

Bogdan Banasiak

Uniwersytet Łódzki

O bohaterach i rajach.

Utopia i optymizm jako wyznaczniki kultury Zachodu

à mArta

Własne *hic et nunc* człowiek z reguły postrzegał jako niewystarczające, nie dość satysfakcjonujące, nie dość pełne. Toteż bodaj od zarania dziejów marzył o przekroczeniu własnej kondycji i osiągnięciu wielkości, a pragnieniom tym dawał wyraz w rozmaitych upostaciowaniach ideału (doskonałości). Tendencję tę, przybierającą dwojaką postać: jednostkową bądź wspólnotową, poświadczają mitologie, religie, ludowe podania, legendy, literatura, sztuka, filozofia, a wreszcie kultura masowa. We wszystkich nich bowiem występują, z jednej strony, niezliczone zastępy bogów, herosów, rycerzy czy mędrców, postaciujące idealne wzorce wyjątkowej jednostki (topos bohatera), z drugiej zaś, rozliczne miejsca lub czasy niegdysiejszej lub przyszłej, doczesnej lub wiecznej szczęśliwości bądź doskonale zorganizowanej zbiorowości (topos utopii).

Tę bodaj niezbywalną aspirację człowieka dawno już rozpoznała i zdiagnozowała jej „motywacje” – na różne zresztą sposoby – filozofia: choćby w projekcji ludzkich pragnień i alienacji uwznioślonych ludzkich dyspozycji pod postacią Boga (Feuerbach), w mającym dopełniać egzystencję wykraczaniu ku transcendencji (Kierkegaard, a zwłaszcza Jaspers), w nicościującym ruchu kreacyjnego projektowania siebie w przyszłość (Sartre) czy w sięganiu ku niemożliwemu (Bataille).

Heros i utopia

Choć upostaciowania herosa są nader liczne i zróżnicowane, choć występują bodaj we wszystkich epokach, kulturach i przestrzeniach działalności człowieka, to jednak każdorazowo wykazują jedną wspólną cechę: stanowiące o ich zasadniczym charakterze przekroczenie ludzkiej kondycji nie jest bynajmniej zerwaniem z tym, co ludzkie. Przeciwnie, owe ideały tym tylko różnią się od standardowych egzemplarzy naszego gatunku, że kumulują, intensyfikują, potęgują i uwypuklają pewne typowe i powszechnie pozytywnie waloryzowane ludzkie cechy, dyspozycje, pragnienia bądź wartości, które bohaterowie, wynoszą do poziomu pełnego, skończonego czy doskonałego, w ten sposób je ucieleśniając.

Każdy z nich to swego rodzaju *everyman* czy *Jedermann*, a tylko wypiękniony, uwznioślony i uszlachetniony. Bohater stanowi zatem zawsze wyraz transgresji rzeczywistej kondycji ludzkiej, zasadniczo ocenianej jako kondycja ułomna.

Repertuar ujawnianych przez te „modele” wartości jest wyraźnie klasyczny i obejmuje cnoty typu etycznego (sprawiedliwość, dobroć, szlachetność), intelektualnego (roztropność, mądrość, inteligencja, spryt), dyspozycje artystyczne (kreatywność), cnoty „siłowe” (siła, męstwo, sprawność, dzielność, odwaga) oraz estetyczno-cielesne (uroda, atrakcyjność, młodość, zdrowie). Poszczególne zaś ucieleśnienia „ideału” najczęściej postaciują pojedyncze cnoty, rzadziej są złożeniem kilku. Natomiast historycznie ulegają zmianie typowe jego upostaciowania: starożytni heros (mitologia) i mędrzec (filozofia) ustąpili miejsca średniowiecznym ascecie i rycerzowi, ci z kolei – człowiekowi renesansu, ten – romantycznym artyście i geniuszowi, współcześnie zaś królują – w wersji umasowionej i strywializowanej – gwiazdy kina, sceny czy sportu oraz rekordziści z Księgi Guinnessa i uczestnicy Big Brothera. Zmieniały się też dominujące typy wartości ucieleśnianych przez wzorce: starożytna Grecja charakteryzowała się względnie harmonijnym współwystępowaniem wszystkich typów ideału (*arete; kalos kagathos*); Rzym przesunął akcent na jego aspekt „siłowy” (*virtus*); średniowiecze wyraźnie preferowało ideał moralny (ascetyczny), ale doceniało także rycerskie waleczność i szlachetność; współcześnie natomiast ideały moralno-intelektualne wyraźnie ustępują pola urodzie i młodości (atrakcyjności) oraz sile, a często też zegalitaryzowanej nijakości. Obok zaś tych ogólnych modeli, będących niejako wyrazem świadomości zbiorowej (i na nie zapotrzebowania), mamy do czynienia z licznymi (stereotypizowanymi) modelami literackimi czy filozoficznymi: Geniusz Goethego, Bohater Carlyle’a, Artysta, Filozof, Bohater i Święty Fichtego oraz Schopenhauer, Rycerz wiary Kierkegaarda czy – najgłośniejsze – Jedyny Stirnera i Nadczłowiek Nietzschego.

W tej perspektywie staje się oczywiste, że kryterium tworzenia tego typu wzorców osobowych – niechby i milcząco – ma charakter normatywny: u podstaw tego rodzaju projekcji-kreacji leży imperatywny ideał moralny, jaki bohaterowie winni realizować. Stanowiąc uwzniośnione upostaciowania konwencjonalnych wartości i cnót, figury te mają w istocie charakter kompensacyjny: kompensują ludzkie braki i niedomogi w wyposażeniu w najwyżej waloryzowane dyspozycje – to „pół(para)-bogowie”, wykreowani na wzór feuerbachowskiego Boga – tym samym więc dobitnie potwierdzają ludzkie pragnienie doskonałości i stałe zwracanie się ku niej.

Z kolei w ogólnym, wspólnotowym aspekcie wyraz aspiracji do doskonałości i szczęśliwości stanowi szeroko rozpowszechniony „mit początku”, wyrażający się w tak klasycznych toposach czy mitemach, jak Arkadia, Złoty Wiek, Raj/Eden czy Wyspy Szczęśliwe. Wobec zaś faktu, iż często jego korelatem bywa „mit upadku” (wyrażający utratę pierwotnej szczęśliwości czy to wskutek ukarania przez bogów ludzkiej dumy: zatopienie Atlantydy; czy wskutek „postępu cywilizacyjnego”: w mitologii greckiej „złoty wiek” ustąpił miejsca pokoleniu srebrnemu, lichszemu; czy wskutek grzechu pierworodnego: biblijny mit Adama i Ewy itp.), ów „źródłowy” czas utracony miałyby urzeczywistnić rozmaitej proveniencji projekty szczęśliwości przyszłej, bądź zakładające perspektywę doczesną: utopie (platońskie Państwo, Nowa Atlantyda, Miasto Słońca, Falanster i Harmonia itd.) oraz społeczno-polityczne ideologie (socjalizm utopijny, państwo komunistyczne oraz przewroty rewolucyjne) lub choćby nadzieje (kantowskie państwo celów), bądź wieczną: wersje zaświatów (chrześcijańskie Niebo, islamski Raj, starosłowiańskie Nawie i Wyraj czy Kraina Wiecznych Łowów północnoamerykańskich Indian). Wszystkie one stanowią bowiem zapowiedź i obietnicę przyszłej, szczęśliwej perspektywy – Ziemię Obiecaną.

Owe „krainy szczęśliwości” to, rzecz jasna, mity bardzo niejednorodne, przybierały one bowiem postać bądź czasów beczynności, niezmaconych radości i spokoju (w duchu *dolce far niente*), bądź przepychu i niezliczonych bogactw („kraina bogactwa”), bądź dziewiczej przyrody zapewniającej harmonijne i dostatnie życie („powrót do natury”), bądź społecznie ucieleśnionej sprawiedliwości i równości (doskonała wspólnota), bądź wreszcie dość enigmatycznie pojętego wiecznego szczęścia (Niebo), przy czym te poszczególne wersje niejednokrotnie częściowo się na siebie nakładały.

Wobec tej wielości i różnorodności trudno dokonać jednoznacznej klasyfikacji odmian owego mitu, należałoby bowiem uwzględnić zarazem kilka kryteriów (czasu: przeszłe, przyszłe, wieczne; typu kulturowego występowania: mityczne, religijne, utopijne; osiągalności lub nie oraz sposobu na jego osiągnięcie), dając bardziej złożoną typologię:

1) krainy istniejące odwiecznie jako zaświaty i dostępne po śmierci jako nagroda (Niebo): albo dla wybranych (królowie, ludzie wysokiej moralności), albo dla zasłużonych (wielcy wojownicy), albo dla otrzymujących nieuwarunkowaną łaskę (predestynacja);

2) krainy istniejące „u początku”, *in illo tempore*, bądź jako wybrany fragment świata (Arkadia, Raj/Eden, Wyspy Szczęśliwe), bądź jako jego całość (Złoty Wiek), choć rozumiane nie tyle przestrzennie, ile czasowo (czasy szczęśliwe);

3) krainy istniejące tu i teraz, dostępne za życia, wymagające jednak wysiłku ich odszukania lub/i zasługi (Ziemia Obiecana lub także Wyspy Szczęśliwe);

4) krainy dające się zamyślić w ramach mniej czy bardziej ukonkretnionego teoretycznie projektu (Utopia);

5) krainy zrealizowane lub realizowane *hic et nunc* (Ideologie przekute w czyn), także na drodze racjonalizacji życia i postępu technicznego (społeczeństwo dobrobytu).

Wszystkie wersje ideału, i wspólnotowe, i indywidualne, stanowiąc bądź wyraz pragnień, nadziei, aspiracji i tęsknot, bądź wyznacznik dróg i perspektyw samodoskonalenia, bądź wreszcie tylko odległy i enigmatyczny wzór doskonałości (tym wyraźniej poświadczający ułomność człowieka i niedomogi jego świata), stale nawiedzają ludzką wyobraźnię i pozostają atrakcyjne (co potwierdza m.in. silne utrwalenie w kulturze wyższej moralno-intelektualnych autorytetów, kult gwiazd w kulturze masowej, powodzenie wielkich światowych religii bądź sekt religijnych) – psychologicznie konstataowane ludzkie skłonności obiektywizują się w kulturowo rozpowszechnionych toposach. A nader szerokie spektrum owych upostaciowań aspiracji do doskonałości pozwala wnosić o uniwersalności tego rodzaju tendencji.

Ressentiment i optymizm

Toposy te (i typu herosa, i typu utopii), charakterystyczne nie tylko dla znajdującego odzwierciedlenie w rozmaitych wierzeniach myślenia magiczno-irracjonalnego, lecz także dla filozofii i polityki, mocniej osadzone w racjonalności, sytuujące się więc nie tylko po stronie baśniowych, mitologicznych czy religijnych rojeń i obietnic, lecz także naukowych uzasadnień, zarówno „postaciują” moment źródłowy lub/i finalny, jak i – ze względu na ich waloryzację przyczyniającą się do idealizacji i wręcz mityzacji czasu początków ludzkości – są wyrazem stale towarzyszącej człowiekowi tęsknoty za owym „błogostanem” i nadziei na jego ponowienie. I choć tendencja ta jest wyraźniejsza w przypadku ideałów wspólnotowych, to jednak ujawnia się także w jednostkowych wzorcach bohatera.

Perspektywa źródłowości – tradycyjnie kojarzona ze szczęściem, błogostanem, harmonią, bezkonfliktowością, bezproblemowością, sprawiedliwością, równością, dobrobytem itp. – często jawi się w kategoriach matczyngo łona, arkadyjskiej kolebki ludzkości, wieku naturalnej niewinności (jej korelatem w płaszczyźnie jednostkowej jest literacka „mitologia dzieciństwa”). Z kolei perspektywa finalna stanowi obietnicę, nadzieję, nagrodę, naprawę, wytchnienie i uwolnienie. Owo widzenie ludzkiego losu pomiędzy źródłem – *arche* – jako swoistym czasem świetności, krainą „mlekiem i miodem płynącą”, a perspektywą przyszłą, przybierającą wręcz postać celu – *telos* – jako ponowieniem w

doczesności (w historii) bądź w wieczności (w zaświatach) owej doskonałości, stanowi w istocie „zawieszenie” człowieka pomiędzy Rajem Utraconym a Ziemią Obiecana¹.

Skoro człowiek z Arkadii się wywodzi, to w naturalny sposób za „dzieciństwem” tęskni i aspiruje do odzyskania niegdysiejszej świetności. Życie ludzkie zostaje zatem rozpięte między tym, co utracone, a tym, co obiecane, między tym, czego nie ma już, a tym, czego nie ma jeszcze, określa je więc i oglądanie się wstecz, i wybieganie myślą w przyszłość. Teraźniejszość (ludzka skończoność) pozostaje w cieniu zarówno wspaniałych „wspomnień” o „dzieciństwie”, potęgowanych bolesną świadomością jego utraty, jak i trwałej nadziei na odzyskanie radosnego stanu. Toteż owo zawieszenie – choć bywało stymulatorem wysiłków na rzecz samokształtowania i kształtowania świata – stanowi wyraz dewaloryzacji ludzkiego *hic et nunc*. Skąd bowiem, jeśli nie z deprecjacji czasu teraźniejszego, kondycji człowieka i warunków jego egzystencji, może się brać jego apologetyczny stosunek (wręcz mityzujący ów czas) do indywidualnej (szczęśliwe dzieciństwo) lub gatunkowej (arkadyjski początek) przeszłości oraz potężny impuls, każący mu projektować przyszłość, tworzyć ją (także w świadomości jej odległej perspektywy), ufać mirażom, a nawet w praktykach ascezy i samoumartwienia wyrzekać się realnego „tu i teraz” na rzecz enigmatycznej „nagrody” w zaświatach? Kulturowo człowiek daje więc wieloraki i złożony wyraz przeświadczeniu (nadziei), że zarówno w aspekcie ontogenetycznym, jak i filogenetycznym, wywodzi się z porządku doskonałej szczęśliwości (odpowiednio, dzieciństwo i Raj Utracony), która ostatecznie jest też jego przeznaczeniem (Ziemia Obiecana).

Można by zatem postawić tezę, że w istotnej mierze owa powszechna apologia nieobecnego (przeszłego bądź przyszłego) jest tyleż przejawem niezadowolenia człowieka ze stanu istniejącego i jego bezpośrednią lub pośrednią krytyką (co owocuje też działaniami na rzecz poprawiania przezeń warunków własnej egzystencji, także stymulującymi techniczny rozwój – progresywizm, czyli konwencjonalnie rozumiany cywilizacyjny postęp), ile wyrazem zwykłego *ressentiment*, „nienawiści do życia”, które samo w sobie jakoby nie jest dostatecznie dobre i wartościowe, samo siebie nie uzasadnia i nie „usprawiedliwia”, lecz wymaga wyższego (absolutnego) uzasadnienia i przekroczenia (naprawy, odkupienia, zbawienia) w zaświatach jako lepszym świecie, stanowiącym w kulturze stały i zasadniczy punkt odniesienia dla rzeczywistości, perspektywę, z jakiej to, co jako jedyne dostępne w doświadczeniu, podlega (zazwyczaj) dewaloryzacji, a niekiedy wręcz deprecjacji (ziemski padół). Rzeczywistość tym bardziej ujawnia swą niedoskonałość w obliczu doskonałego minionego

¹ Np. *Paradise Lost* oraz *Paradise Regained* (1667) J. Milтона, *Ziemia obiecana* (1899) W. Reymonta, *Bezgrzeszne lata* (1925) K. Makuszyńskiego.

lub oczekiwanego. Myślenie zachodnie jawi się więc jako zrelacjonowane do tego, co idealne, oraz wymogiem i presją doskonałości przytłoczone.

Społeczne ugruntowanie idei uszczęśliwiania w skali masowej (jako oficjalnej motywacji polityki) oraz powodzenie ofert utopijno-arkadyjskich (czy jawnie uwznioślonych: herosi, czy jawnie opresyjnych: fundamentalizmy, czy jawnie destrukcyjnych: sekty, czy jawnie gadgetowych: konsumpcja, czy jawnie wyidealizowanych: Orient, czy jawnie ograniczonych i doraźnych: nurty kontestacyjne, czy wreszcie jawnie baśniowych: szczęśliwe zaświaty) – choć dotychczasowa praktyka wiele z nich dawno już winna ostatecznie zdyskredytować w ludzkich oczach i uchylić jakąkolwiek szansę na ich społeczną aprobatę – pozwala dostrzec, jak głęboko jest zakorzeniona i niezbywalna ludzka tęsknota za Rajem Utraconym, i jak niezniszczalna i irracjonalna jest ludzka wiara w Ziemię Obiecaną. Bo też nadzieje i pragnienia przesłaniają człowiekowi realia (tamując twórczo-afirmatywne odnoszenie się przezeń do siebie i świata, co niekiedy – jak w średniowieczu – owocuje podporządkowaniem egzystencji zaświatom, wręcz wyrzeczeniem się jej za życia), a zakorzeniony w reaktywności i negatywności optymizm bierze górę nad trzeźwą oceną realizowalności „obietnicy”.

Ludzką egzystencję określa zatem nie tylko patetyczna i heroiczna aspiracja do pełni i doskonałości (oraz imperatyw samodoskonalenia i melioryzacji warunków własnej egzystencji), lecz także (przynajmniej równie silne) *wishful thinking* – optyka niepohamowanego optymizmu wspartego na wzajemnie się uzupełniających i stymulujących: głęboko zakorzenionej nadziei oraz nieusuwalnemu pragnieniu realizacji „lepszego”. Istotnym wyrazem takiej optyki jest szeroko upowszechnione przeświadczenie, że nad światem czuwa Opatrzność (rozum boski), stanowiąca gwarant szczęśliwej przyszłości, co w powiązanie ze strywalizowanym „fatalizmem” ugruntowuje szczególną w kulturze rolę nadziei. W wymiarze steoretyzowanym korelatywną rolę odgrywa zaś teleologiczny sposób myślenia, wywodzący się przynajmniej od Arystotelesa (zasada celowościowa), kulminujący w wizji historii Hegla (rozum dziejowy) i „pokutujący” także u Marksa (dziejowa misja proletariatu jako spraktyczowanie zuniwersalizowanego rozumu ludzkiego), dostatecznie nie zdyskredytowany nawet przez jego ewolucjonistyczne krytyki (Lamarck, Darwin).

W kreacji źródłowego i eschatologicznego ideału trudno się zatem nie dopatrywać określonej wizji świata i koncepcji historii, a także kondycji człowieka: skoro ideały te są wyrazem przeświadczenia o realizowalności tego, co doskonałe, to mamy do czynienia z powszechną dominacją optymizmu i utopijności. Utopia jest więc nie tylko swoistym gatunkiem literackim, mniej czy bardziej marginalnie konkretyzowanym pod postacią

jednostkowych projektów ustroju społeczno-politycznego, opartego na zasadach sprawiedliwości, solidarności i równości (niekiedy aktualizowanych rewolucyjnie, reformatorsko czy kontestatorsko), lecz także, a nawet przede wszystkim typem myślenia charakterystycznym dla kultury w ogóle.

Jeśli zgodzić się z tezą historyków i teoretyków religii, iż u podstaw ludzkich wierzeń legła gwarantująca poczucie bezpieczeństwa, bodaj nieodzowne dla przetrwania człowieka, antropomorfizacja zjawisk przyrody (wysiłek rozumienia świata i występujących w nim zjawisk poprzez nazwanie nieznanego a potężnego i przerażającego – jako jego „oswojenie”, czyli z niepojętego i wrogiego chaosu czynienie czytelnego i bezpiecznego kosmosu; oraz zawiązanie z nieznanym nici porozumienia w ofiarowaniu – jako metoda przebłagania, dająca możliwość „paktowania” z bóstwem i znajdowania w nim oparcia, a dzięki temu pod jego egidą spokojnego urządzania ludzkiego świata), to należy uznać, że wychylenie się przez człowieka ku temu, co przekracza jego kondycję, towarzyszy mu od zarania dziejów.

O ile jednak w tych pierwotnych wierzeniach można by się dopatrywać wyrazu ogólnej wizji jedności heterogenicznego świata i warunku zakorzenienia w nim człowieka (zwłaszcza że uważany za pierwotną formę religii animizm widział świat jako przeniknięty potężniejszymi niż człowiek bytami, mocami bądź energią, i że wierzenia te przybierały postać skorelowanego z *profanum* archaicznego *sacrum*, zapewniającego człowiekowi komunikację ze źródłowością poprzez cykliczne zanurzanie się w niej), o tyle narodziny greckiej filozofii (steoretyzowanej, homogenicznej wizji świata) przyniosły istotną modyfikację tego obrazu. Jeśli bowiem presokratyczny Grek – uczestnik upoj(o)nego orszaku dionizyjskiego, wyrazu ludzkiego uczestnictwa i zakorzenienia w świecie, którego jedność w wielości wyrażał rozdarty na strzepy i cyklicznie się odradzający Dionizos – ekstatycznie przytakiwał życiu w przeświadczeniu, że jest ono sumą radości i bólu, rozkoszy i cierpienia, to Tales jako pierwszy opuścił orszak, by objąć go (orszak/świat) badawczym (chłodnym i zdystansowanym) spojrzeniem, poddać ocenie, wkrótce zaś też weryfikacji, a zatem zainicjował jego uprzedmiotowienie.

Choć jeszcze ten sam Tales widział *physis* jako wielość bogów, Demokryt – jako wielość atomów, a Heraklit – jako stawanie się heterogeniczności, to Pitagoras *kósmos* chciał uczynić matematycznie mierzalnym i policzalnym, Anaksymander powołał źródłową *arche*, Parmenides – niezmienny byt, a Anaksagoras – apriorycznego, zaświatowego ducha (*nous*). Sokrates i Platon tylko wzmocnili i skonkretyzowali tę tendencję: uznawszy, że istnienie należy poprawiać (musi być ono winne, skoro cierpi) i że rozum jest mocą wyjątkową, zdolną się wywyższyć nad życie, wymyślili nadmysłowy „świat prawdziwy”, który stał się

ontologiczno-epistemologicznym wyznacznikiem i etyczno-estetycznym imperatywem dla świata zmysłowego, toteż droga do normatywnego spostonowania życia przez chrześcijaństwo stała się otworem. Skoro bowiem istnieje coś wyższego i doskonalszego (Prawda, Dobro, Piękno itd.) niż sfera ludzkiego doświadczenia, to ta ostatnia pozostaje odtąd w cieniu – lub wręcz cieniem – absolutu. Rozum, występując zatem jako rzecznik absolutu (idei, bytu, a wkrótce Boga...), czyli jako gwarant własnego gwaranta, lub/i wymogów własnej koherencji (logiki i dialektyki), ustala więc – jako konieczną – aprioryczną zasadę organizującą moralny ład życia i teoretyczny kształt myśli, odtąd już na stałe – choć milcząco i niejawnie – sobie towarzyszące (rozum praktyczny to sobowtór rozumu czystego) jako myślenie w horyzoncie Obecności: poręczenia ładu, a zarazem uprawomocnienia myśli. Jeśli w Grecji presokratycznej nieznośną, dionizyjską prawdę istnienia – jak bowiem wyznał Sylen, najlepsze dla człowieka to „nie narodzić się, nie być, być n i c z y m”² – Apollo łagodzi pięknym pozorem sztuki, to ażeby w czasach posokratycznych istnienie było do zniesienia, musi być odbiciem absolutu, musi mieć uniwersalną rację (*quasi*-)bytu, samo bowiem – zdeprecjonowane – nie może siebie uzasadniać. Tylko bowiem absolut dostatecznie je uwzniośla, ale też uwydatnia jego całkowitą marność (w relacji doń realność traci wszelki walor, przestaje być godna troski), stanowiąc zarazem absolutny obiekt pragnień, ku któremu kierują się ludzkie wysiłki teoretycznego poznania (Prawda) i praktycznego odzyskania (wersje Raju), często zresztą jedynie przez ów absolut umożliwiające.

Ten intelektualizm sprawia, że estetyczne i samoistne zjawisko świata staje się relacyjnym zjawiskiem moralnym i religijnym, bo poręczająca je genetycznie zasada odbiera mu autonomię, świat tragiczny rozpada się pod naporem optymistyczno-dialektycznej wizji jego poznawczego rozczytania i przeniknięcia, gwarantującego praktyczne zawłaszczenie, oraz eschatologicznego odzyskania, życie zaś, pozbawione usytuowanej „poza dobrem i złem” „niewinności stawania się”, poddane zostaje zabiegom umoralniającym i normalizującym. Umiłowanie mądrości ma więc początek w „ideale ascetycznym”, w resentymencie wobec życia, a „czysta” wola prawdy okazuje się podszyta normatywną wolą moralną, co z metafizyki z definicji czyni myśl represywną (bo życie będzie ona do swego normatywnego *a priori* bezpardonowo i boleśnie przykrawać) oraz utopijną i optymistyczną (bo nie będzie skąpić odległych mirażów doskonałości i mrzonek o ich realizowalności).

Historia i utopia

² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 32.

Arche filozofii nie jest źródłem, które wyschło, gdy tylko zdołało trysnąć bytem, lecz bytem samym, źródłem, które stale tryska, stanowi zatem nie tylko początek rzeczy, lecz także ich zasadę, naturę – skoro było u początku, to jest stale i będzie u kresu, u celu, celem zaś jest właśnie dotarcie do początku. Źródłowa obecność stanowi więc warunek możliwości tożsamej z nią myśli i teźże myśli cel, jest tym, co umożliwia myślenie, i tym, co myślenie ma jeszcze myśleć: oto zadanie poznania.

Oznacza to jednak, że tożsamość myśli i bytu „od początku” ulega zawieszeniu, pęknięciu. Jeśli byt jest i stanowi przedmiot oglądu – bo „w naturze każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów”³ – to wszelkie poznanie bytu jest jego uobecnianiem. Byt zawsze obecny (eleackie: „byt jest, a niebytu nie ma”) – bo jako zasada jest źródłem i celem, początkiem i końcem – ale przesłonięty wielością pozorów, pomiędzy którymi zmuszony jest poruszać się człowiek, musi być stale uobecniany (pojęciowo – w wiedzy – wydobywany zza fenomenalnej zasłony). Zadaniem dyskursu jest więc zespojenie tego rozstępu w tożsamej obecności poprzez ponawianie nazywania, opatrywanie bytu słowem. Uobecnianie jest więc bezustannym powtarzaniem, które, mając prowadzić do potwierdzenia pierwotnie wpisanej w tę relację tożsamości i do odzyskania pierwotnej – i pierwotnie zagubionej – obecności, jedynie potwierdza nieprzystawalność myśli i bytu: prawda z definicji okazuje się prawdą absolutną, ściślej zaś: magiczną. A ów rozstęp, zamykając cykliczny czas mitu, w którym człowiek w ekstazie właściwej *sacrum* (eliminującej *principium individuationis*) doświadczał kontaktu z bytem, stanowi źródło czasu linearnego, żywiołu ludzkiej cywilizacji: Historii.

Wiedza, ukonstytuowana jako środowisko odsłonięcia sensu bytu dzięki odzyskaniu obecności (*aletheia* lub *adequatio*), za sprawą Hegla zyskuje status dziejów, co z historii czyni rozumny proces realizującego się sensu. „Historia zawsze była pojmowana jako mechanizm powracania obecności”⁴. Heglowsko-marksowska historia jest więc tylko rozsunięciem – rozciągnięciem na czas i w skali historii – owego rozstępu. Jako taka zaś ma ona charakter teleologiczny, stanowi odległość między *arche* i *telos*, ku któremu ma zmierzać, a ściślej, ów moment opóźnienia, rozbieżności, rozmijania się, opisywanej przez różnicę (*différance*) nieprzystawalności obecności do samej siebie (To Samo nigdy nie jest ze sobą tożsame, lecz różni się od siebie samego, jest zawsze Inne), jest układem, w którym paruzja, finalna samoidentyfikacja pierwotnej tożsamości jest już z góry przesądzona, wpisana w tę tożsamość i... równie nieuchronnie na stałe zawieszona. Ta postać historii – Historia *par excellence* – niejako „od początku” tkwiła więc niejawnie w Platońskim projekcie oglądania

³ Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 249 E.

⁴ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, s. 425.

bytów (w metafizyce obecności), wpisana była w logocentryczną strukturę jego języka pojmowanego jako uobecnienie czasowo nieobecnej obecności. „Historia i wiedza, *istoria* i *episteme*, zawsze były określane [...] jako wybiegi *w celu* odzyskania obecności”⁵.

Perspektywa identyfikowania bytu z obecnością miała zatem od początku ten sam alternatywny charakter: apokaliptyczne osiągnięcie – rzecz jasna, daremne – wiedzy absolutnej i utknięcie w jej pozaczasowej doskonałej tożsamości (Hegel) albo – równie daremne – dialektyczne grzęźnięcie w aproksymacyjnej relacji między prawdą względną i absolutną (Marks). W obu przypadkach dyskurs jest najskuteczniejszym sposobem zamknięcia dostępu do bytu: zarówno w tym sensie, w jakim byt zredukowany został do tego, co obecne, jak i w tym, w jakim obecność stale rozmija się ze sobą – w źródłowej tożsamości tkwi nieusuwalny rozstęp. A zatem czas pomiędzy (mitycznym) zagubieniem obecności a jej (nie)możliwym odzyskaniem – historia – to po prostu metafizyka: plód poroniony.

Możemy się obracać wyłącznie w zamkniętym i samo się potwierdzającym kręgu metafizyki obecności. Komunikacja – niczym platońska anamneza – jest przekazywaniem tego, co już wiemy. Jej warunkiem możliwości pozostaje *logos*. „Ludzki język nie ma zewnątrz: to drzwi bez klamki”⁶. Ilekroć więc otwieramy usta, mamy związane ręce.

Utopia i cywilizacja

Jeśli dawny Grek za sprawą mitologii, głęboko przenikającej jego rzeczywistość, bo charakteryzującej się szczególną bliskością ludzi i bogów (bogowie o ludzkich obliczach i przywarach, zamieszkujący nieodległy Olimp, nawiedzający ludzki świat oraz płodzący pół-bogów), żył w świecie uczestnictwa (gwarantującym harmonijne zakorzenienie), to już Tales zainaugurował świat spektaklu bądź przedstawienia (otwierający nieuchronność alienacji), nad ekstatyczny udział w orszaku dionizyjskim przedkładając zdystansowany namysł, a początkując filozofię jako naukową wizję świata, zainicjował radykalne przekształcenie światopoglądu, tym samym zaś umożliwił zachodnią cywilizację naukowo-techniczną. I choć starożytni długo jeszcze mieli przeświadczenie, iż człowiekowi dane jest ściśle określone miejsce w harmonijnym wszechświecie, którego on sam stanowi koherentny składnik (choćby pitagorejska odpowiedniość harmonii muzycznej i ładu kosmosu, heraklitejski „mikroświat” w relacji do „makroświata” czy stoickie „wszechrzeczywistość” i kosmopolityzm), to już chrześcijaństwo przeciwstawiło człowieka światu i przekonało go o wyższości nad resztą stworzenia nakazem ekspansji: „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). Człowiek szybko

⁵ J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 30.

⁶ R. Barthes, *Wykład*, przeł. T. Komendant, „Teksty” 1979, nr 5, s. 12.

więc nabrał przekonania, że świat stoi przed nim otworem, że to on – wybraniec bogów lub losu – jest jego panem i władcą, że swobodnie może dysponować swym środowiskiem i, co więcej, że środowisko to będzie mu powolne (jak rzecz ujął Holbach: przyroda służy człowiekowi). I nawet jeśli Rousseau rzucił hasło powrotu do natury, to nie przypuszczał, że już wkrótce nie będzie do czego wracać (poza garścią zreakulturowanych na podstawie starych fotografii parków narodowych zamieszkanymi przez sztucznie odtworzone dzięki kilku sekwencjom DNA „dzikie” zwierzęta).

O ile Protagoras słynną formułą: „człowiek miarą wszechrzeczy”, jedynie wyraził nadzieję i ukierunkował program antropocentryzmu, o tyle realizacji tego zadania nowożytność chętnie się podjęła, włącznie z następstwami przyznania człowiekowi miejsca centralnego: Descartes wyszedł od subiektywności (a nie od przyrody czy Boga) i zdefiniował ją przez *cogito*, samą zaś przyrodę uznał za pole jego ekspansji, Bacon wprost uznał, że wiedza ma być ściśle spraktyczowana i służyć panowaniu nad światem przyrody (bo odkrycia i wynalazki poprawiają warunki ludzkiego życia), a Marks z praktyki uczynił kryterium prawdy i imperatyw ludzkich poczynań⁷. Jako że żądza poznania (i przygody) szła w parze z żądzą władzy, bogactwa i sławy, to podbój świata uległ intensyfikacji: za sprawą podróżników, odkrywców i zdobywców, naukowców, wynalazców i konstruktorów oraz osiedleńców, techników i budowniczych, z map globu ostatecznie znikły białe plamy, często wraz z tymi, którzy w harmonii z naturą zamieszkiwali te regiony. Jednoczesne pozbawienie przyrody (którą dawno już opuścił – strzegący jej i jej tajemnic – orszak Pana, pełen satyrów i nimf) boskiej kurateli i piętna sprawiło, że utraciła ona znamiona nieskończonego i niepojętego absolutnego dzieła, lecz tym bardziej stała się współmierna z człowiekiem i na miarę jego ekspansji. Ani wiara we własny żywot natury, ani szacunek dla przodków-drzew i braci-zwierząt, ani Pan-iczny strach, ani nimb tajemniczości, ani nawet groźba przepowiedni, że „przyjdzie las”, nie zdołały powstrzymać wyposażonego w siekiere, a wkrótce i w buldożery człowieka przed wkroczeniem do puszczy. Toteż po pełnym optymizmu „wieku rozumu” (z jego eksplozją wiedzy) nadszedł huraoptymistyczny „wiek pary” (z jego eksplozją techniki), a po podboju Ziemi (wraz z rabunkową eksploatacją zasobów naturalnych) rozpoczął się podbój Kosmosu.

Wyrwanie zaś z harmonii ze światem człowieka postrzeganego jako psychofizyczna jedność okazało się zbieżne z jego oderwaniem od samego siebie: przepołowieniem na duszę i ciało. Choć dla Demokryta obie te dyspozycje różniły się wyłącznie ilościowo (dusza to

⁷ Zob. B. Banasiak, *I cóż po... podmiocie w tak jałowym czasie? Przyczynek do krytyki kategorii podmiotu*, „Forum Oświatowe” 2008, numer specjalny, pt. *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*, M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, (red.), s. 27-38.

złożenie subtelniejszych atomów), choć dla Platona były one jeszcze względnie skorelowane, kult pięknych ciał stanowił bowiem wstępny i niezbędny etap doskonalenia duchowego, to za sprawą chrześcijaństwa, rewindykującego duchowość jej boską proveniencją, cielesność natomiast krańcowo postponującego, odległość między nimi rozciągnęła się w nieskończoność. Descartesowi pozostało tylko zerwać wszelkie między nimi więzy: rzecz myśląca (*res cogitans*) i rzecz rozciągła (*res extensa*) stały się ściśle niekompatybilne, nawet komunikacja między nimi została zerwana. O ile zatem ciało dla duszy u Platona było jeszcze „domem dziennego pobytu”, o tyle w chrześcijaństwie i u Descartesa stało się faktycznie „więzieniem”. Toteż u progu XX wieku Artaud, pod wpływem bólu jego własnej materialnej duszy, zmuszony był w dramatycznym tonie protestować przeciw wszelkiemu dualizmowi.

To, co źródłowe – dla filozofii: pierwotna, niezróżnicowana, nieuwarunkowana, prosta i wieczna (nieziemna) tożsamość, czyli Obecność – zapewnia nie tylko ugruntowanie teoretyczne (stanowiąc zakładany i poszukiwany fundament dla myśli i podstawę dla świata), lecz także zakorzenienie praktyczne (zapewniając człowiekowi niezbędne dla przetrwania poczucie bezpieczeństwa): *arche* to zatem ogólne miano macierzy, ojczyzny, narodzin, zadomowienia, schronienia, zakorzenienia itp. „Pożądamy królestwa, jego przeszłej lub przyszłej obecności”⁸. A skoro także przyszłej, to *telos* filozofii/teorii (prawda, wiedza absolutna) i *telos* kultury/praktyki (idealne wzorce i wersje utopii) są figurami ściśle pokrewnymi, bo także metafizyka jako projekt stanowi obietnicę odzyskania źródłowości (ponowionej w *telos*).

Filozofii zawsze towarzyszy bowiem „ton apokaliptyczny” – zarówno podlegając artykulacji *expressis verbis*, jak i będąc w niej w sposób bodaj w ogóle wpisany w strukturę filozofowania⁹. Wszystkie bowiem dyskursy filozoficzne – w różnej skali i w różny sposób – wyznaczały filozofii jakiś kres, bez względu zresztą na to, czy ich twórcom towarzyszyła taka intencja, czy też zamknięcia dokonywali mimowolnie, mając bowiem na względzie jakkolwiek rozumianą prawdę, usiłowali oferować rozstrzygnięcia ostateczne (przynajmniej w ich własnym mniemaniu): wypowiadali ostatnie słowo.

Prawda niegdyś (u mitycznego początku) się ziściła, jak baje mitologia, i kiedyś (na tym lub tamtym świecie) się ziści, jak mamia utopia i religia, a te dwa momenty oddziela tylko niechlubny czas upadku, czas człowieka, bo co było na początku, jest i będzie po wieki, powróci u kresu. Prawda będzie więc skutkiem moralnych lub/i teoretycznych wysiłków i nagrodą za poznawczy trud lub uwieńczeniem ludzkich aspiracji oraz z(wy-)bawieniem od

⁸ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, s. 22.

⁹ Zob. J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Gailée, Paris 1983, s. 63-73.

męki egzystencji. Albo nawet *a priori* (teleologicznie) wpisana jest w dzieje (Hegel) lub w przeznaczenie człowieka i świata (religia). Metafizyka jako wizja dialektyczno-optimistyczna, czyli obietnica odzyskania, jest więc myślą *par excellence* utopijną, nieodmiennie poszukuje Graala, odsyła do Ziemi Obiecanej lub w zaświaty.

Ale to zagubione (utrącone) królestwo, które przyobiecano nam odzyskać (bo nieobecne jest ono tylko doraźnie – choć paradoksalne jest to, że ów wakat akurat ściśle pokrywa się z czasem ludzkiej egzystencji i z czasem historii – nie utraciło źródłowej i finalnej, milczącej, ale absolutnej i uniwersalnej, a więc wyższej obecności) i ku któremu stale kierujemy nasze pragnienia, dzięki metafizyce zyskuje perspektywę odbudowy, gdy tylko na drodze historycznego postępu, znaczonego poznawczo-technicznymi osiągnięciami, włącznie z dalszą racjonalizacją (mieszczańskiej proveniencji pragmatyzacją) życia oraz odegnaniem widma chorób, wojen i śmierci, w pełni zawładniemy bytem i nieodwołalnie go opanujemy, a zatem teoretycznie (w wiedzy) i praktycznie (w technice) ziścimy prawdę. Tym razem więc zamiast mityczno-utopijnej nagrody w rodzaju: *deus ex machina* czy „manna z nieba”, będzie to konkretny efekt racjonalnego trudu i znoju, zamiast przez „kogoś” zrealizowanej obietnicy (świat boski), będzie to skutek naszych własnych poczynań, człowiek sam siebie „obdaruje” (świat odzyskany, ludzki) – co za naszych czasów i na naszych oczach właśnie pono się dokonuje.

Współczesność otrzymała bowiem po dziejach metafizyki spadek stanowiący kwintesencję jej sposobu myślenia: technikę, której źródłem jest nowożytna nauka jako dziedzina o obliczalnej i manipulowanej strukturze. Warunkiem zaś możliwości nauki jest właśnie subiektywizacja bytu w jego całości, czyli jego dokonane przez metafizykę uprzedmiotowienie. Ponieważ jednak na technikę składa się wszystko, co pozostaje do dyspozycji podmiotu, czyli podlega zorganizowaniu i obrachowaniu, a więc także kultura i przyroda, to technika stanowi wręcz metafizykę w jej ostatecznej postaci. „Koniec filozofii” to zatem skupienie jej dziejów w najbardziej skrajnej możliwości, jaką wyznacza charakterystyczna dla metafizyki już w Grecji tendencja: rozwój nauk w perspektywie filozofii, który doprowadza do ich autonomizacji jako dziedzin szczegółowych z odrębnym przedmiotem badań, a ten pozorny rozkład filozofii jest w istocie jej dokończeniem. „Koniec filozofii okazuje się więc triumfem naukowo-technicznego, sterowalnego urządzenia świata i odpowiedniego dla tak urządzonego świata porządku społecznego”¹⁰. Metafizyka to nie tylko sposób myślenia, lecz także sposób bycia: cywilizacja naukowo-techniczno-przemysłowa.

¹⁰ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, [w:] M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 206.

Nawet Darwinowski ewolucjonizm nie stał się lekcją pokory – jako że dał obraz korelacji istoty żywej z jej „ekosystemem” i zarazem kruchości tych związków oraz czasowej skali adaptacyjnych przemian, dowodzącej, jak niedawnym w skali globu (astrofizyka dodała zaś skalę wszechświata) tworem jest człowiek – lecz kolejnym powodem do dumy dla tej istoty, która wykształciła dyspozycję ściśle wyjątkową: inteligencję, co tym bardziej utwierdziło ją w przekonaniu o jej wyjątkowości i wbiło w wyjątkową dumę.

Toteż człowiek dzięki dyspozycji rozumu – ten bowiem, jak chce metafizyka, „wywodząc się z boskiego źródła, jest rozumem całkowitym, doskonałym”¹¹ – która pozwoliła mu się wyodrębnić ze świata przyrody i zbudować tysiącletnią cywilizację, zdołał wiedzą przeniknąć porządek świata i rządzące nim prawa, spraktycznowawać ją w wynalazkach służących jego podbojowi (okiełznaniu natury) i zmonstrualizować swe poczynania w skali przemysłowej, dokonać jej cywilizacyjnej intensyfikacji i akceleracji (automatyzacja i informatyzacja) i sięgnął wręcz możliwości modyfikowania samego siebie (genetyka, klonowanie), a dzięki temu stał się suwerennym panem wszechświata. Metafizyka zrealizowała się zatem w skali globalnej: uczyniła świat w pełni poznawczo transparentnym, praktycznie dysponowalnym i – bezkolizyjnie – manipulowalnym. Dowiodła, że góry zdolna jest przenosić nie tylko, a może nawet nie tyle wiara, ile rozum. Zdumiewająca zarozumiałość i... *wishful thinking*, zważywszy na skutki uboczne ekspansji rozumu: wyginięcie niezliczonych gatunków fauny i flory, zanieczyszczenie środowiska, dziura ozonowa i efekt cieplarniany. I tylko niebywałym – naturalnym – zdolnościom adaptacyjnym człowiek zawdzięcza to, że w ogóle zdołał przetrwać w dole kłocznym, który zwie cywilizacją.

Rosnąca groźba gatunkowej samozagłady w skali planetarnej ma dużą szansę potwierdzić mityczno-magiczną tezę, iż prawdziwe poznanie tożsame jest ze zniszczeniem przedmiotu poznania... Ale też potwierdzić naszą wyjątkowość: jesteśmy jedynym gatunkiem, który potrafi zniszczyć środowisko własnej egzystencji. Toteż choć dziś człowiek z wolna uświadamia sobie tę groźbę, to wyraźnie przypomina Szatana, który, jak w wierszu Staffa, najpierw zniszczył świat, a potem zapłakał nad swym dziełem¹².

(Happy) end

W naszkicowanej tutaj perspektywie wydaje się, iż wręcz cała kultura Zachodu, i to w fundamentalny sposób dotknięta jest epidemią myślenia optymistyczno-utopijnego (mityczno-baśniowo-religijnego) i przez nią określona – to właśnie ono stanowi jej „cechę gatunkową” i

¹¹ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, § 57.

¹² „Aż, strwożon swym dziełem, brzemieniem ołowiu / Położył się na tym kamiennym pustkowiu, / By w piersi łkające przytłumić rozpacz, / I smutków potwornych płomienne łzy płacze...” (Leopold Staff, *Deszcz jesienny*).

wyznacznik charakteru. Nic zatem dziwnego, że milczącym wymogiem wobec wszelkich poczynañ teoretycznych jest uzupełnienie *pars destruens* przez *pars construens*, że po krytycznym „burz” musi nastąpić konstruktywne (pozytywne) „buduj”, a konsekwentna i pozbawiona złudzeń krytyka uchodzi co najwyżej za nieodpowiedzialne i podszyte dezynwolturą krytykanctwo, nieodparta jasnowzrocność – za sianie defetyzmu, brak złudzeń – za anarchizm i nihilizm. Stąd z definicji wyraźnie powściągliwy i ostrożny kulturowo stosunek do doktryn pesymizmu, dekadentyzmu, katastrofizmu czy nihilizmu. Tę globalną zasadę optymizmu, schlebającą gustom szerokiej publiczności i wychodzącą naprzeciw oczekiwaniom i zapotrzebowaniu społecznemu, znakomicie pojęła nie tylko niegdysiejsza baśń, zazwyczaj kończąca się słowami: „i żyli długo i szczęśliwie”, lecz także – a może przede wszystkim – ucieleśniające kulturę masową hollywoodzkie kino z jego formułą *happy end-u*. Nic zatem dziwnego, że (zaprawiona eschatologią, teleologią i tonem apokaliptycznym) optyka optymizmu-utopii jest stałą pokusą, nawet dla tych myślicieli, którzy (jak Nietzsche czy Marks) celowali w przenikliwości krytyki.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że nie należy tworzyć utopii, choć bodaj raczej utopie samokrytyczne, pozbawione złudzeń (by były też lekcją krytycyzmu i pokory), jak czynili niegdyś Sade i Swift oraz – gdy samoświadomość utopii w wieku XX uległa skokowemu przeobrażeniu – współczesne antyutopie czy dystopie. Może tylko przy tej okazji warto zadać sobie pytanie: czy ta fundamentalna utopijność myśli Zachodu jest inspiracją dla kreowania lepszego jutra, czy raczej wyrazem wszechobecnej woli samoułudy wyrosłej z *ressentiment*.