

Maciej Stroiński

Hegel bez głowy: pluralizm w humanistyce i jak go przezwyciężyć

Zum Zweifel n fehlen mir die Gründe!
Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*

Kto mówi?

Sytuacja współczesnego studenta filmoznauctwa przypomina sytuację człowieka uczącego się języków obcych. Ledwo jako tako opanował angielski, zmuszony jest uczyć się francuskiego. Jeszcze nie zna tego języka w stopniu wystarczającym, a tu okazuje się, że trzeba zabrać się do niemieckiego. Przeświadczony, że z trzema językami będzie sobie radzić, staje wobec konieczności bezzwłocznego opanowania czwartego – hiszpańskiego. Zaraz potem czyha nań alternatywa: szwedzki bądź turecki. A przy tym daje mu się do zrozumienia, że byłoby nieźle, gdyby zapoznał się z japońskim lub chińskim¹.

Co nam to przypomina? Czytelnikom Hegla zapewne rozdział z *Fenomenologii ducha* o wolności samowiedzy, gdzie dowiadujemy się m.in. o tak zwanej świadomości nieszczęśliwej². Tym, którym do Hegla bliżej przez jego spadkobiercę Jacques'a Lacana – ideę „alienacji w znaczącym”³.

W obu wypadkach tematem są narodziny jednostkowości z tego, co ogólne i niejednostkowe, czyli powstawanie ruchu i zmiany w tym, co stałe i niezmiennie. „Wyłanianie się jednostkowości w tym, co niezmiennie” działa też w drugą stronę: niezmiennosc „wytrąca się” w samej jednostkowości⁴. Innymi – freudowskimi – słowy: w samym sercu „pojedynczości” („ja”, *ego*) osadza się coś ogólnego i „trzeciopodobowego” („to”, *id*). U Hegla ogólnosc tę reprezentuje Pan (*Herr*) ze słynnej „dialektyki panowania i poddaństwa”, u Lacana – wielki Inny (*l'Autre*). Rodzący się podmiot, czyli centrum jednostkowości, zajmuje tu pozycję Niewolnika, lub – jak niemieckie *Knecht* tłumaczy Marek Siemek – „Sługi”⁵. Dochodzi wtedy do agonicznego „zwarcia”, którego nie ma potrzeby tutaj analizować, toteż przejdźmy od razu do wniosków.

¹ A. Helman, J. Ostaszewski, *Historia myśli filmowej. Podręcznik*, Gdańsk 2008, s. 343.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 140–159.

³ Zob. B. Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton 1997, s. 3–13, 49–68.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 148.

⁵ M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 77–79, 191.

„Źródłem antynomii jednostkowości i ogólności jest mowa”⁶. Pan-wielki Inny mówiący, Niewolnik zaś „jest mówionym”. Znamy to wszyscy z własnego doświadczenia: to rodzice uczą nas mówić, a nie my ich. Główne narzędzie autoekspresji, jakim jest język, jednostka pożycza zatem od swego „mocodawcy”. Wypowiada się za pomocą czegoś, czego nie posiada: w języku, który nie jest prywatny, „każdorazowo mój” (słowa Heideggera, które również nie są „jego własne”). Mówiąc strukturalistycznie: język – *langue* – jest paradygmatem, zaś jego konkretne użycie: mowa – *parole* – tylko syntagmą, „podzbiorem zbioru głównego”. Mówić możemy wyłącznie w ramach nadrzędnego systemu językowego, który ma monopol na ekspresję słowną. Świadomość nieszczęśliwa to uświadomiona, lecz niezaakceptowana alienacja w znaczącym: świadomość, że nigdy nie mówimy „swoimi słowami”. Język ojczysty jako język obcy, jako uewnętrzniona agenda niejednostkowości. Najgłośniejsze hasło Lacana – „nieświadomość jest ustrukturuwana niczym język”⁷, „symptomy da się całkowicie rozłożyć analizą języka, ponieważ sam symptom jest zbudowany tak, jak język: jest mową, która musi dopiero przemówić”⁸ – znaczy więc: zewnątrz czai się w samym wnętrzu, to, co „najbliższe”, jest też z konieczności najdalsze. Zewnętrzna wewnętrzność, trans-

cedentna immanencja, obca swojskość, „publiczna” intymność: *extimité*.

Nie sposób uciec od tej eks-pozycji, tego odsłonięcia. Więcej: im bardziej się go zapieramy, tym bardziej jesteśmy przezeń określani. Uwarunkowania niechciane są tym bardziej warunkujące. Najlepsze, co jednostka może wobec tego zrobić, to „przyznać się”: pokochać to, czego nie może pokonać, i w ten sposób uczynić to swoim własnym. Przyswoić „język obcy”. Przygodność „swojsko-obcej” – niesamowitej, jak powiedziałby Freud – mowy Ojca przekuć w konieczność mowy po prostu ojczystej. Z „nieżnośnej lekkości” Kundera w „*es muss sein!*”, „tak być musi!” Beethovena (którego Kundera skądinąd cytuje). Tak być musi, gdyż wyjść poza język niepodobna: można co najwyżej wyjść z kondycji uprzedmiotowienia i wyobcowania w języku (z roli „mówionego”) i stać się jego podmiotem („mówiącym”). Sposobem na to nie jest wszakże pochłanianie języków wciąż nowych – wbrew temu, czego oczekuje się od modelowego studenta filmoznawstwa.

Językami mówić będą

Pogoń za nowymi i jeszcze nowszymi językami to w istocie ucieczka – przed językami „starymi”. Pochłanianie w miejsce przyswajania. Zagłuszanie starego nowym. Czego nie chce przyswoić „współczesny student filmoznawstwa” i przed czym ucieka? Przed „Ogólną Teorią Wszystkiego”, czyli, w skrócie, przed Lacanem, de Saussure’em oraz Althusserem⁹. „Ogólna

⁶ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 15.

⁷ J. Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, przeł. B. Fink, współpraca H. Fink, R. Grigg, New York–London 2006, s. 737.

⁸ *Ibidem*, s. 223.

⁹ A. Helman, J. Ostaszewski, *op. cit.*, s. 343–346.

Teoria Wszystkiego” ustąpiła miejsca „badaniom na średnią skalę”, „studiom kulturowym”, „teorii nowych mediów”. Parafrazując *Braci Karamazow: gender* idzie, trzeba się posunąć. (Wrzucam te orientacje badawcze do jednego worka, aby posmakowały własnego lekarstwa, jakim raczą „Ogólną Teorię Wszystkiego”, „metafizykę obecności” i „fallogocentryczną” kulturę „martwych białych mężczyzn”).

Twierdzę, że „usunęliśmy się” zbyt pochopnie. W istocie w y p a r l i ś m y s i ę czegoś, co teraz jawi się nam jako ostatni bastion „totalizmu teoretycznego”. „Ogólna Teoria Wszystkiego” pozostaje – wbrew pozorom – nieprzyswojona, w y p a r t a, i dlatego spędza sen z powiek filmoznawcom, którzy chcą już tylko zawęzić, decentrować, osłabiać, pluralizować i eksplorować wszystko, co niszowe. „Lacand-de Saussure-Althusser” może wyszli z mody, ale bynajmniej nie wyszli z użycia. To oni nauczyli nas mówić, a my nadal się nie oduczyliśmy. Decentrować można tylko jakieś c e n t r u m, osłabiać – tylko jakąś m o c, a uskakiwać w niszę tylko przed jakąś n o r m ą. Centrum, moc i norma – *voilà*, „Ogólna Teoria Wszystkiego”. Chcemy się zbuntować, to jasne. Nie chcemy już mówić, jak nas nauczono. Jednak języka dominującego nie odnowimy – parafrazując z kolei Hermana Melville’a¹⁰ – pluralistycznym hokus-pokus, tj. m ó w i ą c j ę z y k a m i. Mowę Pana-opresora „pokonać” można tylko poprzez ustanowienie mowy nowej, równie silnej i scentralizowanej, co nie znaczy, że równie „opresyjnej”.

W „konwersacji ludzkości” Rorty’ańskie „słowniki prywatne” zwyczajnie g ł o s u n i e m a j ą, bo właśnie są prywatne, czyli niepubliczne; liczą się jedynie głosy naprawdę mocne i przez to słyszalne, „opresywne” wobec tych, którzy boją się podnosić głos. Jeśli chcemy równać w dół, tj. obchodzić się ze sobą i z innymi jak z płochliwymi dziećmi, pozostaje zmusić wszystkich, ażeby mówili cicho...

Ne pas céder sur son langage

Pluralistyczne hokus-pokus – taki pono-woczesny „lek na całe zło” – to zaklęcie przeciw dekonstrukcji. Chodzi o to, aby zdekonstruować się, zanim przyjdzie jakiś Derrida i zrobi to za nas. W końcu mało kto ma na tyle siły, by znieść katusze, które zgotowała „metafizyce obecności” dekonstrukcyjna chłosta. W praktyce oznacza to wyrzeczenie się własnego „małego uniwersalizmu” walkowerem. Rezygnacja z własnej idiosynkrazji, ze wszystkimi jej rozszczeni-ami szczęścia, siły i u z n a n i a (zbieżnymi z ambicjami klasycznej metafizyki, która chciała przede wszystkim o b o - w i ą z y w a ć) – to dla psychoanalizy grzech główny i jedyny. Tak powiada Jacques Lacan pod koniec swojego seminarium z roku akademickiego 1959–1960 poświęconego „etyce psychoanalizy”, gdzie przemycił mocny imperatyw: „*ne pas céder sur son désir*”¹¹. Nie wyrzekaj się swego pragnienia! (Należy podkreślić, że w systemie Lacana pragnienie nigdy nie stanowi prostej, „samoistnej” własności podmiotu,

¹⁰ Zob. E.S. Oliver, ‘*Cock-A-Doodle-Do!*’ and *Transcendental Hocus-Pocus*, „The New England Quarterly” 1948, vol. 21, nr 2.

¹¹ J. Lacan, *Le Séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse, 1959–1960*, red. J.-A. Miller, Paris 1986, s. 370.

zawsze jest pragnieniem Innego: pragnieniem cudzego pragnienia, wolą – a nawet żądaniem – *b y c i a u z n a n y m* w relacji „zwrotnej”. Stąd zapewne zaimek w trzeciej osobie: „*son*”, jako że pragnienie nigdy nie jest „moje”, co najwyżej „swoje”).

Dekonstrukcja ma sens właśnie tylko tam, gdzie „nie zrezygnowano z własnego pragnienia”, ponieważ tylko tam jest co dekonstruować. W dekonstrukcji nie chodzi bowiem o to, aby ją wyręczać. Przeciwnie: opór jest tu zdrowy i wysoce wskazany. Dekonstrukcja nie wzywa do autodekonstrukcji, jest raczej chrztem bojowym, podczas którego podmiot staje przed pytaniem: „*avez-vous agi conformément au désir qui vous habite?*”¹², czy podążyłeś za pożądaniem, które cię nawiedza? lub: czy postąpiłeś tak, jak *c h c i a ł e ś?*, lub jeszcze inaczej: czy działałeś w zgodzie z samym sobą? (Rozwijemy od razu istotną wątpliwość: nie mamy tu do czynienia z beztroską afirmacją Freudowskiej zasady rozkoszy kosztem zasady rzeczywistości, bo zasada rzeczywistości również „podąża za pożądaniem” – tyle że uwzględnia przy tym wymogi rzeczywistości pozapsychicznej; *Realitätprinzip* „dochowuje wierności pragnieniu”, tak jak i *Lustprinzip* – ale w „doroślejszy” niż ta druga sposób). Jeśli odpowiedź brzmi „nie”, test dekonstrukcji daje wynik pozytywny, co – jak w diagnostyce schorzeń i infekcji – wcale nie jest powodem do radości. Podmiot „*décopozytywny*” *p r z e b i ł* sam siebie: wykazuje daleko posuniętą *différance*, „mnogość” i decenterację, słowem: konflikt wewnętrzny, a na-

wet schizofrenię, tj. „rozmnożenie” osobowości. Robi to, co „współczesny student filmoznawstwa”: *m ó w i j ę z y k a m i*, gorzko przekonany, że żaden nie jest na tyle dobry, aby się doń przywiązać. Porzuca „mowę ojczystą”, jeszcze zanim tę dopadnie dekonstrukcyjne *purgatorio*.

Autosabotaż

Oto świadomość nieszczęśliwa filmoznawstwa współczesnego: każdy „słownik finalny” (określenie Richarda Rorty’ego) jest *f i n a l n y* dosłownie, z miejsca półmartwy i nieodwołalnie skazany na obrócenie się w pył. Czy to jednak wystarczający powód do żaloby i desperacji, gnającej nas w objęcia coraz to nowych „słowników prywatnych”, całkiem już nieważkich, bo od początku wyczerpanych, zapętlonych w błędnym kole autosabotażu? Skończoność jest przecież *w ł a ś c i w a* „słownikom finalnym” i wszelkim innym rzeczom *s k o ņ c z o n y m*, których, wedle nauki Hegla, „niebyt stanowi ich byt”, których „godzina narodzin jest godziną ich śmierci”¹³, co nie znaczy, że należy się tym wszystkim nadmiernie przejmować. Koniec i *adieu* tak, ale w swoim czasie. Czas sam dokona „dzieła zniszczenia”, zatem nie trzeba mu pomagać. Nie mogę teraz zrobić nic lepszego, jak przytoczyć znakomity fragment z Agaty Bielik-Robson, jej – jak czytamy w autokomentarzu – „mały dezyderat *à la* Kierkegaard”:

Ach, jakich rzeczy mogłaby dokonać dekonstrukcja, gdyby zechciała uwierzyć w powtórzenie: tę inną

¹² *Ibid.*, s. 362.

¹³ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 171.

śmierć, która nie zabija od razu, lecz odwleka cios i jedynie stopniowo, powtórzenie po powtórzeniu, przymierza się do wykonania wyroku! Bo między tą śmiercią, która zabija natychmiast, a t a m t a, która opóźnia swe nadejście, jest cały świat różnicy: całe życie¹⁴.

Tak więc śmiertelność, „nieznośna lekkość” *et omnia vanitas* – ale bez patosu, jako że wciąż żyjemy! Rozpoznanie śmiertelnej kondycji wszystkiego, co żyje, nie musi „ścinać życia w zarodku” i prowadzić do zrezygnowanego letargu na jawie, *undeadness*: życia jako wegetacji, czyli p r z e - ż y c i a, czemu w wymiarze spekulatywnym odpowiada Gianniego Vattima postulat „myśli słabej”, czerpiący z poglądów Heideggera¹⁵. Jeśli „po Auschwitz” ma się ostać myślenie – wywodzi Vattimo – to tylko myślenie „bezpieczne”, stosownie nadwątlone i bez poważniejszych „konsekwencji praktycznych”. Racjonalność oświeceniowa pokazała się w XX w. ze swej najgorszej strony, którą jest „rozum instrumentalny”, więc trzeba ją unieszkodliwić. Tylko po takiej korekcie zdalna będzie do użytku.

„Myśl słaba” wspiera się na prawdzie „osłabionej”, zasłaniająco-odslaniającej się *alethei*, która udziela się myśleniu jak udzielna księżna księciu: niechętnie, kapryśnie i na krótko. Czasem coś odkryje, a czasem zasłoni, i nie wiadomo, kiedy znów odsłoni. „Myśl słaba” wydana jest

¹⁴ A. Bielik-Robson, *Faux pas albo błąd życia: Blanchot między Heideggerem a Freudem*, w: *Maurice Blanchot. Literatura ekstremalna*, red. P. Mościcki, Warszawa 2007, s. 162.

¹⁵ Zob. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5; C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 126–132.

przeto na łaskę i niełaskę „siły wyższej” (u Heideggera, mistrza Vattima, zwanej Byciem). Nie wystarcza sama sobie jako czysty „ruch myślenia” – jak choćby w „radykalnym wątpieniu” Kartezjusza. Oto symboliczna autokastracja myśli, która „radykalnym wątpieniem” objęła również samą siebie; której „już się nie chce”; która „wyrzekła się swego pragnienia”, zastygając w spacyfikowanej postawie wyczekująco-receptywnej; której „wybito z głowy” Nietzscheańską w o l e m o c y; która nie jest już żywa, a jedynie „wciąż-nie-martwa”, *undead* – myśli teraz już naprawdę s ł a b e j, która z pewnością nie zdobędzie się na „wyczyn” totalitaryzmu i fundamentalizmu, bo nie zdobędzie się też na żaden inny: sił jej na to nie starczy.

Gdzie indziej

Powstaje wątpliwość: czy tego właśnie chcemy? Czy chcemy myśli „spluralizowanej”: wielojęzycznej, wewnętrznie skłóconej, zawierającej „niedające się pogodzić sprzeczności” i „niemożliwe do uzgodnienia różnice”¹⁶, po Vattimowsku (a i dosłownie) słabej, nieznośnie lekkiej, niepewnej siebie, zbyt niecierplivej, aby powstrzymać się od spekulatywnego seppuku? Mnogość nieredukowalnych prawd „średniego zasięgu” – tego chcemy? Ależ – odpowiadając Nietzscheańskim pytaniem na pytanie – *warum nicht?* Czemu nie? Projekt „myśli mnogiej” zapowiada się przecież kapitalnie. Wszakże diabeł, jak zawsze, tkwi w szczegółach.

¹⁶ A. Helman, J. Ostaszewski, *op. cit.*, s. 345.

Z radą i wyjaśnieniem przychodzi w tym miejscu niezastąpiony Hegel¹⁷. Przypomnę, że wywód zaczęliśmy od Lacanowskiej wariacji na temat jego „dialektyki Pana i Niewolnika”. Owa dialektyka to najbardziej chyba widowiskowa w myśli zachodniej apologia konfliktu. Konflikt, i to na śmierć i życie, a nie zwykła „różnica zdań” – taki śmiertelnie poważny konflikt jest nam do życia koniecznie potrzebny, jeśli chcemy żyć, a nie tylko przeżyć, twierdzi Hegel. „Zwarcie” Pana i Niewolnika jest ni mniej, ni więcej, tylko p r ó b ą ś m i e r c i – jak każda porządna inicjacja. Niewolnik to ten, którego podczas „pojedyńku” przeraziła i sparaliżowała bliskość możliwego zgonu. Toteż poddał się, stał się p o d d a n y m, co nie znaczy, że „nie zaliczył” sprawdzianu. Niewolnik nie „oblał”, bo swej próby jeszcze nie zakończył. Teraz dopiero czeka go żmudne wydobywanie się z poddaństwa „miłością i pracą” (jak powiedziałby Freud, a za nim Christopher Lasch, autor znakomitej i wciąż nieprzełożonej na polski *Kultury narcyzmu*).

Zaraz na starcie tej drogi emancypacji czyha nań pułapka: omawiana już „niezależna świadomość”, *das unglückliche Bewusstsein*¹⁸, etap u w e w n ę t r z n i o n e g o „sporu” z Panem. To, co było starciem dwu samowiedz, dzieli teraz „na pół” jedną z nich, tę – na razie – słabszą. Świadomość niezależna to poddaństwo uświadomione, lecz nieprzewyciężone. To utwierdzanie się w niewolnictwie, samozniewolenie, istny arest domowy. Niewolnik niejako przejmując na siebie „obowiązki”

Pana: przemienia się w swego własnego wroga i opresora, czyli wpada w to, co wcześniej nazwałem błędnym kołem autosabotażu. Niewolnicza świadomość niezależna podsuwa swemu „nosicielowi” zadania nie do wykonania i aporie nie do pokonania. Na przykład potrzebę autoekspresji wraz z wiedzą o jej nieziszczalności („alienacja w znaczącym”) albo żądanie wyzwolenia poprzez „wyciągnięcie samego siebie z bagna za włosy” (wedle najlepszych recept barona von Münchhausena).

To właśnie ta siła niezależna naciska na studenta filmoznawstwa, aby „mówił językami”, sącząc mu przy tym do ucha, że prawda i tak jest g d z i e i n d z i e j. Umysł nieprzygotowany, jeśli poczęstować go nektarem perspektywizmu i pluralizmu poznawczego, poczyną przedwcześnie kwestionować sam siebie i swoje słuszne roszczenie do, po prostu, prawdy. Sceptycyzm w umysłowości nieokrępej wyrwy ją z „samozawinionej niedojrzałości” (hasło Kanta) razem z korzeniami. Zainscenizujemy krótki „dialog wewnętrzny” młodego humanisty: „Jeśli chcesz mówić, to najlepiej we wszystkich językach naraz. Wtedy nie grozi ci, że powiesz coś do rzeczy. W razie wątpliwości nie myśl – cytuj”. Zaszczepiany adeptom humanistyki pluralizm epistemologiczny zniewala ich i zwyczajnie u n i e s z c z ę ś l i w i a, rodząc w nich p r z e d - ś w i a d o m o ś ć niezależności (przesądzonego fiaska poznawczego) – samospełniającą się przepowiednię, świadomość fałszywą. Należy ją przekroczyć, aby osiągnąć... pluralizm także, lecz zdrowy i „szczęśliwy”. Chodzi o to, żeby „prawdy jednostkowej” (jak wyrażał się Kierkegaard) debiutującego filmoznawcy nie pożał

¹⁷ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 125–159; M.J. Siemek, *op. cit.*, s. 56–66, 74–82, 186–194.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 147.

do szczytu czerw cynizmu, „lepszej wiedzy” i „wyższej świadomości pluralistycznej”. Żeby pluralizm znał swoje miejsce i żeby miast napędzać „subiektywność nieszczęśliwą” zmieniał się w intersubiektywność: rzetelną konfrontację zamiast ciągłej nerwicy, wojnę zamiast wojny domowej.

Machina wojenna

Pluralizm to sceptycyzm w ponowoczesnej skórce. W samym sercu myśli ponowoczesnej, czyli w dylogii Deleuze’a i Guattariego poświęconej „kapitalizmowi i schizofrenii”, ścierają się dwa pluralizmy – „dobry” i „zły”. Pluralizm „dobry”, czyli uzewnętrzniiony i intersubiektywny, zdaje się promieniować z idei „myśli jako maszyny wojennej”, którą spółka autorska proponuje w drugiej części swej dylogii¹⁹. Jeśli myślenie ma polegać na walczeniu, to – można wnioskować – pozostaje jedynie przyglądać się pasjonującemu agonowi „prawd jednostkowych”, w których te urosną w siłę. Pomysł, aby „z myśli uczynić maszynę wojenną”²⁰, jest kapitalny, ale rozczarowuje w szczegółach. Przynajmniej od czasów Kartezjusza przyjmuje się, że myślenie wymaga myślącego lub choćby tego, co myśli, „rzeczy myślącej”. Podmiot wojennej myśli Deleuze’a i Guattariego jest nie tylko rzeczą myślącą, lecz też – by sparafrazować znów Kartezjusza – rzeczą rozciągłą, w e w n ę t r z n i e r o z c i ą g ł ą. Znaczy to, że walczy sam ze sobą, przechodząc w stan – w idiomie Derridy – roz-

proszenia i rozplenienia, *dissémination*. Wojna, jaką przynoszą autorzy *Anty-Edypa* i *Mille plateaux*, to wojna domowa, która zaczyna się dosłownie w domu – zburzeniem edypalnego trójkąta „tata-mama-ja”²¹. Stawką deleuzjańsko-guattariańskiej wojny myśli nie jest samookreślenie, tylko samoprzekreślenie, „schizoanaliza”, tj. rozbiórka agendy faszyzmu, jaką stało się człowieczeństwo zamknięte w formule podmiotu-ego od Kartezjusza do Freuda (w przedmowie do angielskiego przekładu *Anty-Edypa* Michel Foucault, prorok „końca człowieka”, nazywa tę książkę „wprowadzeniem do życia niefaszystowskiego”²²). Pluralizm, do którego nawołują Deleuze z Guattarim, jest więc pluralizmem „złym”, uwewnętrzniionym i „wielojęzycznym”. Machina wojenna występuje przeciwko samej sobie.

Prawda pewności samego siebie

Występując przeciw samej sobie, „machina wojenna” dopuszcza się czegoś, na co nie pozwolił sobie nawet Kartezjusz w swym „wątpieniu radykalnym”, gdzie p e w n i k i e m jest dla podmiotu sam podmiot – myśli, więc jest. Deleuze i Guattari popadają w pułapkę autosceptycyzmu, z którego nie ma dla jednostki wyjścia, bo w końcu usuwa on samą jednostkę. Wygląda to tak, jak gdyby spółka autorska zbyt radykalnie odczytała przesłanie Hei-

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *1227 – Traktat o nomenologii: maszyna wojenna*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 247.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, Minneapolis 1983, s. 51.

²² *Ibidem*, s. XIII; zob. także E. W. Holland, *Deleuze and Guattari’s “Anti-Oedipus”*: *Introduction to schizoanalysis*, London–New York 1999.

deggera, chcąc przeprowadzić ostateczną *Abbau*, rozbiórkę metafizyki i antropologii Zachodu, zostawiając „nas” (czyli *nas*) w efekcie z niczym. Wątpienie ma wyraźną granicę, poza którą wyjść nie może, a jest nią sam wątpiący. Taka nauka płynie z rozprawy Wittgensteina *O pewności*, z której zaczerpnąłem motto tego artykułu. „*Zum Zweifeln fehlen mir die Gründe!*” – to fragment czwartej tezy książki Wittgensteina, w polskim przekładzie brzmiący: „Brak mi podstaw, by wątpić!”²³. Wittgenstein powiada, że do wątpienia trzeba mieć podstawy, nie da się wątpić *ex nihilo* i, mówiąc po heideggerowsku, *über Abgrunde*. Wątpienie nie jest samoistne, możliwe jest tylko tam, gdzie jest ten, kto wątpi. Nawet jeśli wątpi się w rozpacz, to wątpi się *de profundis*, z dna rozpacz, które również jest ugruntowaniem. Oto heglowska „prawda pewności samego siebie”, warunek przejawiania się ducha, czyli jego fenomenologii²⁴. A gdzie nie ma ducha, tam nie ma też wątpienia i żadnego pluralizmu. Sceptyk nigdy nie może przedzierzgnąć się w autosceptyka, gdyż wtedy przestałby po prostu istnieć.

Pluraliści biorą od sceptyków nieufność poznawczą, ale zatrzymują się w pół drogi: sceptyk w swej pasji krytycznej zmierza wprost do odkrycia Prawdy, która się ukrywa, pluralista natomiast zadowala się samą diagnozą, że prawda jest „gdzie indziej”, czyli jest złożona i – frazą Novalisa – „ma wiele imion”. Sceptycyzm odznacza się „nieufnością zaangażowaną”, która służy jako skuteczna *via negativa* dla nadrzędnego

poszukiwania Prawdy. Pluralizm to z kolei nieufność zrezygnowana, Vattimowski „nihilizm spełniony”, dla którego fenomenalna – czyli zjawiskowa – wielość niczego nie skrywa, albo raczej – skrywa *n i c*, czyli pustkę. Jeśli pluralizm przewiduje jakąś prawdę, to jest nią „słaba” prawda tej oto migoczącej, wieloforemnej powierzchni.

Konflikt dwu wizji – prawdy jako głębi, której odpowiada potrzeba „tego właściwego” języka wyrazu, i prawdy jako powierzchni, za którą podąża korowód języków wciąż nowych i kleconych *ad hoc* – trudno rozstrzygnąć transcendentalnie, czyli spoza obu tych pozycji, ale łatwo to zrobić w sposób immanentny – z całym bagażem „uprzedzenia” i interesu jednostki, która stawia skuteczny odpór lawinie powątpiewania – jak to pokazał wspomniany Wittgenstein. W obszarze życia wewnętrznego jednostki – mikroskopijnym na tle wieczności – konflikt ten staje się konfliktem wewnętrznym, czyli pluralizmem wcielonym, i w tej pomniejszonej formie łatwo daje się rozbroić. Jednostka jest przecież organizmem również biologicznym, a natura, jak wiadomo, nie znosi próżni i dąży do homeostazy. Konflikt kończy się „w jednostce” na drodze wysoce niedemokratycznej, ale za to skutecznej: decyzją, „homeostazą odgórną”, dokładnie tak, jak to przewidział Carl Schmitt dla ustrojów już nie jednostkowych, a państwowych²⁵. Jednostka w stanie wojny domowej, czyli beznadziejnie ze sobą skłócona, albo się zabije, albo zabije to, co przeszkadza jej żyć – śladem wspólnoty, która albo krwa-

²³ L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł., postowie B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001, s. 8.

²⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 125.

²⁵ Zob. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przeł., wstęp M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000, s. 191–250.

wo rozwiąże wewnętrzne napięcie, albo mu ulegnie i wtedy... polegnie (to oczywiście obraz z Renégo Girarda i jego opisu dynamiki tzw. kryzysu ofiarniczego²⁶).

Rodzi się odpowiedź na dylemat, od którego zaczęliśmy. Student „uczący się języków obcych” i zmartwiony tym, że wszystko da się powiedzieć i pomyśleć na wszelkie możliwe sposoby, nie jest świadom tego, że jego problem już się rozwiązał: gdyby problem ów nie znalazł immanentnego rozwiązania w o s o b i e s t u d e n t a, student nie byłby świadom również niczego innego, popadłszy w głęboką schizofrenię, tj. rozszczepienie osobowości, pluralizm uwewnętrzniony. W wymiarze pojęciowym mówilibyśmy wtedy o syndromie „bezgłowego Hegla”, tj. o dialektyce okaleczonej – o tezie i antytezie bez syntezy, bez mediacji koniecznej do współistnienia przeciwieństw. Synteza, która stabilizuje swobodną cyrkulację tez i antytez, jest z konieczności arbitralna i w swej arbitralności opresyjna – co w oczach uczniów Michela Foucaulta stanowi najpoważniejszy z możliwych zarzutów. Walcząc z opresją pod każdą postacią, nie dostrzegają jej wymiaru najzwyczajniej życiodajnego. Wyrzucają opresję za burtę, a razem z nią samo człowieczeństwo. To, rzecz jasna, nie przypadek, że właśnie Foucault wieszczył „koniec człowieka”.

Woda z mózgu

Ponowoczesne „urwanie głowy” obserwujemy jak pod mikroskopem u Zygmunta Baumana, gdy ten dopuszcza się zna-

²⁶ Zob. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 55–92.

miennego „niedoczytania”, *misreading*, dopisując fałszywą genealogię do swego projektu „płynnej nowoczesności”, „płynnego życia” itp. W przekładzie polskim czytamy: „Czyż nowoczesność od samego początku nie była procesem »skraplania« i »rozpuszczania«? Czyż »rozpuszczanie wszystkiego, co stałe« nie było zawsze jej główną czynnością i głównym tytułem do chwały? Innymi słowy, czy nowoczesność nie była »płynna« od chwili swego poczęcia?”²⁷, co w angielskim oryginale – podajmy dla porządku – wygląda tak: „*Was not modernity a process of 'liquefaction' from the start? Was not 'melting the solids' its major pastime and prime accomplishment all along? In other words, has modernity not been 'fluid' since its inception?*”²⁸. W następnym zdaniu Bauman wyjaśnia, że metafora „roztapiania wszystkiego, co stałe” pochodzi z *Manifestu komunistycznego*. Czyżby? W najpopularniejszym tłumaczeniu *Manifestu* na angielski, bez wątplenia nieobcym Baumanowi, czytamy: „*All that is solid melts into air*”²⁹. Zapewne właśnie czasownik „*to melt*”, „topnieć”, zasugerował Baumana, niepomnego, że mowa o „topnieniu w powietrze”. Tłumaczenia polskie oddają zdanie Marksa różnie: „Wszystko, co stanowe i znieruchomiłe, znika”³⁰, „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powie-

²⁷ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2008, s. 7.

²⁸ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000, s. 2–3.

²⁹ K. Marx, F. Engels, *The Communist Manifesto*, przeł. S. Moore, red., wstęp D. McLellan, Oxford–New York 2008, s. 6.

³⁰ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, przeł., przedm. E. Karolczuk, Warszawa 2006, s. 35.

trzu”³¹, „Wszystko, co stanowe i zakrzeplę, znika”³², „Wszystko, co stałe, wyparowuje”³³. Wątpliwości rozwiewa oryginał niemiecki: „*Alles Ständische und Stehende verdampft*”³⁴. Kluczowy jest tu czasownik *verdampfen*, który znaczy „wyparowywać, odparowywać”. Sporne zdanie z *Manifestu komunistycznego* warto przełożyć tak, aby zachowało swój poetycki rytm, wyczuwalny zwłaszcza w wersji angielskiej: *w s z y s t k o, c o s t a ł e, u l a t n i a s i ę*. Tyle w sprawie samego przekładu, wyjaśnijmy teraz jego konsekwencje.

Ciała stałe – *alles Ständische und Stehende* – również mogą parować, a proces ten nazywamy, *nomen omen*, sublimacją. Sublimacja to nie rozpuszczanie, roztapianie ani upłynnianie, a już na pewno nie skraplanie, które zaplatało się do polskiego przekładu tekstu Baumana. W procesie sublimacji *ciało stałe przechodzi w gaz*, stały stan skupienia zmienia na stan lotny (i dlatego Marshall Berman nazwał obraz Marksa „lotną wizją”³⁵; „płynna” wizja Baumana wpisuje się w to, co tenże Marks w tymże *Manifestie* opisuje jako reakcję „ucznia czarnoksiężnika”, usiłującego powstrzymać, niejako skroplić – czyli przemienić w ciecz – to, co ulotnio-

ne). Stanowi ciekłemu odpowiada przywołany już syndrom „bezglowego Hegla”: w płynie, jaki powstaje z ciał stałych, znajduje się wszystko, co przed upłynnieniem, w tym substancje, które – jak woda i oliwa – nie mieszają się. Po upłynnieniu pozostaje teza-„woda” i antyteza-„oliwa”, obie od siebie oddzielone, wzajemnie się *n i e z n o s z ą c e*, w proporcjach ulubionego drinku Jamesa Bonda: wstrząśnięte, niez mieszane.

Zupełnie inaczej rzecz się ma w lotnym stanie skupienia, dużo bardziej dialektycznym niż bezładna mieszanina wody z tłuszczem. Gaz obrazuje Heglowskie pojednanie i zniesienie przeciwieństw, którego dostępują substancje w wyższym stanie skupienia. To dzięki powietrzu Hegel „nie traci głowy”, tzn. jego dialektyka nie gubi tego trzeciego elementu, który spaja tezę i antytezę, jednocześnie ich nie niszcząc. Możemy więc odpowiedzieć na półretoryczne pytanie Baumana: nie, nowoczesność – epoka wielkiego rozwoju i wielkiego przemysłu – nie polega na rozpuszczaniu zastygłej energii. Polega na jej sublimowaniu, czyli takim przekształcaniu, aby energia mogła posłużyć za skuteczny napęd „turbin wyższych”. Celem jest zatem pluralistyczna zupa „prawd cząstkowych”, „mówienie językami” ani utrzymywanie „niedających się pogodzić sprzeczności” i „niemożliwych do uzgodnienia różnic”³⁶. Celem jest wyjście poza nie, ich *u l o t n i e n i e*. Jak to zrobić? Jak wydostać się z wszechogarniającej kakofonii „głosów wśród nocy”? To wiemy od jednego z surowszych moralistów XX w., Jacques’a

³¹ M. Berman, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, wstęp A. Bielik-Robson, Kraków 2006, s. 23.

³² K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. 4, Warszawa 1981, s. 346.

³³ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 20.

³⁴ K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, [on-line:] <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm>.

³⁵ Zob. M. Berman, *op. cit.*, s. 117.

³⁶ A. Helman, J. Ostaszewski, *op. cit.*, s. 345.

Lacana, który głosi: nie odstępujcie od tego, co mówi wasza nieświadomość, słuchajcie tego, co mówi się w was „samo z siebie”, *ne pas céder sur son désir!*

Dwa plus trzy

Sekretem pluralistów jest ich żądza uniwersalności – dużo większa, niż u zatwardziałych dogmatyków, którzy tworzą konstrukcje wprawdzie utwardzone – „ciała stałe” – ale mimo to dające się obalić, w przeciwieństwie do płynów stałe przeciekających przez palce. Pluraliści trzymają się absolutnie uniwersalnej i kompletnie banalnej prawdy, że zawsze m o ż e b y ć i n a c z e j – takiej możliwości po prostu nie da się wykluczyć. I tym się zadowolają: stwierdzeniem oczywistości. To tak, jak gdyby ktoś chciał zrobić szum w arytmetyce, obwieszczając, że $2 + 3 = 5$. Pluralizm ma absolutną rację, tyle że nic z niej nie wynika poza poczuciem dogłębnej pewności. O takiej prawdzie, której wypracowanie niewiele zmienia, pisał Wittgenstein w przedmowie do *Traktatu logiczno-filozoficznego*:

Prawdziwość komunikowanych tu myśli zdaje mi się niepodważalna i definitywna. Sądzę więc, że w istotnych punktach problemy zostały rozwiązane ostatecznie. A jeżeli się tu nie mylę, to wartością niniejszej pracy jest – po wtóre – to, że widać z niej, jak mało się przez ich rozwiązanie osiągnęło³⁷.

Dogmatycy są skromniejsi i odważniejsi od pluralistów: przedstawiają jakieś skończone racje, których chcą bronić mimo groźby wyśmiania przez „lepiej wiedzące

go” pluralistę. Pluralizm dobry jest do zamykania ust, ale nie do mówienia. Działa jak adorniański *Denksverbot*, zakaz myślenia: nie myśl, bo i tak „nie masz racji”... Rzecz w tym, że rację ma tylko śmierć. Pluraliści identyfikują się z nią, nie wybierają życia, które oddała pokusę perfekcji aż do grobowej deski. O tym myślał Freud, gdy formułował postulat popędu śmierci: pragnienia harmonii absolutnej, czyli powrotu do materii nieożywionej, czyli inercji.

Mój kontrargument antypluralistyczny nie streszcza się w zdaniu: pluraliści nie mają racji. Przeciwnie. Rzekłbym, że mają jej z a d u ż o. Ich zniewalająca racja „ścina życie w zarodku”, jest czystą negatywnością, z którą nie ma się jak targować – jak ze śmiercią, która jako jedyna może obiecać na pewno, że przyjdzie. Niech więc pluraliści cieszą się swą grobową prawdą nie do obalenia, a my tymczasem pożyjmy trochę.

³⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł., wstęp B. Wolniewicz, Warszawa 2006, s. 4.