

Iwona Lorenc

### Wzniosłość, performatywność a powołanie człowieka w *Krytyce władzy sądenia* Immanuela Kanta

#### Abstract

Sublimity, performativity, and the vocation of man  
in Immanuel Kant's *Critique of Judgment*

The aesthetic experience of sublimity opens the critique of understanding to that which is transcendental. The granting to the category of sublimity this distinguished role in the structure of the critique of understanding in Kant's philosophical discourse has the character of a tropological turn. It depends on a transition from the cognitive to the performative. In reaching for the philosophical sources of Kant's "leap" into performativity, in this text I follow the interpretation of Paul de Man. However, I then use this interpretation against de Man. I show that his treatment of the Kantian problem of sublimity is, in a certain sense, dishonest towards Kant, as it ignores the orienting of the Kantian approach to sublimity toward the problem of the transcendental vocation of man, which is connected equally with the Enlightenment project and the project of the new metaphysics that opens us to experiencing the transcendental. Moreover, I show that de Man's enthusiasm for the performative turn strengthens the transhumanist subject and simultaneously leads us beyond that which is subjective-human in the meanings that the humanities of finitude give to these categories. As a result, it deprives us of critical empowerment in traditional axiological structures.

Słowa kluczowe: wzniosłość, performatywność, powołanie człowieka, projekt nowoczesności, krytyka racjonalności

Keywords: Sublimity, performativity, the vocation of man, the project of modernity, critique of rationality

#### Wprowadzenie

*Krytyka władzy sądenia* realizując rysowaną w twórczości królewieckiego filozofa ideę powołania człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, a zarazem będąc

częścią śmiałego, wszechstronnego przedsięwzięcia krytyki rozumu – wpisana jest w szeroko rozumiany projekt nowoczesności. W niniejszym tekście wskażę na pewien – świadomie ograniczony – zakres problemów, które świadczą zarówno o konstruktywnym wkładzie Kanta w ów projekt, jak i rzucają światło na źródła jego niektórych słabości i niebezpieczeństw. Odniosę się do rozwiązań Kanta zawartych przede wszystkim w jego analityce wzniosłości.

W planie najogólniejszym analityka wzniosłości interesuje mnie jako swego rodzaju wyłom w zamkniętej, transcendentalnej strukturze krytycyzmu jako podmiotowej samorefleksji. Na tym pięttrze ogólności nie prezentuję jednak oryginalnych badań, ograniczając się do naszkicowania najogólniejszych ram, głównie za trafnym ujęciem Herberta Schnaedelbacha. Sama idę jednak dalej, wyznaczonym przez niego tropem: wskazuję na te momenty analityki wzniosłości, które świadczą o otwarciu kantowskiego projektu krytyki rozumu na odniesienia pozapoznawcze i pozapraktyczne.

Estetyczne doświadczenie wzniosłości – właśnie poprzez właściwą Kantowi immunizację kryteriów sądów estetycznych wobec jurysdykcji obu wspomnianych dziedzin – otwiera krytykę rozumu na to, co nadzmysłowe. Owa immunizacja z jednej strony stanowi załączek niebezpieczeństw związanych z pokantowską autonomizacją estetyki, ale z drugiej strony otwiera perspektywę nowej metafizyki, zakładanej przez Kanta w zakończeniu dzieła. Metafizyki, z której filozoficznym rozmachem i głębią Kant nie chciał się rozstać, mimo iż dotychczasowe jej postacię poddał gruntownej krytyce.

Przyznanie kategorii wzniosłości wyróżnionej, w pewnym sensie konkluzywnej rangi w strukturze krytyki rozumu, a mianowicie rangi miejsca, w którym dokonuje się wspomniany wyżej wyłom, ma charakter tropologicznego zwrotu w dyskursie filozoficznym Kanta. Polega on na przejściu od tego, co poznawcze do tego, co performatywne. Zjawisko wzniosłości ma w ujęciu Kanta aspekty performatywne. Pisząc powyższe, nie odkrywam niczego nowego. O wspomnianym wyżej zwrocie pisał m.in. Paul de Man, którego odczytanie *III Krytyki* traktuję w niniejszym tekście dość przewrotnie.

Sięgając do filozoficznych źródeł „skoku” w performatywność, jaki był udziałem Kanta rozważającego naturę wzniosłości w *Krytyce władzy sądenia*, idę w swoim przedsięwzięciu tropem interpretacji owego problemu u Kanta przez de Mana. Następnie wykorzystuję jednak tę interpretację przeciwko samemu de Manowi. Pokazuję, że jego potraktowanie kantowskiej problematyki wzniosłości jest w pewnym sensie wobec Kanta nieuczciwe. Ignoruje bowiem ukierunkowanie kantowskiego ujęcia wzniosłości na problematykę nadzmysłowego powołania człowieka związane zarówno z projektem oświecenia, jak i z projektem nowej metafizyki otwierającej nas na doświadczenie tego, co nadzmysłowe. Pokazuję, że de Man dał się zwieść estetyzacji kantowskiego tropu performatywnego, czego dalszą konsekwencją stało się ewoluowanie analizy tego, co performatywne w kierunku czystej, oderwanej od metafizyczno-aksjologicznych podstaw wydarzeniowości. Sytuując interpretację de Mana na pozycjach filozofii wydarzeniowości i „argumentu siły”, w pewnej bliskości wobec Nietzschego i Heideggera, wskazuję na niebezpieczeństwa takiej filozofii, zwłaszcza dziś, kiedy jesteśmy świadkami niebezpiecznych, nieobliczalnych

w skutkach, politycznych przedsięwzięć performatywnych. Entuzjazm dla zwrotu performatywnego oznaczający akceptację dla nieodwracalności aktów performatywnych, wzmacnia podmiot transhumanistyczny, a zarazem wyprowadza nas poza to, co podmiotowo-ludzkie w znaczeniach, jakie nadaje tym kategoriom humanistyka skończoności. W rezultacie – pozbawia nas krytycznego umocowania w tradycyjnych strukturach aksjologicznych.

### Nowoczesna krytyka racjonalności a wzniosłość

Przywołana zbitka pojęciowa „projekt nowoczesności”, mimo iż stała się obiegowym terminem współczesnej filozofii, wymaga wstępnych wyjaśnień. Oczywiście, nie miejsce tu na obszerną charakterystykę pola znaczeń owego terminu, wiążanego z oświeceniem i za sprawą takich filozofów, jak Habermas, rozciągniętego aż po współczesność. Ograniczę się do jednego z istniejących podsumowań: Projekt moderny zmierza do tego, jak lapidarnie i celnie określa Herbert Schnaedelbach, „by nauki obiektywizujące i uniwersalistyczne podstawy moralności i prawa oraz autonomiczną sztukę rozwijać zdecydowanie dalej w zgodzie z ich własnym sensem, ale równocześnie uwalniać zgromadzone potencjały poznawcze z ich wysokich ezoterycznych form i wykorzystywać praktycznie, to jest dla rozumnego kształtowania stosunków życia”<sup>1</sup>.

Nawet, jeśli nie da się tak sformułowanego projektu przypisać literalnie oświeceniu – w czym autor powyższych słów ma zapewne rację – i nawet jeśli samo pojęcie „projekt” jest pewnym nadużyciem, gdyż nowoczesności nie da się sprowadzić do sumy działań intencjonalnych (nie ma ona konkretnych „autorów”), a jest ona raczej sumą faktycznych procesów urzeczywistniających określone przeobrażenia w obrębie rzeczywistości społeczno-kulturowej, to z jednym należałoby się zgodzić. Chodzi o niezbywalne, cementujące i uzasadniające ów „projekt” odniesienie do idei rozumu.

Po Kancie nabiera ono charakteru krytycznego. Jest artykułowane w krytycznym dystansie wobec sposobów, na jakie ludzie realizują procesy modernizacyjne. Właśnie dzięki owemu krytycznemu, rozumnemu dystansowi pozwalają im one na uzyskiwanie coraz to większej autonomii wobec – jak zwykli sądzić filozofowie oświecenia – zniewalających potęg natury (zarówno tej, która jest ślepą, zewnętrzną przemocą, jak i tej, która jest „zwierzęcą”, nieogładzoną stroną naszej ludzkiej kondycji). Ważnym wymiarem projektu nowoczesności (z powyższymi zastrzeżeniami co do znaczenia tego wyrażenia) jest związek rozumu i wolności.

Zarazem właśnie ten związek jest demaskowany jako fałszywa ideologia rozumu sprowadzonego do techniczno-praktycznej racjonalności. Tej samej racjonalności, która drogą postępu modernizacyjnego urzeczywistniała postęp ludzkiej wolności od zależności wobec przyrody i stała się czynnikiem przesunięcia w sposobie pojmowania zależności człowieka w obręb relacji społecznych. Rozum zredukowany do tych dwóch form wąsko pojętej racjonalności:

1 H. Schnaedelbach, *Próba rehabilitacji 'animal rationale'*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 336.

techniczno-instrumentalnej oraz „racjonalności strategicznej jako społecznego medium panowania”<sup>2</sup> po Nietzsche, Marksie, Heideggerze, „Frankfurtczykach”, staje się celem zmasowanej krytyki filozoficznej: tak pojmowany rozum to panowanie, to zaprzeczenie wolności, a postępująca „racjonalizacja” cechująca procesy modernizacyjne nowoczesności to sposób wywierania przemocy i sprawowania władzy. Obawa przed przemocą rozumu wyzwala jednak niechciane rezultaty: przemoc ze strony sił wyzwalanych wraz z jego kapitulacją.

Schnaedelbach słusznie odwołuje się do kantowskiego projektu rozumu krytycznego, broniąc pozycji *animal rationale*. Trzeba jej bronić – powiada – gdyż jest ona „dzieckiem wylewanym z kąpielą” krytyki rozumu utożsamianego z wąsko pojętą racjonalnością. Trzeba bronić idei powołania człowieka jako bytu rozumnego; oświeceniowy jeszcze projekt Kanta nabiera w tym zakresie doniosłości i aktualności. Co więcej, trafnie zauważa przywoływany filozof, „radykalni krytycy rozumu” w stylu Nietzschego i Heideggera sami realizują sformułowany przez Kanta postulat samodzielnego używania rozumu, „motyw rozumnej samodzielności w myśleniu, poznawaniu i działaniu”<sup>3</sup>, co potwierdza tylko przeświadczenie Kanta, iż „rozum krytykujący i rozum krytykowany są (...) tym samym rozumem”<sup>4</sup>.

Krytyka racjonalności przeprowadzana w obrębie dyskursu racjonalności przybiera autoreferencyjny charakter i niejednokrotnie – w sposób niechciany – posługuje się kryteriami spoza obszaru jej własnej argumentacji. Mówiąc inaczej – grozi jej sytuacja, w której nie może ona racjonalnie uzasadnić samej siebie. Zamknięty charakter systemu uzasadnień w obrębie intersubiektywnych, symbolicznie zapośredniczonych przestrzeni argumentacyjnych (Apel, Habermas) dostarcza wprawdzie kryterium spójności, ale nie rozwiązuje powstającego i coraz to częściej formułowanego problemu „kryzysu podstaw” (używając określenia Lyotarda). Zasila on zresztą świadomość krytyków nowoczesnej racjonalności (od Nietzschego po postmodernizm czy hermeneutykę radykalną) i jest powodem estetycznego sybystytuowania braku podstaw.

Rodząca się bowiem podświadomość nieobecności podstaw – potrzeba, aby „wykryć jakiś nieredukowalny naddatek tego, co racjonalne nad samą tylko funkcjonalnością”<sup>5</sup> we współczesnej filozofii przybiera rozmaite postaci. Staje się źródłem szukania rozwiązań, które – w napięciu wobec rozwiązań tradycyjnej metafizyki funkcjonalizującej racjonalność – utrzymywałyby z jej przesłaniem pewien rodzaj istotnego związku. Myślę tu o Heideggerowsko-fenomenologicznym (np. u Merleau-Ponty’ego) poszerzeniu pojęcia logosu/resp. języka czy poszukiwaniu residuum szeroko pojętej racjonalności w tym, co estetyczne (jak u Adorna, który mówi o „własnej racjonalności” sztuki).

Nie jest przypadkiem, że w ramach tych poszukiwań Kantowska kategoria wzniosłości przeżywa swoisty renesans. Nie gdzie indziej bowiem, jak w analityce wzniosłości Kant postrzega ów „naddatek racjonalności”, który wyprowadza nas poza zamknięty krąg samouzasadniającego się rozumu funkcjonalnego (i jego

2 H. Schnaedelbach, *op. cit.*, s. 9.

3 *Ibidem*, s. 10.

4 *Ibidem*, s. 19.

5 *Ibidem*, s. 25.

przedstawiające praktyki) ku doświadczeniu tego, co może być doświadczone tylko z uwagi na ideę rozumu. Ku temu, co nadzmysłowe.

### Zadanie doświadczenia wzniosłości w świetle rozumnego powołania człowieka a jego performatywny wymiar

Wróćmy do *Krytyki władzy sądenia*, gdzie Kant akcentuje znaczenie doświadczenia wzniosłości jako swego rodzaju praktycznego ćwiczenia w urzeczywistnieniu duchowego, rozumnego powołania człowieka. Aby je zrealizować, powinniśmy przekroczyć ograniczenia rozumu funkcjonalnego, które naszemu doświadczeniu przyrody narzuca intelekt:

Strzeliste, jakby groźnie wznoszące się skały, ciężkie, piętrzące się na niebie chmury, naciągające wśród piorunów i grzmotów, wulkany w całej swej niszczącej potędze, orkany i spowodowane przez nie spustoszenia, burzliwy, bezkresny ocean, wysoki wodospad potężnej rzeki itp. – wszystko to – w porównaniu z tymi potęgami – obraca naszą zdolność stawiania oporu w drobiazg bez znaczenia. Ale ich widok tym silniej nas pociąga, im większy budzi lęk, o ile tylko sami znajdujemy się w bezpiecznym miejscu. Dlatego też przedmioty takie chętnie nazywamy wzniosłymi, gdyż podnoszą moc naszej duszy ponad jej zwyczajną, przeciętną miarę i pozwalają nam odkryć w sobie zupełnie innego zdolność do stawiania oporu, która ośmiela nas do tego, by mierzyć się z pozorną wszechmocą przyrody<sup>6</sup>.

Powyższy opis uwzględnia, co warto dodać z uwagi na dalszy tok wywodu, wszelkie cechy doświadczenia performatywnego wraz z jego liminalnym charakterem. Uczucie przewagi nad przyrodą – jako efekt doświadczenia wzniosłości dynamicznej – prowadzi do zmiany nastawienia podmiotu i do efektów praktycznych, które można już włączyć w tropologię działania. Jest ono bowiem odkryciem w nas pierwiastka duchowego, niezależnego od zewnętrznej przemocy ze strony przyrody; wyzwala w nas pierwiastek niezależności. Jest więc odkryciem istoty człowieczeństwa i powołania człowieka (jest impulsem do ich urzeczywistniania), czego gwarantem staje się u Kanta *intellectus archetypus*, zapewniający oparcie w teleologicznym systemie wartości.

W wykładzie o Kancie i Schillerze Paul de Man podnosi problem nieodwracalności przejścia, którego dokonuje Kant w swoim ujęciu wzniosłości dynamicznej. Jest to przejście „od aktów zdobywania wiedzy, od stanów poznawczych, do czegoś, co już nie jest poznaniem, lecz co do pewnego stopnia jest zdarzeniem, odznaczającym się materialnością czegoś, co rzeczywiście zachodzi, co się rzeczywiście zdarza (...) co wyciska swój ślad w świecie, co powoduje zmianę w świecie jako takim”<sup>7</sup>.

Jest to – wyraża de Man w innym języku – przejście „od tropu, który jest modelem poznawczym, do performatywu”<sup>8</sup>. Po Kancie i otwartej przez jego krytycyzm możliwości krytycznego rozsądenia modelu epistemologicznego

6 I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 158.

7 P. de Man, *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybysławski, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 204.

8 Jw.

(choć na gruncie samego Kanta – uważa – niemożliwe jest przekroczenie granic modelu poznawczego) następuje przejście z języka poznania do „języka potęgi”.

W wykładzie poświęconym wzniosłości u Kanta Paul de Man znajduje niewykorzystaną przez niemieckiego filozofa furtkę z modelu poznawczego: jest nią kategoria wzniosłości. „Kinetyka wzniosłości od początku traktowana jest – co dość zaskakujące (pisze de Man) jako kwestia **potęgi**: pierwsze słowo rozdziału zatytułowanego „O dynamicznej wzniosłości przyrody” (§28) to *Macht*, po którym następuje słowo przemoc (*Gewalt*) i stwierdzenie, że przemoc jest jedynym środkiem przewycięzania oporu jednej potęgi w odniesieniu do drugiej (...) władze umysłu muszą jakoś przemóc, *überlegen* (przewyciężyć) potęgę przyrody. (...) Zwycięstwo wzniosłości nad przyrodą jest zwycięstwem jednej emocji (podziwu, szacunku etc.) nad inną emocją, taką, jak strach”<sup>9</sup>.

Idźmy dalej tropem tej interesującej analizy Kantowskiej „analitki wzniosłości” z *III Krytyki*. Jest ona dla nas – wyciągnijmy własne wnioski ze spostrzeżeń de Mana – interesująca między innymi dlatego, że odwołuje się do konfliktu sił ludzkich i pozaludzkich. Jest on wszak źródłowo wpisany w projekt oświeceniowy będący okiełznaniem sił przyrody przez ludzki rozum i służące mu praktyki. Wpisane weń estetyczne doświadczenie wzniosłości jest istotnym momentem drogi uwolnienia się człowieka spod władzy przyrody. Towarzysząca temu doświadczeniu neutralizacja lęku umożliwia orientację – poprzez dystans wobec naszej przyrodniczej skończoności – ku nadzmysłowemu substratowi zjawisk, a więc pozwala wkroczyć na drogę duchowego doskonalenia się ku celom najwyższym, przewyższającym to, co ludzkie.

Kto się lęka, nie może wydać sądu o wzniosłości w przyrodzie, tak samo, jak ten, kogo pociąga skłonność lub pożądanie (*Appetit*), nie może wydawać sądu o pięknie. Pierwszy unika widoku przedmiotu budzącego w nim trwogę; i [w ogóle] niepodobna znaleźć upodobania strachu, który byłby wzięty na serio<sup>10</sup>.

Kilka akapitów dalej znajdujemy zaś u Kanta:

W ten sposób w naszym sądzie estetycznym wydajemy o przyrodzie sąd jako o wzniosłej nie dlatego, że budzi lęk, lecz dlatego, że apeluje do tkwiącej w nas siły (która nie jest przyrodą, by wszystko to, co jest przedmiotem naszej troski (dobra [doczesne], zdrowie, i życie) uważać za coś małego (...)) Przyrodę nazywamy więc tutaj wzniosłą jedynie dlatego, że wznosi ona wyobraźnię do unaoczniającego przedstawiania takich wypadków, w których umysł może odczuć własną wzniosłość swego powołania i [swą] wyższość nawet nad przyrodą<sup>11</sup>.

Sens performatywny doświadczenia wzniosłości u Kanta ma, jak widać, dwa aspekty:

Pierwszym jest uruchomienie w nas mocy samokształtowania tego, co ludzkie (uśpionych poprzez uwikłanie w sieć interesów i wąsko pojętych celów skończonego świata przyrody, którego część stanowimy); drugą – ukierunkowanie zadania, jakim jest realizacja człowieczeństwa, na to, co nas radykalnie przerasta i co można z pełnym uzasadnieniem określić mianem „nieludzkiego”:

9 Jw., s. 188-189.

10 I. Kant, *op. cit.*, s. 157-158.

11 *Ibidem*, s. 159.

na nadzmysłowy substrat zjawisk. Tylko zaufanie do „nadzmysłowego substratu zjawisk” (jak rękojmi dobra i prawdy) pozwala Kantowi myśleć optymistycznie o rezultatach owego performatywnego oddania się nieludzkiej mocy. Mówiąc o oddaniu się, zastrzega jednak Kant, że nie ma na myśli poczucia niemocy i korzenia się właściwego religii „większości ludów”, lecz uczucie pokory właściwe religii „wolnej od zabobonów”, a więc takiej, którą cechuje owo zneutralizowanie lęku, które odnajduje on w doświadczeniu wzniosłości.

### Skutki estetycznej detrybunalizacji doświadczenia wzniosłości

Widać więc, że z jednej strony performatywne doświadczenie wzniosłości – jako estetyczne – dokonuje swoistego uwolnienia naszego doświadczenia spod kryteriów ocen moralnych i poznawczych, ale zarazem – tym samym gestem – uruchamiając naszą orientację na to, co nadzmysłowe – gwarantuje naszemu dążeniu do człowieczeństwa jeszcze silniejsze uprawomocnienie poznawcze i moralne niż to, które wynikałoby z naszego uwikłania w przyrodę.

Zapytajmy o współczesną moc owych gwarancji; „po śmierci Boga” (używając języka Nietzschego) lub w sytuacji żegnania podstaw (używając określenia Gianniiego Vattima). Czy podtrzymywana przez np. Habermasa wiara w moc oświeceniowego rozumu może pozwolić sobie na odwrót od – nawet ukrytych – teologicznych założeń, jeśli wciąż chodzi nam o zadanie urzeczywistniania idei człowieczeństwa? W przeciwnym razie to, co estetycznie wzniosłe (wraz z estetyczną detrybunalizacją aksjologiczną) prowadziłyby nas na powrót na pozycję bezradności wobec ukrytych mocy. Czy możemy dziś podzielić wiarę Kanta w to, że wzniosłe doświadczenie, np. doświadczenie wojny (jest znamienne, że Kant powołuje się na ten przykład), poprzez estetyczną neutralizację lęku, naprowadzi nas z powrotem na drogę ku prawdziwemu człowieczeństwu? Oddajmy głos Kantowi:

Nawet wojna, jeśli prowadzona jest z zachowaniem porządku i z poszanowaniem praw obywatelskich, ma w sobie coś wzniosłego, przy czym czyni ona charakter narodu, który wie dzie ją w ten sposób tym wznioślejszym, im liczniejsze były niebezpieczeństwa, na jakie był narażony i wśród których zdołał mężnie przetrwać. Natomiast długotrwały pokój wie dzie zazwyczaj do panowania samego tylko ducha handlu, a wraz z nim do panowania niskiej chciwości, tchórzostwa i zniewieściałości oraz do upodlenia się sposobu myślenia narodu<sup>12</sup>.

Przykład jest znamieny z dwóch powodów. Po pierwsze ilustruje przekonanie Kanta o niższości sfery praktycznych działań człowieka uwikłanego w codzienność (a więc – w walkę z przyrodą) wobec wolności ducha. Po drugie Kant ubiera – jak widać – wspomniany konflikt dwóch potęg: potęgi umysłu i potęgi przyrody w retorykę militarną, co nasuwa konotacje polityczne. Mamy tu zatem dwa charakterystyczne dla problematyki performatywności momenty: transhumanistyczny i polityczny. Warto zwrócić na nie uwagę już w tym miejscu

12 I. Kant, *op. cit.*, s. 161.

z racji politycznych i transhumanistycznych uwikłań współczesnego „zwrotu performatywnego” i oświeceniowego rodowodu tych uwikłań<sup>13</sup>.

W tym miejscu raz jeszcze wrócę do lektury *Ideologii estetycznej* de Mana. Tym razem do jego wykładu o Kancie i Schillerze, gdzie de Man „odkrywa karty”: chodzi właśnie o to, by wykorzystać otwartą przez Kanta możliwość przejścia od modelu („tropu”) poznawczego do performatywu – od tego, co formalne do tego, co materialne.

Rzecz w tym, aby to, co językowe (możemy z pełnym uzasadnieniem dodać: to, co symboliczne, przedstawieniowe) nie dało się z powrotem „wciągnąć” w poznawczy, pozaczasowy system wzajemnych uzasadnień, lecz stało się zdarzeniem, nieodwracalnym aktem, wydarzeniem historii. Historia bowiem – pisze de Man – „jest wyłonieniem się języka potęgi z języka poznania”, a „to, co tropologiczne i performatyw są rozdzielone bez możliwości mediacji”<sup>14</sup>.

Nieodwracalność zdarzenia performatywnego wyłania się zatem z doświadczenia estetycznego (doświadczenia wzniosłości dynamicznej) i wymyka się wszelkim próbom trybunalizacji: przede wszystkim ocenie poznawczej i moralnej. Ta „transformacja tropu w potęgę” jest czymś, czego nie da się wyjaśnić przy pomocy narzędzi poznania. Jest wydarzeniem, czymś co zmienia nasze położenie (por. s. 213), a co stawia opór<sup>15</sup> naszej wyobraźni i rozumowi. Stąd biorą się u Kanta przerażenie i niepokój towarzyszące doświadczeniu wzniosłości. Są one neutralizowane – czego de Man zdaje się nie doceniać – przede wszystkim z uwagi na ten performatywny aspekt wzniosłości, jakim jest odkrycie przez umysł „wzniosłości własnego powołania”. Analiza de Mana w pewien sposób ignoruje ten aspekt na rzecz estetycznego. Schiller, który – zdaniem de Mana – podejmuje kantowski temat neutralizacji dokonywanej w doświadczeniu wzniosłości, estetyzuje opisane doświadczenia: w jego ujęciu powyższe uczucia mogą być neutralizowane przez wyobraźnię, przez przesunięcie niebezpieczeństwa w sferę fikcji. W obrębie fikcji igramy z niebezpieczeństwem; estetyzacja rzeczywistości neutralizuje realne zagrożenie.

W modelu performatywnym nieodwracalność grożącego nam wydarzenia, za którym stoi nieokreślona siła i odwracalność estetycznej fikcji będącej tworem wyobraźni spotykają się i towarzyszą sobie, a to współwystępowanie nadaje modelowi performatywnemu naturę ukrytego paradoksu.

13 Jeśli chodzi o ostatni z wymienionych momentów, nie jest przypadkiem, że Habermasowski „niedokończony projekt moderny”, który nawołuje do intersubiektywnej praktyki komunikacyjnej zakorzenionej w świecie przeżywanym, wcześniejszym niż konstrukcje upodmiotowionego rozumu, ma silnie performatywne aspekty.

14 P. de Man, *op. cit.*, s. 206.

15 Opór, jaki to, co rzeczywiste stawia praktykom racjonalizacji, może być filozoficznie konceptualizowany w kategoriach faktyczności (Heidegger, fenomenologia współczesna, gdzie doświadczenie owego oporu ma charakter wydarzenia, które zachowuje wymiar źródłowo, egzystencjalnie i ontologicznie osadzonych zobowiązań moralnych i poznawczych; ale też może mieć wymiar estetycznej ucieczki od rozumu i moralno-poznawczych zobowiązań. Ten drugi przypadek jest drogą wykorzystania sformułowanego przez Kanta autonomizmu estetycznego jako ścieżki estetyzacyjnej).

### 3. Wnioski

Trop de Manowskiej analizy Kanta, zatrzymujący się na rozwiązaniu Schillera, pozwolił dotrzeć do wskazanej wyżej, źródłowo paradoksalnej natury performatywnego przejścia.

Model performatywny – z jednej strony – przechowuje cechy ludzkiego (podmiotowego) doświadczenia estetycznego, które – jak w ujęciu Kanta i w późniejszych, pokantowskich kontynuacjach estetyki autonomicznej – uchyla się przed osądem natury poznawczej i moralnej, a z drugiej strony – jest nieodwracalnym dokonaniem, którego siła sprawcza wykracza poza granice tego, co ludzkie.

Wydarzenie performatywne – z powyższego punktu widzenia – jest zatem zarazem nieodwracalne i niezaskarżalne. Może być skutecznym, politycznym narzędziem historycznej, rzeczywistej zmiany mającej jednak wszelkie pozory schillerowskiego „igrania” z niebezpieczeństwem o wyobrażonym steatralizowanym statusie rzeczywistości „jak gdyby”. Narzędzie to jakże często wykorzystuje teatr. Słynna „pułapka na myszy” z Szekspirowskiego *Hamleta*, która – mając charakter estetycznej fikcji – dokonuje decydującego zwrotu akcji, mogłaby być tutaj najlepszym przykładem. Przykładów dostarcza nam również historia: od Nerona i Calliguli po „zielone ludziki” Putina.

„Zielone ludziki” – twór wielkiego performerera, stawiają opór jakimkolwiek próbom identyfikacji: prawdziwe czy nieprawdziwe, teatralne czy nie, mają nie wywoływać trwogi. Tak, jak nie budzi rzeczywistej trwogi przedstawienie operowe, którego bohaterowie kłaniają się po swojej „śmierci”, otrzepując się z teatralnego kurzu, po to, aby następnego dnia powtórzyć to samo przedstawienie. Zarazem jednak ten Putinowski, pozornie niepoważny performance zionie grozą: zmienia historię, jest wydarzeniem, którego nie da się odwrócić. Uniemożliwia wprawdzie zajęcie postawy pozycjonalnej, rozstrzygającej o rzeczywistym lub nierzeczywistym statusie wydarzenia i w związku z tym uchyla się spod oskarżeń, gdyż ma wszelkie cechy estetycznej fikcji. Zarazem jednak zmienia świat, ukrywając moc sprawczą pod estetyczną zasłoną.

Sankcjonujące ten stan rzeczy entuzjastyczne apologie zwrotu performatywnego, apologie zmiany dla zmiany, zapewne przyczyniają się do procesów odciążenia performatywnych dokonań politycznych, artystycznych, a nawet teoretycznych od zobowiązań natury poznawczej i aksjologicznej.

Lektura fragmentów *Ideologii estetycznej* de Mana może nas również naprowadzić na trop jednego z istotnych powodów skuteczności modelu performatywnego w polityce: jest nim przechowywanie przez performance aspektu fikcjonalnego; „igranie” aspektem fikcjonalnym. Jest ono tym skuteczniejsze i łatwiejsze do przeprowadzenia, im bardziej współczesne praktyki społeczno-kulturowe zacierają granicę między fikcją i rzeczywistością, im bardziej podlegają one procesom medializacji i im bardziej postępują procesy hybrydyzacji i „odczłowieczenia” współczesnego podmiotu. Zwolennicy zwrotu performatywnego dopatrują się jednak w owym zwrocie szansy na powstrzymanie wspomnianych procesów fikcjonalizacji i towarzyszących im teorii postmodernistycznych, dekonstruktywistycznych, konstruktywistycznych itd. Nadzieje te oparte są – jak

widzieliśmy – na jednostronnej charakterystyce modelu performatywnego i wpisanej weń mocy sprawczej transformującej rzeczywistość.

Aby podkreślić filozoficzną wagę niebezpieczeństwa związanego ze skokiem niektórych filozofów i teoretyków późnej nowoczesności w performatywność, przytoczę znakomite sformułowanie Rorty'ego: „podczas gdy Platon i Kant roztropnie umieścili swą wzniosłość całkowicie poza czasem, Nietzsche i Heidegger nie mogą posłużyć się tą sztuczką. Muszą pozostać w czasie, lecz równocześnie postrzegać siebie jako oddzielonych od reszty czasu przez jakieś decydujące wydarzenie”<sup>16</sup>. Dodajmy – tak jak de Man, muszą odwołać się do ukrytej, pozaludzkiej – jakże dziś groźnej – „siły” lub „potęgi”, której misjonarzem i strażnikiem – chcąc lub nie chcąc – staje się podmiot filozofujący. Chcąc lub nie chcąc, przy czym zarówno jedno, jak i drugie kompromituje go jako filozofa.

Krytyka rozumu – pod tym względem trzeba trzymać się Kanta – nie oznacza bowiem rezygnacji z tego, co rozumne na rzecz „nagiej siły”, nawet jeśli jest ona maskowana przez estetyczną fikcję. Przywołajmy na koniec – raz jeszcze – Schnaedelbacha próbującego rehabilitować *animal rationale*: „Doświadczenia polityczne naszego stulecia powinny nas wreszcie pouczyć o tym, że nie ma żadnego filozoficznego powodu, by zamiast na wielce sponstponowaną ‘potęgę’ rozumu stawiać na rozum samej potęgi. Jeśli więc rozum sam nie jest już siłą, to jest w każdym razie przeciwwagą nagej siły, inaczej nie zasługuje na swą nazwę”<sup>17</sup>.

## Bibliografia

H. Schnaedelbach, *Próba rehabilitacji 'animal rationale'*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001

I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1986

P. de Man, *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybysławski, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000

R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996

M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008

J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2005

J. H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago 1992

<sup>16</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 147.

<sup>17</sup> H. Schnaedelbach, *op. cit.*, s. 4.