

Artur Żywiłek*

Pragnienie (w) teorii

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2022.018>

Streszczenie: Podstawowym celem artykułu jest refleksja nad związkami między myśleniem teoretycznym (teoretyzowaniem) a afektami, wśród których dominujące wydaje się pragnienie, będące bowiem rezultatem braku, nienasycenia i potrzeby intelektualnego ogarnięcia Całości (jedności wszystkich rzeczy). Relacje łączące myślenie i emocje wyznaczają zasadniczy horyzont europejskiej wyobraźni. Przedstawione w artykule stanowiska takich myślicieli jak: Gonçalo Tavares, George Steiner, Gilles Deleuze, Félix Guattari, a zwłaszcza Martin Heidegger, świadczą wymownie o hybrydycznym statusie teoretyzowania. Myślenie afektywne i myślenie racjonalne nie wykluczają się wzajemnie, przeciwnie – tworzą komplementarny spłot obejmujący zarówno rygorystyczne procedury scjentystyczne, jak i liczne (uświadomione i nieświadomione) emocje, takie na przykład, jak pożądanie, rozkosz, zdumienie, rozczarowanie, melancholia, nadzieja. Budowanie teorii wynika bowiem nie tylko z negacji i sprzeciwu wobec dotychczasowych systemów naukowych, lecz także z potrzeby akceptacji, uznania czy afirmacji własnego „ja” i otaczającej rzeczywistości.

Słowa kluczowe: pragnienie, teoria, myślenie, afekt

23

LITTERARIA COPERNICANA 2(42) 2022

ISSNp 1899-315X

ss. 23–33

* Dr hab., profesor w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie.

E-mail: a.zywiolk@ujd.edu.pl | ORCID: 0000-0002-6904-5608.



Desire in/for Theory

Abstract: The primary aim of the article is to reflect on the relationship between theoretical thinking (theorising) and affects, the predominant among which seems to be desire. It is, after all, the result of a lack, insatiability, and the need for an intellectual grasp of the Whole (unity of all things). The relationship between thinking and emotions set the basic horizon of the European imagination. The standpoints of thinkers such as Gonçalo Tavares, George Steiner, Gilles Deleuze, Félix Guattari, and especially Martin Heidegger, presented in this article clearly demonstrate the hybrid status of theorizing. Affective and rational thinking are not mutually exclusive, on the contrary: they form a complementary tangle that includes both rigorous scientific procedures and numerous (conscious and subconscious) emotions, such as desire, delight, amazement, disappointment, melancholy, and hope. Building a theory arises not only from negation and opposition to the existing scientific systems, but also from the need to accept, acknowledge or affirm one's own "self" and the surrounding reality.

Keywords: desire, theory, thinking, affect

Badania nad afektami mają już długą historię. W Europie od kilkudziesięciu lat, w Polsce od niedawna (Budrewicz et al. 2014) – zwrot afektywny (*affective turn*) wyznaczył inspirującą perspektywę metodologiczną. Jeśli nawet przypisanie „afektologii” miana „zwrotu” wydaje się pewnym nadużyciem podyktowanym modą, potrzebą proklamacji następnej wymiany metadyskursu badawczego czy też rezultatem krótkiego, acz intensywnego „romansu” z nowym (?) językiem interpretacyjnym (Sławiński 2000: 45–60), to i tak studia nad afektami przyczyniły się do opisu zapoznanych wymiarów rzeczywistości, „reinterpretacji zastalego obrazu człowieka, społeczeństw i kultury przeszłości” (Nycz 2014: 11).

Wszelako nie wynika stąd, że „zwrot afektywny” stanowi zupełnie nową jakość w obszarze współczesnych języków badawczych. Przeciwnie – już na początku zachodnich dziejów filozofii mamy do czynienia z *expressis verbis* wyrażonym przekonaniem, że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania, czego dowodem jest ich umiłowanie zmysłów” (Arystoteles 2013: 21), sama zaś filozofia – by przywołać powszechnie znaną formułę – jest koniunkcją „miłości/przyjaźni” oraz „mądrości/wiedzy”. Dążenie do poznania jest z kolei bliskim synonimem pragnienia, które ewidentnie wynika z doświadczenia braku i potrzeby jego zaspokojenia. Tych kilka oczywistych ustaleń nie przekreśla jednak licznych trudności, które pojawiają się przy próbach definiowania tego, czym są afekty, gdzie leży granica między afektem a emocją, jaka jest wreszcie forma artykulacji owych językowych (?), pozajęzykowych (?) właściwości dyskursu naukowego? Ryszard Nycz rozpoznaje tu trzy podstawowe, a zarazem najtrudniejsze problemy metodologiczne: po pierwsze, czy afekty ujawniają się w tekstach kulturowych, „czy też mogą być artykułowane na inne niereprezentacjonistyczne sposoby”, na przykład jako „zakłócenia dyskursywnej organizacji wypowiedzi”; po drugie, „czy afektywna semantyka wykracza poza obszar wyznaczony przez teksty językowe, a wreszcie, czy „relacja intelekt – afekt może być

traktowana jako opozycyjna, czy też winniśmy zmierzać do nowej jej konceptualizacji [...]?” (Nycz 2014: 11). Ostatni z wymienionych trzech problemów wydaje się szczególnie ważny w kontekście rozważań zawartych tym w szkicu.

Pragnienie teorii oraz pragnienie w teorii stanowią dwie osie, które współtworzą swoistą metodologiczną ramę wyznaczającą ogólne warunki uprawiania refleksji teoretycznej. Zmysłowy komponent teorii (jako aktu widzenia, przypatrywania się) sugeruje, że dychotomia naukowego poznania *vs* namiętności (pasji poznawczej) jest znacznie bardziej skomplikowana, niż by się to mogło wydawać tym wszystkim, którzy mądrość (wiedzę) wywodzili ze źródeł „czystego rozumu”, uwolnionego od afektywnych zakłóceń. Czy jednak pragnienie należy do dziedziny afektów czy emocji? *Videtur quod*, pragnienie jest raczej pewną namiętnością, przedracjonalnym impulsem, którego efektem mogą być rozpoznane i doświadczane emocje: przyjemności, przykrości, rozczarowania, frustracji, obrzydzenia, albo poznawczej ekstazy (Massumi 2013: 111–134). Przyjrzyjmy się zatem sposobom rozpatrywania przez rozmaitych badaczy i myślicieli owej rzekomej opozycji intelektu i afektu, „czystej” teorii i jej afektywno-emocjonalnych komponentów. Nie sposób w ramach krótkiego szkicu przedstawić całą złożoność tej problematyki. Rozległa semantyka „pragnienia”, na którą składają się tak różne sformułowania, jak „radość serca”, myślenie afektywne („poezja myślenia”), libidalne popędy, przenikanie się zmysłów i rozumu, „apetyt” na teorię (całościowe widzenie rzeczy), a wreszcie niezgoda na arogancję niektórych odmian myślenia spekulatywnego – wszystko to każe zachować poznawczy dystans wobec możliwości wyznaczenia definicyjnych granic wymienionego pojęcia.



„Szanowny pan nie stosuje właściwie metodologii naukowej. Bo szanowny pan jest smutny”, pisze Gonçalo M. Tavares, który w *Notatkach o nauce* wiele miejsca poświęca roli afektów w procesie poznania i myślenia (Tavares 2017: 7–38). Jest coś perwersyjnego w geście Tavaresa, który swojej niewielkiej książce nadał tytuł *Encyklopedia. Notatki*, umieszczając obok siebie dwa pojęcia wiodące w przeciwnych kierunkach: pierwsze wskazuje na „całość”, obfitość haseł, drugie zaś wiąże się z romantyczno-modernistyczną predylekcją do „estetyki fragmentu”, upodobaniem do szkicowości, niedokończenia, niekompletności. *Notatki o nauce*, pierwsza spośród pięciu części składających się na całość przywołanej pracy, zawiera szereg krótkich zapisków (wglądów, przybliżeń, olśnień, iluminacji) na temat „infrastruktury” nauki, racjonalnych i zmysłowych uwarunkowań myślenia. Związek między smutkiem a metodologią wydaje się na pozór dziwaczny i niewspółmierny, niemniej jednak Tavares, z właściwą sobie ironią, konsekwentnie rozwija ten wątek, dopatrując się kolejnych zależności między poczuciem szczęścia a uprawianiem nauki. Ryzykuje nawet twierdzenie o istnieniu „szczęśliwych i smutnych metod naukowych”: w radości upatruje „katalizator” – a w smutku „inhibitor” doświadczenia naukowego. Smutny badacz nie jest w stanie niczego nowego odkryć, ryzyko jest w stanie podjąć jedynie badacz radosny:

W nauce – powiada Tavares – niezbędna jest radość, gdyż niezbędne jest pragnienie dowodu, do którego dociera tylko radość. Dowieść czegoś, dowieść jakiejś rzeczy, to wybujałe pragnienie radosnego serca (ibid.: 16).

Autor *Notatek* przestrzega jednak: „tak bardzo wierzysz w siebie, że uważasz za prawdę to, co dowodzi Twoja głowa” (ibid.). Z drugiej wszakże strony „miłość do faktów” Tavares uznaje za odpowiednią metodę dowodzenia, emocje wywołane przez doświadczenie piękna zaś określa jako „jeden z krzyków eureka” (ibid.: 12). Na wspólne źródło myślenia i krzyku zwrócił już uwagę Gaston Bachelard, mówiąc o „dźwiękowym i energetycznym *cogito*”: „wszystko artykułuje się w ciebie, podczas, gdy okrzyk, sam nieartykułowany, ale cudownie prosty i niepowtarzalny, zapowiada zwycięstwo siły” (Bachelard 1995: 39; Jaegle 2013: 61). Autor tych słów pisze, co prawda, o „wokalizacji i zgiełku zbliżającej się myśli”, niemniej jednak istotą poruszanego przezeń problemu jest rola afektu, jako głównego czynnika rozumienia:

Pojęcie w swojej formie artykułowanej nie ma nic do uchwycenia i samo z siebie nie jest w stanie nic uchwycić. „Pojęcie nie ma pazura”, pisze Deleuze. Pazur i okrzyk przynależne są indywidualności filozofa twórcy, a nie jakiemuś abstrakcyjnemu sposobowi przekazywania teorii. Jeśli czytacie lub słyszycie „monada”, „cogito”, „wola mocy” i sami nie odczuwacie wstrząsu, pojęcie nic nie może dla was zrobić, bo nie ma w sobie nic takiego, co mogłoby wami potrząsnąć. Musi się wydarzyć coś więcej, niejako pod spodem, aby konceptualizacja działała jak efekt. Wszystko jedno, jaki, powiedziałby Deleuze. Nieważne też, czy jest on wspólnie rozważany. Jeśli pojęciu towarzyszy odczucie, rozbłysk idei, poruszenie, niespodziewany obraz, narzucające się wspomnienie czy kielkujące pragnienie, to przydają mu one pazurów i wywołują wstrząs. Z tego właśnie powodu Deleuze, odpowiadając na pytanie audytorium i wyjaśniając pewien fragment u Spinozy, mówi do publiczności: „Odpowiedź jest w waszych sercach” (Jaegle 2013: 61–62).

Nie oznacza to wszelako, że mowa jest tutaj o jakimś nieokreślonym powrocie do źródeł myślenia. „Afekt nie jest z pewnością żadnym powrotem do źródeł”, twierdzi kategorycznie Gilles Deleuze. Przeciwnie, „chodzi tylko o nas – tu i teraz – z tym, że to, co w nas zwierzęce, roślinne, mineralne lub ludzkie, nie jest już odmienne, aczkolwiek właśnie my zyskujemy szczególnie na rozróżnieniu. Pełnia określoności rozbłyskuje niczym piorun z tego bloku sąsiedztwa” (Deleuze [&] Guattari 2000: 192). Stanowisko Deleuze’a/Guattariego wskazuje w jakimś stopniu na dług zaciągnięty u Sigmunda Freuda, który zmienił nasze rozumienie sposobu, w jaki funkcjonuje umysł ludzki, zdeterminowany przez nieświadomione libidalne popędy. Myślenie afektywne – sugerujące połączenie dwóch przeciwnych, bądź co bądź, biegunów zmysłowości i rozumu – nie odnosi się do jakiejś wymyślonej, mitycznej koncepcji „człowieka pierwotnego”, lecz określa stan *hic et nunc*, to jest wzajemne przenikanie się afektywnych wstrząsów, pragnień oraz logosu (rozumu, logiki, porządku dyskursu). Współpraca afektywnych instynktów i racjonalnego myślenia nie przebiega jednak harmonijnie. To bowiem, co afektywne i/lub emocjonalne (w znaczeniu uświadomionych afektów) stanowi istotny składnik rytmu poznawania i zapoznawania (zapominania, wyparcia, nieświadomości). W jednym z rozdziałów *Co to jest filozofia?*, zatytułowanym *Filozofia, logiczna nauka i sztuka*, czytamy:

Właśnie dlatego, że mniemania są funkcjami przeżycia, wymagają one pewnego poznania doznań. Mniemania dotyczące namiętności ludzkich i ich wieczności są wspaniałe. Jednakże – jak to zauważył Bergson – można mieć wrażenie, że mniemanie zapoznaje stany afektywne i łączy lub oddziela te, które nie powinny nimi być. Nie wystarczy nawet – jak to czyni – psychoanaliza – przypisać zarejestrowanym doznaniom zakazane obiekty ani zastąpić strefy nieokreśloności zwykłymi ambiwalencjami (ibid: 192–193).

Jak wiadomo, oddzielenie „mniemań” (δόξα) od rozumowania (διανόησις, διανοητός) czy kontemplacji idei (νόησις) ma Platoński rodowód. Także według Arystotelesa mniemanie nie przynależy w stopniu ścisłym do wiedzy naukowej (ἐπιστήμη). W europejskiej – starożytnej i średniowiecznej – tradycji filozoficznej „mniemanie”, mające zmysłowe pochodzenie, niekiedy oparte na złudzeniu czy fałszu, nie ma naukowego statusu, choć może odznaczać się jakimś stopniem prawdopodobieństwa. Na gruncie literatury mamy jednak do czynienia z „wymyślaniem afektów”. Deleuze i Guattari podają szereg przykładów postaci literackich powstawanie afektów (zamroczenia, zazdrości, miłości), w związku z czym afekt jawi się tu jako część semiologii. „Artysta pokazuje afekty, wymyśla afekty, tworzy afekty w związku z perceptami lub wizjami, które nam przedstawia” (ibid: 193–194). Można jednak sformułować następujące pytanie: czy filozof lub filolog także wymyśla afekty, czy też stanowią one raczej nieodłączny składnik myślenia? W końcu ani filozofia (miłość mądrości) ani filologia (miłość słowa) nie są *de facto* „mądrością” lub „słowem”, lecz tylko – a może przede wszystkim – miłością mądrości i słowa, namiętnością, pasją myślenia, tudzież upodobaniem (*dilectio*) do filozofów, poetów i pisarzy.

Już samo myślenie jest zjawiskiem obejmującym bezlik rozmaitych działań i przeżyć: uświadomionych i nieuświadomionych procesów intelektualnych i emocjonalnych, rygorystycznej analizy i gry swobodnych skojarzeń, ciszy kontemplacji i zgiełku paplaniny. Jak pisze George Steiner, „myślenie uległo demokratyzacji. Stało się powszechne i nielicencjonowane”, tak że poważne, zdyscyplinowane myślenie stało się rzadkością. „Nazwa *Homo sapiens* może być, nie licząc garstki egzemplarzy, nieuzasadnioną przechwałką” (Steiner 2016: 12). Jeśli jednak przyjąć Steinerowską formułę „poezji myślenia”, poezji myśli (*the poetry of thought*) i zgodzić się, że „*unisono* poezji, muzyki i metafizyki nadal nawiedza filozofię jak braterski duch” (ibid: 32), to myślenie, a wraz z nim tworzenie teorii, epistemologicznych modeli czy abstrakcyjnych formuł, naznaczone jest od początku wzajemnym przenikaniem się różnorodnych kodów (systemów semiotycznych): literatury, malarstwa, muzyki, którym jak „inny” braterski duch towarzyszą nieuświadomione afekty i uświadomione emocje. Czy zatem można wyznaczyć drogę odwrotną od tradycyjnej i budować nieabstrakcyjną, inną teorię (jako uogólnioną syntezę rozmaitych kulturowych *topoi*) myślenia, biorąc pod uwagę poszczególne teksty kultury, metafory, obrazy czy dzieła muzyczne? Czy przykładowo, oprócz „poezji myślenia” istnieje również muzyka myśli? Czy wielkie europejskie mity – Uwodziciela (Don Juan), Uczonego (Faust), Wędrowca (Wanderer, Don Kichot), Narcyza, Prometeusza, Orfeusza jako kontynuacje „dawności”, archaiczności, ale zarazem inkarnacje i krystalizacje nowoczesności – nie określają sposobów myślenia o „podmiotowym polu epoki” (Leder 2016: 17–18) w momencie przejścia od XIX do XX wieku? Czy przejście to, które można opisać, dostrzec, można także usłyszeć? Jakimi figurami myśli są dzieła literackie i muzyczne rozwijające w odpowiedniej dla siebie semiotyce/semiologii idee uwodzenia, rozzarowania, pasji poznawania, namiętności do życia, pragnienia

stworzenia nowo/dawnego kosmosu semiotycznego, nowo/starej siatki pojęć w chwili rozpadu dotychczasowych znaczeń (Don Kichot), czy też automimetycznej re-representacji wyłącznie własnego Ja (Narcyz)?

Steiner idzie jeszcze dalej, kiedy mówi o *libido* teorii, o bezinteresownej pasji poznawczej, która dobrze odżywionym, wolnym mężczyznom, mającym żony i niewolników, w przyjaznym klimacie Grecji czy Rzymu, w pełnym dobrostanie umożliwiła słuchanie i rozprawianie o tak bezużytecznych dla większości ludzi sprawach jak sztuka i filozofia, i która pozwoliła innym, dzięki zachowaniu odpowiedniej wstrzeźliwości lub wręcz ascezy, powstanie „aroganckiej myśli spekulatywnej” (Steiner 2016: 26). Cud narodzin kultury europejskiej w Grecji budzi do dziś zdumienie. Ów cud, jak pisze Steiner, polegał na

[...] kultywowaniu myśli abstrakcyjnej: absolutnej medytacji i zapytywania nieskażonego użytkowymi wymogami gospodarki lądowej, komunikacji morskiej, zapobiegania powodziom, przepowiedniom astrologii dominującym, często błyskotliwie, w cywilizacjach Morza Śródziemnego, Bliskiego Wschodu i Indii. Będąc konsekwencją tej rewolucji, uważamy ją za oczywistość. W rzeczywistości była ona dziwna i skandaliczna. Zrównanie przez Parmenidesa myśli z bytem, pogląd Sokratesa, że życie niepoddane przemyśleniu nie jest nic warte, to prowokacje prawdziwie fantastycznych rozmiarów. Ucieleśniają prymat bezużyteczności, jakiego doświadczamy w muzyce. W dumnym języku Kanta aspirują do ideału *bezinteresowności*... Cóż może być dziwniejszego, a nawet etycznie bardziej podejrzanego niż gotowość do poświęcenia życia abstrakcyjnej, pozbawionej zastosowania obsesji, jak to czynią Archimedes rozważający przekroje stożka czy Sokrates. Fenomenologia czystej myśli jest w swej dziwności niemal demoniczna. Poświadczają to Pascal i Kierkegaard. Lecz głębokie prądy promiennego „autyzmu” greckiej matematyki i spekulatywnej, teoretycznej dyskusji przedkładających polowanie na prawdę nad osobiste przetrwanie inicjują wielką podróż Zachodu. Inspirują tę „żeglugę po dziwnych morzach samej tylko myśli”, którą Wordsworth przypisuje Newtonowi. Nasze twórczenie teorii, nasza nauka, nasze racjonalne spory i funkcje prawdy, tak często niezrozumiałe, postępują naprzód dzięki temu odległemu jońskiemu światłu (ibid: 26–27).

Wbrew pozorom nie jest to opis jakiegoś mitycznego powrotu do afektywnych źródeł myślenia, ani też poetycka metafora „złotego wieku” kultury, kiedy wszystko było jednym, filozofia zaś obejmowała swym zasięgiem matematykę, astronomię, muzykę, rzeźbę, teatr czy literaturę. George Steiner nie sytuuje się na przeciwnym biegunie wobec Deleuze’a/Guattariego („afekt nie jest powrotem do źródeł”). Mamy tu raczej do czynienia z sytuacją „długiego trwania” pewnych afektywnych stanów, „promieniowania jońskiego światła” na współczesne myślenie. Elementarnymi „fotonami” owego „jońskiego światła”, które sprawia, że „wszyscy jesteśmy Grekami”, są doświadczenia bliższe stanom religijno-mistycznym niż specjalistycznym procedurom analitycznym. „Absolutna medytacja” oznacza nie tylko racjonalny namysł, lecz także pewnego rodzaju ascetyczne ćwiczenie duchowe (ἀσκησις), milczące nasłuchiwanie i wypatrywanie sensu, otwarcie na objawienie, odsłonięcie prawdy. Wszak już sama rezygnacja z celów użytkowych stawia naukę (teorię) blisko praktyk kontemplacyjnych, przez co stają się one „dziwne”, niekiedy obce (jak to wynika ze znaczenia słowa *strange*) i „skandaliczne”, gorszące dla „zwykłych zjadaczy chleba”. Jeśli do tego dodać jeszcze libidalny popęd („polowanie na prawdę”), który sprawia, że uczony teoretyk (θεωρῶς), niczym uczestnik uroczystej procesji nie ma innej roli do odegrania, jak tylko samo uczestnictwo w wydarzeniu. *Theoros* to zatem widz we właściwym sensie tego słowa

(Gadamer 2007: 187). Pragnienie teorii, demoniczno-hipnotyczne niekiedy dążenie (*das Streben*, jak w przypadku Fausta) do prawdy ma podobny wektor i podobną moc, jak nierozłączna para Eros (Ἔρως) i Thanatos (Θάνατος), spośród których ten drugi, co warto przypomnieć, miał jeszcze brata Sen (Ὑπνος).

Choć „wszyscy jesteśmy Grekami” (?), to jednak Martin Heidegger zajmuje wyjątkową pozycję wśród pożądanycy prawdy greckich aktorów biorących udział w Platońskim „teatrze umysłu”. Z właściwą sobie archeologiczną precyzją fryburski myśliciel wydobywa z poszczególnych warstw znaczeniowych ukrytą (choć stale obecną) treść pojęcia „teoria”, wywodzącego się z greckiego czasownika θεωρεῖν, od którego pochodzi rzeczownik θεωρία. „Słowa te mają głębokie i tajemnicze znaczenie” (Heidegger 2007: 46), powiada Martin Heidegger (2007: 46), zwracając jednocześnie uwagę na dyskretny, afektywny impuls zawarty w „teorii” i „teoretyzowaniu”. Słowo θέα, od którego pochodzi także teatr, oznacza widok, wygląd czegoś, co się ukazuje, uobecnia to, czym jest, a co Platon określa mianem εἶδος. Wiedzę o istocie owego wyglądu grecki filozof nazywa εἰδέναι. Wizualny aspekt ma również słowo ὁράω oznaczające czynność obserwowania, zwracania ku czemuś wzroku. Teoretyzowanie (θεωρεῖν) jest więc sumą θέαν i ὁράν, to jest oglądanie widoku ukazującego coś obecnego, a zarazem przebywanie przy tym czymś obecnym, widocznym (ibid.). Europejska tradycja filozoficzna wywodzi z tych określeń dwa przeciwstawne (?) sposoby życia (βίος): βίος θεωρητικός, życie obserwatora, „który wgląda w czyste świecenie czegoś obecnego” oraz βίος πρακτικός, życie oddane „działaniu i wytwarzaniu” (ibid.). Nie trzeba dodawać, że życie teoretyczne, „ogłądające” jest najdoskonalszą formą istnienia. „Θεωρία bowiem stanowi czyste odniesienie do widoków tego, co obecne, które swoją światłością obchodzą człowieka, gdy oświetlają przytomność bogów” (ibid.)¹. Nieprzypadkowo βίος θεωρητικός funkcjonuje w języku łacińskim jako *vita contemplativa* stojąca na przeciwnym wobec *vita activa* biegunie. Heidegger nie lubi łacińskiej nazwy życia teoretycznego, twierdząc, że „rzymskie jestestwo” gubi istotę greckiej teorii. *Contemplari* oznacza bowiem czynność wydzielenia czegoś, odgradzania. Obecny w słowie *contemplari* morfem *templ/um* pochodzi z greckiego τέμενος oznaczającego poświęcony bogom, wydzielony fragment przestrzeni. Mimo to dla współczesnego człowieka bliski związek teorii i kontemplacji (*contemplatio*) daje wgląd w boski (sakralny) charakter teoretyzowania. βίος θεωρητικός jako *contemplatio* wiedzie w stronę religijnej medytacji, wejścia w głąb samego siebie, kontemplacji jakiegoś obrazu (widoku), który oddziałuje na nas afektywnie, „robi na nas wrażenie”, jak powiada Heidegger. Myślenie-z-wnętrza-języka, tak charakterystyczne dla starożytnych Greków, a prawdopodobnie niesłyszalne już dzisiaj, odsyła nas do jeszcze jednego znaczenia „teorii”, z której można jeszcze wydzielić dwa słowa: θεα oraz ὦρα (οραω). Według Parmenidesa, który zrównując byt z myśleniem, rzucił kłótwę na całą zachodnią filozofię (Bartoś 2020), Θεα to bogini i jako taka objawia się również jako „nieskryta” ἀλήθεια, *veritas*, prawda, „w której istoczy się to, co obecne” (Heidegger 2007: 47). Słowo ὦρα oznacza z kolei „wzgląd, jaki mamy na coś, szacunek i poważanie, jakie okazujemy” (ibid.). Jak się zdaje nietrudno usłyszeć w „szacunku” i „poważaniu” elementy afektywne, tym bardziej, że – jak wykazuje Heidegger – staroniemieckie *wara*, od którego z kolei pochodzą *wahr* (prawdziwy), *wahren* (strzec) i *Wahrheit* (prawda), wywodzą się z tego samego pnia językowego co

¹ Słowo „przytomność” to jedno z wielu określeń obecności *Dasein*: człowieka *tu-oto obecnego*, ale także bogów (Boga). Warto zauważyć, że w języku czeskim *přítomnost* oznacza *obecność*.

ώρα (Φορα). Także polskie „wara”, „warta”, „warować” (strzec, pilnować) wpisują się w podobny horyzont doświadczeń: troskliwego i uważnego pilnowania, ochrony tego, co ważne i cenne. Wszystkie te zakryte dla współczesnych „scjentystycznych” uszu sensory i znaczenia, dostępne były od samego zarania kultury europejskiej, momentu narodzin greckiego cudu, dyskretnie towarzysząc mu w przejściu od mitu do logosu. Nie była to jednak rewolucja (radikalne zerwanie z przeszłością), a raczej dewolucja, która – w rozumieniu Jurija Łotmana – oznacza powstanie nowości w oparciu o to, co minione, zakorzenione w tradycji.

Zapomnienie (i zapoznanie) tych antycznych źródeł myślenia (teoretyzowania) sprawia, że współczesna nauka nie jest oczywista, ze względu na uprzedmiotowienie, specjalizację. W innym miejscu Heidegger napisze, że nauka nie myśli, nie prowadzi namysłu nad swoją własną istotą. „Najbardziej problematyczne w naszym problematycznym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy” (Heidegger 2017: 13). Odpowiedzialną reakcją na kryzys europejskiego myślenia może być namysł nad myśleniem jako poetyzowaniem. Sztuka myślenia prowokuje bowiem do sformułowania równoległego pytania o myślenie sztuki.

My dzisiejsi – powiada Heidegger – przypuszczalnie nie wyczuwamy w najmniejszym stopniu sposobu, w jaki Grecy myślowo przeżywali swoją wysoką poezję i dzieła swojej sztuki, nie, nie przeżywali, lecz pozwalali im stawiać w wystoczeniu ich jawienia się (ibid.: 19).

Myślenie jako przeżywanie (myślenie afektywne?) to zaledwie introdukcja wstęp do tego, aby pozwolić dziełu sztuki ukazywać i uobecniać istotę rzeczy, wydobywać na jaw to, co skryte. Tradycja siedmiu sztuk wyzwolonych (*septem artes liberales*) obejmuje w końcu nie tylko sztukę jako taką, ale także – przede wszystkim – *ars cogitandi*, τέχνη, „technikę” (reguły, zasady) myślenia jako przeżywania i pokazywania tego, jak żyć godziwie (*ars vivendi*). Jak twierdzi George Steiner,

[...] rzetelne nauczanie jest ostensywne: pokazuje. Owa „ostentacja”, która tak intrygowała Wittgensteina, zawiera się już w etymologii: łacińskie *dicere* to „pokazywać”, a dopiero później „ukazywać dzięki mowie”; w dawnej angielszczyźnie *token* i *techen* odsyłają implicite do „tego, co ukazuje”. (Czy zatem nauczyciel jest ostatecznie showmanem?). W języku niemieckim *deuten* („wskazywać na”) nierozzerwalnie wiąże się z *bedeuten* – „oznaczać”. Namacalność każe Wittgensteinowi uznać za niemożliwą jakąkolwiek rzetelną tekstową instrukcję w filozofii. W sferze moralności tylko prawdziwe życie Mistrza jest dowodnym okazaniem. Sokrates i święci nauczają, żyjąc (Steiner 2007: 12).

Gwoli ścisłości dodać jeszcze trzeba, że „na krótko przed śmiercią Sokrates śpiewa” (Steiner 2016: 18). Ta ostentacja ateńskiego mędrca współbrzmi z przesłaniem Heideggera, który w zakończeniu rozważań w rozprawie *Nauka i namysł* pisze:

Potrzeba więc namysłu, ale nie po to, by uporać się z przypadkową bezradnością lub przełamać niechęć wobec myślenia. Namysłu potrzeba jako odpowiadania, które zapomina siebie wśród jasności nieustającego zapytywania o niewyczerpalną zawartość czegoś godnego pytania, co sprawia, że odpowiadanie traci w stosownym momencie charakter zapytywania i staje się prostym powiadaniem (Heidegger 2007: 63).

Wołanie o namysł w nauce jest czymś więcej niż tylko przełamywaniem oporu, niechęci czy bezradności wobec do myślenia. Wartość nowego, „godnego” zapytywania, powtórzenia pytania o prawdę bycia, prowadzić może do odpowiedzialności, to jest autentycznej od-powiedzi na prawdziwe potrzeby współczesnego świata. Nowe technologie, nowoczesne środki komunikacji, o których nie śniło się Heideggerowi, sprawiają, że odpowiedzialna rozmowa staje się dziś niemożliwa. „Umysłowość jest okablowana”, pisze George Steiner,

pamięć to usuwalne dane. Milczenie i prywatność, klasyczne współrzędne spotkań z utworem poetyckim i wypowiedzią filozoficzną, stają się ideologicznie, społecznie podejrzanym luksusem. Jak to ujmuje krytyk H. Crowther: „Ten szum w głowie i poza nią zabił milczenie i namysł”. Może się to okazać ostateczne, ponieważ jakość milczenia wiąże się z jakością mowy. Jedno nie uzyskuje pełnej mocy bez drugiego (Steiner 2016: 243).

Kto wie, czy nie dla tych właśnie racji ostateczne(?) spotkanie Martina Heideggera i Paula Celana przebiegało w ciszy milczenia, które okazało się bardziej wymowne niż gigabajty paplaniny.

Niewykluczone, że potężne, zniewalające swoją intelektualną mocą systemy naukowe odchodzą do przeszłości. Możliwe jest natomiast, że w niedalekiej przyszłości zachodnie myślenie ponownie nawiedzi odnowiony duch Grecji i, jak pisze w zakończeniu swojej książki Steiner, „najżywotniejsze okażą się gatunki mieszane. Muzyka, taniec, sztuki figuratywne i abstrakcyjne, wypowiedź pantonimiczna i słowna będą współdziałać” (ibid.: 244).

Zło współczesnych teorii – zapoznających prosty fakt, że teoria (pragnienie teorii) zawsze jest reakcją na ból, cierpienie, traumę, brak – wynika z ich dążenia, nieposkromionego apetytu, by przywołać raz jeszcze pochodzące z łaciny słowo (*appetitus*), na zbudowanie gmachu czystej myśli. Wszelako, trzeba pamiętać o budzącym niepokój *memento* autora *Nauk mistrzów i Poezji myślenia*:

Na horyzoncie rysuje się inna perspektywa wykazania przez biochemiczne i neurologiczne odkrycia, że wynalazcze i poznawcze procesy ludzkiej psychiki mają ostatecznie materialne źródło. Że nawet najwybitniejsza hipoteza metafizyczna czy formuła poetycka to złożone formy chemii molekularnej. Jest to wizja, w której staroświecka, często technofobiczna świadomość taka jak moja raczej nie znajdzie pociechy, wizja przychodząca po „humanistyce”, która tak rozpaczliwie zawiodła nas w długą noc XX wieku. Może być jednak niezwykłą przygodą. Aż gdzieś jakiś buntowniczy śpiewak, filozof pijany samotnością wypowie „nie”. Sylabę wypełnioną obietnicą stworzenia (ibid.: 244–245).

Zapewne rację ma Franz Rosenzweig, który w słowie „tak” dostrzega (słyszy) Boską afirmację świata. W świecie ludzkim jednak nowy początek, nowe myślenie zwykle zaczyna się od wypowiedzenia – mającej swoją moc i emocjonalne nacechowanie – partykuły „nie”; od krzyku lub milczenia poprzedzającego rodzenie się nowych figur/form myślenia. Piękno partykuły „nie” jest niczym piękno w nauce, a „piękno to jeden z krzyków eureka” (Tavares 2017: 12).



Dominujący do wielu lat pogląd, wedle którego za pomocą wyrafinowanych procedur analitycznych uda się uzyskać „boski” punkt widzenia, niezależny od wstępnych założeń, przyniósł rozczarowanie. Pragnienie zbudowania jednolitej teorii, jednej zasady całej rzeczywistości przyniosło rozczarowanie. Z kolei, mimo licznych kontrowersji, jakie wywołuje koncepcja Freuda, ważną jego zasługą (a także jego kontynuatorów) było odkrycie biologicznych uwarunkowań myślenia. Kantowski transcendentalizm oparty na wierze w istnienie jakiegoś obiektywnego punktu usytuowanego ponad wszelkim zmysłowym doświadczeniem jednostki okazał się złudzeniem (Skarga 1980: 9–36). Także poszukiwanie naukowej pewności, jakim był fenomenologiczny projekt Husserla, zakończyło się fiaskiem. Uwikłanie „wcielonego” rozumu teoretycznego w sferę afektywnych impulsów nie poddających się procedurze „wzięcia w nawias” i zawieszenia wszelkich subiektywnych założeń przekreśla możliwość dotarcia do rzeczy samych w sobie. Poza tym sam język „jest zakorzeniony w pragnieniu, w popędach życia” (ibid.: 35), a więc być może od uznania tego podstawowego faktu należy rozpoznać wszelkie teoryzowanie.

W książce *Mysł i ruch* Henri Bergson napisał:

Niech tak będzie; trzeba się będzie zapoznać z nieznaną dotąd nauką, zgłębić ją, a jeżeli to konieczne – poprawić. Co jeśli potrzeba do tego miesięcy lub lat? Trzeba będzie poświęcić jej potrzebny czas. A jeśli nie wystarczy do tego jedno życie? Wtedy upora się z nią kilka żywotów; żaden filozof nie jest zmuszony do skonstruowania tu i teraz całej filozofii. Oto postawa, jaką powinien przyjąć filozof. Taką proponuję mu metodę. Wymaga ona, żeby był zawsze gotów, bez względu na wiek, do stania się na powrót uczniem (Bergson 2021: 66).

Wydaje się jednak, że postulat Bergsona nie jest możliwy do spełnienia w czasach, gdy głównym złudzeniem badacza jest przesadna wiara w moc wypowiedzianych przezeń słów, a równocześnie zanik wiary w istnienie sensu metafizycznego, zakładającego związek Prawdy i Całości. Ujmując rzecz z pewną dozą ironii, można by powiedzieć, że zdobycie wiedzy i powrót do młodości to próba, która nikomu się jeszcze nie powiedziała, o czym przekonuje nas tragedia Fausta.

Sed contra: zamysł Bergsona polega na czymś zgoła odmiennym. Apel autora *Mysli i ruchu* stanowi raczej wezwanie do długotrwałego wysiłku na rzecz nowej, nieznannej jeszcze nauki. Jakiej? Można jedynie domniemywać, że chodzi tu o poznawczą komplementarność intelektu i intuicji, akceptację szczerości, być może naiwności, która otwiera człowieka na zagadnienia niedostępne „zawodowym” badaczom; na stale ponawianą ciekawość świata, pragnienie wiedzy i umiłowanie mądrości. Można by zaryzykować stwierdzenie, że z podobnym wezwaniem spotykamy się w ostatnich akapitach Mateuszowej Ewangelii (Mt 28,19), w której czytamy: „czyńcie uczniami wszystkie narody” (*matheteusate panta ta ethne*), róbcie wszystko, aby ludzie stali się na powrót uczniami, otwartymi na przyjęcie nowej nauki. Brawurowa, ale i zbyt kategoryczna, myśl Heideggera („wszyscy jesteśmy Grekami”) znajduje w przywołanym fragmencie greckiego oryginału Ewangelii swoje niezwykle dopełnienie, z tą wszelako różnicą, że, jak czytamy w innym miejscu, kto przyjmie Nową Naukę, ten już „nigdy pragnąć nie będzie” (J, 4,14).

Bibliografia

- Arystoteles 2013. *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bachelard, Gaston 1995. *Lautréamont*. Paris: José Corti.
- Bartoś, Tadeusz 2020. *Kłątwa Parmenidesa. Eseje metafizyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bergson, Henri 2021. *Mysł i ruch. Eseje i wykłady*. Tłum. E. Walerich. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Budrewicz, Zofia [&] Ryszard Nycz [&] Roma Sendyka (red.) 2014. *Pamięć i afekty*. Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Deleuze, Gilles [&] Félix Guattari 2000. *Co to jest filozofia?*. Tłum. Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Gadamer, Hans-Georg 2007. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, Martin 2007. *Odczyty i rozprawy*. Tłum. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- 2017. *Co zwie się myśleniem*. Tłum. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Jaeglé, Claude 2013. *Portret oratorski Gilles'a Deleuze'a o kocim spojrzeniu*. Tłum. Małgorzata Jacyno. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Leder, Andrzej 2016. *Rysa na tafla. Teoria w polu psychoanalitycznym*. Warszawa: PWN.
- Massumi, Brian 2013. „Autonomia afektu”. *Teksty Drugie* 6: 111–134.
- Nycz, Ryszard 2014. „Afektywne manifesty”. *Teksty Drugie* 1: 9–13.
- Skarga, Barbara 1980. „Złudzenia transcendentalizmu”. *Teksty* 1: 9–36.
- Sławiński, Janusz 2000. „Zwłoki metodologiczne”. W: Janusz Sławiński. *Teksty i teksty. Prace wybrane*. T. 3. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Steiner, George 2007. *Nauki mistrzów*. Tłum. Jerzy Łoziński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- 2016. *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Tavares, Gonçalo M. 2017. *Encyklopedia. Notatki*. Tłum. Wojciech Charchalis. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.