Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria
R. 19: 2010, Nr 2 (74), ISSN 1230–1493

Sergiusz Chorużyj

Człowiek: istnienie, rozszczepiające się na trzy sposoby[1]

Und wir: Zuschauer, immer,
dem allen zugewandt undnie hindus!
Uns überfüllt's. Wir ordnen's. Es zarfällt.
Wir ordnen's wieder und zerfallen selbst[2].
R.M. Rilke, VIIIte Elegie

Współczesna sytuacja świata i ludzkości pociąga za sobą kryzysowe i katastrofalne skutki. Dziś nikt już z tym nie dyskutuje: podobny pogląd umacnia się nie tylko w ocenach ekspertów, ale zdążył się zakorzenić w świadomości masowej. Dla przykładu można przytoczyć dane statystyczne, w Rosji w 1999 r. 59% obywateli uważało sytuację w kraju i na świecie za „katastroficzną", 32% – za „kryzysową", i tylko 8% – za „normalną". Sytuacja taka oczywiście wymaga analizy i interpretacji na wielu poziomach. Dla filozoficznej i religijnej świadomości na pierwszym miejscu znajduje się pytanie dotyczące *natury i przyczyny* takiej sytuacji: na jakim poziomie realności, w jakiej sferze fenomenów znajdują się jej korzenie, czynniki będące jej przyczyną? Oddając się tym pytaniom, filozof szybko odkrywa nowy, istotny szczegół. Jak zazwyczaj uważano, globalne kryzysowe i katastrofalne zjawiska, wstrząsy, kataklizmy już u swych źródeł mają dwojaki charakter, bowiem ich źródła mogą znajdować się w środowisku (np. w przypadku klęsk żywiołowych, epidemii itp.) lub społeczeństwie (jak w przy-

[1] Tytuł oryginału: „Человек: сущее, трояко размыкающее себя" – rozdział z książki „Очерки синергийной антропологии" Москва, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005 (przypis Łukasz Leonkiewicz).

[2] Jest to fragment *Elegii Duinejskich* (VII): „A my: widzowie, zawsze, wszędzie i ku wszystkim rzeczom skłonieni i zawsze bez wyjścia! Przepełnia nas. Porządkujemy. Lecz się rozpada. Scalamy znów. I rozpadamy się sami"(Ł.L.).

padku wojny, upadku imperiów, tragedii narodowych). Niewątpliwie u korzeni dzisiejszego kryzysu znajdują się zarówno naturalne (ochrona środowiska i inne), jak i społeczne (cywilizacyjne napięcia, konflikty etniczne i religijne) czynniki, nie są one jednak głównymi i decydującymi. Dla przykładu spójrzmy na wizytówkę naszych dni, jaką jest samobójczy terroryzm: stanowi on określony rodzaj samobójstwa, jest suicydalną praktyką antropologiczną; w swej istocie, fenomenu tego nie można sprowadzić ani do naturalnych, ani do społecznych czynników, jest on przede wszystkim antropologiczny. Można to powiedzieć o wszystkich praktykach transgresji, które dziś są szeroko rozpowszechnione, jak również o licznych innych zjawiskach kryzysowych najnowszej epoki. Globalny kryzys odnajduje nową naturę – antropologiczną, a jego źródeł należy poszukiwać na poziomie antropologicznym, w procesach zachodzących w życiu człowieka. Obecnie procesy te przybierają główną rolę w zjawiskach globalnych, w sytuacji i dynamice światowej – gdyż przybrały one charakter gwałtownych i radykalnych zmian i nie mogą być już uważane za drugoplanowe skutki społecznych bądź historycznych procesów.

W doświadczeniu nowej epoki, epoki, która jest zarazem granicą tysiącleci, ujawnia się skończona – czy może raczej nieskończona – zmienność, mobilność, plastyczność nie dowolnych indywidualnych cech, ale samej ludzkiej natury. Słynny: *The centre does not hold* T.S. Eliota, który odnoszono do różnych aspektów współczesności, przyjmuje ostateczne i bardziej głębokie znaczenie w odniesieniu do człowieka: jego [człowieka – Ł.L.] centrum okazuje się dziś niejednorodne i nieobecne. Z mnóstwa tego świadectw wspomnimy o jednym, filozoficznym: przeniesienie sedna myśli filozoficznej z JA (Ego, podmiotu, ...) na INNEGO. Łatwo dostrzec, że w tym przeniesieniu odzwierciedla się przede wszystkim zanik stałego centrum Człowieka: zaglądając w samego siebie, nie widzę, przestałem postrzegać, kim jestem i czym jestem; w poszukiwaniu siebie zwracam się poza swoje własne granice, ku Innemu. Z doświadczenia współczesności ukazuje się pewna nowa wizja człowieka, nowa *rzeczywistość antropologiczna, która pozbawiona jest swego niezmiennego istotowego jądra*. Wizja ta u swych podstaw rozmija się z tradycyjnymi europejskimi wyobrażeniami o człowieku. Człowiek przełomu tysiącleci, czasów psychoanalizy i Internetu, niedawnego totalitarnego doświadczenia, radykalnych psychotechnicznych, psychodelicznych, wirtualnych praktyk, rewolucji genderowych – takiego człowieka nie można uznawać za wcześniejszy klasyczny podmiot europejskiej antropologii i metafizyki. Dlatego jeżeli stare koncepcje nie tłumaczą współczesnych antropologicznych procesów, to należy zastąpić je nowymi zasadami antropologicznymi, nowym podejściem do fenomenu człowieka i stworzyć nowy model antropologiczny.

W tym antropologicznym poszukiwaniu tak jak dawniej pożyteczna może się okazać owiana poezją intuicja topologiczna „centrum człowieka". Klasyczna antropologia europejska, poczynając od Arystotelesa, to esencjalistyczna meta-

fizyka, rozpatrująca człowieka jako istotę, układ rozmaitych istot, starająca się wyodrębnić z nich pewne fundamentalne podstawy, podstawowe elementy natury ludzkiej – swego rodzaju niezmienne zradzające jądro, które określa sobą złożoną różnorodność istoty ludzkiej we wszystkich jego przejawach. Takie podejście do człowieka naturalnie koreluje z intuicją centrum, ono przewiduje obecność niejakiego istotowego jądra, centrum ludzkiej istoty i ukierunkowane jest na jego odszukanie i poznanie. Jak zauważyliśmy, doświadczenie współczesności stawia pod znakiem zapytania, jeżeli nawet nie odrzuca, obecność tego niezmiennego istotowego centrum, przez co problem człowieka nie może być więcej postrzegany jako problem odszukania i studiowania takiego centrum. Jednocześnie intuicja „centrum człowieka" podsuwa podpowiedź i alternatywę sobie samej. Jeżeli człowiek nie może być więcej charakteryzowany jako „centrum", to pozostaje opisanie go przez jego *peryferia*, a mówiąc dokładniej, przez jego *granicę*. Charakterystyka ta nie może już być nieobecną, staje się ona nie mniej ukonkretniającą niż „centrum". Według klasycznej logiki filozoficznej ogólny sposób opisywania przedmiotu polega na ukazaniu jego Innego, tego, co różne od niego, tym samym konstytuując jego kres, granicę; opisanie przedmiotu równoznaczne jest opisaniu jego granicy, ponieważ „jedynie dzięki swojej granicy coś jest tym, czym jest" (Hegel). Z tego powodu antropologia może rozwijać się jako opis „granicy antropologicznej" – granicy sfery wszystkich przejawów i możliwości człowieka, granicy horyzontu ludzkiej egzystencji.

Podobne przeorientowanie antropologii, od istotowego centrum, które okazało się fikcją, ku Granicy Człowieka, nie jest jedynie możliwością dopuszczalną przez ogólną logikę; jest ono ciągle dyktowane przez współczesne doświadczenie. We współczesnej myśli nie istnieje żadna wspólna koncepcja „Granicy Człowieka", nie istnieje dotąd jej pojęcie, natomiast słowa „granica" czy „kres" pojawiają się ciągle, gdy sprawa dotyczy wiodących tendencji i charakterystycznych sposobów przejawiania się współczesnego człowieka. Bez obawy można stwierdzić, że uparte, nieprzezwyciężone dążenie Człowieka do swojej Granicy stanowi cechę charakterystyczną dzisiejszej sytuacji antropologicznej. W świetle powyższego możemy uściślić poprzednią konkluzję: zadaniem i potrzebą czasu staje się dzisiaj nie po prostu nowa antropologia, ale właśnie – „antropologia Granicy", w odróżnieniu od wcześniejszej „antropologii Centrum".

* * *

Przesunięcie Granicy w kierunku antropologii powinno opierać się na pewnym początkowym rozumieniu Granicy – chociażby na początku intuicyjnym. Przy tym nie powinniśmy wiązać tego rozumienia ze starymi dyskredytowanymi wyobrażeniami o człowieku i sposobami jego opisywania. Uznając nieuzasadnioność starej esencjalistycznej antropologii, która tworzy opis człowieka poprzez termi-

ny istot, zasad czy składowych substancjalnych elementów, nie powinniśmy myśleć o Granicy Człowieka jako o koncepcji czy konstrukcji pewnej istoty. Należy rozpocząć od początku, *ab ovo*, wprowadzając na każdym etapie jedynie minimum niezbędnych pojęć.

Zgodnie z powszechnym wyobrażeniem, Granica jest czymś, co współtworzy przedmiot, oddzielając go zarazem od otaczającego go świata zewnętrznego, staje się „innym" wobec tego przedmiotu. Tym samym w swej semantycznej strukturze Granica jest czymś „Trzecim", w stosunku do Przedmiotu i tego, co mu Inne, służy w tej diadzie jako przerwa, pośrednik, coś, co rozdziela. Mówiąc o Granicy Antropologicznej należy uogólnić wyobrażenia o niej. Przede wszystkim niepożądane jest, by od samego początku charakteryzować Człowieka, którego zarysy filozoficzne i filozoficzny status wyjaśniać będziemy długo, starym metafizycznym pojęciem *Przedmiotu*; nauczanie o Człowieku, rozwijane w postaci nauki o *Przedmiocie*, niesie za sobą ryzyko pozostania nieuzasadnionym zawężeniem dyskursu antropologicznego. Poza tym dyskurs przedmiotowy skłony jest do statyczności i dlatego jest nie najlepszy do przekazania współczesnej rzeczywistości antropologicznej, której głównymi właściwościami są gwałtowna dynamika i radykalne zmiany. Współczesne doświadczenie antropologiczne notuje różnorodne przejawy człowieka i wysuwa na pierwszy plan, jako najważniejszy i charakterystyczny, określony rodzaj tych przejawów, które nazywane są zazwyczaj „przejawami skrajnymi", „fenomenami Granicy", „fenomenami transgresji" itp. Zasady i kryteria, według których wyodrębniają się te przejawy, nie są dokładnie sformułowane, są one wystarczająco rozmyte i półintuicyjne, tym nie mniej w nich jest ich własna przyczynowość i skończoność: jak nietrudno zauważyć, „skrajność", „przynależność do Granicy" przejawów człowieka zawsze było pojmowane jako wyjście poza ramki „zwykłego", „normalnego" horyzontu empirycznego ludzkiego istnienia, do takich przejawów, w których znikają albo zamieniają się te lub inne określające symptomy, predykaty tego istnienia.

Te doświadczalne punkty orientacyjne są dla nas wartościowe. Mówią one o tym, że w diadzie „Człowiek i Inne wobec niego" człowiek może występować nie jak „przedmiot", ale jako „horyzont istnienia", charakteryzowany konkretnym składem podstawowych symptomów, predykatów (jak posiadanie świadomości, skończoność, śmiertelność...); Inne zaś określane jest według stosunku do tych cech. Granica Człowieka – „Trzecie", jest „pośrednim i dzielącym" elementem tej diady – rozumiana będzie w terminach przejawów człowieka, składać się będzie z najbardziej „skrajnych przejawów", o których mówi współczesne doświadczenie, i z im podobnych, tzn. z takich przejawów Człowieka, w których znikają albo zamieniają się charakteryzujące symptomy i predykaty ludzkiego istnienia i które mogą być rozpatrywane jako przejawy nie tylko Człowieka jak takiego, ale i jemu Innego. W taki sposób pojawia się wstępne, robocze pojęcie

Granicy Człowieka: *Granica Człowieka (Granica Antropologiczna) jest pełnym całokształtem jego ostatecznych przejawów.*

Oczywistym jest, że w takim rozumieniu Granica Antropologiczna nie ma esencjalnego charakteru (a tym bardziej substancjalno-przedmiotowego) ani metafizycznego; w jej skład wchodzą konkretne ludzkie przejawy. Zgodnie z tym to właśnie „ludzkie przejawy" stają się pojęciem wyjściowym dla rozwoju antropologii Granicy. Żeby uniknąć wszystkich redukcji, dowolnych postulatów, ograniczeń starej antropologii, powinno to być maksymalnie ogólne i szerokie pojęcie. Ani trochę nie decydujemy o tym, jaki wygląd Człowieka powinien powstać w wyniku naszych rozważań, wiemy jedynie, że obraz Człowieka jest złożony, wielowymiarowy, polifoniczny, a jego przejawy tworzą nadzwyczaj rozmaity, bogaty i ruchomy żywioł. Wiemy, że dla rzeczywistości antropologicznej charakterystyczne są delikatne efekty, które można porównać do „trzepotu skrzydeł motyla" w synergetyce, kiedy najbardziej nieznaczne, nieuchwytne przejawy mogą powodować ważne następstwa, w tym sensie także i fenomen Granicy. Oznacza to, że do „ludzkich przejawów" należy także odnosić nie tylko skończone oraz wykonane akty i działania człowieka, ale także wszelkie możliwe, *zalążkowe zjawiska* – skłonności, pomysły, wewnętrzne poruszenia, które prezentują sobą jedynie zalążki, początki, „kiełki" aktów, które być może nigdy nie dojrzeją do aktów w pełnym sensie. Jeżeli stare metafizyczne pojmowanie człowieka w terminach substancji i istot okazało się po prostu niepoprawne, to pojmowanie jego w terminach aktów także jest niewystarczające i grubiańskie. Nie można zrozumieć człowieka, rozpatrując jedynie jego akty; niezbędnym jest, by umieć widzieć i analizować „przed-akty", ten delikatny, ukryty żywioł, w którym akty się rodzą i realizują.

Zwrócenie uwagi na takie delikatne przejawy człowieka już od starożytności było kultywowane przez mistyczno-ascetyczne (duchowe) praktyki; umacniają one ich wagę dla rzeczywistości antropologicznej oraz wyrabiają technikę ich obserwacji i kierowania nimi. Dlatego antropologia Granicy w swym podejściu do człowieka stwierdza wspólnotę z duchowymi praktykami, zaś, co dalej zobaczymy, ta wspólnota okazuje się głębszą i idącą jeszcze dalej. Praktyki duchowe bądź mistyczno-ascetyczne stanowią najstarszą i najbogatszą antropologię praktyczną, zauważamy, że w dzisiejszej sytuacji antropologicznego kryzysu i poszukiwania, na równi ze świadectwami współczesnego doświadczenia, najwartościowszymi i aktualnymi okazują się właśnie ich świadectwa: współczesność i starożytne praktyki zbliżają się ze sobą jako dwie dziedziny, które rozwijają „nieklasyczny sposób postrzegania człowieka", dla którego są krytycznie ważne delikatne i ostateczne przejawy. (Dalej ujawnimy głębokie różnice między nimi). Zauważyć można także i inne ich zbliżenie: antropologiczne podejście, oddalające się od „ludzkich przejawów", w znacznej mierze jest analogiczne do podejścia czynnego, które za podstawę opisania rzeczywistości obiera działanie człowieka, jego rozmaitą praktykę. W różnych formach takie podejście niejednokrotnie było podejmowane w XX w. – w psychologii (beha-

wioryzm i inne nurty), w różnych kierunkach filozofii społecznej i neomarksizmu (w szczególności grupa pisma „Praksis" w Jugosławii w latach 50.–70.) i innych. Jednak dane zbliżenie nie jest bardzo znaczące: jak zobaczyliśmy, kategorie aktu i działania charakteryzują człowieka bardziej ogólnikowo i powierzchownie niż te samowolne „ludzkie przejawy", na których bazują praktyki duchowe i nasza antropologia Granicy. W porównaniu z pragmatycznymi, behawiorystycznymi, aktualnymi nurtami myśli europejskiej podejście, bazujące na wspólnej koncepcji ludzkich przejawów, rozwijające analizę „przed-aktów", może być rozpatrywane jako swego rodzaju mikroanaliza rzeczywistości antropologicznej.

Konceptualizacja sfery „ludzkich przejawów" jest pierwszym niezbędnym zadaniem antropologii Granicy. Za punkt orientacyjny może posłużyć doświadczenie praktyk duchowych, przy czym szczególną, wyodrębnioną rolę odgrywa praktyka ascezy wschodnio-chrześcijańskiej, nazywana hezychazmem. Dalekowschodnie praktyki, takie jak joga, tantryczny buddyzm i inne, wykorzystają specyficzne dyskursy wschodniej myśli, w której wszystkie podstawowe pojęcia, ich związki, zasady rozumowania i wyprowadzenia wniosków są zasadniczo odmienne od tradycji europejskiej. W hezychazmie zaś mamy unikatowy przykład, kiedy „mikroanalityczna" antropologia, rozwijana w duchowych praktykach, wyraża się w europejskim dyskursie. W szczególności, dla nazwania wszystkich rozmaitych przejawów człowieka w hezychazmie od początku zakorzenił się ogólny zbiorowy termin: energii – wszystkie przejawy zwą się „energiami" człowieka. Uściślając energią zwie się każdy z najprostszych, elementarnych przejawów, czy „wystąpień" człowieka, w ten sposób, że dowolny przejaw powstaje z wielu różnych energii i przedstawia sobą ich połączenie, „energiczną konfigurację". Poprzez ten podstawowy termin, dyskurs ludzkich przejawów powiązany jest z językiem filozofii europejskiej; jednak związek ten początkowo ma jedynie nieścisły, intuicyjno-naprowadzający charakter, w ascetyce energie miały bynajmniej nie filozoficzny charakter, ale były głównym roboczym pojęciem operacyjnym. Dlatego, wykorzystując do ludzkich przejawów język energii, niezbędnym jest zmiana tego języka, ustalenie związku empirycznego ascetycznego użycia wyrazu z filozoficznym traktowaniem energii, wcielając w ten sposób doświadczalną naukę o przejawach człowieka w dyskurs antropologii filozoficznej.

Przejęcie języka energii do opisu Człowieka, także i do ostatecznych jego przejawów, które tworzą Granicę Antropologiczną, niesie ze sobą liczne skutki. Przede wszystkim, jeżeli fenomeny Granicy, co już mówiliśmy, mogą być rozpatrywane jako przejawy nie tylko Człowieka, ale także i Innego, to język energii powinien odnosić się także do przejawów Innego; z tego powodu także stosunek Człowieka i Innego powinien być opisywany w dyskursie energii[3]. W rezultacie

[3] Zauważmy, że właśnie tutaj, w tej logice, znajduje się droga ku wiernemu filozoficznemu rozumieniu prawosławnej nauki o Boskich energiach i ich oddziaływaniach na człowieka.

tego fenomeny Granicy prezentują się jako szczególnego rodzaju zjawiska, w których przynależące człowiekowi energie spotykają się i współdziałają z pewnymi innymi energiami, „energiami Innego". Charakterystyczną właściwością tych ostatnich jest to, że ich źródło nie może być identyfikowane nigdzie w granicach horyzontu ludzkiego istnienia. Z kolei przy podobnym opisie fenomenów Granicy pojawia się jawna paralelność antropologii Granicy z teorią fizyczną otwartych systemów. Dla takich systemów główną rolę w ich zachowaniu odgrywa współdziałanie ich wewnętrznych energii z zewnętrznymi, które może dokonywać się w danym systemie. Przyjmując, na podstawie świadectw doświadczenia, religijno-mistycznego albo współczesnego skrajnego, że Człowiek może zasadniczo się zmieniać, nie posiadając wprawdzie żadnej niezmiennej natury, tym samym zakładamy, że Człowiek jest „otwartym systemem", rzeczywistością antropologiczną – otwartą realnością. Dla fizycznych otwartych systemów istnieją różne mechanizmy współdziałania ich energii z zewnętrzną energią, która przynależy pewnemu położonemu na zewnątrz źródłu, i to właśnie wśród takich mechanizmów odgrywa szczególną rolę mechanizm synergiczny bądź paradygmat synergiczny. Pokrótce opisując sens tego paradygmatu, stwierdzimy, że, jeżeli system jest przygotowany w specjalny sposób, a dokładniej, wyprowadzony skrajnie daleko ze sfery swoich zwykłych, stabilnych reżimów w stan oddalony od równowagi (co nosi nazwę „rozhuśtaniem" systemu), to przepływ zewnętrznej energii przez ten system może okazać nie destrukcyjny, lecz strukturalizujący wpływ; w systemie zaczynają się łańcuchowe procesy samoorganizacji, budowania hierarchicznego następstwa coraz bardziej skomplikowanych dynamicznych struktur, wtedy ta strukturalna przebudowa zdolna jest przeprowadzać system w jakościowo i radykalnie nowy stan. Oczywistym jest, że przy analizie fenomenów Granicy na początku można ujawnić i zrozumieć mechanizmy i paradygmaty zmian, dokonywających się z Człowiekiem w tych fenomenach; właśnie w tym celu systemowo-fizyczna paralela posiada niemałą heurystyczną wartość. Jak dalej zobaczymy, paradygmat synergiczny ma głębsze zgodności z duchową praktyką, a w szczególności (terminologiczna bliskość nie jest tu bynajmniej przypadkowa!) z paradygmatem synergii, wypracowanej przez bizantyjską teologię na bazie doświadczenia hezychastycznego. Wraz z tym należy uznać także ograniczoność paraleli, by nie popaść w fizykalistyczny redukcjonizm: język opisu fizycznych układów zaledwie w niewielkiej mierze można zastosować do antropologicznej, a szczególnie, duchowej rzeczywistości.

Horyzont ludzkiego istnienia jest różnorodną, wielowymiarową i wieloaspektową rzeczywistością. Dlatego to, co Człowiekowi jest Inne, także jest różnorodne, zaś w stosunku do różnych decydujących predykatów i znaków horyzontu ludzkiego istnienia konstytuują się różne rodzaje Innego. Dlatego Nieświadomość można określić jako coś Innego wobec świadomości, a jeżeli posiadanie świadomości włączamy w okrąg określających Człowieka predykatów,

to Nieświadomość jest także Innym wobec Człowieka, stanowi określony rodzaj Innego, który nie realizuje sobą różnorodności Człowieka. Stąd wynika, że Granica Antropologiczna, jako coś Trzeciego, co rozdziela i jednoczy zarazem diadę Człowiek – Inne, jest tworem złożonym: każdy rodzaj tego, co Człowiekowi Inne, konstytuuje określony rodzaj Granicy albo, mówiąc dokładniej – w celu zachowania pojęcia Granicy w dyskursie topologicznym – określony odcinek, areał Granicy. Granica zaś w swej pełni posiada pewną strukturę, pewną topikę; z tego powodu pierwsze ważne zadanie antropologii Granicy polega na opisaniu, przebudowie tej topiki.

Wynika z wyżej powiedzianego, że jeden z areałów Granicy Człowieka powstaje z nieświadomości, jest przez nią *zradzany*: są to te przejawy Człowieka, w których ukazuje się aktywność Nieświadomości, zaś energie człowieka współdziałają z energią Nieświadomości; innymi słowy, dany areał tworzą procesy antropologiczne bądź wzorce, które pobudzane są przez samą obecność Nieświadomości, przez jej energie. Jednak od razu widoczna jest także obecność, choć w mniejszym stopniu, jeszcze jednego areału, który ważniejszy jest dla filozoficznego zrozumienia Człowieka, ponieważ bezpośrednio jest powiązany z jego statusem ontologicznym. W podejściu ontologicznym do fenomenu człowieka Człowiek rozpatrywany jest jako określony rodzaj albo horyzont bycia. Klasycznym, współczesnym przykładem okazuje się filozofia Heideggera, w której Człowiek przedstawiany jest jako „bycie-obecność", Dasein; klasycznym, starym przykładem jest zaś chrześcijańska myśl, w której Człowiek jako „mikrokosmos" jest „stworzeniem", byciem, stworzonym z Niczego. Oczywiście, w takim przypadku to, co Inne wobec Człowieka, jest innym obrazem czy horyzontem bycia, jest Innobyciem (Sein – u Heideggera, Bogiem jako Święta Trójca – w chrześcijaństwie). Zaś Granica Człowieka określana jako pewne energiczne Trzecie, pośrednie dla tej diady, jest całokształtem takich przejawów Człowieka, w których dokonuje się jego wcielenie w Innobycie – transcendowanie ontologiczne, oznaczające aktualną zmianę, przezwyciężenie, transformację ontologicznych charakterystyk Człowieka, czyli przede wszystkim fundamentalnych predykatów skończoności i śmiertelności. (W prawosławiu przeznaczenie Człowieka określone jest jako przebóstwienie, energiczny związek z Bogiem, osiągane na szczycie drogi duchowej wspinaczki; można powiedzieć, że z pozycji antropologii Granicy prawosławie potwierdza w Granicy Antropologicznej transcendowanie ontologiczne, zawężając je w formie ascetycznej praktyki i teologii przebóstwienia). Dany areał Granicy jest zasadniczo odmienny od areału, określanego przez Nieświadomość („topika Nieświadomości"). Za Nieświadomością nie ukrywa się status Innobycia, dlatego granica Człowieka, przez niego konstytuowana, znajduje się w tym samym ontologicznym horyzoncie, co i empiryczne ludzkie istnienie. Zazwyczaj ten horyzont nazywany jest horyzontem tutejszego bycia albo sferą istnienia; idąc dalej za heideggerowskim rozróżnieniem kategorii ist-

nienia i bycia jako, odpowiednio, ontycznych i ontologicznych kategorii, będziemy nazywać topiką Nieświadomości *ontyczną* Granicę Antropologiczną. Zaś Granica, konstytuowana przez Innobycie, będzie *ontologiczną* Granicą Antropologiczną. Co zobaczymy poniżej, kanoniczna diada ontologiczne-ontyczne powinna zostać uzupełniona: istnieje – bardzo ważny dla współczesnego doświadczenia – taki wygląd rzeczywistości, którego nie można utożsamić ani z byciem, ani z istnieniem; jest to wirtualna rzeczywistość, która przedstawia sobą to, co nie w pełni się wcieliło, nie w całości zaktualizowało swoje istnienie. Istnieje także obszerny zestaw ludzkich przejawów, w których realizują się wyjścia w rzeczywistość wirtualną; w stosunku do horyzontu ludzkiego istnienia one przedstawiają skrajne przejawy – i dlatego rzeczywistość wirtualna także rodzi określony areał Granicy bądź to, co nazywa się topiką wirtualności. Przekonamy się również, na podstawie energicznej interpretacji Granicy, że Granica Człowieka sprowadza się do tych trzech areałów.

Struktura całości trzech areałów nie wydaje się na pierwszy rzut oka szczególnie różnorodną i złożoną. Jednak wrażenie takie jest jedynie na początku. W rzeczywistości powstający model opisuje Człowieka jako ostateczną polifoniczną istotę, która jest zdolna zamieniać się w zdumiewającej skali, być całkowicie różną we wszystkich możliwych stosunkach. Należy uwzględnić, że dawne antropologiczne koncepcje, gdy zajmowały się Granicą Człowieka, praktycznie zawsze zakładały w niej jedynie jedną topikę. Jest jednak inaczej, ponieważ różnice między topikami są radykalne. To właśnie relacje z Granicą konstytuują samoidentyczność człowieka i dlatego każda topika rodzi swój typ, swój model identyczności[4]. Analiza tych typów identyczności, ich sposobów konstytucji jest najbardziej systematyczną drogą poszukiwania alternatywy dla już od dawna krytykowanej kartezjańskiej koncepcji podmiotu, drogą do odpowiedzi na ważne współcześnie pytanie jest: *Kto przychodzi po podmiocie?*[5] Podobnie jak identyczność, liczne bazowe predykaty istnienia człowieka są głęboko różne w różnych topikach. W każdej z nich jest swoisty typ temperamentu: topice praktyk duchowych powinna odpowiadać strzała czasu, topice nieświadomości – czas cykliczny, a wirtualnej topice – „przedczas", nieukształtowany temperament, niemający pewnych ukonstytuowanych elementów nieprzerwalnego trwania. Każda topika ma także swoją ekonomię śmierci: w topice praktyk duchowych, jak poniżej zobaczymy, odsłania się „praimpuls nieprzyjęcia śmierci"; dla topiki nieświadomości, przeciwnie, charakterystyczny jest pociąg do śmierci (zgodnie z Freudem), a w topice wirtualności – co ukazane już zostało w naszym cyklu „Sześć intencji", który także wszedł w skład tej książki, – powstaje ekonomia eutanazji, co implikuje zgodę na przyjemną śmierć

[4] Modele identyczności, odpowiadające różnym topikom granicy, są przez nas poniżej analizowane w cyklu „Sześć intencji na alternatywny sposób bycia".

[5] Zob. zbiór: „Who comes after the Subject?", ed. by E. Cadava, P. O'Connor, J.-L. Nancy, N.Y., 1991.

z ukrytym przed świadomością jej zbliżaniem się. Już z tych przykładów wynika zdumiewające pytanie: jak jednolita istota zdolna jest objąć wszystkie te sposoby istnienia? Jaką może ona przy tym wszystkim zachować jedność? Wymagane jest długie rozpatrzenie, by uważnie zobaczyć, jaki wygląd przybierze Człowiek w nakreślanej energicznej ostatecznej antropologii.

Ukonstytuowanie Granicy ontologicznej

Analizę Granicy Człowieka koniecznie należy rozpoczynać od Granicy ontologicznej, przez którą określana jest orientacja Człowieka w byciu. Zauważyliśmy, że już samo jej istnienie stwarza pewien problem: czym jest „transcendowanie" Człowieka? Czy nie jest ono przypadkiem jedynie fikcją, językowym fantomem, epifenomenem dyskursu metafizycznego?

Tematyka transformacji ontologicznej, dążenia ku przemianie horyzontu bycia, statusu ontologicznego pojawia się już u podstaw (*Grundverfassung*) istnienia człowieka: zakorzeniona jest ona w śmiertelności człowieka, w pierwotnej naturze jego stosunku do śmierci. Relacje te tworzą obszerną, rozgałęzioną ekonomię, jądrem której jest pierwotna negatywna reakcja świadomości i organizmu, całej istoty człowieka na własne zniszczenie: głęboki, organiczny i mimowolny impuls odrzucenia, nieprzyjęcia śmierci jako własnego absolutnego niebytu, kresu-unicestwienia, totalnej anihilacji świata subiektywnego. Ten pierwotny impuls ludzkiej przyrody, *Praimpuls nieprzyjęcia śmierci*, jak go będziemy nazywać, rozwija się w wielu przejawach i formach (włączając w to także przekształcone, które przyjęły wygląd pociągu ku śmierci, w którym jednak zawsze można rozpoznać inwersję pierwotnego nieprzyjęcia śmierci); jasnym jest, że to, ku czemu jest on ukierunkowany – to czego poszukuje, przedmiot i spełnienie jego dążenia – służy jako wybawienie od opisanej perspektywy, jako „przezwyciężenie śmierci". Jednak to, co „poszukiwane" nie może odnaleźć w świadomości określonego wyglądu, scharakteryzowanego w pełni „przedmiotu świadomości", o ile nie przynależy do grona treści doświadczalnych świata subiektywnego: jak się słusznie okazało, już sama „moja" śmierć nie może być treścią „mojego", subiektywnego doświadczenia. Mimo tego zasadniczego „kresu możliwości" optyki świadomości, w zwykłym codziennym istnieniu świadomość w ogóle bynajmniej nie dąży ku maksymalnej eksplikacji Praimpulsu, wyprowadzeniu na jaw i uszczegółowieniu tego, czego on poszukuje, oraz jego początków: gdyż nieraz już prześledzono i ustalono (a najlepiej w analizie egzystencjalnej Heideggera), że dla pospolitej świadomości, podporządkowanej rutynie codzienności, charakterystyczne jest omijanie, odwracanie się od doświadczenia śmierci oraz jego marginalizowanie. W rezultacie w ramach zwykłych stereotypowych reżimów ludzkiego istnienia i aktywności świadomości, nawet „przezwyciężenie śmierci" i dążący ku temu Praimpuls pozostają w dość słabo scharakteryzowane.

Można zauważyć, że w ukonstytuowaniu Praimpulsu nieprzyjęcia śmierci, w charakterze tych procesów, w których się on realizuje, istnieją określone wspólne elementy z właściwościami „dążenia" [ciążenia ku – Ł.L.] (*Triebe*), jak opisywane są one w klasycznej teorii psychoanalizy. Według tej teorii, jak wiadomo, „obiekt" dążenia-pragnienia okazuje się być nieosiągalnym[6]. Ta zasadnicza nieosiągalność obiektu koreluje z bezpośrednim związkiem między dążeniem i Nieświadomością; ze swej strony służy ona za najważniejszą przesłankę kształtowania się szerokiego repertuaru specyficznych struktur świadomości (nerwic, kompleksów itp.), które naukowo ujawnia i opisuje psychoanaliza i które psychoanaliza stara się podporządkować i przekształcić w praktykę. Zaś co do Praimpulsu, to w jego konstytuowaniu także możemy ustalić fundamentalny fakt „nieosiągalności obiektu". Przy przyjęciu jakichkolwiek kryteriów, pozytywistycznych bądź fenomenologicznych, wiarygodności doświadczenia, stwierdzamy, że w ramach tutejszego ludzkiego istnienia nie dokonuje się żadne aktualizująco-wydarzające się, dające się dowieść i nieiluzoryczne „przezwyciężenie śmierci". Tym samym los Praimpulsu jest w pełni podobny losowi dążeń: tak jak on realizuje się w procesach, noszących charakter cyklicznego powtarzania pewnego dynamicznego stereotypu, wzorca (powtarzanie, *Wiederholen* – jedno z „czterech fundamentalnych pojęć psychoanalizy", według Lacana, przypomnimy, odróżniające się od „odtwarzania", *Reproduzieren*). Jednak w danym przypadku ten psychoanalityczny paradygmat, symbolicznie przedstawiany przez Lacana jako cykliczny ruch naokoło pustki nieobecnego w horyzoncie doświadczenia, nieosiągalnego Obiektu, bynajmniej nie wyczerpuje sobą wszystkich zjawisk i procesów, inicjowanych przez Praimpuls.

Powtarzająca się niemożliwość spełnienia, „zaspokojenia" Praimpulsu rodzi nie tylko efekty (jak np. frustracja), o czym świadczy psychoanaliza poprzez przykłady dążeń (pragnień). Dosyć jasnym wydaje się to, co już niejednokrotnie było zaznaczane przez filozofię, psychologię i sztukę, że doświadczenie śmierci jest jedynym, jawnie danym, nieuchronnym dla każdego rodzajem doświadczenia, które ma znaczenie ontologiczne, ponieważ styka się z ludzkim byciem jako całością. Według tego, co manifestuje egzystencjalna analiza, fenomen śmierci i doświadczenie śmierci zajmują unikalne miejsce w sytuacji bytowej człowieka, będąc wprost związanymi z jego bytowym, ontologicznym statusem: w nich dokonuje się główne, fundamentalne wyrażenie i przejaw fundamentalnego predykatu konieczności, przez który określany jest horyzont bytu jednostkowego. Świadomość – jej rozumne, wyższe aktywności – notuje tę unikalną rolę i dlatego w niej, jednocześnie z tendencjami do wyparcia doświadczenia śmierci, tworzą się także tendencje przeciwnego rodzaju, które dążą do głębszej, usensawniają-

[6] Jeżeli pominiemy elementarną kategorię materialnych obiektów, dostępnych, zmienianych i zastępowanych.

cej przebudowy tego doświadczenia. Od razu należy zauważyć, że te tendencje mogą znajdować i znajdują swój wyraz w dwóch różnych nurtach.

Na jednej drodze świadomość stawia w centrum usensawniającej pracy samą śmiertelność, nieuchronną śmierć jako sensonośny i dający nadzieję sensu graniczny fenomen ludzkiego istnienia, stawia także sobie za zadanie usensownienie ludzkiego istnienia w świecie i na podstawie tego fenomenu zadanie *odzyskania sensu życia przez sens śmierci*. Jest to droga starożytna, którą podążano już w kultach archaicznych, wyrażone to zostało dokładnie u orfików, ograniczone filozoficznie przez Platona i po nim wielokrotnie potwierdzane przez filozofię, od stoików do Heideggera. Jego dewizą został słynny cytat z *Fedona*: „Filozofować to znaczy ćwiczyć się w umieraniu" (*Fedon* 67e). Stosunek wobec śmierci jest szczególnym rodzajem „ćwiczenia"(które jest tym samym co zajmowanie się filozofią); dlatego podążając za P. Hadotem, można stwierdzić, że świadomość odkrywa się w strategii bądź paradygmacie „ćwiczeń duchowych", sednem których jest „kontemplacja czasu i bycia w ich pełni [...] podniesienie myśli na poziom uniwersalności"[7]. Jednak jaka rola na tej drodze jest zadawana Praimpulsowi nieprzyjęcia śmierci? Z łatwością można zobaczyć, że paradygmat „ćwiczeń duchowych" zakłada jego neutralizację bądź dekonstrukcję: drogą „podniesienia myśli" powinienem siebie poskromić, „ukulturnić" moje początkowe, organiczne nieprzyjęcie śmierci – i przemienić, przekształcić je w „filozoficzne przyjęcie"[8]. Ukazuje się przed nami coś w rodzaju umysłowego „triku", próba przekonania i namowy, „zagadania"; „zagadanie" i zmienienie, na przeciwny, pierwotny, autentyczny impuls ludzkiej natury, udaje się jedynie niewielu wybranym, naturom o filozoficznym usposobieniu. Dlatego, wbrew wszelkiej pomocy filozofii, paradygmat „ćwiczeń duchowych" nigdy nie stał się strategią antropologiczną.

Z kolei, przeciwnie, na drugiej drodze świadomość w centrum stawia i stara się odszukać sens nie śmierci, lecz nieprzyjęcia śmierci. Tworzy on inną logikę, która wnikliwiej odczytuje sytuacje człowieka. Śmierć sama w sobie jest oczywista i naturalna: ziemią jesteś i do ziemi powrócisz – wydaje się być czymś więcej niż zrozumiałym! – jednak poważne pytanie pojawia się w związku z tym żyjącym w człowieku, tkwiącym we mnie „nieprzyjęciu śmierci". Filozofujący paradygmat ćwiczeń duchowych lekceważy je, w nim nawet samo nieprzyjęcie śmierci jest

---

[7] P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, s. 54, 56.

[8] Jasno uwidacznia się tu charakterystyczna antyczna – a w szczególności późnoantyczna – typologia paradygmatu ćwiczeń duchowych. Ideał relacji człowieka ze śmiercią zarysowuje się w zgodności ze stoicką dialektyką panowania–służenia i barbarzyństwa–oświecenia: „wywyższanie myśli" dostępne jest każdemu, dostępne jest także niewolnikowi; a niewolnik (śmiertelny), wywyższony myślą, dorównuje, a nawet przewyższa swego pana (śmierć). Tak jak stoicka dialektyka panowania–niewolnictwa nie zatrzymała katastrofy rządzenia niewolnikami, tak paradygmat ćwiczeń duchowych nie okazał się przekonywającym modelem stosunku wobec śmierci, zdolnym zdyskredytować i wyprzeć inne drogi, na których człowiek starał się nie być niewolnikiem śmierci.

odrzucane, nieprzyjmowane, ponieważ pochodzi ono ze sfery nierozumnej, „dzikiej" w człowieku, dlatego człowiek powinien je odrzucić bądź wytresować. Jednak ta filozoficzna decyzja okazuje się na pierwszy rzut oka zbyt pośpieszna, ona traci z pola widzenia jedną istotną alternatywę. Gdy świadomość decyduje – decyduje się, odważa się, ryzykuje! – na poważnie przyjąć własne nieprzyjęcie śmierci, konceptualny obraz staje się już nie podwójny: *Człowiek i jego Śmierć, ale potrójny: Człowiek – jego nieuchronna Śmierć – i jego niemożliwe do zwalczenia Nieprzyjęcie śmierci*. Sedno problemu śmierci (śmiertelności) człowieka jest przesunięte: świadomość widzi je nie tyle w samej śmierci jako takiej, ile we własnym nieprzyjęciu śmierci. Pochodzi on z konfliktowej, frustrującej sytuacji połączenia immanentnego i niedającego się wykorzenić Praimpulsu z faktem niemożliwości osiągnięcia obiektu i celu, niezaspokojenia tego Praimpulsu; dana sytuacja zmusza do postawienia Praimpuls pod znak zapytania. Jeśli Praimpuls nie jest spełniony, to dlaczego on nieustannie we mnie jest i skąd pochodzi? Czy naprawdę zakorzeniony jest on jedynie w nierozumnej części, w „dzikiej części naszej istoty" (Platon)? Czy w swej istocie jest on – jedynie początkowo skazanym na porażkę, immanentnie znajdującym się w mojej naturze – moim niepowodzeniem? Czy w ogóle może on chociaż trochę się spełnić? Wszystkie te pytania oznaczają, że świadomość realizuje *intencję (relację intencjonalną) ukierunkowaną na Praimpuls*, czyni Praimpuls przedmiotem intencjonalnym. Oczywiście jest to specyficzny, istotnie niedookreślony, nie dany w pełni przedmiot, co już zauważyliśmy; taka intencja nie może zostać zakończona aktem intencjonalnym w sensie husserlowskim. Mimo to nie pozostaje ona bezowocną.

Rozumiejąc Praimpuls jako zjawisko świadomości, świadomość może dokonać poruszenia – choć nigdy do końca, co powyżej stwierdziliśmy – w ukonstytuowaniu jego obiektu i celu. Okazuje się, że wypełnienie Praimpulsu, czy „przezwyciężenie śmierci", nie może być utożsamiane ze zwyczajnym usunięciem, nieobecnością śmierci, tzn. nieskończonym przedłużeniem biologicznego funkcjonowania, bezgranicznie ciągnącym się przedłużeniem jego form trwania. To, co jawne wkracza w to, co poszukiwane, oczekiwane przez Praimpuls, jest nie tyle nieobecnością śmierci, ile *zmianą natury* śmierci, przezwyciężeniem końca-unicestwienia, anihilacji osobowości; zmiana ta powszechnie jest uważana za pewien koniec-przemienienie, koniec-transformację. My oczywiście nie możemy w pełni objaśniać treści tego rodzaju transformacji, chociażby z tego powodu, że takie zadanie zakłada rozwiązanie zbyt kardynalnych problemów określenia samoidentyczności osobowości i kryteriów ochrony samoidentyczności – problemów, które do dzisiaj pozostają nierozwiązane zarówno przez filozofię, jak i psychologię. Jednak pewien rodzaj transformacji, istota jej bytu są w pełni jasne i oczywiste: „zmiana natury śmierci" jest niczym innym jak zmianą fundamentalnych predykatów horyzontu tutejszego bytu, prawdziwą *ontologiczną transformacją*. Dlatego konieczny jest wniosek: aktualna realizacja Praimpulsu możliwa

jest do osiągnięcia jedynie wtedy, gdy sam *Praimpuls nie jest podporządkowany tym predykatom,* jeśli nie jest on jedynie spontaniczny, niezależny od woli i rozumu mojej świadomości, ale pochodzi „z zewnątrz", posiada swoje źródła poza horyzontem świadomości, świata doświadczenia subiektywnego: okazuje się impulsem pewnego *znajdującego się na zewnątrz Źródła*, „innej natury". Jeżeli tak naprawdę jest, to podążanie za impulsem pochodzącym z tego źródła i tej natury, ukierunkowanie na nie i z nimi zjednoczenie są w stanie a priori doprowadzić do aktualnej zmiany mojej natury, „zmiany natury śmierci".

Pojawia się nowa ważna koncepcja, którą należy scharakteryzować możliwie najdokładniej. Nie można twierdzić, że dostrzegamy to położone na zewnątrz nas Źródło w akcie intencjonalnym oraz że uznajemy to Źródło jako logiczne zakończenie. Według tego jak je określiliśmy to, co „położone na zewnątrz" horyzontu świadomości i doświadczenia nie może być „osiągnięte", ani „dostrzeżone". U kresu mojej intencji na Praimpuls dostrzegam bynajmniej nie samo jego Źródło położone na zewnątrz mnie, ale jedynie następujące, odnoszące się do niego, sytuacje: (a) nie mogę dopatrzyć się, lokalizować, identyfikować źródła Praimpulsu nigdzie w horyzoncie mojej świadomości, i w tym sensie ono jest „położonym poza mną (na zewnątrz) źródłem"; (b) wypełnienie Praimpulsu możliwe jest jedynie w jednym przypadku, gdy jego źródło włada aktualną ontologiczną zewnętrznością: gdyż, żeby „zmienić naturę śmierci", niezbędne jest „zmienienie natury życia", a mówiąc dokładniej, osiągnięcie ontologicznej transformacji; z tego powodu niezbędne jest działanie ontologicznie innej, przynależącej ontologicznie leżącemu na zewnątrz źródłu energii; (c) nie mogę ani dopatrzyć się, ani dowieść, że położenie na zewnątrz źródła Praimpulsu jest rzeczywiście ontologiczną zewnętrznością; ale nie mogę ani dopatrzyć się, ani dowieść także i tego w drugą stronę.

Żeby zrozumieć, jakie wnioski wyciąga świadomość z tych danych, należy najpierw utrwalić jeszcze jeden ważny rezultat, który jest przynoszony przez intencję ukierunkowaną na Praimpuls. Możemy zauważyć, jaką rolę pełni świadomość w wypełnianiu Praimpulsu, niezależnie od statusu źródła tego ostatniego. Praimpuls działa w mojej świadomości (która swoją sferą obejmuje psychikę, wolę, rozum); okazuje się, że jego wypełnienie może dokonać się poprzez pośrednictwo świadomości. *Świadomość jest jedynym bezpośrednim agentem Praimpulsu.* Wypełnienie Praimpulsu nosi nazwę ontologicznej transformacji; wynika z tego, że świadomość okazuje się agentem ontologicznej transformacji, globalnej transformacji tutejszego bytu jako takiego: będąc wiedziona, podtrzymywana przez Praimpuls, świadomość powinna transformować się sama i przeprowadzać, urzeczywistniać strategię tej globalnej transformacji, co okazuje się także globalną, wszechogarniającą aktywnością. Innymi słowami, *wykonanie Praimpulsu* jako ontologiczna transformacja *możliwe jest jedynie przy całościowej orientacji świadomości na Praimpuls i całościowym poświęceniu świadomości dla jego wypełnienia.*

Oczywistym wydaje się, że w zwykłym empirycznym istnieniu, gdy świadomość nie przyjmuje tej globalnej strategii, wypełnienie Praimpulsu jest niemożliwe; jednak w przypadku jej przyjęcia podtrzymywać takiej niemożliwości już nie można. Dlatego oczywistą wydaje się odpowiedź na niniejsze pytanie: jaką pozycję powinna zająć świadomość w stosunku do zewnętrznego Źródła? W każdym przypadku warunkiem wypełnienia Praimpulsu okazuje się całościowe poświęcenie świadomości temu wypełnianiu; a jeżeli za jeszcze jeden warunek wypełnienia ma posłużyć ontologiczna zewnętrzność źródła Praimpulsu, to oznacza to, że „całościowe poświęcenie" wymaga także i bycia w jakimś stosunku wobec Praimpulsu jako impulsowi *ontologicznie zewnętrznego* źródła: cała rozwijana przez świadomość strategia powinna przyjmować, że źródło Praimpulsu jest ontologicznie zewnętrznym źródłem.

Z innych wniosków, które może dostarczyć intencja na Praimpuls, możemy zauważyć jedynie jeden. Impuls, który podąża ku ontologicznej transformacji, powinien rozróżniać, identyfikować fundamentalne predykaty tutejszego bycia i ich przejawy; oznacza to, że powinien on oddziaływać, przede wszystkim, na wyższe aktywności świadomości, na rozum. Tym samym powinien on okazać się artykułowanym: uważnym rozumowi, który do niego przemawia; można to przekazać we wniosku, że Praimpuls powinien nosić charakter *wołania* bądź *wezwania* położonego na zewnątrz Źródła. Podobna terminologia wspólnoty okazuje się nie tylko korzystną, ale wewnętrznie adekwatną wobec rozpatrywanych zjawisk.

Tak więc Praimpuls nieprzyjęcia śmierci powinien być wezwaniem położonego na zewnątrz Źródła. Jest to jego niezbędna właściwość, ale ona ani trochę nie zapewnia wypełnienia Praimpulsu. Poruszenie ku wypełnieniu może dokonać się jedynie wtedy, gdy wołanie zostanie usłyszane, przyjęte i spowoduje adekwatny odzew, za sprawą którego dokonane będzie to, do czego wezwanie nawołuje. Jednak wezwanie przywołuje nie ku czemuś niezwykłemu, ale ku czemuś absolutnie wyjątkowemu: ku „ontologicznej transformacji". Jeżeli świadomość usłyszała i przyjęła wezwanie, jako wezwanie płożonego na zewnątrz (ontologicznie!) Źródła, takie wezwanie nie jest już bezsensowne ani nie jest absurdalną niemożliwością; jednak nawet wtedy podążanie za wołaniem wezwania jest szczególnym, jedynym w swoim rodzaju zadaniem. Przede wszystkim, takie podążanie powinno być globalne, całościowe nie tylko dla świadomości: powinno być przyjmowane przez rozum człowieka, dla człowieka jako takiego, Wezwanie jest odnalezione, w całej jednolitości jego natury i istoty. Istota ta jest hierarchicznie strukturalizowana, obejmuje liczne poziomy aktywności, organizacji i składu – a każdy z tych poziomów ma, mówiąc ogólnie, przekształcić się w inny, dokonać pewnej swojej zmiany w taki sposób, że zadanie to obejmuje sobą mnóstwo innych zadań. Dlatego podążanie za wezwaniem ma określoną strukturę, ukazuje się jako pewien proces, wciągający całego człowieka – mówiąc inaczej, jako pewna wszechogarniająca holistyczna strategia istnienia. Ukierunkowując się ku

transformacji sposobu tutejszego bycia, taka strategia jest niezgodna ze zwykłym, „naturalnym" porządkiem istnienia człowieka, w którym odtwarza się ten sposób bycia, a Praimpuls nie jest identyfikowany ani nie jest przyjmowany jako wołanie znajdującego się na zewnątrz Źródła. Całościowe podążanie wezwaniu jest alternatywą, „kontrprogramem" naturalnego porządku istnienia, budowanym, jakby na kamieniu węgielnym, na Praimpulsie nieprzyjęcia śmierci[9].

W sumie, począwszy od intencji ku Praimpulsowi, z postawienia go w centrum świadomości, wbrew paradygmatowi ćwiczeń duchowych, nie dochodzimy do wniosku o jego „dzikich", nierozumnych korzeniach i o apriorycznej niemożliwości jego wypełnienia. Z drugiej strony nie dochodzimy także do wniosku osiągalności tego wypełnienia. Nasze spostrzeżenia są innego rodzaju: otwieramy możliwość pewnej specjalnej strategii bądź paradygmatu ludzkiego istnienia, który radykalnie różni się od „zwykłego" (tzn. nieprzyjmującego Praimpulsu nieprzyjęcia śmierci jako wezywania leżącego na zewnątrz Źródła) paradygmatu istnienia i który tworzony jest przez posuwanie się „w kierunku" wypełnienia Praimpulsu. Nie należy podtrzymywać, że w tej strategii spełnienie jest nieosiągalnie, i dlatego nie można twierdzić, że ono w niej zostanie osiągnięte: inaczej mówiąc, jest to antropologiczna strategia z zasadniczo otwartym końcem.

Podsumowujący wniosek możemy wyrazić w następujący sposób: w repertuarze ludzkich przejawów istnieją określone przejawy, które zakorzenione są w stosunkach człowieka ze śmiercią i ukazują sobą holistyczną strategię antropologiczną, orientowaną ku ontologicznej Granicy Człowieka. Nazwiemy tę strategię – strategią albo paradygmatem *Praktyki Duchowej*. Z takiego określenia nie widać od razu, że odnosi się ono do tych ludzkich przejawów, które tradycyjnie znane są pod nazwą duchowych praktyk; jednak można się do tego przekonać. Komparatywna analiza podstawowych światowych szkół duchowej praktyki, która dokonana została w naszej książce *O starym i nowym* (Sankt Petersburg 2000), pozwoliła sformułować bardziej ogólny opis-ukonkretyzowanie duchowej prakty-

---

[9] W celu zrozumienia historycznych losów „kontrprogramu" należy uwzględnić, że opiera się on na całkowicie energicznej podstawie i nie posiada podstawy esencjalnej. W nim rozwija się „podążanie za wezwaniem", ekonomia Wezwania–Odpowiedzi, a jest to w szczególności energiczza, ale nie esencjalna ekonomia. Jeżeli związek człowieka z położonym na zewnątrz Źródłem nosi wyjątkowo charakter Wezwania–Odpowiedzi, to człowiek nie może porównywać położonego na zewnątrz Źródła nie tylko do żadnych „substancji", ale i również żadnych „istot": całe jego doświadczenie, zarówno mistyczne, jak i objawione, nie utrzymuje dla tego podstaw. (Dlatego teologia chrześcijańska ukazuje na to, że Istota Boska, Ousia, w zwykłym filozoficznym arystotelesowskim rozumieniu nie jest istotą, lecz powinna być charakteryzowana jedynie apofatycznie, jako „Nad-Istota"). Dlatego wynika stąd ważny wniosek: związek z położonym na zewnątrz Źródłem nie może nawet służyć za podstawę ani dla esencjalnych, ani normatywnych dyskursów w horyzoncie ludzkiego istnienia – normatywnej etyki, estetyki, prawa itd. Wszystkie takie dyskursy są jedynie konwencjonalne, oparte na dowolnych (niechby bardzo pożytecznych albo prawdopodobnych) postulatach; nie konstytuują się one z ontologicznej sytuacji Człowieka i nie mogą tworzyć niezbędnego elementu „kontrprogramu", którego cała specyfika zawiera się właśnie w tym, że pracuje on właśnie z tą sytuacją.

ki i, porównując to empiryczne określenie z danym powyżej określeniem filozoficznym, możemy zauważyć, że one oba wyodrębniają jeden i ten sam antropologiczny fenomen. W ten sposób znaczenie praktyk duchowych dla antropologii Granicy ostatecznie się wyjaśnia: właśnie duchowe praktyki składają się na najważniejszy areał Granicy Człowieka, jego Granicę ontologiczną. Charakteryzując tę Granicę w różnych aspektach, widzimy, że dwa określenia uzupełniają się nawzajem: filozoficzne określenie odkrywa genezę duchowych praktyk, wiążąc je z Praimpulsem nieprzyjęcia śmierci, z kolei empiryczne określenie opisuje ich strukturę, dając bardziej drobiazgowy obraz Granicy.

Odkrywamy, że strategie człowieka, ukierunkowane ku Granicy ontologicznej, posiadają w wysokim stopniu uniwersalną budowę. Jakakolwiek taka strategia jest holistyczną „praktyką siebie": wiele wszystkich energii człowieka ostatecznie się tu przekształca, przechodząc przez rząd stopni, swego rodzaju drabiny, podnoszącej się ku Granicy. W budowie tej drabiny zawsze obecne są trzy podstawowe stadia. Początkowe stadium to kształtowanie się i formułowanie praktyki jako *alternatywnej*, „metaantropologicznej" wobec strategii antropologicznej, cel (telos) której znajduje się nie w granicach horyzontu ludzkiego istnienia, ale w Innobyciu. Głównym zadaniem tego stadium jest wyrażenie, z maksymalną siłą, zerwania z całym zwykłym, „świeckim" porządkiem istnienia człowieka, wszystkimi strategiami pospolitego życia. Z reguły urzeczywistniają je metody holistycznego przygotowującego oczyszczenia; w przypadku praktyki hezychastycznej zasadę początkowego stadium tworzy pokuta (skrucha), w której proces odpychania od „świeckiego żywiołu" wyrażony jest szczególnie namacalnie i radykalnie.

Kolejne, główne stadium – jądro praktyki, w którym formułuje się unikalna dynamika – jest swego rodzaju „ontologicznym poruszycielem (naganiaczem)", zapewniającym wspinaczkę ku ontologicznej Granicy. Powyżej już podkreślane zostało, że poruszającą siłą wspinania się ku metaantropologicznemu telosowi może być jedynie energia pochodząca od leżącego na zewnątrz Źródła. Doświadczenie zaś praktyk uzupełnia to, że wspinaczka dokonuje się poprzez aktywność nie jedynie jednej energii, „zewnętrznej" wobec swojego źródła, ale także i energii „wewnętrznych", źródło których leży w granicach kierującej nimi świadomości. Przy tym wewnętrzne energie powinny dążyć ku współtworzeniu, zgodzie, współpracy z „zewnętrzną" energią; pełnia takiej zgody czy „koherentności" dwóch energii o różnych źródłach i naturach wyraża się w wyżej wymienionym bizantyjskim pojęciu „synergii". Można powiedzieć, że w ten sposób zadaniem centralnego stadium jest stworzenie warunków synergii. Doświadczalnie odnaleziona decyzja zadania zawiera się w połączeniu dwóch aktywności: jedną z nich jest bezpośredni odzew na wezwanie, skoncentrowane dialogiczne zwrócenie się ku Przywołującemu Telosowi praktyki, przyjmujące formę pewnej metody medytacji bądź modlitwy; drugą zaś jest obrona, „straż" aktu zwrócenia się ku Telo-

sowi przed wszelkim jego naruszeniem i odwróceniem, urzeczywistniana przez szczególne techniki koncentracji uwagi. W wyniku połączenia tych dwóch elementów (wyrażanego w hezychazmie przez kluczową formułę *„Modlitwa–Skupienie"*, swego rodzaju dewizą Modlitwy Umysłu), proces zdobywa niekompletny, kumulacyjny charakter i urzeczywistnia wprowadzenie człowieka ku Granicy. W końcu, jeżeli dynamika wspinaczki jest ukształtowana, to praktyka wchodzi w swoją końcową fazę. Antropologiczny proces zbliża się ku Granicy i zaczyna odkrywać wyraźne znaki tego zbliżenia, to znaczy aktualną transformację ludzkiej istoty. Doświadczalne świadectwa różnych praktyk zgodnie stwierdzają, że areną transformacji okazuje się, przed wszystkim, sfera percepcyjnych modalności, zdolności postrzegania człowieka. Ten fakt całkowicie jest zgodny z interpretacją duchowych praktyk jako antropologicznych strategii, zorientowanych na Innobycie: oczywistym jest, że w takich strategiach powinna być osiągana w pierwszej kolejności, przebudowa zdolności postrzegania, ponieważ radykalnie zamienia się to, co człowiek stara się postrzegać. Na wyższych stopniach praktyk duchowych zaczyna się formułować nowa, metaantropologiczna percepcyjna modalność. W antycznych praktykach, a następnie także w hezychazmie ta modalność nosi nazwę „zmysłów umysłu"

Opisana powyżej struktura praktyk duchowych pozwala zauważyć jej podobieństwo do procesów, następujących w paradygmacie synergii. Drabina stopni praktyki może być rozpatrywana jako hierarchia dynamicznych struktur samoorganizacji, powstających pod wpływem zewnętrznej energii – działającej w ludzkiej istocie energii przynależącej leżącemu na zewnątrz Źródłu. Przy tym stopniowa dynamika antropologicznego podnoszenia-wschodzenia, która porównywalna jest z hierarchią struktur procesu synergetycznego, posiada w swojej podstawie paradygmat synergii; widzimy więc, że, o czym wyżej się już mówiło, współczesny synergetyczny paradygmat podobny do tego starego teologicznego paradygmatu jest nie tylko ze względu na nazwę, ale ze względu na istotę. Systematyczna analiza tego pokrewieństwa, włączając w to także wyjaśnienie jego granic, jest istotnym zadaniem na przyszłość; na razie zaś tylko zaznaczymy, że początkowe stadium praktyki równoległe jest do początkowej fazy paradygmatu synergetycznego – „rozhuśtaniu" systemu, wprowadzającej go w stan oddalony od równowagi.

Ukonstytuowanie Granicy ontycznej

Dopóki jedynie konstytuowaliśmy istnienie danego areału Granicy, przyjąwszy istnienie nieświadomości jako naukowo ustanowioną przynależność do fenomenu Człowieka. Nieświadomość jest czymś ontycznie Innym wobec świadomości i horyzontu ludzkiego istnienia, dlatego diadzie świadomość–nieświadomość powinien odpowiadać pewien rodzaj „skrajnych przejawów" człowieka: takimi

przejawami są te, które zrodzone są przez istnienie nieświadomości i w których w pewien sposób odbija się jej obecność. Teraz powinniśmy zidentyfikować, wskazać konkretnie te przejawy, dokonawszy ich charakterystyki i opisu. Przy tym, w odróżnieniu od sposobu opisywania ontologicznej Granicy, nie ma potrzeby ontologicznego rozpatrywania, które związywałoby te fenomeny z fundamentalnymi predykatami obrazu ludzkiego bycia, ze strukturą zasad jego bytowej sytuacji. Poznawanie ontycznej Granicy ograniczone jest przez sferę istnienia i nasze rozpatrywanie może dokonywać się w zwykłym dyskursie nauki fenomenologicznej (*nie* filozoficznej fenomenologii!), zbudowanym na analizie i uogólnieniu danych doświadczenia.

Doświadczalne świadectwa, odnoszące się do Granicy ontycznej, są bardzo obfite. Zjawiska, zradzane przez nieświadomość, należą do dziedziny psychoanalizy, która w XX w. stała się najpopularniejszym i dominującym wśród wszystkich dyskursów, które stworzyły współczesną wizją człowieka. Już dawno zostały wyodrębnione i szczegółowo przestudiowane podstawowe rodzaje tych zjawisk – do nich zaliczają się kompleksy, perwersje, nerwice, psychozy, manie, fobie... Niekiedy te zjawiska określa się innym ogólnym zbiorowym terminem – „fenomen obłędu", nadając ostatniemu pojęciu – jak to robił, powiedzmy, Lacan – szeroki i uogólniający sens. Jednak u nas „człowiek psychoanalizy" nie jest rozpatrywany jako całościowy Człowiek. Topika nieświadomości jest jedynie częścią Granicy Antropologicznej i fenomeny nieświadomości (albo obłędu) są wprowadzane w szerszy kontekst antropologii Granicy, co zmusza nas do spojrzenia na nie pod nowym kątem.

Traktując fenomeny nieświadomości jako fenomeny Granicy Człowieka, powinniśmy przede wszystkim dostrzec zakodowany w nich mechanizm „wyjścia na Granicę", mechanizm ich powstawania i kształtowania. Od razu się ukazuje, że mechanizm ten niesie silniejszą pieczęć swojego źródła, nieświadomości: właśnie „nieświadomość", która jest jego główną linią. Fenomeny nieświadomości posiadają wiele specyficznych różnic, konkretną charakterystyczną strukturą (właśnie, to są, w większej części, rozmaite cykliczne wzorce projektowe świadomości i zachowania), ale mimo to, że powstają one niepostrzeżenie, niezamierzenie, niezgodnie z wolą samego człowieka i bez rozumnego uświadomienia sedna tego, co się odbywa. *W topikę nieświadomości wpadają nieświadomie* – i przy tym fenomeny nieświadomości są diametralnie przeciwne wobec duchowej praktyki, której początek na wyższym stopniu jest świadomy – służy im rozumny i wolny akt, wysiłek i zdarzenie odnalezienia. Zaś ta pieczęć nieświadomości z reguły zachowuje się na całej linii procesu: chociaż fenomeny obłędu, jak i duchowe praktyki, są holistyczne, a rozum i świadomość biorą w nich udział, niosąc określone funkcje, ale ten udział nie staje się ani kierownictwem procesu, ani zrozumieniem jego istoty. Dlatego, w odróżnieniu od praktyk duchowych, tych fenomenów nie można rozpatrywać jako *strategii* człowieka: są one zaledwie

„wzorcami", „figurami" („figury nieświadomości" – termin K.G. Junga), „reżimami" świadomości, sposobu zachowania i działania człowieka.

Ta kluczowa osobliwość topiki nieświadomości przekazuje się za pośrednictwem naturalnej metafory *wertykalnej hierarchii poziomów świadomości*. W opisach działania świadomości przyjmuje się zazwyczaj, że świadomość jest hierarchicznie organizowana w linii pionowej: w niej wyodrębniają się „górne" i „dolne" poziomy, przy czym do górnych odnoszą się aktywności i reżimy świadomości obdarzane cennym priorytetem, są one bardziej złożone i doskonałe, wysoko zorganizowane itd., z kolei dolne poziomy są bardziej prymitywne bądź niepełnowartościowe. Jakie są konkretne kryteria i znaki, dzielące aktywności „wyższych" i „niższych" poziomów – pozostaje to oddzielnym i nieprostym pytaniem. Oczywiste jest to, że „wyższe" poziomy powinny odpowiadać maksymalnemu zaangażowaniu, aktualizacji wszystkich zdolności świadomości, jakimkolwiek by był zespół tych zdolności. Stąd wynika to, że duchowa praktyka, jako granica z Innobyciem, włącza przede wszystkim aktywności wyższych poziomów – to znaczy, w terminach wertykalnej metafory, Innobycie przejawia się w fenomenach Granicy jako aktywizacja wyższych poziomów świadomości, a poprzez nią całego człowieka. Widoczne jest to w wyżej opisanej konstytucji ontologicznej Granicy: u początków duchowej praktyki Praimpuls nieprzyjęcia śmierci przemienia się w odzew znajdującego się na zewnątrz Źródła, przyjmowany i nadający sens poprzez rozum; jako odzew na to wołanie rodzi się całościowe dążenie ludzkiego istnienia, holistyczna strategia antropologiczna. Tę strategię ponownie tworzy umysł człowieka, działający jako jedno koordynujące i wiodące centrum, dlatego w tym celu powinien on mobilizować wszystkie zdolności świadomości. Odpowiada to dokładnie hezychastycznemu paradygmatowi „umysłu – biskupa", który zwięźle sformułował św. Grzegorz Palamas: „Poprzez umysł, jak poprzez władcę – biskupa, ustanawiamy prawa dla każdej zdolności duszy i każdemu z członków ciała... Kto [to osiągnie], ten osiągnie i ujrzy w sobie łaskę"[10] (tzn., obecność umysłu – biskupa umacnia się jako właściwość zjednoczenia z Bogiem, ontologicznej Granicy). Kończąc można powiedzieć, że w duchowej praktyce Innobycie przejawia się jako „oddziaływanie z góry", ustanawiające umysł – biskup, dlatego zewnętrzne Źródło jest „Źródłem działającym z góry" albo „Supra-Źródłem". Widzimy, że matafora wertykalnej struktury świadomości jest zgodna z tradycyjną wertykalną metaforą religijnego dyskursu (Bóg – „Najwyższy").

Z kolei po przeciwnej stronie znajdują się wzorce ontycznej Granicy, które ujawniają specyficzny związek z niższymi poziomami świadomości. Jak staramy się argumentować w książce *O starym i nowym*, za określającą oznakę tych poziomów należy uważać nie jakąś tam biedę i prostotę (małą informacyjną i komu-

[10] Św. Grzegorz Palamas, *Triady. W zaszczytu swiaszczenno biezmołstwujuszczych*, I.22, Sankt Petersburg 2004.

nikacyjną pojemność) albo niedorozwój artykulacji, dyskursywności, ale, w pierwszej kolejności, – naruszoność bądź niedostępność jedności i łączności świadomości. (Określające właściwości wyższych poziomów to całościowość i globalna jedność, koordynacja, wzajemna „koherentność" wszystkich sfer świadomości: właśnie te właściwości leżą u podstaw pojęcia „wyższych psychicznych funkcji", wykorzystywanego w psychologii – np. u Piageta, Wygotskiego i innych). W reżimach, odpowiadających niższym poziomom, różne dziedziny świadomości działają różnorako, między nimi jest coś w rodzaju przegrody. W wizualnym dyskursie tę właściwość świadomości można opisać jako *nieprzejrzystość;* jednak najbardziej adekwatną wydaje się być charakterystyka topologiczna: w reżimach niższych poziomów świadomość staje się *chaotyczną różnorodnością w wymiarze energicznym*. Dlatego właśnie ta właściwość, w najbardziej rozmaitych przejawach, zestawia specyficzną różnicę fenomenów nieświadomości. Lacan w takich słowach opisuje sferę teorii psychoanalitycznej: jest to „teoria, której zakres [...] włącza w siebie znaną ilość ludzkich realiów, przede wszystkim, psychopatologicznych, subnormalnych fenomenów, tzn. tych, którymi nie zajmuje się zwykła psychologia: snów, lapsusów, niewypałów, naruszających tak zwane wyższe funkcje"[11]. Dany opis potwierdza obie nasze tezy: pole psychoanalizy, to znaczy pole fenomenów nieświadomości, charakteryzowane jest właśnie poprzez efekty topologiczne naruszonego składu świadomości (gdyż „lapsusy i niewypały" świadomości jawnie posiadają naturę topologiczną, są to rozmaite zerwania więzi, szczeliny, przestoje, niepokrywania się, niejednakowości); zaś te topologiczne efekty charakteryzowane są za pomocą wertykalnej metafory jako „subnormalne", tzn. właściwe niższym poziomom świadomości. Czystym wyrażeniem naruszonej jedności świadomości, czyli aktywności jej niższych poziomów, służy taki typowy wygląd zjawisk psychoanalitycznych jak budowanie izolowanych „światów obłędu": te światy mogą być złożone, bogate, bardzo logiczne w swej własnej strukturze (na przykład przy paranoi), jednak w czymś one radykalnie rozchodzą się ze światem empirycznym, a specjalne mechanizmy blokują aktywności wyższych poziomów świadomości, starające się zburzyć izolację, zestawiając „świat obłędu" z otaczającą rzeczywistością. Często takie „światy obłędu" są ustanawiane przez pożądania, dążenia i służą podtrzymaniu, odtwarzaniu cyklicznego procesu, w którym dążenie realizuje siebie. Ożywiającym źródłem wszystkich tych zjawisk jest nieświadomość, która w końcowym efekcie występuje jako położone na zewnątrz Źródło różnorodnych ludzkich przejawów, w których aktywizują się niższe poziomy świadomości. Innymi słowami, to położone na zewnątrz Źródło jest „działającym od dołu" bądź położonym na zewnątrz Sub-Źródłem. Ten fakt, że w ukonstytuowaniu jego fenomenów typowo wchodzą naruszenia bądź odłączenia różnych funkcji i poziomów świadomości, odbija się w ciasnym,

[11] J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud* (S I), 1953–1954, Seuil 1975.

immanentnym związku fenomenów nieświadomości z chorobą, anomalią. Psychoanaliza początkowo ogłaszała swoja dwojaką naturę i cel: powstawała ona jednocześnie jako nauka, studiująca te fenomeny, i jako terapia, zajmująca się ich usuwaniem. Jak zobaczymy poniżej, z inną motywacją i w innym przedstawieniu, zadanie usuwania fenomenów nieświadomości powstaje w religijnym życiu, w szczególności, w praktyce duchowej.

Obecność położonego na zewnątrz Źródła prowadzi budowę określonych dynamicznych struktur, a w przypadku duchowych praktyk tworzy przesłanki dla zestawienia z paradygmatem synergetyzmu. Jednak w danym przypadku przed nami znajduje się już nie tyle przykładowa paralela, ile zestaw otwartych pytań. W fenomenach nieświadomości zewnętrzne energiczne oddziaływanie formułuje nie tyle samoorganizującą się generację hierarchii dynamicznych struktur, ile cykliczny proces, podobny obiegowi po orbicie w polu centrum siłowego. Niejasnym *a priori* jest i to, na ile zdolność dążeń do gromadzenia energii może być zbliżona z synergetycznymi mechanizmami akumulacji energii. Idąc dalej, w ascezie i praktyce duchowej już dawno były odkryte takie procesy, które, z jednej strony, noszą charakter spontanicznego i stopniowego rozwoju, ale, z drugiej strony, nie przynależą do struktur wschodzenia. Są to tak zwane namiętności, których stopnie rozwoju (dodatki, połączenia, itd.) szczegółowo zostały opisane jeszcze przez Filoteusza z Synaju w Bizancjum i przez Nila Sorskiego w Rosji. Wedle tego, co poniżej zobaczymy, możemy powiedzieć, że namiętności przynależą do wzorców nieświadomości, a ich możliwość synergetycznej interpretacji stanowią jeszcze jedno pojawiające się zagadnienie. Sumując, synergetyczne zgodności topiki nieświadomości wymagają uważnej i solidnej analizy.

Ukonstytuowanie Granicy wirtualnej

Filozoficzny, a w szczególności ontologiczny sposób traktowania wirtualnych zjawisk dotychczas nie był prawie w ogóle rozwinięty. Jakikolwiek wspólnie przyjęty, kanoniczny fundament filozoficznego pojmowania wirtualności cały czas praktycznie pozostaje nieobecny. Dlatego, stawiając pytanie o związku tych zjawisk z Antropologiczną Granicą, będziemy się opierać na naszej własnej koncepcję wirtualności, przedstawionej w książce *O starym i nowym*. Analizując ważne przykłady rzeczywistości wirtualnej, przede wszystkim, historycznie najstarszą koncepcją wirtualności w fizyce klasycznej i kwantowej, ale także z ukłonem wobec psychologicznej rzeczywistości wirtualnej, tworzymy wspólne pojęcia zdarzenia wirtualnego i wirtualnej rzeczywistości. Dostrzegamy, że najważniejszą oznaką zjawiska wirtualnego jest jego prywatywność w stosunku do „rzeczywistego" empirycznego zjawiska: charakteryzuje się ono niedociągnięciem, brakiem tych czy innych określających cech (takich jak pomiaru, strukturalnych elementów, fundamentalnych predykatów) zjawisk zwykłej empirycznej rzeczywistości.

Przynależy mu swego rodzaju częściowe, niezrealizowane (mówiąc metaforycznie – „migoczące") istnienie. Przy tym u każdego zjawiska empirycznego można *a priori* ukazać niedoaktualizowane, niedokończone jakiekolwiek jego pomiary, nieobecne są dowolne związki, ograniczenia, prawa; oznacza to, że dowolne zjawisko, jak i całą rzeczywistość należy postrzegać, jakby była okrążona „wirtualną otoczką" – nieskończoną wielością swoich prywatywnych realizacji, "wirtualizacji". (Pojęcie „wirtualnej otoczki" zjawiska dosłownie zbliża wprowadzone w kwantową fizykę pojęcie „obłoku wirtualnych cząsteczek" okrążającego dowolną realną cząstkę). Pokazujemy także, że kształtując się nie na jakichkolwiek samodzielnych predykatach, a jedynie prywatywnie, jako niezrealizowane, nie w pełni zaktualizowane istnienie, „wirtualna rzeczywistość nie występuje jako autonomiczny rodzaj bycia, ontologiczny horyzont [...] Jest ona [...] nie rodzajem, ale niedo-rodzajem bycia"[12]. W niej nie ma własnych autentycznych form i nie może odbywać się ich twórczość.

Te rozważania niosą bezpośrednie wnioski dla ukonstytuowania wirtualnej Antropologicznej Granicy. Przede wszystkim widzimy, że te przejawy człowieka, które przedstawiają sobą wyjścia do rzeczywistości wirtualnej, wirtualne zjawiska, powinny być postrzegane jako skrajne przejawy w stosunku do horyzontu ludzkiego istnienia, gdyż dany horyzont przynależy do sfery tutejszego bycia, istnienia, wtedy jak każde wirtualne zjawisko pozbawione jest pewnych określających cech zjawisk z tej sfery. To znaczy, że wyjścia człowieka w wirtualną rzeczywistość albo „antropologiczne wirtualne zjawiska" tak naprawdę przynależą Antropologicznej Granicy, a ich całokształt tworzy pewien areał tej granicy, „wirtualną Granicę". Nietrudno zobaczyć, że ten nowy areał posiada zasadniczo inną konstytucję i naturę niż wcześniej opisane areały ontologicznej i ontycznej Granicy. O ile wirtualna rzeczywistość nie jest autonomicznym rodzajem bycia, nie może kwalifikować się jako coś ontologicznie Inne wobec tutejszego bycia (gdyż Inne wobec określonego rodzaju bycia także jest pewnym rodzajem bycia). Ona nie może być rozpatrywana jako pewna sfera istniejącego, tzn. tutejszego bycia, ponieważ ukazuje sobą to, co „nie do końca tutejsze", „nie do końca istnienie". Stąd wynika, że antropologiczna wirtualna rzeczywistość nie jest ani ontologicznie, ani ontycznie Innym wobec horyzontu ludzkiego istnienia, dla fenomenów wirtualnej Granicy okazuje się błędną podana wyżej charakterystyka skrajnych przejawów Człowieka jako takich, które służą jako przejawy nie tylko Człowieka, ale także i Innego. W swym określeniu to, co Inne wobec przedmiotu, jest samodzielne, autonomiczne w stosunku do tego przedmiotu; jednak „wirtualna powłoka" zjawiska, które to już wzięte jest w swojej niedo-aktualizacji, jest wtórna, zależna od niego i dlatego nie jest Innym wobec niego (jest jednak „nie do końca Innym"). Ta uwaga nie tylko uściśla terminy, z niej wyłania się ważna

[12] S.S. Chorużyj, *O starom i nowom*, Sankt Petersburg 2000, s. 345.

cecha odróżniająca wirtualną Granicę. Całe nasze rozumowanie – w dyskursie energii, bycia-działania, i jak już można było dostrzec, w tym dyskursie to, co Inne wobec horyzontu ludzkiego istnienia występuje poprzez swoje przejawy, oddziaływania – jako energiczne położone na zewnątrz Źródło, konstytuujące fenomeny Granicy. Jednak z wirtualną Granicą nie asocjuje się żaden Inny ani tym bardziej położone na zewnątrz Źródło. Tym samym jej konstytucja nie ukazuje paraleli z paradygmatem synergicznym tworzącym formy oddziaływania zewnętrznej energii, a jej fenomeny nie mają specjalnego energetycznego źródła. W wyniku tego w nich, w odróżnieniu od fenomenów ontologicznej i ontycznej Granicy, nie dokonuje się budowa zasadniczo nowych typów antropologicznych dynamicznych struktur, jakimi ukazują się wzorce nieświadomości i stopnie praktyk duchowych. Fenomeny wirtualnej Granicy przynależą „wirtualnej powłoce" zwykłych, nieostatecznych ludzkich przejawów i dlatego poprzez siebie ukazują jedynie niepełne aktualizacje tych bądź innych zjawisk zwykłej empirycznej rzeczywistości.

Wraz z tym zdjęcie ograniczeń i praw, właściwych tym zjawiskom, zdolne jest zmieniać ich wygląd i kierunek, bez względu na to, jak bardzo by to było rażące i głębokie. Dlatego zjawiska antropologicznej wirtualnej rzeczywistości, wirtualne praktyki z wyglądu wydają się człowiekowi nie mniej oryginalną i radykalną alternatywą dla zwykłego, pospolitego porządku istnienia niż fenomen ontologicznej i ontycznej Granicy, zaś właściwe człowiekowi dążenie do Granicy może ukierunkować go i do wirtualnego areału. Dla mnóstwa adeptów Internetu Sieć jest niczym innym jak „królestwem wolności". Jednak, wchodząc w wirtualne praktyki, człowiek nieuchronnie otwiera niepełność urzeczywistnianej w nich alternatywy dla tutejszej rzeczywistości, ich zależność i wtórność w stosunku do niej. To odkrycie wnosi elementy frustracji w psychologię „wirtualnego człowieka", w jego świat emocjonalny. Znajdując w wirtualnej rzeczywistości – choć niedobudowane, rozrzucone, porozdzielane – jedynie te same formy, co w tutejszej rzeczywistości, człowiek zrozumie, że jego wyjście, jego wyzwolenie z ostatniej są jedynie względne i warunkowe i dlatego jego pociąg ku Granicy nie zyskuje pełnego zadowolenia. W obliczu dużej różnorodności wirtualnych praktyk następstwa tego mogą być bardzo różne – ale co do istoty reakcja człowieka może być dwojaka: nieprzyjęcie i przyjęcie. W przypadku nieprzyjęcia, stosunek wirtualnej rzeczywistości do tutejszej powstaje w paradygmacie „buntu uciśnionych". Tutejsza rzeczywistość odbierana jest jako panująca, uciskająca, niedająca się usunąć zależność od niej rodzi protest, pragnienie buntu. Na ile w wirtualnym świecie nie ma tworzenia nowych form, protest i bunt mogą być wyjątkowo destrukcyjnymi impulsami. Jest to jeszcze jedna przyczyna tego, że najbardziej popularne wirtualne praktyki przynależą „wirtualnej powłoce" niszczących, patologicznych, kryminalnych przejawów. (Drugą, bardziej oczywistą przyczyną jest to, że te praktyki dają bezpieczne wyjście ukrytym, negatywnym skłonnościom człowieka). Wirtualny bunt wobec tutejszej, prawdziwej

rzeczywistości, wirtualne zniszczenie wszystkich jej form i norm jest być może najważniejszą treścią całej sfery kolektywnych rytuałów i działań dzisiejszej kultury masowej; zaś symbol, emblemat takiej sytuacji wirtualnego buntu jest ekstatycznym gestem śpiewaka rockowego, nadymającego się i rozbijającego swoją gitarę. Reakcja zaś przyjęcia zależności wyraża się, w szczególności, w paradygmacie karnawału. W nim człowiek zgadza się z umownością swojego wyzwolenia od tutejszej, prawdziwej rzeczywistości, uniwersalizując umowność, przedstawia ją jako globalną właściwość rzeczywistości i sytuacji człowieka; on umacnia cały świat pokojem totalnej umowności. Na wzór tego, jak ideologia psychoanalizy (nie tylko wczesnej, ale i współczesnej) dokonuje redukcji Antropologicznej Granicy do jednego jej ontycznego areału, sprowadzając człowieka do „człowieka psychoanalizy", tak samo i w wirtualnej topice rodzi się karnawałowy sposób urządzenia totalnej wirtualizacji, sprowadzający całą Granicę do areału wirtualnego. Zrozumiałe jest, że jako globalna teza o sytuacji człowieka, ta karnawałowa przesłanka jest fałszywa, gdyż, oprócz wirtualnego, istnieją także inne areały Granicy Człowieka.

Uogólniając, należy powiedzieć, że sfera wirtualnej Granicy, tzn. antropologicznej wirtualnej rzeczywistości, na razie jest nader mizernie dostrzegana. Żadnej bardziej ogólnej jej deskrypcji na razie nie ma, tak jak nie ma i sprawozdawczych roboczych kryteriów, które pozwoliłyby z oczywistością identyfikować jej zjawiska. Wiadomo zaledwie, że te zjawiska charakteryzują się ogromną różnorodnością: one włączają w siebie wirtualne kontakty w Sieci i liczne inne formy przebywania w cyberprzestrzeni (w tym także życie w wielotysięcznych cybermiastach), działania i rytuały kultury masowej, liczne rodzaje modelowanej psychologicznej wirtualnej realności, fenomeny cyberkultury, wśród których dzisiaj można odnaleźć wirtualizację wszystkich rodzajów kulturalnego działalności... Nie jest zatem dziwne, że w debatach nad rzeczywistością wirtualną jest trwała tendencja do nadmiernego poszerzania jej sfery, bezpodstawnie wnosząca do niej wszystkie przejawy modelowego i projektowego, zabawowego, scenariuszowego podejścia wobec rzeczywistości, wszystkie zmienne stany świadomości itp. W konsekwencji – dla współczesnej świadomości zarysy wirtualnej Granicy okazują się całkowicie rozmyte i gubią się w bezkresnej dali. Odzyskanie zasad i kryteriów, które oddzielałyby ją od innych areałów Granicy Antropologicznej, od wielu zbliżonych i sąsiadujących ze sobą zjawisk, pozostaje zadaniem ciągle aktualnym.

Granica w pełni: relacje jej areałów i topiki hybrydowe

Trzy powyżej opisane przez nas areały wyczerpują Granicę Antropologiczną. Wynika to z analizy energicznych zasad (pryncypiów): fenomeny Granicy mogą konstytuować się bądź to poprzez energię położonego na zewnątrz Źródła, która czynie możliwe przybliżanie się do granicy, bądź nieobecnością, niedostatkiem energii aktualizacji, niezbędną dla zjawisk tutejszej rzeczywistości. Z kolei poło-

żone na zewnątrz Źródło może być charakteryzowane przez ontologiczną bądź ontyczną zewnętrzność. Wymienione sytuacje dokładnie odpowiadają areałom ontologicznej, ontycznej i wirtualnej Granicy, dlatego jest oczywiste, że żaden inny areał istnieć nie może.

Jednak opisanie trzech wziętych oddzielnie areałów nie stanowi nic więcej niż początkowy krok ku odnowieniu całościowego obrazu Człowieka, zbudowaniu pełnowartościowego modelu antropologicznego. Można porównać to z, niedawno osiągniętym, odczytaniem genomu Człowieka: w obu przypadkach jedynie wyjaśniliśmy zestaw elementów składowych, zaś wiedza o tym zestawie jest jeszcze bardzo daleko od wiedzy i zrozumienia rzeczywistego procesu sposobu istnienia żywej istoty. Następne kroki powinny wyjaśnić, relacje między tymi elementami, ich wzajemne związki i współdziałania, byśmy mogli na etapie finalnym opisać całość w jej dynamice: dostrzec energicznego Człowieka w pełni jego ruchomych, zmieniających się stosunków z Granicą, odkrywszy, jak i czemu Człowiek okazuje się w tym bądź innym areale, jakie czynniki zapewniają przewagę danego areału albo powodują zmianę areałów.

Jedną z charakterystycznych cech rzeczywistości antropologicznej jest jej *zmieszanie*: zjednoczenie w dowolnym jej przejawie różnych pobudek, działających sił, wciągniętych poziomów... Nawet stara esencjalna antropologia nie może ignorować tej cechy: ona charakteryzowała człowieka jako istotę o składzie zmieszanym, *corpus permixtum*. W działającym, energicznym wymiarze cecha ta występuje jeszcze wyraźniej, w fenomenach Granicy ona także nie mogła nie odnaleźć swojego odbicia. W doświadczeniu człowieka możemy z łatwością odkryć zmieszane skrajne przejawy, w których jednoczą się właściwości różnych areałów Granicy. W sufizmie są słynne kierunki, w których, przy zachowaniu wspólnych celów i warunków paradygmatu Praktyki Duchowej, stymulowane są i wykorzystywane mechanizmy, związane z nieświadomością i realizujące aktywizację niższych poziomów świadomości przy wyłączeniu wyższych (hipnotyczne oddziaływania, kodowanie podprogowe, fizyczne i neurofizjologiczne środki wprowadzenia w trans itp.). Znaczy to, że areały Granicy mogą częściowo nakładać się na siebie nawzajem, tworząc dziedzinę zamknięcia. *A priori* trzy areały mogą mieć trzy takie dziedziny, w których odpowiednio łączą się elementy:

(1) praktyk duchowych i wzorców obłąkania (szaleństwa),
(2) praktyk duchowych i praktyk wirtualnych,
(3) wzorców obłąkania (szaleństwa) i praktyk wirtualnych.

A posteriori odkrywamy, że wszystkie te sfery rzeczywiście są obecne w doświadczeniu człowieka. Będziemy je nazywać *topikami hybrydowymi*.

Żeby zrozumieć pochodzenie i naturę topik hybrydowych, należy zauważyć, że między areałami Granicy zgodnie z typem ich energetyki zachowany jest pewien hierarchiczny porządek. Praktyki duchowe, które konstytuują się poprzez dążenie ku Innobyciu i ukierunkowują się ku transcendowaniu Człowieka, cha-

rakteryzowane są poprzez energetykę z wyższą, maksymalnie tworzącą formy i przemieniającą zdolnością. Za tym następują wzorce nieświadomości, które także odżywiane są zewnętrznymi energiami, choć innego rodzaju, z mniejszym formotwórczym potencjałem. Oba te reżimy działalności Człowieka, dzięki obecności zewnętrznych energii, ukazują w sobie wyższe typy energetyki w stosunku do zwykłych niegranicznych strategii. W końcu, praktyki wirtualne są charakteryzowane poprzez „energetyczny defekt", ich formotwórczy potencjał jest niższy niż w zwykłych strategiach – tym samym realizują one niższy możliwy typ energetyki.

Wspomnijmy jeszcze, że w działalności Człowieka ważną rolę odgrywa *niepowodzenie* i *błąd*, będziemy wtedy gotowi dostrzec genezę topik hybrydowych. Nierzadko zdarzają się sytuacje, w których człowiek wybiera strategię praktyki duchowej, jednak nie udaje się mu jej realizacja. Niepowodzenia bywają bardzo różne (ich szczegółową analizą zajmuje się asceza); typowym, w szczególności, okazuje się przypadek w którym te czy inne elementy, wzorce praktyki duchowej są zamieniane wzorcami innego areału, z niższym typem energetyki, i dlatego telos praktyki duchowej nie może być osiągnięty. Z kolei w takiej sytuacji podmiany można wykazać cały zestaw jej różnorodności. Jeżeli podmieniające ją wzorce przynależą wirtualnemu areałowi, to pojawiają się fenomeny Drugiej topiki hybrydowej, w której mieszają się praktyka duchowa i praktyka wirtualna. Ponieważ różnice wzorców tych praktyk są kardynalne, to człowiek nie może tu sądzić, że on naprawdę znajduje się w paradygmacie praktyki duchowej – uświadamia sobie, że realizuje jedynie coś, co jest do niej podobne. Znajdując się w wirtualnej topice, człowiek czyni z praktyki duchowej to samo, co z przejawami tutejszej rzeczywistości: dokonuje on „pielgrzymki" do praktyki duchowej, imituje ją w wyobrażeniu, odgrywa ją, inscenizuje – wszystko to stanowi stereotypy psychiki „wirtualnego człowieka". Ale w odróżnieniu od wirtualnej imitacji tutejszej rzeczywistości wirtualizacje praktyki duchowej wymagają szczególnych środków. Zwykle one realizują się za pomocą narkotyków, psychodelików itp., dlatego Druga topika hybrydowa może być nazwana *psychodeliczną* bądź *topiką kwasową*.

Jeżeli wzorce, które zamieniają elementy praktyki duchowej, pochodzą z rzędu wzorców nieświadomości (co odpowiada Pierwszej topice hybrydowej), to za cenę obecności w nich pewnych zewnętrznych energii różnice pojawiającego się hybrydowego procesu i prawdziwej praktyki duchowej nie muszą być wyrażone zewnętrznie, choć, tym niemniej, proces już nie będzie odpowiadać paradygmatowi Praktyki Duchowej i zmierzać ku meta-antropologicznemu telosowi (co ukażemy poniżej). W znanych granicach te różnice mogą pozostać niezmienne i nieuświadomione: człowiek zakłada, że podąża za określoną praktyką duchową i przybliża się ku jej telosowi. Innymi słowami, podtrzymuje on iluzję przybywania i poruszania się w praktyce duchowej. Według terminologii hezycha-

stycznej, znajduje się on w stanie „zbłądzenia" bądź „oszustwa" – czemu odpowiada Pierwsza topika hybrydowa, która może być nazwana *topiką złudzenia*. W przejawach tej topiki wyraźnie wyróżniają się dwie odmiany, które nie bardzo się ze sobą schodzą. Odejście od tradycyjnej, prawdziwej praktyki duchowej może okazać się niezaplanowane, może wkraść się niezauważalnie i pozostać niewiadomym dla człowieka. Takie zjawiska mimowolnego zbłądzenia są nader rozszerzone w praktyce ascetycznej (gdyż dla wzorców nieświadomości typowe jest bycie niezauważonym i nieuświadamianym), mistyczno-ascetyczna literatura różnych tradycji wiele mówi o ich rozpoznaniu i przezwyciężeniu. Ale są i inne zjawiska, kiedy to człowiek swoją wolą wnosi zmiany w tradycyjną dyscyplinę praktyki duchowej, sądząc przy tym, że będzie jak przedtem (albo jeszcze lepiej) realizować się wschodzący proces praktyki i osiągany będzie jej telos. Podobne zjawiska są samowolną improwizacją na gruncie praktyki duchowej i osiągnęły w naszych czasach szczególną popularność. W typowy sposób ludzie starają się odnaleźć automatyczne sposoby gwarantujące osiągnięcie tych predykatów transformacji świadomości i człowieka, które towarzyszą wyższym stopniom praktyki i do których z trudami prowadzi kanoniczna dyscyplina, długotrwale i jawnie bez gwarancji ich osiągnięcia. Proponowane sposoby czasami rzeczywiście wyzwalają energetyczne mechanizmy, wywołujące jakiekolwiek spontaniczne transformacje; jednak one zawsze opierają się na niższych poziomach świadomości, przy przytłoczeniu tych albo innych wyższych funkcji, zaś osiągane transformacje powodowane są przez energie nieświadomości. Do takich zjawisk *swobodnego* albo *rozmyślnego* zbłądzenia należą liczne współczesne psychotechniki, jak, w szczególności, metody Grofa lub Castanedy.

Co do Trzeciej topiki hybrydowej, to do niej przynależą marzenia senne (sny). Zwięzły i nasycony związek treści snów z wzorcami nieświadomości jest jednym z podstawowych tematów psychoanalizy; z innej strony zaś, w porównaniu z tutejszą rzeczywistością rzeczywistość snu w pełni zasadnie może być rozpatrywana jako niewcielona, niezaktualizowana – przed nami ukazuje się jeden z najbardziej obrazowych, szczerych przykładów wirtualnej rzeczywistości. Mimo tego istnieje cały kompleks strategii bądź stereotypów wirtualizacji, które można porównać nie tylko do zjawisk tutejszej rzeczywistości, ale i do praktyk duchowych. Bez problemu można dostrzec, że te imitujące czy mimetyczne stereotypy „podróże", „przymiarki", odgrywania, inscenizowania całkowicie odpowiadają także fenomenom obłędu, czego mnóstwo przykładów możemy zobaczyć w naszych czasach. „Niewcielony obłęd" włącza w siebie widmo zjawisk, różniących się co do stopnia sensowności, emocjonalnie-psychologicznego zabarwienia itp.: niedorozwój umysłowy (synonim „odgrywanego obłędu"), strategie z elementami *jurodstwa* i kuglarstwa... Całe to spektrum można określić terminem „idiotyzm", rozumianym uogulniająco i zawężająco zarazem. Dana topika może zostać nazwana *topiką idiotyzmu*. Dopełniające usprawiedliwienie tego terminu zawie-

ra się w tym, że jest on już szeroko przyjęty w współczesnej krytyce artystycznej i w sztuce transawangardowej (Por.: „Idiotyzm... jest tradycyjny we współczesnej kulturze, stając się w niej osobliwym Golfsztromem"[13]). Podkreślmy tu delikatną charakterystykę fenomenu jako *ciepłego* nurtu: wirtualny obłęd jest wolny od niebezpieczeństw i cierpień tutejszości, rzeczywiście może być pociągający, co w piękny sposób ukazał już von Trier w swoich „Idiotach". Dziś Golfsztrom idiotyzmu coraz bardziej rozlewa się w sztuce i życiu, u każdego czytelnika w tym momencie pojawią się własne przykłady.

Kończąc należy uwzględnić, że niektóre dopełniające szczegóły relacji między areałami Granicy powodowane są przez specyficzną naturę fenomenów nieświadomości. Jak już podkreślaliśmy, te fenomeny nie są „strategiami" człowieka, ponieważ świadomość nie kieruje ich powstawaniem i działaniem. Świadomość także nie kieruje nawet ich zarodkami, przejawianiem się: powstają one bez woli człowieka i bez jego wiedzy, mogą także przez długi czas pozostawać niezauważone, nieuświadomione. Ta niekontrolowana obecność wzorców nieświadomości może odbijać się na repertuarze możliwych strategii człowieka – gdyż *a priori* nie można liczyć na to, że dowolne strategie dadzą się pogodzić z danymi wzorcami; ta obecność może także odbijać się i na budowie niektórych strategii. Oczywiście my odkrywamy, że wzorce nieświadomości zgodne są z praktykami wirtualnymi (neurotycy i maniacy są w stanie w pełni być adeptami Internetu – zobrazowanie to jest prymitywne, ale przekonujące). Z tego powodu można powiedzieć, że mimo fenomenów topiki idiotyzmu, gdzie wzorce nieświadomości poddawane są wirtualizacji, możliwe są i takie reżimy ludzkiej aktywności, w której te wzorce istnieją w swej zwykłej formie, równoległe do tej lub innej wirtualnej praktyki.

Jednak relacja miedzy wzorcami nieświadomości i praktyką duchową okazuje się wręcz przeciwległa: ma ona charakter pełnego niepowodzenia. Można przekonać się do tego na różne sposoby, jednak najbardziej spójne okazuje się rozpatrywanie jej w dyskursie ontologicznym. Praktyka duchowa jest praktyką antropologiczną, która jest realizowana w horyzoncie ludzkiego istnienia, a przy tym ma za swój telos – ontologiczne transcendowanie, tzn. aktualną zmianę konkretnego ontologicznego horyzontu, horyzontu tutejszego bycia. Okazuje się, że praktyka ta może osiągnąć swój telos jedynie w tym przypadku, jeżeli horyzont ludzkiego istnienia jest pełnowartościowym horyzontem ontologicznym bądź, mówiąc innymi słowami, jeśli ludzkie istnienie okazuje się „przedstawionym ontologicznie", jest w stanie przedstawić istnienie w swej całości. Jednak, z drugiej strony, wzorce nieświadomości stanowią ontyczną Granicę horyzontu ludzkiego istnienia, granicę w istnieniu; jest to sfera istnienia nieosiągalna dla świadomości, *ergo* dla

[13] K. Skotnikow, „Nowaja Iczkierija – Nowosibirskaja zona chudożestwiennogo separatizma", w: „Chudożestwiennyj żurnal" nr 30, 2000, s. 29.

horyzontu ludzkiego istnienia. Stąd wiemy o poszukiwanej odpowiedzi: przy obecności fenomenów ontycznej Granicy horyzont ludzkiego istnienia nie jest ontologicznym horyzontem, człowiek nie ukazuje się jako przedstawiony ontologicznie i nie jako telos praktyki duchowej, a ontologiczne transcendowanie jest od początku nieosiągalne. Inaczej mówiąc, niezbędnym warunkiem realizacji paradygmatu Praktyki Duchowej i ontologicznego transcendowania jest nieobecność lub oddalenie ontycznej Granicy człowieka, wzorców nieświadomości.

Nasz wniosek osiągnięty na drodze filozoficznej formułuje jeden z fundamentalnych faktów życia religijnego, który odkrywany był w doświadczeniu wszystkich religii i tradycji duchowych. W praktyce ascetycznej fenomenami nieświadomości, jak nietrudno się przekonać, są fenomeny, które nazywane są namiętnościami: choć dyskurs ascetyczny jest nadzwyczaj daleki od dyskursu psychologicznego, to w obu przypadkach można zauważyć jeden i ten sam zestaw określających strukturowych objawów, takich jak niesamowolny charakter zarodka, stały i cykliczny charakter i inne. Z uwzględnieniem tego nasz wniosek w języku ascezy oznacza nic innego jak fundamentalne założenie o konieczności przezwyciężenia namiętności, znanej jako Niewidzialna Walka ku duchowemu wschodzeniu. Ze względu na dyskurs ascetyczny w świetle topiki Granicy prowadzi dalej i głębiej. Jeśli fenomeny nieświadomości odpowiadają namiętnościom w ascezie, to okazuje się zrozumiałym, że tak jak w analizie Granicy (i psychoanalizie) te fenomeny powodują pytanie o znajdującym się za nimi położonym na zewnątrz Źródłem, tak i w ascezie (i w życiu religijnym) fenomen namiętności rodzi to samo pytanie. Odpowiedź na nie jest jednak tworzona już inaczej, według reguł współodpowiadającego dyskursu. Opisując Granicę ontologiczną, widzieliśmy, że relacje człowieka z konstytuującym tę Granicę położonym na zewnątrz Supra-Źródłem tematyzują się w osobowym i dialogicznym paradygmacie. Paradygmat ten jest naturalny i przyciągający dla chrześcijańskiego rozumu i nieuchronnie pojawia się intencja tematyzowania w tym paradygmacie także relacji z Sub-Źródłem: namiętności, „figury nieświadomości", zjawiają się rzeczywiście jako figurki, biesy (demony), a za tymi figurami prześwituje się Figura, „Ojciec Namiętności" – i to tym naturalniej, że Sub-Źródło, jak widzieliśmy, rzeczywiście oprze się (osobowo ukazującemu się) Supra-Źródłu, odgradzając i usuwając możliwość dołączenia do Niego. Tak więc nieświadomość i jej wzorce dostarczają początkowe przesłanki dla pojawienia się szatana i biesów; mitologiczna świadomość zakańcza pracę. Przy tym dokończeniu konstytucji szatana często odsuwają się, wyłączają się świadectwa doświadczenia, jako ascetycznego, tak i naukowego, o tym, że Sub-Źródło – nie jest Innobyciem, a tylko ontycznie Innym, że jest to – dynamiczna organizacja, niedopuszczająca hipostazowania i istniejąca jedynie w swoich wzorcach w taki sposób, że usunięcie ostatnich – w pełni, choć nie bez trudności, możliwe jest, zgodnie z psychoanalizą i w ascetyce – oznacza i jego usunięcie.

Zakończenie: scenariusz ewolucji Granicy

Okazuje się, że Antropologiczna Granica wymaga opisu i analizy zarówno w synchronii, jak i w diachronii; nie tylko w swojej logice i strukturze, ale i w swojej historii. Diachroniczne spojrzenie wyprowadza do szerokiej problematyki filozofii historii, która w nurcie naszego podejścia ukazana jest w całkowicie nowym świetle. Dokonuje się antropologizacja dyskursu historycznego: historię rozpatruje się jako, w pierwszej kolejności, historię stosunków Człowieka do swojej Granicy – i występuje ona tym samym jako aspekt antropologii.

Prześledźmy, jak dokonuje się taka antropologizacja, na przykładzie pojęcia granicy. W historii mówimy o granicach i krańcach epok, rozumiejąc te granice i krańce na sposób topologiczny: jako naruszenia (syngularność, zerwanie) gładkości (składności, ciągłości) historycznej tkani; a same epoki jako względne gładkie kawałki tej tkani. Gładkość zaś i jej naruszenia określają się według pewnego zjednoczenia charakterystyk historycznej tkani, obejmującego zewnętrzne, empiryczne charakterystyki (wydarzenia, fakty), jak i ich interpretacje w terminach wewnętrznych, strukturalnych albo noumenalnych charakterystyk. Przy tym w jakiejkolwiek historycznej koncepcji wybór wszystkich elementów jedności faktów i interpretacji, a co za tym idzie i samej strukturalizacji historii, zadanie uznawania za „granice", „krańce" takie oto miejsca tkani, jak wiadomo nie są wolne od konwencjonalności i samowoli. W naszym podejściu, we wskazanym całokształcie główną rolę powinny odgrywać charakterystyki antropologiczne, opisujące stosunki Człowieka z jego Granicą. „Epokami" wtedy będą odcinki tkani, odpowiadające względnej stabilności w tych stosunkach; „krańcami" są miejsca tkani, odpowiadające ostrym w nich zmianom. Teraz nie zaczniemy ani rozwijać danego poglądu, ani próbować ukazać jego owocności na materiale dawnej historii. Ograniczymy się jedynie scenariuszem współczesności, wyśledziwszy jedyną charakterystykę: *jaka jest dominująca topika Granicy?*

W ciągu całej kulturalnej historii ta charakterystyka nie wypróbowywała żadnej dynamiki, zostając stabilną i stałą: w oczywisty sposób w istnieniu Człowieka główną rolę odgrywały jego stosunki wobec Innobycia, ontologicznej Granicy. Ich formy niebywale zmieniały się, ale ich dominacja była niepowątpiewalna, przy czym w wielu aspektach one dominowały nie tylko nad innymi topikami Granicy, ale i nad nie-ostatecznymi strategiami pospolitego istnienia, urzeczywistniając rolę integrującej i centrującej zasady w stosunku do całego horyzontu ludzkiego istnienia. Pierwsze zmiany w tej sytuacji przyniósł w Nowych Czasach proces sekularyzacji chrześcijańskiego społeczeństwa. Z naszego punktu widzenia na jego treść składała się automatyzacja „zwykłych", nie-ostatecznych strategii: wyszły one z podporządkowania strategiom ontologicznej Granicy, a te strategie utraciły swoją integrującą i centralizującą rolę. Następne zmiany odnoszą się już do naszych czasów: topika Praktyki Duchownej zaczęła tracić swoją

dominującą rolę także w stosunku do innych areałów Granicy. Jak podkreślaliśmy we wstępie, relacje z Granicą dla współczesnego człowieka nie tylko nie tracą ważności, ale przeciwnie, stają się coraz istotniejszymi i niezwykle się aktywizują (co jest samo z siebie symptomem kresowości okresu historycznego). Jednak temu „postawieniu Granicy w centrum" doświadczenia współczesnego człowieka towarzyszą kardynalne przemiany w charakterze doświadczenia Granicy, w jego strukturze; jednym z głównych faktorów tych przemian okazała się zmiana dominującej topiki. Jeżeli wspomnimy hierarchiczny porządek areałów Granicy według typów ich energetyki, to podobna zmiana będzie oznaczać to, że *Człowiek zaczął tęsknić za swoją Granicą w dół.*

Fakt zmiany jest obrazowy i widoczny: repertuar ostatecznych przejawów dzisiaj jest różnorodny jak nigdy, w nim znajduje się mnóstwo nowych, nieznanych wcześniej fenomenów, a praktyki duchowe nie zajmują w nim znaczącego miejsca (chociaż zainteresowanie nimi także bardzo wzrosło, ale przeważają hybrydowe strategie ich modyfikacji i zamiany). Cóż jednak zajmuje to miejsce? Freud powiedział: „nerwica zastępuje w naszych czasach klasztor"; dlatego zgodzimy się co do tego, że rola fenomenów nieświadomości bardzo wzrosła. W tym wzrastaniu zauważany jest cały szereg czynników. Przede wszystkim masowa popularność psychoanalizy jest nie tylko świadectwem, ale częściowo także jedną z przyczyn szerokiego rozpowszechnienia „fenomenów obłędu". Jego praktyka w swej istocie jest ambiwalentna: może ona jednocześnie ukazywać się jako terapia dla tych fenomenów i ich prowokacja albo nawet kultywowanie. Przed usunięciem wzorców nieświadomości analityk stara się wyprowadzić je na powierzchnię, ukazać człowiekowi ich obecność, i te jego działania całkowicie mogą być ich zasadzeniem, zaszczepieniem, wzbudzaniem w człowiekiem ich obecności; jak już napisano, samo istnienie potężnej profesjonalnej wspólnoty analityków zapewnia, w pewnej mierze, produkuje „chorych". Dalej, nie nową, ale nadzwyczaj rozszerzoną sferę fenomenów obłędu stanowią praktyki transgresji. Żywi je pociąg do ostatecznego doświadczenia, gdy przyjmuje ona formę maksymalistycznego porywu, maniactwa, ostrego pragnienia, wymagającego natychmiastowego spełnienia... Podobne impulsy współbrzmią z estetyką modernizmu, a w modernistycznej sztuce obłęd i transgresja są zwykłymi towarzyszami praktyki artystycznej; wykaz słynnych imion, od van Gogha, Wrubla, Nietzschego do Arto, mógłby tu zająć nie jedną stronę. Różnorodnością tego maniactwa Granicy pojawia się dążenie wypróbowania wszystkich rodzajów, formy ostatecznego doświadczenia, swego rodzaju „swędzenie Granicy". Tak opisał to Deleuze: „Powinniśmy... być odrobinę alkoholikiem, odrobinę wariatem, odrobinę samobójcą, odrobinę partyzantem-terrorystą"[14]. Jak poświadcza zakończenie jego

[14] G. Deleuze, *Logika smysła,* Moskwa 1995, s. 190.

biografii, to jego wezwanie jest nie tylko wyprowadzeniem filozoficznego rozumowania, ale i owocem rzeczywistego przeżywania sytuacji człowieka.

Jednak od czasów Freuda zdążył pojawić się jeszcze jeden, nowy krąg przejawów Granicy. I właśnie ten krąg, burzliwie się rozwijając, dziś zajmuje dominującą pozycję. Podobna droga wirtualnych praktyk sugeruje nam perspektywę totalnej wirtualizacji ludzkiego istnienia: dominacja tych praktyk dokonuje się nie tylko nad pozostałymi areałami Granicy, ale i nad sferą zwykłych, nie-ostatecznych ludzkich przejawów. „W nasze dni wirtualność zdecydowanie bierze górę nad aktualnością"[15], pisze specjalista z wirtualistyki; jego świadectwo jest tym bardziej autorytarne, że ono samo jest także wirtualne, ponieważ jest plagiatem: N.A. Nosow przepisuje bez cudzysłowu pojawiające się wtedy tłumaczenie Baudrillarda: „W nasze dni wirtualność zdecydowanie bierze górę nad aktualnością"[16]. Dla tych tryumfalnych sukcesów wirtualizacji jest wiele pomniejszych przyczyn. Zaspakajając dążenie człowieka ku Granicy, praktyki wirtualne są w tym samym czasie dostępne maksymalne: one nie wymagają skrajnych wewnętrznych starań i srogiej szkoły, jak praktyki duchowe, nie mają ryzykownego, zatrważającego związku z chorobą i zagrożeniem, jak wzorce obłędu. Władają one inercją, pociągającą siłą: w porównaniu do nich, reżimy aktualnej rzeczywistości są bardziej ostre i natężone, wirtualny człowiek dąży do przebywania w wirtualnej rzeczywistości, z niechęcią powracając do aktualności. Także dla fenomenów obłędu można zaznaczyć związek i bliskość fenomenów wirtualnej topiki z określonym typem praktyk artystycznych: jeżeli topika obłędu zbliża się z twórczą i życiową praktyką modernizmu, to wirtualna topika posiada podobne zbiorcze pochodzenie co postmodernizmem i transawangardą.

W ten sposób rzeczywiście odkrywamy ewolucję Granicy Człowieka, odpowiadającą zmianie dominującej topiki – od ontologicznej Granicy do ontycznej, a zatem i do wirtualnej; inaczej mówiąc konstytuujemy ześlizgiwanie się Człowieka po swojej Granicy w dół. Ostatnia faza ześlizgiwania się jest wirtualizacją ludzkiego istnienia z całkowitym prymatem praktyk wirtualnych także nad innymi topikami Granicy i nad tutejszą rzeczywistością. Nietrudno zauważyć, że nieograniczone zgłębianie takiego procesu jest scenariuszem *eutanazji ludzkości.* W rzeczy samej Człowiek będzie dokonywać powrotu z wirtualnej rzeczywistości do aktualnej z coraz większą trudnością, że z konieczności będzie doprowadzać do degeneracji aktualną rzeczywistość. Degeneracja będzie zbliżeniem aktualnej rzeczywistości do wirtualnej, ubywaniem formotwórczej i życiotwórczej energii, ginięciem związków i stopniowym przeważaniem niszczycielskich proce-

---

[15] N.A. Nosow, „Wirtualnaja ciwilizacija", w: *Wirtualnyje realnosti w psychologii i psichopraltikie.* Redakcja N.A. Nosow, O.I. Gienisaretskij, Moskwa 1995, s. 109.

[16] J. Baudrillard, „Wojny w Zaliwie nie było", w: „Chudożestwiennyj żurnal" nr 3, 1994, s. 33.

sów[17]. Według właściwości wirtualnych reżimów świadomości to zmarnienie i gaśnięcie Człowieka będzie miękkie i nieświadome, gdyż w tych reżimach zdjęte są zdolności samokontroli, uwagi do samego siebie i rozróżnienie między aktualną rzeczywistością i jej imitacją. „Z tego powodu koniec świata będzie absolutnie bezpieczny, gdyż zanika ten, komu niebezpieczeństwo mogłoby grozić. Koniec świata będzie po prostu programem telewizyjnym"[18].

Dodać do tego należy wyłącznie jedno: w ześlizgiwaniu się Człowieka nie ma żadnego przeznaczenia, bezgraniczna, nawet do eutanazji, wirtualizacja Człowieka jest zaledwie scenariuszem, jednym z wielu. Odkrywszy proces ześlizgiwania, wyjawiliśmy położenie rzeczy; jednak nie odkryliśmy bynajmniej żadnego prawa, które uczyniłoby proces obowiązkowym i nieodwracalnym. Oczywiście takiego prawa być nie może. Z Człowiekiem pozostaje zawsze jego nieodłączna wolność – dzięki czemu charakter jego relacji z jego Granicą gotów jest ponownie się zmienić. W dowolnej chwili.

[17] Zauważmy, że podobne ubywanie jest całkowicie zgodne z globalizacją, chociaż oznacza ona, wydawałoby się, wzrost składności planetarnego istnienia. Wraz z rozrastaniem się rozmiarów systemu rośnie liczba odległych związków, jednak przy tym mogą przerywać się, obumierać związki bliższe i istotniejsze dla życia; a także może ubywać średnia, „właściwa" intensywność związków.

[18] W.O. Pielewin, *Generation „P"*, Moskwa 2000, s. 144–145.