

*Marcin M. Bogusławski**

**HOMO PLATONICUS – WOLNY CZY ZNIEWOLONY?
BATAILLE’OWSKA DE(KON)STRUKCJA PLATOŃSKIEGO
MITU SOLARNEGO**

Ishbel i Krzyškowi poświęcam

*Cogito ergo sum
Kartezjusz*

*EINMAL, der Tode hatte Zulanf,
verbargst du dich in mir
Paul Celan*

1. ROZPOZNANIE: PARADOKSY (TERAŹNIEJSZEJ) RACJONALIZACJI

„Rozum «występuje w każdym, choćby nawet w nie wiem jak pierwotnym człowieku, w *animal rationale*»¹. Każdy typ człowieczeństwa i społeczności ludzkiej «ma korzenie w istotowym trwaniu tego, co ogólnoludzkie, korzenie, w których objawia się przenikający na wskroś całą dziejowość rozum teleologiczny [...]»²» [Derrida, s. 168]. Owo wzajemne przenikanie *rozumu* oraz *dziejów* znajduje odzwierciedlenie w procesie postępującej *racjonalizacji* ludzkości i przejawia się w „oswobodzeniu rozumu od religijnego dogmatyzmu”, w „neutralizacji religii, tzn. podważaniu jej monopolistycznego roszczenia do prawdy i stopniowym sprowadzeniu do jednego z rozlicznych dóbr kultury” [Walentowicz, s. 131], zanikaniu przesądów czy propagowaniu światopoglądowej tolerancji [por. *idem*, s. 125]. Uwzględnwszy tę tendencję, można dojść do przekonania, że żyjemy w czasach rozkwitu rozumu *resp.* rozumności. Pogląd taki propagowany jest skądinąd w – szeroko pojętym – przekazie medialnym³, a tym samym powszechnie internalizowany.

* Uniwersytet Łódzki.

¹ Derrida cytuje tu Husserlowskie *Pochodzenie geometrii* we własnym przekładzie.

² *Ibidem*.

³ Prawdziwość tego założenia potwierdza chociażby instytucja *eksperta*, wypowiadającego się w sposób autorytarny/naukowy w różnorodnych typach audycji: od politycznych „debat”,

Tymczasem sygnalizowane wcześniej rozpoznanie spotkało się w dziejach ludzkiej myśli z szeroko zakrojoną krytyką. Dla przykładu: na gruncie *fenomenologicznym* diagnozę „kryzysu racjonalności” sformułował Husserl; na gruncie *egzystencjalizmu* uczynili to Heidegger czy Jaspers; w obrębie pop-kultury funkcjonują apokaliptyczne przepowiednie Fukuyamy. Trudno odnieść się do nich wszystkich w ramach niniejszego szkicu; wydaje się nawet, że nie jest to konieczne. Z perspektywy badawczej, wyznaczonej tematem pracy, najważniejszą egzemplifikacją „teorii kryzysu” pozostaje bowiem krytyczny projekt Maxa Horkheimera, opracowany na bazie światopoglądowego zaplecza marksizmu, psychoanalizy oraz schopenhauerowskiego pesymizmu. Pozostawiając na później merytoryczne uzasadnienie dokonanej ekscerpcji, należy – w ramach wprowadzenia do właściwych analiz – szkicowo zarysować filozoficzną propozycję autora *Krytyki rozumu instrumentalnego*, uzupełniając ją o spostrzeżenia odnoszące się do czasów obecnych.

Obszar krytycznych ustaleń Horkheimera – odsłaniających paradoks racjonalizacji znoszącej rozum na rzecz irracjonalizmu – wyznaczony był przez następujące pytania: a) dlaczego ludzkość popadła w barbarzyństwo?; b) dlaczego Oświecenie, będące epoką postępu, przyniosło upadek rozumności?; c) dlaczego Oświecenie, które jako „racjonalny dyskurs” walczyło z mitem, w końcu samo się nim stało? [por. Noras, s. 598] Odpowiedź, jakiej udziela niemiecki filozof, jest złożona, angażująca wielorakie płaszczyzny ludzkiej egzystencji. Posiada jednak wyrazisty fundament – przekonanie Horkheimera o zachodzącym w dziejach procesie *subiektywizacji* oraz *funkcjonalizacji* (technicyzacji) rozumu⁴.

Na podstawie ustaleń genealogicznych źródeł wzmiankowanej powyżej tendencji autor *Krytyki rozumu instrumentalnego* doszukuje się w – rejestrowanym na przestrzeni całej, objętej przekazem historii – podporządkowania rozumu „samozachowawczemu interesowi elit” [Walentowicz, s. 125]. Zabieg ten – według Horkheimera – nie tylko pozbawiał rozum *autonomii*, powodując, że „racjonalność, która zapanowała w dziejach, jest racjonalnością *panowania* (podkreślenie moje – M. B.)” [*idem*], ale przyczynił się także do jego urzeczowienia oraz instrumentalizacji. Wyraźne praktyczne nastawienie rządzącej socjety (w końcu *samozachowanie* substancjalnie związane jest z podbojem

przez *talk shows*, aż po *reality shows*. Owo naukowe *zapośredniczenie* ma być gwarantem jakości oraz obiektywizmu danego programu.

⁴ „Horkheimer wyróżnia dwa typy racjonalności: racjonalność obiektywną i racjonalność subiektywną. Pierwsza odpowiada harmonijności, rozumnej strukturze bytu, ugruntowana jest w obiektywnym logosie. [...] Historycznie rozum obiektywny ujawnił się w filozofii greckiej, w scholastyce i w filozofii XVII w. Rozum subiektywny ma charakter czysto instrumentalny, jego zadania są wyznaczone przez indywidualne instynkty, z instynktem samozachowawczym włącznie. Kapitalizm oraz związana z nim filozofia scjentyistyczna to, wg Horkheimera, okres dominacji rozumu subiektywnego” [Noras, s. 598].

i przekształceniem przyrody oraz pozyskaniem zniewolonej siły roboczej, a więc z pracą) sprowadziło go bowiem do roli „środka interesowności i sojusznika przemocy” [*idem*, s. 126]; zamiast poszukiwania, odkrywania oraz kontemplowania prawdy, nakazano rozumowi poszukiwanie „skutecznej metody zawładnięcia rzeczami” oraz zrobienia z nich użytku [*idem*].

Zawłaszczenie racjonalności przez panujących notabli zaowocowało dwoma znaczącymi dla historii ludzkości skutkami. Pierwszy to skodyfikowanie podziału ludzi na *rozumnych* i *nierozumnych*. Samozachowawczy interes, któremu służyć miała racjonalność, nakazywał bowiem, by szerokie rzesze poddanych wyrzekły się prawa do własnej oceny, a tym samym pozbawiły nawet możliwości samodzielnego myślenia. Warunkiem *sine qua non* przetrwania podlegających władzy stało się więc ślepe posłuszeństwo racjonalnym wyrokom elit. Drugi natomiast, to postępująca subiektywizacja racjonalności *resp.* rozumu. Jest on wynikiem oderwania umysłu od bezinteresownej kontemplacji zewnętrznej (a więc obiektywnej) względem niego *prawdy*. Człowiek skoncentrowany na zapewnieniu sobie życiowego komfortu, poszukujący coraz to nowszych celów/przedmiotów, które należy osiąść, popadł ostatecznie w subiektywizm niszczący wszelką niezależną od niego moralność (dobre jest to, czego potrzebuję; godziwe są środki, jakie są mi potrzebne, aby to osiągnąć), a także kwestionujący *autoteliczny* charakter prawdy.

Definitywne przejście od rozumu obiektywnego do subiektywnego – dokonane na przełomie XVIII i XIX w. – wywołało, według Horkheimera, nasilenie sceptycyzmu oraz nominalizmu, a więc tendencji w stosunku do racjonalizmu destrukcyjnych. Krytyka, jakiej (od czasu Kanta) uległ „dogmatyczny” rozum, przerodziła się ostatecznie w krytykę *totalną*, znoszącą *ratio* [por. *idem, passim*], i wprowadziła do cywilizacji Zachodu pierwiastki irracjonalne, np. poprzez restytuowanie mitologii.

Cywilizacja XX wieku to – według Horkheimera – czas zamierania myślenia filozoficznego. Pozbawienie ludzkości jakichkolwiek przejawów obiektywnego *sensu*; dominacja – substancjalnie uwikłanych w użyteczność/*praxis* – nauk matematycznych oraz ucieczka w parareligijne, mitologizujące myślenie, mające gwarantować duchową samodzielność oraz niezależność, stanowią przyczyny kulturowej dezintegracji: w miejsce immanentnego naturze ładu wprowadzony został *chaos danych* [por. *idem*, s. 132].

Istotnym zjawiskiem – towarzyszącym przejściu od rozumu obiektywnego do subiektywnego, a następnie wyradzeniu się racjonalności w (zamaskowany) irracjonalizm – jest odejście od *kultury typograficznej* na rzecz *kultury obrazu*. Zmiana ta, którą można stematyzować jako symboliczną „walkę” między *medium druku* i *medium telewizji*, odzwierciedla bowiem przemiany zachodzące w relacji człowiek – świat zewnętrzny (zmiany, empirycznie potwierdzające słuszność wysuwanych przez Horkheimera tez).

Wielu analityków badających sygnalizowany wyżej problem uznaje dominację piktogramu nad słowem drukowanym za degrengoladę współczesnej kultury branżowej *en bloc*. Tak negatywna kwalifikacja aksjologiczna wpływa z ustaleń odnoszących się do sposobu odbioru informacji pisanych oraz zapośredniczonych przez obraz. Wraz z odrzuceniem kultury typograficznej „myślenie racjonalne i analityczne coraz bardziej ustępuje miejsca recepcji emocjonalnej” [Z. Sareło, *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2000; cyt. za: Abramowicz, s. 5]; dochodzi do upośledzenia umiejętności spekulowania, spostrzegania szczegółów czy falsyfikowania odbieranych informacji; samodzielność myślenia sprowadzona zostaje do „samodzielnego” odbierania irracjonalnych bodźców⁵.

Przejście od *typografii* do *obrazu*, które bezspornie opanowało naszą kulturę, pozwala także na zilustrowanie pozostałych postulatów Horkheimera. Krytyka „nauk matematycznych”, przeprowadzona przez niemieckiego socjologa i filozofa, znajduje swoiste potwierdzenie w momencie wyświetlenia „technicznej” strony mediów i jej odniesienia do ogółu odbiorców. Współczesny człowiek funkcjonuje mianowicie pośród różnorodnych „systemów abstrakcyjnych”, których praktyczne wykorzystanie jest mu niezbędne do życia, ale których zrozumienie zarezerwowane jest wyłącznie dla wąskiego grona specjalistów. Przecież niewielu z nas zna budowę i zasady działania światłowodów, faksu czy kserokopiarki, a wszyscy zmuszeni jesteśmy z nich korzystać w myśl zasady: *nie wiem, jak to działa, ale umiem się tym posługiwać* [por. Abramowicz, s. 2].

Stan ten implikuje wyłonienie się nowej grupy rządzącej, nowoczesnej elity, podporządkowującej sobie, jak w analizach Horkheimera, świadomość współczesnych poddanych. Ponadto apelujący do subiektywnej świadomości/rozumności przekaz medialny (*resp.* obrazowy), *implicite* zakłada zniesienie owej rozumności – przekaz jest bowiem zdefragmentowany; informacje podawane są bez związku przyczynowo-skutkowego; wyklucza się zapadnięcie ciszy; eksperci zobligowani są do udzielania odpowiedzi na skomplikowane i wielowarstwowe pytania w czasie nie dłuższym niż 30 sekund; komentarz uzupełnia się odpowiednio dobranym obrazem i muzyką; promuje się wizualną „papkę” i ludyczną rozrywkę [idem, *passim*]. Dochodzi więc do celowych, intelektualnych manipulacji. Promując wolność, samodzielność, tolerancję czy sprawiedliwość zawłaszcza się suwerenność jednostek, a przez pozbawienie poglądów

⁵ Interesującą ilustracją tej konstatacji stanowi eksperyment, „w którego następstwie sformułowano koncepcję syndromu «brakującej połowy sekundy»; właśnie tyle umysł potrzebuje na świadomy odbiór bodźca, a współczesny przekaz telewizyjny na to nie pozwala. Prowadzić ma to do «podświadomego naśladownictwa mięśniowego», kiedy to – podczas oglądania telewizji – dokonują się mimowolne reakcje fizjologiczne i ruchy mięśni człowieka, co dobitnie obrazuje nie „świadomościowe”, a „cielesne” odbieranie telewizyjnego przekazu” [Abramowicz, s. 9]; por. J. Bobryk, *Spadkobiercy Teuta. Ludzie i media*, Warszawa 2001.

substancjalnej obiektywności subtelnie narzuca im poglądy, wręczając tym samym w działania służące samozachowaniu elit.

Zaprezentowane powyżej analizy pozwalają na zdiagnozowanie dzisiejszej cywilizacji jako *simulacrum* racjonalności. Z jednej strony widoczny jest gwałtowny powrót do mitologii (i innych form irracjonalizmu), z drugiej – wrzęgnięcie człowieka w zniewalający wir użyteczności/praktyczności, gwarantujących nowoczesnym społeczeństwom komfortowe warunki egzystencji. Wyjście z omawianego wnikliwie kryzysu widzi Horkheimer w powrocie do *kontemplacyjnego pojmowania filozofii*. Obecna kultura potrzebuje bowiem odbudowy fundamentów, a więc powrotu do obiektywnie istniejącej, substancjalnej prawdy.

Można bodaj zaryzykować stwierdzenie, iż autor *Krytyki rozumu instrumentalnego* suponuje powrót do platońskiego zdążania ku *alethei* oraz intencji budowy idealnego państwa/społeczeństwa. A jeśli nie zgodzić się z tą konstatacją, to projekt niemieckiego myśliciela stanowi przynajmniej doskonale *abstractum* dla wyświetlenia platońskiego zamysłu. Nałożenie starożytnej koncepcji na współczesne realia pozwoli odpowiedzieć na pytanie, czy idea racjonalizacji jest w ogóle możliwa? Uważam bowiem, iż zarówno koncepcja *politei* Platona, jak i jego *antropologia*, które postulatem *uwolnienia* człowieka zdominowały cywilizację Zachodu, przyczyniły się tylko do jego – nie zawsze subtelnego – zniewolenia. To z kolei stało się powodem sukcesywnej „irracjonalizacji” kultury, będącej – często podświadomym – wyrazem dążenia ludzi do *suwerenności*.

W celu udowodnienia przedstawionej tezy dokonam szkicowej analizy „mitu” solarnego w filozofii Platona, ograniczając się w zasadzie do eksploracji ekscerptów z VI i VII księgi *Państwa*, w których platońska symbolika słońca uzyskała najdonioślejszą filozoficznie wykładnię. Następnie przejdę do krytyki tego projektu, nakreślając Bataille’owską „dekonstrukcję” „mitu” solarnego.

2. ŹRÓDŁA: JASKINIA I NIEGINĄCE ŚWIATŁO

Przed przystąpieniem do analizy dwóch wybranych *passusów* z Platońskiego *Państwa* należy „usprawiedliwić” dokonaną excerptę. Jak wiadomo, *Politeia* stanowi książkę niezwykle bogatą w problematykę, „i to nie tylko problematykę polityczną w dosłownym znaczeniu tego słowa” [Stróżewski 1, s. 82], ale również antropologiczną czy ontologiczną. Wielotorowość prowadzonych przez Platona badań owocować ma prezentacją warunków powstania oraz organizacji państwa totalnego [por. Witwicki, s. 18], stanowiącego ukonkretnioną (inkorporowaną) postać platońskiego projektu *paidei*. Wychowawczy aspekt *Politei* staje się jeszcze bardziej wyraźny, gdy podkreśli się, iż grecki myśliciel „pojmuje to idealne państwo na podobieństwo wielkiej istoty ludzkiej” [*idem*, s. 35],

wyodrębniając w nim trzystopniową hierarchię społeczną (na wzór trzech rodzajów duszy) i poszukując dla każdej z nich właściwego rodzaju *areton*.

Skala przeprowadzanych ustaleń i ich osadzenie na fundamencie inklinacji wychowawczych Platona powodują, że jest to dzieło kluczowe dla znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy platoński człowiek pozostawał jednostką wolną czy zniewoloną.

Newralgiczne znaczenie posiada *Politeia* także w odniesieniu do mitu solarnego. Truizmem będzie konstatacja, że metafora słońca, światła, ognia czy innych postaci „światłości” stanowi stały motyw platońskich dialogów. W *Państwie* alegoria słońca doczekała się jednak ujęcia modelowego, odmalowanego w dwóch nierozzerwalnie związanych ze sobą obrazach. Pierwszy z nich pojawia się przy zakończeniu *Księgi VI* dzieła, drugi natomiast otwiera *Księgę VII*. Ukazana zostaje w ten sposób substancjalna jedność Dobra i Prawdy, odsłaniana stopniowo w poprzednich dialogach Platona, oraz ich kluczowa rola we właściwym ukształtowaniu człowieka.

W niniejszym szkicu zachowana zostanie ustanowiona przez autora *Uczty* cezura. Na początku więc badaniu poddany zostanie ekscerpt *Księgi VI*, a następnie fragment znany jako „mit jaskini”.

*

Interesująca nas problematyka zostaje wprowadzona przez Platona w trakcie poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kto z ludzi jest najbardziej predysponowany do rządzenia państwem ideałem. Prowadzone przez Platona analizy, mające rozjaśnić interesującą go kwestię, implikują ostatecznie postawienie problematyki *dobra*, ponieważ to właśnie dzięki niemu „wszystko staje się przydatne i pożyteczne” [Stróżewski 1, s. 86], stanowiąc jednocześnie kryterium pozwalające rozemnić rządzącym, czego w państwie należy strzec, a czego unikać.

Cechę charakterystyczną prowadzonego przez greckiego myśliciela wywodu stanowi fakt, iż w formie dyskursywnej wyraża on wyłącznie aproksymacyjne ujęcie *dobra*. Wówczas zaś, gdy chce ująć to zagadnienie, zasadniczo ucieka się do przedstawienia mitycznego *resp.* symbolicznego. Platon pisze:

- Chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać, i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeżeli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne.
- Czegóż tam takiego jeszcze potrzeba? – zapytał.
- Tego, co ty nazywasz światłem – odpowiedziałem. [...]
- Zatem niemała postać wiąże zmysł wzroku i widzialność – łącznik między nimi znacznie od innych powiązań, chyba, że to światło to jest czynnik mało czcigodny.
- Ależ – powiada – daleko do tego, żeby światło miało być czymś mało czcigodnym. [...]
- Więc prawda, że słońce nie jest wzrokiem, tylko jest przyczyną wzroku i dlatego wzrok je widzi.

– Tak jest – powiada.

– Więc ja – dodałem – słońce nazywam dzieckiem Dobra. Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi. [...] Kiedy ktoś oczy obróci nie na te przedmioty, których barwy światło dzienne oblewa, ale na te, co mającej w mrokach nocnych, wtedy oczy słabną i wydają się nieledwie ślepe, jakby w nich nie było czystego widzenia. [...] A kiedy na to, co słońce wtedy oświeca, jasno widzą i zaraz się pokazuje, że w tych samych oczach jest widzenie w środku. [...] W ten sposób: kiedy się dusza mocno chwytła tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje, i widać, że ma rozum. [...] Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał słusznie za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę – podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy [...]. Przyznasz, że słońce – tak mi się wydaje – rzeczom nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem [*Państwo*, Ks. VI, rozdz. XVIII–XIX].

Metafora, do jakiej ucieka się Platon w przytoczonym tekście, *implicite* zawiera w sobie przynajmniej trzy płaszczyzny problemowe⁶.

Pierwsza dotyczy stosunku słońca względem wzroku czy (szerzej) podmiotu poznającego. To słońce jest tym, co pozwala człowiekowi widzieć, jego zadanie polega jednak nie tylko na rozświetlaniu mroku (o czym niżej). Światło bowiem okazuje się konstytutywnym elementem samego człowieka – widzenie (a więc symbolicznie ujęte poznanie) możliwe jest dlatego, że ludzkie oczy *noszą światło* [por. *Timaios*, 45 B]. Koncepcji tej nie porzucił Platon do samego końca swojej (przynajmniej pisarskiej) działalności. Piękne uzupełnienie znajduje ona w *Timaiosie*. Grecki myśliciel pisze tam:

A z narządów [bogowie] [przypis mój – M. B.] pierwsze sporządzili oczy, które światło noszą i wpoili je w ciało z *tej przyczyny* [podkreślenie moje – M. B.]. Umyślili zrobić ciało z ognia, który palić się nie mógł, tylko *dostarczać łagodnego światła* [podkreślenie moje – M. B.], które cechuje każdy dzień. Zrobili tak, że czysty ogień wewnątrz nas, ogień *bratni jasności dziennej* [podkreślenie moje – M. B.] przez oczy płynie łagodnie [...]. Kiedy więc światło dzienne otacza strumień wzrokowy, wtedy wypływa światło podobne ku podobnemu, zbija się z tamtym w jedno i powstaje ciało, które sobie przyswajamy [...]. Całe światło naszych oczu jest jednorodne ze światłem zewnętrznym, bo jest do niego podobne [...] [*Timaios*, 45 B–C].

Zaprezentowana powyżej koncepcja pozwala także na wyciągnięcie wniosków odnoszących się do platońskiej antropologii. Skoro słońce stanowi symbol/źródło inteligibility świata, to również człowiek – dzięki zamieszkującej w nim świetlistości – musi być bytem inteligibilnym. Oznacza to, że można rozpoznać jego naturę; dzięki sile rozumu zmierzającego do rozpoznania prawdy

⁶ Wyróżniam je za: [Stróżewski 1, s. 88 i n.].

człowieczeństwo możliwe jest do uchwycenia i pojęciowego wyartykułowania; człowiek nie jest *niepoznawalną tajemnicą*. Ponadto, utożsamienie symbolu słońca (światła) z bytem (czymś *autentycznie istniejącym*), a tego z Dobrem, implikuje fundamentalne przeświadczenie Platona o tym, że człowiek jest *z natury* dobry i ku Dobru ciąży. Wszelkie złe uczynki będą tutaj wyłącznie wynikiem niewiedzy: poznanie Dobra równoznaczne jest z przemianą (*metanoią*, w jej najbardziej źródłowym rozumieniu) życia, co nadaje sens wszelkiej ludzkiej działalności. Newralgicznym aspektem solarnej metafory Platona jest także zastosowanie w niej zasady mówiącej, iż *podobne poznawane jest przez podobne*. Analizy procesu widzenia (symbolicznie obrazującego rozumowanie), jakie Platon prezentuje w swych utworach, pozwalają bowiem bez cienia wątpliwości stwierdzić, że człowiek z natury zdolny jest do poznania autentycznego, obiektywnego Dobra. Możliwe jest więc jego wychowanie, rozumiane jako pomoc w odkrywaniu *wartości realnych*, wyeliminowanie błędów z jego życia, a w ostateczności ukazanie ludzkiej *wolności* jako (bezwzględnego) posłuszeństwa Dobru, będącego przecież ostatecznie posłuszeństwem sobie samemu.

Drugą płaszczyznę problemową przytoczonego powyżej fragmentu *Politei* stanowi zagadnienie słońca jako „siły” wydobywającej wszystko z mroku. W zastosowanej przez Platona analogii odpowiednikiem słońca jest nie świat, ale *świat widzialny*. Pozwala to na sformułowanie wniosku, że do istoty świata materialnego należy jego widzialność! Jak zauważa Stróżewski, „*ex definitione* świat jest tu światem widzialnym” [Stróżewski 1, s. 88]. Na tej podstawie filozof krakowski stwierdza, iż metafora solarna nakreślona przez Platona ma na celu ukazanie analogii przyczyn czy „stosunku racji: słońce–świat widzialny, dobro–świat noetyczny” [por. *idem*]. Myślę jednak, że w nakreślonej powyżej interpretacji pomija Stróżewski ważki szczegół. Mianowicie autor *Fajdrosa* zastrzega, że wiedzę i prawdę uważać można wyłącznie za *podobieństwo* słońca; słońce samo zarezerwowane jest natomiast dla oznaczenia Dobra. Teoretyczne znaczenie takiego przesunięcia jest brzemiennie w skutki. Łącząc symbol solarny z Ideą Dobra, a nie z jego podobizną!, możemy bowiem wyciągnąć następujące wnioski:

a) na gruncie epistemologii Platon jest zdecydowanym rzecznikiem jedności polifazowego poznania; konstatacja ta znajduje swoje potwierdzenie w „analogii odcinka”, gdzie *doxa*, *dianoia* i *episteme* są integralnymi składnikami procesu ideacji, będącymi warunkiem *sine qua non* kontemplacyjnego oglądu rzeczywistości idealnej;

b) rzeczywistość materialna posiada antecedensy w świecie idealnym. W ten sposób „mit solarny” jest z jednej strony miejscem wyartykułowania problematyki partycypacji świata materialnego w świecie idealnym, z drugiej zaś wprowadzeniem do protologicznego ujęcia kosmologii, w którym całość rzeczywistości wyprowadza się z dialektycznego sprzężenia Jedności i Dwójni.

Konkluzje te pozwalają rozpoznać w Platonie rzecznika jedności natury ludzkiej i natury świata jako odbłasku Idei Dobra. Ukazują także świat jako rzeczywistość przenikniętą rozumnością, inteligibilną. Życie człowieka-w-zgodzie-ze-sobą, a więc życie wolne, nabiera tym samym cech posłuszeństwa nie tylko względem Dobra i siebie samego, ale również w stosunku do otaczającej rzeczywistości. Celem *paidei* byłyby więc uzdolnienie człowieka do rozpoznawania teleologicznego zorientowania rzeczywistości (przy czym *telos* rozumiany może być wyłącznie jako Dobro) oraz ukształtowanie w nim umiejętności sprawnego podporządkowywania się procesom ku temu celowi zmierzającym.

Trzecią sprawą, jaką należy wyartykułować w związku z analizowanym fragmentem *Państwa*, stanowi platońskie stwierdzenie, że słońce nie tylko czyni świat widzialnym, „ale także powoduje jego wzrost, jego zanikanie, jego – w pewnym sensie – istnienie, życie” [*idem*]. Problematyka ta zasygnalizowana była powyżej, stąd nie będę jej analitycznie rozwijał.

*

Analizie należy teraz poddać fragment otwierający *Księgę VII Politei*, znany powszechnie jako „metafora jaskini”. „Jest ona bardzo bogata w treści i w pewnym sensie zawiera wszystkie wątki istotne dla filozofii Platona” [*idem*, s. 100], które można uporządkować, wyodrębniając w niej aspekt ontyczny, gnoseologiczny i antropologiczny. Dla prowadzonych tu analiz newralgiczne znaczenie wspomnianej paraboli polega na obecnym w niej aspekcie „praktycznym”. O ile *passusy* zawarte w *Księdze VI* ujmowały mit solarny w kontekście zdecydowanie „teoretycznym”, o tyle obecnie referowany eksceprt nazwany być może „medytacją o wyzwoleniu przez prawdę”⁷.

Konstrukcja „paraboli jaskini” skoncentrowana jest wokół metafory światła i ciemności, a jej najgłębszym sensem jest odsłonięcie i ukazanie czym jest prawda, fałsz „i na czym polega wyzwolenie, które poprzez prawdę ma się dokonać” [Stróżewski 2, s. 87–88]. Platon przedstawia czytelnikowi obraz „podziemnego pomieszczenia na kształt jaskini” [*Państwo*, Ks. VII, rozdz. I].

Do groty prowadzi od góry wejście *zwrócone ku światłu* [podkreślenie moje – M. B.], szerokie na całą szerokość jaskini. W niej siedzą [ludzie] [zmiana moja – M. B.] od lat dziecięcych w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają w miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe do niej [...]. Wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie i, oczywiście, jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą [*Państwo*, Ks. VII, rozdz. I].

⁷ Pod takim właśnie tytułem analizował go, wraz z fragmentami Ewangelii wg św. Jana, W. Stróżewski.

Świat, w jakim przyszło żyć jeńcom, to *teatr cieni*. Obserwowane przez nich „widma” wydają im się jedyną prawdziwą rzeczywistością. Nie wiedząc, że żyją uludą, w jej ramach „szukają racjonalnego sensu i sensownych prawd” [Stróżewski 2, s. 88]. Nie to jednak przesądza o dramatycznym losie mieszkańców grotty. O wiele ważniejszy wydaje się tutaj charakter otaczającego ich świata, a ten jest „jeszcze bardziej zagmatwany, niż gdyby” był „wylącznie złudą” [*idem*, s. 89]. Dokonując bowiem ontologicznego opisu jaskini, zauważyć należy, że *cienie* pozostają bytami heteronomicznymi; o ile one same są nierzeczywiste, o tyle *ukazać* mogą się wyłącznie dzięki rzeczywistości prawdziwej – skała stanowi warunek *sine qua non* ich istnienia. Podkreślić także należy, że *teatr fantomów*, w którym biorą udział mieszkańcy grotty, możliwy jest dzięki *światłu* – to ogień płonący za ich plecami „wywołuje” ruchome widma obserwowane przez nich na skalnej ścianie. Prawda stanowi więc nie tylko podłoże, ale i przyczynę istnienia skalnych „widm”. Dodatkowo do świata prawdziwego zaliczyć należy także jeńców i zakuwające ich kajdany, a więc podmioty rozpoznające fałsz, *simulacra*, jako byty „istotnie istniejące”.

Świat jaskini jest więc światem przemieszania, *mixtum*. Łączy się w nim rzeczywiste i nierzeczywiste; prawda oraz fałsz. Odmalowana przez Platona rzeczywistość stanowi przyczynę zniewolenia człowieka, który od niej powinien się wyzwolić.

Motyw wyzwolenia, źródłowy dla referowanego fragmentu *Politei*, problematyzuje jednak zaprezentowaną wizję metafizyczną. Ruch-ku-wolności, *metanoia* żyjących w pieczarze jeńców, możliwa jest bowiem właśnie dzięki przemieszaniu prawdy oraz fałszu, które specyfikuje rzeczywistość przez nich zamieszkiwaną. Bez domieszki realności, odblasku *alethei*, *simulacra* nie tylko nie mogłyby istnieć, ale ludzie nie mogliby rozpoznać prawdy-jako-takiej. Ich wzrok byłby absolutnie nieczuły na to, czego nigdy nie postrzegali (tym bardziej, że *podobne poznawane jest przez podobne*); nie mogliby więc uchwycić analogii między cieniem a ogniem, a następnie między ogniem a światłem słońca. Z tych też powodów realia jaskini nie mogą być kwalifikowane jednoznacznie negatywnie. Stanowią one swoisty *nierozstrzygalnik*, wikłający platońską wizję w nawarstwiający się (pleniący) znaczenia czy – pozornie – dezintegrujące aporie. Ich dopełnieniem jest zapewne swoisty „zwrot”, jakiego dokonuje starożytny myśliciel w swoich późnych pismach: *Parmenides*, *Sofista* oraz *Timaios* ukazują namysł Platona nad dialektyczną (protoheglowską) strukturą świata, nad znaczeniem *mixtum* w jej wyjaśnianiu, a wreszcie koncentrują jego uwagę na rzeczywistości materialnej. Kwestie te, jako nie wchodzące bezpośrednio w zakres wyznaczonych tematem badań, nie zostaną tu jednak rozwinięte.

Analizując motyw wyzwolenia, fundujący platońską opowieść o jaskini, warto ustalić na początku najważniejsze elementy, które *implicite* są w nim zawarte. Są nimi: a) *to*, *od czego* ma się dokonać wyzwolenie; b) *to*, *gdzie* ma się

ono dokonać (czyli *metafizyczny kontekst wyzwolenia*); c) *co*, czy raczej *kto*, jest podmiotem tego wyzwolenia; d) *ku czemu* wyzwolenie ma prowadzić [por. Stróżewski 2, s. 101].

Pierwszy z wymienionych wyżej elementów został już szkicowo rozważony powyżej, dlatego można pozostawić go niejako na boku dalszych ustaleń. Zabieg ten uzasadniony jest tym bardziej, że kwestia, *od czego należy się uwolnić*, nierozzerwalnie łączy się na gruncie platonizmu z kontekstem metafizycznym samo wyzwolenie warunkującym. Tak więc podawane niżej ustalenia odnosić się będą do obu wymienionych problemowych płaszczyzn.

Odnosząc się do drugiej z wymienionych płaszczyzn problemowych, powiedziec należy, że „najszerzej rozumianym kontekstem wyzwolenia jest świat, w którym żyjemy” [*idem*]. Odnotować również trzeba, że różnice w przyjmowanej koncepcji rzeczywistości warunkować będą odmienne koncepcje wyzwolenia. Jak zostało już powiedziane, to, co ludzie nazywają światem, stanowi dla Platona fantazmat, ułudę, coś istniejącego w sposób strukturalnie odmienny od *autentycznego sposobu egzystowania świata idei*. „Dla Platona jest jasne, że byt świata zmysłowego jest bytem w jakiś sposób rozdartym, podzielonym, uzależnionym od nie-bytu” [Reale, s. 161]; *bytem pośrednim* między *czystym bytem* a *nie-bytem*. Owa hybrydalność w sposobie istnienia tego, co zmysłowe, implikuje, iż nie ma ono bytu, lecz byt *posiada*, że *uczestniczy* w bycie prawdziwym, czyli w świecie idei. Wywód ten stanowi potwierdzenie dostrzeżonej powyżej dwuznaczności w aksjologicznej klasyfikacji świata zmysłowego.

Wracając jednak do *meritum*, podkreślić należy, iż wszystko, czego dokonuje się w ramach rzeczywistości materialnej, skazane jest z góry na nietrwałość. *Brak*, jakim naznaczony jest świat platoński, powoduje, że człowiek nie może zrealizować w nim naprawę ani siebie, ani rzeczy dla niego ważnych; dodatkowo goniąc za tym, *co nie jest*, ale *się staje*, dokonuje on autodestrukcji – będąc w istocie wieczną, pokrewną ideom duszą, redukuje się do bytu niszczonego, materialnego oraz pozornego.

Miejszem wyzwolenia jest w myśli Platona świat zmysłowy. Podmiotem uwolnienia jest oczywiście człowiek. Należy teraz zapytać, czym jest samo oswobodzenie. Wydaje się, że stanowi ono ruch *samouświadomienia*, prowadzący do fundamentalnego przeżycia, które da się streścić w stwierdzeniu: *jestem* [por. *idem*, s. 102]. Uwolnienie będzie więc procesem stopniowego odkrywania przez jednostkę jej prawdziwej natury, którą stanowi *rozumność*. Człowiek, wchodząc na drogę *metanoi*, uprzytomnić sobie musi nie tylko znikomość rzeczywistości materialnej, ale także efemeryczność własnego ciała, jego zanurzenie w *mixtum* fałszu i prawdy, warunkujące zerwanie (a przynajmniej osłabienie) jego łączności ze światem boskim.

Odkładając na moment opis samego procesu wyzwolenia, należy zapytać o to, ku czemu ono prowadzi. Droga jeńca uwolnionego z kajdan, którą prezen-

tuje Platon, zmierza wyraźnie w stronę wyjścia z jaskini. Jego celem staje się więc świat roztaczający się *ponad* pieczarą. Stwierdzenie to jest jednak w kontekście platońskich ustaleń nazbyt ogólne. Cechą charakteryzującą ową nadrzeczywistość stanowi bowiem *światłość*; to słońce-samo-w-sobie [por. *Państwo*, Ks. VII, rozdz. II] okazuje się właściwym *telos* uwolnionego człowieka. Wszystkie dotychczasowe analizy otrzymują w ten sposób zakorzenienie w metaforyce solarnej, pozwalając uznać „parabolę jaskini” za kolejną formę platońskiego „mitu słonecznego”.

Exodus ku słońcu, polegający z jednej strony na odkrywaniu przez człowieka świata noumenalnego, z drugiej zaś na uświadamianiu sobie „słonecznych” pierwiastków konstytuujących jego naturę, powoduje, że wolność platońskiego człowieka staje się formą *zreflektowanej konieczności*. Konieczność rozumiana jest tutaj jako posłuszeństwo Dobru (i w ten sposób samemu-sobie) przejawiające się w tegoż czynieniu; oswobodzenie ugruntowuje więc Platon w „prawdzie, tzn. w prawdziwym rozeznaniu świata i prawdziwym odkryciu jej podmiotu”, jakim jest Dobro [por. *idem*, s. 107]. Uświadomiona konieczność staje się tedy „możliwością twórczego kontynuowania tego, czego domaga się sama rzeczywistość” [*idem*], możliwością autentycznej realizacji człowieczeństwa.

Wizja procesu oswobodzania człowieka, jaką zarysowuje Platon, przeniknięta jest do głębi duchem religijnym. Neoplatonicy traktowali ją nawet jako wtajemniczenie mistyczne czy wręcz boskie objawienie. Niezaprzeczalne wpływy orfickie nie pozbawiają jednak projektu Platona jakości *stricte* filozoficznej, stanowiącej szczytowy wyraz greckiej *paidei*.

Exodus z jaskini ku słońcu dokonuje się w koncepcji Platona dwutorowo, jakkolwiek w referowanym obecnie fragmencie oddany zostaje tylko jego element podstawowy. Stanowi go *metanoia*, rozumiana jako *przemiana myślenia*, co z jednej strony potwierdza tezę o uzależnieniu platońskiej ontologii od epistemologii, a z drugiej ukazuje podporządkowanie tego, co cielesne, sferze ludzkiego ducha. Ustalenia gnoseologiczne, jakie wpisuje Platon w „metaforę jaskini”, nawiązują do zaprezentowanej przez niego w poprzedniej księdze *Państwa* „analogii linii” i dzielą ludzkie poznanie na cztery płaszczyzny czy sfery. Są to kolejno: *eikasia* oraz *pistis*, tworzące razem tzw. poznanie doksalne, a następnie *dianoia* i *noesis*, będące elementami *episteme*. Dystynkcji tej dokonuje Platon w oparciu o właściwy dla każdej z wymienionych części przedmiot poznania. Ukazując swój model na przykładzie *linii* oraz – w przypadku „metafory grotu” – *ustopniowanego* procesu, daje także wyraz najgłębszemu sensowi *paidei*: wychodząc nawet od poznania „odbić”, fantomów, może człowiek dojść poprzez naturalny rozwój umysłu do poznania w sensie właściwym [por. Stróżewski, s. 94]. Sam proces dochodzenia do wiedzy, który można nazwać *ideacją*, zorientowany jest ostatecznie na paramistyczną *kontemplację*. Platon pisał:

Nie ma żadnego spisanego przeze mnie wykładu o rzeczach, związanych z tą wiedzą, i na pewno nigdy nie będzie. *Nie daje się ona bowiem zgola wysłować* na podobieństwo innych nauk, lecz *dzięki współobcowaniu z samym przedmiotem* [podkreślenia moje – M. B.] [*List VII*, 341C, przekł. A. Krokiewiczza].

Na mocy zżycia z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając [*idem*, 341D, przekł. M. Maykowskiej].

Cytowany tekst przywoływany jest często na poparcie tezy o istnieniu tzw. „nauk niepisanych” greckiego myśliciela. Wydaje się jednak, że kwestia ta nie wyczerpuje zawartych w nim znaczeń. Platon ukazuje tam także, że świat idei – niezmienny, wieczny oraz nieginący – nie podlega pojęciowaniu; że dotyka się go w *niezapośredniczonym* oglądzie, do którego prowadzi wytrwałe poszukiwanie wiedzy na wszystkich – niższych – jej stopniach.

Ujęcie to wykorzystane zostanie następnie przez mistyków *par excellence*, jak Orygenes czy Jan od Krzyża, a także przez mistycyzujących myślicieli, na przykład przez Szestowa⁸, stając się niezbywalnym składnikiem kultury Zachodu.

Elementem przynależnym większości koncepcji mistycznych jest przeświadczenie o konieczności cielesnej ascezy. Towarzyszy ono także projektowi Platona, który utożsamiając człowieka z *psyché*, za wartości *prawdziwe* i *autentyczne* mógł uznać *wyłącznie wartości duszy* [por. Reale, s. 246]. *Aretai* związane z zewnątrzem człowieka oraz z jego ciałem schodzą tu na drugi plan, tracąc znaczenie, jakie tradycyjnie przypisywali im starożytni Grecy. W świetle całej nauki Platona nie można wprawdzie mówić o totalnym zanegowaniu ich znaczenia, jednakże należy mieć świadomość, iż sens nadaje im wyłącznie całkowite podporządkowanie „życiu duszy”. Stąd wypływa skrajny antyhedonizm autora *Fileba*, negującego autonomiczny status przyjemności, a także – przynajmniej na pewnym etapie rozwoju jego poglądów – w stanowczy sposób upatrującego w niej zło. Sugerowana wyżej ewolucja zapatrywań Platona ma zresztą chyba znaczenie wyłącznie leksykalne. Dwoista wizja człowieka, ugruntowana nie tylko na przesłankach *stricte* filozoficznych, ale także na misteriozoficznym dualizmie orfików [por. Reale, s. 249], nie pozwala bowiem patrzeć na *ciało* inaczej, niż na przeciwieństwo (*resp.* wroga) duszy. Dlatego jest ono nazywane grobem *psyché*, z którego należy się wyzwolić. Ponad to w *Timaiosie* odmalowuje Platon egzystencjalny wstrząs, jaki przeżywa dusza w momencie inkorporacji [por. 43B i n.]. A zatem asceza, postulowana jako uzupełnienie procesu ideacji, ma na celu uwolnienie z ciała, jego zanegowanie, a ostatecznie wyłączenie z materialnej rzeczywistości⁹.

⁸ Piszę na ten temat w krytycznym szkicu *Rozum czy wiara? Szestowa problemy z nauką*, [w:] *Nowa Krytyka On-line*, URL= http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id_article=247.

⁹ Antysomatyczna repulsja towarzyszyła Platonowi aż do końca, czego dowodem są niewybredne lingwistycznie sformułowania dyskredytujące płynące z cielesności inklinacje ludzi. W *Timaiosie* pisze on np.: „Dlatego u mężczyzn organy wstydlive są nieposłuszne i samowolne,

*

Zarysowana powyżej koncepcja „wyzwolenia ludzkości przez prawdę”, stanowiąca najgłębszy praktyczny sens platońskiego „mitu solarnego”, znajduje uzupełnienie w całości pedagogicznej koncepcji wyłożonej w *Politei*. Jako że platońska *paideia* doczekała się licznych opracowań, nie ma potrzeby szczegółowego rozwijania jej kolejnych wątków. Należy tylko *wyakcentować* kwestie istotne dla obszaru, jaki badaniom wyznacza temat niniejszego studium. Podkreślić więc należy, że: a) Platon przekonany jest o istotnej nierówności ludzi, jeśli chodzi o posiadaną przez nich naturę; proponowany przez niego projekt wychowawczy stratyfikuje społeczeństwo na zamknięte grupy, wyróżniane ze względu na przysługujący przynależnym do nich jednostkom stopień rozumności; b) kierownictwo zarówno *państwem*, jak i *wychowaniem* powierza Platon wąskiej grupie filozofów, stanowiących elitę ludzkości; ich celem jest kształtowanie współobywateli (a także siebie samych) w świetle niezmiennych, duchowych *aretai*; c) jednym z najważniejszych zadań strażników państwa jest eliminowanie z życia społecznego i prywatnego wszelkich przejawów *nieracjonalności* (sponuje to patrzeć na historię jako na proces racjonalizacji); d) szczęście, a także wolność jednostek (a przez to *polis*) polega na jak najpełniejszym zintegrowaniu z racjonalną tendencją dziejów.

Wymienione powyżej składowe platońskiej *paidei*, pomagające w pełni wyrezonować propozycjom zawartym w „micie solarnym”, wydają się obrazować sytuację kryzysu współczesności wyświetloną przez Maxa Horkheimera i zreferowaną na początku tego szkicu. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że nie może być tu mowy o *autonomii rozumu* (czy rozumie obiektywnym). Platon składa władzę i społeczne przewodnictwo w ręce niewielkiej liczebnie socjety, odmawiając pozostałym obywatelom równego prawa do racjonalnej samodzielności. Przekonany jest przy tym o naturalnej „nierówności” obywateli, co tym bardziej ugruntowuje stosunek zależności pan–niewolnik, tradycyjnie przypisywanej Heglowi. Pamiętać należy przy tym także, że proces intelektualnego (filozoficznego) poznania ma w koncepcji autora *Uczty* charakter wybitnie *kontemplatywny*, a przecież – według Horkheimera – to właśnie powrót do medytacyjnej roli filozofii miał przynieść światu wybawienie.

Wydaje się więc, że dominująca w kulturze Zachodu platońska okultyzacja racjonalności i związanego z nią wychowania stanowi źródło cywilizacyjnego

jak zwierzę, które nie ulega rozumowi, a dżgane ościeniem żądy wszystko opanować próbuje” [*Timaios*, 91 B–C]; „Kto ma nasienia dużo i ono mu się w rdzeniu przelewa i taką ma naturę jak drzewo, które nad miarę dużo owoców wydaje, ten [...] większość życia w obłąkaniu spędza przez największe rozkosze i zgrzyoty i duszę ma chorą i głupią dzięki swojemu ciału. Taki nie uchodzi za chorego, ale za charakter zły dobrowolnie. A tymczasem *rozpusta seksualna* po wielkiej części jest *chorobą duszy* [podkreśl. moje – M. B.], wywołaną stanem jednego składnika, który dlatego, że kości są rzadkie, rozplywa się po ciele i nasycy je wilgotnością” [*Timaios*, 86 C–D], na tej podstawie dowodzi Platon nienaturalności somatycznych potrzeb człowieka.

oraz indywidualnego zniewolenia. Dla potwierdzenia bądź sfalsyfikowania tej tezy dokonam rekonstrukcji Bataille’owskiego rozumienia „mitu solarnego”, stanowiącego – drogą nie wprost – krytykę koncepcji Platona. Wcześniej jednak należy wypunktować główne funkcje, jakie w myśli antycznego filozofa pełni metafora słońca. A zatem „mit solarny” obrazuje:

- a) onto-te(le)-ologiczne zorientowanie świata;
- b) ufundowanie rzeczywistości na *Rozumie/Prawdzie/Dobru* jako przyczynie jej zaistnienia i istnienia;
- c) *duchową* naturę rzeczywistości (utożsamioną z tejże inteligibilnością), przeciwstawioną wszystkiemu, co materialne i zmienne;
- d) pojmowanie człowieka jako istoty *rozumowej*, powołanej do rozpoznania i podporządkowania się biegnącemu przez dzieje prądowi racjonalizacji (*pa-ideia*);
- e) *wolność* jako *uświadomioną konieczność*, dobrowolne posłuszeństwo temu, co *rozumne*, czyli – ostatecznie – wierność samemu sobie;
- f) przekonanie o poznawalności człowieka i świata, wykluczające z rzeczywistości jakąkolwiek tajemnicę *resp.* mrok, ciemność.

3. SUWERENNOŚĆ: SŁONECZNY ODBYT, KTÓRY JEST NOCĄ

Relacja łącząca Bataille’a z Platonem, a więc ostatecznie wyznaczająca jego stosunek względem wszelkiej filozofii, nie jest łatwa do określenia. „Napisano o Bataille’u, że nikt bardziej stanowczo niż on nie wyzwolił w nas poczucia, iż wszystko, co zostało powiedziane, milczy o tym, co jest do powiedzenia” [Matuszewski 1, s. 7]. Zaiste trudno byłoby znaleźć komentarz od tego trafniejszy – aurę bataille’owskiego dzieła określa bowiem pragnienie wyrażenia *niemożliwego*. Intencja ta sytuuje francuskiego myśliciela ponad wszelkim *pozytywnym myśleniem*¹⁰. Dezinterpretacją byłoby jednak utrzymywanie, iż projekt ten ma na celu zdyskredytowanie filozofii w jej tradycyjnym rozumieniu. Bataille pozostaje bowiem wiernym świadkiem najstarszej tradycji, w świetle której „filozofia jest – czy też przynajmniej powinna być – poszukiwaniem absolutu” [*idem*], i to z niej czerpie przekonanie, że *dyskurs* nie potrafi ogarnąć „summy możliwości”¹¹. Jako domena słowa, pojęcia, racjonalności filozofia nie jest w stanie transcendować *możliwego* ku *niemożliwemu*; tego, co możliwe do pomyślenia, ku temu, co pomyśleć się nie daje; tego, co ziemskie, ku temu, co

¹⁰ „Którego mistrzem – w opinii samego Bataille’a, pozbawionej cienia ironii – był Hegel” [Matuszewski 1, s. 7]. Bataille pisał o Heglu: „Nikt inny nie poszerzył w takim stopniu możliwości inteligencji (żadnej doktryny nie można porównać z tą, jaką stworzył, stanowi ona szczyt pozytywnego myślenia)” [DW, s. 200]; por. także: [DW, s. 106–107].

¹¹ Dyskurs może pretendować jedynie do bycia *summą wiedzy*, a więc całością tego, co *możliwe*.

absolutne [por. *idem*, s. 8]. Uwikłanie filozofii w słowo powoduje więc jej zamknięcie w granicach racjonalności. Wyklucza to, czego nie da się pomyśleć i co jest niemożliwe (a czego jednostka doświadcza w najbardziej intymny sposób), *ex cathedra* odsyłając to *aenigma* do świata nie-bytu, nie-istnienia.

Rozpoznanie niewystarczalności czy zawodności filozofii nie jest jednak u Bataille'a czymś bezproblemowym [Matuszewski 2, s. 19]. Jego rezonerstwo nie polega na bezkrytycznym zdezwuowaniu dyskursu. Tworząc w okresie, w którym szczególną popularność zyskała fenomenologia, przyswaja on sobie fundamentalne dla Husserla przeświadczenie, że filozofia to dziedzina bezzałożeniowa. Owo przekonanie potwierdza natomiast „uświadomienie metody filozoficznej jako kontestacji” [*idem*, s. 17], dzięki której – docierając do źródeł *możliwego* – człowiek otworzyć może się na „świadomość niemożliwości” [TR, s. 11].

Niemożliwe jest dla Bataille'a miejscem, gdzie szaleje przemoc, granicą tego, co wymyka się spójności [por. *idem*, s. 12], standaryzacji oraz funkcjonalizacji ludzkiego życia. Zawierając w sobie elementy przez rozum wykluczane, traktowane przez *racjonalistów* jako *niedorzeczne*, a więc *potworne*, przynależy *niemożliwe* do świata religii, będącego – aż po czasy Hegla – korelatem i oswobodzicielem filozoficznego dyskursu. Ostatecznie więc „ograniczony punkt widzenia filozofii” [Matuszewski 2, s. 18] rozszerzyć może się tylko o tyle, o ile filozofia straci swą autonomię wobec religii *resp.* stanie się filozofią *sakralną*.

Religia w rozumieniu Bataille'a stanowi coś z gruntu różnego od wielkich systemów religijnych znanych (i dominujących) w dzisiejszym świecie¹². Stanowi ona rezerwar przemocy, ekscesu, rozrzutności, bujności czy nieokiełznania, dzięki którym zatarta zostaje granica między życiem a śmiercią. Utożsamienie życia i śmierci potwierdza przynależność człowieka do świata animalnego, a to z kolei stawia ludzi przed możliwością autentycznej międzybytowej komunikacji.

„Żądza” wyrażenia niemożliwego, kierująca bataille'owskim przedsięwzięciem, nie jest więc równoznaczna z odrzuceniem racjonalności i przypisanej jej filozofii¹³. Stanowi raczej próbę *dopełnienia* tego, czego dyskurs nie wyraża; *przekształcenia* go tak, by odsłonił skrywaną istotę człowieczeństwa. Francuski myśliciel dokonuje tego za pomocą „strategii człowieka perwersyjnego” [*idem*, s. 18]; chodzi mu o to, by dokonać „dewiacji” filozofii. Ucieka się więc do „fortelu *ekwiwalentu*: ekwiwalentu szaleństwa” [*idem*], który w stosunku do systemu ma taką samą transgresywną moc, jak obłąd wobec rozumu.

¹² Jest ona *zakwestionowaniem wszystkich rzeczy*; z jej perspektywy „religia chrześcijańska jest w jakimś sensie najmniej religijna” [E, s. 34].

¹³ „Zasada doświadczenia wewnętrznego: wyjść poprzez projekt z obszaru projektu./ Doświadczenie wewnętrzne kierowane jest przez dyskursywny rozum. Jedyne rozum posiada moc zdekomponowania własnego dzieła, zburzenia tego, co sam zbudował. [...] Bez wsparcia ze strony rozumu nie osiągniemy «mrocznego rozświetlenia»” [DW, s. 111–112].

Jego realizacja – dzięki religijnej transubstancjacji filozofii – dokonuje się m. in. poprzez zrewindykowanie znaczenia *mitu* jako uprzywilejowanej formy wyrażania „myśli”. *Mit* bowiem przynależny był „światu fundamentalnej przemocy (*hybris*)” [Matuszewski 1, s. 8] i chaosu, wykluczonemu przez rodzącą się w Grecji „kulturę rozumu”. Przynależność *mitu* do świata *niedorzeczności* i *potworności* powoduje także, że jako jedyny jest on w stanie uchwycić oraz wyrazić prawdziwą *komunikację* między bytami. Tylko *mit* ogarnia to, co w człowieku nie jest sfunkcjonalizowane i ustanadaryzowane, a więc to, co nie pozwala zredukować człowieka do – poznawanej – rzeczy¹⁴.

To krótkie rozpoznanie motywów „filozoficznej” działalności autora *Erotyzmu* pozwala na właściwe postawienie kwestii znaczenia „mitu solarnego” w kontekście jego dorobku, a także na ukazanie poprawnej relacji zachodzącej między tą koncepcją a referowanymi wyżej poglądami Platona. Podchodząc do myśli Bataille’owskiej ze zbytnią dezynwolturą, można bowiem odnieść wrażenie, iż platońska „metafora słońca” spotyka się u niego z totalną anihilacją. Wydaje się jednak, że mamy w tym przypadku do czynienia nie tyle z *destrukcją*, co z *dekonstrukcją* propozycji starożytnej. Bataille w swej (re)interpretacji dokonuje, rzecz jasna, licznych arcyważnych przesunięć wewnątrz samego *mitu* (wywołujących faktyczne unicestwienie niektórych jego składowych), wiele jego elementów pozostawia jednak bez zmian. Tym samym „tradycyjna (platońska) prawda o człowieku” spotyka się w tym ujęciu nie z *całkowitym* odrzuceniem, a raczej z krytycznym dopełnieniem.

Dlatego też naczelnym metodologicznym postulatem odnoszącym się do tej części badań staje się wymóg *ostrożności* zarówno w trakcie prowadzenia analiz, jak i przy formułowaniu wniosków.

*

Symbolika solarna nie zajmuje w pisarskiej spuściźnie Bataille’a miejsca szczególnie eksponowanego, niemniej stanowi element konstytutywny dla jego myśli. W niej bowiem ufundowana jest cała bataille’owska metafizyka, eksplorująca rzeczywistość w celu przeniknięcia tajemnicy bytu. Pamiętając, że czymś problematycznym pozostaje opis referowanego projektu w „klasycznych” kategoriach filozoficznych, odnotować należy, że *mit słońca* pełni w nim, generalizując, trojaką funkcję: a) „energetyczną” *resp.* kosmologiczną; b) sakralną; c) gnoseologiczną¹⁵.

¹⁴ „Jakkolwiek świadomość odwróciła się od porządku intymnego, który na płaszczyźnie poznania jest porządkiem mitologii, to nie mogła być ona jasną świadomością przedmiotów, o ile wciąż zależała od mitycznych determinacji” [TR, s. 83].

¹⁵ Podkreślić należy, że identyczną dystynkcję da się przeprowadzić także na gruncie projektu Platona.

Podkreślić trzeba, że stratyfikacja ta ma charakter „funkcjonalny” – pozwala na uporządkowane rozjaśnienie znaczenia metafory słońca w myśli Bataille’a – i jako zabieg metodologiczny naznaczona jest pewną sztucznością. Bowiem na gruncie analizowanego przedsięwzięcia wyodrębnione płaszczyzny interpretacyjne nakładają się na siebie, tworząc koherentną, „substancjalną” całość.

§ 1. Słońce jako źródło energii i zatury

Najbardziej kompletną prezentację „energetycznej” wizji rzeczywistości zawiera niewątpliwie *Część przekłeta*. Esej ten stanowi zwięźczenie prawie dwudziestoletniego okresu badawczych peregrynacji autora i przedstawiany jest przez niego niejednokrotnie jako jego najważniejsze dokonanie teoretyczne [por. Matuszewski 3, s. 109].

Część przekłeta – wraz z poprzedzającym ją szkicem *Ekonomia na miarę wszechświata* oraz aproksymacyjną w odniesieniu do tej samej problematyki *Teorią religii* – jest wyartykułowaniem Bataille’a koncepcji ekonomii, nazwanej przez niego *ekonomią ogólną*. Jej rudymenarną zasadę, eksplorowaną przez autora we wszystkich bodaj pracach, stanowią kategorie *nadmiaru* oraz *wydatkowania*. Między innymi właśnie im zawdzięcza myśl Bataille’a swą koherencję – *ekonomia* stanowi bowiem emanację *antropologii*, a ta odsyła do *koncepcji kosmologicznej* eksploatującej mitologię solarną [por. *idem*, s. 108].

Bataille’owska *ekonomia ogólna* wyrasta z przeświadczenia, że zasadniczym bogactwem świata jest energia, stanowiąca zasadę oraz cel produkcji [por. CP, s. 7]. Energia to także (a może przede wszystkim) zasada życia¹⁶ – dysponowanie jej zasobami jest niezbędne dla przetrwania zarówno jednostki, jak i świata. Zasygnalizowane powyżej wydatkowanie możliwe jest dzięki energetycznemu nadmiarowi. Jak zauważa Bataille, „ludzkość, przynajmniej jako całość, dysponuje ogromnymi nadwyżkami energii” [*idem*]. To ów nadmiar odpowiada za ruch życia w świecie, często jednak jest źle rozumiany. Autor stwierdza, że:

błędem byłoby, jak się na ogół czyni, przypisywanie naszego nadmiaru energii ostatnim wynalazkom, współczesnemu rozwojowi narzędzi pracy” [CP, s. 7].

Tak więc energia w żaden sposób nie może być traktowana jako jeden z ludzkich artefaktów. Pytanie o jej źródło, będące elipsą pytania o nadmiar

¹⁶ „Suma wyprodukowanej energii jest zawsze wyższa od tej, która niezbędna była do jej wytworzenia. *Taka jest sama zasada życia* (podkreśl. moje – M. B.), sprawdzająca się na ogół w odniesieniu do roślin i zwierząt” [CP, s.7].

i wydatkowanie, odsyła Bataille’a ze świata „produktów” (oraz produkcji) do świata natury, w którym

zielone części roślin z ładu stałego i mórz bezustannie przyswajają część świetlistej energii słońca”, a „wszystkie użyteczne wydatki pozwalają życiu na zaopatrywanie się w energię słoneczną [CP, s. 8].

Tym samym to właśnie słońce okazuje się najważniejszym rezerwuarem energii, umożliwiającym światu rozwój.

Ukazaniu słońca jako energetycznej zasady świata towarzyszą jednak dalsze ważne wyjaśnienia. Bataille dostrzega bowiem w słońcu przede wszystkim byt *ekstacyjny*, bezinteresowny, bezcelowy.

Z punktu widzenia bogactwa promieniowanie słońca wyróżnia się swym jednostronnym charakterem: *zatraca się bez umiaru, nie otrzymując niczego w zamian* [CP, s. 8].

Dar życia, jakim obdarza ono świat, jest darem całkowicie *bezzwrotnym*, ekscesywnym, *zatracającym*. Słońce spala się (a więc umiera), obdarowując kosmos swą energią i niczego nie żądając w zamian, jego radość to radość wydatkowania; wydatkowanie więc fundować musi rzeczywistość, a także związaną z nią ekonomię, bowiem „energia słoneczna, *jaką jesteśmy* (podkreśl. moje – M. B.), jest energią, która się *zatraca*” [CP, s. 8].

Motyw *utożsamiający* słońce jako źródło energii z bytami, które w ten sposób powołuje ono do życia [por. np. CP, s. 8 i 9], stanowi ważki moment Bataille’owskich analiz. Pozwala bowiem na uchwycenie i wypowiedzenie prawdy o człowieku, przeniknięcie jego tajemnicy. Antropologia staje się tutaj częścią ekonomii solarnej, jej wyświetlenie należy jednak odłożyć na później.

§ 2. Słońce i *sacrum*

O ile referowane w poprzednim akapicie ustalenia Bataille’owskie zmierzały do ukazania słońca jako źródła życia świata, a także do ekspozycji ekscesywno-ekstacyjnego charakteru jego natury, o tyle podejmując próbę ukazania mitologicznego sensu symboliki solarnej, francuski myśliciel skupia się przede wszystkim na motywie *zatrąty* oraz nieodłącznej od niej *ofiary*. Refleksję swą opiera on na fundamencie mitologii azteckiej, odnajdując w tej cywilizacji koncepcję świata diametralnie różną od tej, jaką aprobujemy na Zachodzie [por. *idem*, s. 54].

Najważniejszą cechą kultury Azteków jest – według Bataille’a – jej zasadnicze zorientowanie na *zatrąę*:

zatrąta nie zajmowała w ich myślach miejsca mniej ważnego niż w naszych pracach. Tyleż samo troski poświęcali *składaniu ofiar*, co my *pracy* [CP, s. 54].

Zresztą samo słońce było w ich oczach wyrazem *ofiary* – bóg podobny był do człowieka, a słońcem stał się dzięki zatraceniu siebie. Tak opowiada o tym aztecki mit¹⁷:

Mówi się, że zanim nastał dzień, bogowie zebrali się w miejscu zwanym Teothucan... i że odezwali się w te słowa: „Kto podejmie się oświetlenia świata?”, na co pewien bóg, zwany Tecuciztecatl, odparł: „Ja podejmę się oświetlać go”. Bogowie przemówili po raz wtóry i rzekli: „Kto jeszcze?”. Następnie spojrzeli po sobie, szukając, kim będzie śmiałek, i żaden z nich nie ośmielił się ofiarować się, by spełnić to zadanie; wszyscy lękali się i wymawiali się od tego. Jeden z nich, z którym się nie liczone i który miał *bubas*, nie mówił, tylko słuchał, co mówili inni. Oni zaś zwrócili się do niego mówiąc: „To będziesz ty, *mały buboso*”. Podporządkował się chętnie poleceniu i odrzekł: „Przyjmuję wasz rozkaz jak łaskę; niechaj się stanie, jak chcecie”. Obaj wybrańcy natychmiast rozpoczęli czterodniową pokutę. Następnie rozpalili ogień w palenisku sporządzonym w skale... Bóg zwany Tecuciztecatl ofiarowywał same cenne rzeczy [...], ciernie wykonane ze szlachetnych kamieni zamiast cierni *maguey* i kolce z czerwonego koralu zamiast zakrwawionych cierni. [...] *Buboso*, który zwał się Nanauatzin ofiarował [...] kolce *maguey* pokryte własną krwią, a zamiast żywicy składał w ofierze strupy swoich *bubas*.

Dla każdego z tych dwóch bogów wzniesiono wieżę w kształcie kopca. Tam przez cztery dni i cztery noce odbywali pokutę. [...] Następnej nocy, trochę po północy, kiedy nabożeństwo miało się zacząć, przyniesiono ozdoby Tecuciztecatla; były to pióra [...] i szata z lekkiej tkaniny. Jeśli chodzi o Nanauatzina, *buboso*, przykryli mu głowę czapką z papieru [...], założyli mu szal i pas, również z papieru. Gdy nastąpiła północ, wszyscy bogowie zgromadzili się wokół paleniska zwanego *Teotexcalli*, gdzie ogień płonął cztery dni.

[...] Obaj wybrańcy zajęli miejsce przy ognisku z twarzami zwróconymi w stronę ognia [...]. [Bogowie] (przyp. mój – M. B.) rzekli: „Nuże, Tecuciztecatlu, rzuć się w płomień!”. Próbował wskoczyć do ognia, lecz ponieważ ognisko było ogromne i bardzo gorące, gdy poczuł ten wielki żar, zdjął go strach i cofnął się. [...] Cztery razy na próżno podejmował próbę. A zdecydowano uprzednio, że nikt nie może podjąć się próby więcej niż cztery razy. Gdy te cztery próby zostały już dokonane, bogowie zwrócili się do Nanauatzina: „Nuże, Nanauatzinie, spróbuj teraz ty!”. Zaledwie wypowiedziano w jego stronę te słowa, zebrał siły, zamknął oczy, wzbil się i rzucił w ogień. Natychmiast zaczął skwierczeć jak przedmiot, który się piecze. Tecuciztecatl widząc, że tamten rzucił się w płomień i że płonie, w jednej chwili rozpedził się i rzucił w żar.” Nieco później bogom ukazał się *buboso* przemieniony w słońce, „bardzo czerwony, kołysząc się na prawo i na lewo, i nikt nie mógł na niego spojrzeć, gdyż oślepiął wszystkich, tak błyszczał promieniami, które odrywały się od niego, rozpostarte na wszystkie strony [CP, s. 55–56].

Następnie na nieboskłon wypłynął księżyc – z powodu niezdecydowania Tecuciztecatl świecił mniej jasno. „Ofiarnicza” genezę posiadają w mitologii Azteków także gwiazdy – są one sercami bogów zamordowanych przez wiatr nazwany Quetzalcoatl.

¹⁷ Przytoczona zostanie tu, za Bataillem, opowieść Bernardina de Sahagun, zamieszczona w *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*; po polsku, nakładem Wydawnictwa Literackiego, ukazały się jej fragmenty pt. *Kronikarze kultur przedkolumbijskich*, przeł. M. Sten, Kraków 1988.

Przedstawiony powyżej mit nadaje znaczenie sensu wartości ekstremalnej. Ukazując zasadniczą jedność życia i śmierci, nie okultyzuje egzystencji człowieka przez odesłanie go do racjonalnie skonstruowanych, zaświatowych erzaców. Tym samym pozwala ludzkości żyć naprawdę, doświadczać *intymności* i *komunikacji*, które mogą się dokonywać wyłącznie poprzez ekstensję zniewalających jednostkę, a racjonalnie wywiedzionych granic. Świat Azteków jawi się zatem jako świat *ofiary*, szalejącej i nieopanowanej *przemocy*, przy czym sama przemoc nie posiada tu sensu, jaki obecnie najchętniej jej przypisujemy. Dzisiejsze pojmowanie gwałtu, bezprawia i ich wszystkich synonimicznych surogatów – znajdujących ukoronowanie w doświadczeniu *dwóch globalnych wojen* – ufundowane jest bowiem na świadomości *praxis*. Na celu ma przede wszystkim zachowanie (a także rozrost) kumulowanych cywilizacyjnie dóbr, spetryfikowanie człowieka w jego zredukowaniu do przedmiotu:

Spółceństwo naprawdę *militarne* to społeczeństwo przedsiębiorcze, dla którego wojna ma znaczenie jako forma rozwoju potęgi, uporządkowanego powiększania imperium. Jest to społeczeństwo stosunkowo łagodne, wprowadza do swych obyczajów racjonalne zasady przedsiębiorczości, których cel usytuowany jest w przyszłości i wyklucza szaleństwo składania ofiar z ludzi [CP, s. 63].

„Spółceństwo wojny”, podobnie zresztą jak społeczność protestantów, *implicite* skierowane jest już ku rzeczywistości pracy, która – by w ogóle zaistnieć – musi zostać podporządkowana kultowi *ratio* i jego teleologii, stając się przez to cywilizacją wykastrowanego człowieczeństwa.

Przemoc, jako nieodłączna część zatury, ma dla Azteków znaczenie całkiem odmienne, substancjalnie powiązane z gestem *ofiarniczym*. Różnica ta staje się tym wyraźniejsza, im bardziej uświadomimy sobie, że w mitologii jest ona nośnikiem *wydatkowania*, *trwonienia* i nie ma nic wspólnego z Leibnizjańskim *Calculemus!* jako egidą ludzkich zachowań. Nie jest także ani prostym uniecznieniem, ani gestem ekspiacji wobec innego, zazwyczaj boskiego¹⁸, Bytu. Ofiarowanie zmierza bowiem do anihilacji uprzedmiotowienia, *urzeczowienia*, jakim poddawany jest zarówno człowiek, jak rośliny czy zwierzęta.

Ofiarowanie niszczy realne więzi podporządkowania obiektu, wrywa ofiarę ze świata użyteczności i zwraca ją światu nieinteligibilnego kaprysu. Kiedy zwierzę ofiarne przekracza krąg, w którym ma zostać zgładzone przez kapłana, przechodzi ze świata rzeczy, zamkniętego dla człowieka i będącego dlań *niczym*, gdy poznaje je z zewnątrz, do świata mu immanentnego, *bliskiego*, znanego tak, jak znana jest kobieta w cielesnym pochłanianiu [TR, s. 41].

¹⁸ Pamiętać przy tym należy, że *boskość* długo nie była rozumiana w kulturze jednoznacznie. Obecnie wydobyte z zapomnienia jej wieloaspektowych, niekiedy ambiwalentnych, spolaryzowanych ujęć zawdzięczamy w głównej mierze pracy etnologów czy religioznawców, sprzeciwiających się redukcjonistycznemu zawłaszczeniu kultury przez optykę „(post)chrześcijańską” i racjonalną.

Intencją *ofiary* jest powrót do prabliżności, jaka łączyła człowieka ze światem i z samym życiem.

Uprzednie oddzielenie ofiarnika i świata rzeczy jest konieczne, by powróciła bliskość, immanencja człowieka i świata, podmiotu i przedmiotu [*idem*].

Ale ofiara odsłania także rewers istniejącej rzeczywistości, wskazuje na suwerenny świat bogów i mitów, gwałtownej i odciętej od kalkulacji hojności (hojności *buboso* przez śmierć przynoszącego światu życie-słońce), świat *sakralny*, którego śmiesznym wykrzywieniem pozostaje cywilizacja pracy i użyteczności.

Suwerenny gest Nanauatzina, pozwalający zakorzenić się światu w ekstazy energii słońca, jest gestem rozdzielenia świata, radykalnej niezgody na jego zawężenie do świata pracujących i zniewolonych monad. Alegoria słońca wprowadza w świat radykalny podział na *sacrum* i *profanum*, przy czym – paradoksalnie dla nowoczesnego człowieka – rzeczywistość *profaniczna* to świat *transcendencji*:

Obiektywna osobowość „Bytu Najwyższego” sytuuje go w świecie *obok* innych osobowych bytów tej samej natury, podobnie jak on będących zarazem podmiotami i przedmiotami, od których jest on jednak wyraźnie odróżniony. Ludzie, zwierzęta, rośliny, meteory... jeśli są one zarazem rzeczami i innymi bytami, to mogą być rozważane obok tego rodzaju „Bytu Najwyższego”, który jak owe inne byty, jest w świecie i, jak inne, jest nieciągły. [...] Wartość „Bytu Najwyższego” jest z definicji uprzywilejowana. Wszystkie są jednak tego samego rodzaju; stanowią połączenie immanencji i osobowości; mogą być *boskie* i wyposażone w sprawczą moc, mogą mówić ludzkim językiem. *Toteż mimo wszystko sytuują się zasadniczo na jednakowym poziomie* [podkreśl. moje – M. B.] [TR, s. 33].

Wydawało mi się, że myśl ludzka ma dwa krańce: Boga i poczucie nieobecności Boga; ponieważ jednak Bóg jest tylko mieszaniną SACRUM (tego, co religijne) i ROZUMU (tego, co użytkowe), może on istnieć jedynie w świecie, w którym pomieszanie użytkowego i sakralnego staje się podstawą uspokajającego postanowienia. *Bóg przeraża, jeśli nie jest już tym samym, co rozum* (Pascal, Kierkegaard). *Ale gdy nie jest już tym samym, co rozum, staje wobec nieobecności Boga* [*Le Coupable*, s. 240, cyt. za: Matuszewski 2, s. 33].

Symbolika solarna otwiera człowieka na *sakralny* walor świata, na boską *immanencję*, zagubioną w cywilizacji spetryfikowanej przez funkcjonalne zredukowanie ludzkości do rangi użytecznego narzędzia.

§ 3. *L'oeil pinéal*

Symbolika solarna pełni także kluczową rolę w Bataille'owskiej „gnoseologii”. Motyw ten teoretycznie wskazuje na filiację, jakie powinny łączyć referowaną koncepcję z platońskim projektem epistemologicznym. Platon jednak

odnosi się do słońca w celu pragmatyzacji człowieka – w trosce o oczy zaleca on, by nie patrzeć słońcu w twarz, a postulat ten zbiega się z dezyderatem zastąpienia słońca jego abstrakcyjnym erzacem, redukującym ludzki ogląd do tego, co horyzontalne [por. Matuszewski 1, s. 16]. „Między widzeniem «oczyma duszy» a widzeniem za pomocą zwykłych oczu różnica jest *de facto* retoryczna, skoro wymóg odwracania wzroku od słońca, kierowania go ku temu, co sytuuje się w bezpiecznej horyzontalnej perspektywie, symbolizuje ludzkie poddaństwo i skoro asymilacja platońskiej ideologii jest znakiem jego internalizacji” [*idem*]. Bataille natomiast nie emblematyzuje w solarnym micie żadnej rzeczywistości, która byłaby tylko przejawem przerzuconego w zaświaty, a przez to wysubtelnionego, rzeczowego porządku. Dla niego słońce nie jest tylko metaforą. Stanowi raczej rzeczywistość, względem której odnosić się należy rewerencyjnie. W końcu to słońce otwiera człowieka na warunkujący jego suwerenność świat *sacrum* i tylko jako *słońce*, a nie zmyślnie „wykombinowana” solarna idea, może stanowić centralny obiekt struktury tej *innej rzeczywistości*. Słońce świeci więc u Bataille’a realnym blaskiem, patrzy się w nie także za pomocą *autentycznych* oczu, chociaż

Ludzkie oczy nie znoszą ani słońca, ani kopulacji, ani trupa, ani mroku, różnie jednak na ich widok reagują [SO, s. 8].

Zastąpienie inteligibilnego surogatu słońca słońcem prawdziwym, stanowi w istocie gest opowiedzenia się za tym, co absurdatne, nieużyteczne czy mroczne. Człowiek, który odważnie spogląda mu w twarz, traci wzrok, a złoty krąg rozświetlający niebiosy staje się w istocie *czarnym słońcem*. „Podsłoneczny” świat Bataille’a, „rozświetlony” czarnym blaskiem, staje się sferą bezpośredniości, złamanej mediatyzacji, a ostatecznie – płaszczyzną upragnionego spotkania ze śmiercią [por. *idem*].

Rewaloryzacja „mitu słonecznego” dokonana przez Bataille’a, w sposób ironiczny wykorzystująca przeciw Platonowi zdobycze nauki [por. *idem*, s. 17], zmierza także do wyzwolenia człowieka i nadania mu wreszcie pozycji wyprostowanej (*homo erectus*). Jak dotąd bowiem, człowiek wtłoczony przez Platona w sferę *horyzontalnej* racjonalności, jako jedyny nie wznosił się ku niebiosom, żył skulony w świecie zakazanej *wertykalności*. Obsesyjnie dążąc do uwolnienia człowieka od redukcyjnego sprowadzenia go do roli narzędzia, przywołuje Bataille koncepcję *oka szyszynkowego*. Pisze on:

Kiedy w samym sercu trwogi przyzywam do siebie łagodnie dziwny absurd, na szczycie mojej czaszki, pośrodku, otwiera się oko./ Owo obnażone oko, które, by patrzeć w słońce, pozostaje z nim sam na sam, otwiera się na całą jego chwałę, nie jest własnością mojego rozumu: to wyrwywający się ze mnie krzyk [DW, s. 153].

Szyszynka, jako symbol zapomnianego ludzkiego oka, staje się „biologicznym dowodem”¹⁹ na wertykalne, ponadpraktyczne, zorientowanie człowieka. *Oko szyszynkowe* jest więc czynnikiem odpragmatyzowującym człowieka – za jego pomocą postrzega on rzeczywistość nieużyteczną i heterogeniczną. Spoglądając słońcu w twarz, postrzega świat ciemności, mroku, „przyciągający i odpychający jak grób albo strefa analna”²⁰.

§ 4. Pustynia boskości, czyli ocean, który jest snem

Zarówno słońce, jak i utworzone przez nie byty obdarzone są, według Bataille’a, „naturą” komunalną. Stwierdzenie to wymierzone jest przeciw profanicznej cywilizacji *praxis* i oznacza odrzucenie/zanegowanie przenicowującej rzeczywistość samotności monad, wszelkich form ludzkiego zatimizowania. Mocne wyakcentowanie komunalnej natury świata nie ma, rzecz jasna, na celu pochwały życia stadnego. Bataille ma świadomość, że „mimo fizycznego stłoczenia, ludzie współcześni [...] tworzą *amorficzną sumę alienacji* [podkreśl. moje – M. B.], układającej ich rysy w maskę rozpacz” [Marx, s. 8], z czego wynika, że autentyczna komunikacja domaga się innych, niż oferowane przez współczesność, warunków zaistnienia.

Poszukiwanie podstaw dla restytucji utraconej łączności między bytami ufundowane jest u Bataille’a na przeświadczeniu, że tylko wspólnie z innymi możliwe jest „prawdziwe życie”, sięgające tego, co *niemożliwe resp. sakralne* [por. DW, s. 105–106].

Analizując platońskie ujęcie mitu solarnego i zawartego w nim motywu wyzwolenia człowieka, należało zapytać także o jego metafizyczny kontekst, tzn. o to, gdzie owo wyzwolenie ma się dokonać. Odnotowując komunalny charakter ludzkiego bytu na gruncie Bataille’owskiego projektu, a także sygnalizując alienujące tendencje współczesnej cywilizacji (wpędzające człowieka w atrofie samotności), staje się przed problemem względem tego pytania analogicznym. Zauważyć jednak należy, że o ile u Platona zagadnienie metafizycznych warunków wyzwolenia odnosiło się bezpośrednio do świata materialnego (rzeczywistości), o tyle u Bataille’a sprowadza się ono do wykrycia ponadrzeczywistości, swoistej „duchowej” płaszczyzny, pozwalającej jednostce na przekroczenie siebie i komunikację z innymi bytami. Kontekst metafizyczny ma tu więc charakter psychologiczny, jest formą (czy też stanem), jaką może przyjąć ludzka egzystencja.

¹⁹ W *L’oeil pinéal* pisze Bataille: „*Biologowie* [podkreśl. moje – M. B.], których nie sposób podejrzewać o ekstrawagancję, widzą w niej [tj. szyszynce – przyp. M. B.] embrion oka” [G. Bataille, *L’oeil pinéal (4)*, *Oeuvres Complètes*, t. II, s. 43; cyt za: Matuszewski 1, s. 17].

²⁰ „*Słoneczny krąg* jest nietkniętym odbytem jej osiemnastoletniego ciała, z którym nie może się równać nic tak oślepiającego z wyjątkiem słońca, chociaż *odbyt jest nocą*” [SO, s. 8].

Paradoksalnie, metafizycznym kontekstem autentycznego – słonecznego – życia jest u Bataille’a stan określany zarazem jako *ocean* oraz *pustynia*. Solaryzacja człowieka, zakładająca życie w paroksyzmie wydatkowania, bezcelowości i ekscesu, prowadzi bowiem do stanu, w którym „jeden człowiek nie różni się w niczym od innych: zatrucie ulega w nim to, co u innych jest rwącym potokiem” [*idem*, s. 87], również nietscheański imperatyw, nakładający na człowieka obowiązek *bycia oceanem* [por. *idem*] i związany z kresem możliwego, czyni „człowieka równocześnie *wielością* i *pustynią* [podkreśl. moje – M. B.]” [*idem*, s. 87–88].

Wielością – człowiek spełnia się bowiem poprzez komunikację; pustynią – ponieważ jedynym przedmiotem wspólnoty może być *doświadczenie*.

Ocean–pustynia stanowi przestrzeń obcą dla człowieka współczesnego *resp.* nowoczesnego. Powodem tego oddalenia są: wiara w technicyzację, pozorna naukowość, ideologie czy absolutne zapoznanie tego, co niemożliwe [por. DW, s. 88]. Człowiek zajęty „tysiącem kakofonicznych głupstw” [*idem*] nie potrafi porzucić trosk związanych z zachowaniem własnej tożsamości/indywidualności, a więc ze światem *praxis*, nie potrafi także uśmierzyć swego cierpienia. Żyjąc terażniejszością i wychyleniem ku przyszłości, nie umie odnaleźć w sobie *człowieka dawnego*, powrócić w przeszłość, czyli do porządku *świętowania*. Nie potrafi odnaleźć pustyni (a więc i oceanu), pustosząc ją racjonalno-użytkowym awantazem nowoczesności. Mimo to pustynia–ocean pozostaje sferą graniczną, oddzielającą niemożliwe od zgiełku wspomnień po Platonie, „chrześcijaństwie” i innych ideach współczesności [por. *idem*].

Wyświetlić należy jeszcze to, czym pustynia-ocean jest. Otóż Bataille określa ją jako *sen*, będący przekroczeniem czy złamaniem racjonalności [por. DW, s. 88]. W ten sposób stanowi ona rewers rzeczywistości; ze światem połączona jest

jakby zgodą wszystkich instynktów, rozlicznymi możliwościami składania w darze nierozumnej sobości, witalnością tańca [DW, s. 89].

Jest przestrzenią bycia snem nieznanego, a więc kresem, łączącym w sobie naturalne okrucieństwo i żywość, odmowę bycia wszystkim, afirmację, radość istnienia [por. *idem*], której szczytem (a więc zwieńczeniem pustyni–oceanu–snu) jest, według Bataille’a, *rozpacz*, będąca *tęsknym oczekiwaniem na śmierć*, brakiem nadziei i wszelkiej uludy, *stanem słońca* [por. *idem*, s. 100].

4. *Anthropos*: Bataille versus Platon

Najbardziej doniosły wyraz znajduje symbolika solarna w Bataille’owskiej antropologii, będącej referatem jedynej możliwej drogi jednostki do osiągnięcia *suwerennej*, to jest wolnej od ograniczeń egzystencji. Pytanie o człowieka jest zatem dla Bataille’a pytaniem o *człowieka ekstremalnego*. Jego myśl „krąży

wokół kwestii zazwyczaj pomijanych przez filozofię – wokół [...] ekstazy, erotyzmu, ekskrementów” [Koś, s. 163] i stara się uchwycić człowieka w „summie jego możliwości”, zawężonych przez racjonalny dyskurs do „summy wiedzy” nadającej się do praktycznego spożytkowania. Nie jest to jednak myśl antyracjonalistyczna czy – lepiej – anihilująca rozum, ten bowiem pozostaje – według Bataille’a – niezbędny zarówno dla ukonstytuowania się człowieka, jak i doświadczenia przez niego „pełni życia”.

Ufundowanie bataille’owskiego projektu na, swoiście pojmowanej, rozumności widać szczególnie ostro w przypadku erotyzmu. Ponieważ pytanie o *erotyzm* kondensuje w sobie pytanie o sens człowieka, zakłada ono „całościowy punkt widzenia” (odrzucający wszelką specjalizację) [por. Matuszewski 2, s. 15] i jako pierwsze domaga się odpowiedzi.

Rozum, a także powiązana z nim filozofia, stanowi dla Bataille’a coś w rodzaju „sfery przygotowawczej”, pozwalającej człowiekowi na „pełnię życia” jako bytu ekstatycznego i eksplozywnego. Skoro pytanie o erotyzm odsyła do pytania o sens człowieka, to kluczowego znaczenia dla prowadzonych analiz nabiera właśnie kategoria *erotyzmu*, której filiacje z płaszczyzną rozumności są w referowanej myśli nieusuwalne. Erotyzm nie może być bowiem utożsamiony z *seksualnością*, substancjalnie przynależną do świata zwierząt. Znaczenia esencjalnego nabiera on dopiero dla istoty *świadomej*, stawiając ją przed problemem możliwym do rozwiązania wyłącznie w ekstazie paroksyzmu [por. *idem*, s. 13].

Rozpoczynając *Teorię religii*, Bataille przywołuje fragment wykładów Kojève’a poświęconych Heglowi. Ich rdzeń stanowi rozpoznanie *pożądania* jako jedynej siły mogącej przekształcić Byt. Przy tym pożądanie implikowane jest przez „sam byt człowieka, *byt świadomy siebie* [podkreśl. moje – M. B.]” [TR, s. 9]. Jego ruch – intelektualny przeciwieństwo w swej istocie – przeciwstawiony utrzymującemu człowieka w bierności poznaniu [por. *idem*], czyni go *niespokojnym* i popycha do działania. Tak zrodzone działanie

dąży do [...] zaspokojenia [pożądania] [przyp. mój – M. B.], a może je osiągnąć tylko dzięki „negacji”, unicestwieniu lub przynajmniej przekształceniu pożądanego przedmiotu [...]. Wszelkie działanie jest zatem „negatorem”²¹ [TR, s. 9].

Opisany wyżej ruch kontestacji, czyniący z filozofii wieczny plac budowy, niedokończenia czy otwartości [por. *idem*, s. 13], prowadzi człowieka do granic tego, co możliwe. Nauka wprawdzie wytworzyła wiele „dokończonych” dziedzin (stanowiąc tym samym pustkę), jednakże w autentycznym krytycznym ruchu pożądającej *samoświadomości* osiąga człowiek w każdym punkcie refleksji „niemożliwość stanu ostatecznego” [*idem*]. Odkrywając *nieograniczono-*

²¹ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, (zob. także: *idem*, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999).

ność, będącą w pewnym sensie tym, co *niemożliwe* [por. *idem*, s. 11], człowiek musi trwać w uporze i odwadze, by nie stracić tchu, ale także by nie uznać „otwartego i nieosobowego ruchu myśli za mrzonkę odosobnionego poglądu” [*idem*]. Ostatecznie, kontestujący ruch intelektu prowadzi człowieka do odkrycia *implicite* zawartej w nim *niemocy*, przy czym

niemoc stanowi szczyt możliwości lub przynajmniej świadomość niemożliwości otwiera świadomość na wszystko, co może ona pomyśleć. W tym miejscu zespolenia, gdzie szaleje przemoc, u granic tego, co wymyka się spójności, ten, kto rozmyśla w łonie spójności, przestrzega, że nie ma już odtąd dla *niego* miejsca [TR, s. 11–12].

Przedstawione wyżej analizy nie pozwalają widzieć w Bataille’owskiej antropologii zwykłej anihilacji platońskiej filozofii człowieka. Oba projekty ufundowane są bowiem na założeniu, że *świadomość* (czy *autoświadomość*) stanowi cechę wyróżniającą indywiduum spośród reszty świata. Wspólne obu filozofom jest także przeświadczenie o *mistycznym resp. ekstatycznym* charakterze ludzkiej egzystencji, przy czym, także w obu przypadkach, niebagatelną rolę w procesie dochodzenia do ekstazy pełni *świadomość resp. rozumność* człowieka²². Dlaczego więc – wychodząc od podobieństwa fundamentalnych dla referowanych projektów intuicji – wizja Bataille’a dokonuje tak radykalnej krytyki antropologii Platona?

Wydaje się, że za rudymenarną rozbieżność uznać należy w tym przypadku sprawę *dualizmu* w postrzeganiu tak człowieka, jak i świata.

Kategoria *dualizmu* jest bodaj najstarszą metodą heurystyczną stosowaną w odniesieniu do platonizmu. Wykorzystywał ją już Arystoteles, refutując w swych pismach teorię idei, umocnił platoński z ducha Kartezjusz, stawiając bezwzględną cezurę między *res cogitans* a *res extensa*, podtrzymuje Reale (jakkolwiek stosując ją w nieco osłabionej wersji), tworząc nowy paradygmat „nauk niepisanych”. Wydaje się jednak, że konsekwentne zastosowanie kategorii *dualizmu* na gruncie myśli platońskiej jest skrajnym nieporozumieniem. Projekt Platona bliźniaczo przypomina bowiem system Hegla (a także heglistów, by wspomnieć Crocego), którego trudno byłoby posądzić o jakiegokolwiek dualistyczne predylekcje.

Naczelny problem, jaki wyłania się w trakcie analiz propozycji platońskiej, stanowi substancjalna zależność *świata materialnego* od *świata idei*. W świetle całości tego projektu rzeczywistość zredukowana zostaje do tego, co inteligibilne; do wszechogarniającego ducha (duchów?), stanowiącego finalnie najwłaściwszą konstytucję świata. Sam redukcyjny gest dokonany zostaje przez

²² Dla Platona rozumność stanowi warunek *sine qua non* prowadzącej do ekstazy/kontemplacji *ideacji*; dla Bataille’a świadomość ważna jest o tyle, o ile dzięki niej może on doświadczać erotyzmu, śmierci i nieświadomości (czy nie-wiedzy).

Platona arbitralnie – nie mogąc przeniknąć tajemnicy „materialności” (a więc tego, co zmienne i ciemne), dokonał jej wykluczającej dezawuacji.

Apodyktyczne zdeformowanie świata, jakie pod hasłem rozpoznania prawdy prawdziwej dokonane zostało w platońskiej kosmogonii, siłą rzeczy objąć musiało także człowieka. W imię obsesyjnej walki z cielesnością człowiek został zredukowany na gruncie tego projektu do swojego *rozumu*, a zabieg ten usprawiedliwiono bałamatną opowieścią o niewytlumaczalnej prawinie implikującej karę w postaci inkorporacji.

Oba wymienione wyżej komponenty platonizmu pozwalają widzieć w nim raczej *spirytualistyczny monizm* niżeli dualizm; do tego monizm wyjątkowo słabo uzasadniony²³!

Wizję Platońską problematyzuje także jej zorientowanie *praktyczne*. Tworząc kolosalnych rozmiarów *paideię*, a więc skupiając się na zasadach dobrego społecznego współżycia, Platon problematyzuje wartość swych *kontemplatywnych* rekomendacji. Kontemplacja odnosi się bowiem do tego, co bezinteresowne i nieużyteczne, platońska droga ideacji implikuje natomiast praktyczną korzyść – *oświecony* powrócić ma do wnętrza jaskini, aby o prawdziwym świecie (odkrytym przez jego *subiektywny* rozum) pouczyć ludzkość. Aporię uwikłania kontemplacyjnej z definicji filozofii w sferę *praxis* wykrył przywołany na początku niniejszego szkicu Horkheimer; jednak i on wierzył jeszcze, że redukcja człowieka do płaszczyzny *ratio* stanowi lekarstwo na wewnętrzne rozdarcie cywilizacji.

Bataille’owska dekonstrukcja platońskiego mitu solarnego polega z jednej strony na dowartościowaniu w człowieku tego, co zwyczajowo ekskludowane, z drugiej zaś na dostrzeżeniu oraz wyartykułowaniu autentycznego sensu dualistycznego rozdarcia rzeczywistości. Siłą napędową bataille’owskiej antropologii pozostaje pragnienie *suwerenności*, znajdujące swój wyraz w *doświadczeniu wewnętrznym* pozwalającym na transgresję porządku użyteczności. Skoro *dzoön logikon* jest rezultatem homogenizującej kultury racjonalnego dyskursu, a swe powstanie zawdzięcza oderwaniu od nieodróżnionego świata *ciągłości*, cała ujawniana przez Bataille’a strategia racjonalizacji polegać musi na neutralizacji śmierci. Celowi temu służyć będzie eufemizowanie jej definitywnego charakteru, „podejmowane w koncepcjach religijnego, historycznego czy ideologicznego [...] egzorcyzmowania” [Matuszewski 1, s. 19]. Jednym z najbardziej spektakularnych przykładów trywializowania śmierci pozostaje niewątpliwie heglizm, w którym śmierć poszczególnych jednostek uzasadniana jest korzyścią gatunku, sytuowanego zresztą – spirytualistycznie –

²³ Problematyczna pozostaje choćby kwestia partycypacji świata materii w świecie idei, której Platon nigdzie nie przedstawił w zadowalającej formie. Wydaje się, że przyjęcie platońskiej antytekstualnej repulsji (a więc odesłania tego, co ważne, do zaświatów „nauk niepisanych”), stanowi tu tylko sprytnie zamaskowany unik.

w perspektywie samorealizacji Rozumu [por. *idem*]. Ochrona przed śmiercią, wszechobecna w kulturze Zachodu, jest w gruncie rzeczy zatroskaniem o utrzymanie koherentności jednostki, pozostanie zatimizowanym indywiduum, obiektem do zaaprobowania przez własną jaźń i przez jaźń drugiego człowieka. Ludzie, okultyzując śmiertelność, petryfikują własne granice i zamykają się na autentyczną komunikację. Fundując swą osobowość na *świadomościowym zmediatyzowaniu*, mogą przekazać innym tylko to, co w nich ogólne, użyteczne (rozum z natury jest teleologiczny), pozostawiając w mrokach tajemnicy (i celowo o niej zapominając) wszelkie najbardziej indywidualne elementy swojej egzystencji. Wyłomem w zorientowaniu życia na *telos* (poddającym cywilizację dyktaturze rozumu) jest – według Bataille’a – wspomniane już *doświadczenie wewnętrzne*. Zakłada ono transgresję zastanej rzeczywistości – co dobitnie ukazuje, jak wielkie znaczenie miało dla Bataille’a dostrzeżenie *dualizmu* rzeczywistości. *Dualizm* ów wprowadzany jest poprzez słońce – w swym geście wydatkowania, będącym w istocie radosnym trwonieniem zmierzającym do śmierci, czyli *ofiarą*, odsłania ono przed człowiekiem inny świat: świat bujności, bezinteresowności, ekscesywności (jeśli za eksces uznać bezcelowe trwonienie życiowej energii), animalności, który *implicite* wpisany jest w ludzką „naturę”. To niezbywalne *wpisanie* przekreśla z kolei możliwość transcendencji²⁴ – inny, *par excellence* sakralny świat otwiera się wewnątrz człowieka i wewnątrz samej rzeczywistości, jest jej *immanentnym* dopełnieniem.

Odrzucenie rezultatów wielowiekowego procesu indywiduacji i zatimizowania, a więc obranie za sferę, ku której zdążamy, świata przemocy przełamującej granice pozornie skończonego człowieka, oznacza nie tylko odrzucenie wszelkich form okultyzacji śmierci, ale jest przede wszystkim gorączkowym jej prowokowaniem. „Dla bytu, który poprzez transgresję ludzkiego porządku [...] nie stawia sobie celów w świecie pracy [...], lecz utwierdza swą autentyczność w wyłączającym wszelką praktyczną celowość transie, «śmierć nie jest [...] zimnym szkieletem, ale bachantką – młodą, pijaną i piękną»” [*idem*, s. 20].

„Znakiem suwerenności bytu konfrontowanego ze śmiercią [...] jest *śmiech*” [*idem*]. Bataille’owskie rozwiązanie z pozoru wydaje się zaskakujące – upowszechnienie *ratio*, dokonujące się w dziejach poprzez asymilowanie przez społeczeństwa rozumnych praw, uczyniło ze śmiechu synonim życia i wigoru. Tym samym radość stała się funkcją odraczania śmierci lub przynajmniej wyciszenia lęku, jaki przeżywa człowiek na śmierć oczekujący. Odkrycie w *wewnętrznym doświadczeniu* uludy świata transcendentnego sprawia natomiast, że w ekstazie podmiot nie jest już skrępowany wymogami utożsamienia

²⁴ Kwestia transcendencji pozostaje u Bataille’a – mimo jego jednoznacznych deklaracji – czymś problematycznym. O ile uwalnia on świat od dyktatu Rozumu i jego zabsolutyzowanych *erzaców*, o tyle kierujące nim „absolutne pragnienie” komunikacji, rozplynięcia w kłębowisku życiodajnej pletory, pozwala dostrzegać w niej jakiś przejaw transcendencji, formę Absolutu.

istnienia z życiem, a jego obłądna radość okazuje się „praktykowaniem radości w obliczu śmierci”²⁵ [por. *idem*, s. 21–22].

Promocja śmierci i gorączkowe poszukiwanie spotkań z nią, prócz suwerennego śmiechu, oznacza także propagowanie *ekscesu* – na wzór ekstatycznego wydatkowania przez słońce życiodajnego światła człowiek wydatkować powinien nagromadzoną w nim energię. Bataille – solaryzując „nature” człowieka – narusza koherencję klasycznej symboliki słonecznej. Nie tylko „konfrontuje ją z wywrotową prawdą nocy”, ale tworzy także „alternatywną wizję samego słońca” [*idem*, s. 39]. Przystaje być ono emblematem świetlistości charakteryzującej Ideę Absolutu „i będącej atrybutem zdolnego kontemplować ją rozumu” [*idem*], a staje się obiektem „nagim i różowym jak rozwarty, tryskający uryną żołędź” [Bataille, z prospektu subskrypcyjnego do *Słonecznego odbytu*, cyt. za: Matuszewski 1, s. 39]. U Bataille’a byt przestaje być doświadczany w *przedstawieniu*, lecz odsłania się dzięki przemocy; przemocy zapładniającej cały wszechświat na wzór słońca, które

kocha wyłącznie Noc i kieruje ku ziemi swoją świetlistą przemoc, podłego kutasa [SO, s. 8].

Dlatego „jedynie Eros wypełnić może życie, nigdy poznanie. Jedynie Eros wypełnia treścią, poznanie jest pustą nieskończonością. Zawsze jest czas na myślenie, życie ma własny czas dla samego siebie” [Cioran 1, s. 185].

*

Bataille’owski człowiek staje się ostatecznie *herezjarchą*, jeśli rozumieć przez to frenetyczny sprzeciw jednostki wobec świadomości banału, usatysfakcjonowania banałem i wyniesienia go do rangi nieprzekraczalnego horyzontu tego, co ludzkie [por. Matuszewski 2b, s. 97]. Zemblematyzowanie suwerennego/prawdziwego człowieka jako heretyka powoduje, że staje się on sceptykiem, kimś, kto nie tylko poddaje się wątpieniu, ale „potrafi domyśleć je do końca i wyciągnąć z niego ostateczne konsekwencje” [Cioran 2, s. 41]. Uwalniając się dzięki temu od wszelkich form stałości, od oków świata i intelektu „przerzuca się w radosne uniesienie” [*idem*], trwanie sam-na-sam (choć we wspólnocie, w komunikacji) z tryumfalną nicością. Tym samym wykorzystując i eksploatując „wątpienie w charakterze etapu, piekła tymczasowego” [*idem*], Bataille’owski herezjarcha otwiera się na doświadczenie religijne – przekraczając granice *użytecznego* zakotwicza się w *sakralnym*.

Dla kultury postplatońskiej człowiek Bataille’a to szaleniec, którego należy definitywnie przepędzić czy unicestwić. Ale czy autentyczny obłąd nie polega w istocie na braku szaleństwa? [por. *idem*, s. 87].

²⁵ Jest to nawiązanie do artykułu Bataille’a pt. *La pratique de la joie devant la mort*, który ukazał się po polsku jako *Radość w obliczu śmierci* (przeł. K. Matuszewski, „Rita Baum”, lato 2001, nr 4).

5. Konkluzje

Podjęta i badana w niniejszym studium problematyka siłą rzeczy została zaledwie *zarysowana*. Pominięte zostało wiele spraw nazbyt szczegółowych, wykraczających poza ramy *syntetycznego* z założenia szkicu. Wydaje się jednak, że przedstawiony materiał oraz dokonane w toku analizy ustalenia pozwalają na wyciągnięcie wiążących wniosków oraz na udzielenie odpowiedzi na postawione w tezie pytanie. Otóż – w świetle propozycji wysuniętej przez Bataille’a – *homo platonius* uznany być musi za człowieka niesuwerennego. Konstatacja ta implikuje także twierdzenie o zdecydowanie ciemiejącym, podporządkowującym charakterze zachodniej cywilizacji. Upatrując w platońskim micie solarnym emblematyczny i wyjątkowo bogaty teoretycznie sposób ukazania *en bloc* koncepcji *paidei*, należy jeszcze wyświetlić jego **główne** elementy, które Bataille zakwestionował i poddał de(kon)strukcji. Są to:

a) platońskie zinfantylizowanie mitologii solarnej przez zastąpienie słońca „idealnym” surogatem; zabieg ten odwraca człowieka od autentycznego życia, zamyka w świecie intelektualnych fantazmatów, ciemieży uzależnioną od użyteczności racjonalnością, zamykając z jednej strony na rozpoznanie swej właściwej natury (jako bytu ekstatycznego i eksplozywnego), z drugiej na odkrycie perspektywy *niemożliwego*;

b) utożsamienie słońca z rozumowo wyabstrahowanym, *praktycznym* dobrem, redukujące człowieka do roli narzędzia podporządkowanego dziejowym prądom produkcji i gromadzenia bogactw;

c) utożsamienie słońca z tym, co niematerialne, oraz płynąca stąd – niemalże katatoniczna – antymaterialna repulsja; zabieg ten powoduje „wykastrowanie” człowieczeństwa, jest arbitralnym nakazem odrzucenia części siebie, sprawiającym, że człowiek staje się bytem zatอมizowanym, niezdolnym do autentycznej komunikacji międzybytowej, choć kierowanym komunalną potrzebą;

d) przerzucenie słońca do świata „zjaw”, puerylizujące człowieka poprzez obietnicę „odwleczonego szczęścia” (mającego spełnić się w – różnie pojmowanych – zaświatach) zapewniającego jego większą doczesną produktywność;

e) związanie życiodajnej roli słońca wyłącznie z porządkiem inteligibilnym, arbitralnie przyznającym prymat wyłącznie temu, co rozumne.

Ducha Bataille’owskiej de(kon)strukcji najlepiej chyba oddaje obraz wyzwolonego z kajdan człowieka, który wychodzi z jaskini, aby spojrzeć słońcu w twarz. Oślepiający blask wprowadza go w „słoneczną noc”, wskazując mu jedyną chwalebna drogę życia – pośród „ciemnej jasności”.

CYTOWANE DZIEŁA PLATONA

- [*Państwo*] *Państwo*, t. II, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1999.
 [*List VII*] *List VII*, [w:] tenże, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
 [*Timaios*] *Timaios*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 297–366.

POZOSTAŁA BIBLIOGRAFIA

- [Abramowicz] B. Abramowicz, *Od Epoki Opisu do kultu obrazu. Triumf telewizji nad innymi środkami komunikacji masowej*, praca nieopublikowana.
 [Cioran 1] É. Cioran., *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Warszawa 2004.
 [Cioran 2] É. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.
 [Derrida] J. Derrida, *Kres człowieka*, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1993, s. 151–187.
 [Koś] A. Koś, *Wolność według Georgesa Bataille'a*, „Nowa Krytyka” 2004, nr 17, s. 161–186.
 [Marx] J. Marx, *Idea samobójstwa w filozofii od antyku do współczesności*, Warszawa 2003.
 [Matuszewski 1] K. Matuszewski, *Wstęp*, [w:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa 1998, s. 7–43.
 [Matuszewski 2] K. Matuszewski, *Georges Bataille'a mistyczna partuza (cz. I)*, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13, s. 13–49.
 [Matuszewski 2b] K. Matuszewski, *Georges Bataille'a mistyczna partuza (cz. II)*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 14, s. 59–123.
 [Matuszewski 3] K. Matuszewski, *Posłowie*, [w:] G. Bataille, *Teoria religii*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 103–114.
 [Noras] A. J. Noras, *Horkheimer*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s. 596–598.
 [Reale] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
 [Stróżewski 1] W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie: ontologia*, Kraków 1992.
 [Stróżewski 2] W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
 [Walentowicz] H. Walentowicz, *Rozum, który wymaga rezygnacji z myślenia*, „Nowa Krytyka” 14/2003, s. 125–145.
 [Witwicki] W. Witwicki, *Platon jako pedagog*, Warszawa 1947.

Marcin M. Bogusławski

**HOMO PLATONICUS – FREE OR ENSLAVED?
 BATAILLE'S DECONSTRUCTION PLATO'S SOLAR MYTH**

The starting-point of my essay is conviction of wide-spread crisis of western civilization. The analysis of this crisis was achieved basing on the Horkheimer's theoretical settlements which are leading to show typical of Plato character of western culture. Basing on the example of 'solar myth' presented by Plato in *Politeia*, it is shown totalitarian and captivating human-beings *paideia* model, which is being realized till the present day in the Mediterranean culture region. Dictatorial, anti-humanistic and oppressing elements of Platonism and related to it civilization, are shown from the G. Bataille's settlements point of view. In his project, ones are suspecting the chance of liberation of human-being.