

Maciej Sosnowski

Dynamizować „immanencję”

1.

Maciej Sosnowski (ur. 1979) – doktor filozofii, adiunkt w IF PAN, autor *Pokochać dialektykę*.

„Im mniejszą wartość i godność posiada jego [oryginału] język, w im większym stopniu sprowadza się on do komunikatu, tym mniej ugrać może przekład, a całkowita przewaga owego sensu nie tylko nie jest dźwignią formalnie spełnionego przekładu, lecz wręcz zupełnie go udaremnia. Im wyższej próby jest dzieło, w tym większym stopniu pozostaje przekładalne”¹. Te zdania z końcowych partii *Zadania tłumacza* Waltera Benjamina znamionują pewien problem. Oryginał, wytwór poetyckiej intencji o charakterze „naiwnym, pierwszym, oglądowym”² (choć właśnie jako *wytwór* jest takiej organicznej bezpośredniości na trwałe pozbawiony), a więc oryginał traktować można jako reprezentanta domkniętego w immanencji świata mitu, zwodniczej „drugiej natury”, owej, jak pisał György Lukács, „kostnicy sensów”, która zniewala ludzi wyobcowanymi i totalizującymi prawami³. Jakże więc ten przedmiot nieustannych Benajminowskich krytyk może okazać się nośnikiem jakiegokolwiek „godności”? Czym miałyby ona być w świecie mitycznej homeostazy, gdzie quasi-dialektyczna dyfuzja łagodzi wszystkie energetyczne naprężenia wewnątrz całości, nie pozwalając się ukonstytuować żadnej realnej różnicy, w tym upodmiotawiającej różnicy indywidualności? Ten problem, charakterystyczny dla wszelkich „rewolucjonistów” uwikłanych

¹ W. Benjamin, *Zadanie tłumacza*, tłum. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie”, R. 458–459, 2011, nr 5–6, s. 40.

² Tamże, s. 35.

³ Por. G. Lukács, *Teoria powieści*, tłum. J. Gośliński, Warszawa 1968, s. 56–57. Por. też np. tenże, *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*, [w:] *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M. J. Siemek, Warszawa 1988, s. 278.

w spekulację, rozstrzyga się tutaj chyba w ten sposób, że „przyziemną”, immanentystycznie rozumianą „godność oryginału” uznaje się, chcąc nie chcąc, za warunek możliwości *mesjańskiego* dzieła przekładu (za jedyną matrycę przejawiania się „czystego języka”). Zatem już zawczasu, choćby wirtualnie, coś – owe boskie iskry, wyznaczniki godności – naruszały rzekomo homogeniczną skorupę, spinającą totalność odczarowanego świata, wystawiając go na dynamizujące, ale już wtórne, moce transcendencji, które mogą zacząć działać jedynie w porach i szczelinach wyżłobionych przez skrytą, acz oświeceniową, pracę mitu na sobie samym.

Takie postawienie sprawy każe nieco baczniej przyrzeć się dialektycznym niuansom immanencji, tak, jak prezentują się one w postssekularnym horyzoncie mesjanizmu.

2.

Ostatnie książki Agaty Bielik-Robson można traktować jako serie pytań dotyczących różnych form myślenia dialektycznego i projektowanych przez nie „kształtów” immanencji. I tak, jak każda rzetelna propozycja spekulacji, tak i propozycja Bielik-Robson jest ekwiwoakcyjnie niejednoznaczna.

Widać to wyraźnie już w pierwszych zdaniach kody książki „*Na pustyni*” pt. *Kamień i kwiat*, gdzie autorka pokusiła się o skompresowaną rekapitulację bogatej tematyki dzieła w ramach – z pewnością – upraszczającego, ale dzięki temu uwypuklającego pewne istotne kwestie, triadycznego schematu dialektycznego. Czytamy tam oto, że „Każda dialektyczna triada stanowi rozpisanie pierwotnego dualizmu [...]”⁴. To intrygujące przesądzenie zdradza więcej, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Na czym polega więc „dwójtrójnia” tudzież „trójdwójnia” rządząca logiką „*Na pustyni*”? Pytanie to dotyczy przede wszystkim relacji antytetycznego i syntetycznego momentu

⁴ A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 510.

ruchu dialektycznego, bowiem akurat ekspozycja tezy – cyklicznego światu mitu – nie daje zbyt wielu możliwości spekulatywnej problematyzacji (wrócimy do tego później). Antytezą jest trauma Wyjścia ze świata rzekomo doskonale domkniętego i spełnionego w sobie. Czytamy: „Ideałem człowieka Wyjścia nie jest więc regresywne wyobrażenie pleromy, lecz obraz, jaki tu nazwaliśmy *ideałem mesjanicznym*: obraz «życia powiększonego» albo «życia zbawionego», które nie zadowala się nieruchomą wiecznotrwałością pierwotnej pełni i dąży do przewyciężenia momentu negatywnego, jednocześnie go zachowując”⁵. Wyjście jest więc, zgodnie ze szkolnym ujęciem ruchu dialektycznego, negatywnym odniesieniem do zastanej tezy, ale tutaj ponadto rozgrywa się w horyzoncie pewnej naddatkowej treści (ideału), co więcej, w tym prostym akcie zerwania dokonuje się już *zniesienie* (przewyciężenie i zachowanie mocy negatywności). Czym zatem będzie moment syntetyczny, któremu zazwyczaj w udziale przypadało – tak bądź inaczej rozumiane – dzieło znoszenia (dodajmy od razu, że pomijamy wyszczególnioną przez autorkę syntezę niewłaściwą, która jest tautycznym powrotem tezy)? Otóż „[...] dla kryptoteologii mesjanistycznej syntezą jest ideał życia zbawionego [...]”⁶. Mamy więc tutaj powtórzenie, powtórzenie tego, co już przeczytaliśmy w obrębie charakterystyki momentu antytetycznego. Problematyczność relacji antytezy i syntezy staje się jasna – oba te momenty zlewają się ze sobą, brak im wyrazistej dystynkcji, jako że ich tożsamość obudowuje się ściśle wokół tego samego „ideału mesjańskiego”, danego właśnie jako ideał tak w drugim, jak i w trzecim momencie. Jak rozumieć to przenikanie, które rzeczywiście zamienia klasyczną strukturę trynitarną w rzeczową dwójtrójnię?

Z pewnością istnieje wiele możliwych wykładni takiego podejścia. Najbardziej się narzucająca, z racji licznych „taktycznych” deklaracji odautorskich, jest taka, w której moment syntetyczny zanika w redukcji do samej antytezy, tzn. kiedy samo tylko Wyjście traktuje się jako

⁵ Tamże, s. 511.

⁶ Tamże.

ostateczną, spekulatywną kondycję postsekularną. Podkreślana w ten sposób moc negatywności pozwala na nieskończenie agoniczne odnoszenie się nie tylko do mitu, ale również do wszelkich prób konciliacyjnego przepracowywania niemożliwej do neutralizacji traumy zerwania. Problemem pozostaje jednak to, w jaki sposób w samym akcie zerwania „produkowane” jest coś więcej poza nim samym, tzn. w jaki sposób *czysta* negacja zawiera w sobie już efekt własnego powstrzymania i zniesienia, rzeczony „ideał mesjański”. Czysta antyteza tego, co mityczne, jest raczej równie pusta i abstrakcyjna jak to, co neguje, jest dopełniającą, choć odseparowaną, jednostronną afirmacją popędu śmierci, który nie uwzględnia żadnego transcendującego go horyzontu. Z kolei ewentualna nieczystość i treściowe przeładowanie antytezy – ów „nie-wiadomo-jak” zawarty w niej ideał – wytrącałyby ją z niej samej, z jej nagiej, abstrakcyjnej prostoty, zatem antyteza nie byłaby już zwykłą antytezą, ale zrazu byłaby powstrzymana. Czy zatem mamy do czynienia z sytuacją odwrotną – oto moment negatywny zostaje przemilczany i zakryty, a od tezy autorka od razu przeskakuje do syntezy? Na to wskazuje zawarte już w rzekomej antytezie *znoszenie*, które automatycznie przenosi ją na pozycję syntezy. Od strony formalnej rzeczywiście tak jest. Tym bardziej że przemilczenie i zakrycie pustki abstrakcyjnej negacji, gdzie nie ma miejsca na żaden ideał, bo kreowane w niej medium jest zbyt nieskończone, da się zrozumieć w kontekście możliwości autoasercji mesjańskiego witalizmu. Jeśli wszak stanowiąca o specyfice tego projektu kategoria Wyjścia miałaby być tożsama z tanatyczną abstrakcją zerwania, to w jego centrum stałaby jałowość żydowskiej kondycji „na pustyni”, jej bezproduktywność i śmiertocnośna obłomowszczyzna, a więc wszystko to, co ma zostać odrzucone. Lepiej więc nie podkreślać bezkompromisowej czystości Wyjścia, bo można się zagubić w labiryncie złej nieskończoności, z którego istotnie *wyjścia nie ma*. Ale ewentualna strategia obronna, która doinwestowuje moment syntetyczny kosztem zdegradowania „pierwotnej” negacji do poziomu *mitu*, np. mitu absolutnej kenozy, i tak sprawia, że cały rzeczony mesjański witalizm sam do końca nie może się zaafirmować, w sobie rozpoznać, bo choć (powierzchnownie) nie ma nic wspólnego

z teoriami zafascynowanymi śmiercią, to w zamian łudząco przypomina liczne judeochrześcijańskie hybrydy (przy czym i tak niewiadomą pozostałaby kwestia – jak to się stało, że ideał mesjański w ogóle zaistniał, tzn. co zahamowało Wyjście).

Zatem albo rzekomy brak zawsze ciężącej ku immanencji, konkluzywnej syntezy, ale wtedy przeszacowaniu ulega żydowska kategoria Wyjścia jako nośnik jakiegoś niby-rozwiązania, albo entymematyczność „radykalnej antytezy”, ale wtedy sam projekt traci na wyrazistości, niebezpiecznie blisko lokując się w okolicach klasycznie heglowskich. Wyostrzając zaś problem do postaci iście rewolucyjnych dylematów wspomnianego już tutaj Lukácsa – albo radykalizm antytetyczności za cenę sprawczej rzetelności, albo produktywny kompromis spekulatywności za cenę przełomu.

Oczywiście w całym dziele Bielik-Robson, szczególnie jeśli brać pod uwagę intencje autorki, dominuje opcja trzecia (swoją drogą tak samo jest u Lukácsa) – a więc nieustanny ruch oscylacji między tymi podejściami, pozwalający, w zależności od potrzeb, powoływać się albo na nieujarzmioną negację, albo na moment narzucania jej jarzma. Co więcej, taka ambiwalentna postawa wydaje się jednocześnie najbliższa ideałowi dialektyki negatywnej, a zatem w sposób najściślejszy przylega do pulsującego źródła spekulacji jako takiej. Problemem może być jednak kolejne kategoriale przesądzenie.

Otóż w swej ostatniej książce Bielik-Robson wciąż zmaga się z tymi samymi, przez się wywołanymi podziemnymi potęgami. Powołując się choćby na Benajminowską krytykę ambiwalencji, pisze tam, w podrozdziale o znamienym tytule „Ambiwalencja *versus* konflikt”, między innymi: „Opozycja całości i nie-całości nie jest więc żadnym przeciwieństwem, a jedynie ambiwalentną dwuaspektowością samej natury”⁷. Pomijając już sugerowaną tutaj krytykę „nie-całości” trzeba przyjrzeć się jej szerszemu kontekstowi, czyli krytyce ambiwalencji jako takiej, skonfrontowanej z rzeńskim, zdrowym dualizmem i konfliktem – odważnie flirtującymi z zewnętrżnością. Wedle autorki, zbyt

⁷ A. Bielik-Robson, *Errors. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2011, s. 45.

mała ilość przestrzeni, wokół której organizuje się ambiwalencja, ze swoimi fluksami i niejednoznacznościami, świadczy o jej bękarcim pochodzeniu od mitu, a zatem jest jedynie niemrawą imitacją prawdziwej dynamiki konfliktu, która zawsze musi przywoływać realną separację i transcendencję.

Ta zbyt entuzjastyczna pochwała konfliktu, uwikłana w niepotrzebne agony z nierozpoznanymi sprzymierzeńcami, znowu spycha filozofię Bieлик-Robson na pozycje, na których triumf świętuje kolejna wersja mitologizacji oświecenia. Jednakże spekulatywny nerw jest tam wciąż zbyt żywy, a intencje zbyt wyraziste, aby pochojne słowa mogły zatamować podziemny nurt dialektycznej pracy.

Można bowiem rozbijać proponowaną dychotomię, poddając ją tradycyjnemu testowi, którego zaistnienie spekulacja zawdzięcza Hegłowskiej refleksji o logice negatywnie i pozytywnie rozumowej⁸. Bowiem jeśli oto ambiwalencja i konflikt określają dwa sposoby relacyjnego odnoszenia się do siebie tego, co istnieje, to jak odnoszą się do siebie one same? Tak więc – jeśli konflikt skonfliktowany jest z ambiwalencją, to wtedy sama ambiwalencja, jako moment konfliktu, jest w całości zarządzana przez taką właśnie dualistyczną, gnostycką, zewnętrznościową, transcendującą logikę. Zatem i ambiwalencji nie należy odmawiać udziału w rozrywającej mit dynamice tego, co prawdziwie negatywne. Jeśli natomiast odpowiednio ambiwalencja i konflikt wzajem siebie ustanawiają pewną ambiwalencję, to konflikt, jako jej moment, skrywa w sobie potencjał ugodowej płynności i przenikania się z tym, względem czego się najeża.

Ciąg tych alternatyw w obrębie logiki zarządzającej ich relacją – ambiwalencja czy konflikt, nie-Całość czy Wyjście, co rządzi czym? – wyznaczać może złą nieskończoność, o ile tylko domagamy się tutaj jakiegoś sztywnego rozstrzygnięcia. Spekulacja każe natomiast zwrócić się w stronę samego ruchu rozstrzygnięcia jako realnego „efektu” dziejącej się tutaj dynamiki.

⁸ Por. np. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 140–142.

Czym jest ten efekt, gdzie się on znajduje i jak go rozumieć? Dobrym tłem dla odpowiedzi na te pytania były wcześniejsze uwagi o Benjaminie. Dynamika ambiwalencji i konfliktu, cyrkularna i ujednostkowiona zarazem, jest bowiem samym rdzeniem wybrakowanej „immanencji”, obdarzonej z tego powodu pewną godnością. Godność ta polega nie tyle na docenieniu owej immanencji, ile na jej negacji, która jest równoległa z negacją wsobnej transcendencji. Obie te kategorie – immanencja, transcendencja – choć opanowane przez absolutyzujące tendencje, są i na zawsze pozostaną z istoty relacyjne i zespolone, zatem jedyną funkcjonującą realnością jest ośrodek ich splatania się i rozchodzenia, żywe medium dialektyki, a czy nazwiemy je ideałem mesjańskim, pracą ducha, nie-całością, godnością oryginału czy jeszcze inaczej – to już kwestie osobistych idiosynkrazji i autorskich strategii kreatywnych.

Robiąc kolejny skok w bok, może warto spróbować zrozumieć dokładniej ten aspekt spekulacji w kontekście jednego z jej licznych źródeł, a mianowicie Fichteańskiej Teorii Wiedzy. Wszak w postulowanych przez nią podstawach nieustannie pobrzmiewa wcale bliskie echo dialektyki czystego rozumu, której autorem był przecież „honorowy Żyd”. Zazwyczaj błędnie utrzymuje się, że z trzech zasad naczelnych tą kluczową i najważniejszą jest pierwsza, $A=A$. Nie jest nią również i druga „ $-A=A$ ”. Bowiem ani spełniona tożsamość, ani pustka negatywności nie mają w sobie realności, owego formalnego zdeterminowania, jak pisze Fichte⁹, które dawałoby im choćby minimalną gęstość egzystowania. Są wydedukowanymi warunkami, ale zakładanie ich osobniczego istnienia możliwe jest jedynie w świecie pięknych dusz. Prawdziwe, acz już zrazu nieco poharatane życie istnieje jedynie w obrębie zasady trzeciej, wzajemnej wymienności A i $-A$, która gwarantuje dwóm poprzednim, jako jedynie w refleksji odróżnialnym, prawomocność¹⁰.

Takie rozumienie podstaw dialektyki rzuca światło na funkcję odseparowanego mitu i Wyjścia – są to jedynie abstrakcyjne, tożsamościowe

⁹ Por. J. G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, [w:] *Teoria Wiedzy*, t. 1, tłum. M. J. Siemek, Warszawa 1996, s. 103.

¹⁰ Tamże, s. 112.

projekty, nierealne i w tym martwe momenty zatrzymania pewnego ruchu, który dokonuje się w tym, co już „źródłowo” jest zdecentrowane i zdynamizowane, w tym, co trzecie, co samo siebie transcendujące i sobie przeczące, co w swej godności nigdy nieredukowalne do ideologicznych horyzontów/krańców, które musi produkować, ale których w zasadzie nie ma, a jeśli są, to są niepoznawalne, a jeśli poznawalne, to niewysłowione. Błędem jest więc tutaj strach przed błędem – strach przed mitem, który dopiero powołuje mit do życia w obu jego komplementarnych formach: obłej jedni, pustki separacji.

I stąd to może nawet przede wszystkim niejednoznaczności myśli Agaty Bielik-Robson – mniej lub bardziej wyraziste wahanie między zdecydowanym Wyjściem a pracą myślenia – zdają się świadczyć o tym, że jakkolwiek nie zawsze chętnie, podąża ona – owa myśl – tą samą, coraz głębszą koleiną, którą wcześniej przesuwają się niemal wszystkie filozofie od Jonii po Jenę i trochę dalej, a których jedyną ambicją – i tak nieco na wyrost – było dawać świadectwo dynamizowania „immanencji”.

3.

Søren Kierkegaard, pełen agonicznego zapału, sądził, że „wszelkie myślenie dokonuje się w immanencji”¹¹, dlatego mógł ostatecznie, przede wszystkim w swej późniejszej twórczości wychwalać abstrakcyjną pustkę separacji. W świetle powyższego tekstu można by rzec, że ma on prawie rację, ale owo przesuwające „prawie” jest właśnie bakcylem różnicy. Radykalna separacja jest niebezpiecznym mitem, ideologią, nieradykalna zaś może przestać być separacją. Theodor W. Adorno, świadom zagrożeń płynących z immanentyzującej machiny czystego myślenia, jak i z wszelkich substancjalizacji hipostaz pisał, niejako komentując uwagi Duńczyka, że „Myślenie nie musi zadowalać się własną prawdziwością; potrafi myśleć przeciwko sobie,

¹¹ S. Kierkegaard, *O różnicy między geniuszem i apostołem*, [w:] *Pisma mniejsze*, tłum. K. Toeplitz, Toruń 2007, s. 125.

nie rezygnując z siebie; gdyby była możliwa definicja dialektyki, taką właśnie należałoby zaproponować¹². Zaś kilka akapitów dalej uściślał swoją definicję: „Nic nie wyprowadza na zewnątrz dialektycznego związku immanencji oprócz niego samego. Dialektyka zastanawia się nad nim krytycznie, poddaje refleksji jego własną dynamikę [...]. Taka dialektyka jest negatywna¹³”.

Prezentacja powyższych dwóch krytycznych uwag – dotyczących niejasnego stosunku momentów antytezy i syntezy, a także zbyt jasnego stosunku między ambiwalencją a konfliktem – była próbą spekulatywnej lektury fragmentów książek Bielik-Robson w świetle przytoczonych cytatów.

Bibliografia

1. Benjamin W., *Zadanie tłumacza*, tłum. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie”, R. 458–459, 2011, nr 5–6.
2. Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2011.
3. Bielik-Robson A., „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
4. Fichte J. G., *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, [w:] *Teoria Wiedzy*, t. 1, tłum. M. J. Siemek, Warszawa 1996.
5. Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
6. Lukács G., *Teoria powieści*, tłum. J. Goślicki, Warszawa 1968.
7. Lukács G., *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*, [w:] *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M. J. Siemek, Warszawa 1988.

¹² T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 194–195.

¹³ Tamże, s. 196.