

## Spekulatywny zwrot czy powrót do źródeł? O „kwartetach” Martina Heideggera i Grahama Harmana

ABSTRACT. Żywiołek Artur, *Spekulatywny zwrot czy powrót do źródeł? O „kwartetach” Martina Heideggera i Grahama Harmana* [A speculative turn or a return to the sources of thinking? About the “quartets” by Martin Heidegger and Graham Harman]. „Przestrzenie Teorii” 34. Poznań 2020, Adam Mickiewicz University Press, pp. 245–265. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2020.34.11.

The article contains reflections on the “speculative realism”, a direction in 21st century philosophy initiated by Graham Harman, whose books (*The Quadruple Object*, *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*) continue and process Martin Heidegger’s concept of “the quadruple” (*das Geviert*), and they also use the ideas of such thinkers as Edmund Husserl and Bruno Latour. The basic problem formulated in this text arises from the following questions: is speculative realism another turn in scientific research, or rather a return to those sources of thinking that take into account the complexity and the irreducibility of reality to any metaphysical instance? What is the role of the “speculative turn” in cultural studies, in various interpretative practices?

KEYWORDS: speculative turn, hybrid, essence, irreducibility, empiricism, object, thing

„Nasza postmodernistyczna moderna”<sup>1</sup> już dawno temu weszła w okres dojrzałości, by nie powiedzieć starości. Takie określenie wydaje się, co prawda, paradoksalne, niemniej jednak nawet to, co *ex definitione* zawiera w sobie walor młodości (nowoczesności), weszło w fazę zmierzchu, zmęczenia, a może, po prostu, nudy, z której wszelako pochodzą liczne impulsy zmiany. Søren Kierkegaard z właściwą sobie ironią zauważył, że nuda jest przyczyną wszelkich zmian: bogowie się nudzili, więc stworzyli człowieka. Adam nudził się sam, więc stworzona została Ewa. Potem Adam, Ewa, Kain i Abel nudzili się *en famille*. Wreszcie nuda osiągnęła takie rozmiary, że ludzie postanowili zbudować wieżę Babel. „Pomysł ten był tak nudny, jak wysoka była wieża”<sup>2</sup>.

Mimo bezliku innowacyjnych metod, kolejnych zwrotów badawczych, mnożenia atrakcyjnych języków interpretacyjnych o wielkiej sile retorycznej, dominuje przekonanie, że nie uda się zbudować jednolitej i spójnej teorii, gwarantującej humanistyce należną jej autonomię pośród innych

<sup>1</sup> Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.

<sup>2</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, część pierwsza, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2014, s. 254.

nauk. Nieoczekiwanie dla wielu na początku XXI wieku pojawił się kolejny zwrot (*speculative turn*) brawurowo w ostatnim czasie nazwany przez Grahama Harmana „nową teorią wszystkiego” (*a new theory of everything*), tudzież „ontologią zorientowaną na przedmiot” (*object-oriented ontology*)<sup>3</sup>. Czy można mieć nadzieję, że „zwrot spekulatywny” dostarczy nowych impulsów nie tylko hybrydycznym formom współczesnej humanistyki, ale także naukom przyrodniczym, czy też okaże się kolejnym krótkim, choć namiętym romansem z atrakcyjną strategią badawczą? „Mieszkańcy historii rzadko zdają sobie sprawę, że oto coś się skończyło i coś nowego zaczyna”<sup>4</sup>, pisze Wawrzyniec Rymkiewicz w edytoriale otwierającym monograficzny numer czasopisma „Kronos” poświęcony realizmowi spekulatywnemu. Dominuje jednak przekonanie, że na progu nowego tysiąclecia w filozofii rzeczywiście coś nowego się zaczęło, mimo że jest to w dużej mierze powrót do tradycyjnych źródeł myślenia i odkrycia bujnej wielości i złożoności świata przedmiotów (pojęć, rzeczy, obiektów, wydarzeń, idei), uwolnionych ostatecznie (?) spod władzy Podmiotu jako naczelnej instancji nowożytności.

Jednym z podstawowych założeń „filozofii zwróconej ku przedmiotom” jest przekonanie o zasadniczej nieredukowalności czegokolwiek do czegoś innego. W opublikowanej w 2009 roku pracy o metafizyce Latoura<sup>5</sup> Graham Harman opowiada o pewnym „epifanicznym” wydarzeniu, które zapoczątkowało ów specyficzny zwrot (*turn*), unieważnienie długiej tradycji myślowej opartej na poszukiwaniu *arche*, jednej zasady wszystkiego; tradycji zakładającej, że istnienie poszczególnych rzeczy to pozór domagający się znalezienia ukrytego źródła, prostej i niepodzielnej substancji.

Oto pod koniec 1972 roku dwudziestopięcioletni, mało znany szerszej publiczności, ale za to z prestiżowym dyplomem *Agrégation* w kieszeni, Bruno Latour podróżował swoim *citroënem* po drogach Burgundii. Doznał wówczas jednego z tych olśnień, o których – jak powiada Harman – „zbyt mało napisano do tej pory”<sup>6</sup>. Latour, wówczas skromny nauczyciel w prowincjonalnej miejscowości Gray, zatrzymał nagle na poboczu samochód, uświadomiwszy sobie „jak bardzo zatruwa nas redukcjonizm”, jak wielu było i jest filozofów usiłujących sprowadzić bogactwo i bujność świata „do wyróżnionej sfery rzeczywistości zdolnej wyjaśnić całą resztę”<sup>7</sup>. Dwa afek-

<sup>3</sup> Zob. G. Harman, *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*, UK/USA/Canada/Ireland/Australia/India/New Zeland/South Africa 2018.

<sup>4</sup> W. Rymkiewicz, *Edytorial*, „Kronos” 2012, nr 1, s. 3.

<sup>5</sup> Zob. G. Harman, *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, tłum. G. Czemieli i M. Rychter, Warszawa 2016.

<sup>6</sup> Tamże, s. 22.

<sup>7</sup> Tamże.

ty (olśnienie i odraza do „redukcjonistów”) patronowały narodzinom nowej filozofii, o czym Latour tak pisał:

Nie miałem wówczas pojęcia o rzeczach, o których teraz piszę, lecz po prostu powtarzałem sobie: „Niczego nie można zredukować do niczego innego, niczego nie można wydedukować z niczego innego, wszystko może się sprzymierzyć ze wszystkim innym”. Brzmiało to jak egzorcyzm, który pokonuje demony jednego po drugim. Zimowe niebo było intensywnie niebieskie. Nie musiałem już podpierać go kosmologią, uwieczniać w malarskim pejzażu, opisywać za pomocą słów, mierzyć metodami meteorologii czy opierać na barkach tytana, aby nie spadło mi na głowę [...]. Ono i ja, oni i my, określaliśmy się nawzajem. Po raz pierwszy w życiu ujrzałem rzeczy niezredukowane, naprawdę wolne<sup>8</sup>.

Jeśli wierzyć autorowi *Księcia sieci*, nie tylko to zdarzenie zapowiedziało późniejszą filozofię aktorów-sieci, lecz także wyrażało przekonania o „demokratycznym” statusie przedmiotów, końcu dominacji Podmiotu, a także o hybrydyczności świata, którego złożoności nie da się wyjaśnić prostym gestem redukcji, poprzez wskazanie jednej zasady wszystkiego. „Hybrydy – powiada Bruno Latour – to nie jest piknik dla miłośników transgresywnych wędrówek po pograniczach”, albowiem „nasz świat wyprodukował niezliczoną ilość hybryd”<sup>9</sup>. Uznanie tego faktu opiera się na sprzeciwie wobec długiej tradycji pewnego stylu myślenia, polegającego na puryfikacji, wyłączenia rzekomo zbędnych elementów, wyznaczania mocnych granic między poszczególnymi sferami rzeczywistości, zwłaszcza zaś na wskazywaniu jednej zasady objaśniającej Wszystko.

Franz Rosenzweig w *Gwieździe Zbawienia* rozpoznawał tu podstawowy błąd, w rezultacie którego myślenie Zachodu staczało się „po równi pochyłej”, zajęte wciąż tym samym problemem: „czym jest świat”; jaka jest jedna zasada Wszechświata? W europejskiej tradycji filozoficznej poszukiwanie ἀρχή, pierwszej przyczyny – lokowanej zazwyczaj poza bytem – stało się prawdziwą obsesją. Ta niezwykła, bądź co bądź, przygoda intelektualna miała jednak swoje konsekwencje. Od czasów presokratyków (woda, powietrze, nieograniczoność, cztery żywioły), potem zaś przez atomistyczną teorię Demokryta, liczby Pitagorasa, Arystotelesowskie cztery zasady orzekania o bycie (materialna, formalna, sprawcza, celowa) aż do „spekulatywnego szaleństwa” Hegla identyfikującego byt z rozumem (duchem) – wszystkie te próby wyjaśnienia i zrozumienia złożonej rzeczywistości poprzez jej odniesienie do jakiejś uprzywilejowanej dziedziny doprowadziły do kresu i rozpadu zachodniego systemu pojęciowego. Słowo „system” nie pojawia się

<sup>8</sup> B. Latour, *The Pasteurization of France*, transl. A. Sheridan, J. Law, Cambridge 1987, s. 163. Cyt. za: G. Harman, *Książę sieci...*, s. 23.

<sup>9</sup> G. Harman, *Książę sieci...*, s. 105.

tu przypadkowo. Poszukiwanie istoty przez włączenie jej w ramy Całości („wszystkości”) wiązało się przecież z przemilczeniem tego, co jednostkowe, niepowtarzalne, a także tego, co złożone, pozostające w dramatycznej relacji (Boga, człowieka, świata; stworzenia, objawienia, zbawienia), zobrazowanej przez Franza Rosenzweiga symbolem dwóch trójkątów (czyli Gwiazdy Dawida jako Gwiazdy Zbawienia). Trwająca wiele wieków praca nad znalezieniem Jedności wszystkich rzeczy musiała doprowadzić do kresu filozofii. Rosenzweig pisze:

Filozoficzna praca poświęcona jest od stuleci [...] dyskusji między wiedzą a wiarą; osiąga ona cel w tej samej chwili, w której wiedza o Wszystkim osiąga kres w sobie samej. Gdyż trzeba oczywiście określić ją jako kres, skoro ta wiedza obejmuje już nie tylko swój przedmiot – Wszystko, lecz także bez reszty siebie samą, bez reszty przynajmniej według swych własnych roszczeń i na swój własny sposób. Stało się to, kiedy Hegel włączył historię filozofii w system. Wydaje się, że myślenie nie może już pójść dalej niż wtedy, gdy dostrzegalnie przedstawia się sobie samemu jako najbardziej wewnętrzny fakt, który jest mu znany, a więc jako część budowy systemu, i to oczywiście jako część zamykająca. I właśnie w tej chwili, w której filozofia wyczerpuje swe ostateczne formalne możliwości i osiąga granicę ustanowioną przez jej własną naturę, wydaje się, jak już nadmienilem, rozwiązany także wielki problem dotyczący stosunku wiedzy i wiary, narzucony jej przez bieg historii<sup>10</sup>.

Rosenzweig proponuje „nowe myślenie” opierające się na wspomnianej symbolice dwóch trójkątów jako nieredukowalnych, ale pozostających w relacji dialogicznej samoistnych „przedmiotów doświadczenia” („sobości”). „Żadna z tych relacji – pisze Tadeusz Gadacz – nie sprowadza się do innej, ani nie zostaje zniesiona (*aufheben*)”<sup>11</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć, jak wielką perswazyjną moc miała w dziejach zachodniej filozofii metafora „dwójki”, uobecniająca się choćby w nierozstrzygalnym dualizmie podmiot–przedmiot, a czego pochodną (albo przyczyną) jest być może logika alternatyw (0–1), „logika wyłączonego środka” (czy tak właśnie funkcjonuje umysł?).

Jedną z pierwszych prób przewyciężenia poznawczego modelu opartego na „jedynce” lub „dwójce” była „czwórka” (cztery żywioły) Empedoklesa. Tak oto pierwsze, „naiwne” doświadczenia oszałamiającej bujności „hybrydycznego” świata przyczyniły się paradoksalnie do jego puryfikacji, czego finalnym efektem było „spekulatywne” szaleństwo Hegla, co z kolei doprowadziło w czasach współczesnych do reaktualizacji badań empirycznych i uznaniu, że przedmioty (obiekty), aktorzy-aktanty mają taką samą podstawę ontologiczną. Analizując koncepcję Latoura, Harman wskazuje na cztery fundamentalne idee, z których wywodzi się w pewnym stopniu styl myślenia autora *Traktatu o przedmiotach*.

<sup>10</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 55.

<sup>11</sup> T. Gadacz, *Wstęp*, [w:] F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 35.

1. Świat składa się z przedmiotów, obiektów, aktantów mających identyczną podstawę bytową. Mówiąc konkretnie, nie ma różnicy między sposobem istnienia atomów, kwantów, Galerii Katowickiej, budynku Biblioteki Jagiellońskiej, *Boskiej Komedii*, późnoromantycznych symfonii Mahlera czy filmów Alfreda Hitchcocka. Co więcej, dla Latoura „izolowany, kantowski podmiot jest aktorem w nie większym ani nie mniejszym stopniu niż wiatraki, słoneczniki, cysterny z benzyną czy Tajlandia”<sup>12</sup>. Ta posthumanistyczna (ale nie antyhumanistyczna) antropologia nie polega jednak na deprecjacji człowieczeństwa. Wynika raczej z przekonania, że Podmiot nie legitymizuje (nie uprawomocnia) już uprzywilejowanej perspektywy poznania, oraz że dychotomia podmiot/przedmiot (tudzież cała reszta gramatyki przeciwieństw – dusza/ciało, materializm/idealizm, rozum/uczucie) nie ma ontologicznej pozytywności. Jest raczej życzeniową konstrukcją, wedle której organizujemy naszą percepcję i rozumienie świata. Realnie istnieją tylko konkretne obiekty, rzeczywiste byty, a nie cienie niezmiennych idei czy substancji. „Każdy z miliardów żyjących na świecie kotów jest rzeczywistą istotą, a nie stemplem jednej idei kota, odcisniętym w nędznych skrzepach rozkładającej się, cielesnej materii”<sup>13</sup>. Nie oznacza to również, że perspektywa posthumanistyczna nadaje specjalny przywilej przedmiotowi. „Aktant nie jest uprzywilejowanym, wewnętrznym jądrem inkrustowanym zewnętrznymi akcydensami i relacjami. Powierzchnia substancji byłaby wówczas czymś pochodnym wobec jej głębi, a to kłóciłoby się z zasadą irredukcji”<sup>14</sup>.

2. Dominuje więc przekonanie o nieredukowalności żadnego z obiektów/przedmiotów/aktantów do czegokolwiek innego. Nie można na przykład redukować religii do li tylko procesów społecznych, czy biologicznych albo afektywnych (pragnienie/strach), „a skomplikowanych ruchów ciał niebieskich jako czystych przykładów działania praw fizyki newtonowskiej”, choć niekiedy takie wyjaśnienia bywają przekonujące. Nie można więc redukować twórczości Edwarda Stachury do choroby psychicznej, a Kierkegaardowskie *Albo-albo* wywodzić z nerwicy seksualnej autora i jego lęku przed współżyciem z 15-letnią Reginą Olsen. Nie można wreszcie redukować uniwersytetu do korporacji funkcjonującej według ekonomicznych reguł, zaś osiągnięć naukowych do liczby zdobytych punktów, samą zaś ekonomię uznać jako dziedzinę o wyróżnionej i uprzywilejowanej pozycji, determinującej np. kulturę czy sztukę. Odrzucenie redukcjonizmu to – mówiąc językiem Heideggera i Harmana – „przewyciężenie metafizyki”, a więc negacja przekonania, że złożoność świata daje się sprowadzić do jakiejś wyróżnionej czy uprzywilejowanej dziedziny rzeczywistości.

<sup>12</sup> G. Harman, *Książę sieci...*, s. 24–25.

<sup>13</sup> Tamże, s. 25.

<sup>14</sup> Tamże.

3. Teza o radykalnej nieredukowalności rzeczy/obiektów łączy się z przekonaniem o translacji, to jest sposobie, w jaki przedmioty łączą się ze sobą. Każde zjawisko, wydarzenie, najmniejszy nawet okruczeństwo staje się translatores (według Latoura), mediatorem, o czym barwnie pisze Graham Harman:

Mediator to nie usłużny eunuch wachlujący swoich panów liśćmi palmowymi, lecz ktoś, kto zawsze dodaje coś od siebie w procesie translacji sił z jednego punktu w drugi. [...] Nic nie jest jedynie środkiem. Jedni mediatorzy przemawiają, a inni mediatorzy stawiają opór<sup>15</sup>.

W funkcji egzemplifikacyjnej Harman opisuje „sieć” zdarzeń wywołanych decyzją Stalina i Żukowa w sprawie strategicznego manewru oskrzydającego Stalingrad. Decyzja ta uruchomiła „gigantyczną maszynę pośrednictwa”<sup>16</sup>: oficerowie przygotowywali mapy działań wojennych, dowódcy poszczególnych rodzajów wojsk przekazywali te decyzje – za pomocą odpowiednich strategii retorycznych – swoim podwładnym. Każdy oddział i każdy żołnierz wykonywał rozkazy, angażując swoje siły, wyobraźnię i umiejętności. Jeśli pojawiały się trudności (wszak działania wojenne nie podlegają w całości algorytmizacji, zawsze znaczną rolę odgrywają czynniki losowe, działania przypadkowe), te z kolei wywoływały skomplikowane procesy logiczne, dedukcyjne, a także afektywne, a niekiedy irracjonalne.

4. Aktanty/przedmioty/obiekty „zawierają” „sojusze” i na tym właśnie polega ich moc. Zdaniem Latoura przedmiot „nie jest substancją ani istotą, lecz aktorem próbującym narzucić swoją siłę bądź dostosować ją do sytuacji”<sup>17</sup>. Każdy konkretny przedmiot jest po prostu tym, czym jest, a wszelkie próby ich redukcji do czegoś prostszego są błędem. O sile przedmiotu decyduje bowiem liczba ich powiązań (sojuszy).

Te cztery zasady filozofii Bruno Latoura stanowią do pewnego stopnia jedno z ważniejszych źródeł koncepcji Grahama Harmana. Jednak najistotniejszą formułą autora *Traktatu o przedmiotach* jest idea „poczwórnego przedmiotu” (*the quadruple object*)<sup>18</sup>. Graham Harman ustanawia z jednej strony krytyczną reakcję na „puryfikacyjne” i redukcyjne tendencje europejskiej filozofii, z drugiej natomiast uruchamia niezwykły – jak na ambitny projekt realizmu spekulatywnego – arsenał retorycznych środków językowych, metafor i poetyzmów, aby w pełni wyartykułować fenomen

<sup>15</sup> Tamże, s. 26–27.

<sup>16</sup> Tamże, s. 26.

<sup>17</sup> Tamże, s. 27.

<sup>18</sup> Taki tytuł ma książka Harmana w języku angielskim. Marcin Rychter, autor polskiego przekładu, uznał jednak, że słowo „poczwórny” zbyt łatwo przywołuje na myśl słowo „poczworny”, dlatego zdecydował się na tytuł *Traktat o przedmiotach*.

„nowej teorii wszystkiego”: ontografii (jak nazywa swą koncepcją Harman) i „ontologii zwróconej ku przedmiotom”.

Bezpośrednim źródłem formuły (metafory) „poczwórnego przedmiotu” jest „czwórnia” (*das Geviert*) Martina Heideggera. Retoryczna siła (a może słabość?) tej niejasnej (?) i nie do końca interpretowalnej metafory wynika z założenia, że cała rzeczywistość, bycie bytu w jego czasowej i przestrzennej konfiguracji, wynika z relacji i napięć ustanawianych (każdorazowo?) przez bieguny ziemi, nieba, śmiertelnych i bogów, u Harmana zaś z „gry”, oscylacji zachodzących między przedmiotami rzeczywistymi i zmysłowymi (intencjonalnymi) oraz rzeczywistymi i zmysłowymi własnościami przedmiotów.

Jedność czwórni – mimo pozornej paradoksalności tego sformułowania – śmiertelnych, boskich, ziemi i nieba związana jest z pojęciem „zamieszkiwania”. W eseju *Budować mieszkać myśleć* Martin Heidegger pisze, że „bycie człowiekiem polega na zamieszkiwaniu [...] w sensie pobytu śmiertelnych na ziemi”<sup>19</sup>, co już oznacza „pod niebem”:

Oba te określenia – wyjaśnia dalej Heidegger – oznaczają *zarazem* „pozostawanie wobec boskich” i „należąc do wspólnoty ludzi”. Na gruncie jakiejś źródłowej jedności owa czwórka: ziemia i niebo, istoty boskie i śmiertelni, współnależą do czegoś jednego<sup>20</sup>.

Choć sformułowanie „jedność czwórni” zakłada pewną kolizję z kanonem zdroworozsądkowej logiki, to jednak fryburski myśliciel konsekwentnie rozwija swój wywód, obrazowo charakteryzując bieguny tej poczwórnej jedności, której poszczególne elementy „współmyślą” pozostałą trójkę. Każdy z tych czterech elementów nie funkcjonuje samodzielnie. Wszak określenie „na ziemi” zakłada równocześnie „pod niebem”, zaś śmiertelni, egzystując na ziemi i pod niebem, wykraczają także w stronę istot boskich. Esej *Budować, mieszkać, myśleć* zawiera niemalże literalną wykładnię *das Geviert*. Oto bowiem ziemia „służy”, „kwitnie”, „owocuje”, „rozpościera się skałami i wodami, wschodząc roślinnością i zwierzyną”<sup>21</sup>. Z kolei niebo określa drogę planet, wędrówkę chmur, mieni się blaskiem gwiazd, oddając się rytmowi światła i mroku. Istoty boskie zostają nazwane „posłańcami boskości”, z której wyłania się obecność Boga (boga?, bogów?), albo – przeciwnie – usuwa się „w swoje zatonięcie”<sup>22</sup>. Istoty śmiertelne to ludzie, powiada Heidegger. Trudno o większą dosłowność. Wszak tylko ludzie nieustannie umierają, tylko istoty ludzkie mogą „sprostać śmierci *jako* śmierci”<sup>23</sup>. Dodatkowo, autor

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Miżera, Warszawa 2007, s. 144.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

nadaje swojej wypowiedzi rytmiczne ukształtowanie, wprowadzając przy każdym z czterech opisów referen: „współmyślimy już pozostałą trójkę, nie przeżyjemy jednak prostoty czwórki”. Czy jest to tylko zwykły zabieg stylistyczny, jakaś forma mnemotechniki ułatwiającej zapamiętywanie? Wydaje się jednak, że mamy tu raczej do czynienia z muzycznie wyrażoną myślą zabezpieczającą czytelnika przed pułapką myślenia metafizycznego, to jest ujmowania „poczwórnej jedności” jako czterech odseparowanych od siebie rodzajów bytu, podczas gdy – jak wiadomo – Heidegger wymyślił swój niezwykle i poetycki idiolekt, aby pomyśleć i wy-powiedzieć bycie od strony bycia, nie zaś od strony człowieka czy jakiegokolwiek zewnętrznej (metafizycznej) instancji, która zredukowałaby złożoność czworoboku świata do jakiejś specjalnej, hegemonicznej dziedziny. Heidegger podważa bowiem sens tradycyjnych rozstrzygnięć ujmujących rzecz (przedmiot) jako wiązki subiektywnych (podmiotowych) wrażeń i wyobrażeń, nie zaś jako *rzeczy-samej-w-sobie*. Autor *Rzeczy* znosi dotychczasową retorykę transcendencji, to jest poszukiwania istoty rzeczy poza (*meta-*) światem fizycznym, w sferze Całości, Idei, jakiegokolwiek wyższej instancji (Boga, Prawa) lub, jak mawiał Franz Rosenzweig, w *Allheit* („Wszystkości”). Wszak klasyczna metafizyka ( $\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ ) spod znaku Platona i Arystotelesa sytuuje istotę rzeczy (substancję) *poza* nią samą, co, zdaniem Martina Heideggera, uniemożliwia dotarcie do „istoty rzeczy („rzeczowości rzeczy”).

W powszechnie znanych Heideggerowskich „fenomenologiczno-poetyckich” analizach mostu, dzbana, chłopskich butów mieści się nie tylko opis poczwórnej struktury rzeczy, tudzież sprzeciw wobec zagrożeń ze strony współczesnej globalnej techniki (technologii), a zwłaszcza jej reifikacyjnej mocy, lecz także widać „kiczowato-romantyczną”, zdaniem Grahama Harmana, skłonność do budowania rzekomego podobieństwa między nowoczesnymi Niemcami a starożytnymi Grekami<sup>24</sup>. Ta ironiczna krytyka nie oznacza wszelako deprecjacji poznawczych walorów Czwórni. Stosunek Harmana do Heideggera nie polega bowiem na literalnym powtórzeniu formuły *das Geviert*, lecz na jej twórczym przetworzeniu. „Największym hołdem – pisze autor *The Quadruple Object* – jaki możemy złożyć naszym poprzednikom, nie jest powtarzanie ich słów i gestów w nieskończoność, lecz próba uczy-nienia z nich prekursorów czegoś zupełnie nowego”<sup>25</sup>.

W przypadku Grahama Harmana jego „sumiennosc w obliczu źródeł”, by przywołać Norwidowską frazę, oznacza „krytyczną” nobilitację tych myślicieli, którzy otwarli nowe rozdziały w filozofii zwróconej ku przedmiotom. Harman wskazuje przede wszystkim na Williama Jamesa, Franza Brentano,

<sup>24</sup> Por. G. Harman, *Art and Object*, Cambridge 2020, s. 98.

<sup>25</sup> G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. M. Rychter, przedmowa do polskiego wydania Sz. Wróbel, Warszawa 2013, s. 134.



Kazimierza Twardowskiego i Edmunda Husserla, dopiero w następnej kolejności na Martina Heideggera czy Brunona Latoura. Zasluga Williama Jamesa bylo to, ze juz w poczatkowych partiach *Esejow o radykalnym empiryzmie* napisal, ze swiadomosc jest „nazwa czegoś nieistniejącego i nie powinno się jej wpisywać w poczet pierwszych zasad [...]”. Nie istnieje, zdaniem Jamesa, „swiadomosc” przeciwstawiająca się rzeczom. Innymi slowy mówiac, James znosi dualizm podmiotowo-przedmiotowy, na rzecz funkcjonalnego ujmowania myśli i rzeczy usytuowanych na tej samej płaszczyźnie<sup>26</sup>. Poznający podmiot i poznawany przedmiot są składnikami „czystego doświadczenia”, wchodząc „w relacje, które ustanawiają ich odrębne role”<sup>27</sup>. Choć dualizm podmiotowo-przedmiotowy ma swoje miejsce w intelektualnej tradycji Zachodu, zagwarantowane przez retorykę spójności i systemowej koherencji, to jednak ani James, ani Harman nie dają się uwieść sile tej perswazji:

Tego typu teorie – pisze za Jamesem Harman – kłóca się z potoczną intuicją, która nie zna pośredniczącego obrazu mentalnego, lecz zdaje się widzieć pokój i książkę bezpośrednio, tak jak one faktycznie istnieją. Tak jak ten sam punkt może leżeć na dwóch różnych liniach, jeśli znajduje się na ich przecięciu, tak też pokój może należeć zarówno do domu, jak i do historii mojego prywatnego życia. W duchu Bergsona James podąża za intuicją sugerującą, że posiadamy bezpośredni dostęp do rzeczywistości, a nie jedynie zapośredniczony przez przedstawienia<sup>28</sup>.

Każdą rzecz łączy tak wiele z pozostałymi elementami doświadczenia, że można ją ujmować jako „część odrębnych systemów i traktować jako należąca do przeciwstawnych kontekstów”<sup>29</sup>, wbrew europejskiej tradycji, *od początku* zakładającej istnienie jednej zasady (*arche*) Wszystkiego i poszukującej uprzywilejowanej dziedziny, do której można by sprowadzić (zredukować) bujną złożoność świata.

Innym prekursorem „nowego myślenia” jest, wedle opinii Harmana, „charyzmatyczny były ksiądz Franz Brentano”, który twórczo przekształcił stare pojęcie „intencjonalności”. Wszelka aktywność umysłowa kieruje się zawsze ku jakiemuś przedmiotowi. Widzenie czy słyszenie oznacza ni mniej, ni więcej jak tylko widzenie i słyszenie „czegoś”. Brentano zakładał jednak, że przedmioty (rzeczy) nie istnieją poza umysłem, są bowiem częścią „immanentnej obiektywności”<sup>30</sup>. Trudność, w jaką popadł Franz Brentano, próbował rozwiązać jego wybitny uczeń Kazimierz Twardowski w „swojej genialnej

<sup>26</sup> Por. G. Harman, *Filozofia zwrócona ku przedmiotom contra radykalny empiryzm*, tłum. M. Wiśniewski i K. Rosiński, „Kronos” 2012, nr 1, s. 52. Cytowany esej został napisany przez Grahama Harmana na specjalne zamówienie redakcji kwartalnika „Kronos”.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 53.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 49.

rozprawie habilitacyjnej z roku 1894 zatytułowanej *O treści i przedmiocie przedstawień*<sup>31</sup>. Apologetyczna opinia Grahama Harmana, zapewne miła dla uszu polskich uczonych, wyraża przekonanie, że rozpoznania Twardowskiego stały się bezpośrednim impulsem dla Husserla, który „rywalizował z polskim filozofem”<sup>32</sup>. Ostatecznie jednak „Husserl odrzucił ideę zewnętrznej rzeczywistości, istniejącej całkowicie poza umysłem”, a gest ten Harman uznał za „godny pożałowania”, bo przecież „świeczka, którą widzę, i ta, która się pali w moim pokoju, są jedną i tą samą rzeczą, a nie dwoma. Umysł zdolny jest do bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością i nie istnieje rzeczywistość, która z zasady nie mogłaby być obserwowana przez umysł”<sup>33</sup>.

To krótkie spojrzenie wstecz na drogę przebytą przez protoplastów *OOO* (*Object-Oriented Ontology*) pozwala lepiej uchwycić podstawowe założenia koncepcji Harmana, który zaproponował ideę „nowej czwórni”. Autor *Traktatu o przedmiotach* przekracza ograniczenia (a może urodę?) idiolektu i stylu fryburskiego myśliciela i proponuje nową wykładnię *das Geviert*. Harman zastępuje poetyckie nazwy biegunów czwórni bardziej precyzyjnymi określeniami. Zamiast mówić o relacjach łączących ziemię, niebo, śmiertelnych i bogów wprowadza w to miejsce „przedmioty rzeczywiste i własności rzeczywiste oraz przedmioty zmysłowe i własności zmysłowe”<sup>34</sup>, znosząc (ale nie unieważniając) w ten sposób poetycką ekspresję Heideggera. Podstawą tej nowej „poczwórnej struktury” stają się: *czas* (obejmujący przedmiot zmysłowy i właściwości zmysłowe), *przestrzeń* (przedmiot rzeczywisty i właściwości zmysłowe), *istota* (przedmiot rzeczywisty i właściwości rzeczywiste) oraz *eidos* (przedmiot zmysłowy i właściwości rzeczywiste). Warto zauważyć, że Harmanowska „czasoprzestrzeń” nie jest pojmowana w tradycyjnym sensie jako zbiornik, w którym znajdują się rozliczne byty (przedmioty), lecz jako „funkcja czegoś jeszcze bardziej podstawowego – a mianowicie rozdwojenia na przedmioty i ich własności”<sup>35</sup>. Przedmioty zmysłowe (w dawniejszym ujęciu fenomenologicznym – przedmioty intencjonalne) nie są stabilne i nieruchome, lecz mieniają się – w aspekcie czasowym – zmieniającymi się własnościami, a mimo to pozostają względnie trwałymi rzeczami. Czas jest bowiem „nazwą napięcia między przedmiotami zmysłowymi a ich zmysłowymi właściwościami”<sup>36</sup>, twierdzi Graham Harman. Z kolei przestrzeń nie jest – jak to już zostało powiedziane – nieruchomym, absolutnym w sensie Newtonowskim,

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> G. Harman, *Traktat o przedmiotach...*, s. 139.

<sup>35</sup> Tamże, s. 142.

<sup>36</sup> Tamże.

zbiornikiem, w którym usytuowane są rzeczy, lecz siedliskiem „relacji oraz nie-relacji”. „Przestrzeń to napięcie między ukrytymi przedmiotami rzeczywistymi a połączonymi z nimi własnościami zmysłowymi”<sup>37</sup>. Dwa pozostałe bieguny (napięcia), „dwie siostry pozostające w cieniu” Harmanowskiej czwórni to *eidos* oraz *istota*. Jądro przedmiotu, jego własności egzystencjalne nie mają charakteru zmysłowego, bo nie są dostępne w doświadczeniu zmysłowym, lecz dzięki „pracy intelektu”. *Istotą* zaś jest napięcie między przedmiotem rzeczywistym i jego właściwościami rzeczywistymi. Wedle Heideggera i Harmana istota rzeczy jest całkowicie niedostępna poznaniu zmysłowemu. Trzeba również podkreślić, że cztery wymienione napięcia „przenikają zarówno rzeczywiste, jak i fikcyjne przedmioty”<sup>38</sup>.

Przyszłość, którą wyznaczył Platon, okazała się *de facto* drogą całej zachodniej filozofii. Nieprzypadkowo Wittgenstein mawiał, że europejska filozofia jest zbiorem przypisów do Platona. Martin Heidegger formułuje jednak pewien podstawowy zarzut skierowany przeciwko greckiemu myślicielowi, który nie myślał istoty rzeczy, lecz jej ukazywanie się, uobecnianie (wyistaczanie), wychodzenie z nieskrytości, podczas gdy prawdziwa istota rzeczy (Harman powiedziałby „rzeczywiste właściwości” przedmiotu) pozostaje niedostępna:

Żadne przedstawianie czegoś wyistaczającego się w sensie czegoś wytworowego i przedmiotowego nie dociera do rzeczy jako rzeczy<sup>39</sup>.

Nie jest to wszelako jedynie sprzeciw wobec długiej tradycji epistemologicznej. Heidegger idzie w swojej krytyce jeszcze dalej, twierdząc, że nauka zapomina o rzeczach, unicestwia rzeczowość rzeczy:

Rzeczowość rzeczy – dowodzi filozof – pozostaje skryta, zapomniana. Istota rzeczy nie wychodzi na jaw, tzn. nie przybiera językowego kształtu. Właśnie to oznacza unicestwienie rzeczy jako rzeczy. Unicestwienie to dlatego jest tak niepokojące, że niesie dwojakie zaślepienie: mniemanie, że nauka, przed wszelkim pozostałym doświadczeniem, dotyczy rzeczywistości oraz pozór, że, bez uszczerbku dla naukowego badania rzeczywistości, rzeczy mogłyby przecież być rzeczami, co zakłada, że w ogóle kiedykolwiek były już istoczącymi rzeczami<sup>40</sup>.

Nauka dostarcza pozornego poznania, włączając rzeczy w system, każąc wierzyć, że Prawda jest Całością / Całość jest Prawdą. Od pierwszych aka-

<sup>37</sup> Tamże, s. 143. Harman nawiązuje w tym miejscu do fenomenologicznego rozróżnienia, wedle którego właściwości rzeczywiste przedmiotu nie są dostępne zmysłom, lecz stanowią rezultat wyrafinowanej analizy (spekulacji) intelektualnej. Z kolei przedmioty i właściwości zmysłowe są dostępne w zmysłowym doświadczeniu.

<sup>38</sup> Tamże, s. 145.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy...*, s. 163.

<sup>40</sup> Tamże, s. 163–164.

pitów rozprawy *Co zwie się myśleniem* Heidegger wielokrotnie powtarza, że „najbardziej problematyczne w naszym problematycznym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy”, co z kolei oznacza, że „jeszcze nie dotarliśmy w obszar tego, co w istotowym sensie chciałoby być z siebie rozważane”<sup>41</sup>. Co jednak jest większą „retoryczną zuchwałością”<sup>42</sup>: założenie, że systemowa Całość uprawomocnia, legitymizuje poznanie naukowe, czy też wymyślenie „nowego” języka pełnego poetyzmów, metafor i nieprecyzyjnych, bądź co bądź, pojęć pozwalających uzyskać dostęp do istoty rzeczy? Odpowiedź Heideggera wydaje się stosunkowo jasna. Autentyczne myślenie to myślenie „poczworne”. „Jednia czterech”, *das Geviert*, myślenie „czworoboku świata” pozwala dotrzeć do istoty rzeczy. Dla nauki dzban napełniony winem pozostaje tylko naczyniem zawierającym płyn, zaś dla Martina Heideggera – specyficznym przedmiotem, gdzie w „darze napełniania przebywa jednia czterech”:

Dar napełnienia jest napojem dla śmiertelnych. Gasi ich pragnienie. Nasyca ich wolny czas. Umila im życie towarzyskie. Niekiedy zaś dar dzbana obdarza napojem ofiarnym. Jak napój ofiarny nie koi pragnienia. Koi uroczystość świąteczną na wysokościach. Teraz dar napełniania nie jest ani nalewany w karczmie, ani nie jest napojem dla śmiertelnych. Teraz staje się ambrozją ofiarowaną nieśmiertelnym bogom<sup>43</sup>.

Z podobnym „skupieniem czwórni” mamy do czynienia w dziele sztuki, bez względu na to, czy jest to katedra (dzieło architektoniczne), tekst poetycki, utwór muzyczny czy obraz wybitnego malarza. O jedności czterech w dziele poetyckim pisze Martin Heidegger w eseju *Język*, analizując wiersz Georga Trakla *Wieczór zimowy*<sup>44</sup>. Myślenie poezji polega na „wzywaniu”,

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2017, s. 13.

<sup>42</sup> Por. H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, naukowo oprac. M. Falkowski, Warszawa 2019, s. 123–145 [rozdz. *Retoryka zeświecczeń*].

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Rzecz...*, s. 167.

<sup>44</sup> Gdy na okno pada śnieg  
Dzwon wieczorny brzmi z daleka  
Stół na wielu gości czeka  
Dom zaś gości pełen jest.

I niejeden w czas pielgrzymi  
Wstąpi w bramę z ciemnej ścieżki  
Złotem kwitnie drzewo łaski  
Z chłodnych soków matki ziemi.

W dom wędrowiec wkroczy cicho;  
A próg bólem w kamień zastygł  
Oto skrzy się jasnym blaskiem  
Wprost na stole chleb i wino.  
(cytat za: M. Heidegger, *Język...*, s. 10–11).

„zapraszaniu” rzeczy, „wystaczaniu się rzeczy w zewie”. Poetycki obraz zimowego wieczornego pejzażu Heidegger interpretuje następująco:

Padający śnieg przywodzi ludzi pod zachodzące w noc niebo. Brzmienie wieczornego dzwonu przywodzi ich jako Śmiertelnych przed to, co boskie. Dom i stół wiążą Śmiertelnych z Ziemią. Wymienione rzeczy, wezwane, skupiają przy sobie Niebo i Ziemię, Śmiertelnych i Bogów. Te Cztery [Vier] są źródłowo-zgodnym Do-ciebie [Zueinander]. Rzeczy pozwalają czwórni Czterech przebywać przy sobie. Owo skupiające dopuszczanie przebywania jest rzeczeniem [Dingen] rzeczy. Przebywającą w rzeczeniu rzeczy zgodną czwórnię Nieba i Ziemi, śmiertelnych i Bogów nazywamy Światem. Nazywanie pozywa nazwane rzeczy w ich rzeczenie. Rzecząc, roz-wijają one Świat, w którym przebywają rzeczy, i w ten sposób zawsze są przebywające. Rzecząc, rzeczy wynoszą Świat<sup>45</sup>.

Rzeczowość tekstu poetyckiego ma, co prawda, inne właściwości niż rzeczowość dzbana, mostu czy katedry<sup>46</sup>, niemniej jednak – pomijając w tym miejscu kwestie ontologicznych różnic między dzbanem i wierszem – trzeba podkreślić fakt, że wystoczenie (ujawnienie, przed-stawienie, wydobycie ze skrytości) dialogicznych napięć poczwórnej jedności możliwe jest tylko w języku, nawet wówczas, gdy jest to język ciszy i milczenia, jak podczas słynnego spotkania Martina Heideggera i Paula Celna w Todtnaubergu<sup>47</sup>.

Wbrew pozorom koncepcja (metafora?) *das Geviert* nie doczekała się wielu opracowań, ani też – być może z racji niezwykłego idiolektu Heideggera – nie stała się inspiracją czy wyzwaniem dla jakichś oryginalnych rozpoznań odnoszących się do świata rzeczywistego czy świata sztuki. Żaden termin Heideggerowski nie był tak często wyśmiewany i krytykowany jak właśnie *das Geviert*<sup>48</sup>. Wszelako Harman, tworząc „nową teorię wszystkiego / wszystkich rzeczy” (*a new theory of everything*)<sup>49</sup>, wykorzystuje poznawczy i retoryczny potencjał tkwiący w formule czwórni. Autor *The Quadruple Object* modyfikuje „kwartet” Heideggera, zakładając, że każda rzecz (przedmiot) ma „strukturę” poczwórną („nową czwórnię”), którą tworzą bieguny przedmiotu rzeczywistego, zmysłowego (intencjonalnego) oraz rzeczywistych i zmysłowych właściwości przedmiotu. Oczywiście „mechanizm”

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Język*, [w:] tegoż, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2017, s. 15.

<sup>46</sup> Więcej na ten temat zob.: M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5, s. 9–67, oraz: C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 2004.

<sup>47</sup> Zob. C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010.

<sup>48</sup> Graham Harman wymienia tylko jednego współczesnego badacza (Jean-François Mattéi), który w swojej książce *Heidegger et Hölderlin: le Quadrupart* (Paris 2001) z „należytą powagą potraktował tę kategorię”. Zob. G. Harman, *Traktat o przedmiotach...*, s. 119.

<sup>49</sup> Trudno oprzeć się pokusie – być może nieuzasadnionej – aby w angielskim słowie określającym „wszystko” (*every / thing*) nie dostrzec pewnej gry słów wynikającej z oscylacji między znaczeniem „wszystko” i „każda rzecz”.

rozmaitych napięć zachodzących między wskazanymi czterema biegunami jest na tyle skomplikowany, że nie sposób wyjaśnić tego w kilku zdaniach. Dość powiedzieć, że owe napięcia między wierzchołkami „kwartetu” tworzy szereg więzi (mogących ulec zerwaniu), które Harman określa metaforycznie jako: „przyczynowość”, „powab”, „teoria”, „konfrontacja”<sup>50</sup>. Ta hybrydyczna struktura nowego kwartetu koncentruje się wokół dwóch niezmiennych osi, które Harman, idąc tropem Heideggera, nazywa: osią obecności/nieobecności oraz skrywania/nie skrytości. Złożoność rzeczy świata tego, ich, by tak rzec, poczówność, uwikłana jest w dialektykę ukrywania przedmiotu ogólnego (ziemia), specyficznego (bogowie), tudzież odkrywania przedmiotu ogólnego (śmiertelni) i specyficznego (niebo)<sup>51</sup>:

Kiedy pamiętamy o tym wstępnym zastrzeżeniu – pisze Harman – interpretacja czwórni staje się zadziwiająco prosta. Wedle tego filozofa [Heideggera – przyp. A.Ż.] funkcjonuje bowiem pewna oś, która nigdy nie ulega zmianie, a mianowicie nieustannie podkreślane przez niego przeciwieństwo między nieobecnością a obecnością, między skrytością a nie skrytością. Terminologia wykorzystana w wykładach bremeńskich nie pozwala wątpić, że ziemia i bogowie reprezentują to, co ukryte. Już w eseju o dziele sztuki z roku 1935 rolą ziemi jest wycofywanie się z wszelkiego dostępu i to samo jest jej udziałem w roku 1949. O bogach dowiadujemy się, że „dają znaki”, a nie odsłaniają się sami. Tymczasem śmiertelnicy są w przeciwieństwie do nich uwikłani w strukturę „jako”, która wiąże się z bezpośrednim ukazywaniem się. Podobnie niebo, ono również stanowi domenę bytów widzialnych, w przeciwieństwie do bezustannie wycofującej się ziemi<sup>52</sup>.

Oba „kwartety” (Heideggera i Harmana) nie są statyczne. Między czterema biegunami zachodzą skomplikowane relacje. Autor *Traktatu o przedmiotach* nie odnajduje u fryburskiego filozofa pomocnych wskazówek interpretacyjnych. Heidegger ogranicza się bowiem do użycia takich metafor, jak „lustro”, „ślub”, „pieśń”, „taniec”, przez co osłabia (lub wzmacnia?) retoryczną moc swojej teorii. Jedno wszelako nie ulega wątpliwości: czworobok świata (przedmiotów, zdarzeń, idei) stanowi skomplikowaną hybrydę, którą „nauka” poddaje dwóm zasadniczym strategiom redukcyjnym: „podkopywaniu” i „rozpraszaniu”. Oba te sformułowania Harman umieszcza na wertykalnej osi: „podkopywanie”, czyli „ziarninowanie” to operacja polegająca na poszukiwaniu najmniejszych elementów, cząstek elementarnych, pierwotnego budulca rzeczywistości. Obrazem tej strategii krytycznej wobec hybrydycznych przedmiotów jest ruch „do dołu”. Z kolei „rozpraszanie”, skierowane „ku górze”, to działanie (myślenie?) odnoszące to, co pojedyncze do tego, co ogólne, uniwersalne, powszechne, meta-fizyczne, co należy do Całości.

<sup>50</sup> Por. G. Harman, *Traktat o przedmiotach...*, s. 153.

<sup>51</sup> Tamże, s. XLI.

<sup>52</sup> Tamże, s. 124.

Skąd jednak bierze się potrzeba redukowania bujnej różnorodności dzieł sztuki, przedmiotów, zdarzeń, ludzi do jakiejś wydzielonej i uprzywilejowanej instancji? Dlaczego wiele różnorodnych dzieł badacz zamyka w ramy epoki, stylu, poetyki? Czy powszechnie stosowane praktyki interpretacyjne nie mogą się obejść bez „podkopywania” i „rozpraszenia”? Czy krytykowane i odrzucone przez Grahama Harmana strategie redukcjonistyczne i postulowane przezeń podejście radykalnie irredukcyjne stanowi wyzwanie rzucone współczesnym naukom (nie tylko) humanistycznym? Czy wysiłki podejmowane, aby stworzyć jednolitą teorię pola grawitacyjnego lub jednolitą teorię pola humanistycznego<sup>53</sup> są efektem li tylko pragnienia Całości, rezultatem działania retorycznej maszyny, której celem ma być zjednanie sobie życzliwości odbiorców (*captatio benevolentiae*), albo rozkosz poznania<sup>54</sup>? Wiadomo, że XX-wieczna *great theory* (strukturalizm, fenomenologia) nie spełniła oczekiwań tych, którzy mieli nadzieję na unaukowanie filozofii czy humanistyki. Odpowiedź na pytanie, dlaczego te próby skazane były na porażkę Leszek Kołakowski uznał za kwestię o „najwyższym znaczeniu”<sup>55</sup>, wyznając przy tym swoje filozoficzne *credo*, które warto przytoczyć w całości. Dotyczy ono bowiem Edmunda Husserla, patronującego w różnym stopniu tak Heideggerowi, jak i Harmanowi. Pragnienie pewności dane jest, co prawda, wszystkim, ale nauka nie jest w stanie tego pragnienia zaspokoić, o czym „doskonale Husserl wiedział”:

Winienem zakończyć uwagę – pisze Leszek Kołakowski – że nie było moim zamiarem sugerować, jakoby Husserlowskie poszukiwanie nowej, transcendentalnej racjonalności i źródła doskonałej pewności było bezwartościowe. Myślę, że próba ta zawiodła i chybiła swego celu, jak też, podejrzewam, wszystkie próby dotarcia do epistemologicznego absolutu są skazane na porażkę. Mimo to myślę, że jego dzieło ma ogromną wagę dla naszej kultury, i to z dwóch powodów. Lepiej niż ktokolwiek inny zmusił nas do uświadomienia sobie przykrego dylematu: albo konsekwentny empiryzm z jego relatywistycznymi sceptycznymi konsekwencjami (stanowisko, które wielu uważa za zniechęcające, nie do przyjęcia i w istocie rujnujące naszą

<sup>53</sup> Określenie jednolitego pola humanistycznego pojawia się w pracy Andrzeja Falkiewicza *Jeden i liczba mnoga*. A. Falkiewicz, *Przyczynek do jednolitej teorii (humanistycznego) pola*, [w:] tegoż, *Jeden i liczba mnoga*, Wrocław 2016, s. 203–224.

<sup>54</sup> Harman nie lekceważy jednak dziedzictwa starożytnej retoryki, o której pisze, że – mimo wielowiekowego lekceważenia i podważania jej statusu – nie jest ona przeciwieństwem uzasadnionego dążenia intelektualnego. [Just as important is his now seldom-read classic *The Art of Rhetoric*, an ancient masterpiece whose status has declined with the shallow reinterpretation of rhetoric in our time as mere rhetoric, treated as if it were the very opposite of a legitimate intellectual pursuit]. Zob. G. Harman, *Object-Oriented Ontology...*, s. 91.

<sup>55</sup> L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Kraków 2003, s. 9.

kulturę), albo transcendentalny dogmatyzm, który nie potrafi sam siebie usprawiedliwić i w końcu pozostaje arbitralnym postanowieniem. Przyznać trzeba, że chociaż ostateczna pewność jest celem, którego nie można osiągnąć w ramach racjonalizmu, nasza kultura byłaby uboga i marna bez ludzi próbujących cel ten osiągnąć i wątpię, czy w ogóle by przetrwała, gdyby całkowicie ją pozostawić w rękach sceptyków. Wierzę, że ludzkiej kulturze nigdy nie uda się osiągnąć doskonałej syntezy swych zróżnicowanych i wzajem niezgodnych składników. Jej bogactwo polega na tej właśnie wzajemnej niezgodności jej składników. Naszą kulturę utrzymuje przy życiu raczej konflikt wartości niż ich harmonia<sup>56</sup>.

Czy „nowa teoria wszystkiego”, kolejny zwrot metodologiczny (*speculative turn*), to jeszcze jedna taka sama próba jak wszystkie inne, czy też inna niż wszystkie dotychczasowe? Niewykluczone, że „kwartety” Heideggera i Harmana odnawiają zapomniany dziś związek myślenia i poetyzowania, skoro „nie wyczuwamy w najmniejszym stopniu sposobu, w jaki Grecy myślowo przeżywali swoją wysoką poezję i dzieła swojej sztuki, nie, nie przeżywali, lecz pozwalali im stawać w wyistoczeniu ich jawienia się”. Czy zatem dzisiejszy „konflikt wartości”, jutro okaże się powrotem do źródeł myślenia?

Odziaływanie koncepcji Grahama Harmana, udział amerykańskiego filozofa w debatach ze Slavojem Žižkiem, liczne warsztaty z zakresu realizmu spekulatywnego i powszechne, jak się wydaje, uznanie „ontologii zwróconej ku przedmiotom” za przejaw odrodzenia i rozwoju myślenia całościowego i obiektywnego, niewątpliwie czyni z autora *Art and Object* autentycznego filozofa XXI wieku; filozofa, którego wykłady i publikacje odbijają się szerokim echem, nie tylko w ramach dyskursu akademickiego, ale także w mediach społecznościowych czy w serwisie YouTube. Trudno odmówić racji Harmanowi, który sprzeciwia się wszelkim procedurom redukcijnym, sprowadzającym złożoność rzeczywistości do jednej, dominującej dziedziny, na przykład ekonomii, albo jakiegokolwiek innej uprzywilejowanej (politycznie, społecznie, religijnie) dziedziny:

Redukcjonistyczny naturalizm ze swoim kultem nauk ścisłych nigdy nie dokona, a nawet nie wyobrazi sobie takiego manewru, bo zbyt mu się spieszy do wymordowania milionów bytów, które padają ofiarą jego prymitywnych uprzedzeń wobec rzeczy niefizykalnych<sup>57</sup>.

W swojej najnowszej książce *Art And Object* jednym z głównych bohaterów Harman uczynił Clementa Greenberga, którego formuła estetyki nowoczesnej (modernistycznej) opiera się w dużej mierze na idei dewolucji, a nie rewolucji. Pojęcie dewolucji, niebędące antonimem ewolucji czy rewo-

<sup>56</sup> Tamże, s. 89.

<sup>57</sup> G. Harman, *Traktat o przedmiotach...*, s. 145.



lucji, oznacza proces przekazywania „własności, uprawnień”, zastępowania jednej instytucji inną. Wynika z tego, że zmiana estetyczna, jaką wprowadził modernizm polegała na swoistej kontynuacji tego, co było, przeniesieniu dawnych idei w nowe czasy. Clement Greenberg (1909–1994) już wiele lat temu pisał:

Siła modernistycznej innowacji i opór, jaki wywoływała, nasuwają powiązane ze sobą pytania. Modernizm oznacza, między innymi, dewolucję tradycji. Zachowanie ciągłości w wytwarzaniu najwyższej wartości estetycznej zaczęło się w drugiej połowie XIX wieku, w większości dziedzin sztuki domagano się dewolucji, wyjaśniającej – nie demontującej – renesansową tradycję zdroworozsądkowego racjonalizmu, zgodnego rzekomo z naturą (nawet tonalność w muzyce pochodziła, jak twierdzono, z natury), a także ze sposobem istnienia rzeczy. Modernistyczna architektura, która pojawiła się później, może być wyjątkiem: zwróciła się przeciwko renesansowi i historycznym odrodzeniom właśnie z powodu ich „irracjonalności”. Modernistyczna architektura nie odrzuciła tradycji od razu, na starcie, i nie stała się od razu czymś nowym. Podobnie modernistyczny taniec. Ale te wyjątki jedynie potwierdzają, że dewolucja, a nie rewolucja jest generalną zasadą modernizmu<sup>58</sup>.

Już choćby z tych dwóch przykładów – odrzucenia scjentyistycznego redukcjonizmu i obrony „dewolucyjnego” charakteru modernizmu (nowoczesności) – można wyprowadzić wniosek, że Harmanowski *speculative turn* jest tyleż zwrotem nowoczesnym, co próbą zastąpienia (wymiany) dawnych mistrzów i uczynienie z nich „prekursorów czegoś nowego”.

Nie wdając się jednak w rozważania ściśle filozoficznej natury, można próbować przenieść (dewolucyjnie?) założenia zwrotu spekulatywnego na grunt literaturoznawczy i poszukać pewnych analogii. Niepodobna, rzecz jasna, odwzorować w proporcji 1:1 kwartetów Heideggera i Harmana w dziedzinie badań literackich i kulturowych. Proste przeniesienie omawianych formuł filozoficznych na odmienny pod względem semiotycznym teren literaturoznawstwa i kulturoznawstwa byłoby albo ufilozoficzeniem literatury, albo literaturyzacją filozofii<sup>59</sup>, a z pewnością redukcijnym zubożeniem obu dyscyplin. Mimo to, myślenie w kategoriach „struktur złożonych”, relacji, dialogu, hybrydycznych powiązań nie jest na gruncie literaturoznawstwa niczym nowym. Owo *nihil novi* nie oznacza wszelako podważenia oryginalności myślowych dróg Grahama Harmana i Martina Heideggera<sup>60</sup>. Wszak

<sup>58</sup> Por. C. Greenberg, *Obrona modernizmu. Wybór esejów*, tłum. G. Dziamski, M. Śpik-Dziamska, Kraków 2006, s. 68.

<sup>59</sup> Przestrzegal przed tym przed laty Janusz Sławiński w szkicu *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna: trzy kwestie i jedna ponadto*, [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. IV [*Próby teoretycznoliterackie*], Kraków 2000, s. 80–87.

<sup>60</sup> Cokolwiek by mówić, Martin Heidegger był i prawdopodobnie wciąż będzie uznawany za „ojca” nowoczesnej humanistyki. Zob. na ten temat: A. Bielik-Robson, *Nowa Humanistyka. W poszukiwaniu granic*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 146–162.

„unisono poezji, muzyki i metafizyki nadal nawiedza filozofię jak braterski duch”<sup>61</sup>, pisał George Steiner. Słowo „nadal” stanowi zachętę do krótkiego choćby przypomnienia, jakie złożone – podwójne, potrójne i poczwórne – struktury wypracowała przed laty nowoczesna literaturologia.

Opisane przez Harmana strategie „podkopywania” i „rozpraszenia” mogą być obrazem wszelkich działań analityczno-interpretacyjnych (wyjaśniania i rozumienia). Wszak w wielkich teoriach XX-wiecznej humanistyki (semiotyka, hermeneutyka, fenomenologia) analityczna strategia polega na wyodrębnieniu najmniejszych elementów znaczących w tekście kultury (morfemów, motywów, narratywów itp.), albo jeszcze mniejszych części brzmieniowych/napisowych (dźwięk/litera). „Podkopywanie” jako metaforyczny obraz analizy sytuuje się na przeciwnym biegunie do „rozpraszenia”, które z kolei oznacza „wpisywanie” pojedynczości w ramy większej Całości: Boga, Państwa, Wspólnoty. Innym przykładem może być literaturoznawcza praktyka wyjaśniania części poprzez wskazanie jej funkcji, jaką pełni w ramach większej całości: gatunku, konwencji, toposu, epoki, stylu, prądu. Te fikcyjne na swój sposób byty, w których „rozprasza się” pojedynczość tekstu umożliwiają jednak uchwycenie tych składników (tradycji, ewolucji gatunku), które określają „substancjalność” tekstu, jego przynależność do procesu historycznoliterackiego.

Z kolei sam proces historycznoliteracki/kulturowy nie ma wyłącznie linearnego przebiegu, który tworzą doskonale autonomiczne i funkcjonalnie zorganizowane dzieła. Jest raczej skomplikowaną mediacją (translacją) literatury, filozofii, sztuki, biologicznych, historycznych i społecznych warunkowań, a także jednostkowych i zbiorowych afektów czy też rozmaitych czynników losowych. Binarne napięcie między jednością a wielością należy do fundamentalnych cech kultury, twierdził Jurij Łotman, dodając równocześnie, że „rzeczywistość logiczna rozmija się z rzeczywistością historyczną: logiczna konstruuje umowny model pewnej abstrakcyjności, uwzględniając jedynie taki przypadek, który powinien odtworzyć idealną powszechność”<sup>62</sup>. Więcej, Łotman zakłada, że nieprzewidywalność procesów rozwojowych kultury nie polega na likwidacji jednego z biegunów i ustanowieniu drugiego. Zamiast binarnego, autor *Kultury i eksplozji* mówi o ternarnym, „wybuchowym” procesie, w którym oba antyetyczne bieguny „przebiegają w złożonym dynamicznym dialogu z mechanizmami stabilizacji”<sup>63</sup>. *Per exemplum*: romantyzm nigdy nie był prostą antytezą klasycyzmu, tak jak modernizm nie oznacza radykalnego zerwania z tradycją, skoro „cała nowoczesność jest

<sup>61</sup> G. Steiner, *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, Warszawa 2016, s. 32.

<sup>62</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 29.

<sup>63</sup> Tamże, s. 35.

zbiorem przypisów do Wagnera<sup>64</sup>, którego *Tristan i Izolda* jest największym dziełem w dziejach ludzkości, jak stwierdził z właściwą sobie ironiczną brawurą Slavoj Žižek<sup>65</sup>. Historia literatury i kultury nie stanowi więc zbioru działań i wydarzeń podległych idealnym, algorytmicznym przebiegom, jest raczej – a może przede wszystkim – rezultatem wzajemnego oddziaływania na siebie różnorodnych czynników i zdarzeń, także nieświadomych i afektywnych: twórczości artystycznej, programowych proklamacji, wydarzeń historycznych, społecznych przewrotów, dyskusji, polemik, kłótni, pamięci i zapomnienia itp.

W zamykającym ostatnią książkę Jurija Łotmana rozdziale rosyjski badacz i myśliciel zawarł takie oto *memento*, które warto przytoczyć w całości:

Wyobrażenie o tym, iż punktem wyjścia wszelkiego systemu jest nie pojedynczy znak (słowo), lecz relacja przynajmniej dwóch znaków, zmusza nas do innego spojrzenia na fundamentalne zagadnienia semiozy. Punktem wyjścia nie jest jednostkowy model, lecz przestrzeń semiotyczna. Przestrzeń ta jest wypełniona konglomeratem elementów, znajdujących się w najrozmaitszych relacjach ze sobą: mogą one występować w charakterze zderzających się sensów, wahających się w przestrzeni między pełną identyfikacją i absolutną obcością. Te rozmaite teksty jednocześnie zawierają w sobie obie możliwości, czyli że jeden i ten sam tekst może z jednym szeregiem znaczeniowym w ogóle się nie kontaktować, z drugim zaś – w pełni utożsamiać. Owa różnorodność potencjalnych związków między jednostkami sensu tworzy stereoskopowy sens, który w pełni może być uchwycony jedynie z relacji elementów pomiędzy sobą i każdego z nich do całości. Oprócz tego trzeba mieć na uwadze, że system przechowuje pamięć o swoich poprzednich stanach oraz ma potencjalne „przecucie” przyszłości. W ten sposób przestrzeń sensu jest wielowymiarowa zarówno w przekroju synchronicznym, jak i diachronicznym. Odnacza się on rozmytymi granicami i zdolnością do włączania się w procesy eksplozyjne<sup>66</sup>.

Pojęcie „granic” należy do podstawowego repertuaru Łotmanowskiej retoryki i oznacza „wąskie gardło”, przez które elementy jednego systemu semiotycznego przedostają się do innego, zewnętrzne nie-teksty stają się faktami danej semiosfery<sup>67</sup>. Łotman wymienia cztery jej składniki: nierównomierność, przejawiającą się w braku hierarchii języka i tekstów, wewnętrzną niejednorodność, odznaczającą się różnym stopniem ustruktrowania, zwłaszcza w obrębie tzw. peryferii, obrzeży systemu semiotycznego, asynchroniczny rozwój różnych fragmentów semiosfery (wolniej rozwija się na przykład podsystem fonologiczny, szybciej natomiast podsystem leksykalny),

<sup>64</sup> Por. R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź–Wrocław 2006, s. 96.

<sup>65</sup> S. Žižek, M. Dolar, *Druga śmierć opery*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 150.

<sup>66</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja...*, s. 233.

<sup>67</sup> Por. B. Żyłko, *Słowo wstępne*, [w:] J. Łotman, *Kultura i eksplozja...*, s. 16.

a wreszcie dialog, „uniwersalne prawo określające sposób istnienia semiosfery”. Dialogiczność kultury (także w znaczeniu Bachtinowskiej koncepcji słowa) obejmuje rozmaite relacje i konfiguracje semiosfery jednostki i całego świata, „wiersze poetów i krzyki zwierząt. Wzajemny związek wszystkich elementów przestrzeni semiotycznej to nie metafora, lecz rzeczywistość”<sup>68</sup>.

\* \* \*

Idea poczwórnych, a może wielorakich, przedmiotów jest na swój sposób filozoficzną legitymizacją literackiej i kulturowej komparatystyki, będącej przecież nie tylko strategią porównawczą w ramach *Weltliteratur*, lecz także, i przede wszystkim, swoistą ontologią, sposobem istnienia kultury w świecie bujnej różnorodności zdarzeń historycznych, politycznych, społecznych, artystycznych i religijnych. Z kolei posthumanistyczna perspektywa (jako odmowa przyznania Podmiotowi uprzywilejowanej pozycji poznawczej) przynosi uwolnienie od „narcystycznej humanistyki” eksponującej egotyczne nastawienia i złudzenia oraz osobę badacza nadmiernie przywiązanego do wytworów swojego umysłu i „grymaśnych gustów kosztem merytorycznej analizy faktów”<sup>69</sup>. Jeśli nawet zwrot spekulatywny okazałby się kolejną modą intelektualną, efektem znudzenia dotychczasowym stanem wiedzy, potrzebą wymiany dawnych formuł filozoficznych i zastąpienia ich nowymi, to i tak, zgodnie z „prawem” dewolucji, tudzież ternarnym charakterem kulturowej zmiany, metodologiczna innowacyjność zawsze skrywa zapoznane ślady tradycji.

## BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson A., *Nowa Humanistyka. W poszukiwaniu granic*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.
- Blumenberg H., *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, naukowo oprac. M. Falkowski, Warszawa 2019.
- Falkiewicz A., *Jeden i liczba mnoga*, Wrocław 2016.
- Greenberg C., *Obrona modernizmu. Wybór esejów*, tłum. G. Dziamski, M. Śpik-Dziamska, Kraków 2006.
- Harman G., *Art and Object*, Cambridge 2020.
- Harman G., *Filozofia zwrócona ku przedmiotom contra radykalny empiryzm*, tłum. M. Wiśniewski i K. Rosiński, „Kronos” 2012, nr 1.

<sup>68</sup> J.M. Łotman, *O semiosferie*, „Trudy po znakovym sistiemam”, XVII, Tartu 1984, s. 5–6. Cyt. za: B. Żyłko, *Słowo wstępne*, [w:] J. Łotman, *Kultura i eksplozja...*, s. 17.

<sup>69</sup> Tamże, s. 11.

- Harman G., *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, tłum. G. Czemieli i M. Rychter, Warszawa 2016.
- Harman G., *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*, UK/USA/Canada/Ireland/Australia/India/New Zealand/South Africa 2018.
- Harman G., *Traktat o przedmiotach*, tłum. M. Rychter, przedmowa do polskiego wydania Sz. Wróbel, Warszawa 2013.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2017.
- Heidegger M., *O źródle dzieła sztuki*, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5.
- Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2017.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, część pierwsza, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2014.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Kraków 2003.
- Latour B., *The Pasteurization of France*, transl. A. Sheridan, J. Law, Cambridge 1987.
- Łotman J., *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, Warszawa 1999.
- Łotman J., *O semiosferie*, „Trudy po znakovym sistiemam”, XVII, Tartu 1984.
- Mattéi J.-F., *Heidegger et Hölderlin: le Quadripartite*, Presses Universitaires de France (Coll. «Épiméthée»), Paris 2001.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rymkiewicz W., *Edytorial*, „Kronos” 2012, nr 1.
- Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź–Wrocław 2006.
- Sławiński J., *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna: trzy kwestie i jedna ponadto*, [w:] tegoż, *Prace wybrane*, t. IV [*Próby teoretycznoliterackie*], Kraków 2000.
- Steiner G., *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, Warszawa 2016.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Wodziński C., *Kairos. Konferencja w Todtrnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010.
- Woźniak C., *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 2004.
- Žižek S., Dolar M., *Druga śmierć opery*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.

