

Luc Leguérinel

 <https://orcid.org/0000-0003-1730-7116>

Faculty of Philology
Pedagogical University of Cracow
luc.leguerinel@up.krakow.pl

MYŚL JACQUES'A POULAINA O CZŁOWIEKU I INSTYTUCJACH

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie syntezy myśli filozoficznej Jacquesa Poulaina dotyczącej języka, jego znaczenia dla człowieka i dla społeczeństwa. W pierwszym kroku przybliżona zostaje zaczerpnięta z wiedzy antropobiologicznej myśl zawarta w wielu pracach Poulaina, zgodnie z którą dziecko nie jest w stanie wejść w świat bezpośrednio za pomocą zmysłów i działań, lecz za pośrednictwem języka, nie jest też w stanie wejść w świat i stać się zdolnym do samodzielnego myślenia i działania podmiotem inaczej niż za sprawą trzeciej instancji, jaką jest mowa. Zdaniem autora odnosi się to także do wymiaru społeczno-instytucjonalnego, bowiem wedle ustaleń dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej człowiek jako istota językowa może siebie przekształcać jedynie nie wprost, dzięki pośredniczącej roli trzeciej instancji – mowy, która najpierw przybierała postać bogów, by z czasem przyjąć formę sądów prawdziwościowych dotyczących własnego życia. Współcześnie, jak twierdzi Poulain w polemice z Habermasem, podstawą globalnej komunikacji może być jedynie transkulturowa językowa wymiana – to język pozostaje przestrzenią, w której człowiek może znajdować uznanie, dokonywać sądów i dążyć do harmonii z innymi.

Słowa kluczowe:

istota ludzka, pragmatyka, antropologia filozoficzna, globalizacja, komunikacja, religia, język, instytucja, Jacques Poulain

Cała problematyka filozoficzna podejmowana przez Jacques'a Poulaina obraca się wokół pytania, dlaczego człowiek jako istota żywa potrzebuje do życia języka. Poulain jest bez wątpienia francuskim filozofem, który sięgnął najdalej, do początków ludzkości, szukając rozwiązania zagadki, jaką człowiek zawsze stanowił sam dla siebie i proponując klucz pozwalający wyjaśnić zarówno funkcjonowanie ludzkiej psychiki, jak i instytucji.

W 1968 roku uzyskał agregację w dziedzinie filozofii, po czym w latach 1968–1985 pracował jako profesor na Uniwersytecie w Montrealu, a następnie, po powrocie do Francji, przez kilka lat na Uniwersytecie Franche-Comté, a później Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, gdzie w latach 1988–2010, na zaproszenie



CC BY-NC-ND 4.0 © by the author
licensee Lodz University – Lodz University Press
Łódź, Poland

Jean-François Lyotarda, wykładał oraz kierował wydziałem filozofii (po François Châtelet). Zajmując stanowiska prorektora ds. współpracy międzynarodowej oraz kierownika programów w *Collège international de philosophie* [Międzynarodowym Kolegium Filozoficznym] w latach 1985–1992, współorganizował również oraz stymulował oryginalną międzynarodową debatę filozoficzną z takimi europejskimi, północno- oraz południowoamerykańskimi myślicielami jak Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Axel Honneth, Richard Rorty, Donald Davidson, Hilary Putnam, John Searle, Richard Shusterman i wieloma innymi. W 1996 roku objął Europejską Katedrę Filozofii Kultury oraz Instytucji (o zasięgu ogólnoeuropejskim), aby czuwać nad wdrażaniem wyników tej międzynarodowej debaty w UNESCO. To w tym charakterze, przy wsparciu Fathi Trikiego, Christopha Wulfa oraz Hansa-Georga Sandkühlera stymulował dialog między filozofami europejskimi a ich kolegami z Maghrebu oraz innych części Afryki. Jacques Poulain przez kilkadziesiąt lat organizował szeroko zakrojone międzynarodowe spotkania, aby wypracować, mówiąc słowami Marie Cuillerai oraz Patrice’a Vermerena, „politykę filozofii bez granic [oraz] bezprecedensowe otwarcie francuskiej tradycji filozoficznej na inne tradycje” (2018, s. 202). Opublikował liczne dzieła, w tym *L’âge pragmatique* [Wiek pragmatyzmu] w 1991 roku oraz *Les possédés du vrai* [Opętani prawdziwością] w 1998, a także kapitalne rozważania logiczne zawarte w *La loi de vérité* [Zasada prawdy] i *La neutralisation du jugement* [Neutralizacja sądu] w 1993, które stanowią w istocie „krytykę pragmatycznego rozumu”, uzupełnioną o komponent antropologiczny dzięki pracy *De l’homme* [O człowieku] (2001), która pozwala zrozumieć, dlaczego człowiek nie byłby w stanie przetrwać bez języka. Wreszcie w swojej ostatniej pracy pt. *Peut-on guérir de la mondialisation?* [Czy można się wyleczyć z globalizacji?] z 2017 roku zastanawia się nad drogami skutecznej komunikacji na poziomie globalnym, której kryzys obecnie obserwujemy.

ZAGADKA FUNKCJONOWANIA CZŁOWIEKA JAKO “ISTOTY WYBRAKOWANEJ”

Zagadnienia antropologii języka, na których będzie się skupiał niniejszy artykuł, znajdują się w centrum myśli filozoficznej Jacquesa Poulaina, to one bowiem jako jedyne w jego przekonaniu pozwalają uzasadnić, dlaczego potrzeba dzielenia się sądami na temat prawdy stanowi warunek wspólnego życia. Nie można „stworzyć przestrzeni wspólnego życia inaczej niż dzieląc się własnym sądem na temat tego, co powinno być zrobione i powiedziane, aby móc dopasować wspólne życie do tego, co każdy uznaje za warte zrobienia i wypowiedzenia, by uzyskać społeczną harmonię” (Poulain et al., 2018, s. 158).

Do tego warunku wspólnego życia powinna się odwoływać każda demokracja, jako że „sprawiedliwy podział działań i korzyści płynących z tych działań może ona stworzyć tylko o tyle, o ile prawda sądów politycznych, określających te cele, będzie uznawana za obiektywną” (Poulain et al., 2018, s. 159). Tak więc, wydawanie sądów politycznych, nakierowane na cel jakim jest sprawiedliwość, zasadza się zdaniem Poulaina na tym, by „nie oczekiwać, że inni urzeczywistnią lub że sami urzeczywistnimy to, czym sądziliśmy, że jesteśmy” (Poulain et al., 2018, s. 159). Tylko w ten sposób, zdaniem autora, sąd prawdy może zostać ocalony, my zaś możemy uwolnić się od moralnego poszukiwania mądrości, której główną zaletą byłoby ostateczne uwolnienie nas od innych, od nas samych i od wszelkiego doświadczenia. Aby jednak sąd prawdy ocalić, należy ocalić to, co ludzką istotę wiąże z jej własnym człowieczeństwem, to znaczy uznać, że antycypacja możliwej harmonii z innymi jest podstawowym warunkiem ludzkiego życia. Więź tę należy odzyskać jako ontologiczną prawdę bycia, przyjmując, że to właśnie antropologia języka właściwie rozpoznaje ludzką istotę jako taką wówczas, gdy ową dynamikę dążenia do szczęścia sytuuje u źródeł funkcjonowania języka.

Poulain wywodzi swoją filozofię z antropologii, dzięki której wiemy, że niemowlę nie jest w stanie od razu oddziaływać na świat, w tym sensie, że nie posiada przyrodzonej zdolności koordynacji w wymiarze międzygatunkowym, która byłaby właściwością dziedziczną. Innymi słowy, w odróżnieniu od innych gatunków zwierząt, nie wie, jak reagować na otoczenie. Poulain odwołuje się do etologów z lat 20. XX wieku, którzy porównywali ludzką morfologię oraz sposoby zachowania z morfologią, zachowaniami i „obyczajami” innych zwierząt, odróżniając człowieka od pozostałych gatunków ze względu na jego konstytutywną niedoskonałość. To Jakobowi von Uexküllowi (1984) etologia zawdzięcza odkrycie, że każdy gatunek zwierząt posiada właściwe sobie środowisko i postrzega jedynie te bodźce, które wywołują ruchy mające dla niego żywotne znaczenie: „na przykład świat psa różni się od świata konia, ponieważ co innego jest w nim postrzegane i wymaga innych reakcji” (Poulain, 1991, s. 25). Ta wybiórczość percepcji wynika z dziedzicznych systemów instynktowych wiążących reakcje motoryczne z działaniami konsumacyjnymi, które zwierzę musi uruchomić, aby żyć.

Na przykład drapieżnik postrzega swoją ofiarę jako zjawisko wywołujące u niego reakcję polegającą na pościgu, której kres kładzie dopiero pożarcie ofiary. Ona zaś postrzega drapieżnika jako zjawisko wywołujące u niej reakcję ucieczki: odzyskuje spokój dopiero, gdy znajdzie się poza jego zasięgiem. Świat percepcji, świat reakcji i świat działań konsumacyjnych są więc u zwierząt zorganizowane w sposób bardzo sztywny: dany bodziec jest postrzegany i determinujący tylko wtedy, gdy jego percepcja odblokowuje dany program motoryczny i popycha organizm do działania konsumacyjnego. Zwierzę nie może wykroczyć poza właściwe swojemu gatunkowi popędowe cykle stymulacji,

reakcji i działania konsumacyjnego i postrzegać bodźców niezwiązanych z działaniami decydującymi o jego przeżyciu. Dzięki programom bodźców, reakcji i zachowań konsumacyjnych jest więc w sposób dziedziczny z góry przystosowane do swego środowiska i do stosunków ze zwierzętami tego samego, a także innego gatunku (Poulain, 1991, s. 25).

Tymczasem zdaniem Jacques'a Poulaina człowiekowi brakuje tej wstępnej adaptacji; rodzi się z góry przystosowany do relacji żywieniowych, seksualnych i agresywnych wyłącznie z przedstawicielami własnego gatunku. Na poparcie swojej hipotezy przywołuje prace etologa Louisa Bolka, który odkrył, że przyczyną tej niedoskonałości jest fakt, iż w porównaniu ze ssakami o podobnie złożonej budowie, człowiek, ta istota „jeszcze nie ustalona” (zgodnie z określeniem Nietzschego), rodzi się o rok za wcześnie, nim jego organy osiągną dojrzałość (Bolk, 1960, s. 3–13). Z biologicznego punktu widzenia można by go nazwać chronicznym wcześniakiem. Zdaniem Bolka dziedziczną, powtarzającą się u przedstawicieli gatunku ludzkiego cechą są narodziny z zewnętrznymi znamionami stanu płodowego, m.in. bez owłosienia, bez organów umożliwiających im obronę czy wyspecjalizowanych w ucieczce, a wreszcie z prymitywnym uzębieniem, które nie pozwala na przyporządkowanie ich ani do roślinożerców, ani do mięsożerców; wymagają też ścisłej ochrony przez cały okres karmienia oraz dzieciństwa. Poza tym, w porównaniu z małpami człekokształtnymi, człowiek miałby być istotą dramatycznie nieprzystosowaną, bo chociaż posiada podstawowe cechy występujące u wszystkich naczelnych, te ostatnie osiągają, zdaniem Bolka, pełnię rozwoju w fazie, która u człowieka nie występuje, dlatego jest on „płodem zwierzęcia z rzędu naczelnych, który osiągnął dojrzałość płciową” (Bolk, 1960, s. 5)¹. Inaczej mówiąc, ewolucja gatunku ludzkiego miała doprowadzić do przedwczesnych narodzin. Oznacza to po prostu, że „niektóre fazy rozwoju prenatalnego zostały przeniesione do etapu postnatalnego. Weźmy na przykład ludzki mózg, którego wzrost trwa przez wiele lat po narodzinach” (Baril, 2013). Tak więc ze względu na to, że przedwcześnie przychodzi na świat, ludzkie niemowlę nie jest w stanie instynktownie umocować się w najbliższym otoczeniu naturalnym. Jednak ten brak organicznego samoprzystosowania oraz adaptacji do otoczenia czyni z człowieka istotę otwartą na świat. W istocie, w przeciwieństwie do innych zwierząt, nie jest obdarzony koordynacją wewnątrzgatunkową i, jeśli spojrzymy na to z perspektywy dziedziczności, nie jest w stanie reagować na środowisko, w którym żyje. Innymi słowy, człowiek musi nie tyle przystosowywać się do środowiska, w którym chce żyć, ile je zmieniać. Jak podkreśla William González, „pociąga to za sobą konieczność przezwyciężenia przez człowieka tej *niedoskonałości*

¹ Zauważmy, że według Bolka „podstawowe prawo biogenetyki” opisane przez Ernsta Haeckela nie działa w zakładany uprzednio sposób; nie zaprzecza to ewolucji, lecz daje się ona utrzymać jedynie jako zasada, a nie jako finalny rezultat na Darwinowskiej drabinie ewolucji.

poprzez wypracowanie technik bądź technologii zastępujących organy brakujące lub niewydolne w spełnianiu funkcji biologicznych” (González, 2018, s. 56). To również z tego powodu, zdaniem Gonzáleza – który nawiązuje do terminu *homo compensator*, zaproponowanego przez Odo Marquarda – człowiek miałby być „zwierzęciem kompensującym”: „broń została wymyślona, aby zastąpić nieistniejące organy obrony, futrzane płaszcze, by radzić sobie z nieprzystosowaniem skóry do warunków klimatycznych, tresura zwierząt, aby przewozić ciężkie ładunki lub przemieszczać się szybciej, samolot, by zastąpić skrzydła” (González, 2018, s. 56). Człowiek przerzuca więc ciężar swoich niedoskonałości i nieprzystosowania na narzędzia, które jest zmuszony wymyślać. Zdaniem Jacquesa Poulaina i Arnolda Gehlena, to właśnie dlatego, „że jest zwierzęciem niedoskonałym, jest również zwierzęciem stawiającym na odciążenie i praktycznym” (González, 2018, s. 56). To dzięki temu układowi odciążającemu człowiek uzyskuje dostęp do tego, co w sposób naturalny znajduje się poza jego zasięgiem, używając w każdej trudnej sytuacji narzędzi pozanaturalnych, wykraczających poza jego pierwotne uposażenie biologiczne. Należy więc uświadomić sobie, że człowiek nie mógłby żyć w naturze, nie przekształcając jej. Ogólnie rzecz biorąc, można by określić ogół tych przekształceń jako *kulturę*, którą dałoby się w tym kontekście uznać za układ antropobiologiczny, będący odpowiedzią na wspomniane niedoskonałości oraz za system odciążający człowieka od tego wszystkiego, czego nie może dokonać bezpośrednio. Kultura byłaby wobec tego drugą naturą człowieka, ponieważ ma on ją do swojej dyspozycji (González, 2018, s. 57).

Zdaniem Poulaina, u człowieka to język umożliwia przejście od natury do kultury. Bez niego byłby skazany na życie w chaosie, gdyby w każdym pokoleniu nie pomagali mu rodzice, którzy ustanawiają z dzieckiem zbawienny dialog. Tak więc, o ile u zwierzęcia napięcie popędowe ulega rozładowaniu poprzez zdobywanie pożywienia, które organizm może sobie natychmiast przyswoić, o tyle u człowieka sekwencja emitowania i odbierania znaków, jako unikatowa przestrzeń pojawiania się podmiotu, dostarcza pierwszej przyjemności, pierwszego zaspokojenia. Bez języka niemowlę byłoby tylko wiązką impulsów niezdeterminowanych do działania. W tej kwestii Poulain opiera się na hipotezie antropobiologicznej sformułowanej przez Arnolda Gehlena i Wilhelma von Humboldta (por. Gehlen, 2017; Humboldt, 1974)², a następnie potwierdzonej zarówno przez neurofizjologię, jak i audiofonologię oraz psycholigwistykę (por. Edelman, 1992; Tomatis, 1990; Boysson-Bardies, 2005).

² Zauważmy, że chociaż Poulain odnosi się do antropologii Gehlena i konsekwentnie ją komentuje, zdaniem René Schérera „ostatecznie się od niej dystansuje, ponieważ wpadła w pułapkę języka, ślepej pragmatyki językowej, której rzekomo miała się wymknąć”. (Schérer, 2018, s. 240). Zdaniem Poulaina, powrót do podstawy biologicznej nie wystarczy, ponieważ antropobiologia powinna sama siebie przekroczyć, osiągając kondycję transcendentną, którą może jej zapewnić wyłącznie *osąd co do prawdziwości*. Do kwestii tej wrócimy na końcu niniejszych analiz.

Hipoteza ta zakłada, że niedoskonały system instynktowy człowieka zostaje zastąpiony przez identyfikację z dźwiękami, pozwalającą mu zarówno postrzegać zjawiska mające dla niego żywotne znaczenie, jak i dostosowywać do nich swoje zachowanie. Istotnie, wydawanie i recepcja dźwięków powodują powstanie systemu koordynacji między licznymi odbieranymi bodźcami z jednej strony a działaniami niezbędnymi dla zaspokojenia podstawowych bądź wtórnych potrzeb z drugiej. Koordynują więc one wzrok z dotykiem i podporządkowują posługiwanie się układem czuciowo-ruchowym językowi, a układem ruchowym – układowi czuciowemu.

Choć dzisiaj wiemy, że identyfikacja dziecka z tym, co słyszy w łonie matki pozwala mu na pierwszą orientację i komunikację ze światem zewnętrznym, a „matczyzny głos bez wątpienia stanowi «dźwiękową masę», w oparciu o którą powstanie język” (Tomatis, 1981, s. 153; por. także Edelman, 1992), nie jest to aż tak radykalne odkrycie, bo dziecko może być również warunkowane głosem ojca. Poulain pokazuje, że ta korelacja z otoczeniem powstaje, gdy w pierwszych miesiącach życia niemowlę przynosi na postrzegany świat zewnętrzny intersubiektywne relacje audiofoniczne, jakie nawiązuje ze środowiskiem rodzinnym. Relacje te przeżywa najpierw, gdy krzyczy z głodu, jako wezwanie do zaspokojenia potrzeby oraz jego antycypację, to znaczy antycypację tej odpowiedzi ze strony świata, jaką przynosi działanie i zachowanie matki. To właśnie to wezwanie oraz odpowiedź matki są rzutowane na świat i umożliwiają dostrzeżenie go i tym samym zażegnanie rozdzwieku między receptorami, układem czuciowym i układem ruchowym, aby uczynić świat wizualny tak samo gratyfikującym jak świat kognitywny, który jest z nim sprzężony. W następstwie tego nastawienia audiofonicznego z antycypującego wezwania regulującego symbiozę żywieniową z matką przychodzi radość z gaworzenia, którą niemowlę przynosi na zewnętrzny świat słyszanych dźwięków. W odróżnieniu od krzyku wyrażającego głód, „emisja foniczna i percepcja słuchowa gaworzenia przynoszą natychmiastową gratyfikację” (Poulain, 1991, s. 27), ponieważ gaworzenie jest krzykiem przyzywającym, na który odpowiedź następuje niezwłocznie, bo samo stanowi ono odpowiedź na siebie, wobec czego nie występuje faza latencji, jak w przypadku krzyku wyrażającego głód: „świat słyszanych dźwięków zastępuje, jako świat gratyfikacji sensorycznych, świat gratyfikacji pokarmowej, uzyskiwanej w odpowiedzi na krzyk wyrażający głód” (Poulain, 2001, s. 47). Dziecko odpowiada sobie w ten sposób samo na swoje wezwanie i tak to przeżywa; nie występuje tu odstęp istniejący między domaganiem się pożywienia a dostarczaniem przez nie zaspokojeniem. Innymi słowy, struktura stosunku do rzeczywistości jest zarazem strukturą jednoczesnych wezwań i odpowiedzi i umożliwia dziecku postrzeganie świata, którego personifikacji ono dokonuje, przypisując mu zdolność mówienia. Ta struktura hedonistycznej jednoczesności, jaką jest struktura wezwań do zaspokojenia i natychmiastowych zadowalających odpowiedzi, występująca w przestrzeni, w której

człowiek, jako źle uformowane zwierzę, nie może znaleźć umocowania, jest rzutowana na wszelkie możliwe doświadczenia zmysłowe, aby uzyskać taką samą gratyfikację jak w przypadku bodźców słuchowych. Na tym polega potęga języka u człowieka i stąd bierze się jego potrzeba; to *animistyczne szaleństwo* jest warunkiem wyłonienia się mowy, zarówno u niemowlęcia jak i u człowieka pierwotnego, a Poulain nazywa je prozopopeją, nawiązując do figury stylistycznej, w ramach której poeci przypisują zdolność mówienia księżycowi, słońcu itp., to znaczy temu wszystkiemu, co zwykle nie mówi, czyli światu ożywionemu, zarówno w wymiarze wizualnym, wyobrażeniowym, jak i związanym z działaniem i pragnieniem. Niemowlę istotnie uczy się patrzeć na świat i cieszyć się nim, wydając dźwięki. Przeżywa wszelkie doznania jako wezwania i odpowiedzi, jako komunikacyjne impulsy wzrokowe, dotykowe, węchowe i ruchowe, po czym uczy się synchronizować swoje projekcje dotykowe i wzrokowe na rzeczy. Świat dotyku jest więc podporządkowany światu wizualnemu, ponieważ człowiek łączy ze zmysłowymi bodźcami wzrokowymi reakcje dotykowe na rzeczy, bez konieczności ich dotykania³, przy czym są one również związane ze światem słuchowym i oparte na tym samym modelu co on. Tak więc, choć na początku niemowlę nie jest się w stanie odróżnić od tego, czemu przypisuje zdolność mówienia lub do działania, gdy tylko zacznie gaworzyć, uczy się zmieniać ukierunkowanie instynktu, popędów, których zwierzęta pozostają więźniami.

Zwierzęta istotnie zawsze pozostają uwięzione w cyklach organicznych: „Bodziec-reakcja-działanie konsumacyjne”, tak doskonale przystosowanych, wybiórczych i sztywnych u dobrze rozwiniętych zwierząt, że behawioryści chętnie przypisują je człowiekowi, abstrahując od jego niedoskonałości (Pulain, 1991, s. 29).

Jednakże, o ile behawioryści przyznają, że język odegrał kluczową rolę w genezie gatunku ludzkiego, popełniają zasadniczy błąd, uzależniając aktywność umysłową od pracy mózgu. Tymczasem, odnosząc się do funkcji mózgu, zapominają wziąć pod uwagę, iż język rozwija się między ludźmi, a nie w pojedynczym mózgu, gdyż myśl powstaje nie w tym ostatnim, ale między nami.

DLACZEGO CZŁOWIEK ŻYJE DZIĘKI JĘZYKOWI I POPRZEZ INSTYTUCJE

Ten sam mechanizm, który występuje w przypadku rozwoju dziecka, Jacques Poulain odnosi do instytucji, ponieważ człowiek, dokonując personifikacji świata poprzez przypisanie mu zdolności mówienia, odtwarza jednocześnie w nim oraz w języku doświadczenie gratyfikacji, od którego nie jest w stanie się ode-

³ Istotnie, dana rzecz jest znana, gdy wystarczy ją zobaczyć, by wiedzieć, czym jest, skojarzyć określenie tej rzeczy z ustaleniem jej własności, czy to wizualnych (białej czy zielonej barwy) czy dynamicznych (ciężkości czy lekkości), czego doświadcza się rękoma.

rwąć i to właśnie z tego powodu pojawiło się u niego doświadczenie sacrum, wypierając wszystkie inne; świat był postrzegany jako rzeczywistość odpowiadająca w sposób tak sprzyjający i gratyfikujący, że nic poza tym się nie liczyło. Jak już wyjaśniliśmy, ta struktura ustala się w ten sam sposób, co identyfikacja niemowlęcia z matką jako obiektem potrzeby, jest ona jednoczesna z identyfikacją obiektu potrzeby jako tego, co jest nieodzowne, a więc jest to przestrzeń zarazem identyfikacji siebie jak i obiektywnej identyfikacji z obiektem potrzeby.

Rytuały przedstawiające

Człowiek pierwotny rzutuje tę samą strukturę na świat, który widzi jako instancję odpowiadającą niechybnie pozytywnie, tak jak niemowlę antycypuje niezawodnie przychylną odpowiedź matki. I to właśnie z tego powodu sfera sacrum była zawsze powiązana u człowieka pierwotnego z pewnego rodzaju przewidywaną przychylną odpowiedzią świata, jako że jest on obiektem potrzeby oraz zaspokaja ją. To właśnie ta relacja zostaje ustanowiona w szaleństwie animistycznym, które dla swojego sprawcy nie może być szaleństwem, bo pozostaje jedyną relacją ze światem, jedyną relacją organizmu z rzeczywistością, pozwalającą następnie na identyfikację tej rzeczywistości jako odrębnej od siebie. Na tym zasadza się doświadczenie sacrum jako instytucji, ponieważ cała grupa odpowiada w taki sam sposób na źródło gratyfikacji. Tak więc powstanie instytucji wynika z tej prozopopei, którą istota ludzka rzutuje na świat. W pewnym sensie prozopopeja jest rzutowana ku innym członkom grupy, ku całej grupie.

Poulain najpierw analizuje *rytuały przedstawiające* (fr. *rites de figuration*), które Gehlen uznaje za instytucję pierwotną, w oparciu o którą stosunki społeczne organizują się wokół odżywiania (Gehlen, 1959). Francuski filozof podkreśla, że „ci, którzy naśladują zwierzę łowne oraz jego ucieczkę, utożsamiają się z Trzecim, którego ustanawiają jako obiekt konsumacyjny, a pozostali odgrywają własne polowanie oraz końcowe działanie konsumacyjne” (Poulain, 2001, s. 54). Ta regulacja jedynie przekształca alienację obecną w identyfikacji z pierwotną prozopopeją, którą Jacques Poulain nazywa też „prozopopeją mimetyczną”, a więc świat jest poddawany personifikacji poprzez naśladowanie zwierzęcia łownego, co wydaje się przeżywane jako doświadczenie ustanawiające wszelkie instytucje, nim jeszcze człowiek zaczął posługiwać się językiem. Prozopopeja ta opiera się w społecznościach pierwotnych na naśladowaniu zwierzęcia łownego, ponieważ to w naśladowaniu ciało utożsamia się wzrokowo z tym zwierzęciem, udając je i antycypując przyszłą przyjemność konsumacyjną, nim jeszcze zacznie się polowanie.

Tak więc naśladowując zwierzę łowne, grupa odwraca przykre doświadczenie strachu przed zwierzęciem, podobnie jak dziecko odwraca krzyk wyrażający głód, jako wyraz nieprzyjemnego doznania, przekształcając go w krzyk przyjemny w ramach gaworzenia, ponieważ uświadamia sobie siebie i gratyfikację płynącą ze słuchania dźwięków w tej samej chwili, gdy wydaje z siebie wezwanie, w odróżnieniu od doświadczenia żywieniowego i pokarmowego z matką, w którym występuje etap latencji (Poulain, 2001, s. 96).

Podobnie ma się sprawa z utrwalaniem instytucji, w ramach których grupa naśladuje zwierzę łowne. W tym przypadku dokonuje odwrócenia poprzez naśladowanie, używając ciała oraz odgłosów zwierzęcia, i przekształcając przestrzeń krzyku ze strachu w przestrzeń pełnej gratyfikacji. Ci, którzy udają zwierzę, są tymi samymi, którzy, na poziomie antropologicznym, nakierowują agresywność żywieniową na zwierzęta inne niż człowiek. Ten ostatni jest obdarzony wyłącznie instynktami wewnątrzgatunkowymi, co oznacza, że nie chodzi po prostu o chęć otrzymania pokarmu od matki, ale także, na poziomie grupowym, od innych członków grupy, a więc pierwsza instytucja musi powstać w taki sposób, by uniknąć antropofagii. Unika się jej, utrwalając gratyfikującą figurę zwierzęcia, która zostaje powiązana z naśladowaniem poszukiwania tego zwierzęcia w przestrzeni, z udawaniem polowania, a następnie z naśladowaniem konsumacyjnym. To poprzez takie zbiorowe działanie grupa tworzy antycypowany bodziec zwierzęcia łownego, które ma zostać zjedzone, jako reprezentację, która zostaje powiązana z polowaniem na prawdziwe zwierzę. Innymi słowy, ten związek nie tylko uruchamia program konsumacyjny, ale ponieważ grupa powiązała obraz zaspokojenia głodu z obrazem polowania i naśladowaniem samego zwierzęcia, instytucja rytuałów przedstawiających działa. Ustanawiając swego rodzaju odpowiednik instynktu, pozwalający grupie na zdystansowanie się od presji chwili, wykorzystuje się fakt, że człowiek stanowi *hiatus*, jest w pewnym sensie wolny i niezdeterminowany, ale nie potrafi odpowiedzieć na uczucie głodu.

Siła tej instytucji rytuałów przedstawiających poprzez antycypowane działanie motoryczne jest siłą żywego obrazu, który wszyscy członkowie grupy tworzą razem i który pozwala przyswoić sobie odpowiednik instynktu, łącząc zwierzę ze wzrokiem przez postrzeganie go jako zwierzęcia udawanego, a następnie z działaniem, zaspokajaniem pragnienia żywieniowego, a wreszcie z końcową czynnością konsumacyjną. Ta pierwsza instytucja powstawała najdłużej, ponieważ gdy nie ma pilnej potrzeby naśladowania i poza przestrzeniami, w których naśladowanie jest skuteczne, gdy zwierzę rzeczywiście występuje, dokonuje się również wielu projekcji na to zwierzę, kiedy okoliczności nie są sprzyjające. W takim przypadku naśladowanie jest bezowocne i grupy mogą wrócić do antropofagii, dlatego tę pierwszą instytucję najtrudniej utrwalić i jest ona najniebezpieczniejsza. Znajduje się w samym sercu wszelkich zbiorowych transów, to znaczy wszelkich afektów, a gdy nagle napierają afekty, można

łatwo wrócić do antropofagii lub zachowań, których jedyną rolą jest nieukierunkowane wyładowanie energii. Jednak, jak podkreśla Poulain, „żadna stabilizacja zachowania nie byłaby możliwa, gdyby prozopopeja mimetyczna nie połączyła niezmienności potrzeby i postępowania grupy z niezmiennością jednego z żywotnych elementów świata, który tworzy sobie ta grupa” (Poulain, 2001, s. 99).

Grupa musi więc ustabilizować ten wytwór i tę zbiorową identyfikację zachowania w trybie obowiązku i podejmowanej z góry decyzji o zachowaniu, gdy tworzony jest żywy obraz, a następnie zapisać to w kamieniu poprzez malarstwo naskalne, aby ustanowić dynamiczną wzajemność społeczną, która musi być odczuwana jako zbiorowa potrzeba, zarówno w rytuałach, jak i poza nimi, nawet jeśli opierają się one „na niepewności percepcyjnej i pierwotnym wahaniu odnośnie prawomocności działania” (Poulain, 2001, s. 100). Dlatego, biorąc pod uwagę kruchość tych rytualnych instytucji, jest ważne, aby rytuały stanowiły ośrodki stabilizacyjne, „wytwarzając warunki względnej ciągłości w świadomościowych korelacjach łączących zachowanie ze światem zewnętrznym” (Poulain, 2001, s. 101). Rozpoczynają one instytucjonalny proces upraszczania świata, które samo przedstawia się w imperatywie postrzegania poprzez formę boskiej rzeczywistości zwierzęcia, aby można ją było pomyśleć jako obowiązującą i prawomocną. To poprzez tę formę jednostka może się uniezależnić od potrzeb życiowych, takich jak potrzeba odżywiania się, które znajdowały się u podstaw rytuałów przedstawiających. Wspomniany imperatyw może uwolnić „jednostki od konieczności decydowania o swoim jednostkowym zachowaniu za każdym razem, gdy mają okazję działać, gdyż przyjmują raz na zawsze to powszechne, wspólne, z góry ustalone zachowanie” (Poulain, 2001, s. 101). Narzucając ten imperatyw, rytuał przekształca pierwotny stosunek wspomnienia łączącego człowieka z działaniem w relację opartą na konieczności, uprawomocniając w ten sposób imperatyw raz na zawsze. Innymi słowy, rytuał można by uznać za pierwszą formę świadomości czasu, na długo przed tym, jak pojawiło się pismo. Ale podporządkowanie się temu imperatywowi wynika zawsze z utożsamienia się człowieka ze świętym zwierzęciem, z podstawową prozopopeją mimetyczną. Jacques Poulain stwierdza, iż

Trwały wizerunek zwierzęcia, wyrity w kamieniu, jest przedstawieniem tego utożsamienia zamienionego w świat zewnętrzny, stały i niezmienny. W nim jest niezbieżna widoczna [...] stabilność „powszechnej sympatii” łączącej świat z człowiekiem; możliwość przeżywania „korespondencji” między światem a potrzebami grupy w czynnej i odczuwanej identyfikacji ze zwierzęciem jako Trzecim zostaje zapośredniczona przez tę utrwaloną wirtualną prozopopeję (Poulain, 2001, s. 101–102).

Innymi słowy, uwidaczniając tego Trzeciego, człowiek zakłada istnienie zwierzęcia jako wartości transcendentnej w świecie, która zapewnia mu życie. Stosunek grupy do zwierzęcia wyraża się w trzymaniu go przy sobie, najpierw

w celach ofiarniczych, przy jednoczesnym korzystaniu z jego walorów odżywczych, które stanowią dodatkowy pożytek, a następnie w hodowaniu go, przede wszystkim, aby się wyżywić lub wykorzystywać je do uprawy ziemi. To właśnie poprzez to „przejście od polowania do hodowli i od hodowli do udomowienia w momencie, gdy grupa osiedla się na określonym terenie” (Poulain, 2001, s. 102), powstaje druga instytucja: *zwierzę totemiczne*.

Totemizm

To oswojenie zwierzęcia pozwala grupie utrzymać żywotność przedstawianej rzeczywistości, która stanowiła rdzeń pierwotnego rytuału, pozwalając jednocześnie załatwić sprawę wyżywienia grupy i unikając popadnięcia w zbiorowe transy w trudnych chwilach. Pozwala to również grupie wybrać zwierzę, z którym będzie się mogła utożsamiać, czyniąc z niego wzorzec regulujący własne życie, a przede wszystkim model zachowań prokreacyjnych. Wydaje się, jak wyjaśnia Poulain, że grupy próbowały w ten sposób wypracować sobie wspólną genealogię opartą na ciągłości, odróżniając się zdecydowanie od innych, ale podobnych grup. Zresztą to wybierając inne zwierzę niż zwierzęta wybrane przez pozostałe grupy, grupa uświadamia sobie własną tożsamość i raz na zawsze zostaje ustalony rodowód, choć wymagało to wymyślenia nowego sposobu posługiwania się językiem. Mowa ciała ustępuje tutaj miejsca wynalazkowi panowania nad czasem, ponieważ zamiast skupiać się na przyszłości, grupa uznaje, że zwierzę zawsze istniało, czyli inaczej mówiąc, zwierzę totemiczne zostaje uznane za zwierzę boskie. To ono stworzyło świat, poprzez język dało grupie możliwość zorganizowania się na jego podobieństwo, zapewnienia sobie przeżycia na jego wzór, a także dostarczyło jej nakazów i zakazów charakterystycznych dla totemizmu. To znaczy nakazu egzogamii, czyli konieczności poszukiwania partnerów seksualnych w innych grupach, który jest być może starszy niż totemizm, a także zakazu kazirodu, uniemożliwiającego rozmnażanie w ramach tej samej rodziny lub grupy uznawanej za rodzinę. Otóż, jak wyjaśnia autor, ta reguła egzogamii jest zrozumiała wyłącznie jako druga strona zakazu kazirodu i może działać tylko na zasadzie wzajemności. A więc zasada egzogamii jest dla Poulaina prostą regułą, która musi spełniać dwa warunki: z jednej strony, „tabu stosunków seksualnych wewnątrz własnej grupy totemicznej, oparte na fantazmatach przynależności do wspólnoty krwi, związane z wymogiem poszukiwania partnera w innej grupie totemicznej” (Poulain, 2001, s. 104), a z drugiej strony związany z poczuciem jednostronnej przynależności do klanu, umożliwiający zerwanie z antropofagią „zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego nieodłączny od zakazu zjedzenia członka klanu, ponieważ każdy jest w nim utożsamiany z totemem i uznany zań przez wszystkich innych, szanujących jego życie” (Poulain, 2001, s. 104). I w odróżnieniu od

Claude'a Lévi-Straussa, który uznawał totemizm nie za odrębną instytucję, a jedynie za system klasyfikacji (Lévi-Strauss, 1962, s. 179, 189; Lévi-Strauss, 1989), zdaniem Poulaina, to właśnie w formie tego nieodwracalnego zwycięstwa nad antropofagią instytucja totemiczna zyskuje całą swoją doniosłość regulacyjną.

Wydaje się oczywiste, że powodzenie tego procesu pozostawało nieuświadomione dla jego uczestników; dopiero wraz z pojawieniem się *mitów archaicznych* zachowanie rytualne rzeczywiście się ustabilizowało, a z nim „bóstwa”, do których było skierowane; uległo także uświadomieniu. Można powiedzieć, że samoświadomość towarzyszyła narodzinom totemizmu. W tych mitach „chodzi właśnie o stworzenie instytucji przez jednostki z najdawniejszych czasów” (Poulain, 2001, s. 105). Inaczej mówiąc, mit jest przestrzenią, w której używa się języka do przekazywania, jest historią przekazywaną anonimowo przez grupę, historią o tym, jak święte zwierzę stworzyło instytucję, którą wciela, chociaż „mit nie zwierza jeszcze prawdziwej świadomości historycznej: tej, która narodzi się wraz z pismem, na którym oprze się ta świadomość, a mit zostanie przez nią zniszczony” (Poulain, 2001, s. 105).

Mity pierwotne

Zdaniem Poulaina mit i kult zawiązują się wokół trzech powiązanych z sobą tematów; należą do nich pożyteczne rośliny i zwierzęta, do których dołącza skomplikowanie stosunków żywnościowych i prokreacyjnych, pozwalających plemieniu zerwać z kanibalizmem. To również poprzez tę przemianę wynikającą z ciągłości totemicznej rodów przedstawia się w micie potęgę grupy, która umożliwiła stabilizację. Przedstawienie to nie dokonuje się już przez naśladowanie czy malowidła naskalne, ale w formie opowieści czy narracji. Tematem tych „narracji są oczywiście przemiany bóstw, którym poddają się same lub których dokonują na sobie wzajemnie [...], stąd tak często występują w nich wszelkiego rodzaju metamorfozy: rośliny zmieniają się w zwierzęta, zwierzęta w ludzi, ludzie w duchy zmarłych itd.” (Poulain, 2001, s. 104). W tym procesie transformacji grupy świadomość uwalnia się stopniowo od początkowych warunków, a uświadomienie tego wyzwolenia następuje poprzez pojęcie boskości, choć nie tylko. Jak pokazuje Poulain:

Stworzenie retroaktywnie z tych metamorfoz historyjek i opowieści powoduje zniknięcie „szaleństwa” pierwotnych rytuałów i mitów, w których wymieszane były dzikie zwierzęta, zwierzęta udomowione oraz zwierzęta i rośliny totemiczne: zamiast pozwolić podstawowym fantazmatom na swobodne rozprzestrzenianie się, próbuje się połączyć rytuały z mitami [...] Znajduje się sposób na skorelowanie [tych mitologicznych historii] z opowiadanymi metamorfozami samych bogów (2001, s. 107).

Innymi słowy, rytuały rozwijają się jako wprowadzenie w czyn samych mitów, co pozwala na opuszczenie miejsc, w których rytuały zostały wymyślone oraz wyjście poza granice klanów. Temu procesowi emancypacji od rodów towarzyszy uczłowieczenie figur boskich, od czego nieodłączne jest ustanowienie władzy królewskiej, w której wcielenie *panującego Boga* we władcy oraz polityczna władza królewska wzajemnie się wspierają. Jedna stanowi wciąż na nowo przywoływany fundament mitologiczny, a druga odgrywa rolę jej rytualnej realizacji. Ta wzajemna solidarność powoduje porzucenie zwierzęcych bądź roślinnych figur boskich, wpisując się w proces humanizacji ich oraz panujących bóstw. Te ostatnie nie panują tylko nad grupami, panują ponieważ są zmitologizowane, uosabiają rytuały, harmonię między światem a grupą. Kierują jednocześnie losami świata i grupy i to dlatego jest się im posłusznym. Ustanowienie panujących bóstw jest jednocześnie ustanowieniem języka. Ale w przeciwieństwie do archaicznego mitu, w którym potęgą słowa obdarzano kogoś z zewnątrz, a dokładniej święte zwierzę, tutaj mit jawi się jako coś przynależnego któremuś z członków grupy, w następstwie czego umocnieniu ulega stosunek panowania pewnej jednostki nad wszystkimi pozostałymi, gdyż władca panuje nad grupą pod warunkiem, że jest wyobrażany jako panujący bóg, ten, który stworzył świat, jak i samą grupę oraz jej instytucje. W konsekwencji pojawia się świadomość, że nie chodzi tu już o związek konsumacyjny, jak w rytuałach przedstawiających, ani o związek dotyczący prokreacji jak w totemizmie, ale o przestrzeń reakcji obronnej, pozwalającej zawczasu wykroczyć poza świat jako przestrzeń regresji w stosunku do innych agresywnych grup. Panujący bóg uosabia sposób, w jaki zapanowano nad innymi grupami, zapanuje się nad nimi w przyszłości lub panuje się obecnie. Innymi słowy, to właśnie terazniejszość jest przestrzenią, w której na nowo wymyśla się przeszłość oraz przyszłość poprzez język, który pozwala jednocześnie zapisać mit i jest rezerwuarem jego siły.

Choć narracje mityczne odtwarzają ogólny schemat rozładowania właściwy werbalnej prozopopei, zrywają związek z nim, ponieważ w tym przypadku to już nie otoczenie jest poddawane werbalizacji lub animizacji, jakby było żywą, przemawiającą istotą, ale wyłania się świadomość historyczna. „Mit, jako język narracyjny, uwalnia również od rytuałów: jedynie zapisując, uzyskuje się możliwość niereagowania, można przestać odgrywać rytuał, a jednocześnie uzyskuje się podobny skutek” (Poulain, 2001, s. 108). Innymi słowy, ten aspekt narracji mitologicznej umożliwia powstrzymanie się od działania, które może zastąpić działalność słowna nakierowana na opowiadanie o czynach. Im mniej rytuał wytwarza reguł instytucjonalnych, tym mocniej opiera się na micie, podczas gdy ten ostatni w coraz mniejszym stopniu wyraża motywację oraz przyczyny powodzenia rytuału, ponieważ ta motywacja, która wynika z niezmienniej treści mitologicznej, stabilizuje ludzkie życie w oparciu o moc powtarzalności, którą mit czerpie z języka. W konsekwencji „dochodzi do odwrócenia pierwotnego stosunku do działania, zapewniającego prymat rytuału nad

mitem: rytuał stanowi inscenizację dramatu mitologicznego aż do chwili, gdy można się go pozbyć i żywy pozostaje już tylko mit” (Poulain, 2001, s. 109). Rytuał racjonalizuje się więc pod wpływem mitu, aż do chwili, gdy racjonalizacja ta idzie tak daleko, że nie jest już potrzebny. Tymczasem zdaniem Gehlena ten proces został ukryty przez zachodnią opowieść o przejściu od mitu do logosu, związanym z pojawieniem się filozofii (Gehlen, 1959, s. 289).

Zyskując coraz bardziej abstrakcyjną prawdziwość, niezależną od obrazu czy zapisu, mit uniezależnia się nawet od samego aktu opowiadania, ponieważ „pismo czy obraz są za pośrednictwem trwałego materiału skierowane do tych wszystkich, którzy mogą je zobaczyć i zrozumieć, to, co opisują, nie musi być opowiadane, nie jest konieczne użycie języka” (Poulain, 2001, s. 111). Jednak, choć jest utrwalony w kamieniu, mityczny obraz różni się od pierwotnego przedstawienia rytualnego, ponieważ ukazuje ciąg opowiadanych działań, a jednocześnie jest wieczny, ponieważ jest stale widoczny. A więc mit pozostaje niezmienny, bez względu na to, co i w jaki sposób jest przedstawione. W tym sensie napisy i monumentalne płaskorzeźby przedstawiające mity w Egipcie czy Babilonii nie są w żaden sposób zaskakujące, ponieważ jedynie akcentują ostateczną i decydującą prawomocność deontyczną tego, co opowiadają. Możemy tutaj dostrzec, że o ile wynalezienie pisma ma decydujące znaczenie, zdaniem Poulaina, równie doniosłym wydarzeniem, zwłaszcza w piśmiennictwie egipskim, było ukształtowanie się tradycji historycznej, ponieważ „o ile mit archaiczny mógł włączać wspomnienia historyczne do opowieści o początkach, brakowało mu czegoś, co można by nazwać «zmysłem historycznym»” (Poulain, 2001, s. 112). Przy czym dla autora ten zmysł historyczny nie polega na świadczeniu o przeszłych zdarzeniach ani przekazywaniu tego, co miało miejsce, ale na opisywaniu tego, co wyznacza epokę, spisywaniu historii w chwili, gdy się ona dzieje, jak w pismach na temat zewnętrznych zdarzeń, których waga z pewnością zostanie powszechnie dostrzeżona później. Przechodząc od czasu mitycznego do teraźniejszości, pisarstwo się zmienia, może przypisywać teraźniejszy, widzialny fakt, który opisuje, jedynie królowi, uosobionemu bogu, jednocześnie przedstawionemu i obecnemu. Ale aby mogło do tego dojść, fakt musiał zostać zauważony przez historyka i innych, a także odnotowany, by każdy mógł mu później przypisać decydujący charakter, który przyznawano boskiemu działaniu mitu. Innymi słowy, to doświadczenie teraźniejszości nadaje wartość przyszłości, czyniąc z niej przeszłość i zapewne stąd wynika siła tej historycznej prozopopei, ponieważ ujmuje ona teraźniejszość jako coś, z czym przyszłe pokolenia nie mogą się retroaktywnie nie identyfikować, uprawomocniając to, co ulotne w przeżyciu poprzez skuteczne zaszczepianie tego, co niezmiennie i co nie będzie mogło nie zostać uznane później, tak iż wytworzona zostanie „nieśmiertelność”. Jest jednak istotne zauważenie, jak w języku instytucje stają się mechanizmem antycypacji kontroli czasu, który sam się reguluje, ponieważ jedynie obiektywizuje już istniejące formy, jedynie reguluje

te formy, utrwalając je. A więc to w wewnątrzgatunkowym instynkcie odżywiania, rozmnażania płciowego i mechanizmów obronnych można przezwyciężyć agresję w osobie panującego bóstwa. Ogólnie, człowiek archaiczny jest najbardziej twórczy, gdy odkrywa doświadczenia, które nie są z góry uregulowane w jego ciele, to znaczy, kiedy musi odwołać się do zachowań językowych umożliwiających przewidzenie sposobu regulacji wszelkich innych doświadczeń, a jednocześnie zdanie sobie sprawy z porażek.

Waga instytucji panujących bóstw, którą można uznać za pierwszą instytucję polityczną, polega na postrzeganiu siebie jako zwierzęcia panującego nad innymi oraz samym sobą dzięki językowi, który sam się kontroluje, ponieważ jest zapisywany, przy jednoczesnym postrzeganiu na poziomie świadomości wszystkiego, co wymyka się tej kontroli. Jak pokazuje Poulain, począwszy od panujących bóstw, człowiek będzie zmuszony doświadczać wszystkiego, co wymyka się tej kontroli, a z tego doświadczenia wyniknie szamanizm, ascetyzm, politeizm, a w końcu rozpoznanie mocy języka, która może zaistnieć tylko wtedy, gdy odróżni się od wszelkich innych doświadczeń i będzie polegać na utożsamieniu boskiego Trzeciego ze słowem w tradycji judeochrześcijańskiej.

Czy w tym kontekście prozopopeja magiczna podlega temu samemu mechanizmowi co rytualna i religijna czy też innemu? Jakiemu? W tej kwestii Poulain stwierdza, że jeśli językowy Trzeci przyjął formę bogów, którzy w instytucji panujących bóstw uosabiają świadomość mocy, należy rozumieć, że prozopopeja magiczna jest przeżywana jako swego rodzaju „prozopopeja afektywna” (Poulain, 2001, s. 120) w tak zwanym szamanizmie, którego nie można sprowadzać, jak się to zwykle czyni, do magicznego wezwania, ponieważ funkcjonuje on w odwrotny sposób niż instytucja panujących bóstw. Działa w pewnym sensie jako instytucja niemocy, odnosząc się do bóstw bezsilności (*impuissance*), jakimi są choroby, głody, kataklizmy i śmierć, czyli do wszystkiego, wobec czego język bóstw panujących jest bezradny. Dlatego odpowiednikiem panujących bóstw czy po prostu władcy w przestrzeniach bezsilności będzie szaman, który „naznaczony jest w większym lub mniejszym stopniu szaleństwem, para-normalną marginalnością, w różnym stopniu z góry określoną przez kontekst, ale zawsze postrzeganą jako para-normalność” (Poulain, 2001, s. 122), i oczywiście posługuje się językiem i ciałem w zupełnie inny sposób niż władca, naśladując jego język. Oznacza to, iż posługuje się nimi w ten sposób, by stwarzać takie samo wrażenie, takie samo doświadczenie, jak w przypadku władzy panujących, jednocześnie przezwyciężając bezsilność instytucji wobec różnych kryzysów. Tak więc szamanizm pozwala posłużyć się językiem ciała, aby odegrać kryzys, pasożytując jednocześnie na wszystkich nakazach i zakazach żywieniowych, a także dotyczących seksualności oraz agresji w taki sposób, żeby zapomniano o kryzysie oraz o traumie przez niego wywołanej. Czynią to w sposób równie skuteczny, jak panujące bóstwo rządzi światem społecznym, a święte zwierzę umożliwia regulację seksualności,

natomiast rytuał przedstawiający pozwala naprawdę spożyć zwierzę łowne, bo wszystkie te instytucje były skuteczne, umożliwiając wywołanie tych skutków. Zaś pasywnie na tej skuteczności, szamanizm wytwarza system, który nie umożliwia rozpoznania rzeczywistych regulacji, ale system zapomnienia równie skuteczny, jak system regulacji instytucjonalnych, dzięki naśladowaniu kryzysu, umożliwiającemu dostęp do wszelkich działań konsumpcyjnych, któremu towarzyszy zapomnienie o wszelkich nakazach oraz usunięcie zakazów, a także zahamowań, co umożliwia uzyskanie powszechnej gratyfikacji (Poulain, 2001, s. 123). W odróżnieniu od procesu instytucjonalnego, który pozwalał zmniejszyć nasilenie instynktów, poprzez skanalizowanie ich w jednym działaniu konsumpcyjnym, ponieważ szaman może wprowadzić w rodzaj zbiorowego transu całą grupę, łączy się z naśladowaniem kryzysu wszystkie doświadczenia przynoszące gratyfikację, znosząc zakazy zabójstwa, kazirodztwa, stosunków seksualnych ze wszystkimi, wraz z możliwością odkrycia zupełnie nowego człowieka, uwolnionego od wszelkich więzów, nakazów, zakazów i wykorzystującego własną materię biologiczną jako przedmiot zachowania konsumpcyjnego i źródło wszelkich gratyfikacji. Im istotniejsze miejsce w doświadczeniu będzie zajmowało dążenie do tych gratyfikacji, w tym większym stopniu ten nowy człowiek będzie je czerpał z naśladowania kryzysu, a zapominał o samym kryzysie. Zapominanie o nim rozpoczyna się w chwili, gdy ciała i organizmy są wyczerpane, a cała przyjemność została osiągnięta – to ona umożliwia zapomnienie i właśnie na tym polega siła szamanizmu. W tym sensie w szamanizmie w praktyce objawia się odkryte przez Freuda niezwiązanie instynktów, w ramach którego energia instynktu agresji może się mieszać z energią instynktu seksualnego i odżywiania, a obiekt żywieniowy może się stać obiektem seksualnym bądź też przedmiotem agresji. Freud zauważył u współczesnego człowieka coś, co obserwuje się u szamana, to znaczy możliwość czerpania przyjemności z przewyciężenia agresji na obiekcie seksualnym lub żywieniowym, a także możliwość przekroczenia wszelkich tabu dotyczących antropofagii. Sytuacja jednak komplikuje się, gdy człowiek zdaje sobie sprawę, że stał się obiektem nadającym się do konsumpcji, nie tylko w sensie seksualnym, ale także jeśli chodzi o agresję, gdyż może zostać zamordowany, a więc stać się jadalnym w sensie dosłownym. A więc w szamanizmie wszystko może się stać obiektem jadalnym i zjadanym, w wyniku czego zapomina się o kryzysie, osiągając orgiastyczną przyjemność, zastępującą traumę, której nie udawało się nam pozbyć, jednak następnie zdajemy sobie sprawę, że wywołaliśmy jeszcze poważniejszy kryzys. Istota szamanizmu polega właśnie na tym, że zachowania nie są kontrolowane, wszystko jest możliwe i może przynosić gratyfikację, a język występuje tylko w funkcji regulacyjnej, nie jest przedmiotem refleksji. I dopiero, gdy przestaje być przynoszącym gratyfikację doświadczeniem szamańskim, a staje się doświadczeniem myślowym, można wyjść z szamanizmu i zanurzyć się w jego przeciwieństwie, to znaczy ascezie. Jak podkreśla Poulain:

„W jednym przypadku instynkty są maksymalnie rozpięte, a w drugim maksymalnie powściągane” (2001, s. 121). Oznacza to, że w ascezie opanowuje się wszystkie instynkty, aby odzyskać tę świadomość mocy, która występowała w przypadku bóstw panujących, jednak jej nośnikiem jako świadomości zbiorowej był władca, podczas gdy w przypadku ascezy każdy musi świadomie panować nad sobą, z góry unikając traum, chorób, śmierci itp. To wypierając tę świadomość, uniemożliwiając jej fuzję z innymi członkami grupy oraz z całym światem, można uzyskać wobec niej dystans i czerpać z niego przyjemność, maksymalnie tłumiąc wszelkie instynkty i w każdym doświadczeniu zyskując świadomość wyłącznie tego. W tym sensie przyjemność z percepcji można czerpać tylko za cenę jej neutralizacji, z działania tylko, gdy nie musi się działać, a z zachowania konsumacyjnego tylko wtedy, kiedy nie jest konieczna konsumacja przedstawianej rzeczy, bez względu na to, czy chodzi o seksualność, pożywienie czy agresję, ponieważ w tym przypadku przyjemność sprawia panowanie nad wszystkim, czego można doświadczyć. A jak pokazuje Poulain: „ekstaza ascetyczna będzie przeżywana jako boski zachwyt samym światem, jako mimetyczna prozopopeja jej samej, która pojawi się, gdy człowiek nie będzie już musiał przeżywać ascezy jako dyscypliny” (Poulain, 2001, s. 128). Innymi słowy, to ascetyczne marzenie jest tak samo maksymalistyczne jak szamanizm, choć zwykle nie zdajemy sobie z tego sprawy, ponieważ ascezę wciąż otacza swoista aura świętości, ponieważ im dalej idzie się tą drogą, tym większe panowanie zdobywa się nad własnym życiem, nie wyrządzając nikomu krzywdy, może poza samym sobą, żywiąc tę magiczną wiarę w transformację siebie, aż do granic zapomnienia, czyniąc z największej nędzy największą siłę i wzmagając izolację społeczną jednostek.

Politeizm

Prozopopeja politeistyczna pozwoli natomiast uświadomić sobie szaleństwo tkwiące w szamańskiej lub ascetycznej *hybris* (Poulain, 2001, s. 129), uprawomocniając możliwość czerpania przyjemności z bogów oraz pragnień, z których należy ją czerpać, ponieważ to bogowie uosabiają te pragnienia oraz przywracając swego rodzaju podporządkowanie się harmonii między światem ziemskim a światem, którego wcieleniem są bogowie. Zaś świat bóstw jest światem niebiańskim, w którym panuje pewien porządek, ponieważ każdy bóg uosabia jakieś ludzkie pragnienie. Uosabia harmonię między percepcją pragnienia, sposobami podjęcia działania pozwalającego na jego zaspokojenie, nakazem i zakazem a także zachowaniami konsumacyjnymi. Należy jednak podkreślić, że bóstwa nie są tylko symbolami pragnień, ale pragnieniem

wcielonym, pragnieniem uporządkowania pragnień⁴. To ostatnie jest nakazem uporządkowania przez bóstwa ich pragnień, bo wcielają one możliwość, niedostępną człowiekowi, bycia tym całkowicie wolnym pragnieniem, którym są poszczególni bogowie: Ares jako żądza wojny, Afrodyta jako pożądanie seksualne itd. Tak więc jedyna dostępna człowiekowi asceza polega na uznaniu, gdy zwraca się do tych bóstw, że nie jest możliwa realizacja wszystkich pragnień na raz; można zadowolić tylko jednego boga i spełnić tylko jedno pragnienie jednocześnie.

Religia politeistyczna stanowi w pewnym stopniu przedłużenie rytuałów przedstawiających:

utożsamienie ze zwierzęcym Trzecim opierało się w nich na bezpiecznym i skutecznym zachowaniu zwierzęcia i powodowało uznanie jego boskości. Boskość ta była przenoszona na grupę, która się z nią utożsamiała, a następnie dzielona pomiędzy członków grupy za pośrednictwem różnych mechanizmów stabilizacji funkcji organicznych odżywiania i rozmnażania. Politeistyczna prozopopeja boskich form zaspokajania pragnienia wynika z samoutożsamienia się ze społecznymi formami zachowania, uznawanymi za niezmienne, stałe i obowiązujące, ponieważ się nie zmieniają, pewne, ponieważ istnieją, a istnieją, gdyż są boskie, zaś są boskie, ponieważ są identyczne z samymi bogami (Poulain, 2001, s. 129–130).

Jednak, inaczej niż w przypadku rytuałów przedstawiających, prozopopeja politeistyczna, w której po raz pierwszy bóstwa przybierają ludzką postać, stając się rzeczywistymi bogami, jest w stanie uwolnić się od fascynacji, jaką wywoływała doskonałość zwierząt odbierana przez grupę „na zasadzie odwrócenia popędu przez «zwierzęta szamańskie» lub «ascetyczne»” (Poulain, 2001, s. 130). To dlatego, że bóstwa górują nad naszym światem i w tym sensie tworzą świat osobny, mają prawo korzystać z własnej wolności, jednocześnie nam rozkazywać i z góry decydować o naszym życiu, rządząc światem w ten sposób, że żadna „egocentryczna zmiana porządku świata nie może się dokonać, ponieważ to oni w sekrecie wszystkim kierują” (Gehlen, 1959, s. 241; Poulain, 2001, s. 126), i to do tego stopnia, że za ich sprawą z góry godzimy się na swoją śmiertelność jako karę, którą świat bogów nakłada na świat ludzi, bo ludzkim losem jest niemożność zadowolenia wszystkich bóstw, wbrew powinności, dlatego śmiertelność stanowi część tego „sekretnego porozumienia” między światem ziemskim a światem boskim, które kończy się zawsze akceptacją owej śmiertelności. Innymi słowy, ludzka śmiertelność jest sprawiedliwa, jest szczęściem, które należy zaakceptować, gdy już człowiek wyrzekł się boskiej *hybris*, istnieć mogą już wyłącznie bóstwa, a więc szamani nie są potrzebni,

⁴ Schelling nazywa to światem boskich tautologii, w odróżnieniu od alegorii, w przypadku których symbol odróżnia się od rzeczywistości, którą przedstawia. Bóstwa uosabiały tu pragnienia, były nimi samymi, gdy przemawiały do ludzi. (Zob. Sulzer, 1999, s. 35).

szybko pojawiają się bogowie w systemie politeistycznym, a politeizm jest szamanizmem, już nie jako własność człowieka czy grupy, ale jako przeniesiony do świata boskiego. Oznacza to, że jedynie bogowie mogą uosabiać szamańskie rozpętywanie burz, piorunów, suszy itp., których człowiek nie może nie akceptować, a które musi przewidywać, żeby przezwyciężać te katastrofy, podobnie jak chorobę, śmierć itp., gdyż musi je z góry włączać do cyklu pozytywnych i negatywnych sankcji, które bogowie przedstawiają jako sankcje zasłużone. Schelling twierdzi to samo w *Filozofii objawienia* (2002), gdy umieszcza w samym sercu politeizmu tę szamańską inicjację, która była zabroniona, a ciągle powracała w trzech twarzach Dionizosa, pozwalających pogodzić się z tym, że tajemnica życia polega na akceptacji śmierci. To również kryje się za akceptacją tragedii. Tak więc człowiek nie będzie się mógł cieszyć życiem, jakby mu było dane na zawsze, bo nieśmiertelność jest zarezerwowana dla bogów, a w konsekwencji sam świat zostaje uświęcony, stając się siedzibą bogów, ich miejscem zamieszkania, miejscem gratyfikacji za związki z sacrum i z zakazami, gdzie wszystko jest z góry zaprogramowane.

Monoteizm

O ile, jak widzieliśmy, instytucja totemiczna opiera się na uznaniu zwierzęcej transcendencji w „świecie doczesnym”, a jej przedłużenie stanowi transcendencja boska, którą politeizm umieszcza w „niebiosach”, o tyle zostanie ona ostatecznie unieważniona i scalona przez monoteizm, wraz z pojawieniem się transcendencji w „zaświatach” (Poulain, 2001, s. 133). Podczas gdy w politeizmie ma miejsce sakralizacja świata i podlegają jej wszyscy bogowie, gdyż bodziec wzrokowy, działanie wyrażające szacunek i posłuszeństwo oraz radość z zaspokojenia pragnień muszą być skorelowane z całym światem, w monoteizmie następuje odbóstwienie figur ludzkiego pragnienia i świat przestaje się opierać na wizualnej pewności. Istotnie, twierdzi Jacques Poulain, monoteizm „miał odbóścić świat i figury zwierzęce, pozbawiając boskości figury ludzkiego pragnienia oraz korelacje działań zbiorowych, które wywołuje i które rzutowano wcześniej na świat bóstw” (Poulain, 2001, s. 133). To w tym językowym monoteizmie wszystko się skupi, stanie się on przestrzenią, w której można rozkoszować się tworzeniem własnego życia tylko radując się sposobem, w jaki wytwarza je dla nas bóg słowa. Odnajdujemy tu ten sam mechanizm, który zauważyliśmy u ascety w odniesieniu do widocznego bodźca działania konsumacyjnego, jednak w żydowskim monoteizmie to przepisywanie świata w ramach posługiwania się językiem przyjmie ascetyczną formę. W pewnym sensie to słowo uwidacznia, każe działać i czerpać przyjemność, gdy postrzegane jest jako boskie i popycha człowieka do rezygnacji z gratyfikacji wzrokowej, związanej z działaniem oraz osiąganiem rozkoszy, aby rozpoznać na

czym polega jego istota. Inaczej mówiąc, ma ono ogólną moc wyłączania narzędzia, które wcześniej pozwoliło połączyć człowieka ze światem, pozbawiając go wszelkich gratyfikacji płynących z instytucji archaicznych. Należy jednak zauważyć, że wyłączająca moc żydowskiego monoteizmu pochodzi z jego siły scalającej, bo to słowo pozwala na scalenie regulacji żywieniowych, seksualnych i dotyczących agresji oraz podporządkowanie tej sile wszystkich dziedzin działania, postrzegania i rozkoszy. Jawiąc się w tle wszystkich tych procesów, wytwarza dystans wobec procesów wzrokowych, motorycznych i konsumacyjnych, ponieważ scala archaiczne społeczności ze światem zewnętrznym. Tak więc źródłem tej siły scalającej miałby być fakt, iż monoteizm „przeniósł, w sposób wybiórczy, mechanizmy nabyte dzięki wcześniejszym szczególnym systemom przedstawiającym [przedstawieniom zwierzęcia łownego, zwierzęcia totemicznego, a następnie panujących bogów] na przedstawienie zamiaru ustabilizowania ludzkiego życia; zamiaru zafiksowania człowieka na tym, jaki ma być, skryzalizowanym, samoustanawiającym się jako nieodwracalny w figurze «Jedynego»” (Poulain, 2001, s. 133). Przedmiotem nowego przeobrażenia jest tutaj redukcja wszystkich bogów do jednego. Nie chodzi tylko o przyjęcie słowa takim, jakie zawsze było, ale o przyjęcie wyłącznie jego i uznanie, że to ono jest siłą regulującą, ponieważ jest boskie. Tworzenie własnej egzystencji staje się możliwe dopiero, gdy człowiek uzna, że jej twórcą jest ktoś, kogo zabrania sobie stwarzać, to znaczy bóg słowa. Zaś źródłem określenia rezygnacji z „magicznej dominacji nad Jedynym” jest fakt, że posiada się prawo stwarzania tego Jedynego tylko pod warunkiem, iż uzna się, że jedynie odtwarza się Słowo, które nas stwarza. Poulain nazywa to „pierwszą świadomością”, świadomością, iż konieczny jest pewien wybieg i że nie da się magicznie przekształcić własnego życia, co oznacza, że wraz z tą „pierwszą świadomością” człowiek musi zdać sobie sprawę, że światem porusza jedna siła – Słowo. Nie słowo ludzkie, ale słowo zapośredniczone przez Boga, ponieważ musi ono wywodzić się ze Słowa Bożego: „Za żyjącego może zostać uznany tylko człowiek, który czerpie życie z bycia Słowem, którego słowo jest koniecznym i wystarczającym warunkiem wszelkiego innego życia oraz świata. Stanowi on ubóstwioną słowną prozopopeję” (Poulain, 2001, s. 133–134). W pewnym sensie to już nie sami bogowie, ale słowna prozopopeja, rzutowanie systemu językowego na świat jawi się jako boskość *par excellence* i jedyna boskość. Słowo stanowi więc jednocześnie siłę stwórczą, odkupienie, zbawienie i możliwość stwarzania przez człowieka własnego życia w sposób zgodny z boskimi oczekiwaniami: jako nieśmiertelnego, wiecznego. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, gdy człowiek uzna to stwórcze słowo, czyli słowną prozopopeję, za początek świata.

W ten sposób rozpoznaje w sobie własne warunki możliwości: pragmatyczną gratyfikację słowną, dostępną żyjącej istocie, jaką jest, a także konieczność kierowania się wyłącznie nią, by stworzyć warunki swojej egzystencji. Jednak ta gratyfikacja wykracza poza domenę przyjemności gratyfikacyjnej wynikającej z postrzegania wzrokowego, dotykowego itp., jakie przedstawianie bogów wiązało z codziennym działaniem rytualnym, które wywoływało (Poulain, 2001, s. 134).

Istotnie, o ile świat był poddany rytualizacji w politeizmie, ponieważ sacrum było widoczne wszędzie, w monoteizmie jest to niemożliwe, ponieważ w tym przypadku życie jest wyłącznie słowem, ale człowiek nie może jednocześnie dysponować tym boskim słowem, dlatego, iż nie może on tworzyć swojego własnego życia tylko dlatego, że je przeżywa. Tak więc rozpoznaniu boga słowa towarzyszy rozpoznanie siebie jako depozytariusza słowa, które nie jest stwarzające, ale stworzone, gdyż nie posiada władzy stwarzania człowieka poprzez powiedzenie, że ma się stać, jak czyni to Bóg w *Księdze Rodzaju*, stwarzając niebo, człowieka itd. Zaś, jak stwierdza Poulain: „Utożsamienie się z tą jednocześnie faktyczną i nakazaną niemożnością odróżnia go od Jedyne, umożliwia mu przedstawienie się jako dotkniętego tą niemożnością i tym nakazem i prowadzi do uznania się za przedmiot transformacji” (Poulain, 2001, s. 134). Innymi słowy, wraz z koniecznością pragnienia pojawia się pragmatyczna idea, której ani Kant, ani Fichte nie podejmą, a zgodnie z którą człowiek zna tylko to, co czyni, wie jedynie, że ma stworzyć siebie.

Idea historii jako przestrzeni wytwarzania siebie pojawia się wraz z judaizmem, ponieważ człowiek odkrywa, że odpowiada za swoje zbawienie i nie jest związany losem śmiertelnika. „Za pośrednictwem tego afektywnego przedstawienia pojawia się *idea pragmatyczna*, a nie tylko narracyjna, *historii, jak również zbawienia*, przemieszczenia granic losu” (Poulain, 2001, s. 134). Inaczej mówiąc, to sama idea stosunku do losu zostaje przekształcona. Nie chodzi tu już o los śmiertelnika, bo pojawia się idea, iż działanie nigdy nie jest identyczne z tym, czym powinno być, bo jedynie stwórcze działanie Boga lub działanie boskiego słowa jest doskonałe. W opozycji do tej doskonałości, człowiek jest zawsze stworzeniem niedoskonałym, ułomnym, a więc grzesznym. Oznacza to, że musząc odtwarzać boskie słowo dotyczące własnego życia, człowiek odkrywa swoją konstytutywną niedoskonałość oraz odpowiedzialność za tę niedoskonałość. Nie chodzi tu jedynie o skończoność stworzenia, ale o skończoność w podległości działania boskim nakazom i zakazom.

Przedstawiając człowieka w odniesieniu do wyniszczającej nadwyżki popędowej, jałowego, gdy zostanie pozostawiony sam sobie, otwiera mu ono [utożsamienie z bogiem słowa] możliwość samoprzekształcenia się rodzaju ludzkiego, pozwala dostrzec, mimo tej ułomności, poprzez uznanie Jedyne, możliwość świadomego zbiorowego utrwalenia boskiego sposobu życia. Możliwość ta zostaje utrwalona jako *możliwość jedyna* w formie konieczności etycznej (Poulain, 2001, s. 134–135).

Ta ostatnia nie jest niczym innym, jak tylko koniecznością postrzegania życia w taki sposób, w jaki pomyślał je Bóg, jako jedyne go możliwego. Poprzez tę konieczność etyczną poszukuje się sposobu utrwalenia działania równie niezawodnego, jak w przypadku innych zwierząt, co do których zakłada się, że są doskonale powiązane ze swoim sposobem życia. Etyka jest działaniem, w którym człowiek sam przekształca swoją egzystencję na poziomie projekcji działania, a więc projekcji konieczności tworzenia się na obraz Boga, poprzez usiłowanie osiągnięcia tej doskonałości słowa, którą już osiągnęło jedyne słowo stwarzające i proszenie Boga, by pozwolił mu być w działaniu równie doskonałym jak On. Aby zerwać ze swoim statusem grzesznika, musi więc uznać swą zależność od Boga w ramach tej możliwości etycznej bycia takim, jakim Bóg chce, żeby był.

Zdaniem Jacques'a Poulaina monoteizm odróżnia więc od politeizmu kwestia tego, co jest równe Bogu, ponieważ człowiek mierzy się w relacji do boskiego słowa, uznając, że ponieważ został przez nie stworzony, nie może mu dorównać. Tymczasem „opowieść o stworzeniu świata przez słowo przypomina o jedynym działaniu koniecznym, aby świat był taki, jaki jest: od razu przezwyciężony zostaje strach przed światem będącym wytworem tego Słowa” (Poulain, 2001, s. 135). W konsekwencji, o ile w uświęconym świecie politeizmu człowiek na każdym kroku się bał, gdyż konieczne było rozpoznanie, co trzeba zrobić dla przyzwanego bóstwa, w świecie monoteizmu strach zostaje natychmiast przezwyciężony dzięki narzędziu stworzenia, ponieważ świat został pomyślany przez słowo niemogące nie pragnąć istnienia człowieka, a więc będące mu przychylnym. Skoro świat jest nieuchronnie przychylny człowiekowi, ten ostatni nie musi się już bać wszystkiego, co widzi, każdego uświęconego miejsca i stojącego za nim bóstwa. Cała siła monoteistycznego słowa polega właśnie na uznaniu, że nie ma miejsc uświęconych, ponieważ nie ma wielu bogów, ci bogowie są tylko bożkami, a więc „pokonany zostaje strach przed światem będącym wytworem tego Słowa, a wszystkie relacje afektywne ze światem nawiązywane i podtrzymywane przez prozopopeje demoniczne, totemiczne lub politeistyczne zostają zerwane” (Poulain, 2001, s. 135). Innymi słowy, cała siła wykluczająca monoteizmu to ta siła zrywająca, a rozliczne lęki muszą zostać skupione w obliczu nieuchronnego gniewu Boga w reakcji na grzech. Oznacza to, że o ile następuje skupienie boskiego słowa jako nieuchronnie przychylnego, ma też miejsce skupienie mocy karania związanej z tym słowem. To właśnie mogło wyeliminować politeistyczną formę myślenia, ponieważ atrakcyjność słowa w rozpoznawaniu siebie, jako słowa zapośredniczonego przez Boga, jest związana z tą siłą kanalizacji gniewu; uczucie boskiego gniewu zastępuje strach przed wszystkimi bogami. W tym sensie jest ono również kluczowe co konieczność tworzenia własnej egzystencji w sposób, w jaki Bóg słowa nakazał ją stwarzać. To zjawisko afektywne jest w pewnym sensie przestrzenią, w której człowiek przekracza swoją świadomość całkowitej

niemocy, przyjmując, że istnieje ktoś, kto może przewyciężyć jego strach. Należy zauważyć, że ten gniew jest zdaniem Poulaina równie niezbędny, co pozytywna intencja stwarzania własnego życia w odniesieniu do zbawienia. Ta prawda ma rzekomo determinować wszystkie inne, ponieważ człowiek może utożsamiać przestrzeń Słowa jako mechanizm emisji (słowo stwarzające) oraz mechanizm recepcji (zakaz uznania zwycięstwa śmierci jako pustki w oparciu o powstający w nim afekt). To w tej przestrzeni afektywnej uznanie Boga słowa wymaga utożsamienia z bogiem Stwórcą. Jednak takie postrzeganie słowa w judaizmie należy rozumieć jako patologiczne, ponieważ człowiek musi uznać, że strach przed śmiercią zostaje przewyciężony przez boski gniew, przez co nie może rozpoznać swojej śmiertelnej kondycji, nie naśladować stwórczej i zbawczej woli Boga, to znaczy nie uznając jej jako takiej. Innymi słowy, poddanie się rozpacz, które polegałoby na uznaniu poprzez wytworzony w nas afekt zwycięstwa śmierci za pustkę, zostaje zakazane, a jednocześnie lęk zostaje przewyciężony poprzez rzutowanie na Boga tej gniewnej odpowiedzi, która może pociągnąć za sobą nieistnienie; nieistnienie będące wówczas czymś zasłużonym, ale czego nie jest się w stanie odczuwać jako nieistnienia; na tym polega obecna w judaizmie alternatywa.

Istnienie świata przeżywane jako boski rytuał nie może już być przedstawiane ani odgrywane w rytuale ludzkim. Ten ostatni musi więc stanowić część komunikacji z Bogiem, Bogiem rozkazującym, składającym obietnice, zawierającym przymierza. Produkcja sekretne go przymierza ludzi ze światem poddana zostaje uczłowieczeniu w następstwie rozwoju politeizmu w oparciu o totemizm i staje się przedmiotem „objawienia”, „przymierza”, „porozumienia”, „umowy”: ludzkie słowo jest skorelowane ze słowem boskim, a korelacja powstaje poprzez uznanie jego obiektywnej, boskiej prawomocności (Poulain, 2001, s. 135–136).

Tak więc boskie słowo jest przestrzenią, w której skupia się cała magia, pozwalając jednocześnie wychodzić z trudnych sytuacji poprzez przekształcenie sytuacji nie do zniesienia w sytuację korzystną; wszystko inne regulują zasady wiązania słowa ludzkiego z boskim. Tutaj magiczna relacja zostaje zapośredniczona przez proroków i przekształcona w ten sposób, że ich słowo będzie się samo potwierdzało, działając cuda. W obliczu króla czy kapłana prorok będzie musiał dokonywać cudów, żeby uznali jego słowa za prorocze i podobnie jak szaman był depozytariuszem magii, tak prorok przemawia w imieniu Boga. Innymi słowy, prorok zawdzięcza swój status wyłącznie Bogu, tylko w jego imieniu przemawia i jedynie jeśli zdobędzie uznanie jako przemawiający w jego imieniu, treść jego słów zostanie uznana za ważną. Natomiast cały proces ascezy rozpoczyna się, gdy człowiek zda sobie sprawę, iż może generować myśl i tylko słucha głosu, a nie sam mówi, zaś myśl opiera się na wyparciu jego własnego słowa, aby mógł być pośrednikiem słowa boskiego. Jest to również gest połączenia słowa z myślą jako jego tajemnicą, ponieważ myśl słowa wysłuchuje słowa wypowiadanego przez Boga jako wytwarzającego zarówno to, co się

postrzega, jak i to, co się myśli (por. Poulain, 2001, s. 137). Jedyłą dozwoloną magią jest ta boska magia, w której wszelka myśl zostaje odniesiona do wszechmocy, to znaczy do jedynego uznawanego Boga, będącego jedyną przestrzenią niewidzialną, niedotykalną, nienazywalną i przestrzenią wysłuchania, ubóstwioną jako przestrzeń myśli słowa. Należy więc zauważyć, iż straciwszy wszelkie oparcie w świecie zewnętrznych faktów, religia ta może je odnaleźć wyłącznie w świecie wewnętrznym, który później zostanie nazwany duszą, „wytworzoną przez wszelkie zależności między ludzkim słowem a Bogiem i słowem innych ludzi” (Poulain, 2001, s. 138), i będzie jedyną przestrzenią wsłuchiwania się w to słowo w nas oraz przestrzenią świata zewnętrznych faktów, które zdarza nam się pomyśleć. Krótko mówiąc, jedynym miejscem kontaktu z Bogiem będzie „dusza”. Ale jednocześnie, jak pokazuje Poulain:

instytucja regulująca relację człowieka do Boga staje się jedyną instytucją trwale gwarantującą prawomocność jednorodnych i opartych na zasadzie wzajemności zachowań zbiorowych; to ona dyktuje, które z nich mogą zostać upowszechnione, a które nie, a decydują o tym ich przewidywane konsekwencje dla zbawienia. Zgromadzenie religijne, kościół i jego kapłani będą szanowani ze względu na samo swoje istnienie i zdolność zagwarantowania jego niezmienności w oparciu o niezmiennność pisma, aby realizować swoje cele i być prawodawcą w ostatecznych kwestiach egzystencjalnych. Do będącego punktem odniesienia pisma podchodzi się jako do Pisma świętego (Poulain, 2001, s. 138).

W przeciwieństwie do pisma, które wcielało bogów panujących i posiadało ostateczną prawomocność w odniesieniu do wszelkiej przyszłości, przemiana, jakiej dokonuje Pismo święte, polega na tym, że zapisuje wszystko, co już się wydarzyło jako prawo boskiego słowa, ale również przyszłego zbawienia, które Pismo odsłania jako jedyną rzeczywistość narzucającą wszystkie inne oraz jako przestrzeń zapisu Bożego głosu. Tak więc to będące punktem odniesienia Pismo „nakazuje, co należy myśleć i *czyni powszechną normą samą konieczność przemyślenia swojego działania*” (Poulain, 2001, s. 138). I nie ma możliwości, by istniała etyka, która nie byłaby etyką myśli. Zamyśl etyczny polega na kierowaniu wszelkim działaniem, pragnieniem i postrzeganiem w taki sposób, jak kieruje się swoją myślą i uświadomieniu sobie bezwarunkowego imperatywu kierowania tą myślą, bez czego etyka jest niemożliwa.

Jednak tym, co konstytuuje etykę na poziomie treści, jest nie tylko obowiązek przemyślenia swojego działania, ale postrzegania go jako obrazu boskiego słowa. Słowo to stwarza egzystencję tego wszystkiego, co nie jest z niego i w tym przypadku treść imperatywu etycznego będzie się ograniczała do tworzenia egzystencji bliźniego zgodnie z boskimi oczekiwaniami. Oznacza to, że człowiek nie może bezpośrednio tworzyć swojego doświadczenia i może się zbawić jedynie zbawiając bliźniego. Zdaniem Jacques’a Poulaina, jest to bardzo istotny moment, bo to na tym oprze się chrześcijaństwo jako redynamizacja słowa żydowskiego, wywodząc się jako etyka intersubiektywna z żydowskiej

etyki Stworzenia, w której zbawienie każdego jest produktywne tylko jeśli umożliwia zbawienie wszystkich ludzi, dzięki czemu wychodzi się poza granice grupy, aby uznać wszystkie grupy. Innymi słowy, obowiązki i zakazy, które przynosi judaizm, nie są już takie, jak w przypadku religii, w których występował bóg panujący, ale obowiązują powszechnie w całej ludzkości, nie tylko ludzkości istniejącej za moich czasów, ale tej, która będzie istniała tak długo, jak świat, tworząc historię. Zaś ta ostatnia nie jest niczym innym, jak tylko tym, co zostało objawione jako przestrzeń stworzenia i przymierza polegającego na uznaniu ważności historii Boga i pewnego ludu oraz rozszerzenia tej relacji na wszystkie ludy. Oznacza to dla człowieka możliwość nie tylko doświadczania przeżywanej historii i zapisywania jej, jak w przypadku boga panującego, ale urzeczywistnienia jedynej możliwej historii, której towarzyszy zbawienie etyczne.

Jednak figura Boga jest w judaizmie wieloznaczna i niestabilna, bo naród żydowski jest niezwykle podzielony, gdyż w pewnym sensie każdego można uznać za tego, kto ma ustanowić tę absolutną relację między sobą a bóstwem, uważając, iż wszyscy pozostali mogą popełniać grzech polegający na chęci zastąpienia Boga, a więc zburzenia harmonii między nim a Bogiem. Ponieważ nie istnieje tu już wcielenie uznające wszelkie zbawienie w poszczególnym działaniu, każde doświadczenie staje się jednocześnie przestrzenią, w której dąży się do uzyskania absolutnego szczęścia oraz w której niemożliwe jest poznanie sposobu osiągnięcia go, a także przestrzenią, w której następuje dezorganizacja wszelkich stosunków z innymi, ponieważ każdy uwewnętrznia te stosunki. To dlatego konieczne jest odnalezienie jakiejś formy szamanizmu na poziomie uświadomienia tych stosunków ascetycznych i właśnie tym szamanizmem będzie chrześcijaństwo. Istotnie, w chrześcijaństwie Bóg stwórca mógł tworzyć tylko z miłości, co umożliwia powstanie relacji, która godzi nas z samymi sobą, jednając nas z Bogiem, który nie mógł pragnąć absolutnego nieszczęścia. Jest ojcem i to ojcem stwórcą, a w tej fuzji, która jedna nas z samymi sobą w ramach doświadczenia, natychmiast zostaje przewyciężony lęk, ponieważ zgodnie z przesłaniem chrześcijaństwa historia musi być przychylna jednostkom. Ważne, żeby zauważyć tutaj, iż na poziomie prozopopei wewnętrznej podstawą jest miłość. Powszechna miłość etyczna, która musi się spełniać wszędzie, aby można było odnaleźć harmonię z bliznim, samym sobą i światem. Na tym polega chrześcijańskie pojednanie w uwrażliwieniu na świat wewnętrzny wraz ze zjawiskiem idealizacji stosunku do siebie oraz blizniego, które staje się równie powszechne, jak zjawisko ascezy w judaizmie, ponieważ w tym przypadku przeżywa się siebie samego w innym oraz w miłości, ponieważ w niej Bóg jest przeżywany jako konieczność nie tylko umysłowa, ale i afektywna. A więc o ile szamanizm pozwalał na uzyskanie wszelkich gratyfikacji, w chrześcijaństwie jedyną gratyfikacją umożliwiającą wynagrodzenie koniecznej ascezy jest miłość.

Jednakże przestrzenią regulującą egzystencję nie będzie już to, co się widzi, lecz to, co się myśli, a więc człowiek, czyniąc sobie powinność z myślenia tak, jak myśli Bóg, eliminuje wszelkie pobudki pochodzące z zewnątrz oraz możliwość, iżby inne bóstwa stały się Bogiem, gdyż jawią się one jako bożki. A więc, aby świat był wciąż jednocześnie uporządkowany i był źródłem gratyfikacji oraz uporządkowanej percepcji, trzeba móc z góry go opanować. W tym przypadku jest więc konieczne, by

wszystkie elementy świata zewnętrznego znów mogły się jako zwykłe fakty stać przedmiotem działań konsumacyjnych lub instrumentalnych: wół czy osioł znów stają się takimi zwierzętami, jak wszystkie inne, święty Nil znów staje się rzeką spławną, teoria oraz technika wreszcie będą mogły się nim zająć, nie bacząc na ograniczenia rytualne niezwiązane z faktami czy regulujące je z góry myślowe zakazy. Ponieważ skupia całe działanie na boskim słowie, krystalizacja monoteistyczna dokonuje radykalnego i nieodwracalnego unieważnienia kultu świata przyrody i w dłuższej perspektywie udostępnia wszelkie ludzkie percepcje oraz działania, a także ich rezultaty działaniu instrumentalnemu (Poulain, 2001, s. 138–139).

Z kolei to odebranie światu zewnętrznemu charakteru boskiego pozwala również Poulainowi ukazać monoteizm jako warunek rozwoju nowoczesności, ponieważ czyni z ludzkiego działania zbiór faktów możliwych do uregulowania i daje człowiekowi możliwość wzięcia za siebie odpowiedzialności. A więc źródłem nowoczesności miałyby być neutralizacja widzialnych działań lub faktów, które same w sobie nie są boskie, ponieważ człowiek musi je sobie przyswoić, aby wytworzyły jego egzystencję oraz prawdę, umożliwiając w ten sposób ludzkości przejście kontroli nad naturą oraz wszelkimi wcześniejszymi religijnymi obciążeniami afektywnymi. Zaś wynalezienie nauki przez Kartezjusza i jemu współczesnych jest właśnie mechanizmem myślowego eksperymentowania ze światem, aby z góry udostępnić wszystkie przestrzenie doświadczenia, które zostają myślowo zorganizowane. Przestrzeń wszechwiedzy zostaje usytuowana w judeo-chrześcijańskim Bogu. Człowiek uzyskuje spełnienie tylko, jeśli może poznać wszystkie zasady rządzące rzeczywistością, a nie tylko zdobyć samodyscyplinę według praw zbawienia na poziomie własnego losu historycznego lub etycznego. To dlatego, że nic nie jest boskie, wszystko musi zostać poznane i opanowane. O ile archaiczne instytucje były przestrzenią panowania nad działaniem, o tyle wraz z nowoczesnością chodzi o panowanie nad postrzeganiem – wszelkie postrzeganie musi zostać uzgodnione z antycypowaną wizją tego, co może się wydarzyć w świecie, to znaczy z nauką. Innymi słowy, od XVII wieku do dziś, na poziomie naukowym trwa oświecenie, mające na celu zgromadzenie wszystkich praw opisujących wzajemne powiązania faktów. Zdaniem Poulaina, nie da się w pełni zrozumieć, jaką siłę posiadał ideał matematyzacji od czasów Kartezjusza, Leibniza i im współczesnych, aż do stworzenia logiki matematycznej, jeśli nie dostrzeże się, że to ta struktura

wzwana i odpowiedzi, zamiast być kierowaną od żywego organizmu do widzialnego, oddziałującego nań świata, została skierowana przez myśl na siebie samą, w celu poznania z góry wszelkich możliwych stosunków harmonizacji i opanowania ich. Jest to szczególnie wyraźne u Leibniza w postaci boskiej monady, zarządzającej najlepszy z możliwych światów; chodzi tu o tę samą mitologię, co w prozopepei, przy czym nie jest to już prozopepeja świata, ale samej myśli. Na tym polega matematyczna ontologia.

Jednocześnie jednak od drugiej połowy XVIII wieku, a dokładniej wraz z trzęsieniem ziemi, które dotknęło Lizbonę w 1755 roku, Leibnizowska wizja Boga podlega zakwestionowaniu⁵: według Woltera gwarancją „mądrości» nie jest już Byt najwyższy uosabiający harmonię świata. Każdy musi się teraz zwracać do bliźniego, aby spróbować wypracować prawdę, którą może zaakceptować on sam oraz inni. Już nie boski Trzeci, ale każdy jest gwarantem słów innego” (Poulain, 1995). To począwszy od tej chwili zacznie się zastępować boską myśl o słowie myślą własną. A więc to doświadczając panowania nad nim można przemyśleć własny język, który da się utożsamić z Bogiem, a więc nie jest już potrzebny Bóg słowa (Poulain, 2001, s. 154–158). Inaczej mówiąc, przestrzeń, w której zamyka się judaizm, gdzie boska wszechwiedza opiera się w sposób magiczny na mocy stwórczej, pozostaje również przestrzenią nowoczesności, aż do chwili, gdy człowiek usunie konieczność uznania Boga i zajmie jego miejsce, opierając przyswojenie sobie własnej egzystencji na swojej woli. Woli, która może się zmierzyć ze światem, bo został on poddany odbóstwieniu, i może doświadczać świata, wystawiając na próbę własną doskonałość. Tak więc człowiek jest w stanie wystawiać na próbę samego siebie, ponieważ eliminując Boga, również siebie odbóstwia, jednocześnie dochodząc do wniosku, że w pewnym sensie nie ma już jednego poznania, działania czy rozkoszy, które byłyby prawowite, ponieważ jego wola jest arbitralna. Na tym polega, zdaniem Poulaina, cała tajemnica pragmatyki.

W istocie, jego zdaniem, nie da się zrozumieć sytuacji filozofii w XX wieku, na przykład gier językowych Wittgensteina, jeśli nie dostrzeże się wewnątrz Wittgensteinowskiej refleksji językowej tego mechanizmu charakterystycznego

⁵ Jak pokazał Odo Marquard, odrzucenie Leibnizowskiej teodycei pozwoliło na rozwój filozofii historii, antropologii filozoficznej i estetyki, choć równocześnie można postrzegać teodyceę zapoczątkowaną przez Leibniza w 1710 roku jako pierwszą nową filozofię XVIII wieku, bowiem „przekształca ona filozofię w proces: proces „człowieka przeciwko Bogu, dotyczący problemu zła w świecie” (Marquard, 1981, s. 1024). Jak zauważa Marquard, Leibniz bierze udział w procesie jako adwokat Boga, przeciwko oskarżycielowi, którym jest człowiek. Pierwszy argument obrony polega na stwierdzeniu, że „stworzenie jest najdoskonalszą możliwą sztuką”. W tym sensie, niczym polityk ze swoją „sztuką możliwego”, Bóg musi „przyznać się do zła”: to co najlepsze jako cel usprawiedliwia zło, jako należące do jego własnych warunków możliwości (Marquard, 1981, s. 1024–1025). Według Marquarda na tym polega cały sekret teodycei Leibniza, który można podsumować następująco: cel uświęca środki. Jednak ten optymistyczny sposób pokazania, że Bóg jest dobry, budzi również wątpliwości co do jego dobroci.

dla judaizmu (Poulain, 1973). Tajemnica myśli Wittgensteina miałaby tkwić w tym, że pochodził on z austriackiego środowiska, w którym miała miejsce pełna identyfikacja z wszechmocnym żydowskim lub katolickim Bogiem, a jednostka w drodze indywidualizacji nie miała innego wyboru, jak tylko przekreślić wszelkie przestrzenie identyfikacji z tym Bogiem. Wittgenstein usytuował w tej relacji do języka całe zaangażowanie w poznanie jako zbawcze dla wszelkiego działania, zbawcze dzięki poszukiwaniu, ale także filozoficzną konieczność uznania absolutnej rozpaczy oraz woli przewyciężenia jej i niezbędności powrotu w orbitę gier językowych i logiki, podobnie jak człowiek w judaizmie musiał nieustannie przewyciężać niepewność, uznając, iż musi powrócić na łono Boga-Stwórcy. Innymi słowy, wyzwanie, jakie podejmuje Wittgenstein w *Traktacie*, zasadza się na próbie pokazania, jak wprowadzić harmonię do samego języka, gdyż jego wielkim odkryciem, podobnie jak w przypadku Nietzschego, jest nieistnienie Boga. Wittgenstein jako jedyny w latach 30. XX wieku pozostaje przekonany, że oparty na wierze stosunek do Boga nie zniknął u Europejczyka, bo wierzy on wciąż w gramatykę, a Bóg jest jej innym imieniem. Zdaniem Poulaina, można tak powiedzieć, gdy czyni się z filozofii jednocześnie przestrzeń reinterpretacji problemów judaizmu i projekt logiczny.

Podobnie ma się rzecz z filozofami poznania, epistemologami i filozofami działania, a także teoretykami etyki lub polityki, takimi jak Austin, Searle lub Grice, jeśli chodzi o teorię aktów mowy, Quine, Davidson lub Putnam w kwestii teorii wiedzy, a Apel i Habermas odnośnie teorii etycznej, choć nie są oni w stanie osiągnąć radykalizmu Wittgensteina ani uwolnić się od obecnego u niego wezwania do przekroczenia niepewności jednocześnie kognitywnej, etycznej i afektywnej, występującej w stosunku do wiary, gdzie istnieje pewna harmonia, ale nie tylko harmonia poznawcza i etyczna, lecz również literacka, pewna harmonia z sobą samym, ze światem i z bliźnim.

A więc podobnie jak judaizm dokonuje hipostazy Boga, widząc w tajemnicy jego istnienia możliwość uzyskania harmonii życiowej, choć nigdy nie jest to jasne w doświadczaniu Boga jako rzeczywistości, formy logiczne u Wittgensteina są przestrzenią harmonizacji obrazów i zdań o faktach, w których zasady są tworzone na ślepo, a także harmonizacji gier językowych i form życia, które one „kształtują”, ale jednocześnie pozostają tak samo transcendentne jak żydowski Bóg i których nigdy nie można doświadczyć. Istotnie, zakładana ekwiwalencja między słowem a życiem, którą odnajdujemy w grach językowych oraz formach życia u Wittgensteina, jest tożsama z ekwiwalencją słowa i życia w judaizmie, ponieważ w słowie tkwi tajemnica życia, lecz jedynym, który nie potrzebuje doświadczeń życiowych, aby tworzyć życie, jest boski Trzeci: „Na niego rzutowane jest działanie polegające na życiu samym słowem, gdy mówi się wyłącznie o życiu” (Poulain, 2001, s. 141). To w tym napięciu między Bogiem stwarzającym życie poprzez słowo, bez konieczności przeżywania go, a czło-

wiekem, który musi w swoim życiu wcielać to boskie słowo, doświadcza się żydowskiej prozopoei, a jednocześnie jej niemożności, ponieważ jedynym możliwym doświadczeniem jest doświadczenie Zbawienia, przy czym nie ma się prawa być rozkoszującym się tym, co się wydarza, ponieważ może się tym rozkoszować jedynie Bóg.

Podobnie ma się rzecz z filozofią, która jest chora, gdy chce kształtować rzeczywistość na swoje podobieństwo, żeby jej doświadczyć, bo w takim przypadku neguje się sensowność uprawiania filozofii, co samo w sobie nie byłoby aż tak groźne, ale groźniejsze jest jednocześnie negowanie możliwości posługiwania się osądem w życiu codziennym, co przecież jest konieczne ze względów praktycznych. Istnieje przecież nie jedna gra językowa, lecz wielość gier językowych, nie posiadających żadnej wspólnej „istoty”, choć mogą między nimi istnieć podobieństwa (Leguérinel, 2009, s. 209–210). Poulain proponuje nowe odczytanie myśli Wittgensteina, w którym zidentyfikowana zostałaby przestrzeń negacji osądu filozoficznego, a więc pewien rodzaj zafascynowania Wittgensteinem zostałby poddany krytyce⁶ – ukazane zostałyby aporie w samych kontekstach logicznych oraz w niemożność wyleczenia się z tego, co Wittgenstein nazywa chorobami filozoficznymi. Według Wittgensteina filozoficzne zajmowanie się językiem miałoby nas „wyleczyć” z metafizycznych złudzeń, wynikających z pewnych sposobów używania języka. Zadanie to jednak nie może być nigdy spełnione i dokonane – *Dociekania filozoficzne* pokazują, że refleksyjności nie da się zahamować. Poulain wskazuje, że w tym przypadku to Wittgenstein czyni refleksyjność na zawsze obiecaną i nieskończoną, podobnie jak w judaizmie, ponieważ ten ostatni uruchamia chroniczną refleksyjność, stawiając człowieka wobec koniecznej niepewności, której doświadcza oraz konieczności przewyciężenia z boskiego punktu widzenia niepewności w wierze, tak, aby dzięki wierze uczynić z niej pewność.

W STRONĘ KOMUNIKACJI OGÓLNOŚWIATOWEJ

Jednakże dzięki zrozumieniu, że człowieczeństwo polega na komunikacji i że człowiek „doświadcza samego siebie oraz społeczeństwa w ramach tej komunikacji, cała przestrzeń polityczna, społeczna, artystyczna wkracza w inną

⁶ Jest jasne, że to, czego uczy nas Poulain o pierwszym Wittgensteinie ma głównie charakter negatywny, ponieważ pisze, że „zdania Wittgensteina okazują się fałszywe, gdyż roszczą sobie prawo do oceniania rzeczywistości sensu oraz rzeczywistości, przekształcając realność w czystą możliwość, w przypadkowość, która a priori pozostawia pełną swobodę każdemu wypowiadającemu się, który nie musi już wiedzieć, czy mówi prawdę w chwili, gdy zabiera głos, ale jedynie rozumieć, że mówi, iż to, co mówi, jest prawdą”; ale dotyczy to również drugiego Wittgensteina, który też nie znajduje łaski w oczach Poulaina, oceniającego negatywnie „opis życia, który próbuje zastąpić życie, podobnie jak filozofia logiczna próbowała a priori zastąpić świat językiem” (Poulain, 1993, s. 119, 133).

dynamikę, w której miejsce filozofów jest zupełnie inne niż w przeszłości” (Poulain, 1995). Innymi słowy, nad polityką nie może już z góry panować wiedza moralna, podobnie jak nie jest możliwe odwoływanie się do zewnętrznej instancji w celu regulacji życia wspólnotowego, bo dzisiaj wiemy, że chęć zdobycia mądrości raz na zawsze jest nie tylko utopią, ale i jest całkowicie niemożliwa do urzeczywistnienia. Istotnie, w wyniku głównych kryzysów XX wieku, jakie stanowiły dwie wojny światowe, a także w wyniku ewolucji kapitalizmu liberalnego oraz państwowego kapitalizmu sowieckiego, zmienił się nasz sposób pojmowania języka i rozpoczął się nowy dialog związany ze stworzeniem instytucji międzynarodowych takich jak ONZ, będący próbą wypracowania nowego konsensusu i wzniesienia się ponad sztywny nacjonalizm oraz rytuały religijne, by uznać przyrodzoną godność każdej istoty. To w tym kontekście i w świetle gier językowych Karl Otto Apel i Jürgen Habermas starali się wypracować normy etycznej racjonalności komunikacyjnej, czyniąc z porozumienia cel komunikacji (Habermas, 1999, s. 186–190). Jean-François Lyotard podważył ten cel w swojej książce *Kondycja ponowoczesna*, opierając się właśnie na badaniach zapoczątkowanych przez Jacques’a Poulaina.

W istocie Poulain zawsze próbował pokazać ryzyko związane z przesadną wiarą w bezwarunkowy konsensus, na przykład poprzez instytucjonalizację komunikacji, aby powierzyć polityczną władzę ustawodawczą opinii publicznej. Ponieważ warunki urzeczywistnienia każdego prawa, wszelkiej zwykłej moralności oraz etyki językowej są ograniczane i dyktowane grą sił politycznych, opartą na dynamice ekonomicznej, a ta dynamika wydaje się współczesnemu człowiekowi nieprawomocna i wywołuje u niego kryzysy motywacyjne, należy uwzględnić te ostatnie, by czerpać z nich wszelkie możliwe korzyści. Bowiem te „kryzysy motywacyjne nie są związane wyłącznie z brakiem bodźców politycznych i z powszechnym odpolitycznieniem wynikającym z niesprawiedliwości: z faktem, że jednostki nie otrzymują od Państwa oraz społeczeństwa wszystkich gratyfikacji, co do których wydaje im się, że mają do nich prawo z tytułu wykonywanej pracy” (Poulain, 2001, s. 28). I w tym sensie uniwersalna pragmatyka Habermasa, stworzona, aby wyzwolić rozmówców poprzez próbę upolitycznienia komunikacji oraz ponownego rozbudzenia interakcji społecznych, zdaje się dziś być w kryzysie i poddawana jest licznym krytykom. Zdaniem Poulaina ograniczenia tej filozofii komunikacji wynikają z „wzajemnej społecznej obojętności jednostek w epoce późnego kapitalizmu”, która ma charakter nie tylko społeczny, ale

także, a nawet przede wszystkim jest rezultatem tego, iż zdobycze materialne, „postęp społeczno-polityczny” czy naukowy i techniczny, gdy już zostanie osiągnięty, nie spełnia obietnic gratyfikacji, które wiązali z nim rozmówcy, nawet jeśli odpowiada indywidualnym oczekiwaniom i zbiorowym planom. Wynika z obojętności towarzyszącej jego osiągnięciu (Poulain, 2001, s. 28).

Co więcej, ukazując pierwotne zachowania kompensacyjne, czy to agresywne, czy żywieniowe czy seksualne, jako wszechobecne, jedynie wzmacnia się te kryzysy motywacyjne. Tak więc uzasadnianie norm powszechnością potrzeb tylko umacnia proces prymitywizacji, ponieważ w tym przypadku jedynie potrzeby pierwotne jawią się jako powszechne, podczas gdy pozostałe stają się przestrzenią nasilenia niepewności społecznej. Można w tym przypadku bez trudu założyć „odwrotność tego, co należy zakładać odnośnie do rozmówcy i co znalezienie się w sytuacji komunikacyjnej każe nam zakładać: zamiast sędziego i podmiotu swoich słów i czynów, staje się on tyranem, którym kierują afekty i instynkty” (Poulain, 2001, s. 28–29).

U Habermasa rozmówca pozornie musi przeforsować swoje pragnienia na drodze komunikacji, sprawiając, że jego partnerzy uznają je za racjonalne, ale należy też zauważyć, że ta analiza racjonalności nie ogranicza się do zrozumienia i zaaprobowania wypowiedzi przez rozmówców, ponieważ, aby zachowywać się racjonalnie, trzeba też założyć istnienie obiektywnego świata. Tymczasem, zdaniem Poulaina, to ta koncepcja świata wydaje się osłabiać teorię działania komunikacyjnego „poprzez sposób, w jaki ujmuje stosunek języka do obiektywności, a także własny przedmiot – działanie komunikacyjne” (Poulain, 1993b, s. 222). Uzyskanie wspólnej percepcji rzeczywistości zakładałaby możliwość obiektywności; zdaniem Poulaina nie ma bowiem czegoś takiego jak „świat przeżywany” (*Lebenswelt*) – pojęcie to jest abstrakcją. Wszelka styczność ze światem przeżywanym to myślowy fantazmat, zapoczątkowany przez Husserla w jego *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej* (1935/1999). Tymczasem nie wiemy co tak naprawdę dzielimy, co jest światem wspólnym. Wypowiadający musi zgadzać się ze swoimi partnerami, aby być pewnym, że rzeczywistość, którą stwierdza jest rzeczywistością wspólną, istniejącą poza jego jednostkowymi przedstawieniami, podczas gdy wydaje się niemożliwe, by wiedział to w chwili, gdy się wypowiada. A nawet gdyby uzyskał zgodę swoich partnerów, nie gwarantowałaby ona podobieństwa dwóch uniwersów percepcyjnych związanych z tą samą wypowiedzią. W konsekwencji, jeśli każda wypowiedź jest w stanie ukazać rozmówcy identyczny świat, każdy wypowiadający się musi sam wątpić w prawdziwość swojej wypowiedzi:

każdy wypowiadający musi przed sobą ukrywać, że nie wie, czy ten świat, który opisuje, jest wspólny oraz rzeczywisty, *zanim* zaakceptuje to rozmówca. Ponieważ ta akceptacja nie daje mu w sposób magiczny dostępu do tego wspólnego świata, nadal musi to przed sobą ukrywać, aby móc w to wierzyć (Poulain, 1993b, s. 222).

A to właśnie przedstawiając się jako wspólny, czyni się on niedostępnym dla każdego i udowadnia w ten sposób swoją nieprawdziwość, gdyż „nie istnieje doświadczenie, w oparciu o które rozmówca mógłby się uznać za identycznego względem wypowiadającego się, aby osądzić to, co on wyraża i stwarza jako stan umysłu, wyrażając to” (Poulain, 1993b, s. 223).

Wobec tego żaden z partnerów społecznych nie może być pewny, że jest szczerzy, gdy myśli, że warunki niezbędne do zaistnienia symetrycznej komunikacji są spełnione, bo nie wystarczy być prawdomównym w swobodnej dyskusji normatywnej, aby uznać kontestację ze strony rozmówcy za bardziej uzasadnioną niż własne twierdzenie. Innymi słowy, uzależnianie pewności co do prawomocności norm i obiektywności potrzeb od poszanowania społeczno-politycznych warunków symetrii komunikacyjnej może prowadzić jedynie do pragmatycznej niepewności odnośnie do obiektywności wszelkich potrzeb i prawomocności wszelkich norm społeczno-politycznych, w tym norm *kommunikacyjnych* przedstawianych przez Apla i Habermasa, bo nie ma się pewności, że role komunikacyjne są rozłożone symetrycznie.

Krytyczna teoria społeczeństwa wzmacnia więc niepokój społeczny. Porażka niepewności upewnia tylko co do jednego: rzeczywistości klęski prawodawczej, niezdolności człowieka do bycia jednocześnie indywidualnie i zbiorowo prawodawcą i podmiotem języka oraz norm społeczno-politycznych. „Jeśli podąża się za normami społeczno-politycznej pragmatyki powszechnego wyzwolenia, uzyskuje się pewność, że nie jest się tym, o kim mówi Habermas i kogo należy z siebie uczynić przez dyskurs: wyzwoloną istotą, którą próbuje się zostać” (Poulain, 2001, s. 29). Rozmówcy nie mogą dokonać tego wzajemnego rozpoznania siebie, zaś ta niemożność dokonania wzajemnego *teoretycznego* utożsamienia z wypowiedzią musi *koniecznie* prowadzić do sceptycyzmu co do ich zbieżności⁷. Sceptycyzm ten musi na poziomie społecznym i kulturowym prowadzić do umocnienia wszelkiego rodzaju nacjonalizmów i ekstremizmów religijnych, podczas gdy ograniczenia, które one w sobie skrywają, stały się po prostu nie do przyjęcia i nie do usprawiedliwienia.

Należy więc zauważyć, że zakładając wspólny obiektywny świat, uniwersalna pragmatyka uniemożliwia jednocześnie uznanie intersubiektywnych konsensusów za jedyne instancje prawdy, m.in. poddając treść sądów indywidualnej refleksji mającej z góry określić, czego może dotyczyć konsensus, przy czym potrzebne jest niejako wcześniejsze porozumienie, aby ten konsensus móc ustanowić (Schérer, 2018, s. 239). W obliczu tego fasadowego konsensusu okazuje się konieczne, aby każda jednostka oraz każdy naród mógł uznać, iż każdy, jako byt językowy, ustanawia siebie oraz ustanawia swojego partnera, jednostkowego bądź zbiorowego, sędzią opinii, jaką wyraża odnośnie do tego, co zna i uznaje, że musi uczynić lub nakazać. A więc każda jednostka i każdy naród powinien móc dysponować samym sobą oraz innymi, osądzając ich wspólne i rzeczywiste warunki egzystencji i przyznać każdemu prawo rozstrzygania, kim jest, bez względu na jego pozytywną czy negatywną wartość, a także decydowania, czy osąd na jego temat spełnia czy nie wymogi, które stawia sobie bądź innym (Poulain, 2006, s. 197–221). Dlatego zdaniem Poulaina

⁷ Bardziej szczegółowo omawia ten temat Poulain w 1993b.

osąd co do prawdziwości jest konieczny, aby umocnić wymiar inter- oraz intrasubiektywny, a także uzgodnić trzy wymiary: syntaktyczny, semantyczny i pragmatyczny, które filozofia języka uparcie oddziela, jak w metapsychologicznym konstrukcie Freuda, z podziałem na *id*, *ego* i *superego*, które nie istnieją samoistnie, lecz jedynie jako byty teoretyczne (Poulain et al., 2018, s. 161–163). Nie jest to jedyne porównanie między psychoanalizą a pragmatyką, jakiego dokonuje Poulain, ukazując ich skuteczność jako współczesnej formy szamanizmu (Poulain, 1988, s. 83–89). Psychoanaliza zastępuje rzeczywisty kryzys nerwowy wszelkimi gratyfikacjami libidinalnymi, jakie można z nim powiązać za pośrednictwem słów, zmieniając w ten sposób ukierunkowanie popędów; pragmatyka redukuje użycie języka do rozpoznania efektów, jakie wywołujemy u innych w sposób zamierzony, mówiąc do nich, dzięki opanowaniu zasad i metod łączenia znaków z ich sensem, prawdziwością i konsekwencjami (Poulain et al., 2018, s. 166). Jednak musi to za sobą pociągać neutralizację osądu w pragmatyce, jak również w psychoanalizie, ale w pragmatyce w sposób dużo bardziej radykalny, „w związku ze zniknięciem wszelkich efektów koordynacji i regulacji używania języka” (Poulain et al., 2018, s. 166). Innymi słowy, żadna znajomość systemu zasad językowych nie może zastąpić osądu co do prawdziwości, czego nie jest w stanie dostrzec filozofia analityczna, ponieważ nie interesuje jej filozoficzna antropobiologia języka, przy tym nie zdaje sobie ona sprawy, że wydzielanie w języku trzech wymiarów: syntaktycznego, semantycznego i pragmatycznego, „odtworza na poziomie metateoretycznym rozdźwięk czuciowo-ruchowy, wywołowany przez odłączenie wzroku od dotyku oraz słuchu od głosu” (Gualandi, 2018, s. 196), przez co pozostaje uwięziona w jaskini platońskiego i kartezjańskiego dualizmu (Poulain et al., 2018, s. 184).

A więc tylko dzięki osądowi co do prawdziwości jednostki i narody mogą się wyleczyć „z tej usurpacji władzy sądenia, do której rościmy sobie prawo, przyznając ją sobie w imieniu bliźniego jako monopol, gdy korzystamy na ślepo z tej władzy, rozkoszując się zwykłym pojawianiem się własnych myśli, jakby chodziło o boską wiedzę o tym, jaki ma być i co ma robić bliźni” (Poulain, 2006, s. 204). Na poziomie jednostkowym publiczne uznanie prawa do korzystania z tego osądu co do prawdziwości idzie w parze z uznaniem demokracji za obiektywny warunek ludzkiego życia, natomiast na poziomie narodowym musi się to wiązać z dialogiem międzykulturowym koniecznym, aby przetestować zdolność każdej kultury do przedstawienia się jako formy życia możliwej do przyjęcia przez wszystkich tych, którzy w niej uczestniczą, a także przez innych⁸.

⁸ Zauważmy tutaj, że Poulain nie popełnia błędu odrzucenia globalizacji, bo choć zmusza nas ona do bolesnego zwątpienia, to nie jest zjawiskiem wyłącznie negatywnym, biorąc pod uwagę, że ujawnia pewien aspekt człowieczeństwa, okazując się być jedynie najnowszym wcieleniem figury istniejącej od tysiącleci: człowiek żyje dzięki słowu, komunikacji. Istotnie można nauczyć się postępować zgodnie z prawami wspólnoty, bez konieczności bezustannego podporządkowywania

Dlatego, jak podkreśla Poulain:

„Szacunek dla kultur w ramach dialogu kulturowego nie może [...] ograniczać się do formalnej postawy uznania istnienia innej kultury, tak jak prawo zmusza nas do poszanowania istnienia innej osoby. Musi to być szacunek wyrażany w ramach samego aktu krytyki, poprzez który dana kultura przyznaje, że powinna przyjąć to, czego jej brakuje, a co posłużyło za podstawę kulturze, z którą prowadzi dialog (Poulain, 2006, s. 111).

Ale krytyka transkulturowa może istnieć tylko o tyle, o ile przyjmuje się punkt widzenia innych kultur, myśląc nie tylko, że inny może mieć rację, ale także zmuszając się do myślenia, że rzeczywiście ją ma i uznając samemu za prawdziwe to, co on myśli, nawet jeśli później trzeba zdecydować, czy jest to prawdziwe czy nie. Według Jacques’a Poulaina jedynie uświadamiając sobie „niezbędną transformację cywilizacji ciał w kulturę osądu”, będziemy mogli porzucić konsumacyjne lub związane z agresją szamanizmy, nie, jak podkreśla, „w sposób relatywistyczny, w stylu Rorty’ego, zastępując mądrość codziennego języka zwykłą kulturą plemion i ich pismaków, w dialogu ludzkości z sobą samą i pochwalę ogólnościowego multikulturalizmu”, ale raczej w dialogu transkulturowym, konfrontując ze sobą sądy filozoficzne obecne w różnych kulturach, by określić, które z nich pozwalają udzielić odpowiedzi niezbędnych człowiekowi do życia. To właśnie w tym sensie antropobiologia może zdać sprawę z podziału jako warunku życia we wspólnocie, ale w tym celu musi osiągnąć kondycję transcendentálną, którą może jej zapewnić jedynie *osąd co do prawdziwości*, jednocześnie obiektywizujący i prowadzący do rozpoznania siebie oraz wywołujący, dzięki wykroczeniu poza alienującą neutralizację, jak podkreśla René Schérer (2018, s. 242), rozdzwięk, który wynika z prawdy i stanowi akt założycielski.

BIBLIOGRAFIA

- Baril, A. (2013). *Penser avec Jacques Poulain*, maszynopis, 25 sierpnia 2013. Online: https://www.academia.edu/4329066/Penser_avec_Jacques_Poulain [dostęp: 10.08.2021].
- Baril, A. (2017). *Penser la mondialisation avec le philosophe Jacques Poulain. L'Albatros*, 24 sierpnia 2017. Online: <https://albatrosmag.com/2017/08/24/penser-la-mondialisation-avec-le-philosophe-jacques-poulain/> [dostęp: 10.08.2021].
- Bolk, L. (1960). La genèse de l'homme. *Arguments*, 4 (18), s. 3–13.
- Boysson-Bardies, B. de (2005). *Comment la parole vient aux enfants*. Paryż: Éditions Odile Jacob.
- Cuillera, M. i Vermeren P. (2018). La privatisation du monde, l'autisme à carapace de la démocratie libérale et de la civilisation, et le destin transculturel de l'homme selon Jacques Poulain. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 201–205.

się rytuałom, które utraciły znaczenie. Należy więc odróżnić w tym ogólnościowym zjawisku to, co jest szkodliwe, a nawet katastrofalne dla człowieka, od tego, co mogłoby się okazać pozytywne dla jego rozwoju. (Zob. Baril, 2017, a także Poulain, 2017).

- Edelman, G. (1992). *Biologie de la conscience*. Paryż : Éditions Odile Jacob.
- Gehlen, A. (2017). *Człowiek: jego natura i stanowisko w świecie*. Tłumaczył R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Lagowska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Gehlen, A. (1959). *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt: Athenäum Verlag.
- González, W. (2018). L'anthropobiologie philosophique de Jacques Poulain. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 55–70.
- Gualandi, A. (2018). Inhumanités. Anthropobiologie et postmoderne. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 189–199.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego*. Tłumaczył A. M. Kaniowski. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Humboldt, W. von (1974). *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*. Paryż: Éditions du Seuil.
- Husserl, E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Tłumaczyła S. Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Leguérinel, L. (2009). *Enjeux et limites des théories contemporaines de l'action – De la praxéologie à la pragmatique*. Paryż: Éditions L'Harmattan.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paryż: Éditions Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj*. Tłumaczyła A. Steinsberg. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Marquard, O. (1981). L'homme accusé et l'homme disculpé dans la philosophie du XVIII^e siècle. *Critique*, 413, s. 1015–1037.
- Poulain, J. (1973). *Logique et Religion. L'Atomisme logique de L. Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses suivi de Logic and Religion*. La Haye: Éditions Mouton.
- Poulain, J. (1988). Chamanisme pragmatique, chamanisme psychanalytique. Une thérapie philosophique est-elle possible? *Philosophique*, 1, s. 83–99.
- Poulain, J. (1991). *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*. Paryż: Éditions L'Harmattan.
- Poulain, J. (1993a). *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paryż: Éditions Albin Michel.
- Poulain, J. (1993b). *La neutralisation du jugement ou la Critique pragmatique de la raison politique*. Paryż: Éditions L'Harmattan.
- Poulain, J. (1995). *L'activité philosophique devient un élément essentiel de l'expérimentation contemporaine de l'homme, propos recueillis par Roger-Pol Droit*, „Le Monde” 26 marca 1995. Online: https://www.lemonde.fr/archives/article/1995/03/26/un-entretien-avec-jacques-poulain_3870481_1819218.html [dostęp: 10.08.2021].
- Poulain, J. (2001). *De l'Homme*. Paryż: Éditions du Cerf.
- Poulain, J. (2006). *L'expérimentation philosophique des mondialisations: une réévaluation des rapports du savoir et du pouvoir*. W: Poulain J., Sandkühler H.-G., Triki F. (red.), *L'agir philosophique dans le dialogue transculturel*. Paryż: Éditions L'Harmattan, s. 197–212.
- Poulain, J. (2017). *Peut-on guérir de la mondialisation?* Paryż: Éditions Hermann.
- Poulain, J., Kretz, H. i Agudelo S. (2018). L'humanité comme culture de vérité. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 153–187.
- Schelling, F. W. J. von (2002). *Filozofia objawienia*. Tłumaczyła K. Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schérer, R. (2018). De l'homme: de l'aliénation à la communication. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 237–243.
- Tomatis, A. (1981). *La nuit utérine*. Paryż: Éditions Stock.
- Tomatis, A. (1990). *L'oreille et la vie*. Paryż: Éditions Robert Laffont.
- Uexküll, J. von (1984). *Mondes animaux et monde humain*. Paryż: Éditions Denoël.

JACQUES POULAIN'S THINKING THE HUMAN AND HUMAN INSTITUTIONS

The purpose of this article is to propose a synthesis of Jacques Poulain's philosophical reflection on language and its importance for human being and for the society. To do this, we begin with presenting what Poulain has constantly established in the light of anthropobiological knowledge in his various works by showing that the child does not directly enter the world through senses or action, but through language and that it cannot enter the world and become a subject able to think and act in isolation, but necessarily through the intermediary of a Third of speech. The same goes for the author at the institutional level, since man, as a being of language, has only been able to transform himself indirectly, through the intermediary of this Third of speech, which first took the form of the gods, then by making the detour of the judgment. Today, as Poulain argues in polemic with Jürgen Habermas, there can be no other basis for global communication than transcultural linguistic understanding, ie. language constitutes the space where man can be recognized, exercise judgment and strive for harmony with others.

Keywords:

Human being, pragmatic, philosophical anthropology, globalization, communication, religion, language, institution, Jacques Poulain