

Krzysztof Matuszewski, *Sade. Msza Okrucieństwa*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 360

### **Przekroczyć życie. Rzecz o filozoficznym projekcie transgresji Markiza de Sade'a**

*Kto czytał w dziele Sade'a tylko to, co jest tam czytelne, nie czytał nic.*

Maurice Blanchot

Książka pt. *Sade. Msza okrucieństwa* autorstwa Krzysztofa Matuszewskiego ukazała się nakładem gdańskiego wydawnictwa słowo/obraz terytoria. W polskiej literaturze na temat twórczości Markiza de Sade'a powstało kilka książek i kilkanaście artykułów. Sade wciąż jest mało znany polskiemu czytelnikowi, a jeśli już, to jego pisarstwo i filozofię odczytuje się zazwyczaj bardzo „naskórkowo” i traktuje czasami jak daną przez hedonistę libertyna receptę na szczęśliwe życie. Takie uproszczenie filozofii de Sade'a jest krzywdzące i nie do przyjęcia.

Czy książka Matuszewskiego odsłoni przed czytelnikiem nowe aspekty twórczości francuskiego filozofa? Może przyzwoli na rewizję dotychczasowego, spetryfikowanego w Polsce przekonania, że mamy do czynienia z niebezpiecznym *profanum* ....

\*\*\*

W Polsce do końca XX w. ukazały się zaledwie trzy książki na temat twórczości i filozofii de Sade'a. Pierwszą z nich była książka Pierra Klossowskiego *Sade, mój bliźni* (1992), przełożona przez Krzysztofa Matuszewskiego i Bogdana Banasiaka. Kolejną był numer „Literatury na świecie” z 1994 r. w całości poświęcony francuskiemu filozofowi. Zawierał m.in. utwory literackie de Sade'a (*Dialog między księdzem a umierającym*, fragmenty *Histoire de Juliette, ou les Prosperites du vice*), liczne artykuły i szkice o autorze (Philippa Sollersa, Pascala Pia, Jeana-Jacquesa Brochiera, Jeana-Jacquesa Natansona, Rolanda Barthes'a, Janine Neboit-Mombet, Gillesa Deleuze'a, Pierre'a Klossowskiego, Bogdana Banasiaka) oraz reprodukcje rycin z pierwszej edycji książki *Histoire de Juliette ou les Prosperites du vice*. Trzecia praca to *Markiz Donatien de Sade* (1994), z serii wydawniczej „Życie w anegdotach” w opracowaniu Krystyny Żaczekiewicz, przedstawiająca życie pisarza za pośrednictwem chronologicznie ułożonych biograficznych epizodów o charakterze anegdotycznym. Ukazało się ponadto kilkanaście artykułów, a w tym także recenzji książek de Sade'a.

Sprawa z literaturą podmiotu w języku polskim przedstawia się nieco gorzej. Wprawdzie czytelnik ma możliwość zapoznania się z większością tytułów, ale brak trzech ważnych pozycji w języku polskim pozostawia niedosyt wielbicielom twórczości de Sade'a. Pierwszy z kanonicznych tytułów to *Alina i Valcour*, powieść epistolarna, jedno z najbar-

dziej wartościowych spośród dzieł wydanych przez autora oficjalnie, pod własnym nazwiskiem. Dwa pozostałe traktować należy jako dyptyk: *Nowa Justyna, czyli nieszczęścia cnoty* i *Julietta, czyli powodzenie występku*. Sam Sade uznawał te dwie obszernie powieści za najważniejsze w swoim dorobku. Były kwintesencją jego stylu, najpełniejszym wyłożeniem oryginalnego systemu filozoficznego oraz najobfitszym katalogiem zaobserwowanych przezeń perwersji seksualnych. Nie jest tak, że polski czytelnik nie ma w ogóle dostępu do wymienionych książek. Wprawdzie ukazały się one na rynku wydawniczym, ale treść *Julietty*... jest mocno wyselekcjonowana i sprowadza się do zestawienia jedynie fragmentów, natomiast w przypadku *Justyny*... zupełnie pominięto drugą wersję dzieła, *Nową Justynę*..., w zamyśle autora poprawioną i tym samym, doskonalszą. Z liczącej ponad tysiąc stron *Julietty*... pozostawiono zaledwie kilka epizodów, liczących w sumie około 300 stron. W drugim wydaniu książki tych fragmentów jest trochę więcej niż w pierwszym, jednak wciąż nie jest to kompletne dzieło de Sade'a. W przypadku *Justyny*... nie dokonano arbitralnego wyboru poszczególnych fragmentów i dzieło ukazało się w całości. Tyle, że wykorzystano jej pierwszą, znacznie łagodniejszą wersję, natomiast *Nowa Justyna*..., zmodyfikowana i wzbogacona przez samego autora, niezadowolonego z efektu pierwszej próby, wciąż pozostaje niedostępna polskiemu czytelnikowi.

W Polsce jest dwóch autorów, którzy od kilkadziesiąt lat są monopolistami w dziedzinie badań nad twórczością i filozofią Markiza de Sade'a. Mowa tutaj o pracownikach naukowych Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, Krzysztofie Matuszewskim i Bogdanie Banasiaku, niestrudzonych orędownikach twórczości francuskiego filozofa i założycielach nieformalnego Stowarzyszenia Przyjaciół Markiza (1989). Największym ich marzeniem było od zawsze opublikowanie pełnej kolekcji dzieł wielkiego libertyna. Jednak rynek wydawniczy w Polsce okazał się bardzo szczelny, z różnych zapewne powodów (ten aspekt zasługuje na osobną, pogłębioną analizę, gdyż to właśnie on częściowo przyczynił się to zbanalizowania odbioru filozofii Sade'a w Polsce i zepchnięcia go w zasadzie poza wszelki dyskurs filozoficzny). Obaj autorzy dali wyraz swoim sadycczym inklinacjom w licznych artykułach prasowych oraz w obszernych wstępach umieszczanych właściwie przed każdym dziełem Markiza, które udało się wydać. W roku 2006 Banasiak opublikował swoją rozprawę habilitacyjną, pt. *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade, uwzględniająca prekursorski walor filozofii Sade'a wobec Nietzschego i współczesności*. W tym samym roku ukazało się drugie wydanie książki, poprawione i uzupełnione, pt. *Integralna potworność. Markiz de Sade – filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje »śmierci Boga«*.

Najnowszym głosem w polskiej dyskusji o filozofii sadologicznej jest książka Krzysztofa Matuszewskiego, pt. *Sade. Msza okrucieństwa*. Zainteresowania autora oscylują wokół filozofów francuskich: Sade'a, Artauda, Batailla, Klossowskiego, Derridy oraz Nietzschego. Napisał trzy monografie: *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierra Klossowskiego* (1995), *Georges Bataille – inwokacje zraty* (2006) oraz najnowsza, wydana w 2008 r. *Sade. Msza okrucieństwa*. Publikował m.in. na łamach „Literatury na świecie”, „Twórczości”, „Przeglądu Humanistycznego”, „Nowej Krytyki”, „Sztuki i Filozofii”, „Xuxem”. Jest autorem lub współautorem licznych przekładów książek Sade'a, Bataille'a, Klossowskiego, Descombes'a, Vuarneta. W 1998 roku był stypendystą francuskiego Ministerstwa Kultury. Obecnie jest członkiem redakcji szczecińskiego pisma „Nowa Krytyka” i współpracownikiem wrocławskiego periodyku „Rita Baum”.

Dzieło Matuszewskiego nie jest utrzymane w tonie *Integralnej potworności*.... Banasiaka i nie stanowi, jakby się można spodziewać jego kontynuacji. Jest raczej niespotykaną dotąd osobliwością na polskim rynku wydawniczym. Kuriozalność konwencji *Mszy*

*okrucieństwa* polega na tym, iż jest ona drobiazgowym streszczeniem *Nowej Justyny...*, zapisem każdej sceny i każdego dialogu z oryginalnego dzieła, póki co, niedostępnego polskiemu czytelnikowi. Cel takiego zabiegu wyjaśnia sam autor w przedmowie. Chodzi o opowiedzenie w pełnym kształcie historii, którą każdy wielbiciel sadologii powinien znać. Łatwiej by było rzecz jasna wydać całe dzieło, jednak żadne wydawnictwo nie zamierzało ryzykować publikacji obszernej powieści, skądinąd znanej już w innej wersji. Pierwszą część książki stanowi bardzo rozbudowany wstęp, w którym autor dokonał analizy filozofii de Sade'a oraz roli *Nowej Justyny...* w jego dorobku („De Trinitate”). Kolejny, najobszerniejszy fragment *Mszy okrucieństwa*, „Missa crudelitatis” zawiera skrupulatną parafrazę przygód Justyny opisanych w *Nowej Justynie...* Trzecia część to „Addycje”, zawierające wierny zapis rozważań czterech bohaterów *Nowej Justyny...*, przetłumaczonych przez Bogdana Banasiaka. Są to kolejno rozprawa Bandole'a o duszy, Almaniego o naturze, hrabiego de Gernande'a o kobietach oraz rozważania Verneuila o nierówności. Czwarta część dzieła, zatytułowana „Guest-addition” zawiera rozprawę de Bressaca o religii w przekładzie Lubricita de Belfoutre Groupe. Jest przydatnym fragmentem dla holistycznej analizy filozofii de Sade'a, gdyż prezentuje jego poglądy na temat religii i Boga. Piąta część, obok słowa od wydawcy na temat oryginalnej *Nowej Justyny...*, zawiera literackie dodatki pod postacią afektowanych dokumentów z epoki, odsądających Markiza od czci i wiary („Aneksy”). Ostatnia część książki została poświęcona szkicowi Pierre'a Klossowskiego *Justyna i Julietta*, w której obok zarysu charakterystyki obu postaci, autor kreśli swoją interpretację filozofii sadologicznej jako projektu transgresji. To oryginalne studium filozofii Sade'a uzupełnia ponad sto pornograficznych rycin z XVIII w., które pojawiają się konsekwentnie co kilka stron.

\*\*\*

W Polsce filozofia Markiza de Sade'a nie jest szeroko znana, a w dyskursie filozoficznym bywa bądź całkowicie pomijana, bądź znacznie marginalizowana. Błędny i niesprawiedliwym uproszczeniem jest traktowanie jej wyłącznie w kategoriach libertyńskiego obrazu życia i praktyk XVIII w., pozbawionego cech uniwersalnych. Francuski filozof i teoretyk literatury Maurice Blanchot napisał, że „kto czytał w dziele Sade'a tylko to, co jest tam czytelne, nie czytał nic”. Faktycznie, jeśli rozumieć teksty Sade'a literalnie, nie wyłania się z nich nic więcej, jak tylko zbiór ekscentrycznych praktyk i zbrodni libertynów. Ale nie o to idzie Markizowi.

Warstwa „pornograficzna”, przesądając o specyfice i niekonwencjonalności piarstwa Markiza, rozmyślnie atakującego czytelnicze przyzwyczajenia, stanowi jedynie płaszczyznę porozumienia, zewnętrzną tkankę, za pomocą której Sade usiłuje komunikować to, co istotne, a co ukryte pod powierzchnią obscenu, powierzchnią przebrania<sup>1</sup>.

Na Sade'a trzeba spojrzeć jak na filozofa i w takiej kategorii traktować jego piarstwo. Stworzył wielki projekt filozoficzny, który w sposób holistyczny traktuje o naturze człowieka i jego kondycji w świecie, związkach z innymi ludźmi, społeczeństwem, kulturą i przede wszystkim, z samym sobą. Rozłożył jednostkę na najmniejsze części, zobrazował i zanalizował każdą z nich. Forma, jaką wybrał, żeby zaprezentować swój projekt jest dość osobliwa jak na filozofa. Nie mamy tutaj do czynienia z filozofią akademicką, ale z tzw. filozofią swobodną, która od tej pierwszej różni się formą wyrazu. W przeciwieństwie do „klasyków”, którzy pisali traktaty filozoficzne, autorzy uprawiający filozofię swobodną, posługiwali się najczęściej fikcją literacką. To może zwodzić czytelnika i po-

<sup>1</sup> B. Banasiak, *Kim był Markiz de Sade?*, [http://bb.ph-f.org/teksty/bb\\_kim\\_by1.pdf](http://bb.ph-f.org/teksty/bb_kim_by1.pdf), 21.03.2010.

wodować zbyt powierzchowne interpretacje, jednak wprawny odbiorca nie powinien tracić czujności i bagatelizować wymownej treści.

U Sade'a – zwraca na to uwagę Michel Delon – nie ma traktatów i systematyzujących inklinacji, są za to dysertacje i zapal tych, którzy z nimi występują. Wywód uczonego, aspirujący do obiektywności i bezinteresowności, zostaje zastąpiony filipiką, w której łączą się abstrakcyjne i konkretne, dyskurs i pożądanie (autor rozprawy nie oddziela siebie od swojego przedmiotu, ale zawsze siebie właśnie mógłby wskazać jako modelową egzemplifikację tego, co głosi)<sup>2</sup>.

Markiz de Sade jest uważany przez większość jego badaczy i interpretatorów za prekursora, a nawet pierwszego filozofa, który przyjął postawę charakterystyczną dla oświecenia. Jego twórczość przypadła na okres rewolucyjnych przemian we Francji, gdzie do głosu doszli wielcy oświeceniowi pisarze i filozofowie liberalni, a hasłem Wielkiej Rewolucji Francuskiej 1789 r. stało się „Wolność, równość, braterstwo”. Ale de Sade w swoim projekcie filozoficznym wyprzedził znacznie tę epokę i był zapowiedzią kolejnych. Niektórzy upatrują w jego dziełach echa psychoanalizy, nowoczesnej seksuologii, egzystencjalizmu, postmodernizmu, a nawet totalnej krytyki społeczeństwa kapitalistycznego. Bogdan Banasiak uważa go za bezpośredniego prekursora nietzscheańskiej koncepcji człowieka i figury „śmierci Boga”.

Sade jest niezrównany nawet tam, gdzie wydaje się bliski innym filozofom Oświecenia, ba! nawet tam, gdzie, jak powiedzielibyśmy dzisiaj (choć w jego czasach kwalifikacja taka nie znaczyła tego samego, co współcześnie), dopuszcza się plagiatów, przepisując całe ustępy z Demeuniera, Holbacha, Frereta czy Woltera. Nie przepisywał ich bowiem bezkrytycznie, ale manipulował nimi (trzeba przyznać, że bezpardonowo) w sposób, który pozwalał mu ocalić własną wyjątkową wizję [...] Pod piórem Sade'a inny tekst staje się magicznie jego tekstem. Sadyczne insygnia pisarskie okazują się tak samo imperialne, jak władcze i suwerenne są jego wyobrażenia i program filozoficzny.

W filozofach Oświecenia Sade ma oczywiście partnerów i poprzedników. Ich myśl stanowi dla niego naturalny punkt wyjścia. Ta źródłowa akceptacja nie oznacza jednak bezkrytycznej identyfikacji. Różnice kumulują się zarówno w gwałtownym stylu, jak i w ekstremistycznym światopoglądzie [...]

Chociaż Sade korzysta z oświeceniowego materializmu, sensualizmu czy naturalizmu, a także z mniej czy bardziej zawołowanego wówczas ateizmu, który sam z kolei głosi bez ogródek [...], to jednak przeciwstawia się stanowczo optymistycznemu światopoglądowi, jaki jego filozoficzny pobratymcy ufundowali na tych przesłankach. Jak z błyskotliwą ironią konstatuje Gilbert Lely, „wśród przesądów, które myśl Oświecenia demaskuje, by umożliwić nadejście lepszego świata, Sade umieszcza też filozoficzną nadzieję, sytuując ją na tej samej płaszczyźnie, co religijne kłamstwa. W dobie, kiedy terror stawia Oświeconych wobec dylematu historycznej przemocy, Sade przeciwstawia im tezę o nieogodziwości ludzkiej w świecie pozbawionym nadziei. Wszelkiego rodzaju progresistom stanowisko Sade'a musiałyby się wydać przygnębiające: spotykamy w świecie tylko przemoc i okrucieństwo<sup>3</sup>.

W literaturze filozofię de Sade'a interpretuje się wielorako. Najbardziej przekonująca wydaje się teza wysunięta przez Jerzego Kochana w artykule „Donatien Francois de Sade, czyli racjonalizm absolutny”, ujmująca filozofię Markiza w kategoriach transgresji. U Sade'a mamy do czynienia z osobliwym, niespotykanym nigdzie wcześniej, energicznym tańcem transgresyjnym, w którym jednostka przechodzi przez kolejne etapy. Asocjacje z dionizyjskimi bachanaliami, ekstatyczną zabawą, wieszaniem przyjemnościom i łamaniem zewnętrznych zasad nie są nieuzasadnione. Ten kuriozalny taniec, w którym pokonuje się

<sup>2</sup> K. Matuszewski, *Sade. Msza okrucieństwa*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

poszczególne etapy i osiąga wyższe, ma swój cel ostateczny. Już na samym początku sadyicznej transgresji sformułowane zostają pewne warunki *sine qua non* osiągnięcia ostatecznego etapu i pomyślnego zakończenia tańca. Jego celem jest ujawnienie i wyzwolenie skrajnie pojętej wolności jednostki, jej autonomii i niezależności, która stoi ponad prawem, religią i moralnością. Transgresja wedle Sade'a jest konieczna dla wypróbowania, tudzież sprawdzenia wolności. Właśnie przekraczając określone ramy, człowiek ma możliwość przekonania się, czy jest rzeczywiście wolny, czy ma wolną wolę (konsekwencje takiego testu są bez znaczenia). Jest jeszcze inny cel takiego działania; Sade poszukuje szeroko rozumianego „absolutu”, *arche*, prazasady konstytuującej sposób postępowania człowieka.

Aby dobrze zrozumieć pokrętną i na każdym etapie niezwykle przewrotną koncepcję de Sade'a, należy uświadomić sobie, czym jest transgresja na gruncie humanistyki. Józef Koziński, psycholog i propagator tzw. psychologii transgresyjnej, definiuje to zjawisko następująco:

Transgresja polega na przekraczaniu dotychczasowych granic materialnych, społecznych i symbolicznych, na rozszerzaniu sfery własnej działalności, na łamaniu tabu, na wychodzeniu poza to, czym jednostka jest i co posiada. Dzięki tym „czynom-wy-czynom” rodzi się zmiana społeczna, rozwija się kultura i cywilizacja<sup>4</sup>.

Transgresja jest zatem niejako wbudowana w ludzkie możliwości, stanowi potencjał, który uruchamiany zostaje wtedy, gdy jednostka wykracza poza codzienny schematyzm, automatyzm czynności, gdy podejmuje decyzję, gdy tworzy, gdy projektuje. Działanie transgresyjne jest podejmowane świadomie, prowadzi do rozwoju lub też przeciwnie, regresu. Nie chodzi tu jednak o przekraczanie norm jako ich prostą negację. Rzecz idzie raczej o zupełne wyjście poza nie, „stanięcie obok”, „niedotykanie ich”. Transgresista przekracza silnie zinternalizowane normy wewnętrzne, które są niezwykle trudne do złamania, w przeciwieństwie do ustanowionych zewnętrznie i powszechnie obowiązujących, konwencji czy praw. Te drugie są łamane z różnych powodów, niekiedy bez udziału woli i świadomości jednostki. Tym też zasadniczo różni się transgresja od nadużycia, aktu sprzeniewierzenia, złamania prawa czy niemoralnego postępowania. Wyjściowym założeniem aktu transgresji i najważniejszym jej warunkiem jest racjonalność i intencjonalność działań podmiotu, który wykracza poza. Transgresja nie oznacza prostego wartościowania w ramach klasycznej dychotomii dobre-złe, a raczej całościowy rachunek zysków i strat tego, co przekraczane i tego, ku czemu przekraczane.

W moim przekonaniu, pierwszym podstawowym krokiem sadyicznego tańca transgresyjnego jest odrzucenie i zanegowanie Boga, jako najgroźniejszej i najbardziej krępującej jednostkę instytucji, która wyznacza konkretne dyrektywy zachowania i kanon wartości, tym samym silnie ograniczając autonomię i suwerenność człowieka. Sade, wszędzie, gdzie to możliwe, podkreśla swoją niechęć oraz pogardę wobec religii. Przejawia się ona u niego na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, krytykuje duchowieństwo XVIII-wiecznej Francji, dyskredytuje Kościół i duchownych poprzez oskarżenie ich o traktowanie religii jako wygodnej zasłony skrywającej jedynie egoistyczne, materialne i ekonomiczne interesy kleru. Drugi aspekt tej krytyki jest o wiele ważniejszy i zasadza się na zdecydowanej kontestacji istnienia Boga, którego określa mianem „monstrualnej, potwornej istoty, zdolnej do stworzenia równie dziwnego świata”. Jednak takie stwierdzenie już na pierwszy rzut oka trąci niekonsekwencją. Skoro zakłada się, że coś nie istnieje i jednocześnie definiuje się owo coś, jest to albo niedostrzeżony błąd, albo celowy, przewrotny zabieg, który ma coś wyeksprymować. Otóż, paradoksalnie, będący zaprzeczeniem bogobojno-

<sup>4</sup> J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 1997, s. 10.

ści Sade potwierdza konieczność wiary i stanowienia norm moralnych. Bez wiary transgresja nie ma sensu. Bez transgresji zaś wiara jawi się jako pusta deklaracja. Sade podąża więc śladami Kartezjusza, szukając wyjaśnienia, czym jest z jednej strony ludzka żądza, z drugiej zaś wewnętrzna i niepowstrzymana potrzeba przekraczania granic w dobrze zaplanowanym eksperymencie. Jedno okazuje się dopełnieniem drugiego, a wiara łączy je ze sobą. Sade zdaje się pytać: skoro zło dać może pełną rozkosz, to czyż nie stoi za nim boskie przyzwolenie? Jeśli zaś zakłada istnienie boskiego przyzwolenia, to w oczywisty sposób wierzy w Boga. Z eksperymentów bezbożnika Sade'a wyłania się postać będąca zaprzeczeniem ateisty. Okazuje się, że do dokonywania transgresji norm moralnych konieczne jest ciągle utrzymanie nakazu moralnej czystości. By bluźnić przeciwko Bogu, trzeba utrzymać zakaz obrażania Go. I aby mu ubliżyć, trzeba w niego wierzyć. Niezachwiany ateista nie doznałby bowiem rozkoszy psychicznej i cielesnej z bluźnierstwa wobec nieistniejącego dla niego Boga<sup>5</sup>. Zatem wiara w Stwórcę i negacja Jego istnienia są nierozłączne i pozostają w relacji zwrotnej. Jedno implikuje drugie i odwrotnie. Razem tworzą zamknięty obieg, który posiada swoją wewnętrzną dynamikę i opiera się na założonej *implicite* przez Sade'a zasadzie, że aby przekroczyć Boga, trzeba w Niego uwierzyć. Pierre Klossowski konstatuje, że Sade „przywdział maskę ateizmu, ażeby zwalczyć ateizm”, ale nie z pozycji wyznaniowości, lecz ateizmu integralnego. Próbował bowiem – i to na długo przed Nietzschem – przemyśleć konsekwencje „śmierci Boga”, czyli odpowiedzieć na pytanie, jakie następstwa dla świata i człowieka ma rozpad Najwyższej Tożsamości<sup>6</sup>.

Ateizm u Markiza stanowi narzędzie walki społecznej z religią, polityczną i intelektualną dominacją Kościoła, unicestwiającego podmiotową i obywatelską suwerenność człowieka za pomocą chimery Boga i Jego omnipotencji. Sade określa religię mianem „śmiechu wartej bajki”, „haniebnym i niesmacznym urojeniem”, „iluzją”, „głupim i odrażającym dogmatem”, „oburzającym absurdem”, „brednią wzbudzającą odrazę i wartą tylko pogardy”. Kwalifikuje wyznawców religii jako „garstkę idiotów” i twierdzi, że „trzeba stracić rozum, by dopuszczać istnienie Stwórcy i być kompletnym idiotą, by go wielbić”.

Zastanawiające jest, że badacze i apologetci filozofii de Sade'a nie przywiązują zbyt wiele wagi do aporii, która pojawia się przy kwestii istnienia Boga i ateizmu Markiza, a jeśli nawet, to ich eksplikacje i interpretacje tej kwestii nie są w pełni satysfakcjonujące, toteż wymagają dookreślenia. Błąd rozumowania u Sade'a wynika z faktu, że autor zaprzecza możliwości istnienia Stwórcy, a jednocześnie ustanawia go niezbędnym elementem konstytuującym i uprawomocniającym jego koncepcję. Sprzeczność tę można tłumaczyć brakiem rozróżnienia na dwa sposoby partycypacji w kulturze: postawę neutralną i zaangażowaną<sup>7</sup>. W przypadku Markiza mamy do czynienia z paralełą: nie wierzył w Boga, ale obserwował wierzących i, co ważniejsze, czynnie świadczył swój brak wiary, m.in. poprzez udział w libertyńskich eksperymentach. Pozorny błąd u Sade'a pojawia się w wyniku skontaminowania tych dwóch postaw: filozof raz opisuje wydarzenia z punktu widzenia obserwatora, a raz relacjonuje je jako ich uczestnik.

W swoich poglądach Sade nie jest, jakby się mogło wydawać całkowitym nihilistą. Można się pokusić o konstatację, że cechuje go jedynie chrześcijański nihilizm. Uprawomocnieniem jego zbrodniczych praktyk jest społeczeństwo i natura. Tutaj następuje także kolejny etap tańca transgresyjnego. Polega on po pierwsze na odrzuceniu norm

<sup>5</sup> J. Kubiak, *Filozof transgresji i pornograf*, <http://naukowy.blog.polityka.pl>, 23.03.2010.

<sup>6</sup> B. Banasiak, *op. cit.*

zewnątrznych, które wprowadzie nie tak mocno jak Bóg, ale jednak znacznie ograniczają zakres wolności jednostki. W tym momencie transgresista odrzuca społeczne konwencje, normy oraz prawo. Po dokonaniu tego nic nie stoi na przeszkodzie wyboru wyrafinowanego instrumentarium do dokonywania transgresyjnych przekroczeń.

Terminami operacyjnymi w sadyicznym projekcie transgresji są 'hańba', 'okrucieństwo' i 'zbrodnia'. Stanowią one zarazem kolejny, wyższy etap tańca. Ale aby je osiągnąć, należy posłużyć się innymi środkami, upatrywanymi przez Sade'a w skrajnie spreparowanej, bluźnierczo i okrutnie zdegradowanej erotyce. Nieludzko wyrafinowane libertyńskie praktyki seksualne są dowodem, że erotyka została zastąpiona inżynierią potworności, a miłość – zużywaniem ciał, które stają się tylko surowcami w procesie produkcji transgresyjnej zbrodni. Środkami transgresji są u Sade'a: sodomia, zarówno hetero-, jak i homoseksualna, incesty, akty antropofagii i koprofagii, flagellacja, flebotomia; libertyn nie oszczędza także ziemskich atrybutów religijności, które zostają sprowadzone do elementu scenografii sadyicznej teatralizacji zbrodni, poprzez np. profanację ołtarza, hostii, a także odczucie uczestnictwo w nich kleru. Wszelkie formy zachowań seksualnych prowadzących do prokreacji są przedmiotem odrazy i szyderstwa. Sade kontestuje zasadę konieczności istnienia gatunku i jednostkowego życia.

Kolejne etapy tańca są uzależnione wyłącznie od indywidualnych predyspozycji transgresisty. Zazwyczaj polegają na bezustannym sprawdzaniu siebie, poprzez dokonywanie coraz okrutniejszych zbrodni. Na tym etapie dokonuje się także przekroczenie Innego. Transgresista staje się wyalienowany, aspołeczny, pozostaje wyłącznie z własnymi pragnieniami. Drugi człowiek zostaje sprowadzony do roli narzędzia do zaspokojenia pożądania, przy czym już nie „naturalna przyjemność” jest tego celem. Transgresiście nie chodzi wcale o to, aby w akcie seksualnym zaspokoić swoje żądze ani tym bardziej o to, aby partner odczuwał rozkosz. Przyjemność staje się „sztuczna” i może zostać osiągnięta wyłącznie w wyniku aranżacji transgresji. Seksualna otoczka absorbująca gros uwagi czytelników jest jedynie środkiem wyrazu perwersyjnego markiza.

De Sade bardzo sprawnie i przekonująco uzasadnia libertyńskie zbrodnie. Nie jest tak, że czytelnik musi uwierzyć „na słowo”, bowiem ustami swoich postaci, autor usprawiedliwia opisywane przezeń praktyki. Jeden z bohaterów *Julietty...*, de Bressac w swojej rozprawie o religii stwierdza, że:

[...] natura, która zrodziła nas samotnymi, nie nakazuje nam bynajmniej liczyć się z bliźnim. A jeśli już to robimy, to z wyrachowania [...] z egoistycznych pobudek. Nie szkodzimy innym ze strachu, by i nam nie szkodzono. Ten zaś, kto będzie na tyle silny, by szkodzić, nie obawiając się odwetu, całkowicie wyzbędzie się skrupułów. Odtąd słuchać będzie wyłącznie swych popędów, a wśród nich nie ma przecież bardziej typowego, bardziej gwałtownego niż popęd wyrządzania zła i tyranizowania innych. Te skłonności biorą się z natury, osłabia je tylko konieczność życia w społeczeństwie. Ale to, że cywilizacja wywiera na nas presję, nie powinno oznaczać wyniesienia cywilizacyjnego przymusu do rangi cnoty. Presja ta nie zmienia faktu, że największa z ludzkich rozkoszy polega na przekraczaniu wszystkich cywilizacyjnych praw<sup>8</sup>.

Sade twierdzi, że natura jest całkowicie obojętna na potworności realnej egzystencji człowieka. Jej odczytanie przez libertyńskiego Markiza zredukowane zostało do konstatacji jej zbrodniczości i uznania w związku z tym prawomocności własnej zbrodni. Wezwania Sade'a do pójścia za „podszeptami natury” nie oznaczają kultu tego, co naturalne, zwierzęce, służące biologicznej egzystencji gatunku. Chodzi tu raczej o podążanie za

<sup>7</sup> Szerokie omówienie zob.: N. Elias, *Zaangażowanie i neutralność*, Warszawa 2003.

<sup>8</sup> K. Matuszewski, *op. cit.*, s. 272.

własnymi upodobaniami, pomysłami, nawet tymi najbardziej szalonymi czy zbrodniczymi. W sensie ogólnym nie mogą one przecież przekroczyć swym okrucieństwem Boga ani natury, ponieważ jednostkowe indywiduum nie może być doskonalsze od ogólnej idei, która je stworzyła. Toteż nie potworność Sade'a jest szczytem okrucieństwa; stara się on tylko na miarę swej ludzkiej skończoności, a więc nieudolnie, powtarzać i naśladować potworność Boga, natury, historii. Nie one są sadyczne, to Sade stara się być boski, naturalny, ludzki...<sup>9</sup>.

Kochan w swoim artykule o Sadzie pisze, że skoro pod razami rozumu pada religia i Bóg, padnie także społeczeństwo i natura. W takim razie, se n s zdaje się możliwy do uchwycenia jedynie na poziomie niekwestionowanych fenomenów jednostkowej egzystencji. W związku z tym nadchodzi ostatni, najbardziej zaawansowany etap ekstazy, ale skrajnie racjonalnego tańca transgresisty. Nie ma już Boga, nie ma Innego, nie ma konwencji ani praw, a działaniu sprzyja natura. Nic wreszcie nie stoi na przeszkodzie intronizacji autokracji, możliwej jedynie na drodze autodestrukcji. Samobójstwo jest ostatnim krokiem w tańcu. Oznacza przekroczenie własnego życia jako największej i „najmocniej zinternalizowanej” wartości. Wprawdzie transgresista, który podejmie taką próbę nie ma możliwości jej „percypowania” ani rozkoszowania się świadomością dokonania takiego aktu. Ale nie to jest ważne: tak naprawdę liczy się tylko odwaga i zainicjowanie autodestrukcyjnego działania, które stanowi najdoskonalszy dowód na to, że jednostka jest w pełni wolna.

Droga ku suwerenności, prowadząca od konwencjonalnego ateizmu poprzez ateistyczny naturalizm ku nihilistycznemu immoralizmowi, kulminuje w fazie apatii, fazie integralnego ateizmu czy też integralnej potworności, fazie będącej dezintegracją człowieka (uwolnionego od konstytuujących ludzką racjonalność stadnych popędów i stadnych wartości, regulujących i poręczających egzystencję wspólnoty) i powołaniem potwora, który nie respektuje właściwego człowiekowi pragnienia przetrwania, przedłużania gatunku i zakorzenienia w zbiorowości. W apatii libertyn staje się panem życia i śmierci, a zatem jest równy bogom<sup>10</sup>.

\*\*\*

Czy z koncepcji de Sade'a można czerpać także i współcześnie? Czy powstałe przeszło 200 lat temu dzieła mogą stać się przydatne w radzeniu sobie z problemami dzisiejszej egzystencji? Czy filozofia de Sade'a jest wciąż aktualna? Czy transgresyjne przekraczanie granic ma wymiar uniwersalny? A może sadologia jest dziś już tylko anachronizmem, który przeminął wraz z libertyńskim wiekiem i jego praktykami? Wreszcie czy należy czytać de Sade'a?

Na to ostatnie pytanie Kochan odpowiada, że zapewne tak, ale nie w sposób dogmatyczny.

Można go czytać seksametrem i z podziwem jako niezwykłego pisarza. Ale przede wszystkim trzeba się strzec, żeby nie zostać jego współnikiem i nie stracić zdolności do wypracowania teoretycznego stosunku do jego twórczości. Markiz nie szuka współników, nie wygląda też na zadowolonego. Jest raczej przerażony i zrezygnowany wobec koszmaru ludzkiej egzystencji<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. Kochan, *Donatien Alphonse François de Sade, czyli racjonalizm absolutny*, <http://nowakrytyka.pl>, 23.03.2010.

<sup>10</sup> B. Banasiak, *op. cit.*

<sup>11</sup> J. Kochan, *op. cit.*



Z koncepcji Markiza wypływa pewna nauka. Nie należy jej odczytywać jako recepty na szczęśliwe życie hedonisty. Już wcześniej zwracałam uwagę, że nie o to de Sade'owi chodzi. Mam raczej na myśli ujmowanie jego filozofii jako przestrogi dla wychowujących kolejne pokolenia. Zastanawiające jest, że w Polsce de Sade wciąż spotyka się z aktywnym oporem i niezrozumieniem dla jego filozofii przekraczania norm, podczas gdy współczesne media permanentnie je przekraczają, tyle że robią to dla własnego, komercyjnego celu, bez żadnego namysłu, niemal mechanicznie. Bardzo chwytliwe są dzisiaj skrajnie liberalne hasła, głoszące nieograniczoną wolność jednostki, akcentujące przyrodzone prawa człowieka oraz tolerancję dla inności. Pomijając nierozwiązywalne aporie demokracji, która wprawdzie przyzwala na inność, ale wyłącznie w ramach już istniejącego porządku, wyłania się wizja wolnego człowieka, pozbawionego silnie zinternalizowanych zasad. Mamy dzisiaj przyzwolenie na bycie wolnym i niezależnym, ale jest to zadowalające jedynie na początku. Człowiek bez kręgosłupa moralnego będzie tylko nieświadomym i nierozumnym beneficjentem wszystkich dóbr, które się mu zaoferuje. Jakakolwiek próba namysłu stanowić będzie granicę, po przekroczeniu której wpadnie on w przepaść bez dna, pustkę, w której nie będzie miał żadnych szans odnalezienia siebie, gdyż za zasłoną powierzchownie pojmowanej wolności nie ma już nic. Taki przynębiający obraz kondycji współczesnego człowieka jest częściowo zgodny z wizją jednostki Sade'a. Czyli nie zmieniło się wiele, przesunięciu uległy jedynie środki i narzędzia. Nauka boskiego Markiza poszła na marne.

*Izabela Kucab*

Norbert Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Wyd. UAM, Poznań 2010, s. 158.

### **Między logiką i doświadczeniem**

Biorąc pod uwagę dotychczasowe dzieje recepcji i interpretacji „wczesnej” (1916–1929) myśli Martina Heideggera w Polsce, książkę Norberta Leśniewskiego należy określić jako istotne *novum*. Uogólniając, trzeba by powiedzieć, że wcześniejsze próby interpretacyjne koncentrowały się przede wszystkim na maksymalnie „wiernym”, historyczno-problemowym zreferowaniu czy też wprowadzeniu do tego, co Heidegger myślał w ostatnich latach wczesnej fazy swej twórczości, mianowicie w okresie publikacji *Sein und Zeit* – co uzasadnić można przede wszystkim tym, że w odniesieniu do całego dorobku filozofa z Meßkirch okres ukazania się *Bycia i czasu* uchodzi wciąż za najbardziej istotny i miarodajny dla zrozumienia i przedyskutowania jego podstawowych poglądów, w czym w Polsce mieliśmy i wciąż mamy – mimo wykonania ogromnej pracy, by to zmienić – zaległości. Już od dłuższego czasu w literaturze obcojęzycznej, za sprawą kolejnych w ramach serii *Gesamtausgabe* publikacji wczesnych wykładów Heideggera toczy się ożywiona na ten temat dyskusja. Przewodzi jej przede wszystkim głos Theodora Kisiela. To właśnie obecność szczegółowych wyników jego pracy ujętych ogólną wizją początków drogi myślowej Heideggera autorstwa Carla Friedricha Gethmanna stanowi podstawową inspirację egzegezy Norberta Leśniewskiego. Wprawdzie także jego książka obejmuje swym spoj-

rzeniem lata pracy nad *Byciem i czasem*, jednak głównym tematem zainteresowań czyni ona nie tyle wykłady pochodzące z okresu, kiedy Heidegger przebywał w Marburgu (1923–1928), co raczej wcześniejsze wykłady fryburskie (1919–1923). Nie licząc kilku artykułów, które pojawiły się w polskiej literaturze przedmiotu, jest to tak naprawdę pierwsza próba względnie całościowej egzegezy najwcześniejszych wyników drogi myślowej filozofa z Meßkirch. Przy czym trzeba od razu podkreślić, że książka ta nie ma charakteru czysto sprawozdawczego. Pozostając bliska „historyczno-problemowemu” sposobowi czytania prac autora *Przyczynków do filozofii*, próbuje ona jednocześnie zastosować pewien klucz interpretacyjny, który zapewnia tej egzegezie spójność i całościowość oraz chroni ją przed rozproszeniem w bezmiarze wątków szczegółowych.

Zgodnie z zaproponowaną przez Leśniewskiego ideą przewodnią interpretacji wczesna filozofia Heideggera, zaczynając od treści dołączonego *Zakończenia* jego pracy habilitacyjnej, a na jego interpretacji Kanta skończywszy, obraca się wokół podstawowego zagadnienia relacji między logiką i doświadczeniem. Swoje badania wczesnej Heideggerowskiej interpretacji tego stosunku podzielił Leśniewski na trzy rozdziały. Rozdział pierwszy zaczyna się od ukazania, w jaki sposób Heidegger około roku 1916 rozumiał właściwy temat logiki i w którym kierunku ewoluowały jego rozważania. Otóż „przedmiotową stroną logiki” jest – zdaniem Heideggera – sens pojęty jako „przedmiotowość”, „to, co przeżywalne”, jako „transcendentalna prawda”, „to, co obowiązuje”. To ostatnie wskazuje na związek (*Beziehung*), „w jakim przedmiot znajduje się z poznającym podmiotem” (s. 31). W ten sposób odsłania się „podmiotowa strona logiki”, w której sens ma charakter „noematyczny”. Możliwość unifikacji strony podmiotowej z przedmiotową widzi Heidegger w pojęciu intencjonalności, którą poddaje „metafizyczno-teleologicznej interpretacji”. Tym samym wskazuje on na translogiczny kontekst „logiki i jej problemów”, co Leśniewski nazywa „ontologiczną interpretacją logiki” (s. 40). Ów translogiczny kontekst sądu, przez który ujawnia się sens, będący właściwym tematem logiki, tworzy, z jednej strony, przedpredykatywna i przedteoretyczna praktyka („hermeneutyczne jako”), z drugiej odpowiednio zinterpretowany przez Heideggera Kantowski schematyzm transcendentálny. Poszukiwanie przez Heideggera uzasadnienia różnych form wiedzy i wypowiedzi przez odniesienie ich do spontanicznie realizowanej w praktyce wiedzy typu *know-how* „umożliwia usytuowanie »logiki« Heideggera w jednym rzędzie z powstałymi na początku XX w. koncepcjami »logiki filozoficznej«, które uwzględniają *Lebenswelt* (Dilthey, Husserl)” (s. 57). Ta ontologiczna interpretacja logiki „skutkuje odmiennym pojęciem filozofii”. W wykładni Heideggera filozofia nie jest już teorią nauki, lecz dotykającą faktycznego życia „wiedzą źródłową”. Problem stosunku logiki do doświadczenia przybiera teraz postać stosunku filozofii do życia. Jego przedstawienie zajmuje rozdział drugi omawianej tu pracy.

Idea filozofii jako nauki prymordialnej pojawia się po raz pierwszy podczas wykładu z roku 1919. Wiedza źródłowa ma przede wszystkim sens metodologiczny – chodzi o metodę dostępu do „źródłowej sfery przeżyć”. Problem dotychczasowej filozofii polegał na tym, że dokonywała ona uprzedmiotowienia życia (*Entlebung*). Żeby uniknąć tego rodzaju degradacji życia i oczyścić życie z fałszywych jego samowykładni, filozofia „ma być silnie zakorzeniona w życiu”. Z tej perspektywy jako metoda krytyczna wobec dotychczasowych prób filozofowania „ujawnić ma przede wszystkim »ostateczny motyw« krytykowanego podejścia, jej celem jest zatem odnalezienie historycznych i kulturowych uwarunkowań czy właśnie motywacji, jakie »odcisnęły piętno« na badanym typie filozofii” (s. 66). „Kontekst wyjściowy” (życie, bycie), względem którego wiedza źródłowa winna być w maksymalnej bliskości, tworzą przeżycia i wydarzenia. Ich cechą charakte-

rystyczną jest to, że to, co napotykanne, dane jest wraz ze sposobem jego ujęcia. Ich przeciwieństwem jest „doświadczenie”, które zupełnie abstrahuje od sposobu ujęcia i koncentruje się na treści, wyrывая ją z pierwotnego kontekstu znaczeń. Proces ten przebiega jako generalizacja, która prowadzi do teoretyzacji (matematyzacji). W jej wyniku powstają abstrakcyjne pojęcia czegoś w ogóle oraz bezoosobowego podmiotu transcendentnego. Przeciwnie do metody generalizacji Heidegger postuluje procedurę „formalnego wskazywania”, która pozwalałaby na nieobiektywizujące ujęcie pierwotnej warstwy życia – owego napięcia między motywem i tendencją (rzuceniem i projektem). Splot tych relacji intencjonalnych odpowiada pojęciu przedmiotu w dwojakim sensie: „transcendentalno-prawdziwościowym” (świat) oraz „transcendentalno-referencjalnym”, „pragmatycznym” (stosowalność) (s. 85). „Przedmiot intencjonalny transcendentally to zbiór jego uprzednio potwierdzonych aplikowanych implikacji, których aktualna realizacja (*Vollzug*) czyni zeń przedmiot intencjonalny praktycznie” (s. 98). Wskazówka formalna to egzystencjał, który wyraża pierwotny kontekst życia, używając w tym celu innych niż rzeczowniki czy czasowniki form gramatycznych (s. 88-89). Wiąże się to z hasłem wysuniętym przez Heideggera, aby uwolnić gramatykę od logiki. Ta pierwsza bowiem jest bliższa „mowie życia”. „Zgodnie z powyższym Heideggera »logikę« formowania pojęć filozoficznych uznać można za logikę relacji, tj. nieobiektywizującą formalizację relacji intencjonalnych [...]” (s. 81). „Relacja intencjonalna, jak się okazuje, wskazuje formalnie wzajemne warunkowanie zwrotne doświadczenia i »logiki« zawarte w hermeneutycznym pojęciu rozumienia [...]” (s. 85), które oznacza jednocześnie uchwytwanie treści doświadczenia wraz z ich znaczeniem.

Rozdział trzeci pracy Leśniewskiego przedstawia ostatnią fazę rozwoju pojęć podstawowych we wczesnym okresie twórczości Heideggera. Głównym punktem odniesienia na tym etapie rozwoju jest przede wszystkim filozofia Kanta. Heidegger dokonuje ontologicznej interpretacji transcendentalizmu, która oznacza w ogólności: „poznanie uprzedniego kontekstu uprzedmiotowienia, zwanego konstytucją przedmiotu”, a w szczególności: poznanie historyczno-intencjonalnych warunków poznania tego, co uprzedmiotowione. Ponieważ poznanie to ma dwie strony: podmiotową i przedmiotową, mamy dwa rodzaje wyjaśnień i pojęć: egzystencjalne i kategoriałne. Obie te strony i ich eksplikaty łączy pojęcie poręczności. Ma ono przede wszystkim znaczenie metodyczne. W pojęciu metody widzi Leśniewski podstawowy sens Heideggerowskiej filozofii. „Namysł metodyczny ujawnia, że stanowiący temat rozumienia przedmiot czy stan rzeczy nigdy nie jest niezależny od rozumiejącego go podmiotu i ta jego »transcendentalna prawda« głosi, że przedmiotem nie jest byt w sobie, lecz ontologiczna forma, w jakiej został on już ujęty” (s. 120). Temu ontologicznemu powiązaniu podmiotu z przedmiotem odpowiada metodycznie zmodyfikowane pojęcie fenomenu i fenomenologii. W ramach tej ostatniej możemy wyróżnić trzy procedury: redukcji, konstrukcji i destrukcji. Co ciekawe, mówiąc o metodzie, Leśniewski nie wspomina ni słowem o dijudykacji – procedurze weryfikacji źródłowości określonych sposobów dostępu (por.: M. Heidegger, GA 59, s. 74-75).

Zainteresowanie problematyką logiczną Heidegger zawdzięcza przede wszystkim toczoną żywo na przełomie XIX i XX w. dyskusji nad istotą i przedmiotem logiki. Zdaniem Leśniewskiego Heidegger od pierwszych swych prac próbuje włączyć się twórczo w tę dyskusję i wypracować własne oryginalne stanowisko. Zatem Heidegger Leśniewskiego jest przede wszystkim logikiem i ontologiem, który konsekwentnie rozwija własną myśl. Leśniewski wyróżnia trzy stanowiska, do których krytyczno-negatywne Heidegger się ustosunkował, budując swoją własną „hermeneutyczno-fenomenologiczną” odpowiedź. Są to: idealizm logiczny, psychologizm w logice i empiryzm logiczny (s. 13). Uważam,

że niewątpliwą zasługą pracy Leśniewskiego jest ukazanie Heideggera w takim kontekście, który, mam nadzieję, zmieni stanowisko adwersarzy myśli niemieckiego filozofa, powtarzającym na okrągło o poetyckim i irracjonalnym charakterze jego „pseudofilozofii”. Książka Leśniewskiego pozwala także odpocząć od nieustannego powielania w literaturze przedmiotu tych samych egzystencjalnych tematów i schematów: śmierci, winy, Się itp. To jednak, co jest siłą interpretacji Leśniewskiego, stanowi do pewnego stopnia o jej słabości. Wyeksponowanie problematyki logicznej w myśli Heideggera prowadzi do znacznego przeszacowania znaczenia tej problematyki w wymiarze motywów rozwoju jego filozofii. Innymi słowy, dostrzegam tu wyraźny brak równowagi, egzegeza Leśniewskiego zbyt mocno chyli się ku jednej stronie. Wymownym świadectwem niedoszacowania innych wątków obecnych w myśli wczesnego Heideggera jest wzmianka Leśniewskiego o krytyczno-pozytywnych inspiracjach myślenia Heideggera. Otóż wśród pozytywnych inspiracji, pozwalających Heideggerowi wejść na drogę „ontologizacji logiki”, która przyjęła „postać formalnego wskazania sytuacji hermeneutycznej, a więc krytycznego zwrócenia uwagi na przedteoretyczne i przedpredykatywne, tj. ontologiczne (faktyczne) warunki możliwości poznania” (s. 16), Leśniewski wymienia inspiracje płynące z logiki scholastycznej, z logiki filozofii Laska, fenomenologicznej koncepcji intencjonalności Husserla oraz filozofii życia Diltheya. Przez całą pracę natomiast zupełnie przemilcza, a niekiedy nawet wprost odrzuca (s. 100) on te inspiracje, które oddziaływały na młodego Heideggera ze strony filozofii starożytnej (zwłaszcza praktycznych wątków filozofii Arystotelesa), teologii, filozofii religii czy filozofii egzystencji. To ewidentne ograniczenie historyczno-filozoficznego kontekstu narodzin Heideggerowskiego myślenia powoduje, że „geneza podstawowych pojęć wczesnej filozofii Heideggera” zdaje się nie posiadać dostatecznego o n t y c z n e g o umotywowania (o którym Leśniewski za Heideggerem nieustannie przypomina). Przeprowadzona z wielkim znanstwem i spekulacyjnym polem „próba wskazania genezy pojęć podstawowych, a przede wszystkim ich metodycznej funkcji, które pozwolą dostrzec w ontologii fundamentalnej system pojęciowy umożliwiający rozwijaną przez autora *Bycia i czasu* już od roku 1916 interpretację »historii duchowej«” (s. 7-8), rozwija w teorii myśl, której w praktyce niejako zaprzecza. Trudno mianowicie znaleźć w książce Leśniewskiego odpowiedź na pytanie o „ostateczny motyw” Heideggerowskiego „odrzuć logiki”. Wygląda to trochę tak, jak gdyby Heideggerowi do ugruntowania logiki, potrzebne było każdorazowo otwarcie sytuacji hermeneutycznej, której najistotniejszym momentem jest odniesienie do konkretnej subiektywności. Tyle że w tym wszystkim zapomniał o sobie samym. Tymczasem, jak skądinąd wiadomo, to właśnie inspiracje płynące ze strony religii i filozofii egzystencji stanowiły nie tylko podstawową inspirację rozwoju Heideggerowskiego filozofowania, ale także bodziec do wejścia na jego drogę. Gdy Heidegger wchodzi do królestwa filozofii, to nie chodzi mu wcale o rozwiązanie problemu relacji logiki i doświadczenia, nie chodzi mu o terminologiczne ustalenia dotyczące logicznego, niezmysłowego, idealnego sensu, prawdy i myślenia, o stworzenie „systemu pojęć”, budowanie ontologii jako nauki o byciu itp., lecz o sens (własnego) życia, wiedzę egzystencjalną, bycie uważnym, „przejrzystym”, czujnym – a więc o to, co stanowi o „właściwym” byciu człowieka. Leśniewski ogranicza „kontekst wyjściowy” wiedzy, który stanowi transcendentalno-hermeneutyczno-fenomenologiczno-faktyczny warunek możliwości świadomego odnoszenia się człowieka do bytu, do wymiaru światowości i poręczności, do wymiaru procedur działania „techniczno-praktycznego”, gdy tymczasem analizy Heideggera idą o wiele dalej, sięgając płaszczyzny egzystencjalnej. Od początku Heidegger był myślicielem antysystemowym, co oczywiście nie oznacza, że dopuszczał w swych rozważaniach nieokreśloność czy

brak precyzji. Dobitym świadectwem tej Heideggerowskiej troski o maksymalną ścisłość jest – powtórzmy to raz jeszcze – praca Leśniewskiego, która w niezrównany sposób ukazuje immanentną logikę rozwoju wczesnego Heideggerowskiego myślenia, jej złożone perypetie, skomplikowane wzajemne odniesienia poszczególnych momentów rozwijanej logicznej struktury (czego widomym znakiem są liczne tabele, ukazujące „analogie” między pojęciami preferowanymi przez Heideggera w poszczególnych latach). Jednak ta Heideggerowska dbałość o ścisłość, która przewodzi również wysiłkom Leśniewskiego, nie wynika stąd, że jego myśleniu przyświeca „troska o poznane poznanie” – co wydaje się sugerować Leśniewski – lecz dobrze pojęta „troska o siebie”. I to właśnie w sobie, w najgłębszych wymiarach swego bycia, Heidegger odnajduje źródła logiki – w nasłuchiowaniu milczącego wołania głosu sumienia. Nie o to przy tym chodzi, żeby powrócić do „oklepanych” tematów, ale o powiązanie – bez mijania się z prawdą i bez odwracania zależności – tej „dobrze” znanej tematyki z właściwym jej – logicznym – kontekstem. I nie chodzi tylko o potrzebę „uzupełnienia”, lecz o wypełnienie fundamentalnych – metodycznych – założeń przyjętej tu interpretacji. Tej uwagi krytycznej pod adresem pracy Leśniewskiego nie należy również odbierać jako skutek przywiązania jej autora do bardziej tradycyjnych interpretacji wczesnej myśli Heideggera. Jeszcze raz podkreślę: uważam, że książka Leśniewskiego oddała Heideggerowi wielką przysługę, uwalniając jego myślenie z okowów poetyckości i egzystencjalizmu, niemniej przez swoją jednostronność zamknęła myśl Heideggera w okowach innej problematyki, mianowicie logicznej. To przechylenie skutkuje w efekcie tym, że przedstawiona przez Leśniewskiego interpretacja wczesnego Heideggerowskiego projektu „logiki” zatrzymuje się w połowie drogi, tj. nie realizuje, nie spełnia do końca eksponowanego przez siebie podstawowego metodycznego postulat – ugruntowania logiki w źródłowej sytuacji hermeneutycznej. Tymczasem wydaje się – i ukazują to znakomicie zarówno listy Heideggera, jak i wczesne jego wykłady poświęcone choćby fenomenologii życia religijnego czy też recenzja *Psychologie der Weltanschauungen* Jaspersa, z których Leśniewski wydobywa tylko wstępne kwestie metodologiczne – że wczesna filozofia Heideggera myśli te sprawy „do końca”, tj. ukazuje egzystencjalno-ontyczne zakorzenienie problematyki logicznej, a tym samym samej filozofii. O tym, że Leśniewski wyraźnie oddziela te wątki, czyniąc w ten sposób sens swojego przedsięwzięcia z góry wątpliwym, świadczy jego uwaga znajdująca się na pierwszej stronie *Wstępu*: „w niniejszych rozważaniach pominięty został czynnik biograficzny [...]” (s. 7).

Innym problemem, który dostrzegam w związku z nadmierną „logicyzacją” myślenia Heideggera, jest zagubienie podczas interpretacji poszukującego i pytającego (zetetycznego) ducha filozofii Heideggera. W swojej pracy doktorskiej pt. *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (prom. prof. dr hab. M. Szulakiewicz – UMK, 2010) pokazałem, że wprawdzie – w zgodzie z interpretacją Leśniewskiego – droga myślowa wczesnego Heideggera rzeczywiście biegnie przez obszar logiki, jednak motywowana jest ona nie chęcią rozwiązania ówczesnych problemów logicznych, co bardziej namyśłem nad „ostatecznymi pytaniami bycia”. Namysł nad tym ostatecznymi pytaniami ma zrazu charakter czysto życiowy (*existentiell*), jest motywowany religijnym sposobem i środowiskiem życia młodego Heideggera. Przy czym nie rzuca się on natychmiast w wir odpowiedzi, lecz próbuje ująć pytanie wraz z kontekstem jego powstawania, tj. od strony jego pytałości. Powiązanie tego zainteresowania pytaniem jako takim z samodzielnymi studiami z zakresu logiki wprowadza Heideggera na drogę ku wielkiej filozoficznej rewolucji. Wbrew panującej od czasów Arystotelesa dominacji sądu w logice, a co za tym idzie w ontologii i teorii poznania, Heidegger wychodzi od wyrażań, które Stagiryta

wyrzucił poza nawias logiki w obszar retoryki i poetyki, zwłaszcza od pytania, i pokazuje jakie skutki przyniesie taka zmiana dla problematyki logicznej, teoriopoznawczej, przede wszystkim jednak ontologicznej. Jeśli z perspektywy sądu bycie oznacza trwałą obecność, to z perspektywy pytania bycie ma sens czegoś nie-obecnego, jawno-skrytego, otwarcie-zamkniętego, nie-określonego. Oryginalność wczesnego Heideggera na tle tradycji logicznej polega na tym, że pytajnościowy charakter bytu i poznania, który inni myśliciele jego czasów z wolna przeczuwali, on postawił w samym centrum swoich rozważań. To właśnie z namysłu nad istotą pytania pochodzi Heideggerowskie *Seinsfrage*, które stanowi centralną myśl całej filozofii Heideggera, a które w interpretacji Leśniewskiego zostało tylko dwa razy niewiażąco wspomniane. W zgodzie z pytajnościową tematyką namysłu Heideggera kolejne jego stadia mają charakter poszukujący i eksperymentujący. Wszystko jest tu *in statu nascendi*. Czytając interpretację Leśniewskiego, ma się wrażenie, że, przeciwnie, od początku wszystko jest ustalone i pewne, a głównym zadaniem Heideggera jest stworzenie „systemu pojęć”. Wydaje mi się, że nic bardziej mylnego. Owocem takiego „parcia” na system ze strony Leśniewskiego jest posługiwanie się ostrymi przeciwieństwami, których sam Heidegger używał, jednak bez kurzowego trzymania się ich, a także tych, których nie używał. Wśród tych ostatnich szczególnie straszą ekstensja i intensja, ekspresja i asercja, wreszcie nieszczęsne to, co mentalne i to, co fizyczne – straszą, albowiem pochodzą one ze słownika, który Heidegger w toku swoich wywodów zdecydowanie odrzucił (o czym mówi również Leśniewski).

Jak stwierdziłem wcześniej, przy wskazanych ograniczeniach praca Leśniewskiego ma ogromną moc przekonywania. W tym aspekcie w warstwie treści jest to praca znakomita, w warstwie litery zaś wprawdzie wyjątkowo trudna, pisana językiem technicznym, lapidarna i wymagająca, o treści maksymalnie skondensowanej, dzięki temu jednak, co jest jej dużym atutem, krótka i dająca do myślenia.

Daniel Sobota