

MARCIN POLAK

(Kraków)

KRYZYS NOWOCZESNOŚCI WEDŁUG STANISŁASA BRETONA

Szanowny Panie Ministrze, Szanowni Państwo,
nie ma czego wychwalać, nie ma czego potępiać,
nie ma czego oskarżać, ale z wielu rzeczy trzeba się śmiać
– wszystko jest śmiechu warte, kiedy człowiek pomyśli o *śmierci*

Thomas Bernhard

Stanislas Breton był filozofem francuskim, który długo pozostawał w cieniu swoich współczesnych – Jacquesa Lacana, Jacquesa Derridy, Michela Foucaulta, Gillesa Deleuze’a. Określając jego stanowisko jednym zdaniem – co jest o tyle ryzykowne, że jego zainteresowania filozoficzno-teologiczne były bardzo rozległe – należałoby powiedzieć, że był współczesnym neoplatonikiem sympatyzującym z buddyzmem i eksplorującym wszelkie negatywne formy myślenia (poza teologią negatywną także logikę filozoficznej odmiany buddyzmu – madhjamaki, sceptycyzm, sofistykę, postmodernistyczną krytykę), był też zafascynowany kenozą Chrystusa (owocem tej fascynacji jest głośna książka *Le Verb et la Croix*)¹. Dopiero po jego śmierci w 2005 roku podjęte zostały starania o upowszechnienie jego spuścizny intelektualnej – głównymi inicjatorami tych starań są uczniowie i współpracownicy Bretona z Institut Catholique de Paris, m.in. Philippe Capelle, Jean Greisch i Jérôme de Gramont.

Autor kilkudziesięciu książek z zakresu filozofii i teologii znany jest w kręgach paryskich przede wszystkim jako interpretator i pro-

¹ Więcej na temat biografii Bretona zob., M. Polak, *Stanislas Breton. Między mistyką a krytyką*, „Logos i Ethos”, 1 (28) 2010, s. 213–216.

pagator neoplatonizmu oraz etosu religijnego zawartego w pismach Pawła z Tarsu. W swojej najważniejszej książce filozoficznej, *Du principe* – będącej usystematyzowanym badaniem idei zasady w jej tradycyjnych formach – Breton wypowiada się szeroko na temat współczesnego kryzysu metafizyki, filozofii w ogóle, oraz teologii.

Punktem wyjścia swojej diagnozy nowoczesności czyni Breton trzy postulaty myślenia metafizycznego, odkryte w toku historycznych badań nad ideą zasady. Chodzi o postulaty jedności, źródła i powrotu. Zgodnie z nimi, rzeczywistość prezentuje się w perspektywie absolutnej jedności, która jest jej miarą i zasadą (bycie i świat pochodzą z absolutnego źródła, do którego też ostatecznie powracają)². Po dokonaniu analizy myślenia metafizycznego, Breton przywołuje teologię i ontologię jako dwa różne rozwinięcia trojakiemu schematu metafizyki. Dyscypliny te – zdaniem Bretona – stanowią komplementarne sposoby namysłu nad zasadą. Teologia zasadę konkretyzuje, filozofia (ontologia) – uniwersalizuje³. Osobnym wątkiem jest relacja pomiędzy teologią a religią, Breton opisuje ją w następujących słowach:

Misją teologii jest dyskursywna kontynuacja dzieła religii [...] tematyzuje ona, za pośrednictwem pisma (względem którego dystansuje się na swój sposób), to, co święte, to, co boskie, bogów, boga. Podejmuje ona tym samym [...] projekt (który bez wątpienia był wspólnym projektem wszystkich religii) uczynienia zasady dostrzegalną dla ludzkiej *psychè*. Teologia zamieszkuje wewnątrz sfery religijnej. Powiedzieć, że religia czyni zasadę wyczuwalną, to przyznać, że zasada [...] powinna przemówić w sercu ludzkim. Nie może tego uczynić inaczej, jak tylko przyjmując oblicze kogoś jednego, kto przechowuje tajemnicę życia, ponieważ sam jest jego autorem [...] Dlatego jesteśmy upoważnieni do określenia religii jako uszczegółowienia zasady.

Teologia nie wyrzekła się nigdy tego procesu uszczegóławiania. Podjęła go i na swój sposób zracjonalizowała⁴.

Uszczegóławianie zasady w teologii dokonuje się na przedłużeniu trzech postulatów metafizycznych, których wskaźnikami w teologii są trzy pojęcia-wyobrażenia: podmiot, autor i ojciec⁵. Podmiot to ta jedność, która myśli, chce i kocha, jedność posiadająca życie wewnętrzne. Autor jest źródłem i sprawcą swojego dzieła, natomiast ojciec

² Inspiracją dla takiego określenia ogólnego schematu rzeczywistości były *Elementy Teologii* Proklosa.

³ S. Breton, *Du Principe*, Aubier-Montaigne, Éditions du Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée De Brouwer, 197, s. 258, s. 259. Wszystkie cytaty z *Du principe* podaje w moim tłumaczeniu (dalej cytowana jako: P.).

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 260.

zamieszkuje w domu, do którego dziecko ma powrócić. Teologia rozważa więc zasadę jako quasi-ludzki podmiot – Boga, który jest Bogiem-ojcem i Bogiem-autorem stworzenia. W związku z takim kierunkiem konkretyzacji zasady, teologia porusza się w przestrzeni pojęciowej metafizyki zasady-wyniosłości, posługującej się językiem analogii (teologię negatywną klasyfikuje Breton jako filozofię teologiczną)⁶.

Filozofia, która nawiązuje do teologii i poszukuje absolutu-zasady, w swoim dążeniu do uniwersalności oddziela przedstawienia od pojęć, kładąc nacisk na potrzebę oparcia poznania na tych drugich. Przedstawienia są dwojakiego rodzaju: o ile religia posługuje się raczej wyobrażeniami żywołów, o tyle teologia ogranicza się do określonych form, konkretnych figur wyobraźniowych, czyniąc z nich użytek metaforyczny. Filozofia usiłuje oczyścić swój język z podobnych form. Cztery cechy wyobrażeń formalnych⁷ sprawiają, że filozofowie posługują się nimi niechętnie: wielość, niedokładność, partykularność i przygodność. Poznanie posługujące się asocjacjami przygodnych wyobrażeń nie może zastąpić konieczności przysługującej poznaniu pojęciowemu⁸. Filozofia przeciwstawia się teologii w ważnym dla tej ostatniej punkcie: metafory teologiczne (angażujące wyobraźnię) mają walor subiektywny, oddalający od celu poznawczego jakim jest dla filozofa stworzenie uniwersalnej struktury pojęciowej.

Obrazy nie dają się dokładnie odróżnić od wyobrażającej *psychè*, która projektuje własne afekty i pragnienia⁹.

Filozofia różni się od teologii także tym, że stanowi rozwinięcie struktur pojęciowo-dyskursywnych metafizyki zasady-nicości i zasady-całości, ujawniając przy tym brak zainteresowania metafizyką zasady-wyniosłości¹⁰. Taką ocenę można uznać za mniej więcej trafną (jeżeli pominie się fakt, że św. Tomasz jest uznawany przez wielu za filozofa (a tworzył przecież metafizykę najbliższą zasadzie-wyniosłości)). Jest ona natomiast z całą pewnością trafna, jeżeli weźmie się pod uwagę filozofię nowożytną i współczesną, która, jeżeli w ogóle interesuje się zasadą (absolutem), robi to odwołując się do schematów metafizyki

⁶ Tamże.

⁷ Klasyfikację wyobrażeń zaczerpnął Breton od Gastona Bachelarda i jego podziały wyobraźni na wyobraźnię materialną (głębinową) i formalną (powierzchniową).

⁸ Tamże, s. 261.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 262. Chodzi o podział metafizyki na trzy główne typy, dokonany w pierwszej części *Du principe*.

zasady-nicości (przykładem takiego zainteresowania jest Breton, ale także Henry Duméry) lub zasady-całości (filozofia Spinozy i filozofia Hegla).

Kryzys zasady ujawnia się najpierw jako kryzys teologii i teologicznej filozofii, które w nowoczesnym świecie tracą na znaczeniu i zostają zepchnięte na margines kultury. Prześledzimy teraz poszczególne etapy bretonowskiej charakterystyki kryzysu.

ZDEMASKOWANIE TEOLOGII I METAFIZYKI

Breton rekonstruuje współczesny, europejski (z lat 60. i 70. XX-go wieku) obraz świata, w którym nie ma miejsca na „myślenie poprzez zasadę”, lub też jest to miejsce ukryte. Breton:

Pokażemy najpierw, że wszelki kryzys jest kryzysem jakiejś zasady [...] Potraktujemy obecny kryzys jako kryzys zasady [...] Wyróżnimy w nim kilka poziomów, które zhierarchizujemy w następujący sposób:

- kryzys teologiczno-filozoficznej zawartości pojęcia zasady [...]
- kryzys postulatów metafizycznych, na których wspierają się dokonania teologii i filozofii;
- kryzys samego pojęcia zasady [...] ¹¹.

Wszelki kryzys jest symptomem tego, co istotne, wskazuje na nie w sposób negatywny: coś jest zasadni i czto nie tak, jak powinno być – to parafraza twierdzenia, że wszelki kryzys jest kryzysem zasady. Breton będzie stopniowo rozwijał i dookreślał tę intuicję w odniesieniu do swojej współczesności, w której świadomość kryzysu była powszechna. Twierdzenie, choć nie zawsze werbalizowane, że:

[...] kryzys naszego czasu jest kryzysem wszelkiej zasady, jakiegokolwiek, i w jakimkolwiek porządku ¹²,

miało w latach 70. status powszechnej oczywistości. Inaczej mówiąc: wszystko jest podważalne, nie ma prawdy absolutnej, a dla jakiegokolwiek, pozornie rozstrzygającego, argumentu (dotyczącego jakiegokolwiek sprawy), można odnaleźć, unieważniający go, kontrargument. Powrót do starych zasad nie ma sensu, podobnie jak poszukiwanie nowych, ponieważ nie ma jednej nieodwołalnej zasady (i nie może być). Spoza fundamentalizmów, które są liczne i niebezpieczne, wy-

¹¹ Tamże, s. 271–272.

¹² Tamże, s. 273.

ziera bezzasadność życia. Wszelkie próby myślenia o zasadzie lub poprzez zasadę mają status spekulatywno-dyskursywnej przemocy, są arbitralnymi próbami stworzenia fikcji, mającej na celu sprzyjanie interesom pewnych grup społecznych. Taka spiskowa świadomość jest typową, zdaniem Bretona, komponentą światopoglądu czasów kryzysu. Przyjrzyjmy się w tym kontekście kryzysowej interpretacji teologii i metafizyki.

Pierwszym i największym wrogiem świadomości nowoczesnej jest monoteistyczna teologia. Metafizyka także zostaje przez tę świadomość odrzucona, ponieważ jest postrzegana jako zlaicyzowana forma teologii, jako filozofia teologiczna. Zasady metafizyczne odzwierciedlają figurę Boga:

Nazwy, jakie nadaje się tym zasadom – idea, duch, pojęcie, materia – nie mają większego znaczenia. Wielość imion ujawnia wspólny korzeń. Jest to korzeń z istoty teologicznej [...] Do tej pierwszej redukcji – tego, co filozoficzne, do tego, co teologiczne – dołącza się druga redukcja: tego, co teologiczne, do iluzji, której źródło można dzisiaj uczynić całkowicie jawnym¹³.

Krytyczne nastawienie wobec teologii przybiera dwie formy, pierwszą jest odmowa prawomocności sądom teologicznym, druga dotyczy genezy teologii¹⁴. Krytyka prawomocności sądów teologicznych wspiera się na pozytywistycznych założeniach uprzywilejowujących dyskurs naukowy. Teologia nie spełnia kryteriów tego dyskursu. Z kolei sama teologia, wraz z jej nonsensownym dyskursem, może stać się przedmiotem badań nauk, które czynią zadość warunkom sensowności twierdzeń (mierzalności i falsyfikowalności)¹⁵. Mogą one badać genezę dyskursu teologiczno-metafizycznego¹⁶. Genetyczna krytyka teologii i metafizyki dotyczy dwóch spraw: koncepcji *psychè* oraz socjoekonomicznych uwarunkowań ich dyskursów¹⁷. Najpierw przedstawię tę drugą kwestię.

Hierarchia uniwersum teologicznego odzwierciedla hierarchię państwową i ekonomiczną.

Król nieba jest równocześnie panem świata, właścicielem wszystkiego, co jest. Bycie staje się jego prywatną własnością [...] Filozofia, choć z mniejszą naiwnością, chodzi tymi samym drogami. Ona także potrzebuje hierarchii, i kluczy do królestwa

¹³ Tamże, s. 275.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 276.

¹⁷ Tamże.

niebieskiego, którymi są jedność i jedyna zasada, z której wypływa strumień rzeczywistości. Ontologia odzwierciedla politykę¹⁸.

Jeżeli nawet pojęcie bycia wydaje się być politycznie niezaangażowane, lecz sformułowane na podstawie bezinteresownej kontemplacji tego, co jest, to po bliższym wejrzeniu, okazuje się, że

[...] to, co było nazywane „istotą”, „substancją”, od początku było – jak o tym świadczy grecka „ousia” – „dobrem”, bogactwem. Filozofia mówi o własności; a pierwszą z jej własności jest właśnie istota, w swoim zwyczajowym znaczeniu. „Sobość”, którą spontanicznie przypisujemy każdej rzeczy, pochodziłaby więc od „swojności” [...] Cały język filozofii: niezależnie od tego, czy mówi o jedności i jedyności, o konieczności i możliwości, o mocy i akcie, czy o aktualności etc., powinien zostać poddany podobnemu sprawdzianowi. Odkryłoby się w nim wtedy socjo-ekonomiczne korzenie ontologii¹⁹.

Tutaj Breton się zatrzymuje i stawia pytanie, czy powyższa krytyka nie dotyczy wyłącznie ontologii formalnej. Być może unikałaby jej heideggerowska ontologia zamieszkiwania? Nic podobnego. Zamieszkuje się „u siebie”, a marzenia o życiu wiejskim, niezaangażowanym w pęd technologiczny, niezmiennie wiążą się z posiadaniem²⁰. Żeby być „sobą u siebie”, trzeba mieć. Górską chatę nie jest wyłączona spod prawa własności, prawa wynajmu, taksy klimatycznej itd., itd.

Konkluzja jest następująca: jeżeli teologia i metafizyka nie ujawniają swoich rzeczywistych korzeni socjo-ekonomicznych, to należy im przyznać status ideologii (czyli fikcji pojęciowej, która podaje się za rzeczywistość). Motywem ideologicznej symulacji jest własny interes socjo-ekonomiczny twórców i użytkowników języka teologiczno-metafizycznego.

Obok krytyki społeczno-ekonomicznej, pojawia się krytyka psychoanalityczna. Zakłada ona dynamiczną koncepcję duszy jako obszaru libidynalnych napięć. Teologia i metafizyka to rezultaty projekcji pragnień i dążeń ludzkich na absolut.

Teleologia jest duszą wszelkiej teologii. Nawet, jeżeli ta ostatnia miesza się z ontologią, aby uczynić z boga „tego, który jest”, uważna lektura odkrywa w „tym, który jest” tego, który musi być, aby zagwarantować to, co będzie²¹.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 277.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 278.

Filozofia abstrahująca od osobowego Boga gwarantującego zbawienie zachowuje teleologiczną strukturę pragnienia za sprawą swojej metaforyczności. Zmetaforyzowany dyskurs metafizyki, przenosi myśliciela „gdzie indziej”. I właśnie to „gdzie indziej” jest obiektem jego pragnienia (i niczym więcej – doda krytyk).

Filozofia posługuje się metaforą, czyli przeniesieniem. W tym sensie każde pojęcie filozoficzne jest z natury „metaforyczne”. Wpisuje się w cykl wychodzenia i powrotu [...] Wszelka metafizyka powtarza tym samym odyseję duszy. Teleologia przekształca się w soteriologię²².

Na zakończenie rekonstrukcji krytyki teologii i filozofii teologicznej trzeba zaznaczyć, że jest to krytyka zewnętrzna. I o ile w dyskusjach filozoficznych zwykle wyżej ceni się krytykę wewnętrzną, jako mniej arbitralną, o tyle w przypadku krytyki światopoglądowej, takiej jak powyższa, dowartościowana zostaje perspektywa zewnętrzna (jako wolna od założeń ideologii teologiczno-metafizycznej).

Największym błędem byłoby zwalczanie systemu jego własną bronią. W takich warunkach, przeciwnicy byłiby jedynie skrajnościami w obrębie tego samego rodzaju.

Teizm obróciliby się w anty-teizm lub ateizm; a system w kontr-system [...] Aby zrozumieć teologię i filozofię, nie wystarczy zrekonstruować ich pejzaż pojęciowy, ani nawet ich inspiracje, względnie, kontekst kulturowy. Socjologia wiedzy, która rozwija historię idei, nie opuszcza klimatu „ideologicznego”, ponieważ wyjaśnia idee poprzez idee. Prawdziwe wyjaśnienie wymaga wyjścia poza to, co jednorodne, wymaga materialistycznej odwagi pójsia ku temu, co heterogeniczne, odwagi, która pokazuje – wbrew filozoficznym i teologicznym pretensjom – w jaki sposób tak zwane górne może wywodzić się z dolnego [...] Nieufność jest tutaj tylko drugą stroną pewnego *a priori* lektury, podporządkowującego tekst „prawu pretekstu”, którego przekład na maksymę sprowadzałby się do następującego przepisu: „za tym, kto wypowiada się w pojęciach, poszukuj zawsze tego, kto się nie wypowiada i nie może się wypowiedzieć”. Istotą tego, co filozoficzne i tego, co teologiczne, nie jest nic z tego, co filozoficzne czy teologiczne [...] Kryzys wszystkich zasad, jako kryzys zasady, polega na redukcji jej projekcji – filozoficznych i teologicznych – do podstruktur psychicznych i społeczno-ekonomicznych, które je podtrzymują, i które są ich wiarygodnym wyjaśnieniem²³.

Podstawowy zarzut wobec takiej formuły krytyki zewnętrznej jest hermeneutyczny i dotyczy wiary – prezentowanej przez tę krytykę w możliwość osiągnięcia perspektywy bezzałożeniowej, ale także

²² Tamże, s. 278–279. Co ciekawe, podobnej argumentacji używał Józef Tischner, tyle że w odwrotnym celu, dla dowartościowania teologicznego zaplecza filozofii. Widać tutaj, że podstawowe rozstrzygnięcie dokonuje się na poziomie *poczucia* kryzysu zasady (lub jego braku), a nie na poziomie argumentacji.

²³ Tamże, s. 279.

w możliwość jasnego oddzielenia tego, co rzeczywiste, od tego, co iluzoryczne. Po linii tego zarzutu rozwija się argumentacja Bretona odnośnie metafizycznego uschematyzowania pojęcia pragnienia. Redukcja transcendencji do pragnienia transcendencji dokonuje się zgodnie ze schematem metafizycznym, nie jest więc – a tym była w zamierzeniu krytyki – antymetafizyczną alternatywą dla myślenia o zasadzie. Cykliczność pragnienia jest wpisana w podstawową strukturę metafizyki rozpisaną przez Bretona na trzy postulaty.

Z pewnością, jesteście trochę zmartwieni słysząc, że życiowy zryw instynktu, zamiast unosić nas ku heroicznym szarżom, zabiera nas w głęboki sen materii; i że bóg i zasada, o których mówią filozofie i teologie, są jedynie symbolami śmierci. Lecz to zmartwienie wydaje się nam skądinąd (błędnie czy słusznie) nie dość umartwiające. Albowiem prawo, o którym się nam powiada, wpisuje się na swój sposób w bardziej ogólny schemat myślenia, który metafizycy dobrze znają [...] Jest to schemat, który ilustrują precyzyjnie postulaty metafizyczne. Postuluje się zatem [...] coś jednorodnego i niezróżnicowanego (lub względnie niezróżnicowanego), coś jednego jedyne, co nazywa się naturą nieorganiczną; postuluje się przechodność lub ruch ekspansji, który sprawia, że to, co nieorganiczne, przechodzi w nieokreśloną proliferację form życia; postuluje się wreszcie nieuwarunkowany powrót do tej natury nieorganicznej, której nieokreśloność nie jest bez związku z ową nicością określeń, definiującą – poprzez kontrast – paradoksalną kondycję zasady²⁴.

NEGACJA POSTULATÓW METAFIZYCZNYCH

Kryzys sięga głębiej niż popularna krytyka teologii i jej pochodnych. Dotyka zwłaszcza metafizycznego postulatu jedności.

Choć różni się on od dwóch pozostałych, odnajduje się w każdym z nich, o tyle, o ile potrzebują one źródła i końca. Kulminuje w żądaniu jedności, która – słusznie czy nie – wiąże się dla nas z trudnym do zniesienia monizmem. Względność kultur, różnorodność ludów, przedziwny polimorfizm, jaki objawiają nam (rozszerzone ponad miarę) czas i przestrzeń, czyni możliwość jedyne *a priori* nieprawdopodobną²⁵.

W kryzysie zamiera wiara w Boga monoteizmu i w najwyższą zasadę metafizyki. Jedyne zostaje zastąpione tym, co pojedyncze. Jest to neutralne określenie jedności umożliwiające minimalną orientację w świecie (bez odniesienia do wertykalnej hierarchii), i pozwalające odróżnić to, co swoje, od tego, co inne. Odróżnienie to jest potrzebne do doraźnego ustalenia kierunku, w którym należy się udać, chcąc osiągnąć efektywną transgresję ku inności – chodzi o pojedynczość

²⁴ Tamże, s. 293–294.

²⁵ Tamże, s. 280.

czegoś innego. Współczesny człowiek nie chce być u siebie, chce nieustannie podróżować (bez ostatecznego celu), bo najlepiej *czuje się* w ruchu, w nieustannej konfrontacji z tym, co inne.

Błądzenie stało się naszą kondycją [...] Stajemy się coraz bardziej ludźmi przechodzenia; a świat coraz bardziej rozprasza się w nieskończoną możliwość takiego przechodzenia. Alergiczna reakcja na postulat jedności tłumaczyłaby się potrójną odmową: odmową tego, co jedyne, odmową domu, odmową fundamentu. Albowiem w tych trzech aspektach postulat henologiczny osłabia – aż do jego wygaśnięcia – żądanie czystej różnorodności oraz czystej inności, które wydaje się być dzisiaj istotne dla naszej nietrwałości²⁶.

Taka diagnoza nie jest niczym nowym. Głos Bretona jest jednym z wielu głosów w chórze ówczesnej krytyki. Nomada (idea podmiotowości zdecentralizowanej, ruchliwej i nietrwałej) został wprowadzony do filozofii współczesnej przez Gillesa Deleuze'a²⁷. O podobnych sprawach pisze też Zygmunt Bauman²⁸.

Podejrzliwości względem wszelkiej argumentacji odwołującej się do absolutu, towarzyszy podejrzliwość względem tradycji, która traci swoją uprzywilejowaną pozycję.

Nie chcemy być dziećmi – i ofiarami – stałych greckich i judeo-chrześcijańskich, które aż do teraz – Breton pisze to w roku 1971 – warunkowały na Zachodzie możliwości myślenia. Czyż prestiż świetlistego, z którym wiąże się idea formy, pojęcia, obecności i nieobecności, nie jest wyłącznie hipertrofią oka, niekontrolowaną pozostałością metafor wzrokowych? W tej podwójnej tradycji, która nas niesie, rozpoznajemy bez trudu łakomą wrażliwość (*sensibilité gourmande*) – bo przyjemnie jest widzieć światło – od której musimy się teraz oderwać. Z tym oderwaniem zasady wiąże się to, co moglibyśmy nazwać kryzysem książki²⁹.

Książka, to w tradycji zachodniej przede wszystkim księga święta, biblia. Jasny staje się więc związek odrzucenia tradycji i odrzucenia teologii. Z filozofią jest podobnie, dostrzegamy w niej bez trudu kult

²⁶ Tamże, s. 281.

²⁷ Zob. Idem, *Nietzsche et la philosophie*, Paryż 1962; Idem, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, polski przekład: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997; oraz artykuły: G. Deleuze, *Myśl nomadyczna*, przeł. K. Matuszewski [w:] (red.) A. Dubik, *Poznanie – Podmiot – Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologii*, Toruń 2002; B. Banasiak, *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1/3.

²⁸ Bibliografia znajduje się na stronie internetowej: http://pl.wikipedia.org/wiki/Zygmunt_Bauman

²⁹ Zob.: P., s. 281–282.

księgi. *Dialogi platońskie*, *Metafizyka* Arystotelesa, *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza, i wiele innych; do tego morze komentarzy, oraz komentarzy do komentarzy³⁰. Ale co złego jest w ponownym czytaniu wielkich dzieł? Otóż:

Lektura i ponowna lektura wydają się nam coraz bardziej powiązane z zasadą zachowania, lub zasadą przekazu substancji „kulturowej”, która utrwała przesąd teologiczny³¹.

Rozpoznanie kryzysu książki zbiegło się ze stworzeniem nowej koncepcji książki, której poszczególne wątki rozplenią się chaotycznie, jak międzywęzła kłacza, książka taka – w wizji Deleuze’a i Guattariego – byłaby wykwitem swobodnej pomysłowości, poza zasadami konserwacji i jedności³². Deleuze nawiązywał – na kilka lat przed powstaniem *Du principe* – do Nietzschego, który przewyżczał tradycję traktatów i dialogów ciętymi aforyzmami.

Biorąc pod uwagę powyższe uzupełnienie – o czynnik anty-henologiczny – charakterystyki świadomości współczesnej, Breton formułuje pełniejszą (dokonaną z nowej perspektywy) definicję kryzysu:

Obecny kryzys jest kryzysem zasady, kryzysem, który poprzez kontestację filozofii i teologii, podważa postulat henologiczny wraz ze wspierającą powyższe dziedziny potrójną formą jedności, domu założycielskiego, i pierwotnej przeszłości, której echem (bez końca powtarzaniem) mielibyśmy być³³.

Ostatnim etapem kryzysu, jego najgłębszą warstwą, jest kryzys samego pojęcia zasady, zarówno co do funkcji (superlatywu), jak i co do treści (historycznie zmiennej i kontekstualnie uwarunkowanej). Kryzys treści polega na jej „niedozwolonym” zakorzenieniu teologiczno-metafizycznym. Kryzys funkcji wynika z jej nierozzerwalnego związku z treścią – to, co najlepsze, to, co najwyższe, wskazuje na jedność doskonałości.

Podstawowym efektem kryzysu zasady jest elementarna dezorientacja (popularne „zagubienie człowieka w świecie”). Z zasadą zwią-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² „Książka nie ma podmiotu ani przedmiotu, zrobiona została z różnie uformowanych materii, dat i przeróżnych prędkości [...] Książka jest takim urządzeniem, które, jako takie, nie daje się niczemu przypisać. Jest wielością, ale nie wiadomo jeszcze co wielość implikuje [...] Nie ma różnicy pomiędzy tym, co książka mówi, a sposobem w jaki jest zrobiona” (G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, tłum. B. Banasiak [w:] „Colloquia Communia” 1–3 (36–38) 1988, s. 221 i dalsze).

³³ P., s. 282.

zane są pojęcia kierunku, sensu i centrum. Wszystkie one zostają zakwestionowane wraz z zakwestionowaniem zasady.

Mamy potrzebę orientowania się w przestrzeni. Kierunki są fundamentalnymi otwarciami, w których pojawia się wszystko, co jest, są także możliwościami swobodnego ruchu. Otóż, kierunki te nie są aksjologicznie obojętne. Zaobserwowaliśmy, odnośnie przestrzeni teologicznej, że pary: góra-dół³⁴, prawo-lewo, przód-tył, kreślą i wyrażają pole sił naddeterminowanych (*surdéterminées*) przez wartości. Egzystencja zostaje dzięki temu ujęta i pojęta w porządku znaczeń ocalających ją od przypadkowości i od ogromu zewnętrżności, w której mogłaby się zatracić [...] Owe znaczące kierunki skupiają się wszystkie w jednym punkcie, który jest zarazem ich początkiem oraz biegunem przyciągania. Wychodzą z tego punktu i do niego powracają. Punkt ten posiada więc godność i funkcję centrum. Centrum, z którego wszystko pochodzi i do którego wszystko powraca, korzysta z przywilejów jedności, płodności i tajemniczej mocy przyciągania wszystkiego [...] Centrum [...] streszcza i syntetyzuje atrybuty i moce zasady. Ta tożsamość centrum i zasady nie jest niczym innym jak tylko Dobrem³⁵.

Dobro wskazuje na „pierwszego poruszyciela” starożytności oraz na Boga tradycji średniowiecznej, ale także na wizję świata uporządkowanego, w którym każdą wielość dało się zredukować do jedności, a każdą tak osiągniętą jedność, do jedności *par excellence*.

Obecny kryzys, pomyślany w swojej radykalności, byłby śmiercią takiego świata³⁶.

Jak reagować na kryzys? Breton proponuje strategię radykalnego zapytywania – nawet jeżeli mogłoby się ono wydawać niszczące, nie powinniśmy się go obawiać, skoro i tak żyjemy na zgliszczach: tradycji, metafizyki, teologii. Nasze pytanie różni się jednak od pytania naszych poprzedników.

Pytamy o wszystko, lecz już bez tej pobożności, charakterystycznej dla dawnych wieków [...] Pytanie, w swojej uniwersalności, która nie oszczędza żadnego trwałego założenia, jest niczym innym, jak tylko rewersem kryzysu, który wstrząsa wszelkimi formami. Czy byłoby to zatem [...] ostatnie słowo Zachodu? Nie nam o tym decydować. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby dzisiejszy człowiek – powierzając swoją duszę temu, co poza ludzkie, a co nazywa językiem, naturą, przeznaczeniem – wycofywał się natychmiast w ironię, oznaczającą niemoc jakiegokolwiek postanowienia by zamknąć się w nowym byciu. Ta moc unieważniania nie odbiera nam energii tworzenia. Nie obiecuje nam też szczęścia. Być może jednak ta siła, która niszczy (*décree*), okaże się być

³⁴ Odnośnie religijnej i teologicznej symboliki przestrzeni zob. A. Vergote, *La déhiscence vertical* [w:] *Interpretation du langage religieux*, Paryż, 1974, s. 95–115.

³⁵ P., s. 283–284.

³⁶ Tamże, s. 284.

bardziej radykalna i bardziej boska [niż mogłoby się wydawać – przyp. MP]. Stawia ona pytanie o głęboki sens kryzysu, który opisaliśmy, pytanie, które na razie pozostanie w zawieszaniu³⁷.

W ostatnim zdaniu Breton antycypuje zażegnanie kryzysu, które jest równoznaczne z rozpoznaniem jego głębokiego sensu jako specyficznego doświadczenia zasady. Zanim do tego przejdę, przedstawię jeszcze krytykę zasady wyrosłą na zrekonstruowanym powyżej kryzysowym światopoglądzie.

KRYTYKA ZASADY

Na tle ogólnego kryzysu – na który składają się strzępki teorii naukowych, tez filozoficznych oraz niejasnych przeczuć – rozwija się, w głowach nowych filozofów (niepokornych wobec czcigodnej tradycji), wyrafinowana intelektualnie krytyka zasady. Celem tej krytyki są pojęcia hierarchii, źródła, głębi, zbawienia i podmiotu.

Hierarchia podporządkowuje różnorodność form jednej zasadzie, mierze, która ma władzę nad wielością i wprowadza w nią wertykalny porządek. Myśl podporządkowana hierarchii, logosowi, *arché*³⁸, jest elitarna. Myśl współczesna jest egalitarna. Deleuze:

Myśl-wydarzenie *haecceitas*, zamiast myśli tematu, myśl-problem zamiast myśli istoty czy teorematu, myśl, która odwołuje się do ludu, zamiast uważać się za ministra³⁹.

Hierarchia pojawia się w dwóch odmianach: szczytującej, gdy odwołuje się do najwyższej doskonałości, i głębinowej, gdy odwołuje się do fundamentu⁴⁰. Obie podlegają krytyce. Myślenie hierarchiczne fałszuje życie, które aż kipi od różnic; porządkowanie tych różnic zgodnie z jakąś zasadą jest zawsze arbitralne i wyraża nieprzystosowanie do życia⁴¹. Breton:

³⁷ Tamże, 286–287.

³⁸ *Arché* oznacza zasadę, przyczynę, ale także władzę. Odnośnie wieloznaczności tego terminu zob. W. Stróżeński, *Pytania o arché [w:] Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, t. 2, du Caphitalisme et schizophrénie, Paris 1980, s. 25, za: Bogdan Banasiak, *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*, http://bb.ph-f.org/teksty/bb_ogrod.pdf

⁴⁰ P., s. 295.

⁴¹ Odnośnie do krytyki myślenia hierarchicznego w kontekście kultury masowej zob. U. Eco, *Apokaliptycy i dostosowani: komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Warszawa 2010.

Jeżeli różnica jest istotą bycia i życia, to wynika z tego, że postulat henologiczny [na którym wspiera się wszelka hierarchia – przyp. MP] jest postulatem śmierci, metafizycznym analogonem powszechnej izotermii fizyków⁴².

I dalej:

Hierarchia odsłania nie tyle porządek rzeczy, co arbitralność naszych preferencji oraz przygodność naszych wyborów [...] Aby oddać sprawiedliwość realnemu, i przez wzgląd na to, co jest (w jego nieprzeliczalnej różnorodności), należy się powstrzymać od wszelkich porównań, od wszelkiego odnoszenia się do rzekomych przewag, których jedyną zaletą jest to, że są nasze. Człowiek nie jest już miarą powszechną. Muszka nie jest mniej doskonała od niego. Jest on dokładnie tym, czym jest, i tym, czym powinien być – w całości warunków wszechświata, które wyznaczają jego możliwość. Ludy (*humanités*) [...] nie ustawiają się w porządku, według ich mniejszej, czy większej wartości. System odniesień, który można by zastosować do ich zmierzenia, uwydatniłby nie tyle ich braki, co przemoc naszych pretensji. Postulat henologiczny wyraża więc (kulminując w zasadzie *par excellence*) sumę naszych błędów oraz niezdolności do otwarcia się na innego jako innego⁴³.

Współczesną odpowiedzią na postulat ontogenetyczny (postulat źródła) jest krytyka pojęć (wyobrażeń) źródła i głębi, z którymi jest on ściśle związany. Ontologiczną wyobraźnię współczesnych Bretona zajmowały obrazy fałdu, powierzchni, pustyni, czemu towarzyszyła zmiana stosunku do tradycyjnych metafor: źródła i głębi, które uzyskiwały nową, powierzchniową interpretację. Źródło nie jest ukryte w głębi, przeciwnie, źródło jest tu, obok. Źródło nie jest radykalne (mistyczne, czy metafizyczne), lecz banalne.

Przeciwności, które służyły dawniej – poprzez swoje głębinowe zakorzenie – do orientacji w świecie, rozpraszają się, tworzą przypadkowe i bezcelowe skupiska, zgrupowania nonsensownych fragmentów starych sensów⁴⁴. Breton stara się dotrzeć do ukrytej motywacji krytyków źródłowości (a chodzi tutaj m.in. o Deleuze'a, Foucaulta, Derridę), której efektem jest ten pustynny obraz świata.

Źródło kojarzone z genetycznym sposobem wyjaśniania danych, ale także z narodzinami, odsyła do tego, co głęboko ukryte, a ostatecznie do metafizyczno-teologicznych idei początku i preegzystencji. Tradycja uczy, że metafizyczne źródło rzeczywistości bije w głębi, w ukryciu, poza czasem, odpowiada jednak także, co znamienne, na pewne potrzeby:

⁴² P., s. 294–295.

⁴³ Tamże, s. 296.

⁴⁴ Można w tym opisie wyczuć zapowiedź totalnego panowania kultury masowej, o którym pisał Jean Baudrillard.

Czego dotyczy obsesja początku i preegzystencji? Naszym zdaniem jest ona powiązana z potrzebą bezpieczeństwa oraz z potrzebą wyjaśnienia, które nakładają się na siebie wzajemnie w tym samym wymaganiu, które później zostanie wyrażone w pojęciu „możliwości”. Bezpieczeństwo podwaja egzystencję i chroni ją w miejscu, które – dzięki swojej relatywnej nieokreśloności – łączy dwie funkcje: horyzontu, dość otwartego, by pomieścić różnorodność form, oraz domu rodzinnego, zapewniającego każdemu intymność i wyjątkowość. Jednak ta życiowa konieczność jest koniecznością ludzką tylko pod jednym warunkiem: uczynienia inteligibilną tej egzystencji, którą chcemy sobie zapewnić⁴⁵.

Potrzeba wyjaśnienia uległa współcześnie transformacji, czego dowodem jest powszechna akceptacja naukowych standardów wyjaśniania. Nauki nie dążą do wyjaśnienia wszystkiego, lecz zadowolają się lokalnym (zrelatywizowanym do danej dziedziny nauki) wyjaśnianiem zjawisk poprzez najbliższe przyczyny. Teoria wszystkiego jest co najwyżej odległym celem, do którego zmierzają nauki poprzez mozolny i drobiazgowy wysiłek badawczy. Z tej perspektywy metafizyczna ambicja odkrycia ostatecznej przyczyny wszystkich rzeczy jawi się jako droga na skróty, która *de facto* prowadzi na manowce urojeń. Z kolei potrzeba bezpieczeństwa (będąca także potrzebą ocalenia w sytuacji zagrożenia) została zastąpiona potrzebą tragicznego heroizmu (którego pierwsze wystąpienie przypada na czasy powojenne, kiedy to owoce swojej pracy pisarskiej przedstawiali francuscy egzystencjaliści⁴⁶).

Początek, preegzystencja, reminiscencja: ta trójca definiuje świat, który przestał nam odpowiadać. Nie tylko dlatego, że wyjaśnianie, które powierzamy naukowcom, zarzuca początek wszystkiego i ogranicza się – świadomie – do [odtworzenia – przyp. M.P.] przyczynowości krok po kroku, ale głównie dlatego, że wszelkie podwojenia, jak by nie były subtelne, skrywają moc pragnienia, głuchą wolę schronienia się przed obcym światem, którego inność nas przeraża. Postulatowi ontogenetycznemu – który w ostatecznej analizie stałby pod znakiem lęku – przeciwstawiamy wolę stawiania czoła przeciwnościom, wolę, która odrzuca wszelkie pocieszenie⁴⁷.

Konsekwencją odrzucenia postulatu ontogenetycznego (wraz z ideami początku i preegzystencji), jest odrzucenie idei zbawienia. Breton przedstawia tu ideę zbawienia jako związaną z metafizycznym postulatem powrotu oraz z konserwatywną potrzebą samozachowania, podczas gdy we współczesnym świecie powrotu nie ma, a granicą potrzeby samozachowania – rozsądnie wyznaczoną – jest śmierć. Zgodnie z re-

⁴⁵ Tamże, s. 297–298.

⁴⁶ Myślę tu zwłaszcza o Albercie Camus i o jego reaktywacji mitu Syzyfa oraz mitu prometejskiego.

⁴⁷ Tamże, s. 298.

konstruowanym tu światopoglądem, życie kończy się w nicości lub w materii nieorganicznej.

Jedyny powrót na jaki nas stać [...] to powrót do rzeczy⁴⁸.

Taka diagnoza wskazuje na kryzys podmiotowości i zapowiada nastanie epoki anonimowości. Podmiot rozprasza się w wielości, czego językowym symptomem jest wielość wyrażających go zaimków. Breton wymienia trzy z nich: *Je* (Ja), *soi* (sobość), *moi* (ja). Za wielością zaimków kryje się wielość ich filozoficznych interpretacji. Zaimki rozwarstwiają się w wielości skojarzonych z nimi znaczeń. Ja („*Je*”):

[...] raz popada w kondycję indywiduum posiadającego imię i nazwisko, indywiduum, które streszcza się najlepiej w obrazie własnego ciała i w świadomości psychologicznej lub psychobiologicznej [...] innym razem, Ja opróżnione z wszelkiej zawartości, zdaje się wyczerpywać w prostej funkcji wskazywania, której powszechność transcenduje każdorazowe „to oto” (*ceci*). Podmiot, który łączy w sobie „sobość”, „Ja” i „ja” uczestniczy w tych wahaniach (*incertitudes*). Obejmuje on różnorodne znaczenia, których prawdziwa hierarchia pozostaje niewiadoma⁴⁹.

W kulturze zachodniej utrwalił się potrójny podział podmiotowości na ducha, duszę i ciało. Te trzy poziomy zostały umieszczone w porządku zależności (dusza zależy od ducha, ciało od duszy). W odniesieniu do zaimków wymienionych przez Bretona, duch odpowiadałby „sobości”, dusza – dużemu „Ja”, ciało – „ja” małemu. Jeżeli nawet zgodzilibyśmy się na takie przyporządkowanie, to i tak powstają wątpliwości odnośnie statusu sobości (jej dwuznaczność okazuje się być nieusuwalna)⁵⁰.

Oscyluje ona na swój sposób pomiędzy powszechnością a konkretem, pomiędzy zasadą *par excellence*, z którą się zbiega, a tym, co z zasady pochodzi [...] tak, że nie może osiągnąć równowagi, która wprowadziłaby weń autentyczną jedność. Rozczłonkowana pomiędzy przeciwnymi postulatami, sobość rozprasza się w niepewności. Zasada wszystkich naszych pewności znika w nieokreślonym falowaniu naszych pytań i wątpliwości [...] Potrzebujemy punktu, na którym moglibyśmy się oprzeć, zakorzeniając w nim wszystkie rzeczy. Punktu, który jest zarazem środkiem ciężkości, jak i skałą lub fundamentem, który uchroni nas od ruchomych piasków. Wymaganie, które domaga się sobości nie różni się już od tego, które przywołuje zasadę. Niepewność, która dotyka pierwszej, odbija się na drugiej⁵¹.

⁴⁸ Tamże, s. 299. Powyższy cytat można odczytać jako uszczypliwą uwagę w kierunku fenomenologii Husserla, której główny postulat brzmiał: „Z powrotem do rzeczy samych”.

⁴⁹ Tamże, s. 300.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 300–301.

Współczesne zakwestionowanie podmiotowości wiąże się z najprostszy i najbardziej podstawowym zarzutem odnośnie zasady: to, co pochodne względem tego, co pierwotne i źródłowe (zasadnicze) zawsze pojawia się dla nas jako pierwsze. Inaczej mówiąc: przedmioty codziennego doświadczenia zawsze pojawiają się jako pierwsze. Rozmawiając z człowiekiem nie widzę podmiotu, widzę ciało w przestrzeni. Myśląc o sobie mam najpierw wizję ciała, odbicia w lustrze, mam także kinestetyczne poczucie ciała, jego ciężaru i zakresu ruchu poszczególnych jego części. Ponadto, myślę o sobie jako o tym, kto regularnie bywa głodny i spragniony, kto potrzebuje bardzo wielu przestrzennych obiektów (jadalnych i niejadalnych), aby utrzymać się przy życiu. Potrzebuję konkretnego domu (budynku), w którym będę mógł zamieszkać i schronić się przed złą pogodą, potrzebuję odzieży, potrzebuję pieniędzy, za które kupię odzież i pożywienie, za które opłacę gaz, prąd, remonty, itd.

Współczesny Europejczyk odnajduje się w świecie konkretnych przedmiotów, które warunkują jego życie, i o które musi zabiegać. Musi spełnić *wiele* warunków w świecie przedmiotów, aby osiągnąć poziom spokoju pozwalający mu na akt refleksji, pozwalający na samo-upodmiotowienie (oraz na towarzyszące temu aktowi poczucie podmiotowej wolności). Niezależnie czy mówimy o podmiocie, który przekracza sferę przedmiotową, o pragnieniu, które przekracza potrzeby, czy o Bogu, który stwarza świat – o zasadę zawsze musimy dopiero zapytać, musimy do niej dochodzić poprzez sferę pochodną (poprzez przedmioty, potrzeby, świat). I to jest podejrzane.

Wszystko dzieje się tak, jak gdyby cień tego, co pochodne, musiał najpierw wzbudzić źródło, aby mogło ono zasłużyć na swoją nazwę⁵².

Pierwszeństwo poznawcze pochodnego przemawia za jego ontologiczną pierwotnością (Dlaczego mielibyśmy przypuszczać, że głęboka struktura rzeczywistości sprzeciwia się porządkowi naszego poznania? A jeśli nawet, to dlaczego mielibyśmy uznać, że jest to struktura metafizyczna, z zasadą w tle, a nie chaos?), a jeżeli pochodne jest pierwotne, to samo staje się zasadą, i to zasadą samego siebie, bo niczego innego nie ma (a przynajmniej nie jest dostępne poznaniu).

W rzeczywistości [...] nie ma [...] zasady, ponieważ aby zasada była, pochodne musi już być. Zasada-nicość obraca się w nicość zasady. Nie ma zasady, albowiem ustanowić zasadę [wychodząc od tego, co pochodne – przyp. MP], to ostatecznie tyle

⁵² Tamże, s. 303.

samo, co ją zlikwidować. Utrzymywać ją, to natychmiast jej zaprzeczać, i odsłaniać tym samym absurd, który zamieszkuje nasz język [...] Pozostaje tylko powiedzieć, że wielorakie nie ma i nie może mieć źródła. Przypisywać mu jakieś źródło, to umieszczać je tym samym we wnętrzu zasady i odbierać tej ostatniej funkcję, którą tak wspaniałomyślnie się jej wyznacza. Zasadę, która znika, zastąpi się wielością wyzwoloną od wszelkich przeszkód, dopuszczającą tylko relacje horyzontalne. Określenie ich natury przypada naukom⁵³.

Zasada i jej pojęcie stają się bezużyteczne dla naukowej eksploracji wielości. Breton kończy rekonstrukcję krytyki, następującym podsumowaniem współczesnego stosunku do zasady:

Bezużyteczność jej funkcji i jałowość jej doskonałości skłaniają nas do usunięcia jej z naszych dyskursów⁵⁴.

ZASADA KRYZYSU

Ostatecznie jednak Breton odkrywa w kryzysie moc, twórczą energię, która kryje się za zrywem ku innemu oraz za nieustannym kwestionowaniem wszystkiego.

Asceza prowizorycznego, niemożliwość jakiegokolwiek zniewalającej oczywistości, utwierdza nas – wobec wszelkich określeń – w nastawieniu rezerwy i podejrzliwości. Mówimy „rezerwy”, aby poprzez to słowo zaznaczyć wewnętrzną gęstość odmowy, która nie wyczerpuje się nigdy w serii swoich odrzuceń⁵⁵.

Te energetyczne zasoby uniwersalnej odmowy zostają przez Bretona zinterpretowane jako wyraz zasadniczej, ikonoklastycznej wolności od wszelkich określeń-idoli, które mogłyby przyciągnąć na dłużej uwagę ponowoczesnego człowieka i tym samym go zniewolić. Odrzucanie wszelkich zasad jest dążeniem do wolności negatywnej, którą można się delektować w poczuciu bycia nieokreślonym źródłem aktywności kwestionowania. Jest to doświadczenie podmiotowości wyposażonej w możliwość negacji czegokolwiek.

Doświadczenie to wymaga (dla potwierdzenia swojej wiarygodności) marginesu transcendencji (względem wszystkich obiektywizacji), immanentnego temu, co ludzkie – jakkolwiek by nie był „podmiot”, w którym to, co ludzkie miałyby się zakorzeniać. Dokładniej, wymaga ono wolności względem wszystkich form. Wolność ta polegałaby, paradoksalnie, na nie-określoności względem określenia. Nazwijmy tę nie-określoność czynną, aby odróżnić ją od nieokreśloności materii pierwszej. Ta czynna

⁵³ Tamże, s. 303–304.

⁵⁴ Tamże, s. 305.

⁵⁵ Tamże, s. 313.

nieokreśloność działa [...] w granicach otoczenia, historii i konkretności. Lecz poprzez te granice, które kwestionuje, wyczuwamy – nie mogąc go uprzedmiotowić – pewne „Ja mogę”, które – niczyje – jest wszystkich. Może ono przesuwac wciáz dalej ruchomą granicę swojego zrywu⁵⁶.

We współczesnym, postnietzscheańskim świecie „ja mogę” kojarzy się z „lwem”⁵⁷ i z wolnością autokreacji. Jednak perspektywa „ja mogę” nie jest dość radykalna (co zresztą Nietzsche otwarcie głosił). Dzisiejszy człowiek staje się dzieckiem afirmującym życie w jego najdrobniejszych przejawach, bez uciekania się do marzeń o transcendencji. Dzisiejszy stan ducha nie jest wyłącznie ascezą językowo-wyobraźniową (jak chciałby Breton), jest także delektowaniem się przestrzennym (przelotnym) konkretem, afirmacją życia pośród przedmiotów (nowinek technologicznych).

Z drugiej strony położenie akcentu na wolność poza przeciwieństwami, połączone z przemilczeniem kwestii prawdy (Breton nie sprzeciwia się prawdzie otwarcie, ale prawie się nią nie zajmuje), jest trafną diagnozą współczesnego ideału⁵⁸.

Breton skojarzył z zasadą (którą umieścił poza przeciwieństwami) dwie nośne idee swoich czasów: wyobraźnię i wolność. Na etapie *Du principe* udział wyobraźni był jeszcze niewielki (wzrósł w *Être, Monde, Imaginaire*), a na plan pierwszy wyszła wolność pojęta jako abstrakcyjna, czynna nieokreśloność, która została przez Bretona skojarzona z nieokreślonością zasady-nicości.

Czynna nieokreśloność nie jest mnoga, każdy z nas ma ją w sobie, ale nie znaczy to, że nieokreśloności jest wiele, gdyby tak było musiałyby się one od siebie czymś różnić, a więc musiałyby być jakoś określone. Nie jest też jedyna; jedyność dotyczy zawsze czegoś, co jest określone, czegoś, co – właśnie poprzez przypisanie mu jedyności – zostaje odróżnione od wszystkiego innego⁵⁹.

⁵⁶ Tamże, s. 314.

⁵⁷ Zob. F. Nietzsche, *O trzech przemianach* [w:] *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 2000, s. 21–23.

⁵⁸ Przypomnę co na temat ideału współczesności pisał (w latach osiemdziesiątych XX w.) jeden z bardziej zdecydowanych krytyków metafizyki, Richard Rorty: „Historycystyczna i nominalistyczna kultura, jaką sobie wyobrażam, poprzestawałaby na narracjach, które wiążą terażniejszość z jedną strony z przeszłością, z drugiej zaś – z utopiami przyszłości. Co ważniejsze, realizację utopii i nakreślanie utopii wciáz nowych uznawano by w niej za proces bez końca – za niekończące się, pączkujące urzeczywistnianie Wolności, zamiast dawnego zbliżania się do odwiecznie istniejącej Prawdy” (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 2009, s. 18).

⁵⁹ Tamże, s. 314–315.

Ani jedyna, ani mnoga, czynna nieokreśloność nie jest częścią naszego świata, mimo, że jest jego radykalną możliwością [...] Czy to, co się dzieje w naszym czasie kryzysu i radykalnej krytyki, nie byłoby przeznaczeniem zasady – przy całej anonimowości, która pasuje do jej kenotycznej kondycji – jako nicości swoich wytworów? Jeżeli ta konkluzja naszej analizy nosi choćby pozory prawdopodobieństwa, i jeżeli nie jest ona wyłącznie – o co można ją zawsze podejrzewać – ostatnim wybiegiem świadomości teologicznej, ośmielilibyśmy się dodać, że to trudne pokolenie, które znajduje upodobanie jedynie w możliwych ścieżkach, pokolenie tak zdecydowane w swoim odrzuceniu wszelkiej metafizyki, odrzuca metafizykę tylko po to, aby wejść w noc, która pod wieloma względami przypomina noc mistyków. Nasz czas byłby anty-metafizyczny tylko dlatego, ponieważ odkrył – tropiąc szlaki, które wydają się nieodrzeczne – pewien mistyczny wymiar egzystencji⁶⁰.

Poza metafizyką Breton odnajduje mistykę stowarzyszoną ze współczesnym sceptycyzmem wobec możliwości osiągnięcia prawdy. Czynna nieokreśloność, która nie domaga się żadnego wypełnienia treścią, ponieważ z góry odrzuca możliwość takiego wypełnienia, przejawia się dziś w języku oraz w śmierci. Język jest „wspaniałomyślną neutralnością” generującą mnogie dyskursy, poza hierarchią, bez celu i bez kierunku, jest matrycą proliferacji rozmaitych sposobów mówienia.

Język w swoim najszerszym znaczeniu umożliwia wszelką mowę i wszelki dyskurs: nie jest niczym z tego, co funduje⁶¹.

Z kolei śmierć stała się funkcją transcendentálną. Znajdujemy ją wszędzie, także w języku. Być współczesnym oznacza: mieć poczucie powszechnego umierania i rozpadu, i akceptować ten stan rzeczy jako normalny. To poczucie powszechnej śmierci jest związane z poczuciem braku zasady jednoczącej, która wprowadziłaby do rzeczywistości organiczny porządek (sens i cel). Dzisiejszy świat nie jest żywym organizmem, lecz trupem, w którym zachodzą procesy gnilne, procesy rozpadu (pra)starych sensów (pozostałości z okresu, gdy świat był jeszcze żywy). Proces rozkładu ciała trwa jednak pewien czas, i to jest właśnie nasz czas – trup, niegdyś wspaniały, opływający w godności i posiadający wzniosły cel, staje się pożywką dla bakterii, których jest zawsze wiele i których jedynym celem jest rozmnażanie i samozachowanie (przemiana materii dla samej przemiany, autoteliczny metabolizm). Odpowiedzią Bretona na taki obraz świata, odpowiedzią, której udzielił swoim współczesnym, było wskazanie na ukrytą i nieokreśloną moc zasady-wolności subwersywnie napędzającą kryzysową krytykę tradycji.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 316.

THE CRISIS OF MODERNITY ACCORDING TO STANISLAS BRETON

Summary

The author presents the critical part of Bretons' philosophy, which concerns the theological roots of metaphysics and its ideological character. According to the author, during his reconstruction of the contemporary critique of metaphysics, the French philosopher focuses on notional schemas of metaphysical thought as well as on its socio-economical and psychoanalytic conditions. The conclusion of the analysis of the modern crisis is a statement about the redundancy of the notion of principle in (post) modern discourse. Nevertheless, Bretons' last word about the principle is positive. In critical assaults of its contemporaries he reveals a mystical dimension of negation and indeterminate freedom, which is bound with skepticism concerning the attainment of truth and which he calls the new (postmodern) face of the principle.

Marcin Polak