

Andrzej L. Zachariasz

***New Age* w filozofii, czyli powrót do hylozoizmu i Kabaly**

New Age в философии, или возврат к гилозоизму и Каббале

Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*,
przekład Marcin Rychter,
Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 2013, ss. 234

Traktat o przedmiotach (Przedmiot poczwórny. Metafizyka rzeczy po Heideggerze) (L'Objekt quadruple: Une métaphysique des choses après Heideggers) to książka – w pierwszym swym wydaniu ukazała się w Paryżu w roku 2010, a w języku polskim w 2013 roku, w przekładzie Marcina Rychtera i nakładem Wydawnictwa Naukowego PWN S.A. – egipskiego blogera filozoficznego oraz pracownika Amerykańskiego Uniwersytetu w Kairze, Grahama Harmana. Filozof ten, jak pisze polski tłumacz tej pracy, to: „(...) prawdziwy filozof dwudziestego pierwszego wieku – zadebiutował wszak w roku 2002” (s. 214). Do bieżącego roku, tj. 2013, opublikował trzynaście książek. Jest zatem, można by powiedzieć, nie tylko aktywnym na forach filozoficznych blogerem, ale i niezmiernie płodnym autorem publikacji filozoficznych. Jego normą jest co najmniej jedna książka w roku. Przy tym, jak sam to potwierdza, formułując własne stanowisko, w swym filozofowaniu nawiązuje i kontynuuje idee filozofii

Heideggera. Własne stanowisko filozoficzne określa jako realizm spekulatywny. Pojawia się zatem pytanie jakie idee filozoficzne formułuje Harman i na czym polega jego realizm spekulatywny? Przede wszystkim ogłasza on światu filozoficznemu, iż wraz z jego filozofią w myśli Zachodu ma dokonać się istotna zmiana, a właściwie zasadnicza rewolucja, której konsekwencją będzie powrót do myślenia przedkantowskiego, a nawet do wcześniejszych podstaw myślenia filozoficznego, pamiętających czasy pierwszych mędrców, a zwłaszcza Empedoklesa. Przy tym ten nowy sposób myślenia odwołuje się nie tylko do filozofii Zachodu, ale pragnie uwzględnić także dorobek myśli arabskiej, zwłaszcza wynikający z Koranu okazjonalizm teologów arabskich.

Dla Harmana myśl Kanta i pokantowska to jeden wielki błąd filozofii europejskiej. Błąd antropologizmu i subiektywizmu (s. 66 i n). Źródeł tego myślenia, jak podkreśla, należałoby doszukiwać się w filozofii Descartesa. Stąd też nie tylko nie uznaje on tzw.

przewrotu kopernikańskiego Kanta, ale nawiązujące do tej idei kontynuację uznaje wręcz za nieporozumienie intelektualne Europy. Oznaczała ona bowiem – choć stwierdzenie to może być odebrane z niedowierzaniem, a nawet wywołać zdziwienie – „upodmiotowienie myślenia”, a w konsekwencji „upodmiotowienie komunikacji”. Rzecz w tym, że Harman sformułowaną przez siebie filozofią zasadniczo odbiega od utartych poglądów na temat myślenia i komunikacji. Opowiada się za tezą, iż myślenie, a w każdym razie komunikacja realizuje się na poziomie rzeczywistości przedmiotowej. Przeciwstawia się zatem stanowisku, zgodnie z którym myślenie i komunikacja to sfera rzeczywistości podmiotowej. Zauważę przy tym, że powiązanie myślenia z podmiotowością znalazło wyraz na długo przed Descartesem. Niemniej to za sprawą Descartesa dokonał się podział bytów na te, które realizują się poprzez myśl (substancja myśląca), i te, które pozostają poza myślą. A w tym wypadku także poza możliwością świadomego przekazu informacji. Oznaczało to, że wszelkie ujęcie rzeczywistości możliwe było jedynie ze strony myśli, czyli podmiotu. Rzeczywistość sytuująca się poza myślą w tej relacji prezentowała się jako przedmiot. Harman swoją filozofią zapowiada nie tylko zerwanie z podziałem bytu na dwie odrębne substancje, ale co więcej, ogłasza w sformułowanym przez siebie świecie wyeliminowanie wszelkiej odrębności myśli od samych rzeczy, łącznie z pojęciem „podmiotu”. Przy tym postępuje tu konsekwentnie i nie

tylko nie rozważa ewentualnego statusu tego bytu, ale w ogóle nie używa tego wyrazu w omawianej książce. Postuluje zatem totalny powrót do myślenia przedmiotowego. Ten sposób myślenia autor *Traktatu o przedmiotach* w filozofii nowożytnej kojarzy z filozofią Spinozy i Leibniza. W myśli tych filozofów poszukuje także inspiracji do przełamania pokantowskiego subiektywizmu i antropologizmu a zarazem ugruntowania swego sposobu myślenia, który określa, jak już zauważyłem, mianem realizmu spekulatywnego. Swoją filozofią zapowiada także przełamanie postmodernizmu.

Panujący aktualnie postmodernizm jest swoistą formułą zagubienia się filozofii nie tylko w problemach i metodzie filozofowania, ale i zagubienia własnego etosu. Filozofowie tego nurtu odzęgują się zarówno od klasycznych problemów, a więc pytań o tzw. pierwsze zasady, które organizowały dotychczasowe ich poszukiwania. Nie tylko nie doceniają roli spekulacji, czy też wypracowanych w dziejach filozofii metod, takich jak analogia z bytu czy metod fenomenologicznych ujmowania rzeczywistości, ale wręcz próbują uprawiać filozofię na wzór nauk empirycznych, sprowadzając ją najczęściej do socjologii. Cel namysłu filozoficznego, którym od zawsze była prawda, zamienili na praktyczną przydatność sformułowanych myśli. W tej sytuacji wszelkie próby, które za cel mają przewyższenie tej „nędzy filozofii”, należy uznać za szczególnie cenne. Harman swoją myśl pojmuje jako po-post-

modernistyczną, a więc taką, która przekroczyła ograniczenia postmodernizmu, a faktycznie związane z tym myśleniem załamanie filozofii. Jego propozycja ma otwierać nowy rozdział w jej dziejach. Czy jednak otwiera „nową epokę”, jak chce także polski komentator jego wypowiedzi, i jest „prawdziwą filozofią dwudziestego pierwszego wieku”¹? A jeśli tak, to co ta nowa filozofia może przynieść człowiekowi tego i następných wieków? Czy tylko sprowadzenie człowieka do świata rzeczy? Włączenie człowieka w sieć relacji przedmiotowych, a więc relacji między rzeczami? Aby odpowiedzieć na te pytania podejmiemy próbę analizy filozofii „pierwszego filozofa dwudziestego pierwszego wieku”.

Harman punktem wyjścia swojego filozofowania czyni tzw. naiwne spojrzenie na świat. W nim to świat, jak twierdzi, prezentuje się jako wielość rzeczy (*resp.* – przedmiotów) (s. 11). Przy tym pojęcia ‘przedmiot’ nie łączy on jedynie z rzeczami materialnymi, ale także z tzw. przedmiotami нефизycznymi, czyli za przedmiot uzna: „Pegaza, jednorożca i hobbita ku któremu kieruję uwagę, gdy nie mam siły już na pracę” (s. 11). Takie określenie przedmiotu należałoby uznać, zgadzając się z jego autorem, nie tylko za naiwne, ale w swej naiwności wysoce nieprecyzyjne. Bo cóż miałyby oznaczać zwrot: „gdy nie mam siły już na pracę”? Czyżby to, że

gdy: „Harman ma jeszcze siłę na pracę” Pegaz, jednorożec i hobbit nie są przedmiotami? Raczej należałoby przyjąć, że rzeczywistość, a więc rzeczy fizyczne, czy też jakiegokolwiek inne tzw. przedmioty ‘nie-fizyczne’ przedmiotami stają się w sytuacjach, gdy skierowana jest na nie jakaś aktywność, a w tym wypadku choćby „ochota na pracę”. W każdym razie sformułowania tego nie sposób uznać za precyzyjne. Interpretując je jednak zgodnie z intencjami filozofa, można przyjąć, że tym samym chce on podkreślić, że dla wyróżnienia przedmiotów nie jest konieczna aktywność jakiegokolwiek innego bytu, a zwłaszcza podmiotu.

Wszystko zatem cokolwiek „jest”, czy też „bytuje”, a więc używając nomenklatury tradycyjnej ontologii, każdy „byt” jest dla niego przedmiotem. Nie ma zatem żadnych podmiotów, tworców i innych jestestw, które nie byłyby przedmiotami, czy też używając pojęcia synonimicznego: „objektami”. Należałoby zatem przyjąć, że zgodnie z tezą Harmana sami jako ludzie jesteśmy przedmiotami i nic, co nie byłoby istotne dla wszelkich innych przedmiotów, nie wyróżnia nas od stołów, krzeseł czy jakiegokolwiek innych obiektów; łącznie, podkreślę, z możliwością komunikowania się (*resp.* – konfrontowania się) między sobą. Wedle bowiem tego filozofa stół z krzesłem „konfrontują się między sobą”, a więc i wymieniają się informacjami, a być może prowadzą z sobą zażarte, oczywiście na „poziomie przedmiotów domowych”, spory filozoficzne. Pisze: „(...) będę

¹ Zob. M. Rychter, *Posłowie tłumacza. Poczwońny Harman* [w:] G. Harman, *op. cit.*, s. 214.

wkrótce dowodził, że pewna prymitywna forma postrzegania jest udziałem nawet najniższych spośród pozornie pozbawionych czucia bytów” (s. 146). Dalej dodaje: „Tym zaś czego potrzebujemy jest pojęcie, które mogłoby odnosić się w równej mierze do prymitywnych *psychis* [podkreślenie moje – A.L.Z.] kamieni lub elektronów, jak i do ludzi. Proponuję termin *konfrontacja*, którego znaczenie wydaje się dostatecznie pojemne dla naszych celów. Ludzie na jawie konfrontują się z truskawkami i atakami komandosów, śpiący ludzie konfrontują się z łóżkiem, a kamyk konfrontuje się z asfaltem, na który upada, nie mając pojęcia o wielu innych akcyjnych cechach tego asfaltu” (s. 147). Można by tu dodać: że jednak o pewnych cechach ma, w końcu człowiek także nie o wszystkich cechach przedmiotu, z którym „konfrontuje się”, ma pojęcie. Napisze: „Zderzenia przedmiotów nieożywionych należy traktować dokładnie tak samo jak ludzkie postrzeżenia, nawet jeśli te drugie są relacjami bardziej skomplikowanymi” (s. 89). W tym przedmiotowym porządku komunikacji różnica między człowiekiem, kotem, stołem i kamieniem na asfalcie jest, o ile ta ma jeszcze „jakieś” znaczenie, co najwyżej ilościowa.

W każdym razie Harman o przedmiotach pisze, że: „(...) są one czymś podstawowym” (s. 12). Choć należałoby zauważyć, że nie precyzuje „czego są czymś podstawowym”: świata, bytu, istnienia, innych przedmiotów? Należałoby przyjąć, że przedmiot jest pojęciem granicznym

w jego sposobie myślenia i wyrażania myśli. Czy jednak rzeczywiście tak jest? Harman jednocześnie ostro protestuje i argumentuje przeciwko podważaniu tego „ich” statusu. Przy tym wskazuje tu na dwie podstawowe i trzecią, która łączy obie, strategie krytyczne wobec przyjętego przez siebie statusu przedmiotów. Pierwsza ze strategii to głoszenie tezy, że przedmioty „(...) nie są one czymś podstawowym” i szukanie dla nich samej podstawy, a więc odwoływanie się do czegoś bardziej podstawowego i pierwotnego. Tą drogą kroczyła filozofia pierwszych zasad oraz wszystkie te próby filozoficzne, które dla przedmiotów poszukiwały jakiegoś tworzywa podstawowego: substancji, pierwotnych i niepodzielnych atomów, czy też upatrywały je w cząstkach elementarnych, kwarkach itp. Tę drogę Harman określa operacją podkopywania przedmiotów od dołu. Druga to strategia redukcji przedmiotów „do góry” (s. 17). Zabieg ten sprowadza się do uznawania ich jedynie i ze względu na to „w jakiej mierze ukazują się umysłowi lub uczestniczą w jakimś zdarzeniu, które ma wpływ na inne przedmioty” (s. 17). W tym sposobie przedmiot, jak twierdzi filozof, sprowadza się jedynie do ich postrzegalnych właściwości, skutków, jakie wywierają na inne rzeczy lub obrazów w umyśle. Oczywiście tzw. druga droga „podkopywania przedmiotów” to po prostu empiryzm. W każdym razie oba te stanowiska autor *Traktatu o przedmiotach* próbuje sprowadzić do absurdu. Rzecz jednak w tym, iż operację tą

realizuje on nie w ramach systemów, których dokonuje krytyki, ale założeń własnego sposobu myślenia, które sprowadzają się do tezy, że wszystko, co jest, jest przedmiotem.

Problem jednak w tym, że aby uznać argumentację Harmana za zasadną, należałoby dowieść, że wszystko cokolwiek jest, ma w sposób pierwotny status przedmiotu. W każdym innym wypadku należy przyjąć, iż jego stwierdzenie (*resp.* – teza wyjściowa) ma charakter arbitralny, znajdujący co najwyżej uzasadnienie, jak sam stwierdza, w naiwnym spojrzeniu na otaczający go świat. Niestety naiwność trudno byłoby uznać za argument rozstrzygający zasadność stanowiska filozoficznego i formułowanych w jego ramach tez. Pomijając w tym wypadku pojmowanie przedmiotu w relacji do podmiotu – Harmanowi ta relacja nie jest potrzebna, dlatego też tłumacz winien tu raczej użyć słowa ‘obiekt’ – to „z naiwnego spojrzenia na świat” nie wynika bynajmniej, że jakkolwiek (jak i wszystkie razem) z tak określonych przedmiotów (*resp.* – obiektów) jest podstawowy, bądź też wtórny. Naiwność pozwala co najwyżej stwierdzić, że przedmioty „są”. Nie daje jednak odpowiedzi na pytanie: jakie są? Odpowiedź na to pytanie wymaga namysłu. Rzeczywistość „konfrontujących się przedmiotów” rozpuszcza się bowiem bądź to w nieskończoności konfrontacji, nie pozwalając żadnej z nich, a więc i konfrontujących się przedmiotów, uznać za podstawowy, bądź też jej konsekwencją może być uznanie wszechrzeczy za jeden wszystko

ogarniający obiekt (*resp.* – przedmiot, rzecz). Choć i na tę tezę autor nie wyraża zgody. Inną kwestią jest, że zasadność formułowanego stanowiska wyznaczana jest nie tylko regułami zasadności przyjętymi w jego ramach, ale także przyjętymi założeniami wyjściowymi systemu. W tym wypadku winno to co najmniej oznaczać, że „naiwność” jest bardziej zasadnym punktem wyjścia rozważań filozoficznych niż np. Platońskie zdziwienie, Kartezjańskie wątplenie, Spinozjańska oczywistość racjonalna czy choćby Leibnizjański namysł nad tym „co jest i dlaczego jest?”. U Harmana zarówno w punkcie wyjścia, jak i w punkcie dojścia jest przedmiot.

Myśl Harmana określa się, a właściwie „konfrontuje” w opozycji do filozofii Kanta, a w szczególności do jego tezy o „niepoznawalności rzeczy samych”. Jest to przede wszystkim dla niego kwestia teoretycznego wykazania, że w trakcie tej tzw. konfrontacji bezpośrednio mamy do czynienia z „rzeczami samymi”, które wzajemnie i bezpośrednio informują się. Stół zatem, „konfrontując się” z krzesłem, informuje to ostatnie o swoim byciu, a tym samym wszystkie inne przedmioty „konfrontując się” wzajemnie, informują o sobie przedmiot, jakim jest człowiek. Zaiste, wyjątkowo proste rozwiązanie paradoksu rzeczy samej w sobie Kanta. Aż dziw, że nikt dotychczas nie wpadł na ten pomysł. Harman jednym „czarodziejskim” słowem „konfrontacja” unieważnia nie tylko filozofię Kanta, ale całe dotychczasowe myślenie naukowe realizujące się w relacji podmiotowo –

przedmiotowej. Choć należałoby dodać, że filozof ten bynajmniej nie precyzuje na czym miałyby polegać i czym miałyby się różnić – poza stwierdzeniem, że przedmioty wzajemnie się konfrontują – ta konfrontacja od zmysłowej percepcji rzeczywistości. Czyżby był to pozazmysłowy i pozaintelektualny przepływ informacji między przedmiotami? Zapewne tak, gdyż jako żywo w obecnym stanie wiedzy trudno wskazać na zmysły i intelekt krzesła czy też stołu. Choć należałoby także dodać, że obecny stan wiedzy nie pozwala także wykluczyć, że przedmioty „nie konfrontują się” i nie przesyłają sobie wzajemnie informacji. Można by co najwyżej zastanawiać się czy filozof nie pomylił tu wzajemnych oddziaływań (fizycznych, chemicznych, biologicznych i jakichkolwiek innych) między przedmiotami (*resp.* – ciałami) materialnymi i oddziaływań na siebie przedmiotów kulturowych. Czy jednak te można uznać za uświadamiane informacje o przedmiocie jako pewnej całości, czy też jedynie są one reakcjami między poszczególnymi właściwościami? Fakt pozostaje jednak faktem. Kant, mimo przypisywanego mu geniuszu, nie potrafił się „skonfrontować” ze swoim krzesłem i stołem. To, co nie udało się filozofii niemieckiemu, udało się filozofowi arabskiemu – Harmanowi.

Harman poszukuje jeszcze innej drogi uzasadnienia swego stanowiska. Dokonuje on analizy prób dotarcia „do rzeczy samych”, jakie w wieku dwudziestym podjęła filozofia niemiecka w osobach E. Husserla i M.

Heideggera. Przy tym, choć analizuje myśl Husserla, jego próbę powrotu do rzeczy samych, samo przedsięwzięcie uznaje za odległe od myślenia realistycznego, a w konsekwencji za chybione. Do porażki, jego zdaniem, przyznaje się zresztą sam Husserl, uznając swoje stanowisko za formę idealizmu, a więc nieudany powrót do „rzeczy samych”. Inaczej w jego przekonaniu przedstawia się kwestia dotarcia do rzeczy na poziomie ich przedmiotowości w filozofii Heideggera. Filozof ten, w przekonaniu Harmana, znalazł właściwą drogę dotarcia do rzeczy, czy też inaczej mówiąc: realnych przedmiotów. Nie znalazł jednak jej w teorii, ale w praktyce. „Heidegger – pisze Harman – w przeciwieństwie do niego [tj. Husserla – A.L.Z.] nie liczy na to, że teoria odda rzeczom sprawiedliwość. Teoria jest dla niego czymś wtórnym i dlatego może się wydawać, że wyrasta ona jego zdaniem na ukrytym gruncie preteoretycznych praktyk” (s. 59). I dalej dodaje: „Świadomość zostaje tu zepchnięta do małego zakątka rzeczywistości, a na pierwszy plan wychodzi w tym modelu świata praktyczne obcowanie z rzeczywistością i przekształcanie jej. W ten sposób Heidegger zostaje ukazany jako pragmatysta” (s. 59). Cóż to jednak oznacza w „praktyce” myślenia filozoficznego? Przede wszystkim rezygnację z możliwości teoretycznego przewyciężenia postkantowskiej epistemologii i teoretycznego jej unieważnienia. Filozof po prostu obiera inną drogę. Nie akceptuje Descartesa i Kanta i wybiera wiarę podpartą

praktyką. Idzie zresztą śladem Heideggera i amerykańskiego pragmatyzmu. Praktyka w jego przekonaniu pozytywnie rozstrzyga tezę, że rzeczy są i są tym, czym są dla nas w ich praktycznym użyciu; upraszczając, są narzędziami, którymi człowiek posługuje się w swojej aktywności. To podejście do świata przedmiotowego pozwala mu, przynajmniej w jego przekonaniu, na dokonanie kolejnego przewrotu w myśleniu filozoficznym, a mianowicie odrzucenia dotychczasowego sposobu myślenia o świecie, czyli tzw. filozofii „obecności” (*vorhanden*) i zastąpienie jej filozofią „poręczności” (*zuhanden*) (s. 54). Zauważę, że w moim przekonaniu, słowem bardziej oddającym intencje myśli Heideggera byłoby jednak określenie tej idei pojęciem „filozofii podręczności”, a więc filozofii, która sama będąc „pod ręką”, staje się wygodnym narzędziem sztuki iluminacji i prestidigitatorstwa. Autorom, tj. Heideggerowi i Harmanowi, wydaje się zapewne chodzić o to, że jeśli młotki, siekiery, noże itp., nie będą nazywali młotkami, siekierami itp., tylko narzędziami, to tym samym zmieni się ich status nie tylko ontologiczny, ale i poznawczy i określone tymi pojęciami przestaną być *vorhanden* a staną się *zuhanden*. Powiem, że także przed tym „doniosłym” ich określeniem przez tych dwóch znakomitych mędrców, młotek, który posiadam, a także wszystkie inne młotki były zarówno: *vorhanden*, jak i *zuhanden*, a nawet są i takie młotki, które są wprawdzie *vorhanden* ale wręcz nie są *zuhanden* i *vice versa*. Te

ostatnie, Harman lubi to określenie, używając je oczywiście za Heideggerem, pozostają w ukryciu, bądź też „ukrywają się”. Są w „podziemiu”. Oczywiście, można postrzegać świat jako zbiór narzędzi, czy też nawet cały ich system. Choć zauważę, że jest to postrzeganie zawężone. Jest to widzenie świata w perspektywie potrzeb człowieka i jego bezpośredniego otoczenia, praktycznej jego użyteczności. Dodam: człowieka, który ukształtował się w kręgu narzędzi, dla którego szpadel, kilof, łopata, siekiera oraz deski, gwoździe i młotek były codziennością w jego dziecięcych zabawach. To był jego cały świat. Świat dziecka jest także światem człowieka dorosłego. Nic zatem w tym nadzwyczajnego, że cały świat, wszystkie rzeczy sprowadził do narzędzi albo nienarzędzi, czy też zepsutych narzędzi. Problem z narzędziami ma jeszcze inny wymiar. Należałoby zauważyć, że z zasady narzędziem zwykło określać się to, co człowiek wytworzył w celu usprawnienia sobie pracy. Będzie zatem nim np. kamień specjalnie i świadomie uformowany, czy też przystosowany do wykonywania pewnej pracy. Nie jest nim jednak kamień przypadkowy. Ten, co najwyżej, może być używany jako narzędzie. Dla Heideggera narzędziem jest jednak wszystko co daje się użyć. Ale cóż, to już taka filozofia i taka jej uroda. Ale jeśli tak, to w pojęciu narzędzia znajduje wyraz antropomorfizacja i subiektywizacja rzeczywistości. Jest ono w równym stopniu, a nawet większym, tworem podmiotowości człowieka, jak tzw. przedmio-

ty zmysłowe i odpowiadające im własności zmysłowe.

Pomijając jednak pytania o to, co to jest narzędzie i czy świat składa się jedynie z narzędzi i nienarzędzi, jako że równie dobrze byłoby twierdzić, że świat składa się z przedmiotów kulistych i niekulistych itp., należałoby zauważyć, że dla Heideggera i Harmana sprowadzenie rzeczy, czyli przedmiotów, do narzędzi ma bardziej podstawowe znaczenie. Pozwala mu ono bowiem zakotwiczyć przedmioty w tzw. świecie rzeczywistym i uznać je za przedmioty realne. Píše: „W przeciwieństwie do nich [tj. przedmiotów zmysłowych – A.L.Z.] Heideggerowskie narzędzia stanowią przedmioty *rzeczywiste*, które różnią się od zmysłowych pod wieloma względami. Po pierwsze przedmiot rzeczywisty jest całkowicie niezależny od tego, co napotyka. Gdy zamknę oczy, usnę czy umrę zmysłowe drzewo wyparuje, lecz drzewo realne nadal będzie kwitnąć, nawet jeśli wszystkie czujące istoty zginą wraz ze mną. Po drugie, o ile przedmioty zmysłowe zawsze pojawiają się w doświadczeniu i nie ukrywają się ze swymi własnościami, o tyle przedmioty rzeczywiste muszą zawsze pozostawać w ukryciu” (s. 70). I choć oczywiście, należałoby zgodzić się, że przedmioty zmysłowe nie są rzeczami (przedmiotami realnymi), a co najwyżej mogą mieć w świecie rzeczywistym swoje odpowiedniki, to przecież nie jest tak, pozostając przy podziale obu klasyków filozofii dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, że odpowiedniki (*resp.* – desygnaty)

w świecie rzeczywistym mają jedynie narzędzia, a nie mają ich te przedmioty, które narzędziami nie są. Określenie czegokolwiek pojęciem narzędzia lub też nie, nie zmienia niczego ani w porządku istnienia, ani w porządku doświadczenia, co najwyżej oznacza wprowadzenie nowej nomenklatury. Dodam, że na gruncie empiryzmu rzeczom (*resp.* – przedmiotom), poza skrajnym sensualizmem i idealizmem typu Berkeleya, także nie tylko nie odmawia się istnienia, ale wręcz przeciwnie, doświadczenie uznaje się za potwierdzenie rzeczy w istnieniu. Co więcej, rzeczy te dla poznającego podmiotu istnieją, tak jak są uświadamiane i dane poprzez ich doświadczenia zmysłowe, jak i poprzez ich użycia, a także istnieją „w swej skrytości”, w ukryciu (używając ulubionych terminów Heideggera i Harmana), również niezależnie od nich. Można by zatem stwierdzić, że epizod z narzędziami jako formuła potwierdzenia rzeczywistości świata nie pełni funkcji merytorycznej. Co najwyżej pozwalał on Heideggerowi na pragmatyzację filozofii, czyli na zanegowanie jej teoretycznego etosu jako czystego, nieograniczonego względami praktycznymi poszukiwania prawdy dla niej samej. Harmanowi natomiast, tak jak w wypadku analizy myśli Husserla, sformułowanie pojęcia „przedmiotu zmysłowego”, tak analiza Heideggerowskiego pojęcia „narzędzia”, przynajmniej w jego przekonaniu, miałyby odkrywać filozofii „bramy” tzw. przedmiotu rzeczywistego.

W rezultacie tych operacji Harman dochodzi do wyróżnienia dwóch

rzeczywistości przedmiotowych, czy też dwóch rodzajów przedmiotów: tzw. przedmiotów zmysłowych i przedmiotów rzeczywistych i odpowiadających im właściwości. Pozwala mu to rozpatrywać rzeczywistość przedmiotową w strukturze relacji wyznaczonej przez poszczególne z nich, a więc między tymi czterema momentami, biegunami, zamykając ją w formule zakłętego kwadratu, czyli czwórni, dla której wzorcem ma być pojęcie Heideggera *Geviert*. Harman czwórnię uznaje za swoistego rodzaju zasadę, podstawową strukturę istnienia. Na rzecz zasadności poczwórnej zasady bytu w jego ujęciu przedmiotowym przywołuje różne przypadki mające ją potwierdzać. Przytoczy zatem cztery elementy, czy też żywioły Empedoklesa, platoński podział odcinka na cztery części, arystotelesowskie cztery przyczyny, poczwórny schemat stworzenia Szkota Eriugeny, cztery idole Bacona i cztery grupy kategorii Kanta. Oczywiście tę wyliczankę można by kontynuować. Niemniej nie ilość przywołanych tu przypadków jest decydująca, ale wiara Harmana w magiczność liczby „cztery”. Tymi wywodami prezentowane myślenie wydaje się być bliższe numerologii i kabalistyce niż racjonalnym wywodom filozoficznym. Nie wiele dla wartości merytorycznej tych wywodów zmienia ciągle przywoływanie na rzecz ich zasadności autorytetu Heideggera, a zwłaszcza podkreślanie, iż tenże filozof „czwórnię” traktował bardzo poważnie (s. 122). Nawet najbardziej poważne traktowanie niepoważnych wypowiedzi nie

czyni ich poważnymi, chyba że poważnym traktowaniem nadajemy im sarkastyczny sens. Co najwyżej, można by zapytać filozofa inspirowanego kabałą, dlaczego nie uwzględnił jeszcze czterech stron świata, czterech jeźdźców apokalipsy i czterech kątów kwadratu? Choć równie dobrze mógłby zbudować swoją filozofię wokół „trójni”, czy też szczęśliwej według numerologów i okultystów liczby „7”. Zresztą wiele innych liczb „czeka”, mówiąc językiem Harmana, na zagospodarowanie. Należałoby zatem stwierdzić, że wbrew zapewnieniom filozofa i uczonego numerologa, zaproponowanej przez niego „czwórni” bynajmniej nie sposób uznać za uniwersalną formułę opisującą i racjonalizującą świat wszelkiej rzeczywistości. Nie jest ona także zasadą rzeczywistości myślanej w relacjach podmiotowo – przedmiotowych. Stąd też przydatność „czwórni” może ograniczać się jedynie do modelu skonstruowanego i zaproponowanego przez samego Harmana. Zresztą sam przyznaje (choć w jego myśli wydaje mu się ona być czymś naturalnym), że „Dziś czwórnia Heideggera sprawia wrażenie wyłącznie dziwacznej i przypadkowej narośli na ciele jego późnego systemu” (s. 134). I dalej zauważa, że: „(...) może ona wydawać się szalona i dziwaczna, niczym jakaś koncepcja spod znaku *New Age* lub doktryna fałszywego proroka” (s. 135). Z tymi stwierdzeniami Harmana, w ich wymowie pozytywnej, należałoby się zgodzić.

Te konstatacje wydaje się potwierdzać zaproponowana przez Har-

mana „gra z bytem, czy też nawet z istnieniem w cztery karty”. Stwierdza: „Metafory zaczerpnięte z gier karcianych mogą okazać się użyteczne dla ożywienia naszego modelu” (s. 183). Rozgrywa zatem grę z bytem, a nawet samym istnieniem, posługując się kartami o nominałach: pies pik, pies trefl, pies karo i pies kier. W nazwach kart zapewne odwołuje się do „psa”, aby nie naruszyć, eksponowaniem figur nawiązujących do postaci ludzkich, równości świata przedmiotowego. Czy jednak gra w cztery karty z bytem, a nawet samym istnieniem, cokolwiek wyjaśnia? W tym kontekście pojawia się pytanie o to: czy zaiste nędza filozofii jest aż tak wielka, że pozostała jej, na rynku próżności, iluzji i ezoteryzmu, dla ratowania swego życia, gra w „cztery karty”? Harmanowska metafora ewidentnie wskazuje, że myśl filozoficzna wzniosła się do poziomu banału okraszzonego zwyczajnym „dziwactwem”.

Traktat o przedmiotach to jedna z kolejnych pozycji modnej pod koniec wieku dziewiętnastego literatury *New Age*. Przy tym, o ile dziewiętnastowieczni autorzy *New Age* bazowali w swej nowej wizji na przeżyciach i emocjach oraz odwoływali do myślenia religijnego i mitycznego, to Harman podejmuje próbę intelektualnego, odwołującego się do myślenia filozoficznego, uzasadnienia tzw. nowej duchowości. Próba ta ma na celu intelektualne uzasadnienie *New Age*. Przy tym filozof ten w swoich wywodach odwołuje się do autorytetu Husserla i Heideggera. Podpierając się ich analizami, włącza swoje wywody

nie tylko w tradycję myślenia europejskiego, ale co więcej, przedstawia własną filozofię jako kontynuację myśli czołowych filozofów europejskich wieku dwudziestego. Choć zauważę, że myśl pierwszego ewidentnie wykorzystuje wbrew jego intencjom filozoficznym, próbując z idealizmu transcendentalnego uczynić podstawę formułowanego przez siebie tzw. realizmu spekulatywnego. Inna sytuacja wydaje się zachodzić w wypadku filozofii Heideggera. Należy podkreślić, że w irracjonalizmie filozofii Heideggera znajduje podstawy dla swojego myślenia. W konsekwencji mamy rzeczywistość przedmiotów wzajemnie odczuwających swoją obecność i komunikujących się. Wprawdzie Harman pisze pod adresem głoszonego przez siebie stanowiska: „(...) – nikt nie twierdzi wszak, że byty nieożywione mają do dyspozycji pełen asortyment ludzkich zdolności psychicznych, wliczając w to język, emocje, poznanie, przewidywanie czy sny. Nie mamy świadectw na to, że drzewa i budynki piszą wiersze, przeżywają załamania nerwowe, czy uczą się na błędach” (s. 169). Należałoby tylko uzupełnić myśl filozofa: ale czy można i kto może zaprzeczyć, że nie mają? Choć należałoby także dodać, że nikt nie twierdzi (być może poza fantastami), że człowiek to byt, który nie ma nic wspólnego ze światem materii nieożywionej i nie pozostaje w sferze jej oddziaływań. Co więcej, jest nie tylko materią ożywioną, ale i nieożywioną. Pozostaje z nią także w nieskończonej ilości odniesień. Ale to, co różni człowieka

od materii nieożywionej, to właśnie to, że ludzkie zdolności psychiczne czynią człowieka podmiotem, czyli pozwalają mu przełamać ograniczenia konieczności materii nieożywionej, a nawet i materii ożywionej. Krótko mówiąc, czynią go jestestwem świadomym tych oddziaływań i wynikających z nich ograniczeń. Choć zostawiając sobie drogę odwrotu, nie będę za wszelką cenę utrzymywał, że fotel Harmana jest pozbawiony tej samoświadomości. Być może nawet, że Harman już nawiązał z nim kontakt i poglądy, które przelał na papier, są tego kontaktu rezultatem. Pozostaje tylko nadzieja, że za 200 lat, jak sugeruje to w wypadku *Geviert* (s. 134), być może zostanie skonstruowane urządzenie do odsłuchu myśli elektronów, minerałów, myśli gwiazd i czarnych dziur. Czyżby zatem realizm spekulatywny miał polegać na umiejętności odczytywania stanów psychicznych przedmiotów przez ludzki przedmiot i w wyniku tej umiejętności człowiek jako przedmiot uzyska możliwość włączenia się w sieć tzw. przedmiotowych korelacji? Czucia i odczuwania rzeczy w ich najbardziej intymnych „przeżyciach”, czy też „odczuciach”? Czy sytuacja ta nie oznacza, że grozi nam epoka panowania emocjonalizmu i fanatyzmu pseudoreligijnego i zanik myślenia racjonalnego? Czy zagrożenie to jest jednak realne? Powiem, ono nie tylko jest realne, ale już aktualnie dokonuje się. Jego siła nie tylko tkwi w kryzysie racjonalizmu, a właściwie kryzysie samej myśli filozoficznej, ale także w odwoływaniu się twórców tzw.

nowej duchowości do tych regionów wiedzy, a raczej niewiedzy ludzkiej, których przy aktualnych regułach zasadności (racjonalności) myślenia nie sposób jednoznacznie sfalsyfikować. Nie bez znaczenia jest także sytuacja we współczesnym myśleniu religijnym. Zwłaszcza, że jak wiele wskazuje – w tym także wprowadzane przez Harmana idee myślenia koranicznego i tzw. okazjonalizmu arabskiego – Bliski Wschód, podobnie jak w czasach rodzącego się chrześcijaństwa, wydaje się coraz intensywniej upominać o swój udział w kulturze Europy.

PS

W jakiejś mierze nad odbiorem treści książki wydaje się jednak ważyć niezbyt staranne, a w każdym razie budzące wątpliwości, zarówno merytoryczne, jak i estetyczne, przygotowanie edytorskie. Można by nawet stwierdzić, że „jakość” wydania książki odpowiada, jeśli już nie bylejakości samego tekstu, to co najmniej jego tłumaczenia. Książka została wydana w stylu gazetowo-brukowym, czyli byle jak. Jeśli ta bylejakość ma poświadczać jej nowatorstwo, to poświadcza ono jedynie, że nowatorstwo jest byle jakie. Być może, że na jej walor merytoryczny złożyły się okoliczności jej napisania. Uznając wyjątkowe zdolności jej autora do kreacji tekstów, można jedynie podziwiać czas, w jakim powstało to dzieło. Sam autor podaje, że przygotował ją w 86,34 h, czyli w ok. 3,5 doby. Powstała ona zatem, licząc na dobę ok. 14 godzin pracy, w 6 dni. Dzieło na-

prawdę godne stworzenia świata. Ale okazjonalizm i *New Age* pozwala na wszystko. Także i na to, aby jednocześnie być w Kairze i w Paryżu.

Wątpliwości moje budzi także terminologia, jaką stosuje tłumacz, celem oddania myśli autora. Już wyżej zwróciłem uwagę na przekład słowa *subject* jako ‘przedmiot’. Wygląda na to, że tłumacz używa mechanicznie, zgodnie z literalnym i słownikowym znaczeniem angielskiego słowa *subject* polskiego odpowiednika ‘przedmiot’. Rzecz w tym, że w języku polskim pojęcie przedmiotu niejako intuicyjnie w swoich znaczeniach jest wyznaczane pojęciem podmiotu. Harman słowa *subject*, rozumianego jako przedmiot, nie pojmuje jednak w kontekście podmiotu. Co więcej, ta relacja w jego ujęciu rzeczywistości nie wydaje się być mu przydatna. Z tych względów, jak sądzę, myśl przekładanego filozofa trafniej oddawałoby pojęcie obiektu. Zastrzeżenia można mieć także do tych fragmen-

tów, w których jest prezentowana myśl Heideggera. Dotyczy to zwłaszcza nagminnie pojawiającego się przy prezentacji myśli Heideggera terminu ‘istnienie’. Wprawdzie tłumacz zastrzeżenie w przypisie na s. 26, że angielskie *being* tłumaczy jako istnienie, również gdy pojawia się w znaczeniu heideggerowskiego *Sein*. Niemniej w trakcie pracy translatorskiej zapewne przeoczył, że książkę tłumaczył dla czytelnika polskiego. Należałoby zatem przypomnieć, że Heidegger używał terminu *Sein* w znaczeniu specyficznym, które w języku polskim przyjęło się tłumaczyć jako ‘bycie’. Zamienne stosowanie tych terminów, na co w filozofii polskiej niejednokrotnie zwracano uwagę, w znaczący sposób zmienia sens filozofii autora *Sein und Zeit*. Ale kto by na to zwracał uwagę w czasach „byle jakiej” filozofii. Jakie czasy (i jacy filozofowie), takie filozofowanie, choć także należałoby stwierdzić: jakie filozofowanie, takie czasy.