swojej architektoniki

77

spojrzenia i nie załamuje się - często powierzchowną - krytykającego przedsięwzięcia. Panuje powszechny brak zgody w gremiach 'znawców' w kwestii ujmowania propozycji Derridiańskiej dekonstrukcji. Po pierwsze synonimizuje się pojęcia dekonstrukcji i destrukcji. Destrukcja jest podźwieniem nihilistycznego nastawienia, tymczasem dekonstrukcja niesie w sobie konstytutywny moment afirmacji. Destrukcja krzewi nastawienie rozbiórki totalnej, szczydzi się umiejętnością rozczłonkowania przedmiotu w celu pokazania jego słabości, nie prowadzi do rozwiązania. Dekonstrukcja ma na celu przekazanie innej perspektywy, która rozstrzyga

²¹ ibidem, s. 105

²² por.: *Derridiana*, op. cit., s. 14; M. P. Markowski, op. cit., s. 48, 89, 104, 127, 129

por. *Derridiana*, op. cit., s. 14

daną niekonsekwencję wewnątrz samej siebie; dekonstrukcja przedstawia chwilowe wyjście, aby chwilę potem zburzyć to, co sama zbudowała.

Kiedy wydaje się nam, że dokonujemy destrukcji, że w najbardziej dzikiej formie przeprowadzamy dekonstrukcję. Jesteśmy już w trakcie budowania nowej jedności, którą także przyjdzie zburzyć.'

Po drugie nakłada się zakresy znaczeniowe przestrzeni dekonstrukcji i dekonstrukcjonizmu. Dekonstrukcjonizm sytuuje się w przestrzeni metodologicznej, jest rodzajem oplecionej we wskazania figuratywne dekonstrukcji; jest próbą dookreślenia dekonstrukcji w języku metafizycznym, nakierowanym na procesowość postępowania przyczyna-skutek. Dekonstrukcjonizm dąży do zalegalizowania spójnego toku pracy nad tekstem, spójnego instrumentarium dialogu ze znaczeniami. Tymczasem dekonstrukcja brzydzi się procedurami i stara usunąć się z pola prostych rozstrzygnięć (rozstrzygnięć na wieczność). Znamiennym rysem dekonstrukcji jest jej ostentacyjna nieklasyfikowalność. Normalnością są naiwne redukcje dekonstrukcji do dekonstrukcjonizmu, co przecież godzi w założenia Derridy.

Niektórzy badacze i krytycy przejęli tę teorię (dekonstrukcji, przypomnienie moje) jako wyzwolenie, gdyż pozwala ona na dowolne snucie metafor, potoki kalamburów, na zwyczajne gry językowe²⁵

Dekonstrukcja nie jest ani destrukcją, ani dekonstrukcjonizmem - jest przekroczeniem, otwarciem inności, ucieczką z residuum logocentrycznego.

Dekonstrukcjonizm jest to dekonstrukcja sprowadzona do 'dającego się wykładać (teachable) zbioru teorematów', de-

²⁴ J. Derrida, [w:] *Derridiana*, op. cit., s. 56

²⁵ R. Wallek, *Czy kres literaturoznawstwa?*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2, s. 322-323

konstrukcja 'ustabilizowana', 'znormalizowana'. Słowem jeden z „-izmów”, osłabiających zdarzeniowość i nie-teoretyczność dekonstrukcji²⁶

Dekonstruowanie jest oznajmianiem, proponowaniem, unaoczniającym wyświeblaniem, projektowaniem możliwości. Derrida decyduje się na pozycję przeciwieństwa wobec zastanych narracji filozofii i literatury europejskiej. Zdaje się przyjmować po części styl oraz optykę R. Federmana, który nakreślił swoje bycie w następujący sposób:

Pisać więc, to powoływać znaczenia, nie zaś odtwarzać znaczenia istniejące uprzednio. Pisać to nie pozostawać w zależności od znaczenia, które rzekomo poprzedza słowa, lecz wykraczać poza to znaczenie'

Derrida odsłania niedomówienia tekstów, osadzając je w nowym lokum znaczeniowym. Jego wybór jest dziwny tylko z punktu widzenia dogmatycznych dyskursów metafizycznych. Myślowe wskoczenie na platformę Derridy prowadzi do innej perspektywy egzystencjalnej, innego umiejscowienia intencjonalnego, które promuje ryzyko, ciągłe niebezpieczeństwo, spontaniczność (V swawolność). Problemem bardzo niepokojącym jest nadawanie dekonstrukcji odcieni niezgodnych z intencją jej twórcy. Ostre cięcia zamysłu Derridy na stałe wpisały się w historię filozofii, mam jednak wrażenie, że bazowały bardziej na emocjonalizmie, niż na sensownym dystansie. Jurgen Habermas bezpośrednio wyraża swoją dezaprobatę, nie grzesząc ostrożnością stwierdzeń:

Staje się ona (dekonstrukcja, przypomnienie moje) klasycznym przykładem ofiary złożonej z intelektu (sacrificium intel-

²⁶ J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s.46

²⁷ F. Federman, [w:] *Derridiana*, op. cit., s. 143

lectus) na ołtarzu błazeńskiej gry, estetycznie i religijnie nastrojonej ekstazy²⁸

Również inni komentatorzy²⁹ nie kryją swego dyskomfortu związanego z obszarem dekonstrukcji. Kreślą zamieszyste 'komunikaty', oparte jednak - jak sądzę - na nieusprawiedliwionych rozeznaniach Derridiańskiego (po)pisywania. Podnoszę tu konsekwentnie aspekt wyboru dokonanego przez Derridę *en face* zmiennego strumienia prowokacji w 'rzeczywistości'. On tańczy, tzn. komponuje symfoniczne partie tekstu, uniezwykła zwykłość ugruntowaną na nawykach poznawczych, pozycjonuje się poza teoretycznym bezpieczeństwem opozycji, głosi nieuchwytność znaczeń. Takie ucharakteryzowanie nie oznacza koniecznie braku konsekwencji myślenia lub zdania się na banalne dzianie się pisania. Jest w tym wszystkim specyficzna wierność idei przewodniej, tzn. idei ciekawości (nietuzinkowej kształtności) interpretacji. Przenikliwość Derridy nie powinna być kojarzona z poszukiwaniem jakiegokolwiek pierwotnej, nieobalalnej płaszczyzny usadowienia. Optowałbym za postawą szacunku dla inwencji twórcy oraz za uznaniem dla odwagi otwierania nowych ścieżek oglądu wydarzania.

Pisanie

Derrida odkrywa ukryty w filozofii element retoryczny, często literacki trop obliczony na określony efekt czytelniczy, skrzętnie przez filozofię maskowany

²⁸ J. Habermas, *Inna droga przekroczenia filozofii podmiotu - rozum komunikacyjny kontra rozum ześrodkowany*, przeł. P. Pieniążek, „Collocjiiia Communia” 1986, nr 4/5, s. 132-133

²⁹ por.: W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994, s. 232-233; G. B. Madison, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 355

³⁰ A. Bielik, op. cit., s. 74

Retoryczność Derridy jest fenomenem nader ciekawym, wyznaczającym wysoką poprzeczkę wszystkim fascynatom językowych kompozycji. Znajduję taki dyskurs jako imraa- nentnie niewyczerpany w aspekcie prowokacji, jako wielo- aspektowo uskrzydłony, jako sytuacyjnie nieograniczony, jako lokum wrzeszczącej bystrości. Jest to twórczość anty- fundamentalistyczna, zakrawająca na oryginalną ekspresję filozoficzno-literacką, ekspresję *homo rhetoricus*. Człowiek taki może być przeciwstawiony *homo seriusus*, tzn. temu, który zawsze doszukuje się drugiego dna, pewnego i niezachwianego ugruntowania, który wysubtelnia argumentację w celu dotarcia do fundamentu rzeczywistości, który ceni sobie otchłań metafizyki. Natomiast *homo rhetoricus* drzemie w doświadczeniu, jest kochankiem konsekwencji kontekstowej, jest prowodyrem dialogiczności nie osadzonej na żadnym, przytłaczającym odniesieniu finalnym.

Rzeczywistość homo rhetoricus obfituje w role, sytuacje, strategie, interwencje, nie zawiera wszelako żadnej roli nad- rzędnej, żadnej strategii oskrzydłającej pozostałe strategie, żadnej interwencji w dyskusję, która nie poszerzyłaby prze- strzeni dyskusji, żadnego neutralnego stanowiska, z wysoko- ści którego to, co 'tylko retoryczne' byłoby definiowane i trzy- mane w szachu

Styl Derridiański jest zafiksowany na spojrzeniu niekla- syfikowalnym, wykazuje tendencję do rozpuszczania idei w ciekawej refleksji, krąży wokół granicy ujmowal- ne/nieujmowalne. Nie pretenduje do wyczerpalności, do metafizycznego osadzenia. Każdy, kto szuka w filozofii- literaturze ontote(le)ologii, powinien odłożyć Derridę na bok lub potraktować go jako promotora wnikliwego dyskur- su, bez roszczeń fenomenologiczno/strukturalistycznych.

³¹ S. Fish, [w:] M. P. Markowski, po. cit., s. 76

Rekonstrukcja nie odstawia retorycznych operacji po to, by osiągnąć Prawdę. Raczej nieustannie odstawia prawdę retorycznych operacji, prawdę zgodnie z którą wszystkie operacje, łącznie z samą dekonstrukcją, są retoryczne

Jestem daleki od przyznawania Derridzie miana sofisty, chociaż jego zdolności lingwistyczne pokazują ogromne możliwości operowania słowem. Dostrzegamy rzadko spotykaną umiejętność kulistego i płynnego pisania, umiejętność wchodzenia w przeróżne konwencje pisarskie, umiejętność wszechstronnej szermierki słownej. Sofistyka jednak to świat cnót, to rezerwuar technik służących pewnemu celowi, tzn. przekonaniu do swego toku myśli. Zdaje się, że Derridzie w ogóle nie chodzi o publiczność, jakąś strukturę fascynatów, jakieś miejsce akceptacji. Derrida tańczy jak wyszkolony, wyposażony w narzędzia tancerz. Nie widzę w tym przypadkowości, raczej skoczność podyktowaną dojrzałością.

Derrida zmierza do wyznaczenia innego podejścia do pisania, innego rozumienia pisma, innej praktyki eseistyczno-prozatorskiej.

*'Pisanie inaczej' oznacza stałe odchylenie od dogmatycznej postaci filozoficznego dyskursu przez jego wpisywanie/inskrypcję w przestrzeń, w której nie panuje już ona nad sobą, gdzie skazana jest na wyłączenie ze swych monologicznych roszczeń. Dzięki temu (i tylko dzięki temu) możliwe byłoby jednoczesne uprawianie filozofii i problematyzowanie jej statusu*³³

Priorytetem staje się znalezienie wypowiedzeniowego *novum*, które mogłoby rozgonić chmury dotychczasowej paginacji pisania, jako paginacji nastawionej na posiadanie znaczenia wewnątrz. Autor rozciąga perspektywę przekro-

³² ibidem

³³ J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 140-141

czenia, innego sposobu odpowiedzialności za tekst, mianowicie przybierającego formę refleksji nad własnym wykonaniem. Tekst odpowiedzialny to akt mowy reflektujący również nad swoją kompozycyjnością³⁴. Derrida jest wyraźnie zmęczony spetryfikowanymi trybami szkolnego pisarstwa i postuluje zmianę nastawienia dla wielu nieakceptowalnej kult bezpodstawności.

Jeżeli pisanie nie ma ugrzęznąć w swych koleinach, to 'logika własności' musi być uzupełniona i przekroczona przez potężniejszą 'logikę', jakąś 'hetero-logikę'³⁵

Heterologia jest, miałyby być próbą ponownego przemyślenia racjonalności poza zasięgiem logosu. Kwestią zasadniczą jest pytanie, czy można wykroczyć poza rozum w procesie jego przemyślenia? Czy istnieje inny, całkowicie odsączony z konotacji z przeszłością język, który mógłby opisać tę historię inaczej? Jedno jest pewne - nie mógłby to być język dotychczasowej filozofii, gdyż:

Najbardziej nawet radykalna kontestacja filozofii zmuszona jest w fatalny (prawie) sposób przyjąć formę, logikę oraz immanentne postulaty podważanego przez ni a dyskursu filozoficznego³⁶

Derridiański projekt ujawnia radykalny zwrot w rozumieniu pisma. Pismo oznacza potencjalność słowa, potencjalność tekstu, potencjalność prowokacji lingwistycznej.

Pismo nie jest tym, co widzimy na kartce papieru lub książki, lecz tym, co stanowi quasi-transcendentalną przestrzeń produkcji sensu (...). Wpisywanie, inskrypcja wytwarza przestrzeń jako swój efekt '

³⁴ por. Ch. Fynsk [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 166

³⁵ P. Kamili; [w:] ibidem, s. 142

³⁶ J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na świecie” 1988, nr 8/9, s. 351

³⁷ J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 118

Pole pisma nie toleruje przeciwieństw, opozycji³⁸, mieści w sobie pewną jedność nie ufundowaną w żadnym absolutnym odniesieniu. Podmiot dysponuje wyobraźnią transcendentálną, umożliwiającą mu myślenie poza opozycją empiryczne-transcendentálną³⁹. Trudno nie pokusić się w tym punkcie o komentarz zwracający uwagę na usadowienie w tradycji pojęciowej filozofii. Tym niemniej nie oznacza to natychmiastowego uczestnictwa w rozumowaniu Kantowskim, może całkiem sensownie rozszerzać zakres znaczeniowy słowa 'transcendentálny', bez przypisywania mu znamion ontologiczno-antropologicznych. Pismo ma wykraczać poza wszystko, co historia metafizyki zawarła w rozwoju linearnym, ma wytwarzać przestrzenność przestrzeni.

Pisanie nie jest bezpodmiotowe, to znaczy nieodpersonalizowane i nieabstrahujące od pojęcia podmiotu. Przeciwnie wykazuje tendencję do upodmiotowiania się, jednak w bardzo szczególny sposób.

Podmiot jest absolutnie niezbywalny. Nie niszczyć podmiotu, sytuują go (tzn. wpisują, zaznaczenie moje) (...). Na pewnym poziomie doświadczenia i dyskursu filozoficznego lub naukowego nie sposób nie posługiwać się pojęciem podmiotu

W innym miejscu twórca mówi:

'Podmiot' pisma nie istnieje, jeśli rozumie się go jako suwerenne odosobnienie pisarza. Podmiot pisma jest systemem relacji pomiędzy warstwami: bloku magicznego, psychicznego, społeczeństwa, świata. Wewnątrz tej sceny nie da się odnaleźć punktowej prostoty klasycznego podmiotu

Podmiot nie może być ostateczną instancją, gdyż w ogóle nie ma ostatecznej instancji u Derridy. Prowadzi to do opar-

³⁸ por. J. Derrida, ibidem, s. 115

³⁹ ibidem, s. 116

⁴⁰ J. Derrida, ibidem, s. 104-105

⁴¹ J. Derrida, *Pozycje*, op. cit., s. 99

cia starego, utartego pojęcia podmiotu na strukturze relacyjnej, która nie stanowi - zdaniem twórcy - zarzewia metafizyki. Nie jest to takie oczywiste, ale wobec myślowych deklaracji powinniśmy przyjąć postawę respektującą. Podmiot jest tylko ze względu na przestrzeń tworzoną przez pismo, jest tekstualnym inscenizatorem, kimś na wzór kształtującej się konstelacji sensów .

Derridę można wybrać ze względu na oryginalność, niepowtarzalność, wielo-wątkowość, odkrywczość, inność etc. Derridę można cenić za bystrość, konsekwentność wywodu opartego na przenikliwej obserwacji, metaforyczność służącą aurze retoryczności, graniczną próbę nakreślenia styku dyscyplin, taneczność pojmowaną jako spontaniczność figuracywną, inwencję wyobraźnieniową etc. Derridy nie można umetafizyczniać, narzucać mu gruntów ostatecznych, wpędzać go w środowisko ontote(le)ologów, gdyż sam konsekwentnie się tego wypiera. Derridę trzeba potraktować możliwie najbardziej całościowo, przepracować jego teksty, potowarzyszyć mu w jego dekonstruowaniu. Derridę należy zrozumieć w jego języku, a potem decyzyjnie usytuować go w (poza) własnej(a) perspektywie(a) egzystencjalnej(a).

Literatura:

1. Bielik A., *Tylko w małych dawkach: o korzyściach i szkodach farmakonu Derridy*, „Res Publica Nowa” 1995, nr 9;
2. Bouveresse J., *Racjonalność i cynizm*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na świecie” 1988, nr 8/9;
3. Denida J., *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, *inter esse*, Kraków 1993;

" *Sens jest ruchem, nie zaś aprioryczną strukturą obecności* (J. Derrida, [w:] M. P. Markowski, op. cit., s. 255)

4. Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Kraków 1995;
5. Derrida J., *Ostrogi, Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk 1997;
6. *Derridiana*, wybrał i oprac. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1994;
7. Habermas J., *Inna droga przekroczenia filozofii podmiotu - rozum komunikacyjny kontra rozum ześrodkowany*, przeł. P. Pieniążek, „Colloquia Communia” 1986, nr 4/5;
8. Herbert Z., *Kołatki*, [w:] S. Barańczak, *Uciekinierz utopii*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1994;
9. Kwiek M., *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1994
10. Levinas E., *Zupełnie inaczej*, przeł. J. Skoczylas, „Teksty” 1975, nr 3;
11. Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994;
12. Markowski M. P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio § &, Wydawnictwo homini, Bydgoszcz 1997;
13. *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Fa-art, Bytom 1997;
14. Rachwał T., Sławek T., *Maszyna dopisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques'a Deiridy*, Warszawa 1992;
15. Wallek R., *Czy kres literaturoznawstwa?*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2;

POWINNOŚCI RELIGIJNEGO CHRZEŚCIJANINA W DOBIE ŚWIECKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA*

Próba interpretacji myśli Dietricha Bonhoeffera

-1-

Dietrich Bonhoeffer urodził się we Wrocławiu w 1906, był synem Karla Bonhoeffera - neurologa i psychiatry, w owym czasie dość znanego w kręgu niemieckiej nauki. Większą część dzieciństwa spędził w Berlinie, który obok Tybingi był miejscem jego studiów teologicznych, podczas których, co ciekawe, niespecjalnie angażował się w działalność kościelną. Wyróżniający się jako student (habilitacja w wieku 24 lat), szybko obejmuje stanowisko tzw. docenta prywatnego na Uniwersytecie Berlińskim i jednocześnie uzyskuje niezbędne uprawnienia kaznodziejskie (kapłaństwo w luteranizmie nie jest sakramentem, wystarczą dwa egzaminy kościelne).

Jako młody pastor udziela się w międzynarodowym ruchu ekumenicznym, prowadzi też z mizernym zresztą skutkiem duszpasterstwo akademickie. Jego osoba zyskuje pewien rozgłos w momencie ostrego zarysowania się konfliktu w ewangelicko-augsburskich kościołach krajowych pomiędzy prohitlerowskimi tzw. Niemieckimi Chrześcijanami a grupą młodych reformatorów, który kończy się druzgocącym zwycięstwem w wyborach kościelnych tych pierwszych. Bonhoeffer wtedy zdecydowanie sprzeciwia się zastosowaniu paragrafu aryjskiego w kościele, prezentując

* tekst recenzowany przez pana dra Sławomira Springera

solidną teologiczną argumentację, która po dziś dzień doskonale pokazuje absurdalność antysemityzmu na gruncie chrześcijaństwa. Wygłasza też słynny wykład w radiu berlińskim pt.: *Przemiany pojęcia wodza*, który już w 33 r. odsłania całą nędzę i anty chrześcijański charakter ideologii hitlerowskiej.

Jest to o tyle ciekawe, iż dla dużej części intelektualistów niemieckich i europejskich dojrzewający nazizm nie był jeszcze przedmiotem głębszej refleksji. Świetnie widać to, gdy idee z tego wykładu zestawia się z wywiadem, jakiego udzielił C.G. Jung w innej berlińskiej rozgłośni w '33 r., gdzie widać oznaki fascynacji nazizmem. Przepaść dzielącą obu myślicieli, dla których ważnym odniesieniem była religia, jest w tym wypadku też przepaścią dzielącą Junga od rzeczywistości.

W drugiej połowie lat trzydziestych Bonhoeffer zaczyna mieć problemy z gestapo, zostaje pozbawiony prawa do pracy akademickiej i pisze pracę *Naśladowanie („Nachfolge“)*, gdzie w jasny i wyraźny sposób uzasadnia sprzeciw wobec tyranii jako postawę świadczącą o właściwym odczytaniu wezwania Chrystusa do pójścia za nim. Jest to dość odważna politycznie wypowiedź, ale na gruncie tradycyjnego luteranizmu jest to o tyle radykalne, iż stanowi zerwanie z nauką o podziale państwa i kościoła. Bonhoeffer jest przekonany o słuszności zaangażowania się w czynną opozycję jako postawy na wskroś chrześcijańskiej. Na gruncie polskich doświadczeń, gdzie kościół zawsze był w niejako naturalny sposób określony politycznie nie zwraca tak bardzo uwagi, ale w tradycji luterkańskiej nie było to dobrze widziane. Dlatego dla wielu biernych w tym czasie Niemców, postać Bonhoeffera będzie przez jeszcze długi czas po wojnie wyrzutem sumienia.

Od czasu *Naśladowania* w teologii Bonhoeffera widoczne są dwa dominujące wątki, chrystocentryczny i politycz-

no-społeczny. Staje się to jeszcze bardziej widoczne w *Etyce*, gdzie przeprowadzony zostaje wstęp do redukcji wiary chrześcijańskiej do etyki rozumianej jako naśladowanie Chrystusa.

Na początku wojny Bonhoeffer pozbywa się przykrego obowiązku regularnego meldowania się policji w Sławnie (prowadził tam zdelegalizowane seminarium kaznodziejskie) oraz zakazu wjazdu do Berlina, gdyż zostaje pracownikiem Abwehry dzięki swojemu szwagrowi H. v. Dohnanyi, który wprowadza go do spisku mającego na celu zlikwidowanie A. Hitlera. Niezwykle przydatne wtedy okazują się znajomości i kontakty z okresu pracy ekumenicznej, dzięki nim Bonhoeffer próbuje przekazać informacje dotyczące spisku na zewnątrz Rzeszy. Ta działalność kończy się aresztowaniem w '43 r. i resztę życia teolog spędzi w więzieniu wojskowym w Tegel, gestapowskim przy Prinz-Albrecht-Strape, obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie aż do momentu zamordowania, na osobisty rozkaz Hitlera, przez powieszenie w Flossenburgu w kwietniu '45.

Przytoczyłem w tej skrótowej formie podstawowe fakty z życia teologa, gdyż w przypadku Bonhoeffera niemożliwe jest zrozumienie jego myśli bez zapoznania się z kontekstem, w jakim powstała. Bonhoeffer swoje najbardziej znane idee formułuje podczas pobytu w Tegel, znajdują się one w listach do przyjaciela Eberharda Bethge, jego podopiecznego z czasów seminarium kaznodziejskiego, potem wcielonego do wojska i walczącego na froncie włoskim. Ostatnich dziesięć listów Bethge spalił przed aresztowaniem, co nadało jego osobie szczególny status spośród czytających Bonhoeffera, samemu dziełu zaś dało bezprecedensową postać.

Na widoczne w temacie pytanie o powinności chrześcijanina żyjącego w dobie świeckiego chrześcijaństwa, Dietrich Bonhoeffer nie zdążył dać pełnej odpowiedzi. Jest to jednak wynik otwartego, siłą rzeczy, charakteru jego dzieła. Pisząc niniejszy tekst, przychyliłem się do tezy tych interpretatorów jego pracy, którzy twierdzą, że w myśli teologa miał miejsce zdecydowany przełom. W związku z tym jego pismo nie można czytać jako jednego i konsekwentnego systemu, lecz jako dorobek podzielony na dwie znacznie różniące się wizje.

W przełomowym liście do E. Bethge z 30.IV.44, gdzie po raz pierwszy pojawia się teza o świeckim chrześcijaństwie, Bonhoeffer stawia to samo pytanie, a właściwie pyta-
nia:

„(...) czym ma być w świecie bezreligijnym Kościół, Zbór, kazanie, liturgia, życie chrześcijańskie?(...), jak możemy być - religijno-swieckimi - chrześcijanami, a w jaki sposób mamy być -powołanymi- nie uważając się, religijnie, za uprzywilejowanych, lecz za przynależnych do świata.”

Ślad odpowiedzi możemy znaleźć w tym samym tekście trochę wcześniej. Stwierdza on mianowicie, iż religia była li tylko „szatą dla chrześcijaństwa”, która po prostu stała się niewystarczająca na kolejnym szczeblu rozwoju, w związku z czym dotychczasowe rozumienie chrześcijaństwa, i jego forma, traci rację bytu. Czym zostanie zastąpiona, i czy należy ją czymś zastępować? Chrześcijaństwo jest bowiem czymś więcej niż tylko religią, więc czym? Postaram się do tego jeszcze wrócić.

Stwierdza też w tym samym liście wyraźny zmierzch tego, co w całej tradycji chrześcijańskiej było nazywane postawą religijną. Nie oznajmia tego katastrofalnym tonem, nie ma żalu za tym minionym czasem, lecz widoczna jest pewna ciekawość, tego, co będzie.

Należy w tym momencie wyjaśnić, co teolog rozumiał pod pojęciami religii i postawy religijnej, aby kwestia się nieco rozjaśniła.

Akt religijny w jednym z listów jest przeciwstawiony wierze. Akt religijny - w rozumieniu Bonhoeffera- jest bowiem czymś fragmentarycznym, czymś w gruncie rzeczy małym i jest zwykle wyrazem pewnej normy, co powoduje, że mając takie oparcie nie musi zawsze potrzebować wiary. Jest w gruncie rzeczy jedynie formą zachowania. I tym kryje się jego niebezpieczeństwo. Wiara jest bowiem o wiele większa, jest aktem życia w całej jego rozciągłości.

„(...) Jezus nie wzywa, bowiem do jakiejś nowej religii, tylko do życia.”

Religia jako taka, jest oparta zawsze na jakiejś metodyce. Człowiek wychowany w ramach dotychczasowej religii chrześcijańskiej, był niejako z góry skazany na życie według konkretnego opisu, mógł być świętym, pokutnikiem lub grzesznikiem (dla każdego jest miejsce w metodyce). Jest to konieczne, gdyż akcent zostaje w trakcie trwania chrześcijaństwa przesunięty na stronę śmierci, doczesność zostaje przedwczesnie zlekceważona.

Bonhoeffer krytykuje właśnie taką religię, tj. powstałą z ludzkiej bojaźni wobec śmierci, i wobec świata, negującej świat. I poprzez te uczucia odczytującej tekst objawienia. Krytykuje to, co można nazwać *religią oczekiwania/przeczekania* będącą skutkiem błędnego odczytania posłannictwa Chrystusa i jak konsekwentnie zauważa, również Starego Testamentu.

Jak jednak wynika z historii, ok. XIII w. ma miejsce początek ruchu mającego na celu ludzką autonomię, tj. odkrycie praw działających w świecie (nauka, sztuka, społeczeństwo itd.) bez odwoływania się do faktu istnienia Boga. Jest to właśnie słynne wypychanie Boga ze świata, jak się oka-

żuje bez szkody dla samego świata i jakości wyjaśnienia obowiązujących w nim praw, lecz z widoczną szkodą dla wspomnianej religii. Staje się jasne, że człowiek wyznając z jednej strony religię zbudowaną w dużej części na bojaźni wobec świata, a z drugiej strony mając realną możliwość przewyciężenia w coraz większym stopniu tej bojaźni, wybiera drugie. Musi to doprowadzić do katastrofy religii, gdyż w swojej dotychczasowej formie staje się ona absurdalna.

Jednak chrześcijaństwo to nie tylko bojaźń przed światem, chrześcijaństwo to przede wszystkim świadek objawienia Chrystusa. Należy je odnaleźć, i odczytać w sposób pozabawiony religijnych zahamowań.

-4-

Co z predestynacją w tym nowym kontekście, kto będzie wybranym? Czy ci, którzy nie zauważą zmian dookoła i dalej będą rozpaczliwie kultywować formy religijne w rozumieniu odchodzącej epoki, i będą starać się odwrócić proces dorastania świata? Bonhoeffer nazywa ich wprost „wątpliwej jakości ludźmi”, jedno jest pewne: świeckie chrześcijaństwo ze swej istoty nie spłodzi nigdy jakiegokolwiek fundamentalizmu.

-5-

Bardzo wymownym jest głośno wyrażony szacunek dla ludzi bezreligijnych, Bonhoeffer pisze, iż instynktownie poszukuje ich towarzystwa, gdyż może przy nich wymawiać imię Boga całkowicie spokojnie i naturalnie, gdy tymczasem wśród ludzi religijnych czuje się w tej samej sytuacji cokolwiek niezręcznie. Jest cenna uwaga, dzięki której możemy zrozumieć, dlaczego religia staje się na naszych oczach (a może pięćdziesiąt lat po napisaniu cytowanego tekstu stała się) tworem mniej lub bardziej anachronicznym.

Ciężar konotacji języka religijnego i teologicznego, który nie przystaje do języka współczesnej kultury, który coraz trudniej trafia w codzienne doświadczenie, a któremu siłą tradycji, wychowania, instytucji nie śmie się odmówić funkcjonalności i wagi, staje się niewygodnym eksponatem muzealnym. Przyczynia się do tego w dużym stopniu lenistwo intelektualne, brak konsekwencji w używanym obrazie świata przez ludzi religijnych.

Ludzie religijni wspominają o Bogu, w chwilach słabości, w obliczu śmierci, lub gdy trafiają na kwestie nierozwiązywalne, przesuwając go coraz dalej ku granicom naszego świata i odmawiając mu w ten sposób miejsca w świecie ludzkich doznań, prozaicznych przeżyć, w tym wszystkim, co nie jest nacechowane bojaźnią. Racjonalizując swoje wyobrażenie o świecie, spychają Boga coraz dalej od życia (na jego granice), dzieje się to również w języku, zmieniającym się na potrzeby tego wyobrażenia. A jednocześnie nieświadomi prawdziwego posłania Jezusa, siłą obecnego w egzystującej jeszcze religijnej postaci chrześcijaństwa lęku przed światem, czują ów lęk, czasami przechodzący we wspomnianą niezręczność, słysząc imię Boga w sytuacji niezwiązanej np. z liturgią. Bonhoeffer pisze, iż w takich właśnie momentach czuje się „przykro i nieswojo”.

Wobec powyższej obserwacji postawione zostaje pytanie, kto właściwie może zostać zbawiony i czy religia wciąż jest warunkiem zbawienia?

Ton, w jakim pisze o ludziach bezreligijnych i o ich pozbawionej obłudy postawie, pozwala sądzić, iż właśnie oni są bliżsi prawdy o posłaniu Jezusa niż ludzie konwencjonalnie religijni. Taką interpretację uzasadnia też zaangażowanie w ruch ekumeniczny przez Bonhoeffera, gdyż jest to rozszerzenie tezy towarzyszącej ekumenizmowi, iż żaden kościół czy religia nie posiadają monopolu na zbawienie. Dlaczego więc nie mieliby być zbawionymi niereligijni? Ich

właśnie miał na myśli, moim zdaniem, teolog, używając w jednym z listów pojęcia „nieświadomi chrześcijanie”.

-6-

Jakie jest, więc posłanie Jezusa, o którym kilkakrotnie wspomniałem, i co może ono wnieść do świata, który stał się dorosły? Co zmieni w życiu dotychczas religijnego chrześcijanina?

„Powiada się, że (...) Chrześcijaństwo głosi nadzieję zmartwychwstania i dlatego jest prawdziwą religią wybawienia. Punkt ciężkości przesuwa się, więc na tamtą stronę granicy śmierci. Otóż w tym właśnie upatruję błąd i niebezpieczeństwo.”

Sprawa zostaje postawiona ostro, czyżby całe współczesne chrześcijaństwo było w błędzie? Czy może to, co jest błędem dziś, nie było nim wczoraj?

Jest chyba tak, że dzisiaj jest to o wiele większy błąd niż wczoraj, gdyż dzisiejszy świat posiada o wiele lepsze warunki ku temu, by posłanie Chrystusa odczytać takim, jak zostało przekazane. Warunkami tymi są, jak wylicza Bonhoeffer, współczesna nauka potrafiąca wiele wytłumaczyć bez odwoływania się do roboczej hipotezy Boga, etyka zastępująca przykazania regułami życia (Montaigne), polityka pozbawiona pojęcia powszechnej moralności (Machiavelli) i kierująca się racją stanu, deizm kartezjański, gdzie powtarzająca się interwencja Boga nie jest warunkiem jego egzystencji. Można by jeszcze dodać doktrynę praw człowieka, która zajęła odpowiednie miejsce już po śmierci teologa, gdzie za podstawową wartość uznaje się przyrodzoną, osobową (w odróżnieniu od osobistej jak zaznacza Osiatyński), niezbywalną godność każdego człowieka, pomijając odpowiedź na pytanie o jej źródło.

Bonhoeffer zwraca uwagę na błąd odczytywania Chrystusa w kontekście ahistorycznego mitu wybawienia.

W ramach tego mitu wybawienie jest to odjęcie wszystkich bolesnych aspektów ziemskiej egzystencji (potrzeby, troski, lęki, grzech i śmierć) w zdecydowanie lepszym innym świecie, innej rzeczywistości, mieszczącej się za granicą śmierci. Mit ten powoduje pewne lekceważenie doczesności, jako czegoś, co trzeba przejść w drodze do prawdziwego życia. Rodzi on zarówno charakterystyczną dla gnostyków deprecjację ciała (materii), jak i zrodził on średniowiecze. Uwaga chrześcijanina, według teologa powinna być zwrócona przede wszystkim w stronę doczesności, poprzez Stary Testament, gdzie ma miejsce wybawienie historyczne (Izraela z ziemi egipskiej):

„Izrael został wybawiony od Egiptu, by mógł żyć przed Bogiem jako naród Boga na ziemi. ”

Zostaje to rozwinięte w Nowym Testamencie, gdzie Chrystus „zagarnia człowieka w samym środku życia”. Chrześcijanin nie powinien żyć nadzieją na zawsze możliwą ucieczkę z doczesności, lecz powinien przejść przez doczesność w całej jej złożoności, naśladować Chrystusa. Gdyż tylko wtedy on mu będzie towarzyszył i zostanie razem z nim ukrzyżowany i zmartwychwstały. Powinien też być odporny na mity wybawienia, gdyż są one wyrazem ludzkiego lęku przed śmiercią.

Jezus nie kwestionuje ludzkiego prawa do szczęścia, zdrowia, i nie uważa tego za pozorne i nieprawdziwe. Jest to jeden głównych grzechów ortodoksji chrześcijańskiej, gdzie w każdym człowieku doszukuje się grzechu, uznając człowieka czystego i szczęśliwego za zakłamanego i skrywającego w sobie pokłady brudu czy nieszczęścia. Ten sam zarzut Bonhoeffer stawia psychoanalizie, filozofii egzystencjalnej i raczkującej kulturze masowej. Chrześcijaństwo jest religią życia, chrześcijanin w szczególności religijno-świecki chrześcijanin powinien przeżywać życie w tym wszystkim, co ono niesie, i co najważniejsze powinien

LEKI GLOBALNEGO ŚWIATA*

W swej najnowszej książce - *Globalizacja*, Zygmunt Bauman kreśli nową architekturę świata, świata, który na naszych oczach ulega przemianom, który się globalizuje. Co ciekawe, zważywszy na wszechobecną propagandę mass mediów, Bauman nie zamierza wygłaszać peanów na cześć i ku chwale tego, co dzieje się z naszą rzeczywistością. Przyjmuje stanowisko, jeśli nie sceptyka, to przynajmniej ostrożnego obserwatora.

Co oznacza globalizacja - słowo modne, słowo-wytrych w niektórych środowiskach, słowo - magiczne zaklęcie? Termin ten obejmuje wielowymiarowe przekształcenia, którym w dzisiejszych czasach podlegają wszystkie aspekty ludzkiej kondycji. Biznes, finanse, handel - nabierają wymiaru planetarnego, przepływ informacji odbywa się na skalę światową. E-generacja, pokolenie Internetu ogłasza na wielkich billboardach: „Cz@s i przestrzeń to fikcja”.

Bauman dostrzega jednak, iż skutki globalizacji nie są jednorodne, że proces ten w równym stopniu dzieli i łączy, że obok zwycięzców są też przegrani - lokalni, uwięzieni w ciasnej przestrzeni, oddzieleni grubym murem od kolorowych centrów miast. Orężem w walce o przetrwanie w globalnie (u)rządzonym społeczeństwie staje się mobilność, swoboda poruszania się. S w o b o d a , jako że w ruchu jesteśmy wszyscy, z inicjatywy własnej bądź cudzej.

* tekst recenzowany przez pana dra hab. Marka Kwieka

¹Zygmunt Bauman, *Globalizacja*, s. 6

na marginesie, poza nurtem Spraw . Potrzebni Kapitałowi zaledwie jako tania siła robocza (coraz mniej - Kapitał się automatyzuje - a automat się nie domaga), od niego ciągle uzależnieni, nie mają innego wyboru, muszą dostosować się do wymogów elastycznego rynku. Elastyczny rynek swobodnie wędruje w poszukiwaniu bardziej zielonych pastwisk, po stronie podaży pustosząc wszystko, co napotka. W każdej chwili można stać się bezrobotnym, eksmitowanym. „Elastyczna” wolność wyboru mobilnych odbija się po stronie lokalnych „sztywnym” ubezwłasnowolnieniem, niepewnością jutra, pozbawieniem wpływu na własne życie.⁹

Nieznana przyszłość, mniej jeszcze pewna niż zdawała się w minionych epokach, leży u źródła wszechogarniającego lęku. Lęk zawsze wiąże się z przyszłością. Przyszłość staje przed nami jako obcy, jesteśmy zmuszeni „*ten nieznanym (...), czasem wrogi czas przyszły kształtować*” . Ponieważ życie samo w sobie polega na ekspansji w przyszłość, w postaci określonego celu jest ona wbudowana w egzystencję, stanowi pewne „zaprogramowanie”. Jednak taka przyszłość subiektywna, w konfrontacji z opierającym się otoczeniem, nigdy nie realizuje się w pełni, nigdy to, co zaplanowane nie równa się wykonanemu - przyszłości obiektywnej. To właśnie ta nieunikniona rozbieżność generuje lęk.

Kiedy rzeczywistość bardziej nam sprzyjała (nim nastąpiła druga nowoczesność?), mogliśmy rutynę dnia powszedniego projektować na każdy następny, jutro organizować i oswajać według tego, co znamy, według przeszłości i terażniejszości. Obecnie *vis expectationis* („siły spodziewania się”) słabną, prawdopodobieństwo spełnienia oczekiwań maleje¹¹. „*Człowiek czuje się zamknięty w ślepej uliczce, gdyż już nie ma*

⁸ Tamże, s. 85-87

⁹ Tamże, s. 123-124

¹⁰ Antoni Kępiński, *Lęk*, s. 24

¹¹Tamże, s. 15-17

odwagi rzutować się w przyszłość¹². Przyszłość przedstawia mu się „ w postaci czarnej ściany, tak, jak to się dzieje w depresji.”¹³

Obca staje się również przestrzeń.

Poczucie tożsamości zawsze wikła się w relacje typu: blisko-daleko, w-pozą, tam-tutaj. „Blisko” oznacza swojskość, u-siebie, pewność, zdecydowanie, brak problemów, zrozumiałość, spokój, tu nie gubimy się, nie tracimy słów, możemy polegać na przyzwyczajeniach. „Daleko” natomiast równa się nieprzewidywalności, niezrozumiałości, niepewności, wahaniu. Być daleko to narażać się na kłopoty i onieśmienie, to wpadać w tarapaty, bać się.

Błyskawiczny rozwój środków transportu i telekomunikacji, wyzwolił informację od jej materialnego nośnika, zdjął tym samym dotychczasową czterowymiarową formę z zachodzących zjawisk. Wszystko może dziać się natychmiast i wszędzie, również my mamy szansę znaleźć się w jednej chwili w każdym punkcie cyberprzestrzeni, podział na „tu” i „tam” stracił znaczenie¹⁵. W rezultacie nigdzie nie jesteśmy u siebie, wszędzie staje się daleko, wszędzie zatem towarzyszy nam strach.

Co więcej, multi-mass media serwują nam bezustannie mało strawny bulion informacyjny, każda wiadomość chce być ważna, komunikaty, często sprzeczne ze sobą, napływają zewsząd bez przerwy, „*zdobyta wcześniej informacja jest szybko tłumiona, wypierana lub zalewana przez potok nowych doniesień*” . Taki szwedzki stół zostawia człowieka na pastwę własnych wyborów, wywołuje lęk dezintegracyjny. Gdy *noosfera* (przestrzeń wartości materialnych i du-

¹² Tamże, s. 17

¹³ Tamże, s. 18

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Globalizacja*, s. 19

¹⁵ Tamże, s. 24

Tamże, s. 22

. chowych) ulega rozprężeniu, gdy za dużo w niej różnego rodzaju przeciwstawnych modeli, „zamiast ułatwiać formowanie się decyzji, utrudnia je, człowiek czuje się zagubiony, nie może wytworzyć stabilnego systemu wartości”¹⁷. Jednostka alienuje się, porzuca wiarę we wszelkie oczywistości, pośród mnóstwa symboli traci orientację. Stereotypy zawodzą, „punkty odniesienia (...) znikają z pola widzenia, zanim zdążymy do końca przeczytać umieszczoną na nich instrukcję, nie mówiąc już o przyswojeniu jej sobie i zastosowaniu”¹⁸. „Jesteśmy rzućeni na środek morza bez kompasu, boje zatoneły albo ich nie widać.”¹⁹

W ten oto sposób lokalność, odarta ze znaczenia, pozbawiona potencjału określania ludzkiej tożsamości, zostaje przygotowana na przyjęcie norm, sensów, opinii zsyłanych z góry. Nie kłóci się z nimi - nie wie, dokąd posłać swoje *veto*. Nie dysponując żadnym innym kryterium oceny niż ilościowe, podpisuje się pod hasłami globalnych. Tym samym przypieczętowuje własny los.

Teraz globalni mogą hasła swe przełożyć na język kartografii. „Przyszła pora, by teren zaczął odwzorowywać mapę”²⁰ wykreśloną przez nadwornych kartografów elity, przyszła pora, by wznieść miasto na użytek i z myślą o elicie, miasto idealnie zaplanowane, nie skażone stęchłą wonią (czyt. znaczeniami) historii, zorganizowane wokół zamieszkałego przez elitę centrum, regularne, jednorodne, skonstruowane z identycznych części zamiennych - dzielnic lokalnej masy, miasto, w którym „funkcje są pochodną miejsca przypisanego im w obrębie siatki”²¹, które wolne jest od wszelkiej wieloznaczności, od niebezpiecznej, niekontrolowalnej historycz-

Antoni Kępiński, *Lęk*, s. 263

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Globalizacja*, s. 93

¹⁹ Tamże, s. 101

²⁰ Tamże, s. 44

²¹ Tamże, s. 50

nej różnorodności.

Kreślenie uwzględnia - po pierwsze - likwidację przestrzeni publicznych, to jest miejsc, gdzie ludzie mogliby się spotykać, komunikować, produkować opinie i wartości, tworzyć jakąkolwiek wspólnotowość, sprzeczną z założeniami Kapitału (rozbijać! dezintegrować!). Po drugie - należy obwarować śródmieście na wzór średniowiecznych fos i wież obronnych, stworzyć „przestrzenie o ograniczonej dostępności” (Steven Flusty, *Building Paranoid*)²², w ten sposób pogodzić eksterytorialność z pozostawianiem na terytorium, sprawić, by członkowie elity byli fizycznie niedostępni dla tych, którzy nie posiadają przepustki. W rezultacie dla mieszkańców przedmieść, miasto staje się „przestrzenią, która się jeży”²³, naszpikowaną zakazami wstępu, kamerami, agentami ochrony. Ludzie spoza centrum są zaledwie rezydentami, spycha się ich nie tylko na margines Spraw, ale i do „obszarów zepchniętych na margines, nieubłagane naruszanych”²⁴ tak czy tak.

Jakim koszmarem staje się życie w takim mieście, pokazuje egzystencja mieszkańców Brazylii, wzniesionej od podstaw według planu Oskara Niemeyera. Brak tłumy, puste ulice, anonimowość, zerowe szanse spotkania drugiego człowieka poza miejscami przeznaczonymi do zebrań prowadzą do „psychicznie wyniszczającego doświadczenia opuszczenia i samotności”²⁵, do depresji z wszelkimi jej objawami. Otaczający świat staje się zimny, pusty, nie pociąga, budzi grozę. Człowiek popada w inercję, ociężałość, słabnie, wycofuje się, ma wrażenie, że wszystko się skończyło, jego wewnętrzna czasoprzestrzeń się zamyka, przyszłość jest nocą, a wobec nocy każdy czuje się samotny

²² Tamże, s. 27

²³ Tamże, s. 28

²⁴ Tamże, s. 29

²⁵ Tamże, s. 56

i bezbronny. „*Nie ma już ekspansji w świat otaczający, człowiek jest zamknięty w swojej ciemni, za swoim «murem płaczu nie dóprzebiecia»*”.²⁶

Anonimowa, sterylna architektura miasta, pozbawiona wieloznacznych, lepkich sytuacji upośledza odpowiedzialność, dla prawidłowego rozwoju społecznego potrzebna jest bowiem pewna doza anarchii w życiu, konieczność podejmowania decyzji, ryzyko błędu. Plan ponowoczesnej aglomeracji czyni z człowieka psychicznego albinosa, przerażonego samą perspektywą życia. Dawka lęku staje się zbyt duża, by choćby próbować wyjść naprzeciw otoczeniu. Łatwiej spuścić żaluzje, przekręcić klucz w zamku, włączyć alarm. Wycofanie jednak tożsame jest z przegraną, przegrana zaś jeszcze bardziej osłabia melancholika, potęguje jego strach. Zaczyna działać mechanizm błędnego koła - przedmiot lęku nabiera gigantycznych rozmiarów²⁷.

Dlatego też miasto, niegdyś wznoszone, by zapewnić swym obywatelom bezpieczeństwo, „*kojarzy się w naszych czasach bardziej z zagrożeniem niż bezpieczeństwem*”. Lęki miejskie koncentrują się na «wrogu wewnętrznym», wzmacnia się własne domostwo wewnątrz miasta, nie miasto jako całość. „*Nie bycie razem, ale wzajemne unikanie się i separacja stały się najważniejszymi strategiami przetrwania we współczesnej megalopolis*”.²⁸

Na moment odwróćmy uwagę od kwestii związanych z bezpieczeństwem i zagrożeniem w społeczeństwie globalnym. Warto bowiem przyjrzeć się, jak przemyślnie do konstruowania swej samonapędzającej maszyny wykorzystuje Kapitał uczucie chyba najbardziej znamienne dla depresji - pustkę. Istotą, tym, co powołuje Kapitał do istnienia, jest konsumpcja wytwarzanych przezeń towarów. W interesie

⁶ Antoni Kępiński, *Lęk*, s. 140

⁷ Tamże, s. 228

⁸ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 58-59

Kapitału leży zatem, by moc konsumpcyjna ludzkiej populacji była stale podtrzymywana, a nawet rosła. Taka też jest natura depresyjnego poczucia pustki - niezaspokojenie. Człowiek współczesny wyśmianicie odnajduje się w roli, jaką narzuca mu społeczeństwo, roli konsumenta. Nękanie nieprzyjemnym wrażeniem „zimna, płaskości, odczuwa on potrzebę wypełnienia swego wnętrza czymś ciepłym, smacznym, dającym energię (...). Pochłanianie jest drogą do zbawienia.”²⁹ Zapychanie nigdy nie ma końca, nie poszukuje celu, nie pragnie uśmierzenia. Liczy się pogoń, zdobywanie, zbieranie wrażeń. Rzeczy kolekcjonuje się jedynie wtórnie, jako pochodne doznań, co już zdobyte, ulega deprecjacji, rynek kusi już nową modą, piękniejszymi barwami, przyjemniejszym kształtem. Przybycie do celu staje się przekleństwem, „ma stęchłą woń końca drogi oraz gorzki smak monotonii i stagnacji”³¹. Perspektywa wygaśnięcia pożądania wydaje się dla idealnego konsumenta ponurym horrorem, końcem wszystkiego, utratą sensu życia. Konsumenty zmieniają się w bulimików, pochłaniają wszystko, co się im serwuje. Rynek reaguje błyskawicznie, towary z dnia na dzień znikają z półek supermarketu, by ustąpić miejsca nowym przedmiotom pożądania. „Magiczne koło pokus i pragnień nie może przestać się kręcić”, „inaczej globalny pęd za zyskiem i jeszcze większym zyskiem (...) stanie w miejscu”³².

Globalny bazar uwodzi, ale konsumenci chcą być uwodzeni, przy czym mus wybierania, zinternalizowany nacisk, niemożność życia w inny sposób jawi im się jako wolna wola. Jakkolwiek, nie mogą zrezygnować z wyboru możliwości samego dokonywania wyborów, co jest już oczywi-

²⁹ Tamże, s. 98

³⁰ Tamże, s. 99

³¹ Tamże, s. 101

³² Tamże, s. 94

stym zaprzeczeniem wszelkiej wolności³³.

Nadto (i przede wszystkim) nie wszyscy dysponują środkami, by tych, mniej lub bardziej zdeterminowanych, wyborów dokonywać. Znowu rysuje się nam drabina społeczna, na której szczycie króluje pieniądz (w ślad za nim mobilność), u której stóp tłoczą się konsumenci upośledzeni, skazani na wybory mało wyrafinowane, z ekonomicznego punktu widzenia obojętni Kapitałowi. Dwa bieguny tej hierarchii dzieli przepaść pod względem doświadczeń, potencji, postaw życiowych. Upośledzonych się przegania: bo nie rozpędzają trybów społeczeństwa konsumpcyjnego, bo „*nie przyczyniają się do większego rozkwitu gospodarki zamienionej w przemysł turystyczny*”, bo „*sama ich obecność wystarcza, by popsuć frajdę*”³⁴.

Kontrola imigracyjna, polityka «czystych ulic» i «zerowej tolerancji») wymierzone w niemile widzianą sferę lokalnych, czynią ich włóczęgami, niewolnikami ponowoczesnej próżni, duchowo wykorzenionymi z miejsc, do których czuli się przywiązani, po to, by globalna elita - turyści poruszać się mogli bez przeszkód, a ich podróży nie mącił żaden niepokój. „*Zielone światło dla turystów, czerwone dla włóczęgów*”³⁵

Dlaczego turysta tak bardzo nienawidzi włóczęgi, że z odrazą odwraca wzrok, że drży na samą myśl o nim?

Ponieważ w świecie, w którym egzystować można tylko na sposób bycia konsumentem - ciągle w mchu, nigdy u celu - włóczęga staje się *alter ego* turysty, turystyka i włóczęgotwo okazują się dwiema stronami tej samej monety³⁷. Opozycja ta tworzy nierozłączny duet, wzajemnie warunkujący się tandem. Włóczęga musi przerażać turystę,

³³ Tamże, s. 109

³⁴ Tamże, s. 114

³⁵ Tamże, s. 111

³⁶ Tamże, s. 111

³⁷ Tamże, s. 114

by ten panicznie i ślepo popadał w schematy właściwe globalnym, żywot turysty musi pociągać włóczęgę, by paradygmat konsumenta rozgościł w zbiorowej podświadomości. Turysta za wszelką cenę stara się owo podobieństwo ukryć, wyrzucić ze świadomości, zanegować, niestety, ponura alternatywa przypomina o sobie na każdym kroku, żadne z ubezpieczeń chroniących styl życia turysty, nie zabezpiecza przed popadnięciem we włóczęgostwo. Umowę o pracę zawiera się, co najwyżej, na czas określony, ceny akcji zmieniają się w szalonym tempie, wartość już zdobytych kwalifikacji maleje, związki zawiera się do odwołania - nikt nie może być pewien, czy nazajutrz nie zostanie zmuszony spakować się i wyjechać - dokąd? - nie wiadomo. *De facto*, turysta boi się ciemnej przestrzeni jutra, siebie w nieodgadnionym mroku. „*Włóczęga jest (...) koszmarnym snem turysty, siedzącym w nim demonem, nad którym trzeba codziennie odprawiać egzorcyzmy (...)- nie z powodu tego, czym jest włóczęga, ale tego, czym może stać się turysta. Turysta usiłuje więc zatuszować obecność włóczęgi, przepędza żebraków i bezdomnych z ulic miasta (...), do getta, domaga się ich wygnania i zamknięcia w więzieniu (...), desperacko, choć w ostatecznym rozrachunku na próżno, usiłuje pozbyć się swych lęków*”³⁸.

Ostatecznym i najbardziej radykalnym posunięciem w walce z ucieleśnionymi lękami, snującymi się po przedmieściach, jest ich uwięzienie. Całkowita, przestrzenna separacja zawsze stanowiła podstawowy sposób radzenia sobie z grupami, które sprawiały kłopoty, nie dawały się kontrolować ani asymilować³⁹ jest instynktowną niemal naturalną formą reakcji na jakąkolwiek różnicę. Więzienny mur zawieszka komunikację, izolowani pod groźbą kar nie mają prawa porozumiewać się ze zdrową częścią świata. Wyklu-

³⁸ Tamże, s. 115

³⁹ Tamże, s. 124

czenie zaś staje się skutecznym środkiem służącym utrwalaniu i przedłużaniu wzajemnej obcości, spłaszcza widok oddalonego, oddalony zmienia się w obcego, obcy napawa lękiem. Wizerunek obcego z dystansu jest niewyraźny, obcy traci cechy indywidualne, które miał szansę zaprezentować, gdyby stosunki zacieśniły się do powszedniości; obcy jest typizowany, redukowany do prawnego konturu rozrysowanego wedle zakazów i powinności.

Stereotypizuje się na skalę coraz bardziej powszechną, fizyczne zagęszczenie ludności przekracza bowiem naszą zdolność do nawiązywania kontaktów. Zastępy obcych rozrastają się, mnożą się tłumy, których nie poznamy nigdy. By uspokoić lęk, należy ich usunąć. Jednakże lęk się potęguje, obrasta w agresję. Obcy staje się obcym jeszcze bardziej, stanowi coraz większe zagrożenie. Coraz drobniejszy jego gest przyprawia o niepokój, coraz większa liczba czynów podciągana jest pod kategorię przestępstwa (Nils Christie, *Civility and State*) .

Więżenia pękają w szwach, rosną wydatki z budżetu poszczególnych państw przeznaczone na «siły porządku i prawa», co prowadzi do prostej konkluzji - w istocie, pojawiły się duże grupy ludności, które należy usunąć z pola stosunków społecznych, gdyż stanowią zagrożenie dla ustalonego porządku. Jak realizuje się sen o całkowitej izolacji odpadów społecznych, pokazuje działanie więzienia Pelican Bay w Kalifornii. Pelican Bay jest w pełni zautomatyzowane, czas wypełnia się tam po prostu przebywaniem w czterech ścianach. Strażnicy porozumiewają się przez głośniki, więźniowie nie spotykają nikogo, sami też nie są przez nikogo widziani. Ponowoczesne więzienie nie wdraża do pracy, poprzez którą próbował resocjalizować nowoczesny panopticom W Pelican Bay nie robi się nic, więźniowie właściwie

⁴⁰Tamże, s. 126

tylko śpią, jedzą i wydalają, pozostają w bezmchu, nie ma dla nich żadnego zajęcia. Ba! -więzienie w świecie podporządkowanym Kapitałowi funkcjonuje jako „rozwiązanie alternatywne wobec zatrudnienia” , neutralizuje coraz liczniejszą część społeczeństwa, stanowi sposób manewrowania tymi, którzy - odrzuceni, na łasce i niełasce - muszą na manewrowanie nimi się zgodzić.

Dziś etykę pracy, o proweniencji wczesnokapitalistycznej, wykorzenia się niby naganną przywarę. Utrzymywanie części populacji w zawieszeniu jest jedną ze strategii działania wolnego rynku, usuwa wszelkie wypaczenia stojące na drodze do wolnej konkurencji, łamie stabilność zatrudnienia, ochronę pracy i dochodów. „*Sita robocza ma oduczyć się wpojonego oddania sprawom pracy i emocjonalnego zaangażowania w jego pomyślność* . Tak, tak, „*Kapitał (...) reaguje nerwowo na wieść o upadającym bezrobociu*”, sownie natomiast „*wynagradza firmy, które zwalniają pracowników i redukują zatrudnienie*”⁴³ .

Obcy stanowią zatem nie tylko zagrożenie fizyczne, ale i pośrednie, są intruzami w naszym własnym rewirze, trzeba ich wyprosić, zwalczyć, byleby rozsądnie, w białym kołnierzyku, z kodeksem w dłoni. W epoce mobilności najohydniejszą karą dla najbardziej znienawidzonych zdaje się przymusowy bezruch. „; *Unieruchomienie jest losem, jakiego ludzie ogarnięci lękiem przed brakiem możliwości ruchu naturalnie życzyliby tym, o których sądzą iż zasłużyli na surową ciężką karę losu*”⁴⁴. Pelican Bay jest właśnie taką fabryką bezruchu, gdzie „*testuje się techniki przestrzennego ograniczania oraz unieruchamiania odpadów i śmieci procesu globa-*

⁴¹ Tamże, s. 131

⁴² Tamże, s. 132

⁴³ Tamże, s. 131

⁴⁴ Tamże, s. 143

lizacji⁴⁵, to laboratorium społeczeństwa zglobalizowanego, to globalizacja w (gorzkiej) pigułce.

Jakkolwiek, „deratyzacja” ulic w żaden sposób nie neutralizuje poczucia zagrożenia. Wskutek działania sztywności emocjonalnej⁴⁶, każdy fragment otoczenia wywołuje lęk, lęk ten pogłębia. Lęk zostaje zgeneralizowany, „*sytuacja zagrożenia rozszerza się na sąsiadujące z nią pola, w końcu (...) cały świat staje się wrogiem*”⁴⁷. Człowiek staje się niewolnikiem strachu, ofiarą własnej wymarzonej wolności. Musi „*zrezygnować z bezpieczeństwa w zamian za możliwość pozbycia się coraz większej ilości więzów kępujących swobodę wyboru, co stwarza bardzo powszechne uczucie niepewności*”, właśnie ono szuka ujęcia w trosce „*o zachowanie porządku i prawa*”, mamy tu do czynienia z tzw. przeniesieniem niepokoju⁴⁸.

Strukturę tego mechanizmu można wytłumaczyć, odwołując się do niem. *Sicherheit*, słowa, które zbiera rozbite w innych językach doświadczenia solidności, bezpieczeństwa, pewności, oddaje jedność tych emocji. *Sicherheit* padło pierwsze ofiarą nowoczesnej *Freiheit* - wolności. „*Głód pozbawionych ryzyka, czyli niezawodnych wyborów oraz rosna, ca niejasność reguł gry, która sprawia, że niemal każdy ruch staje się niepewny, zaczynają być odbierane powszechnie jako zagrożenie bezpieczeństwa*” - zagrożenie ciała oraz własności prywatnej, tj. przestrzennego przedłużenia ciała. Świat postrzegany, odczuwany, ulega destabilizacji.

Co istotne (co dostrzegli i wykorzystują do zbiccia politycznego i gospodarczego kapitału sprytni inwestorzy), zagrożenie redukuje się do braku jednej zaledwie części triady

⁴⁵ Tamże, s. 133

⁴⁶ A. Kępiński, *Lęk*, s. 297

⁴⁷ Tamże, s. 196

⁴⁸ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 137

⁴⁹ Tamże, s. 137

Sicherheit - do braku bezpieczeństwa⁵. Politycy nie mają wpływu na „jakieś tam” nieokreślone uczucia pewności czy stabilności, jedynym wariantem możliwym do zrealizowania pozostaje walka z przestępczością. „*W jej wyniku «Sicherheit» zyska niewiele*”⁵¹, żadna to jednak strata, niedowidzące społeczeństwo nie będzie przecież domagać się od władzy tego, co nie leży w jej mocy. Powstają nowe więzienia, wprowadza się nowe rodzaje broni, zaostrza prawo karne. Mass media przedstawiają nowych herosów - policjantów narażających życie w coraz bardziej niebezpiecznej dżungli ponowoczesnego miasta. Teatralność, widowiskowość, groza relacji z ulicznego frontu popularyzują działalność rządu, dowodzą, że „*rząd jest twardy, gotowy na wszystko i dysponuje odpowiednimi środkami, a przede wszystkim (...) coś robi*”⁵². Od czasu do czasu wypada zaprezentować w telewizji nowy rodzaj przestępstwa, po czym zaaplikować dawkę psychotropów w postaci udanej akcji służb specjalnych. Praktyki takie skupiają opinię publiczną na niebezpieczeństwie, ludzie nie zastanawiają się, dlaczego, pomimo spektakularnych działań polityków, nie przestają czuć się niepewni i zagubieni. Dlaczego zatem? Ponieważ źródło lęku tkwi u góry, w „siódmym niebie” globalnej elity. To tam mają miejsce przestępstwa z prawdziwego zdarzenia, machlojki, które nie mieszczą się w głowie, to one - niejasne, niezrozumiałe, trudne do rozwikłania, kiepsko zdefiniowane, nie podlegające nadzorowi opinii publicznej, ponad, poza - są najważniejszą przyczyną egzystencjalnej trwogi. Wyobrażnię przerasta powiązanie popełnionego na górze wykroczenia z utratą bezpieczeństwa.

Jednocześnie hałas i nagonka na podejrzanych typów wszelkiego autoramentu dobijających się do bram śródmie-

⁵¹ Tamże, s. 138

⁵² Tamże, s. 139

⁵³ Tamże, s. 140

ścia ma odwrócić uwagę bardziej przenikliwych, skierować wzrok z nieba pod nogi: „wszystkie informacje «stamtąd», spoza muru, to obrazy wojny, grabieży, zbrodni, chorób zakaźnych, głodu, narkomanii i uchodźców” {K. Kapuściński, *Lapidarium III*}⁵³. Rosnąca dawka lęku dezintegruje, zobojętnia na masową skalę, brutalizuje obyczaje, prowadzi do zaniku uczuć pozytywnych. Niespodziewanie powraca stan natury, człowiek zmienia się w wilka, by ochronić własną egzystencję, szuka kozła ofiarnego⁵⁴. Oczyszcza chodniki, usuwa nosicielei niebezpieczeństwa, otacza się sanitarnym kordonem.

Odrzucenie daje wręcz odwrotny skutek, banici nie pozwalają o sobie zapomnieć. Upokorzeni, miast zanegować siebie, próbują się bronić, „wolą odrzucić tych, którzy ich odrzucili”⁵⁵. Walczą tak, jak im pozostało - przemocą. Zaszczuci, duszący się w czasoprzestrzeni ściśniętej do granic możliwości, zamkniętej od zewnątrz, z wściekłością uderzają w świat otaczający. Zniszczenie jakiegoś fragmentu tego świata przynosi im ulgę i chwilowe przynajmniej poczucie, że są zwycięzcami, że nie tylko klęska jest ich przeznaczeniem. Strategia „odrzucenia odrzucających” przenika do stereotypu przestępcy, czyni zeń recydywistę, ma siłę samonapędzania, „uwięziennia” (Lloyd W. McCorkle, Richard R. Kom, *Resocialization within walls*)⁵⁷, prowadzi to do kryminalizacji ubóstwa. Przepęstwo identyfikowane jest niemal wyłącznie z *underclass*, getta wielkich miast uznaje się za kolebkę zbrodni.

Globalny Kapitał jest zainteresowany podtrzymywaniem takiej interpretacji zagrożenia. Pod hasłem „stwarzania wa-

Tamże, s. 90

⁵⁴ A. Kępiński, *Lęk*, s. 306

⁵⁵ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 148

⁵⁶ A. Kępiński, *Lęk*, s. 306

⁵⁷ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 149

Lęki globalnego świata

runków podnoszących zaufanie inwestorów" (Hans Tietmeyer, prezes Niemieckiego Banku Federalnego)⁵⁸ osłabia państwa narodowe. Państwo się godzi, dla państwa wizyta światowego Kapitału to łaska z nieba. „*Otwarcie bram na oścież i pożegnanie się z myślą, o niezależnej polityce gospodarczej jest podstawowym i potulnie spełnianym warunkiem niezbędnym do otrzymania pomocy finansowej światowych banków i funduszy monetarnych*" (Cornelius Castoriadis, *La crise des societates occidentales*)⁵⁹. Państwa narodowe, niby-państwa, by nakłonić wędrowny Kapitał do zainwestowania w dobrobyt własnych obywateli, sprowadzone zostają do funkcji okręgów policyjnych, nadzorców porządku publicznego, niezbędnego do prowadzenia interesów. Sąjak służby wywiadowcze na usługach wielkich molochów gospodarczych.

Sukces światowych finansów ufundowany jest zatem w ponowoczesnym, egzystencjalnym lęku. Proces globalizacji jawi się jako nieunikniony, jako społeczno- gospodarcze *perpetuum mobile* odbijające pole sił psychicznych.

Niepokoi, co dalej, jakie możliwości staną się rzeczywistością, jak rozwinie się flirt bogatych z biednymi, jakie rozwiązania znajdziemy dla problemów zatrudnienia, jak poradzimy sobie z kryzysem wartości, z lękiem?

Jednym ze sposobów na pozbycie się egzystencjalnych niepokojów staje się w dzisiejszych czasach zwrot ku wartościom transcendentalnym, taka hierarchizacja sensów, by własne „poletko życia" przestało być sprawą najwyższej wagi, by cel znalazł się poza kresem doczesności. Spojrzenie *sub specie aeternitas* dystansuje, pozwala pogodzić się z niestałością, działa integrująco na całe życie człowieka, porządkuje chaos wewnętrzny.

I rzeczywiście, właśnie w prężnie rozwijających się pań-

⁵⁸ Tamże, s. 122

⁵⁹ Tamże, s. 82

⁶⁰ A. Kepiński, *Lęk*, s. 310

Beata Kilichowska

stwach zachodnich najwyraźniej widoczny jest dziś zwrot ku *sacrum*. Wielkie religie -chrześcijaństwo, buddyzm, islam, hinduizm - na nowo odkrywane, jawią się jako oczekiwana odpowiedź na lęki współczesnego człowieka. Czy zdoła on jednak pogodzić naukę, technikę, kult ludzkiego przyrodzonego intelektu z metafizyką? To już całkiem inny problem.

BIBLIOGRAFIA:

1. Z. Bauman, *Globalizacja*, PIW, Warszawa 2000;
2. A. Kępiński, *Lęk*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1987;