

Paweł Pieniążek

„Nowa metafizyka” francuska

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, wyd. II, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, 376 s. (res humanae).

Jednym z ciekawszych, fascynujących doświadczeń filozoficznych XX wieku było niewątpliwie będące udziałem wielu myślicieli usiłowanie ugruntowania nowej, nietradycyjnej metafizyki, takiej zatem, która wyciągnęłaby lekcję z wielkiego antymetafizycznego trzęsienia w filozofii europejskiej, czyli krytyki skierowanej przeciw metafizyce tradycyjnej, substancjalistycznej i esencjalistycznej, za sprawą Hume’a, a zwłaszcza – by wymienić najważniejszych – Kanta, Nietzschego i ostatecznie Heideggera, i która zarazem uwzględniłaby całe bogactwo dokonań filozofii współczesnej, często, jeśli nie na ogół, z krytyką tą związanych. Problematyce tej poświęcona jest książka Jacka Migasińskiego *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*. Jak wskazuje tytuł, dotyczy ona tych usiłowań na gruncie francuskim, zamkniętych w ściśle określonych ramach chronologicznych, czyli w przedziale lat czterdziestych-sześćdziesiątych ubiegłego wieku, i uwzględnia takich przedstawicieli tej „nowej tendencji metafizycznej”, jak Louis Lavelle, Ferdinand Alquié, Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty i Emmanuel Lévinas.

Nim przejdziemy do omówienia racji i zasadności wyboru, dokonanego przez Autora, i następnie do omówienia interesujących nas tu kwestii ogólniejszych, powiedzmy, że książka jest wznowieniem¹, wznowieniem, po kilkunastu latach, jak najbardziej uzasadnionym i potrzebnym, i to mimo że ukazała się ona w niezmiennym kształcie. Jest to książka po prostu bardzo dobra, ważna i nadal, w swej substancji, aktualna.

¹ Wydanie pierwsze: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997. Odwołania do recenzowanej pracy bezpośrednio w tekście z podaniem numeru strony.

Do dziś bowiem nie ukazało się żadne opracowanie uwzględniające całościowo ten nurt myśli francuskiej (do kwestii jego pewnej umowności jeszcze wrócimy), ukazały się tylko artykuły czy rozdziały książek, poświęcone Lavallo'owi, a przede wszystkim dwóm najbardziej prominentnym i znanym myślicielom, właśnie Merleau-Ponty'emu i Lévinasowi; w przypadku tego ostatniego publikacji go dotyczących, w tym i książek, traktujących raczej o pewnych aspektach jego myśli, jest najwięcej (co częściowo jest też i zasługą samego Autora jako autora tekstów i przekładów). Fakt ten nie uchyla jednak ważności i aktualności książki Migasińskiego, bo jego rzetelne i solidne prezentacje omawianych filozofów w niczym nie straciły na swym znaczeniu, a ponadto ujmują one ich myśl w całościowym kontekście zakreślonego przezeń nurtu francuskiej metafizyki, w całej jej specyfice, pozwalającej nurt ów wyodrębnić spośród całego bogactwa dwudziestowiecznej francuskiej myśli filozoficznej; stąd też istotne zastrzeżenie Autora, iż „zadaniem tej pracy jest wydobycie zarysów i pokazanie funkcji tej metafizyki, a nie monografia całej twórczości każdego, kto się do niej przyczynił” (s. 16). I niewątpliwie przede wszystkim ten ostatni moment nadal decyduje o aktualności i świeżości książki. Pomijam już to, a co jednak jest nie mniej ważne, że wobec postępującego zaniku wrażliwości metafizycznej we współczesne kulturze i filozofii książkę warto czytać, by zobaczyć, że jeszcze niedawno w łonie filozofii współczesnej możliwa była autentyczna i pogłębiona, niebędąca bynajmniej epizodem czy zbłądzeniem umysłu refleksja metafizyczna, bezinteresowna spekulacja o świecie i bycie, wykraczająca poza doraźne i praktyczne, jakkolwiek by je nie rozumieć, interesy społeczeństwa czy ludzkości.

Dodajmy też, że książka ma wzorcową strukturę, zaczyna ją *Wstęp*, w którym Autor naświetla przedmiot swej analizy i powody jego wyodrębnienia, po nim następuje dłuższe *Wprowadzenie*, w którym omówione są francuskie źródła i inspiracje analizowanego nurtu metafizyki, a następnie historia metafizyki, z zaznaczeniem prób wyjścia poza jej klasyczny kształt i jej relacji do ontologii, po prezentacjach poszczególnych filozofów (w przypadku Merleau-Ponty'ego oraz Lévinasa są to już znacznie dłuższe rozdziały-studia) znajduje się z kolei zakończenie (*Podsumowania. Dalsze ciągi...*), w którym Autor podsumowuje swoje analizy, ukazując następnie wpływ francuskich, nowych metafizyków na późniejszą filozofię francuską. Autor łączy – co jest rzadką umiejętnością i znaczącym atutem książki – jasny i przejrzysty język ze znakomitym opanowaniem pojęciowości filozoficznej uwzględniającej też specyfikę języka konceptualnego omawianych filozofów.

Czym jest ta „specyficzna francuska metafizyka”, która stała się przedmiotem tego w pełni udanego przedsięwzięcia badawczego Autora?

Migasiński ujmuje ją jako przejaw szerszego nurtu metafizycznego we współczesnej filozofii europejskiej, który określa jako metafizykę nietradycyjną, nieklasyczną, nieprzedmiotową, niesubstancjalistyczną. Możliwa ona była – szkoda, że moment ten nie wybrzmiał już we *Wstępie*, a dopiero we *Wprowadzeniu* i dalej w pracy – w przestrzeni kantowskiego krytycyzmu wymierzonego w tradycyjną metafizykę, z jej substancjalizmem, podmiotowo-przedmiotową strukturą, idealistycznym racjonalizmem czy też naturalizmem, jej pojawienie się zaś zostało spowodowane czy też skatalizowane przez tak zwany, ujawniony na przełomie XIX i XX wieku, kryzys podstaw nauk. Ukazując ograniczoność racjonalności naukowej, jej założeniowość i teoretyczną niesamowystarczalność, doprowadził on do rozdziału doświadczenia filozoficznego i doświadczenia naukowego, eksplorowanego przez naukę świata zjawisk, fenomenów i właśnie – wymykającego się ujęciu naukowo-przedmiotowemu oraz całej epistemologicznej strukturze podmiotowo-przedmiotowej świata bytu. Nic dziwnego, co Autor cały czas silnie podkreśla, zwłaszcza w odniesieniu do „nowej metafizyki” francuskiej, że metafizyka ta zwróciła się przeciwko innemu typowi reakcji na tzw. kryzys podstaw, a mianowicie przeciwko „filozofii świadomości” – szczególnie przeciwko fenomenologii (Husserla), przynajmniej w jej wersji transcendentально-idealistycznej – a szerzej, przeciwko filozofii podmiotu, i że zamiast badania sensogennych struktur świadomości (fenomenologia) czy podmiotowości (egzystencjalizm) zwraca się ona ku pozapoznawczemu, przedpredykatywnemu konkretowi doświadczenia Całości (bytu). Wychodząc poza te konceptualne ramy, „nowa metafizyka” staje się ostatecznie metafizyką stawania się, zmienności, ma charakter relacyjny, pluralistyczny, negatywny i jest świadoma ograniczeń dyskursu obiektywnego, zamykającego w granicach przedstawienia i dynamizowanego przez dialektykę obecności i nieobecności².

Migasińskiego, znakomitego znawcę filozofii francuskiej, interesuje – jak powiedzieliśmy – francuski odłam metafizyki (ciągnie się on już od Maine de Birana i Bergsona), który ogranicza jednak do lat czterdziestych-sześćdziesiątych minionego wieku, eliminując z niego nadto wielu innych myślicieli, działających w tamtych latach. Jakie zatem były powody wybory tychże a nie innych. Uzasadniając, z całą samoświadomością metodologiczno-teoretyczną, to chronologiczne zawężenie i ów wybór, Autor wskazuje na przywilej arbitralności związany z osobistymi zainteresowaniami, ale i podaje istotne powody rzeczowe. Powiada bowiem, że wielu

² Tadeusz Gadacz w książce *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2007) „między metafizyczną obecnością a nieobecnością” sytuuje, prócz Lavelle'a, także René Le Senne'a i Jeana Naberta, zob. s. 24-54.

pominiętych przezeń myślicieli (np. Marcel, Sartre), którzy sytuowali się blisko „nowej metafizyki”, nie wyzbyło się „perspektywy filozofii podmiotu”, podczas gdy interesuje go właśnie ten typ metafizyki, który poza tę perspektywę wyszedł. Innymi słowy, przeciwstawiając się metafizyce tradycyjnej, „nowa metafizyka” przeciwstawia się zarazem wyrastającej z jej negacji filozofii świadomości.

Autor wskazuje na jeszcze inne powody wyodrębnienia tak delimitowanej „nowej metafizyki”. Otóż ukazując, iż właśnie we wspomnianym okresie w filozofii francuskiej nastąpiło istotne przewartościowanie, dokonujące się pod znakiem „trzech H” (Hegla, Husserla i Heideggera) i obejmujące właśnie nurt „nowej metafizyki”, który wówczas osiągnął swą szczytową postać, próbuje pokazać – „i będzie to jedna z tez tej pracy”, a zarazem uzasadnienie historyczno-filozoficznego znaczenia nurtu „nowej metafizyki” – iż stanowił on ważną – choć nie jedyną, jak zastrzega – przesłankę tego, co nazywa „przełomem lat sześćdziesiątych” (rozwijającym się pod wpływem Marksa, Nietzschego, Freuda), mając tu na myśli – we *Wstępie* – „«wyparcie» filozofii przez «nauki społeczne», zapanowanie lingwistyki, psychoanalizy, strukturalizmu” oraz postmodernizm; w zakończeniu zaś pisze o „filozoficznym postmodernizmie czy dekonstrukcjonizmie” oraz „rewolucji strukturalistycznej”. W ten sposób chce wykazać, i słusznie, że filozofia tego przełomu (i faktycznie chodzi tu o poststrukturalizm oraz postmodernizm) była wynikiem wewnętrznych przemian i „procesów dokonujących się w łonie filozofii”, a nie tylko niejako zewnątrzfilozoficznego aliansu kontestujących filozofię „uczonych” (nauki) i „literatów” (do kwestii tej wrócimy). Tym zaś, co „nową metafizykę” łączy z późniejszą filozofią, jest właśnie, obok krytyki całej filozofii przedstawienia, silna krytyka filozofii świadomości i podmiotu.

W tym kontekście Migasiński wskazuje jeszcze na inny związek między nimi, przedstawiając zarazem, już wtórny, argument za takim a nie innym doborem przedstawicieli „nowej metafizyki”, a mianowicie na fakt, że zajmowali oni często eksponowane, „ważne stanowiska w akademickiej hierarchii francuskiej filozofii”, wywierając istotny, opiniotwórczy wpływ na jej rozwój, i że właśnie również dzięki temu mogli swymi ideami wpływać na późniejszą filozofię, kształtującą się przecież w ramach instytucjonalno-akademickich.

Dodajmy, co istotne, że pisząc o „nowej metafizyce”, Migasiński podkreśla, iż jej przedstawiciele bynajmniej nie tworzyli żadnej szkoły czy zwartej formacji intelektualnej, działali bowiem niezależnie od siebie, czerpali często z odmiennych tradycji filozoficznych, choć nierzadko odnosili się do siebie, pisząc wzajemnie o sobie i komentując swe filozofie. Przy tym zaś „zmierzali w podobnym kierunku – i być może wiedzie-

li o tym” (s. 14), toteż należy, zdaniem Autora, mówić raczej o pewnej „tendencji”.

Nim przejdę do kwestii zasadniczych, miałbym dwie, częściowo przygotowawcze, uwagi, jedną krytyczną, po części terminologiczną, drugą... autokrytyczną, poważniejszą, jeśli nie strategiczną, z punktu widzenia samego przedmiotu książki.

Otóż jeśli chodzi o pierwszą, wydaje się, że Autor dość nieopatrnie łączy i utożsamia ze sobą dekonstrukcjonizm i postmodernizm, i nadto wprowadza w obszar filozoficzno-historycznych efektów wpływu „nowej metafizyki” strukturalizm. Tymczasem, i wskazują na to przywołane w kontekście utożsamienia postmodernizmu i dekonstrukcjonizmu nazwiska Derridy, Deleuze’a i Foucaulta, Autorowi chodzi o poststrukturalizm (zaliczyć doń należy i dekonstrukcjonizm), który nie jest ani strukturalizmem, ani postmodernizmem; Autor raz wspomniał o poststrukturalizmie i związał z nim Derridę. Co prawda poststrukturalizm wyrósł, i była to jedna z dwóch jego podstawowych inspiracji, ze strukturalizmu, ale w sposób zasadniczy poza niego wykroczył. Pokazuje to instruktywnie Derrida³: jeśli strukturalizm cechowało przekonanie o istnieniu (względnie) stabilnej, to znaczy posiadającej centrum (zbiór stałych reguł ją porządkujących) struktury (lingwistycznej, kulturowej, mitologicznej, społecznej *etc.*), to dekonstrukcję, a charakterystykę tę należy przenieść na cały poststrukturalizm, cechuje wprowadzenie do centrum różnicy, która, niszcząc ostatecznie znaczone, uwalnia nieskończony, różnicujący się ruch znaczących; mówiąc inaczej, poststrukturalizm wprowadza pluralizm oraz zradykalizowaną historyczność, cechujące po części również „nową metafizykę”.

Jeśli zaś chodzi o postmodernizm (na gruncie francuskim reprezentowany, jak wiadomo, przez Lyotarda, „papieża” postmodernizmu), to należy od niego odróżnić poststrukturalizm (w tym i dekonstrukcjonizm Derridy), choć oba nurty łączy np. pluralizm, krytyka przedstawienia i metafizyki obecności. Różni je natomiast stosunek do rzeczywistości kulturowej. Jeśli postmodernizm łączy nierozzerwalnie pluralizm z historyczno-kulturową rzeczywistością człowieka, jeśli osadza pluralny podmiot w strukturach społeczno-kulturowych i jeśli wreszcie akceptuje kulturę współczesną, w jej wymiarze polityczno-demokratycznym, techniczno-cywilizacyjnym, to poststrukturalizm – wyrastający w znacznej mierze z ruchów lewicowych, lecz w wyniku doświadczeń historycznych XX wieku odrzucający wiarę w emancypacyjny potencjał historii, a więc wiarę,

³ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 1974.

że człowiek spełni się w określonym, historycznym kształcie swego istnienia – rzeczywistości historyczno-kulturowej, ujmowanej w kategoriach upadku, narastającej racjonalności, przeciwstawia rzeczywistość przedkulturową, jako rzeczywistość ostateczną, którą analizuje w kategoriach przedosobowych sił (intensywności pożądania – Deleuze, panowania – Foucault) i którą poddaje pracy różnicy. Przeciwstawienie to nie przybiera jednak kształtu prostej negacji rzeczywistości historyczno-kulturowej, w imię powrotu do rzeczywistości autentycznej, lecz transgresji – to wpływ Bataille’a, Klossowskiego, Blanchota, a więc filozofii transgresji (i zapewne są to wspomniani przez Autora „literaci”), która – do kwestii tej jeszcze wrócimy – wpłynęła również na myśl Lévinasa i która, właśnie obok strukturalizmu (i są to z kolei „uczeni”), stanowiła drugą – odsyłającą do myśli Nietzschego – kluczową inspirację postmodernizmu. Transgresja byłaby tu ruchem nieustannego przekraczania wszelkich zastanych struktur historyczno-kulturowych na rzecz jawiącej się jako inne, niemożliwe – gdyż w strukturach tych nieosiągalnej – rzeczywistości ostatecznej. Oczywiście poststrukturaliści (Foucault, Deleuze, Derrida) różnicują swój stosunek do świata współczesnego, przeciwstawiając stanowiącej przedmiot transgresji racjonalności biurokratyczno-politycznej, ekonomiczno-technicznej tendencje pluralistyczno-indywidualistyczne. Wydaje się, że właśnie pozakulturowa ontologia (sił i różnicy) i moment transgresji oraz silniejsza niż w postmodernizmie negacja podmiotu, a więc krytyka filozofii świadomości i podmiotu, zdecydowanie odróżniają od siebie poststrukturalizm i postmodernizm, aczkolwiek – i stąd do dziś nadal toczące się spory o granice postmodernizmu i jego stosunek do poststrukturalizmu – granice między nimi są płynne. Jest to przypadek Derridy, często zaliczanego do postmodernizmu, chociaż późny Derrida, pozostający pod wpływem mesjanizmu Lévinasa, bliski jest szeroko pojętej filozofii transgresji, oraz przypadek późnego Foucaulta, rozwijającego „estetykę egzystencji”. Toteż gdy w zakończeniu swej książki Migasiński, dowodząc wpływu „nowej metafizyki” na postmodernizm, wymienia „antysystemowość, pluralizm, antytotalizm, dialektykę obecności i nieobecności, antysubstancjalizm, krytykę przedstawienia, zakwestionowanie priorytetu relacji podmiot-przedmiot, akcentowanie fundamentalnego charakteru różnicy przed tożsamością, etc.” (s. 142), to charakterystyka ta odnosi się niewątpliwie do obu nurtów, wszelako w większym stopniu właśnie do poststrukturalizmu (Autor wskazuje na dług Deleuze’a wobec Alquięgo w kwestii negatywnej interpretacji powtórzenia), aczkolwiek wpływ na niego „nowej metafizyki” stanowił raczej tło, skoro jego głównymi źródłami były strukturalizm i filozofia transgresji.

Jeśli w drugim wydaniu książki Migasińskiego miałbym dokonać zmiany, to dotyczyłaby ona właśnie bardziej precyzyjnego zróżnicowania i rozpisania wpływu „nowej metafizyki” na oba te, na swych obrzeżach niekiedy zazębiające się, nurty. Ale, jak powiedziałem, z punktu widzenia właściwego przedmiotu badawczego książki, kwestia ta jest w zasadzie drugorzędna. Wspomniałem o niej dłużej nie tylko dlatego, by pokazać odmiennosc obu nurtów, ale również dlatego, aby poprzez wprowadzenie filozofii transgresji wzmocnić tezę Autora o znaczącym wpływie nieklasycznej metafizyki na, paradoksalnie, nurty, które za cel postawiły sobie przewyższenie metafizyki, właśnie na postmodernizm i poststrukturalizm, mający swą współgenezę w – nie bójmy się tego słowa – metafizyce transgresji, która rozwijała się równolegle z „nową metafizyką”. W ten sposób przechodzę do drugiej, poniekąd autokrytycznej, uwagi.

Otóż pod koniec *Wstępu*, wskazując na istnienie „nowej metafizyki” i uzasadniając jej znaczenie wpływem na późniejszą filozofię, Migasiński słusznie przeciwstawia się tym – i przywołuje piszącego te słowa – którzy właśnie z jej perspektywy poddają krytyce tradycyjną filozofię, i znaczne jej współczesne odmiany, jako metafizykę obecności i domagają się jej przewyższenia, prześlepiając jednak fakt, że właśnie „nowa metafizyka” „jest próbą przewyższenia tych cech «myślenia Zachodu»”, które przypisano metafizyce obecności, i że to ona „przyczyni się właśnie (we Francji) do dzisiejszej radykalizacji krytyki metafizyki tradycyjnej w taki sposób, że to ta krytyka podejmie i przetworzy niektóre wątki owej «fali, a nie będzie po prostu jej negacją»” (s. 16). Autor widzi w tym też właśnie argument za tezą, iż to wewnątrzfilozoficzne przemiany doprowadziły do ukształtowania się filozofii dokonującej tej krytyki (czyli, dodajmy, poststrukturalizmu i postmodernizmu), nie zaś tylko zewnętrzny wpływ „nauki” czy „literatury”.

Istnienie filozofii transgresji, będącej jednym ze źródeł poststrukturalizmu, potwierdza tylko ważną tezę Migasińskiego o znaczącym wpływie nieklasycznej metafizyki na współczesną myśl antymetafizyczną. I warto by, wybiegając już poza tematyczne ramy książki, zestawić opisywany przezeń nurt „nowej metafizyki” z rozwijającą się przecież w tym samym okresie metafizyką transgresji nie tylko ze względu na ich wpływ na poststrukturalizm i ewentualnie postmodernizm, ale i ze względu na ich wzajemne związki. Jeśli przedstawiciele „nowej metafizyki” nie tworzyli jednolitej formacji intelektualnej, lecz tylko pewną „tendencję”, to filozofia transgresji tworzyła właśnie taką zwartą, podlegającą jednak ewolucji, formację. Porównanie obu metafizyk pozwoli wyostrzyć rozumienie „nowej metafizyki” i być może, dzięki temu kontrastowi, wydobyć jej nowe cechy, wskazując dzięki temu oddzielającą je linię demarkacyjną.

Zacznijmy od ich znaczenia w „oficjalnym”, instytucjonalno-akademickim życiu filozoficznym we Francji. Otóż w przeciwieństwie do przedstawicieli „nowej metafizyki”, odgrywających w nim znaczącą rolę, filozofowie transgresji, Bataille, Klossowski, Blanchot, sytuowali się na jego marginesie czy też poza nim, uchodzili właśnie za literatów, bo ich filozofia związana była nierozłącznie z literaturą, i też nie do końca oficjalną, gdyż ze względu na swój literacko-filozoficzny radykalizm, eksces i obrazoburstwo bliżej jej było do środowisk pokrewnych dawnej bohemie. Jej radykalizm brał się z dwóch zasadniczych źródeł, z filozofii Nietzschego (zinterpretowanej w kategoriach mistycznie ujętego dionizyzmu, zsakralizowanego chaosu jako przedmiotu transgresji) i z filozofii Sade’a (przemoc i okrucieństwo uczynione zasadą transgresji); dodać trzeba, że jeśli postać i myśl Sade’a funkcjonowały w głębokim podziemiu kultury francuskiej, stanowiąc swego rodzaju zakazany owoc, to Nietzsche – pominiawszy to, że w kręgach filozofii oficjalnej nie uchodził za filozofa, czy też za filozofa godnego specjalnej uwagi – objęty był poniekąd infamią z racji wykorzystania jego myśli przez nazistów; pierwszym, który ją „zdenazyfikował”, był właśnie Bataille (lata czterdzieste), czyniący Nietzschego swym patronem, tym zaś, który niecałe dwadzieścia lat później nadał mu pełne obywatelstwo filozoficzne i wprowadził do filozoficznej kultury Francji, inicjując spektakularny – związany z rozwojem poststrukturalizmu – renesans jego myśli, był Deleuze (*Nietzsche i filozofia*, 1960).

A jednak pomiędzy oboma nurtami metafizyki istniały związki natury instytucjonalno-biograficzne, i, co ważniejsze, myślowej. Jeśli chodzi o pierwszy wymiar, to nie sposób nie wymieniać tu Jeana Wahla, człowieka-instytucję, wielkiego erudyty, jak podkreśla Migasiński, otwartego na różne prądy intelektualne i nurty filozoficzne epoki. Otóż pozostawał on w dość bliskich relacjach z przedstawicielami filozofii transgresji. Pod koniec lat trzydziestych współpracował z Collège de Sociologie, będącym przykrywką dla tajnego, radykalnego i kontestatorskiego stowarzyszenia „Acéphale”, wydającego „nietzscheańskie” pismo o tej samej nazwie (pięć numerów w latach 1936-1939), w którym Wahl zamieścił swój tekst; Wahl zajmował się wówczas, i ją popularyzował, myślą egzystencjalną (studium o Kierkegaardzie) – stanowiącą (zwłaszcza Kierkegaard i Jaspers) ważne odniesienie dla filozofii transgresji – i właśnie myślą Nietzschego; ponadto w „Radio Sorbonne” (1958 r.) wygłosił wykład na temat Nietzschego, a w roku 1964 wziął udział w międzynarodowej konferencji w Royaumont, poświęconej Nietzschemu i stanowiącej ważny moment renesansu jego myśli we Francji (w konferencji tej udział wzięli m.in. Klossowski oraz Deleuze, którego tekst, będący podsumowaniem rezultatów konferencji, stanowi świadectwo istotnego przeorientowania

– właśnie pod wpływem Klossowskiego – jego interpretacji Nietzschego, skutkującego wypracowaniem już własnego samodzielnego projektu filozoficznego w *Różnicy i powtórzeniu*). W założonym przez Wahla w roku 1946 Collège Philosophique Klossowski wygłosił wykład poświęcony Nietzschemu (1957 r.), ważny dla jego transgresywnej interpretacji Nietzschego (*Nietzsche, politeizm, parodia*). W tym kontekście można by zapytać o wpływ filozofii transgresji i promowanej przez jej twórców myśli Nietzschego na pluralistyczną ontologię Wahla.

Bardziej instruktywny, poważniejszy i ciekawszy jest przypadek Lévinasa, w którego myśli oba nurty wyraźnie się zbiegają, i kto wie, czy faktycznie związek tej myśli z filozofią transgresji nie jest zdecydowanie silniejszy⁴. Nie chodzi mi bynajmniej o zakwestionowanie przypisania Lévinasa przez Migasińskiego do „nowej metafizyki”, przecież Lévinas – pomijając już to, że mieści się w szeroko wytyczonych granicach „nowej metafizyki” – sytuował się w „oficjalnym” nurcie filozofii francuskiej, uprawiał filozofię, pomimo oryginalności swojej myśli i swojego języka, w tradycyjnym, akademickim stylu, nawiązywał silnie do wiodących, zaliczanych do filozofii akademickiej nurtów filozofii współczesnej (zwłaszcza do fenomenologii), nauczał na uniwersytecie (choć już w późnym wieku) i pozostawał w rozlicznych intelektualnych związkach z innymi przedstawicielami opisywanej przez Autora nieklasycznej metafizyki. To oczywiste. Jednakże jego myśl jest tu niejako myślą graniczną i można ją też zaliczyć do szeroko rozumianej filozofii transgresji. Nie bez znaczenia jest też głęboka przyjaźń wiążąca Lévinasa z Blanchotem, któremu Lévinas poświęcił kilka tekstów⁵, a który był blisko związany z Bataille’em (Bataille napisał zresztą artykuł poświęcony wczesnej myśli Lévinasa⁶).

Tym, co formalnie łączy Lévinasa z klasyczną filozofią transgresji, jest przekonanie, że fundamentalna, autentyczna więź człowieka z bytem polega na przekraczaniu, transgresji każdorazowego doświadczenia bytu, ponieważ, z jednej strony, byt jest ze swej „natury” tym, co inne, radykalną zewnętrżnością, niedostępną w granicach doświadczenia skończonego podmiotu, dlatego też nieskończoną i stąd też wzbudzającą konieczność nieskończonego przekraczania, z drugiej zaś, ontologiczną strukturę podmiotu określa tożsamość rozumiana jako przymus utożsamiania, dążenie do wpisywania i asymilowania bytu w obręb własnej monologiczno-egologicznej struktury – Tęgo-samego – mocą neutralizujących jego inność pracy i poznania (modelem jest tu heglizm, i stąd też antyintelektualizm

⁴ W swojej książce *Proximity: Blanchot, Bataille and Communication* (Nijhof, Hague-Boston-London 1982) Joseph Libertson rozważa myśl Lévinasa właśnie w kontekście obu filozofów transgresji.

⁵ Złożyły się one na książeczkę *Sur Maurice Blanchot, Essais*, Montpellier 1975.

⁶ G. Bataille, *De l'existentialisme au primat de l'économie*, „Critique” 1948, nr 20.

łączyjący Levinasa i zresztą całą „nową metafizykę” z filozofią transgresji). Relację To-samo-Inne/Inny z całą inwencją pojęciowo-leksykalną wyartykułował, opisał i wprowadził do współczesnego słownika filozoficznego Lévinas, ale to ona stanowi substancję filozofii transgresji. W gruncie rzeczy filozofia transgresji przejmując ją od francuskiej dekadencji, głównie Baudelaire’a (kolejnego ważnego źródła myśli Bataille’a i Blanchota). Prototypem Tego-samego jest tu bowiem stanowiąca wyraz historycznego upadku człowieka rzeczywistość mieszczańska, z jej normalizacyjnymi rutynami, kultem pracy, pożytku i postoświeceniową racjonalnością, rzeczywistość zawłaszczająca świat poprzez pracę i poznanie i w ten sposób zamykająca w swej nieznośnej i dusznej banalności (wszechobecny w XIX wieku motyw nudy) drogę autentycznemu, wyłamującemu z mieszczańskiej tożsamości, metafizycznemu pragnieniu rzeczywistości absolutnej, której nie można doświadczyć na gruncie artefaktowej, empirycznej mieszczańskiej tożsamości i percepcji i która – całkowicie religijnie oddogmatyzowana i zdekonfesjonalizowana – może jawić się jedynie jako czysta, nieosiągalna w granicach skończoności ludzkiej idealność⁷ – Niemożliwe, Nieskończoność. W ostatnim zdaniu *Całości i nieskończoności* Lévinas przywołuje właśnie Baudelaire’owską „ciekawość [...] nieskończoności” (*Paryski spleen I*), pokazując w ten sposób, że jeśli jej, tak przezeń podkreślanym, źródłem filozoficznym był Kartezjusz – egzystencjalną interpretację kartezjańskiej idei *cogito* i Boga-nieskończoności Lévinas przejął, jak pokazuje Jacek Migasiński od Alquiego – to innym źródłem, częściowo pozafilozoficznym, był właśnie Baudelaire, a później stanowiła je filozofia transgresji.

I tu pojawia się pierwsza zasadnicza różnica między Lévinasem a klasyczną filozofią transgresji. Dotyczy ona przedmiotu transgresji. Jeśli dla filozofów transgresji był nim – Nieskończonym/Innym – właśnie mistycznie zsakralizowany dionizyjski chaos Nietzschego (Bataille włącza tu jeszcze tradycję mistyczną i wzięte z etnologii *sacrum*), to dla Lévinasa jest nim Inny-Drugi, byt osobowy, przez który jedynie dane jest Nieskończone-Bóg (Oność); jak zobaczymy, to odmienne rozumienie celu transgresji spowoduje inne ujęcie jej natury. I w tym kontekście pojawia się kwestia statusu *il y a*. Pojęcie to pojawiło się u Lévinasa w *Od istnienia do istniejącego* (1947), a parę lat wcześniej w twórczości literackiej (także późniejszej)⁸ – następnie zaś krytyczno-teoretycznej – Blanchota, rozwijającego je na gruncie pojęcia bytu jako „neutrum”, także

⁷ Por. utrzymana w duchu Nietzscheańskim wykładnię Hugona Friedricha: *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978 (rozdział poświęcony Baudelaire’owi).

⁸ Nowela *Le denier mot*, w: M. Blanchot, *Ressassement eternal*, Paris 1937.

w nawiązaniu do Lévinasa, którego koncepcję *il y a* określił jako „jedno z najbardziej fascynujących twierdzeń Lévinasa”. Różnica w rozumieniu jego znaczenia u obu jest zasadnicza. U Lévinasa prototypem pojęcia był zawarty w jego pierwszej samodzielnej rozprawie, *O uciekaniu* (1935), opis doświadczenia bytu jako doświadczenia nieznośnego ciężaru, duszności i przesyty z powodu istnienia, wywołującego nudności (jak słusznie sugeruje Migasiński, Lévinas poprzedza tu analizy Sartre’a z *Młodości*) i przeżywanego w niemożności wyrwania się zeń. W późniejszych dziełach Lévinasa *il y a* oznacza byt anonimowy, niezróżnicowany, bezosobowy, z którego podmiot usiłuje się wyrwać i w którym konstytuuje się jako hipostaza (byt z kolei przytłoczony swym podmiotowym, monadycznym istnieniem), a w *Całości i nieskończoności* – gdzie *il y a* oznacza zmysłowo-materialny żywioł ludzkiego istnienia – podmiot egoistyczny, konstytuujący się w zmysłowym rozkoszowaniu się tym materialnym światem, zabezpieczający to używanie przez – umożliwiającą jego ukonstytuowanie się jako Tego-samego – pracę. Tym, co ostatecznie umożliwia konstytucję *ja*, a następnie wyrwanie się z ontologicznej immanencji Tego-samego, jest zawsze Inny-Drugi (w przypadku *il y a* kobieta, a przełamania Tego-samego – twarz Drugiego, transcendencja). Dla filozofów transgresji natomiast przedludzkie, zsakralizowane *il y a* staje się właśnie przedmiotem transgresji, ale i zarazem tematyzowanym przez Bataille’a i Klossowskiego warunkiem konstytucji *ja* tożsamego, zrywającego poprzez pracę i poznanie z tym źródłem swego istnienia. Utożsamienie to rodzi niewątpliwie istotne trudności, wprowadza bowiem do źródłowej – wydawałoby się, że jednolitej – pełni bytu dwoistość, która związana jest z zasadą samozachowania mającą wyjaśnić możliwość zerwania immanencji pierwotnie niezróżnicowanego bytu i wyłonienie się z niej odseparowanego, skończonego *ja*. Nie pozwala ono też, na gruncie energetyczno-materialistycznej koncepcji człowieka, zrozumieć jego osobowej struktury, warunkującej przecież transgresję i jej duchowo-kulturowy sens. Wydaje się, że Lévinas próbuje odpowiedzieć właśnie na te trudności – trudności, ogólnie mówiąc, związane z problemem genezy i konstytucji sensu – włączając (też pod wpływem filozofii dialogu) relację osobową, etyczną, i w niej sytuując transcendencję.

W ten sposób i natura transgresji musi być odmienna. Niewątpliwie tak w filozofii transgresji, jak i u Lévinasa relacja z Innym/Nieskończonym, w której podmiotowość wyłamuje się z ontologicznego więzienia własnej tożsamości, z przymusu utożsamiania, możliwa jest dzięki rozsadzającemu ją nadmiarowi, jaki podmiot zawiera i jaki jest źródłem pozytywnego i nieskończonego, żywiącego się samym sobą pragnienia metafizycznego (tradycyjna esencjalistyczno-substancjalistyczna metafizyka oparta była

na negatywnym modelu potrzeby i jej zaspokojenia). W filozofii transgresji nadmiar ten tworzą wiążące jednostkę z chaosem namiętności, popędy, które wymykając się zasadzie samozachowania, zmuszają ją do wykraczania poza konstytuujące jej kulturową tożsamość tabu, natomiast u Lévinasa ma on swe źródło w relacji z Innym. W *Całości i nieskończoności* usytuowany jest on jeszcze niejako na zewnątrz, we wzbudzającym nieskończone pragnienie etycznym pozwaniu do odpowiedzialności przez Drugiego-Innego, utrudniając Lévinasowi wyjaśnienie możliwości wyjścia *ja* poza swą monadyczną strukturę, toteż w *Inaczej niż być lub poza istotą* nadmiar ów Lévinas osadza w samym *ja*, nim jest ono w stanie się ukonstytuować jako podmiot egoistyczny, pod postacią pozwania do odpowiedzialności za Drugiego/Bliźniego; będąc śladem Boga/Oności, płynie ono z „niepamiętnej przeszłości” i uniemożliwia *ja* właśnie zawiązanie swej tożsamości

Jeśli u Lévinasa transgresja ma charakter etyczny, to w filozofii transgresji erotyczno-perwersyjny, i jest to niewątpliwie kolejna różnica, sprawiająca, iż Lévinasa trudno skojarzyć z filozofią transgresji. Transgresja w obu wypadkach jest z pewnością przemocą (metafizyczną), przemocą innego wobec tożsamego *ja*, zmuszającą go do wyjścia poza siebie i zawiązanie transcendentnej relacji z tym, co Inne. U Lévinasa jest to jednak przemoc etyczna, przemoc płynąca z porządku sensu, która, nie uchylając możliwości gwałtu i przemocy (śmierci) ze strony *ja*, przybiera postać pozwania do odpowiedzialności i wezwania „Nie zabijesz!”. Filozofia transgresji – w ślad za dekadencją zwracającą przeciwko światu mieszczańskiemu to, co przezeń wykluczone i stabuizowane, zło, przemoc (hipokryzyjnie skrywaną przez dyscypliny ekonomiczne i polityczne) – uprzywilejowuje znoszące *ja* i otwierające na byt doświadczenie erotyczne jako nośnik transgresji, czyniąc jego zasadą przemoc perwersji, eksces, gwałt i okrucieństwo. Niewątpliwie to pod wpływem filozofii transgresji Lévinas rozwija swą znakomitą fenomenologię erotyki, ukazując jej transgresywno-perwersyjny charakter (nie używa słowa „perwersja”, lecz takich terminów, jak „profanacja” „bezwstyd”, „wyuzdanie”, „obsceniczność”, „lubieżność”). Bierze się on, krótko mówiąc – i Lévinas wpisuje się tu w krytyczny schemat interpretacyjny, jaki Nietzsche stosuje do opisu dekadencji – z bezsilnej próby wyrażenia tego, co duchowe, u Lévinasa: etycznej transcendencji twarzy ludzkiej, w żywiole zmysłowości, i właśnie ta strukturalna niemożliwość czy porażka wzbudza nieskończony ruch przekraczania, profanacyjny paroksyzm rozkoszy, który sytuuje erotyzm między widzialnym i niewidzialnym, potrzebą i pragnieniem (metafizycznym), spełnieniem i niespełnieniem, milczeniem i mową, kobietę zaś, w dwuznaczności jej epifanii, między twarzą, słabością, kruchością i obsceniczną nagością, zwierzęcą cielesnością. W przeciwieństwie do filozofii transgresji nadajają-

cej transgresywnej perwersji znaczenie metafizyczno-mistyczne – erotyzm otwiera bowiem na śmierć odsłaniającą negatywnie pierwotny, boski byt chaosu – Lévinas podkreśla jej „bezznaczeniowość”, która grożąc ztratą w bezosobowej i amorficznej, nieotwierającej na wyższy porządek, cielesnej materialności – „w czym jednak osobowość nie chce się pogрузić”⁹ – stanowi negację etycznej ekspresji, znaczenia, twarzy. Dopiero płodzenie, dziecko wprowadzają moment transcendentnej intersubiektywności, wytwarzając czas mesjaniczny.

Przykład Lévinasa pokazuje niewątpliwie wielkie zróżnicowanie w obrębie nowej metafizyki i odrębność jego myśli. W jej kontekście chciałbym podnieść jeszcze dwie wiążące się ze sobą kwestie, które mogą rzucić światło na relacje i związki „nowej metafizyki” i filozofii transgresji.

Pierwsza dotyczy rozumienia podmiotowości. W swych rekonstrukcjach myśli przedstawicieli „nowej metafizyki” Autor podkreśla jej sprzeciw wobec „filozofii świadomości”, podmiotowości, *cogito*, w tym i egzystencjalizmu (m.in. Sartre’a), zakładających autonomię świadomości/podmiotu, źródłowość i swobodę sensotwórczej inicjatywy, ale też uwypukla niemożliwość bezpośredniości istnienia związanej z (mistycznym) stopieniem się i fuzją z całością bytu, do której podmiot źródłowo się odnosi (Lavallo wiążący kreację ludzką z kreacją boską ociera się o niebezpieczeństwo panteizmu). Wskazuje na wiążącą z bytem pasywność podmiotu (stąd Merleau-Ponty nawiązuje do późnego Husserla, do idei „pasywnych syntez” i świata życia”). Związana jest ona z konkretem niesprowadzalnego do danych świadomości i percepcji doświadczenia (schodzenie do niego Wahl nazywa „transdescendencją”). Określając niepowtarzalność podmiotu, zmusza go do przekraczania wszelkiej, odniesionej do świata zjawisk przedmiotowej aktywności; w ten sposób stanowi ona – nie zaś zagnieżdżona w strukturze podmiotu nicość czy zdolność nicościowania/neantyzacji bytu (Heidegger z *Bycia i czasu*, Sartre) – źródło czasowości i negatywności skończonego istnienia ludzkiego, mocą której przekracza ono własne granice w – niemożliwym – dążeniu do osiągnięcia jedności i całości bytu. Idee pasywności, jednostkowego konkretnego doświadczenia, negatywności istnienia i myślenia – to w tej negatywności ma swoje źródło idea transgresji – określają też rozumienie podmiotowości w filozofii transgresji. I na pewno osłabiają ostrą separację obu nurtów metafizyki. A jednak w przypadku filozofii transgresji – a później też nawiązującego do niej poststrukturalizmu – możemy mówić o jej radykalizmie. Na czym by on polegał?

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 320, zob. całość analizy, s. 306-330.

Z pewnością na silnie podkreślanym, *quasi*-gnostycznym dualizmie metafizycznym istniejącym między skończonym – zreifikowanym i sfunkcjonalizowanym przez swą obecność w świecie rzeczy – podmiotem a bytem, ale, jak się wydaje, rozziew ten bierze się w mniejszym stopniu z przesłanek teoretyczno-metafizycznych, co z innej, „radykalnej” aksjologii, decydującej o negatywnym stosunku do realnej historii i o negatywnej ocenie aktualnego kształtu kultury zachodniej: krótko mówiąc z kontestacji (taki jest sens idei „śmierci Boga” i próby wyciągnięcia z niej konsekwencji dla rozumienia istnienia ludzkiego) tej postaci człowieczeństwa, jaką przyjęło ono w tradycji zachodniej, i stąd też radykalna treść wymierzonej w moralno-polityczny porządek Zachodu transgresji (przemoc, erotyzm, perwersja, bluźnierstwo, kontestacja dyskursu filozoficznego). Innymi słowy, w filozofii transgresji ta kontestatorska negatywność obejmuje, pod patronatem transgresji, również porządek historyczno-społeczny.

W ten sposób angażuje ona właśnie drugą interesującą nas tu kwestię – kwestię historii, relacji między realną historią a fundującą jej możliwość historycznością. Migasiński podkreśla bowiem we *Wprowadzeniu* i w innych miejscach, że „nowa metafizyka” znosi, a wpływ Heideggera był tu niebagatelny, ostrą, właściwą dawnej metafizyce, granicę między metafizyką i historią, i czyni to na gruncie stanowiącej ontologiczny fundament realnej historii historyczności istnienia; i tak oto wykracza, z jednej strony, poza spekulacje historiozoficzne, a z drugiej, poza związaną z „historyzmem absolutnym” scjentyistyczną historiografię. Historyczność związana jest z dynamiczną wizją bytu, z jego stawaniem się. Autor mówi o „filozoficznych próbach uchwycenia sensu bytu w jego historycznie zmiennych formach” (s. 325), pisząc – w odniesieniu do poglądów Wahla – że „stawanie się jawi się pod postacią historii, każda rzecz jest *in specie historiae*” (s. 150), i wreszcie, że ta nowa perspektywa „umożliwi tzw. świadomości historycznej oskarżanej o relatywizm poszukiwanie i odnajdywanie swego metafizycznego zakorzenienia” (s. 62). Wydaje się jednak, że omawiani autorzy nie wiążą analizy historyczności z realną historią, a jeśli, to, konsekwentnie rzecz biorąc, powinni traktować tę ostatnią jako przepływ jej różnych, zmiennych, nietworzących jakiegokolwiek jedności form. Moje pytanie, pytanie informacyjne, brzmi, czy tak rzeczywiście jest, a jeśli tak, to na czym polegałaby konkretnie metafizyczna neutralizacja historyczystycznego relatywizmu, jakie historyczne, kulturowe, społeczne i polityczne formy by przybierała?

Inaczej rzecz ma się w filozofii transgresji – i u Lévinasa, jej tu bliskiego – gdzie znajdujemy, negatywnie, pozostałości spekulatywnej wizji historii, aczkolwiek za cenę pewnych trudności teoretycznych. Jest to mianowicie historia upadku Zachodu, opisana w ramach analiz Tego-samego jako hi-

historia degradacji człowieka, postępującej racjonalizacji świata, homogenizacji i funkcjonalizacji jednostki, odcinających ją od bytu, od źródeł jej istnienia. Toteż i filozofia transgresji, i Lévinas nawiązują tu do Kierkegaarda widzącego w heglizmie paradygmat racjonalistycznego zbłąkania człowieka, kres zachodniej filozofii i historii, jej apokaliptyczne, biorąc pod uwagę historię XIX i XX wieku, spełnienie i wyczerpanie.

Oczywiście można zapytać, jak się to stało i czy wyobcowująca się od bytu historia była przypadkowa, a wówczas przypadek ów jest niezrozumiały i świadczy o niedoskonałości bytu/źródła, o istnieniu w nim jakiegos niepojętego, dualizującego go pęknięcia, czy też jest ona konieczna, co oczywiście filozofia ta odrzuca, gdyż konieczność ta relatywizowałaby zło historii i nadawała jej sens teleologiczny. W ten sposób ukazywałaby też historyczny sens filozofii transgresji i wbrew jej intencjom – możliwość odniesienia idei transgresji do współczesności. Weźmy przykład Lévinasa widzącego w historii Zachodu – a heglizm byłby właśnie jej spekulatywnym zwieńczeniem – dziejowe rozwinięcie Tego-samego, jego historyczną immanencję i totalizację, prowadzącą progresywnie, wbrew głoszonym ideałom – to wątek dialektyki oświecenia – do wielkich katastrof XX wieku (śmierci Boga, której topologię określał Auschwitz). Ten finał załamującej się pod ciężarem własnego niespełnienia historii Lévinas opisuje jako irrupcję *il y a*, niszczącego osobowość podmiotowość bytów ludzkich i je ubezwłasnowolniającego, zradzającego pandemoniczny sceptycyzm i relatywizm i kończącego się udwuznaczniającą istnienie grą pozorów i iluzji¹⁰. Dopiero wówczas, w tej kompromitującej racjonalizm, idealizm, Boga monoteistycznego perspektywie, możliwe byłyby – Lévinas tego wniosku wprost nie wyciąga – obudzenie się podmiotowości, nostalgia za (etycznym) źródłem istnienia, właśnie motywowana nią transgresja, przyjmująca w porządku realnej historii charakter nieustannego przekraczania wszelkich postaci racjonalności prawno-instytucjonalnej, wszelkich form władzy (wprowadzenia indywidualizującego jednostki miłosierdzia do porządku bezosobowej prawno-instytucjonalnej sprawiedliwości).

Skonkludowałbym te rozważania pytaniami. Czy zdefiniowana w książce „nowa metafizyka” obejmowałaby filozofię transgresji, jeśli nie, to czy różnica między nimi dotyczyłaby pojęcia transgresji, czy też innej aksjologii i związanego z nią stosunku do kultury zachodniej i realnej historii?

¹⁰ Rolland stawia tezę, że na powstanie Lévinasowskiej koncepcji *il y a* wpływ wywarły Heideggerowski opis naukowo-technicznego spełnienia się/odsłonięcia się bycia w czasach nowożytnych jako epoki składu oraz urzeczywistniającej ją doświadczenie pierwszej wojny światowej, J. Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle vocie*, w: E. Lévinas, *De l'évasion*, Montpellier 1982, s. 39.

