

## Szymon Wróbel: Materializm poza naiwnym realizmem i transcendentalizmem

Transcendentalizm w klasycznej wersji wydaje się być niewiarygodny, a realizm naiwny wydaje się być ośmieszony i niezdolny do przywrócenia wiary w świat rzeczy tak jak one się jawią w doświadczeniu. Co więc pozostaje? – pyta Szymon Wróbel.

### Źródłowa aporia

Mamy dziś do czynienia w humanistyce ze szczególną konstelacją intelektualną. Konstrukttywizm, który przez długi czas rządził naszym myśleniem doprowadził – jak powiada Maurizio Ferraris – do rządów filozofii „jak gdyby”. Emblematami konstrukttywizmu były trzy procedury – (1) ironizacja, wedle której traktowanie na serio teorii wskazuje na formę dogmatyzmu, (2) desublimacja, to jest przekonanie, że wierność pragnieniu stanowi warunek emancypacji, gdyż rozum i intelekt są formami władzy, (3) deobiektywizacja, czyli stanowisko zgodnie z którym fakty nie istnieją, istnieją tylko interpretacje. Przeciwno tak rozumianemu konstrukttywizmowi uformowały się nurty nowego realizmu i nowego materializmu. Nie są one jednorodne lub koherentne.

To, co nazywamy „nowym materializmem” jest pojemnym terminem na określenie przemiany dotyczącej współczesnej kultury filozoficznej mającej wiele znaczeń. Cechami wyróżniającymi tej nowej kultury są symptomy

końca: (1) koniec prymatu języka (nad materią), (2) koniec prymatu reprezentacji (nad rzeczywistością), (3) koniec prymatu epistemologii (nad ontologią). Powrót materializmu wiąże się, w rezultacie, ze zwrotem ontologicznym, tj. powrotem filozofii bytu. Rzeczywistości zostaje ponownie nadany sens materialny, co do pewnego stopnia oznacza jej desubiektywizację.

W tym tekście chciałbym się zastanowić nad granicami i konsekwencjami tego zwrotu. Czy ten zwrot oznacza w efekcie ponownie trzy rzeczy: (1) de-ironizację, tj. powrót do traktowania teorii poważnie, (2) re-objektywizację, czyli powrót faktów (a nie interpretacji), oraz (3) re-sublimację postulującą przemyślenie warunków materialnych, a nie tylko subiektywnych, emancypacji. Rozważę na koniec również sugestię, że wszystkie te trzy procedury są poprzedzone czymś bardziej istotnym, czymś, co nazywam umownie de-absolutyzacją. Rezultat zderzenia postulatów konstruktywistycznych i materialistycznych oznacza poszukiwanie stanowiska liczącego się z rzeczywistością bez czynienia z niej ostatecznego i niezmiennego przedmiotu referencji. Szukam realizmu bez reifikacji rzeczywistości, realizmu bez potrzeby esencjalizacji rzeczywistości i realizmu bez przymusu naturalizacji świata.

Zacznijmy od konstatacji, która wydaje się być kluczowa dla obecnej potrzeby ponownego przemyślenia realizmu, jego nieoczywistego związku z materializmem oraz zrozumienia zasadniczej trudności w jaką to stanowisko jest uwikłane.

Otóż przez lata, powiedzmy od czasu opublikowania *Krytyki czystego rozumu* Kanta, wydawało się że spór o realizm został unieważniony. Przekroczenie stanowiska apodyktycznego, które napawało nas naiwną nadzieją na poznawalność świata i stanowiska sceptycznego odbierająca nam tę nadzieję,

dokonywało się za sprawą powołania do życia stanowiska krytycznego, które postulowało poznawalność świata, ale w ramach zjawisk, a zatem poznawalność na określonych warunkach i dla określonego podmiotu. Nie ma świata, jest zawsze i tylko świat dla kogoś, tj. jakiegoś podmiotu. Pytanie brzmi: Jakiego podmiotu? Na jakich warunkach poznawalnego?

Otóż w tych pytaniach rodzą i rozrastają współczesne problemy. Albowiem podmiot, na dobre i złe, warunkujący poznanie, to podmiot transcendentálny, a warunki ograniczające poznanie, to warunki poznania *a priori*. Twierdzą, że nie wiemy, czym jest podmiot transcendentálny. Nie wiemy także, czym są warunki *a priori*. Podmiot transcendentálny, jeśli nie jest podmiotem ucieleśnionym, jeśli nie jest podmiotem usytuowanym w świecie, jeśli nie jest podmiotem zmaterializowanym, nie jest wiarygodnym podmiotem w ogóle, jest raczej chimerą podmiotu niż podmiotem realnym. To raczej sam podmiot jest uwarunkowany, o czym zdaje się zapominać transcendentálny. Podmiot nieuwarunkowany jest fantazją podmiotu transcendentálnego.

Transcendentálny mógłby zatem stać się opcją wiarygodną, gdyby wypracował dla siebie nowe pojęcie poznania *a priori* i nowe pojęcie zmaterializowanego podmiotu.

Z drugiej strony, wydaje się, że powroty na pozycje realizmu naiwnego lub radykalnego sceptycyzmu nie wydają się już możliwe, a nawet stanowią opcję filozoficznie regresywną. Ponadto, jak być naiwniakiem w świecie, w którym od dawna rzeczy nie definiujemy przez rozciągłość, a świadomości przez samoświadomość? Jak być naiwniakiem w świecie, w którym sama kategoria zdrowego rozsądku została zakwestionowana?

W ten prosty sposób odkrywamy obecny problem realizmu, rzeczywisty problem tego tekstu: transcendentalizm w klasycznej wersji wydaje się być niewiarygodny, a realizm naiwny wydaje się być ośmieszony i niezdolny do przywrócenia wiary w świat rzeczy tak jak one się jawią w doświadczeniu. Co więc pozostaje?

Spróbujmy podbić jeszcze stawki i mnożyć kolejne aporie. Otóż stanowisko radykalnie konstruktywistyczne wydaje się być także niesatysfakcjonujące. Stworzenie świata w akcie subiektywnej, kulturowo, językowo, społecznie zapośredniczonej kreacji wymagałoby wskazania czynnika odpowiedzialnego za tą kreację. Wzorem Michela Foucaulta mogliśmy się odwołać do określonej formy władzy – suwerennej, dyscyplinarnej lub kontroli, to jednak wikła nas w ostentacyjny nominalizm i stałą konieczność wytwarzania rzeczy i instytucji, bez pośrednictwa wielkich struktur takich jak państwo czy nauka. Foucault przez całe życie wzywał do wyjścia poza przedmiot i poza podmiot. Wykrzykiwał: nie ma takiej rzeczy jak szaleństwo, ale nie oznacza to, że jest ono niczym, nie ma takiej rzeczy jak choroba, co nie oznacza, że choroba jest niczym, nie ma takiej rzeczy jak przestępstwo, ale nie oznacza to, że jest ono niczym. Szaleństwo, choroba, przestępstwo istnieją, ale nie w formie rzeczy. Ten brak rzeczy stanowił główny problem kolejnych wersji teorii władzy autora *Archeologii wiedzy*. Najkrócej rzecz ujmując teorii Foucaulta brakuje permanentnie ontologii i samo wzywanie nas do ontologicznego postu lub ascetyzmu już dziś nikogo nie przekona. Ontologia została zastąpiona polityką.

Oczywiście można osłabiać i demitologizować metafizykę władzy i zamiast Panoptykonu Foucaulta, posługiwać się Oligoptikonem Bruno Latoura, czy hegemonią Gramsciego we wszelkich odmianach, nie wydaje się jednak, aby było to jakkolwiek poznawczo satysfakcjonujące. Kolejne korekty metafizyki

władzy nie zaspokoją głodu rzeczywistości, a myślenie o warunkach *a priori* jako historycznie uwarunkowanych, nie wyjaśnia w żaden sposób statusu ontologicznego tych warunków. Latour pisze na przykład, że nie poszukuje idealizacji, lecz miejsc na ziemi całkowicie dostępnych. Takimi miejscami są oligoptica, ponieważ działają dokładnie odwrotnie niż panoptica — widzą one nazbyt mało, by podsycać megalomanię kontrolera bądź paranoję kontrolowanych. Latour nie wyjaśnia jednak, czym są owe oligoptica i jakim cudem są one równocześnie nieodzowne i homeopatyczne, tj. działają w małych ilościach niczym „oligoelementy” podawane w aptece.

Poważne pytanie na dziś brzmi zatem, jaki niezdegenerowany program badawczy nam pozostał po wyczerpaniu transcendentalizmu, radykalnego konstruktywizmu i naiwnego realizmu? Jakie opcje są jeszcze na stole? I jakie zaplecze intelektualne oraz polityczne implikacje te programy w sobie przechowują lub uruchamiają? W największym skrócie spróbuję wyliczyć cztery opcje i ograniczyć ich zasięg swoim minimalnym komentarzem.

Transcendentalizm zrewidowany

Pierwsza opcja to korekta programu transcendentalnego, w duchu wczesnego tekstu Waltera Benjamina z 1917 roku, rozszerzającego kategorie doświadczenia i poznania, o sfery niedostępne lub zapomniane przez klasyczną wersję Kanta. Chodzi tu przede wszystkim o doświadczenie religijne oraz stany świadomości nie mieszczące się w wąsko racjonalnym schemacie intelektualnym. Benjamin w tekście zatytułowanym *O programie nadchodzącej filozofii* zadaje kluczowe pytanie: jak podporządkowując się schematom intelektualnym Kanta, ugruntować i uzasadnić wyższe pojęcie doświadczenia? Benjamin formułuje zadanie przyszłej filozofii w postaci

postulatu stworzenia pojęcia poznania, które umożliwi doświadczenie nie tylko mechaniczne, logiczne, dialektyczne, ale także dysjunktywne. To wymagałoby wypracowania nowego pojęcia błędu.

Problem z tą opcją nie polega nawet na tym, że wymaga ona ciągłego uwzględnienia innego doświadczenia i nieustannego rozszerzania inkluzywności rozumu lub racjonalności niezamkniętej w formule zasady sprzeczności, ale na tym, że pozostaje ona stale wierna podziałowi na immanencje i transcendencje, immanencje doświadczenia i transcendencje rzeczy samych, które pozostają poza tym doświadczeniem. Rozszerzanie niekoniecznie jest przybliżaniem i z pewnością nie gwarantuje adekwatności. Mówiąc w największym skrócie, dialektyka immanencji i transcendencji jest niesatysfakcjonująca, albowiem rozszerza i dramatyzuje ona granicę doświadczenia, ale nigdy jej nie przekracza i nie kwestionuje. Nawet obrazy dialektyczne antycypujące to, co ma nadejść, pozostają tylko obrazami. Sam Benjamin to doskonale przeczuwa, pisząc, że w nowej architekturze lub kartografii transcendentalnej – formułującej nowe relacje między naocznością, intelektem i rozumem – trzeba będzie poddać rewizji tablice kategorii. Kategorie bowiem zostały ustanowione dowolnie i jednostronnie wykorzystane dla doświadczenia fizycznego, w Newtonowskim sensie. Benjamin sugeruje, że należy stworzyć nową kartografię transcendentalną, do której należałaby porządkować różne nauki (sfer doświadczenia) w tym podstawowe pojęcia gramatyki. Benjamin nie wspomina w 1917 roku nowej fizyki i gorączki kwantowej, w której obecnie pozostajemy, ale czujemy już ducha tej gorączki.

Być może w podobnym kierunku podąża psychoanaliza, którą można nazwać materializmem zasady rozkoszy rodzajem korporealizmu. Co prawda aparat psychiczny zbudowany jest – wedle Freuda – w oparciu o schemat aparatu odruchowego; jednak w tym aparacie kluczowe są drogi odprowadzenia

energii. Wychodzący od braku rozkoszy, a zmierzający ku rozkoszy, nurt pobudzenia w aparacie psychicznym Freud określa mianem „życzenia”. Autor *Poza zasadą przyjemności* twierdzi ponadto, że tylko życzenie jest w stanie wprowadzić aparat psychiczny w ruch, a przebieg pobudzenia jest w nim regulowany automatycznie przez postrzeżenie rozkoszy lub braku rozkoszy. Pierwszym życzeniem mogło być jednak tylko halucynacyjne obsadzenie wspomnienia zaspokojenia. Ta halucynacja – w sytuacji, gdy miała być utrzymywana aż do wyczerpania – nie jest w stanie spowodować tego, by potrzeba ustała, a więc by pojawiła się związana z zaspokojeniem rozkosz. Halucynacja ustaje zatem tylko pod presją samowyczerpania, a nie presji rzeczywistości.

W psychoanalizie zatem dialektyka obrazów przeobraża się w dialektykę immanentnej rozkoszy i transcendentnego bólu, a jedyna znana psychoanalizie ontologia to ontologia dobrych i rozkosznych oraz złych i bolesnych obiektów. Proces pierwotny dla Freuda dąży do odprowadzenia pobudzenia, aby wraz z zebraniem w ten sposób potencjałem wytworzyć identyczność postrzeżeniową z przeżyciem zaspokojenia; proces wtórny porzuca ten zamiar i zamiast niego wprowadza konkurencyjny cel, tj. zamiar osiągnięcia identyczności myślowej. Freud pisze *explicite*: „Nieświadomość to właściwa realność psychiczna podług swej natury wewnętrznej nieznana nam w równym stopniu, jak realność świat zewnętrzny, dana nam podług danych świadomości w sposób równie niepełny, jak świat zewnętrzny dany jest nam podług danych naszych narządów zmysłowych”.

Tak czy inaczej, niezależnie, czy w formule obrazów dialektycznych, czy w formule dialektyki rozkoszy i bólu, psychozy i nerwicy, zmierza się w tym wariantcie raczej do rozszerzenia, a nie zaprzeczenia transcendentalnym konstrukcjom, wnoszą zasadę przyjemności na poziom warunku *a priori* lub zasady transcendentalnej właśnie.

## Materialistyczny surrealizm

Druga opcja to opcja realizmu materialistycznego Quentina Meillassoux, który wzywa filozofów do przebudzenia z kantowskiej drzemki – obiektywizacji myśli oraz desubiektywizacji świata. Odzyskanie świata – dla autora *Po skończoności* – to zakwestionowanie nieprzerwanego zakapsułowania myśli w sferze przedstawień immanentnych. Filozofia ma nas konfrontować z rzeczami, a nie izolować od świata rzeczy. Wydaje się, mówiąc w niewybaczalnym skrócie, że w tej opcji udaje się co prawda przekroczyć barierę skażenia materii subiektywizacją i udaje się też wyzwolić ją z niewoli ludzkich kategorii poznawczych, udaje się zatem przekroczyć uwikłanie myśli w immanencję, te sukcesy jednak nie dzieją się to bezkosztownie.

Meillassoux, chcąc nie chcąc, absolutyzując pojęcie przygodności do miana koniecznej przygodności, a równocześnie upierając się przy poznawalności świata materii, arbitralnie wskazuje na matematykę jako tą sferę, która wyzwala się od myśli podmiotowych i zdolna jest opisać własności prymarne, tj. niesubiektywne. Ten sam Meillassoux, w tym samym geście, wycisza fizykę, która niezdolna jest już do powiedzenia czegokolwiek o materii bez człowieka, poza tym, że materia jest zdolna do wszystkiego. Powiedziałyby ostatecznie, że dla Meillassoux przyroda jest poznawalna, o ile jest matematyzowalna, co rodzi dwa kolejne problemy.

Po pierwsze, nauka definiowana jest przez procedurę pomiaru, stanowiącą, jak wiemy, raczej pewną praktykę, trudną do wyizolowania od infrastruktury naukowej, tak jak ta jest trudna do odizolowania od infrastruktury przemysłowej. Jak skutecznie przekonywał Latour, w laboratorium nie ma jednostki czysto administracyjnej i osobnej jednostki czysto pomiarowej. Bez

dwóch typów urządzeń – zapisujących, gdzie przekształca się materialną substancję w liczbę lub wykres, oraz urządzeń modyfikujących przekształcających jeden typ materii w drugi, nie byłoby żadnej rzeczywistości. I nie chodzi tylko o to, że badane zjawiska zależą od tej aparatury badawczej, ale o to, że badane zjawiska są w całości konstytuowane przez materialną infrastrukturę laboratorium. Aparatura – w największym skrócie – to urzeczowiona teoria, a teoria to zakumulowana i historycznie upośredniczona praktyka badawcza. O tym Meillassoux zapomina.

Stanowisko Meillassoux, ponadto, odradza problem psychologii, której obiekty – stany świadomości – nie są tylko czystymi ilościami, co skazuje psychologię albo na wariant heterofenomenologii ujmującej zjawiska psychiczne w kategoriach innych zjawisk, albo na wariant psychologii jakościowej, która izoluje i transcendentalizuje zjawiska psychiczne od innych zjawisk. Realność psychiczna jest szczególną formą istnienia, której nie wolno mylić z realnością materialną. O tym doskonale zdaje sobie sprawę psychoanaliza, ale też taki spirytualny materialista jak Henri Bergson. Wielkim paradoksem surmaterializmu jest to, że dopominanie się ucieleśnienia podmiotu skończyło się jego totalnym odcielesnieniem potęgującym kartezyjskie formuły *ego cogito*.

W rezultacie materializm Meillassoux kończy się surmaterializmem odkrywając być może surreality samej natury. W tym wariacie surrealizmu natura nie tyle wyzwolona jest ze swoich ograniczeń, ile wyzwolona jest ze wszelkich ograniczeń, jest poza prawem, w tym również prawem stawania się. Z pewnością nie ma żadnego powodu dla którego rzeczywistość nie miałaby dopuszczać prawa, które jest zmienne, są jednak powody aby ujrzeć w czasie coś więcej niż tylko nieuzasadnialny kaprys, skurcz/rozkurcz materii.

## Stany splątania

Można argumentować, że rzeczywistą odpowiedzią na te bolączki pomiaru i realną odpowiedzią na uprzywilejowanie matematyki, jest realizm agenturalny Karen Barad. Barad bowiem od metafizyki i matematyki wraca do fizyki. Dla Barad zjawiska lub obiekty nie poprzedzają ich interakcji, raczej „obiekty” wyłaniają się poprzez serie intra-akcji (*particular intra-actions*). Aparaty, które wytwarzają zjawiska, nie są zespołami ludzi i nie-ludzi (jak w teorii aktora-sieci Latoura), raczej są warunkiem możliwości „ludzi” i „nie-ludzi”, nie tylko jako pojęć, ale tak ze w ich materialności. W tym przejawia się obecność myśli transcendentalnej u Barad, choć sama autorka upiera się, że aparaty są „materialno-dyskursywne” w tym sensie, że wytwarzają znaczenia i byty materialne jednocześnie. To, co oznacza materia, jest zatem zawsze materialno-dyskursywne, a nie tylko dyskursywne „dla człowieka” i materialne „dla świata”.

Według Barad splątanie, tj. sposób powiązania każdej „rzeczy” ze wszystkim innym, oznacza, że wszystkie intra-akcje (*intra-actions*) rekonfigurują obecny stan rzeczywistości. Formuła intra-akcji kwestionuje zarówno konwencjonalne pojęcie interakcji jak i przyczynowości i bliska jest może samosprzężeniu lub samowyzwalaniu. W rezultacie – z punktu widzenia Barad – nie ma rzeczy, które oddziałują na siebie, ale raczej poprzez i w ramach intra-akcji zachodzi różnicujące-splątanie. W ramach tego różnicującego splątania ustanowione zostaje cięcie, które wycina rzeczy lub – jak mówi Barad – razem-oddziela. Różnice istnieją nie jako absolutne separacje, ale w ich nierozłączności, co oznacza, że nic nie jest z natury oddzielone od czegokolwiek innego. Separacje są ustanawiane w zjawiskach, a nie poprzez zjawiska. Koniec końców różnicujące splątanie przypomina nieco różnię Derridy, jeśli jeszcze pamiętamy, że – dla autora *O gramatologii* – różnia nie jest ontologicznie

pierwotna. Nie można jej nazwać „źródłem” lub „podstawą” ponieważ pojęcia te należą do historii onto-teologii czyli systemu funkcjonującego jako sposób zatarcia różnic. Początkiem spekulacji staje się nie tyle różnica, ile praca różnicowania. Łącząc Barad z Derridą powiedziałbym, że nie ma materii bez splątania, a zatem pracy różnicy.

Nie wchodząc w tej chwili w głębszą polemikę z tym niezwykle wyrafinowanym stanowiskiem Barad, wyrażę tylko trzy wątpliwości. Po pierwsze nie jest jasne, czy to stanowisko, które w pewnym sensie uogólnia fizykę Heisenberga i Bohra, nie przekształca dualizmu korpuskularno-falowego w dualizm materialno-dyskursywny. W jakim sensie materia jest dyskursywna od początku, niezależnie od człowieczego języka opisu? Nie jestem pewny odpowiedzi Barad na to pytanie. Czy początek tutaj jest rozumiany jako poróżnienie, a zatem rodzaj alienacji? Ponadto, czy przypadkiem „chwytnie realnego” (*getting the Real*), tj. wytwarzanie efektów rzeczywistości, nie sugeruje jednak, że Barad stale pozostaje w kręgu oddziaływania paradygmatu performatywnego, w którym mówi się właśnie nie o rzeczywistości, ale efekcie lub skutku rejestru realnego, zapisu zdarzenia kwantowego. Nie jestem wreszcie pewny statusu aparatów nauki, które organizują, jako warunki początkowe, możliwe stany splątania materialno-dyskursywnego.

Jednym słowem twierdzą, że nadanie zjawiskom jednocześnie statusu zjawisk semantycznych i zdarzeniowych nie rozwiązuje problemu, ale go jedynie zręcznie ukrywa, pozorując dziwny monizm materialno-semantyczny[1]. Nie mam bladego pojęcia, jak rzeczy mogą równocześnie coś znaczyć i pozostawać w swym splątaniu. Pozostawanie w stanie splątania oznacza właśnie niezdecydowanie, nierozstrzygnięcie, czym dane zjawisko się staje. Dotychczas mówiliśmy o znaku jako rzeczy, która aby coś dla kogoś znaczyć, musiała przestać tylko być by stać się reprezentacją bytu. Wedle klasycznej

formuły Charlesa Sandersa Peirce'a „znak reprezentuje coś dla kogoś”. Wydaje się, że Barad modyfikuje tę formułę, zmierzając do uznakowania samego bytu. W jej myśli to raczej znaczące, w przeciwieństwie do znaku, reprezentuje rzecz dla innego znaczącego. Ta formuła sprawia, że znika odbiorca i, na jego miejscu pojawia się autorytet systemu znaczących. Ten układ różnic pozbawiony elementu normatywnego staje się załącznikiem materialnej mowy lub pisma samej natury. W istocie jest to przepisanie gramatologii Derridy na język fizyki.

W moim odczuciu realizm agenturalny przestaje być realizmem i materializmem, a staje się performatywizmem sprowadzając byt do praktyki różnicowania, a bycie do inscenizacji różnych stanów splątania. Byt inscenizuje swoje zjawianie się w świecie. W istocie wszystko co stałe rozplywa się tu nie tyle w powietrzu lub ruchu ale splątaniu. Splątanie jednak to nic innego jak skorelowanie, skutkujące tym, że stan całego układu jest lepiej określony niż stan części. Nie jestem pewny jak ta termodynamika współpracuje z materialną semantyką.

## Materializm kinetyczny

Czy mamy jeszcze inną opcję intelektualną do rozważenia. Tak, owszem, jest to wypracowywany od wielu lat kinetyczny materializm lukrecjański Thomasa Naila. Marks i przedstawiciele szkoły frankfurckiej zaproponowali materializm historyczny bez pojęcia wąskiego realizmu, Quentin Meillassoux upierał się, aby materializm powiązać z realizmem, Karen Barad zaryzykowała opcję realizmu sprawczego, stawiając na performatywne i napełniające sensem działania materii, bez próby jej mieszczańskiego ustatkowania. Celem Naila,

jest ocalenie materializmu z ducha Lukrecjusza i Epikura. Co to w praktyce oznacza? W największym skrócie oznacza to prymat ruchu, ale specyficznego ruchu.

Ruch sam w sobie bez „materii w ruchu” jest czystą abstrakcją. Bez materii koncepcja ruchu pozostaje „fałszywym” lub idealistycznym ruchem. Kinetyczna teoria materii przyjmuje termin „materia” nie w sposób empiryczny lub metafizyczny, ale w sposób ściśle historyczny. Materia nie jest niczym innym, jak tylko wszystkimi swoimi czasowymi konfiguracjami. Materializm kinetyczny nie jest zatem ani rewolucją kopernikańską, w której to my poruszamy się wokół gwiazd, ani ptolemejską kontrrewolucją, w której my nieruchomiejemy, podczas gdy gwiazdy się poruszają, ale raczej rewolucją Hubble’a, w której wszystko jest w ruchu, w tym również nasze myśli.

Ruch staje się absolutny. Wszystko porusza się nie jako całość, ale jako nieskończona suma ruchów. Dlatego nie ma pojedynczego nieruchomego punktu z zewnątrz, za pomocą którego można by zmierzyć obiektywny i absolutny porządek zdarzeń w jakimkolwiek przepływie materii. W tym ruchu kluczowy jest podział, rozwidlenie, który rozumiany jest jako aktywny proces. Ten proces nie tyle dzieli lub wycina rzeczy, ile raczej nieustannie przekierowuje przepływy. W przeciwieństwie do nieskończonego podzielonego stałego ośrodka Zenona, Nail proponuje nieskończone rozwidlone medium, które nazywa polem cyrkulacji.

Swój kinetyczny materializm Nail wyprowadza z Lukrecjusza, który był pierwszym filozofem interpretującym Epikura w nowy sposób. Nowością Lukrecjusza było to, że zastąpił dyskretność greckiego atomu ciągłym przepływem – kinetycznym strumieniem materii. Materia, dla Lukrecjusza, staje się nieskończonym i niepodzielnym ruchem; o nie podlega

deterministycznym prawom i redukcjom, których dopominały się wszystkie wersje atomizmu. Marksa i Lukrecjusza łączy właśnie specyficzna lektura Epikura, którego czytali podkreślając kinetyczne własności materii, w przeciwieństwie do dyskretnej i nomotetycznej interpretacji Demokryta i Newtona.

Nail nie upiera się przy realizmie, który, jego zdaniem, naznaczony jest widmem fetyszyzmu, tj. pokusą przekształcenia ruchu w nieruchomy przedmiot. Materialna produkcja zachodzi „z materii” (upadek), „poprzez materię” (deklinacja) i „na materii” (odpychanie). W fetyszystycznym systemie produkcji fałszywie wydaje się, że wartość istnieje niezależnie od procesu, który go nieustannie odtwarza. Z racji, że nie sposób ujrzyć społecznego wzorca ruchu in toto, który wytwarza wartość, wydaje się, że wartość działa niczym magiczny fetysz z własnymi autonomicznymi mocami. Fetysz wydaje się być zatem podmiotem procesu, który go wytworzył. Społeczeństwo, podobnie jak cała natura, jest niczym innym, jak materią w ruchu. Prawo ruchu nie może być jednak prawem natury w sensie Newtona. Gdyby prawa ruchu były ustalone z góry, zakładałoby to coś niezmiennego w ruchomym świecie. Prawo jest czymś, co jest ustalane poprzez proces lub wzorzec ruchu. Prawo jest wynikiem powtórzenia.

W rzeczywistości – dla Naila – wszystkie struktury dominacji społecznej nie są arbitralnymi wyrazami władzy; nie wyłaniają się z żadnego źródła. Są raczej wzorcami ruchu, które stają się społecznie reprodukowanymi fetyszami. Społeczeństwo reprodukuje się poprzez dominację i zawłaszczanie tego, co pozbawione wartości. Proces tworzenia wartości dokonuje się w trzech ruchach: dewaloryzacja, zawłaszczanie, dominacja. Fetyszyzm to ukrywanie wyznaczników wartości i ich retroaktywne umiejscawianie jako mocy pierwotnej. Fetyszyzm nie ogranicza się zatem do form towarowych, rządzi on całą strukturą naszego myślenia.

Nail robi wszystko, aby uniknąć losów antropocentrycznego konstruktywizmu w dowolnej formie. Dla niego materia nie jest redukowalna do rzeczy zmysłowych, tajemniczej substancji lub siły, ponieważ jest warunkiem samego doświadczenia (wrażenia) nie tylko w sensie biernym, receptywnym, ale także w sensie aktywnym, sprawczym. Między antropocentrycznym konstruktywizmem a naiwnym realizmem, Nail szuka pozycji dla nieantropocentrycznego realizmu przeciwstawiając się „płaskiej ontologii”, w której materia jest rozłożona horyzontalnie niczym obywatele w radykalnej demokracji.

Zamiast płaskości oferuje nam pokręconą ontologię, w której różne nierównomiernie pozwijane materie krążą niezależnie od siebie, wytwarzając coś co przypomina wiry wzajemnie się potęgujące, wytwarzające turbulencje. W immanentnej dialektyce ruchu Epikura nie ma prostej sekwencji – upadek, zboczenie, zderzenie. Każde z tych procesów następuje jednocześnie i immanentnie. Upadek, zboczenie i kolizja muszą zaistnieć symultanicznie, w przeciwnym razie nie wytwarzałyby pola skutków. Wreszcie dla materialisty kinetycznego nie istnieje ontologiczny podział na pustkę, atom, upadek, zboczenie i odpychanie. Ruch w ontologii Naila odrzuca on tradycyjną interpretację atomizmu. Pustka nie jest pusta, atomy nie są dyskretne, zboczenie nie jest przyczynowe, a odpychanie nie jest wtórne. Wszystkie trzy ruchy są tylko współzależnymi momentami ciągłego i nieokreślonego ruchu materii. Realizm kinematyczny Naila to realizm minimalnych warunków afektywnych wytwarzania coraz większych cyrkulacji. Pole cyrkulacji materii nie jest porządkiem *a priori* czekającym na wypełnienie materią, ani fikcją *a posteriori*, która wydaje się jedynie porządkować zdarzenia. Pole cyrkulacji jest immanentną konstytucją porządku przez przepływy, które rodzą się z materii.

Jaki zatem wniosek wyprowadzić na temat statusu tego materializmu? Nail deklaruje, że w przeciwieństwie do empiryzmu lub materializmu kontemplacyjnego, kinetyczny materializm staje się rodzajem transcendentalnego empiryzmu lub transcendentalnego materializmu, którego celem jest odkrycie materialnych warunków powstawania materii w ruchu. Nie jest to jednak prawda, albowiem ruch jest tutaj wartością założoną, niekwestionowaną i w rezultacie nie podlegającą wyjaśnieniu, ale wyjaśnienie powodującą. Pole cyrkulacji nie jest polem transcendentalnym ale zwykłym terminalem transportowym, terminal telekomunikacyjnym, który rozdziela kierunki i przekierowuje ruch dalej.

W przeciwieństwie do stanowiska transcendentalnego, materializm nie zakłada istnienia podmiotu poznania. Na pytanie, jak możliwa jest myśl w takim kosmosie?, materialista odpowiada następująco. Myśl jest tu rozumiana jako owinięta materia (*entrainment*), a jako ucieleśnione poznanie (*enactivism*) lub reprezentacja świata. Świadomość jest tylko jednym rodzajem ruchu w ramach znacznie większego kinetycznego wzorca ruchu, w którym się pojawia. Dlatego znacznie precyzyjniej byłoby powiedzieć, że myśl jest rozszerzeniem materii, niż że materia jest rozszerzeniem umysłu. Nie ma modelu ani kopii, tylko formowanie materii i materializacja formy w ciągłej i otwartej dośrodkowej, a nie odśrodkowej, spirali.

## De-absolutyzacja

Jaki wniosek chciałbym wyprowadzić z tego przeglądu stanowisk współczesnego materializmu i realizmu. Wniosek byłby zaskakujący i nieoczywisty. Twierdzą zatem, że nie jest tak jak to sugeruje Maurizio Ferraris w *Manifeście Nowego Realizmu*, że główna linia sporu biegnie wzdłuż linii

ironizacji lub deironizacji – zdradzającej poważne lub frywolne traktowanie teorii, sublimacji i desublimacji – ujawniającej polityczny status pragnienia, wreszcie obiektywizacji i deobiektywizacji – weryfikującej rzeczywisty stosunek do faktów. Wszystkie te procedury poprzedzone są czymś znacznie poważniejszym. Czym? Pokusą absolutyzacji. Czym jest absolutyzacja?

No cóż, absolutyzacja to nadanie ostatecznego, rozstrzygającego charakteru wybranej zasadzie lub pojęciu. Może to być zasada rozkoszy fundująca psychoanalityczny materializm, absolutyzacja nad-przygodności fundująca sur-materializm, absolutyzacja splećnia kwantowego stojąca u progu realizmu agenturalnego, czy wreszcie ruchu aberracyjnego stojąca u bram materializmu kinetycznego. Nie potrzebujemy więcej absolutów czyniących z pojęć i zasad rzeczy ostateczne i utrudniających dostęp do rzeczywistości, potrzebujemy więcej de-absolutyzacji, która jest epistemologicznym odpowiednikiem procedury profanacji. De-absolutyzacja jest także rodzajem de-transcendentalizacji. Ta ostatnie w przeciwieństwie do gestu transcendentalizacji, tj. wynoszenia warunków *a priori* do rangi warunków transcendentalnych, przeciwnie: sprowadza te warunki na ziemię i pokazuje uwarunkowanie warunkowania.

Twierdzę, że po odwołaniu się do de-absolutyzacji, teoria odzyska swoją powagę, która nakazuje jej ginać w chwili degeneracji; pragnienie odzyska swoje miejsce w świecie po zrozumieniu, że nie ma żadnej tajemnicy i mitycznego momentu produkcji i związania z obiektem pragnienia; wreszcie fakty odzyskają swoją wiarygodność po odkryciu, że konstrukcja i interpretacja nie jest wyłącznie dziełem człowieka, ale znajduje miejsce w samej rzeczywistości. Jedyne materializm nie czyniący z materii nowego boga i jedyny realizm nie czyniący z rzeczy fetysza, to materializm i realizm zdeabsolutyzowany. Materializm zdeabsolutyzowany odnajduje miejsce dla

pojęcia konstrukcji w samej rzeczywistości. Dobrzy materialiści zawsze zdawali sobie sprawę, że konflikt między konstrukcją a rzeczywistością, myślą a światem, przedstawieniem i rzeczą jest przesądzone i niewiarygodne.

Należy zgodzić się zatem z Bruno Latourem, gdy twierdzi, że „kiedy widzi się, co większość socjologów nazywa »konstrukcją«, nie ma pewności, czy zbudowali oni kiedykolwiek coś tak prostego jak chałupa, nie wspominając o »społeczeństwie«”. Należy też go pochwalić, gdy poza wątkiem krytycznym dodaje jeszcze wątek „konstruktywny”: „Wszędzie, w technologii, inżynierii, architekturze i sztuce, konstrukcja jest w dużej mierze synonimem rzeczywistości, a pytanie o nią przechodzi natychmiast w następne i faktycznie interesujące: Czy jest to dobrze czy kiepsko skonstruowane?”. Rzeczywistość sama jest wielkim inżynierem i wielkim wynalazcą. W tym samym duchu Bergson mówił dawno temu o idealizmie i realizmie jako dwóch odmiennych systemach notacji rzeczywistości. W tym kontekście, spór pomiędzy realizmem i idealizmem, materializmem i konstruktywizmem byłby sporem o „notację”, lub „zapis”, czegoś co jest czymś mniej niż rzeczą i czymś więcej niż zjawisko.

Freud w swym tekście *Konstrukcje w analizie* słusznie argumentował, że fantastyczne formacje obłądne to ekwiwalenty konstrukcji, które psychoanalityk buduje podczas terapii analitycznej. Te konstrukcje dla psychotyka to próby wyjaśnienia i odbudowy utraconych obiektów. Paradoksem jest, że te same reminiscencje, konstrukcje prowadzą do tego, że negowana część rzeczywistości zostaje zastąpiona inną częścią, czyli tą którą zanegowano w przeszłości. Z jednej strony nawet obłąd zawdzięcza swą sugestywność części prawdy historycznej, z drugiej strony analityk – posługując się frazą zaczerpniętą z Hamleta, tj. słów Poloniusza – „próbuję na wędkę fałszu złapać karpia prawdy”. Nie inaczej rzecz się ma z materializmem.

*prof. dr hab. Szymon Wróbel, prof. IFiS PAN*

Przypisy:

[1] Ten sam upór w myśleniu o bycie kategoriach połączenia materialności i semiozy spotykamy zresztą u Donny J. Haraway. Dla Haraway gen to byt pozostający w polu powiązań; byt materialno-semiotyczny.

Bibliografia:

Barad Karen, *"Getting real: technoscientific practices and the materialization of reality"*. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 10(2) 1998: 87–128.

Barad Karen, *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, przeł. Sławomir Królak, Poznań: Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu 2024.

Benjamin Walter, *O programie nadchodzącej filozofii*, [w:] tenże, *Krytyka i narracja. Pisma o literaturze*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018,

Bergson Henri, *Energia życiowa*, przeł. K. Skorulski, P. Kostyło, Warszawa: IFiS PAN 2004.

Ferraris Maurizio, *Manifest Nowego Realizmu*, przeł. Joanna Ugniewska, wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2023.

Foucault Michel, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977/1978*, przeł. Michał Herer, Warszawa: PWN 2010.

Freud Sigmund, *Konstrukcja w psychoanalizie*. [w:] Tenże, *Techniki terapii*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR 2007.

Freud Sigmund, *Objaśnianie marzeń sennych*. (Dzieła, t. I), przełożył Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

Haraway Donna J., *Jestem listotą. Donna J. Haraway w rozmowie z Thyrzą Nichols Goodeve*, przeł. Aleksandra Derra, seria Humanistyka Środowiskowa. Poznań: WWBPiAK 2023

Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, Kraków 2010.

Latour Bruno, Woolgar Steve, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*. Warszawa Narodowe Centrum Kultury 2020.

Meillassoux Quentin, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przekład Piotr Herbich Biblioteka kwartalnika KRONOS Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego Warszawa 2015.

Nail Thomas, *Marx in Motion: A New Materialist Marxism*, Oxford: Oxford University Press 2020.

Nail Thomas, *Theory of the Image*, Oxford University Press, 2019.

Ilustracja: Pierre Bonnard, *Taras nad morzem*, fot. José Luiz Bernardes Ribeiro, CC BY-SA 4.0