

Michał Kruszelnicki

Wojciech Kruszelnicki

(Dolnośląska Szkoła Wyższa)

Habermas i poststrukturalizm, czyli jak nie być metafizykiem?

(...) przeznaczeniem ateizmu, proklamowanego przez normatywny rozum w imię wolności i suwerenności człowieka, jest odwrócenie istniejącej ogólności w przeciwogólność. Zatem ateizm, najwyższy akt normatywnego rozumu, powołać musi do istnienia królestwo całkowitej nieobecności norm.

[Klossowski 1999, 57]

Celem poniższych uwag będzie uzyskanie odpowiedzi na dość prowokacyjne pytanie, czy postulowana przez Jürgena Habermasa redefinicja i przemieszczenie dyskursu filozoficznego w ramach pragmatyki uniwersalnej wystarczy, aby zdjąć zeń neurotyzujące myśl ostatnich dziesięcioleci odium „metafizyczności”. Spróbujemy dokonać tu pewnego eksperymentu, z pewnością karygodnego z punktu widzenia ortodoksyjnych wyznawców pragmatyki uniwersalnej, i podać w wątpliwość Habermasowskie twierdzenie o wejściu filozofii, przede wszystkim jego filozofii, w erę „postmetafizyczną”. Uczynimy to, odrywając niejako koncepcję autora *Teorii działania komunikacyjnego* od tego podłoża, na jakim czuje się on tak pewnie, a więc podłoża współczesnych nauk społecznych i lingwistyki, których ustalenia ubezpieczają chytrze zabsolutyzowaną przez Habermasa rewindykację dialogiczności i komunikacji (praca i interakcja jako konstytutywne dla gatunku ludzkiego warunki jego biologicznego i społecznego rozwoju) przed zarzutem o „metafizyczność”. Przeniesiemy ją na teren wielokrotnie przez Habermasa przemierzany, lecz traktowany z dużą dozą antypatii – teren ultra-krytycznej filozofii francuskiego poststrukturalizmu, którego czołowi przedstawiciele, podążając śladem Markiza de Sade i Fryderyka Nietzschego, w stopniu dotąd nieznanym podbili stawkę walki z metafizyką. Habermas – jak będziemy twierdzić – próbował postawić tamę tej myśli w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* dlatego, że francuska krytyka przynosiła niebezpieczną wizję kwestionowania wszelkich zasad i fundamentów, a przede wszystkim urągała jego wizji filozofii jako współtwórczyni nowej teorii racjonalności, w ramach której rekonstruuje się „intuicyjną,

przedteoretyczną wiedzę podmiotów kompetentnych w mowie, działaniu oraz wydawaniu sądów” [Habermas 1996, 38].

Owa konfrontacja Habermasowskiego rozumienia „przekroczenia metafizyki” z tym, jak „metafizyczność” rozumiał poststrukturalizm, pozwoli nam przypomnieć, że myślenie metafizyczne jest zbyt silnie związane z wszelkim dyskursem filozoficznym, aby możliwe było tak łatwe jego uchYLENIE, jak się tego spodziewał Habermas¹.

Projekt rehabilitacji filozofii praktycznej na drodze jej dialogu ze specjalistycznymi dziedzinami wiedzy pomyślany jest jako swoiste połączenie przeciwieństw. Habermasowska teoria działania komunikacyjnego to fuzja porządku empirycznego z transcendentnym, zjednanie teorii ze zmianą praktyczną, wymiaru społecznego z jednostkowym. Habermas nie kasuje przy tym różnicy między filozofią a pragmatyką uniwersalną, a tym bardziej – między filozofią a nauką². Dla filozofii rezerwuje specjalne zadanie, polegające na „pośredniczeniu między eksperckimi kulturami nauki, technologii i prawa, a komunikacyjną praktyką świata codziennego” [tamże, 39]. Niemiecki myśliciel poświęca bardzo wiele stron na wykazanie, czym jest myślenie metafizyczne (m.in. myślenie w kategoriach tożsamości, idealizm oraz mocne pojęcie teorii) i w jakich punktach jego własna teoria jest od metafizycznych pozycji odległa. Ogłasza się on też w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* liderem wyścigu ekscytującego filozofię od przeszło wieku: wyścigu o *przewycięzenie* metafizyki, albo – jak kto woli – o stworzenie myślenia opartego na alternatywnych, nie-metafizycznych procedurach poznawczych.

Ponieważ Habermas wzdraga się przed całkowitym spragmatyzowaniem i „unaukowieniem” filozofii i przypisuje jej bardzo poważną rolę „namiestnika” i „tłumacza”, można rozliczyć jego dyskurs z deklarowanej „niemetafizyczności” i sprawdzić, jak wywiązuje się on z zadania *krytyki* pojętej jako zabezpieczenie rozumu przed popadnięciem w dogmatyzm. Zerwanie z myśleniem w kategoriach tożsamości, z idealizmem oraz mocnym pojęciem teorii w stylu *Ursprung Philosophie* to bowiem dopiero początek rebelii przeciw metafizyce – przysłowiowy wierzchołek góry lodowej. Problem polega na tym, że filozofia pragnąca nazywać się *nie-metafizyczną*, wykonywać winna o wiele większy wysiłek krytyczny w kwestionowaniu swych fundamentów i w dowodzeniu, że nie jest i nie chce być „nauką o tym, co uniwersalne, niezmiennie i konieczne” [tamże, 13].

Alternatywę wobec myślenia metafizycznego i krytyki w wydaniu metafizycznym próbowała zarysować hermeneutyka Heideggerowska, dostrzegając w omnipotencji koła hermeneutycznego warunek wszelkiego myślenia podejmowanego przez *Dasein*. W przeciwieństwie do krytyki transcendentalnej i krytyki fałszywej świadomości (Nietzsche, Freud, Marks), krytyka egzystencjalna Heideggera zdaje sobie sprawę z niemożliwości zaistnienia przed-założeniowej wiedzy, a więc wiedzy, którą nie zawiadywałoby jakieś przed-rozumienie. Dlatego też

krytyka ta nie próbuje zatrzymać kolistego charakteru myśli, lecz go podtrzymuje. Więcej nawet, krytyka ta „w odróżnieniu od krytyki transcendentalnej nie określa pierwotnej podstawy myślenia, chociaż bezustannie odsłania to ‘coś’, ze względu na co rozumiemy, ale ukazuje to ‘coś’ jako podstawę tymczasową, ustanawiającą się wciąż od nowa. W odróżnieniu od krytyki emancypacyjnej nie wyzwala nas spod władzy fałszywych oczywistości, chociaż bezustannie odsłania oczywistości, dzięki którym w ogóle myślimy” [Kwaśnica 1992, 110].

Filozofia postmetafizyczna, jakiej zręby pozwoliła wyłonić krytyka Heideggerowska, musiałaby spełniać następujące warunki:

- 1) Zrezygnować z roszczenia do wskazywania pierwotnych warunków możliwego sensu i zasady wszelkiego bytu (co oznaczałoby rezygnację z kładzenia nowych fundamentów, nowych Prawd w miejsce starych, usuniętych na drodze krytyki, łącznie z transcendentalnymi uwarunkowaniami wiedzy). Filozofia taka powinna baczyć, aby dyskursu krytycznego nie infekował – pod groźbą osunięcia się w metafizyczne podziały i dualizmy – zamysł odsłonięcia „świadomości prawdziwej” realizowany na drodze demaskacji złudzeń „świadomości fałszywej” stojących na drodze do „Pewnej-i-Ostatecznej-Wiedzy”.
- 2) Skończyć z pojmowaniem człowieka jako głównego punktu odniesienia i zerwać z zapytywaniem o byt ze względu na jego cele i jego przedegzystencjalną „istotę”, jak również powstrzymać się od poszukiwań jakiegokolwiek „centrum”, w odniesieniu do którego można mierzyć i oceniać prawomocność roszczeń poznawczych.

Nie wydaje się, by koncepcja Habermasa spełniała którykolwiek z powyższych warunków. Rewindykacja idei dojrzałości komunikacyjnej osadzonej w transcendentalnych ramach społeczno-kulturowych form życia jest niczym innym, jak wskazaniem owej *właściwej* drogi do *rzeczywistej emancypacji, nieograniczonego dialogu* i kilku innych bardzo wzniosłych idei. Habermasowskie przekonanie, że „potencjał rozumu – czyli: niezmiennie, uniwersalne i formalne reguły, wedle których porozumiewamy się ze sobą i czynimy świat zrozumiałym – znajduje się w ‘sytuacji idealnej rozmowy’, a człowiek w codziennej praktyce komunikacyjnej urzeczywistnia ów potencjał i stopniowo przywłaszcza, nabywając w ten sposób ponadczasową racjonalność” [tamże, 116], wiąże się przyznawaniem racjonalności statusu „istoty” człowieka i próbą usankcjonowania jakichś ponadczasowych i uniwersalnych reguł określających tę racjonalność. Nieograniczone i świadome korzystanie z rozumu – rozumu nieskrępowanego już „świadomością fałszywą”, usuniętą na drodze światłej krytyki – pozostaje upragnionym punktem dojścia koncepcji autora *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*.

Filozofię wyznaczającą sobie tego rodzaju „punkt docelowy” wypadałoby nazwać po imieniu: to zmistyfikowana – zresztą w sposób nieoceniony – metafizyka. Jednocześnie jednak należy zadać sobie pytanie, jak wyglądać miałyby domniemywana przez nas filozofia nie-

metafizyczna? Skoro daje się wykazać, że nawet antymetafizyczny projekt samego Heideggera „grzęźnie w poetyzacji” [Banasiak 1995, 26] zagadkowej figury Bycia, które – zgadzamy się tu z Derridą – jako to, co dla człowieka „najbliższe”, najbardziej „własne” i „istotne”, w dodatku wyrażane za pomocą metaforyki ontycznej i fenomenologicznej, „otwiera przestrzeń obecności i obecność przestrzeni rozumiane w ramach przeciwieństwa tego, co bliskie, i tego, co odległe” [Derrida 2002, 177 i n.], to zapytać trzeba, na czym miałyby wobec tego polegać krytyka, której cele nie byłyby już „humanistycznym” poszukiwaniem warunków pełnej realizacji naszego człowieczeństwa? Skoro pytanie o wszelki punkt dojścia krytyki oraz o rewindykowane przez nią ideały jest z zasady metafizyczne, to czy dałoby się w ogóle wyobrazić sobie krytykę „nie-metafizyczną”?

W dalszej części eseju spróbujemy pokazać, że spełnienie warunku niemetafizyczności jest niemożliwe w perspektywie tradycyjnie pojmowanej filozofii, przeto nierealizowalne inaczej, niż w postaci filozoficznej parodii, pozoru doktryny lub czystego fantazmatu. Oznacza to, że do wymienionych wcześniej trzech „Heideggerowskich” warunków niemetafizyczności krytyki filozoficznej dojść musi jeszcze jeden: myśl niemetafizyczna musi potrafić zakwestionować samą siebie i autorytet swego pana, jakim jest rozum i racjonalność – instancje w wymiarze praktycznym stojące na straży bezpieczeństwa ludzkiej wspólnoty oraz ładu społecznego. Czy jakikolwiek system myślowy jest w stanie tego dokonać?

Eksperymentacją idei krytyki niemetafizycznej był, jak się zdaje, francuski poststrukturalizm. Niespecjalnie dbając o względy społeczne, poststrukturalizm perwersyzował filozofię, wymagając od niej oporu wobec społecznego i moralnego *status quo*. Emblematem tego oporu uczynił zasadę dekonstrukcji i transgresji [por. Pieniążek 2006, 17] – zasadę niezrozumiałą z punktu widzenia zabezpieczającej interes wspólnoty koncepcji Habermasa. Nie jest żadnym zaskoczeniem, że to właśnie główni przedstawiciele tego nurtu zostali przez niego poddani ostrej krytyce w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*. Broniąc rozumu i „niedokończonego projektu oświecenia”, projektu mającego spełnić się w przemianie racjonalności instrumentalnej w komunikacyjną, Habermas skierował wobec poststrukturalistycznych adwersarzy przekonujące zarzuty, z których najbardziej bodaj znany jest zarzut performatywnej sprzeczności, w jaką wikła się totalna krytyka rozumu. Habermasowskie refutacje wykazały dokładnie to, co sobie założyły, a więc nieświadomą metafizyczność, w jaką z konieczności popada autoreferencjalna krytyka rozumu, instaurująca nowe mity w miejsce mitu rozumu i naiwnie substancjalizująca leżące gdzieś na jego obrzeżach figury inności.

Siła rażenia Habermasowskiej krytyki kończy się jednak na twierdzeniu, iż destrukcja metafizyki poprzez podważanie autorytetu rozumu, o ile rozgrywa się w ramach rozumnego dyskursu, jest niewykonalna. Jeśli bowiem można zasadnie twierdzić, że obrona jedności rozumu

przed zakusami francuskich kontestatorów się powiodła, to wydaje się, iż najważniejszego aspektu dyskutowanych koncepcji Habermas nie dostrzegł – tak jak zresztą nie potrafią tego zrobić i inni krytycy, przeciwstawiający francuskiej machinie krytycznej wizję filozofii zredukowanej do funkcji społecznej, której zasadniczy cel stanowić ma zapewnienie społecznego błogostanu na drodze uprzejrzystniania codziennych aktów komunikacyjnych [por. McCarthy 1981, 308]. Habermas nie dostrzegł tego właśnie, że poststrukturalizm był projektem transgresyjnym. Był filozoficzną aberracją, lecz właśnie jako aberracja – twierdzimy – pozostaje wzorem dla ewentualnego myślenia nie-metafizycznego. Habermas, sam ogłaszając się mianem tego, kto metafizykę „przekroczył”, pod tym względem nie do końca pojął intencję poststrukturalistów, że rozliczył ich jedynie z formalnej i tylko na tym polu nieudanej realizacji krytycznych postulatów. Nie wziął natomiast – czy też obawiał się wziąć pod uwagę – subwersywnego, antyfilozoficznego przesłania poststrukturalizmu, który poprzez radykalizację pojęcia krytyki i równie radykalne operowanie predykatem „metafizyczności”, uczynił znacznie większy krok w stronę myślenia post-metafizycznego, niż sam Habermas.

Rdzeń projektu poststrukturalistycznego stanowi realizowana pod egidą dzieła Markiza de Sade i Fryderyka Nietzschego idea *krytyki jako transgresji*, eksperymentowana w heterologii Bataille’a i „filozofii mrocznych sił” Klossowskiego (będących niejako myślicielami „z pogranicza”, filozoficznymi prekursorami pokolenia lat 60-tych, których doświadczenie odegrało ważną, choć ostatecznie, jak będzie jeszcze okazja pokazać – nierozstrzygującą – rolę w kształtowaniu się późniejszych koncepcji współczesnej filozofii francuskiej), później zaś w nomadologii Deleuze’a, w Foucaultiańskiej genealogii i projekcie estetyki egzystencji oraz we wczesnej fazie Derridiańskiej dekonstrukcji. Habermas wraz ze swą obiekcją natury formalnej o tyle więc trafia kulą w płot, o ile rozbraja poststrukturalizm tylko doraźnie, na niewielkim froncie, pozostając bezbronny wobec jego *de facto* antyfilozoficznego przesłania. Krytyczny impet tej myśli nie realizuje się bowiem w zestrojeniu deklaratywnej i performatywnej płaszczyzny „krytyki rozumu”, ani w pogodzeniu sfery prywatnej filozofowania ze sferą publiczną, lecz w strategii burzenia metafizycznych fundamentów na drodze ustawicznej negacji i przekraczania. Tym, co poststrukturalizm zamierzał, przynajmniej w swej początkowej intencji, przeciwstawić rozumowi, nie były takie czy inne *alterités* (których implementacja „w miejsce rozumu” oznaczałaby powołanie nowego centrum i ugrzęźnięcie na mieliźnie negatywnego konstruktywizmu), lecz raczej stan permanentnego kwestionowania i pluralistycznego *agonu*, braku poczucia stabilności i pewności żyrowanego dotąd przez filozofię. Pod tym względem nurt ten dysponował potencjałem zdolnym faktycznie podważyć ład społeczny i zaszachować rozum, unikając jednocześnie dialektycznej pułapki rozpoznawania się rozumu w „innobycie” i tworzenia nowej syntezy Tego Samego.

Ruch takiej nieustannie napinającej się krytyki obrazuje dekonstrukcja Derridy i nomadologia Deleuze'a. W latach 60-tych i 70-tych Derrida rozlicza filozofię z krytyczności poprzez ujawnianie stymulującego każdy dyskurs filozoficzny pragnienia obecności. Tropiąc ślady myślenia metafizycznego, które symplifikuje rzeczywistość za pomocą fikcyjnych podziałów (np. między „rozumem” a jego „innym”), wczesna dekonstrukcja nie instauruje kolejnych opozycji binarnych, lecz w ciągłym ruchu „na granicy” metafizyki, ujawnia irrupcje inności w systemie Tego Samego. Jej celem jest destabilizacja systemu, nie zaś zastąpienie go innym. Z kolei w myśl Deleuziańskiego etosu filozofowania myślenie – niczym ruchoma i niepowstrzymana nomadyczna maszyna wojenna – powinno być agresywne, gwałtowne, kwestionujące i negujące przyjęte oczywistości i utrwalone zasady, powinno stać się „procesem, który bezustannie się wydłuża, przerywa i podejmuje na nowo” [Deleuze, Guattari 1980, 31; cyt. za: Banasiak 1988, 270]. Krzywdę poststrukturalizmowi wyrządza ten, kto utożsamia go z „postmodernizmem”, a więc z jego późniejszą rozpolitykowaną formą, zgłaszającą pretensje do obiektywizowania swych prawd. Ekskluzywno-wywrotowy, anty-metafizyczny walor poststrukturalistycznej prowokacji z pewnością nie tkwił w marzeniu o zmienianiu rzeczywistości społecznej i politycznej, a tym bardziej w fiksacji na punkcie uprawomocniania. Polegał raczej – jak wyraził się Paweł Pieniążek o Nietzscheańsko-Foucaultiańskiej krytyce genealogicznej – „na wezwaniu do podjęcia doświadczenia granicznego, rewolucyjnego, a zatem subiektywizującego prawdę doświadczenia autonomicznego i jednostkowego, takiego, które w samym akcie podjęcia go ma przeobrazić nie rzeczywistość, ale tego, który je przeżywa, uwalniając jego osobistą prawdę i wolność” [Pieniążek 2002, 126]. Wolność ta jest wolnością walki przeciw dyscyplinarnym reżimom tożsamości [tamże]. Zauważmy przy okazji, że dopiero w tym kontekście pełnego sensu nabiera powiązanie myśli Michela Foucaulta z Kantowską spuścizną oświeceniową. Budowana przez późnego Foucaulta „ontologia subiektywności” zmierzać miała do wykazania, że to, jacy jesteśmy, zostało nam narzucone w charakterze *g r a n i c*, dlatego też prawdziwa krytyka – pojmowana już nie na sposób Kantowski, transcendentálny, lecz genealogiczny – polegać ma na nieustannym poszukiwaniu możliwości *przekraczania* nas samych: naszego obecnego sposobu życia, działania i myślenia [zob. Foucault 2000, 289]. Nic dziwnego, że Habermas boczył się na poststrukturalistów za ich „zwrot ku irracjonalizmowi” [Habermas 1996, 37] oraz lansowanie tak wściekle niekonstruktywnej idei, nazywając ją „niespójną i zagmatwaną”. Jego idea krytyki zakłada bowiem normatywne, niezależnie uprawomocnione standardy, podczas gdy np. Foucaulta model krytyki jako transgresji wszystkie możliwe standardy kwestionuje.

Jeśli za Heideggerem i Derridą przyjmiemy, że formą macierzystą myślenia metafizycznego jest „określenie bytu jako *obecności*”, a „imię człowieka jest imieniem owej istoty, która poprzez dzieje metafizyki czy onto-teologii (...) zawsze śniła o czystej obecności, o dającej pewność

podstawie, o źródle i zakończeniu gry” [Derrida 2004, 504], to możliwe staje się podważenie właściwie każdego dyskursu krytycznego, niezależnie od tego, jak mocno jest on przekonany o swej niemetafizyczności. Koncepcja Habermasa nie jest tu wyjątkiem. Trudno byłoby wyraźniej zademonstrować asekuranctwo, niż poprzez ewakuację z tonącego statku filozofii świadomości w stronę paradygmatu porozumienia, porzucającego autarkię „Ja” na rzecz wspólnotowego negocjowania sensów. Antycypując kolejną wersję „stanu pożądanego”, na którym kończyłoby się już krytyczne dociekanie, Habermas nie czyni nic innego, jak przyjmuje horyzont *jakiegoś* sensu i *jakiegoś* porządku.

Podporządkowując działania rozumu komunikacyjnego idei konsensu, Habermas zakorzenia swój projekt w trosce o Innego, a pośrednio – w trosce o dobro społeczeństwa. Inwariantem stałego układu odniesienia i nieredukowalną zasadą jest tu nie tyle normatywne pojęcie racjonalności, ile hipostazowana wspólnota komunikacyjna i stan konsensu. Poprzez zaprzęgnięcie filozofii do pracy na rzecz owego wielkiego dobra, Habermas nieuchronnie redukuje krytyczność swego myślenia, gdyż wstrzymuje ją w pewnym arbitralnie ustanowionym punkcie. To samo powiedzieć można zresztą o „postmodernizmie”, niesłusznie kojarzonym przez niektórych z ekstremalną krytyką rozumu i metafizyki. W rzeczywistości postmodernizm zarzuca transgresyjne hasła poststrukturalizmu i konsekwentnie redukuje jego potencjał krytyczny, podporządkowując krytykę zasadzie emancypacji oraz afirmacji zastanej rzeczywistości kulturowej, której mniej jawnym celem jest zabezpieczanie komfortu konsumującej masy, nie zaś ekscytujący niegdyś poststrukturalistów stan an-archii.

Powyższą tezę potwierdza *casus* samej dekonstrukcji. Po przejściu przez burzycielski etap związany z koncepcją *différance* i *arche-pisma*, w latach 80-tych dekonstrukcja ulega domestykacji i rezygnuje z typowego dla siebie tembru drapieżnej ironii, w jakim wypracowała własną metodę i sposoby analizy tekstów, na rzecz coraz bardziej dramatycznego tonu, w jakim międlić będzie sprawy etycznej relacji Ja-Inny, mającej być osnową demokratycznego i gościnnego społeczeństwa. W miejsce obalanych wcześniej *archai* Derrida z czasem rewindykuje inne wartości i zasady, które jak się nagle okazuje nie podlegają już dekonstrukcji, a o które należy wręcz bezwzględnie zabiegać: Drugiego człowieka, demokrację, sprawiedliwość, gościnność, tolerancję. W pewien sposób dekonstruktor sam pozostaje metafizykiem, cóż z tego, że najbardziej przenikliwym? [por. Banasiak 1994, 205].

Osobliwy fenomen przemiany najradykałniejszej nawet krytyki podstaw w skwapliwą rekonstrukcję ładu i etyczności dowodzi może tylko jednego, tego mianowicie, że „śmierć Boga” wcale nie oznacza destrukcji samego pragnienia obecności, które wciąż generuje nowe idole, aby osadzić je na metafizycznym ołtarzu. Stanowiące samą zasadę człowieczeństwa i rozumu pożądanie „centrum” odgórnie wyznacza granicę wszelkiej krytyce metafizyki. Dzieje krytyki od Kanta po

Habermasa i Derridę nie są ani dziejami słabnięcia rozumu uniwersalnego, ani jego decentracji i sytuowania. Wręcz odwrotnie, są historią monstrualizowania się jego potęgi, która nigdy nie ujawnia się bardziej niż wtedy, gdy rozum zapytuje o samego siebie. Istota rozumu spełnia się bowiem w metafizycznej *par excellence* trosce o prawdę, która znajduje najlepszy wyraz w woli teoretycznego kwestionowania własnych podstaw. Z tej jednak racji, że troska o prawdę pozostaje ściśle związana z troską o dobro – w pierwszym rzędzie o dobro posługującego się rozumem podmiotu, następnie o dobro określonej wspólnoty, ostatecznie zaś o dobro całego gatunku ludzkiego – rozum „podporządkowany gatunkowym prawom zapewniającym zbiorowości przetrwanie” [Banasiak 2003, 37] sam musi stać na straży tego, by przedsięwzięcie krytyczne ostatecznie przywoływało jakiś przykład pozytywny, by instauowało jakąkolwiek stałość.

„Złapanie rozumu za słowo” [Juin 1972, 522; cyt. za: Banasiak 2003, 38], a więc rozliczenie go z krytyczności, dowodzi bałamutności projektu przekroczenia metafizyki. Uzmysławia również, że możliwe byłoby to jedynie na drodze negacji totalnej, czyli rozbiórki kolejnych awatarów ubóstwianej przez filozofię obecności, łącznie z naruszeniem granicy ostatecznej, jaką jest samo człowieczeństwo. Niekończąca się negacja zasad pozbawiona tonizującego momentu afirmacji jakichś wartości byłaby powołaniem prawdziwie „czystego rozumu” i jego jednoczesnym wywróceniem na nice, kulminującym w rozbiu filozofującego podmiotu oraz rozpadzie ludzkiej wspólnoty. Z tego właśnie powodu wizja krytyki jako transgresji pozostaje ideałem nierealnym, wyłącznie fantazmatycznym.

Zamykająca dygresja o Sadzie i odpowiedź na pytanie tytułowe

Projektowi krytycznej (po)nowoczesności, o jakiej nieustannie była tu mowa, patronuje obok Kanta jego „mroczny sobowtór”³ – Markiz de Sade. Korelatem Kantowskiego *Sapere aude* jest apragmatyzujący dziedzictwo oświeceniowego racjonalizmu Sadyzny postulat: *la philosophie doit tout dire* – „filozofia powinna powiedzieć wszystko” [Sade 1998, 1261]. Wezwanie to chcemy tu rozumieć dosłownie: albo krytyka prowadzi do rzeczywistego oświecenia i przyjmuje na siebie jego konsekwencje, albo jest jedynie formą filozoficznej mimikry. Skoro – jak pisał Maurice Blanchot – „Naczelną myślą systemu Sade’a jest żądanie suwerenności przejawiającej się jako bezgraniczna negacja” [Blanchot 1984, 334], to kolejną zasadą, jaką rozum musi zakwestionować po Bogu, jest inny człowiek, następnie wspólnota i jej wartości, ostatecznie zaś on sam. I tak, w punkcie wyjścia Sadyzny libertyn neguje Boga jako poręczyciela norm moralnych a artefaktowym zasadom proveniencji religijnej przeciwstawia stan zgodny z Naturą, czyli prawo pożądania. Szybko dochodzi jednak do wniosku, że „zbrodnia popełniona na zimno jest większa od zbrodni popełnionej w szale” [tamże, 345]. Libertyn kwestionuje wobec tego swe przyrodzone skłonności i popełnia zbrodnię z tzw. „zimną krwią”. W ten sposób osiąga etap kolejny – apatię, stan

świadomego stłumienia namiętności i czysto rozumowego rozporządzenia własną pasją. W końcu ruch transgresji każe mu rzucić na szalę ostatnią możliwą jeszcze wartość – wartość własnego życia. Sadycczni bohaterowie marzą o śmierci brutalnej i okrutnej, będącej wszak spełnieniem transgresji – „finalnym orgazmem” [Komendant 1991, 28]. Przewartościowując wszystkie wartości, szafując samym sobą, drwiąc z instynktu przetrwania, libertyn przekracza ostatecznie nawet swe gatunkowe ograniczenia i w momencie dysolucji „Ja” osiąga stan suwerenności – staje się potworem [Banasiak 2003, 34].

Sade przebywa od początku do końca samotną drogę, na którą po nim właściwie już nikt więcej nie wkroczy, choć polscy znawcy myśli Markiza – Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski – twierdzą, że zerwanie z konserwującym ład myśleniem metafizycznym, wymagające od podmiotu wejścia na ścieżkę transgresji i „integralnej potworności”, było również udziałem Bataille’a, Klossowskiego i Artauda, których doświadczenie zostało jakby zapomniane przez następne pokolenie myślicieli francuskich – pokolenie lat 60-tych [por. Banasiak 1994, 212]. W każdym razie, droga ta prowadzi jedynie ku autodestrukcji. Na jej końcu czeka bowiem śmierć lub pustka oglądana wywróconym okiem szaleńca. To właśnie Sade wskazał filozofii ambiwalentne konsekwencje absolutnej wolności-od-metafizyki. Dowiódł też, że monumentalizowany przez oświecenie rozum nie tylko jest kurwą – jak wyraził się Luter⁴ – używając go bowiem konsekwentnie można poddać krytyce i podważyć wszystko – ale do tego nie jest ludzki. Uwolniony od dogmatyzmu, konsekwentny w krytyce przemienionej w bezgraniczną negację, rozum ów kieruje się przeciwko samemu sobie, co prowadzi do stanu absolutnego pomieszania i rozprężenia – do anihilacji wspólnoty.

Wróćmy jeszcze na chwilę do Habermasa. Jego myślenie – przynajmniej z punktu widzenia rasowego poststrukturalizmu – nie jest post-metafizyczne. Jak długo bowiem filozofowie debatować będą nad tym, jak sprawić, by w społeczeństwie nastąpiła zgoda, porozumienie i pokój, tak długo antycypować będą jakiś stan idealny, a więc myśleć w kategoriach tradycyjnej onto-teleologii, czy po prostu utopii („idealna” sytuacja komunikacyjna, „wspólnota”, ogólne pojęcie „roszczeń ważnościowych”). Filozof jako żywe wcielenie Logosu *musi* jednak sytuować się po stronie tego, co normalne, dające się pomyśleć, zrozumiałe, a przede wszystkim – użyteczne w wymiarze społecznym. Filozofia jest pracą na rzecz „prawdy i dobra”, na rzecz stabilności, bezpieczeństwa i rozwoju *civitatis*. To dlatego filozof musi wpuszczać tylnymi drzwiami kolejne metafizyczne bożyszcza, bez których wszak nie mogłaby istnieć kultura i wspólnota. To dlatego wreszcie każdy filozof, jak zresztą każdy człowiek normalny, jest i zawsze pozostanie metafizykiem poszukującym jednej, nadrzędnej prawdy. Życ i myśleć poza obecnością oznaczałoby oszaleć (Nietzsche), lub po prostu przestać być człowiekiem i stać się „potworem” – jak bohaterowie Sade’a: fikcje literackie.

Ludzkie, arcyłudzkie są próby ogłuchnięcia na prawdy potworne. Pod tym względem nic się nie zmieniło przez całe wieki filozoficznej „krytyki”. Ostatecznie przecież, jak pisał Émile Cioran: „mamy wybór tylko między niemożliwymi do przyjęcia prawdami a zbawczymi oszustwami” [Cioran 2004, 19].

Bibliografia

- Banasiak B. (1995), *Filozofia „końca filozofii”*. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy, Warszawa: Spacja.
- Banasiak B. (2003), *Markiz de Sade – filozof XX wieku* (przedmowa) [w:] D.A.F. de Sade, *Julietta. Powodzenie występku*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Kraków: Mireki.
- Banasiak B. (1988), *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*, [w:] „Colloquia Communia” 1-3 (1988).
- Blanchot M. (1984), *Racje Sade’a*, przeł. A. Kotalska, [w:] „Literatura na Świecie” 3 (1984).
- Cioran É. (2004), *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Warszawa: Aletheia.
- Deleuze G., Guattari F. (1980), *Mille Plateaux*, t. 2: *Capitalisme et schizofrenie*, Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida J. (2002), *Kres człowieka*, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek, Warszawa: Aletheia.
- Derrida J. (2004), *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, [w:] tenże: *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Aletheia.
- Foucault M. (2000), *Czym jest Oświecenie?*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: PWN.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Habermas J. (1996), *Postmetaphysical Thinking*, trans. W. M. Hohengarden, Cambridge: MIT Press.
- Habermas J. (1985), *Remarks on the Concept of Communicative Action*, [w:] G. Seebaß, R. Tuomela (eds), *Social Action*, Rotterdam: Reidel 1985.
- Habermas J. (1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1-2, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa: PWN.
- Juin H. (1974), *Sade entier*, [w:] „Europe” 4.
- Kaniowski A. M., *Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, (wstęp) [w:] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt.
- Klossowski P. (1999), *Sade mój bliźni*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Aletheia.
- Komendant T. (1991), *Oko błękitu*, (Wstęp) [w:] G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, przeł. T. Komendant i inni, Kraków: Oficyna Literacka.
- Kwaśnica R. (1992), *O dwóch wersjach pytania o przedrozumienie. Do pedagogiki naukowej i pedagogów z marginesu* [w:] J. Rutkowiak (red.), *Pytanie, dialog, wychowanie*, Warszawa: PWN.
- McCarthy T. (1981), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: MIT Press.

Pieniążek P. (2002), *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, [w:] A. Dubik (red.), *Poznanie–Podmiot– Dyskurs*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Pieniążek P. (2006), *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Sade D.A.F. (1998), *Histoire de Juliette ou les prosperités du vice*, [w:] tegoż: *Oeuvres*, t. 3, Paris: Gallimard.

Safranski R. (1999), *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Warszawa: Czytelnik.

¹ Habermas powiada, iż jakkolwiek jego dzieło nie posiadałoby znaczenia dla filozofii, to głównym celem zawartych w *Teorii działania komunikacyjnego* analiz kategorii racjonalności, znaczenia, aktów mowy etc. jest stworzenie nowej krytycznej teorii społecznej, która potrafiłaby prawomocnie odpowiadać na klasyczne pytania socjologii: „jak możliwe jest działanie społeczne?” i „jak możliwy jest ład społeczny?” [Habermas 1985, 151]. Fundamenty teorii społecznej Habermasa leżą poza filozofią, a w obrębie ustaleń ojców myśli socjologicznej (Durkheima, Meada, Parsonsa, Webera i Marksa jeśli chodzi o teorie społecznej racjonalizacji oraz Piageta i Kolberga odnośnie uniwersalnych zasad rozwoju kognitywnego i moralnego), co skłaniać może do myślenia, że w *Teorii działania komunikacyjnego* istotnie mamy do czynienia z myśleniem „post-metafizycznym”. Najkrócej rzecz ujmując, przedsięwzięcie Habermasa opiera się na przekonaniu, że stworzenie teorii wiedzy ugruntowanej społecznie, wymaga od filozofii *praxis* podwójnego „zwrotu”: socjologicznego i lingwistycznego. Z jednej strony filozofia nie może dłużej abstrahować od swego uwikłania w rzeczywistość społeczno-historyczną i promować arbitralnej wiedzy wyizolowanego podmiotu, z drugiej zaś, filozofia wypracować musi takie pojęcie racjonalności, które nie sytuowałoby jej w normatywnym *dictum* rozumie uniwersalnego, lecz w sferze intersubiektywnej komunikacji językowej. Koncepcja rozumie komunikacyjnego o tyle więc posiada poza-filozoficzne, a zatem w pewnym stopniu immunizujące ją na oskarżenia o substancjalizm ugruntowanie, o ile rzeczywiście odnajduje rozumność „w samych warunkach *społecznego* ustanawiania sensów i norm (...), w samej praktyce intersubiektywnego ustanawiania, przekazywania i rewidowania sensów” [Kaniowski 1999, LVII]. Namysł nad tymi warunkami nie jest jedynie domeną filozofii, lecz także innych nauk o człowieku: antropologii, socjologii i filozofii języka.

² Autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* przyznaje jakkolwiek, że „to, co przedtem było udziałem filozofii transcendentalnej, mianowicie intuicyjna analiza samowiedzy, wchodzi teraz w zakres nauk rekonstrukcyjnych” [Habermas 2000, s. 337]

³ Jak pisze Rüdiger. Safranski: „Sade posługuje się rozumem argumentującym, aby go wyszydzić. Małpuje oświecenie. Celebryje dobre fundamenty zła. Więcej, ta argumentacja jest afrodyzjakiem” [Safranski 1999, 179].

⁴ Zdaniem Safranskiego, Luter „tylko zelżył władzę rozumu, Sade natomiast każe ‘kurwie rozumu’ działać, demonstrować jej sprostytuowanie, uprawia z nią nierząd – na oczach publiczności. U Sade’a sama władza rozumu staje się lubieżnicą, gdy pokazuje się w swych przezroczywych sofizmatach” [Safranski 1999, 178].