

Teksty Drugie 2003, 6, s. 198-211



Rewolucja i terapia

Piotr Graczyk

Przechadzki

Piotr GRACZYK

Rewolucja i terapia

Godna uwagi jest popularność, jaką cieszy się metafora wieży Babel w różnego rodzaju diagnozach stanu współczesnej kultury i filozofii. Biblijna przypowieść o upadku wieży zbudowanej z przesadnych ambicji człowieka wydaje się mówić wprost o nas i o naszym myśleniu. Pomieszanie języków, źródłowe zakłócenie wpisane w międzyludzką komunikację, udaremniające wszelkie wielkie i angażujące wszystkich przedsięwzięcia – czy nie w takich warunkach przychodzi nam dziś filozofować? I co więcej, czy nie w takich warunkach przychodzi nam dzisiaj żyć? „Pomieszanie języków” – to przecież nie jest sformułowanie z zakresu lingwistyki stosowanej, tylko raczej, by tak rzec, stosowanej metafizyki. O ile brać je na serio, mówi ono przede wszystkim o tym, że nie istnieje „język prawdziwy”, język, którym przemawiałaby sama rzeczywistość; że spod bełkotu nakładających się na siebie i kłócących ze sobą żargonów i narzeczy przebija się bełkot kosmosu, który okazał się chaososem. Ale – jak to z metaforami bywa – metafora wieży Babel jest obosieczna; mówi co prawda o nieuleczalnej wielości języków, ale rzutuje ją zarazem na jednolite tło w postaci pewnego pra-wydarzenia (upadku wieży), wiąże ją z pewnym wspólnym początkiem i nadaje wspólny i spójny sens jej bezsensowi. Metafora wieży Babel, odniesiona do sytuacji współczesnej kultury, mówi więc o tym, o czym, jak mówi, powiedzieć się już nie da. Gdy mówimy o kulturze (albo filozofii) jako o wieży Babel, za każdym razem powtarzamy niejako sam akt jej wznoszenia, za który spotyka nas potem słuszna kara Boska – nasze słowa rozsypują się jak domek z kart niedosięgając tego, co starały się wypowiedzieć. Oto paradoks wieży Babel.

Paradoksu tego coraz trudniej jest unikać. Każdy współczesny filozof już w punkcie wyjścia swoich rozważań skonfrontowany zostaje z wielością i „pomieszaniem” języków będących do jego dyspozycji; z wielością autorytetów i tradycji, które uznać może za swoje. Filozof współczesny zmuszony jest więc do dokonania

Graczyk Rewolucja i terapia

wyboru, zanim zdobędzie jakiekolwiek narzędzia, które służyć mogłyby ocenie tego wyboru i nic nie jest w stanie zakryć przed nim arbitralności jego decyzji – poza jego własną filozofią, tym sposobem mówienia, myślenia i pisania, na który w końcu sam się zdecydował. Jakikolwiek byłby to sposób, zawsze czyni on arbitralność mniej arbitralną, bardziej poważną i uzasadnioną w oczach filozofującego. Paradoxs wieży Babel dotyczy więc wszelkiej współczesnej filozofii, która pragnie być ze sobą szczerą; musi ona mówić o nieobecności prawdziwego języka, z której się zrodziła, a tym samym, za każdym razem dopuszczać do głosu prawdziwy język (choćby miał nim być już tylko rozprężony wielogłos radujący się swą polifonicznością albo bełkot świadomy swej bełkotliwości – nadal będzie to jednak Bełkot Świata, bełkot o wymiarze metafizycznym). W ten sposób dając świadectwo upadkowi wieży Babel współczesna filozofia angażuje się w pracę ponownego jej wznoszenia – za co ponieść musi w końcu słuszną karę od Boga.

Wzrastająca świadomość tej sytuacji nadaje rys groteskowy i niepoważny zarówno wszystkim podejmowanym dzisiaj próbom uprawiania metafizyki (w znaczeniu dyskursu o całości bytu), jak i wszelkim próbom jej „przewycięzania”. Groteskowość bierze się stąd, że gdy zaczynamy mówić, wydaje się jakby od tego, co powiemy, zależało wszystko, a już na pewno nasz los, szybko okazuje się jednak, że nie ma to większego znaczenia nawet dla nas samych; że los nasz zależy od czegoś innego, o czym nie udało się nam nic powiedzieć. To, co powiemy, posiada w końcu jedynie walor rozrywki; uprawianie metafizyki (abstrahując od aspektu instytucjonalno-finansowego tej działalności) okazuje się wreszcie jeszcze jednym, ani lepszym, ani gorszym od pozostałych sposobem na zabicie czasu – czymś takim, jak układanie i rozwiązywanie łamigłówek, tworzenie pojęciowych krzyżówek i rebusów. Filozofia staje się powoli gałęzią sztuki użytkowej, częścią maszyny przemysłu rozrywkowego (co prawda, zapewne najbardziej ekstrawagancką i deficytową jej częścią), niszowym czy wręcz *undergroundowym* (albo jaskiniowym) segmentem pop kultury. Zmienia to kryteria „wstępnego odsiewu” poglądów filozoficznych, tzn. zmienia warunki, które trzeba spełnić, aby stać się filozoficznie słyszalnym, aby wejść w dyskusję z innymi filozofującymi; nie trzeba już (bo nie można) unikać w filozofii przesady, niekonsekwencji i ignorancji; trzeba natomiast wystrzegać się monotonii i nudy. Fizyk, biolog, matematyk i informatyk – oni wszyscy mogą sobie pozwolić na bycie nudnymi. To, co mają do powiedzenia, zostanie tak czy owak kupione, bo jest niezbędne do prawidłowego funkcjonowania współczesnej cywilizacji technicznej. Polityk, dziennikarz, piosenkarz i filozof – nie mogą być nudni. To, co oferują, nie należy ani do *hard-ware’u*, ani do *soft-ware’u* naszej cywilizacji, występują oni raczej w roli szeregowych uczestników gry napisanej przez kogoś innego, w roli konformistycznych albo niesfornych graczy-pasożytów, którzy co najwyżej mogą próbować zmieniać grę od środka, przekonując do proponowanych przez siebie zmian jak największą ilość współgrających. Muszą więc przede wszystkim zaciekawiać, bycie nudnym oznacza dla nich nie-bycie. Co jednak jest, a co nie jest nudne? W czym tkwi źródło eksycytacji? Czyż sama nuda (i postępujące za nią krok w krok nieistnienie) nie była

Przechadzki

właśnie tym, co ciekawe? Oto istotne zagadnienie dzisiejszej filozofii nie tylko teoretyczne, ale również praktyczne.

Ignorancji w filozofowaniu nie należy bać się z jeszcze innego powodu. Wytwórów myśli człowieka dotyczy już od dawna to, o czym Gombrowicz pisał w *Dzienniku* na temat żuków na plaży: jest ich po prostu za dużo. Tak jak nie uda nam się uratować wszystkich przewróconych na plecy i wydanych na pastwę przypływu żuków – co więcej, po pewnym czasie jasno odczujemy arbitralność i groteskowość naszej „akcji ratowniczej” (dlaczego ratujemy te a nie inne żuki leżące kilka metrów dalej? Dlaczego przerywamy akcję teraz, a nie za pięć minut?) – tak samo nikomu z nas nie uda się uczciwie poznać wszystkich istniejących poglądów i teorii filozoficznych. „Uczciwie”, czyli przynajmniej na tyle, abyśmy mogli stwierdzić, że dany teoremat nie stanowi poważnego zagrożenia dla przekonań, które sami żywimy, a zatem nie ma potrzeby nim się dłużej zajmować. (Najczęściej zresztą nie dlatego zajmujemy się jakimś poglądem czy teorią, bo nas ona porusza, przekonuje i „nie daje spokoju”, ale dany pogląd porusza nas i przekonuje dlatego, że nim się zajmujemy). Nasze poglądy filozoficzne zatopione są zawsze w oceanie naszej własnej ignorancji dotyczącej argumentów, które im żywotnie zagrażają – w oceanie tym możemy się przemieszczać na podobieństwo jakichś skorupiaków, ale nie możemy go nigdy osuszyć. Dlatego filozof jest ignorantem z samej definicji. W żadnej innej dziedzinie naukowej nie można sobie pozwolić na ignorancję. Dla filozofa ignorancja jest stanem przyrodzonym; kto boi się zarzutu ignorancji, prawdopodobnie nie powinien zajmować się materią tak problematyczną, jak współczesna filozofia.

Wszystko to przeczuwał – jak sądzę – Nietzsche, co tłumaczyć może wielobarwny (od patosu do kpiny) styl jego pisarstwa. Biorąc przykład ze swobodnego i kpiącego sposobu, w jaki Nietzsche opowiada „jak świat prawdziwy stał się w końcu baśnią”, spróbuję tu, bagatelka, opowiedzieć historię ostatnich dwóch stuleci (którą można nazwać – „jak zbawienie stało się w końcu telenowelą”), wychodząc od lakonicznej i zapewne marginesowej notatki Ludwiga Wittgensteina, zapisanej przezeń w okresie powstawania *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Oto, co rzecze Wittgenstein:

Droga, którą przeszedłem, była następująca: idealizm wydziela ze świata ludzi jako coś unikalnego, solipsyzm wydziela tylko mnie, a w końcu widzę, że i ja należę do reszty świata, po jednej stronie nie pozostaje zatem nic, a po drugiej – ś w i a t jako coś unikalnego. Tak więc idealizm pomyślany ściśle i do końca prowadzi do realizmu.¹

Spróbujmy przeczytać te dwa zdania tak, jakby nie była to ani wypowiedź autobiograficzna, mówiąca o przebiegu rozumowania samego Wittgensteina, ani deklaracja wyznawcy pewnego, znanego skądinąd, filozoficznego stanowiska – a mianowicie realizmu (później postaram się rozważyć, o jakiego rodzaju „realizm” może tu chodzić Wittgensteinowi), ale zapisana w wyjątkowo skrótowej

¹ L. Wittgenstein *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 139.

formie diagnoza historyczna, dotycząca najważniejszego wydarzenia w historii całej współczesnej europejskiej filozofii. Wydarzenie to opisać można jako proces zapadania się w sobie p o d m i o t u na podobieństwo czarnej dziury – jak gdyby pod wpływem własnego, zbyt wielkiego ciężaru. Mówię tutaj o „podmiocie” w pewnym szczególnym, technicznym sensie: przez podmiot rozumiem mianowicie ośrodek analogiczności bytu; czynnik, który sprawia, że nieskończona różnorodność tego, co jest i co nas spotyka (jakkolwiek by to nazywać) może być wiązana w jedność za sprawą słowa. „Analogia” jest tym, co pozwala ujmować byt j a k o byt; tym, co uczy dostrzegać między jednym bytem a innym podobieństwo, polegające na tym, że oba są „bytami” właśnie, czymś, co jest i o czym można mówić. „Analogiczność” bytu jest w pewnym sensie tym, co gwarantuje nam możliwość mówienia w ogóle – pozwala ona bowiem na zasypianie za pomocą słowa najgłębszych nawet przepaści ontologicznych. Choćby – nie wiem, jak – różniły się od siebie rzeczy, sprawy, doświadczenia, które są naszym udziałem, o wszystkich można mówić, wszystkie można ze sobą pod jakimś względem (mniej lub więcej) porównywać; mowa nasza skrywa w sobie zasadę ich podobieństwa, wiąże nasz świat w całość i – odwrotnie – dzięki temu, że świat jest całością, mowa zdolna jest go uchwycić niejako „za jednym zamachem”, w jednym języku. Podmiot w proponowanym tu szerokim sensie „ośrodka analogiczności bytu” oznacza zatem – ni mniej, ni więcej – tylko warunek możliwości prawdy jako zgodności słów i rzeczy, warunek „pokrewieństwa myśli z prawdą”, o którym z taką niechęcią pisał Deleuze. Mówiąc w wielkim uproszczeniu: o ile ten ośrodek analogiczności bytu umiejscawiany był przez greckich filozofów w samym bycie – niejako wtapiał się w tło świata (świat sam był wypowiadającym siebie podmiotem) – to średniowiecze wyrzuciło go w zaświaty i postawiło do dyspozycji chrześcijańskiego Boga stwarzającego świat *ex nihilo*, a filozofowie nowożytni przesunęli w stronę samowiednego „ja” człowieka, które u Kanta stało się w końcu siedzibą transcendentalnej jedności apercepcji jako warunku możliwości doświadczenia i jego przedmiotów. Przyjmijmy, że to właśnie nowożytną sytuację podmiotu ma na myśli Wittgenstein, gdy posługuje się w przytoczonym wyżej fragmencie mglistym hasłem „idealizmu”. Teraz ta „idealistyczna” jedność świata staje pod znakiem zapytania. Powiedzieć zatem można, że podmiot zaczyna znikać, a wraz z nim kurczy i zapada się w sobie analogiczność bytu, możliwość mówienia o bycie j a k o bycie. Filozofię, która – pozostając w horyzoncie wyznaczonym przez wielkie pytania Kantowskiej krytyki – zaczyna zarazem doświadczać tego wyczerpywania się możliwości mówienia o bycie jako bycie, proponuję nazywać filozofią po-Kantowską. Jej paradygmatycznego przykładu dostarczyć może myśl Ludwiga Wittgensteina oraz – także odmienna, ale w tej odmienności bliźniacza – myśl Martina Heideggera. Proces zapadania się w siebie podmiotu jest, według obu tych filozofów, nieodwracalny, ale nigdy nie dokończony – na miejscu podmiotu zostaje wyrwa, niezagojona rana. W cytowanym fragmencie Wittgenstein nazywa ją „nic” i sytuuje w tym miejscu, gdzie dawniej znajdował się podmiot – naprzeciw świata. To właśnie usytuowanie *v i s à v i s* „niczego” nadaje światu walor „unikalności” – a więc niepo-

wtarzalności, jednorazowości, oryginalności, czyli – mówiąc w skrócie – źródłowości. Żeby dojść do tego, co źródłowe, trzeba przejść przez „nic”. Po dokonaniu tego przejścia, świat staje się na powrót źródłowy, tak jakby metafizyka zatoczyła koło i wróciła do czasów greckich, kiedy siedzibą analogiczności bytu był sam byt. O ile jednak podmiot – w wyżej wspomnianym szczególnym sensie – stanowił w filozofii greckiej niejako naturalne tło świata, umożliwiając mówienie o świecie prawdy, o tyle teraz tło (które wcześniej niejako wybiło się na plan pierwszy w filozofii nowożytnej) uległo niwelacji, stało się „niczym”. I to „nic” – w miejsce podmiotu – stało się warunkiem możliwości prawdy, a mianowicie prawdy, że prawdy nie ma, świat stał się „unikalny” (czy też „źródłowy”) w tym sensie, że nie wiąże go w całość żadne słowo (że nie istnieje jakiś jeden prawdziwy język, w którym można by go było wypowiedzieć), ale sam stanowi dziurawą (bo zawierającą „nic”) całość razem ze wszystkimi zanurzonymi w nim bezsilnie słowami. Nie jakkolwiek „logicyzm”, ale właśnie ostateczne doprowadzenie słów do stanu „bezsilności metafizycznej” jest zasadniczym celem *Traktatu* Wittgensteina. Jego centralna figura, słynna „drabina Wittgensteina”, którą odrzucić trzeba po jej pokonaniu, konfrontuje nas – mówiąc dość swobodnie – z konstytutywnym dla wszelkich możliwych faktów „niczym” (to znaczy „śmiercią” utożsamianą przez Wittgensteina z „mikrokosmosem”, „ja” i „podmiotem metafizycznym”), pokazując – czy raczej u s t a - w i a j ą c zarazem konieczność – którą jest wyzucie owej konfrontacji ze słów, sama ona kompromituje bowiem wszelkie próby własnego wypowiedzenia. Jest coś, czego nie da się powiedzieć, mimo że stanowi to warunek wszelkiego mówienia. Tym „czymś” jest nic – podmiot metafizyczny, czyli „ja” sam w najgłębszym sensie tego słowa. Tyle też znaczy wyżej wspomniany „realizm” Wittgensteina. Jest on – ni mniej, ni więcej – tylko zdecydowaniem, aby trwać wśród faktów i słów, które same mają jedynie status faktów (wszystko zaś, co można o faktach powiedzieć, to to, że zachodzą lub nie zachodzą); a dokładniej – trwać wśród nich milcząc o tym, co pozwala nam wśród nich trwać, o ziejącej dziurze w miejscu podmiotu. Nietzsche – opisując „jak świat prawdziwy stał się w końcu baśnią” – powiada, że zanikanie „świata prawdziwego” nie oznacza, iż jedynym światem staje się „świat pozorny”, bowiem „wraz ze światem prawdziwym usunęliśmy również świat pozorny”². Przez analogię do tego powiedzieć można, że człowiek pozbawiony „transcendentalnej jedności apercpcji” nie jest po prostu „człowiekiem empirycznym” (człowiekiem będącym faktem na równi z innymi faktami, którymi zajmuje się współczesna nauka), ale człowiekiem niedokończonym – człowiekiem z dziurą w brzuchu. I ta dziura w brzuchu jest w przekonaniu większości myślicieli współczesności czymś na podobieństwo ucha igielnego, przez które przeciągnąć trzeba człowieka, aby mógł zostać zbawiony.

Tak właśnie proponuję rozumieć współczesną (tj. po-Kantowską) metafizykę – jako antropologię człowieka niedokończonego, antropologię człowieka z dziurą

^{2/} F. Nietzsche *Zmierzcł bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 42.

Graczyk Rewolucja i terapia

w brzuchu. O ile wszakże owa dziura („nic”) nie jest już człowiekiem, lecz tylko niezagojoną raną po człowieku, „antropologia”, o której tu mowa, nie jest właściwie antropologią, ale antyantropologią, teorią mówiącą o niemożliwości teoretycznego ujmowania człowieczeństwa; tym, co dla człowieczeństwa konstytutywne jest jego otwartość, niedokończenie, dziurawość. Ta otwarta dziura w brzuchu człowieczeństwa stanowi zarazem warunek „unikalności”, tj. źródłowości świata. Nie powinno się jej więc zalepiać żadnymi określeniami – zatkanie dziury grozi skutkami chorobowymi. Można wobec tego powiedzieć, że współczesna metafizyka stała się h y d r a u l i k ą, jej głównym zadaniem jest dbać o przelotowość stworczej dziury, gwarantującej „unikalność” świata i sprzeciwić się uroszczeniom wszelkich bytów, które, chcąc zająć miejsce podmiotu, usiłują zaklajstrować „nic”, a tym samym domknąć człowieka i uszczelnić samą rzeczywistość. Próby zablokowania ontologicznej dziury nie wynikają przy tym z prostej niewiedzy o jej źródłowym charakterze, są raczej nieodzownymi konsekwencjami jej twórczej działalności. Moment ten obecny jest zarówno u Wittgensteina (gdzie człowiek – niczym mucha w szklanym naczyniu – skazany jest na ponawianie prób przekroczenia granic języka, które są granicami świata), jak i u Heideggera, gdzie *das Man* jest równoprawnym i nieuniknionym sobowtorem właściwego sposobu bycia. Grożąca zawałem choroba wieńcowa, na którą cierpi „nic”, ma zatem charakter alienacji, usamodzielnienia się czegoś, co miało być podległe, wyjścia na plan pierwszy czegoś, co wtórne. Podejrzewać na przykład można, że jakąś postacią alienacji jest Nietzscheański „bunt niewolników”, resentyment zamykający za pomocą „norm moralnych” otwartość „moralności panów” jako pola samoakcji i samoafirmacji.

To druga ważna cecha charakterystyczna po-Kantowskiej metafizyki – nie jest ona bezinteresownym sprawozdaniem ze stanu faktycznego, ale diagnozą choroby (alienacji) i propozycją terapii. To, co w tezach o Feuerbachu powiedział Marks (że inni filozofowie tylko objaśniali świat, a jemu chodzi o to, aby świat zmienić), dotyczy w pewnym sensie całej filozofii i to być może już od czasu przełomowego momentu w dziejach Europy, którym było przyjęcie chrześcijaństwa i przemiana w duchu chrześcijańskim wszystkich europejskich instytucji. Kiedy ośrodek spistości świata (czytaj: analogiczności bytu) wypadł poza świat (a zarazem zjawił się w nim paradoksalnie w postaci śmiertelnego człowieka, będącego Bogiem wcielonym), sam świat stał się oskarżony albo przynajmniej podejrzany o zaslanianie sobą tego, co w nim najważniejsze, a czego w nim nie ma, chociaż mogłoby być – jak pokazuje przykład Chrystusa. Kwestia poznania musiała się odtąd łączyć z kwestią zbawienia, tzn. z programem odsłonięcia tego, co źródłowe; przygotowania czy nawet przyśpieszenia ponownego przyjścia Zbawiciela, a skoro On się nie kwapi – zastąpienia go w tym dziejowym akcie przez jakiś inny podmiot. Nie twierdzą, że filozofia grecka nie miała aspektu praktycznego, w pewnym sensie był on nawet podstawowy. Ale – jak pisał Heidegger (przywołując postać Protagorasa) – hasło „człowiek miarą wszystkich rzeczy”, będące w jakimś sensie mottem całej greckiej filozofii, głosiło w istocie samoograniczenie człowieka do sfery tego, co

Przechadzki

mu się każdorazowo zjawia – mądre ograniczenie się do swego losu, *phronesis*. Św. Paweł powiedział, że wiara chrześcijańska jest „głupstwem dla Greków”. I rzeczywiście, troska o zbawienie wydaje się być dokładnym przeciwieństwem *phronesis*, pragnieniem radykalnego wyswobodzenia się z własnego losu, pokonania wszelkich ograniczeń, wyrwania świata śmierci. Chrześcijaninowi nie chodzi przecież tylko o to, aby zbawić własną duszę nie oglądając się na innych, ale żeby życiem swoim przechylić szalę kosmicznej walki między dobrem a złem, zbawieniem a potępieniem, na stronę dobra i zbawienia. I tylko uczestnicząc i pomagając Chrystusowi w dziele zbawienia świata, chrześcijanin może zostać zbawiony osobiście (cokolwiek by to w praktyce znaczyło).

O ile od czasu zaprowadzenia w Europie chrześcijaństwa kwestia prawdy nierozwalnie związana była z kwestią zbawienia, o tyle teraz – to znaczy, po Kancie, gdy człowiek zaczął interpretować siebie jako byt otwarty (i zarazem jako otwartość bytu) – kwestia zbawienia, czyli właściwej terapii filozoficznej przekształciła się w problem *rewołucji*. Pozwolę sobie używać tego słowa w znaczeniu szerszym od potocznie przyjętego. Rozumiem tu mianowicie rewolucję jako pewnego rodzaju wydarzenie ontologiczne, a może nawet wydarzenie ontologiczne *par excellence*. Myślę zarazem, że – o ile mówi się o rewolucji w sensie społecznym, politycznym i historycznym – milcząco zakłada się zawsze jakiś sens ontologiczny tego słowa. Rewolucja, żeby nie była zwykłym przewrotem, gwałtowną zmianą władzy, musi być wydarzeniem z dziedziny historii prawdy i to wydarzeniem przełomowym, swego rodzaju odbiciem się od dna, które stanowi pewność nieobecności prawdy. „Prawda jest nieobecna, trzeba ją więc jako taką – tzn. wiecznie nieobecną – stworzyć” – tak brzmieć by mogło motto rewolucji. Nie chodzi więc w rewolucji o to, aby gdzieś już obecna, ale niedostępna prawda wyszła na jaw. Rewolucja to właśnie akt stwarzania prawdy przez docieranie do niej, tzn. docieranie do jej nieobecności (do tego, że jest wyrwą wśród tego, co obecne, a tym samym – zasadą wolności ludzkiej).

Paradygmatem rewolucji w takim sensie jest dla mnie *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina na równi z *Byciem i czasem* Heideggera. W obu tych książkach odnajduję ten sam gest zdecydowania na milczenie o tym, co Wittgenstein nazywa „podmiotem metafizycznym” (który utożsamia z „logiką świata”), a Heidegger – „byciem”, i co dla obu równoznaczne jest z konstytutywnym niedokończeniem świata, ontologiczną dziurą nazywaną przez nich „nic”. Dla obu nieobecność prawdy nie jest po prostu faktem, ale wynikiem aktu woli, rozstrzygającym uzasadnieniem tego, że prawdy nie ma; zdecydowanie się na nią jako nieobecną. Właśnie ten ostateczny akt woli, ustanawiający prawdę jako „nic” nazywam tutaj rewolucją.

Tak rozumianej rewolucyjności doszukać się można w wielu ważnych kierunkach współczesnej myśli: w hermeneutyce, psychoanalizie, marksizmie. Podstawową figurą wszelkiej hermeneutyki jest „powtórzenie”, zaś tajemnicą powtórzenia jest to, że jest ono w istocie „pierwszym razem”, że podejmując to, co przeszłe i zamknięte – tzn. historię, materiał historyczny – na nowo ożywia ją i otwiera,

Graczyk Rewolucja i terapia

a więc w istocie dopiero naprawdę stwarza, aczkolwiek nie *ex nihilo*, ale z tego, co było wcześniej (rewolucyjny akt docierania do „nic” jest z tego względu raczej „wiecznym powrotem tego samego”, a nie po prostu początkiem zakładającym jakąś pozytywną treść tego, co się zaczyna – „nic” takiej treści nie posiada, jest czymś przedwiecznym). Możliwe byłoby wykazanie, że zarówno Marksistowska „rewolucja”, jak i Freudowska „psychoanaliza” są tego rodzaju powtórzeniami stwarzającymi dopiero to, co powtarzają, tzn. zrywającymi z rzeczywistości zasłony iluzji, pod którymi nie ukazuje się jakiś świat prawdziwy, ale „nic”, wieczna otwartość ludzkiej kondycji, którą trzeba jednak dopiero ukonstytuować decydując się na nią.

To doświadczenie ontologicznej (wpisanej w kondycję bytu) konieczności rewolucji skonfrontowane jednak zostało od samego początku naszej epoki, (tzn. mniej więcej od czasów Rewolucji Francuskiej) z doświadczeniem odmiennym, doświadczeniem „ślepoty” i „spóźnienia” wszelkiej rewolucji. Rewolucja jest zawsze „ślepa” i „spóźniona”, bo bezwiednie przynależy do wewnętrznej logiki tego, co usiłowała przezwyciężyć i co ją poprzedza. Rewolucja nie jest więc aktem docierania do tego, co źródłowe, ale grzęźnie zawsze wśród iluzji, które usiłowała zlikwidować; sama jest iluzoryczna, co nie znaczy, że bezużyteczna. Rewolucja jest ślepa dlatego, że o ile pragnie usunąć mechanizm, który produkując iluzje zatyka przepustowość źródłowej dziury, o tyle sama pracuje na rzecz płynności produkcji w obrębie tego mechanizmu; utrzymuje go w ciągłym ruchu. Tym samym rewolucja, wbrew temu, co sobie wyobrażają jej teoretycy i wodzowie (którzy w istocie są tylko jej zatrudnionymi dorywczo aktorami na scenie dziejowej), nie doprowadza wprost do tego, co źródłowe, a jedynie pośrednio (za pośrednictwem iluzji, które produkuje) przyświadcza o istnieniu stwórczej dziury. Dziura ta nie lokowałaby się w takim ujęciu gdzieś „poza” iluzjami (ani nie zawierała się w akcie całkowitego ich zniszczenia, które okazało się niemożliwe), ale mieściłaby się wśród iluzji i istniała tylko za ich sprawą jako ich wewnętrzna dynamika. Ruch rewolucji prowadzi – jak się okazuje – od tego, co nieźródłowe do tego, co nieźródłowe. Tym, co źródłowe, jest sam ruch. W ten sposób pojmuję podstawowe doświadczenie, jakiego daje wyraz filozofia Hegla. „Dialektykę” Heglowską rozumiem jako nazwę, mechanizmu, który generuje iluzje – przesłony tego, co źródłowe. Wśród tych iluzji najważniejsza jest iluzja docierania do tego, co źródłowe przez odrzucanie wszystkiego, co – jak się wydaje – zagradza drogę do celu; to ona utrzymuje cały mechanizm dialektyki w ruchu, jest – jak powiada Hegel – „straszną pracą negatywności”. Rewolucja, o której tutaj mowa, jest właśnie tego rodzaju pracą negatywności.

Mam wrażenie, że dyskusja o dialektyce Hegla grzęźnie często w języku Heglowskim, że Hegel widziany przez pryzmat Hegla pracuje na jałowym biegu. Aby ruszyć do przodu, proponowałbym spojrzenie na Heglowską dialektykę z perspektywy myśli wywodzącej się ze źródeł całkiem odmiennych, która jednak – jak sądzę – próbowała się zmierzyć z podobnymi problemami i wypowiedzieć podobne doświadczenie, co filozofia Hegla. Mam tu na myśli późną filozofię Wittgensteina.

Wspominałem już o tym, że filozofię młodego Wittgensteina uważam za paradygmatyczny przypadek „rewolucji ontologicznej”, ustanawiającej prawdę jako „nic”. Późny Wittgenstein stracił wiarę w moc tego rodzaju gwałtownych operacji filozoficznych. Motto jego późnej filozofii brzmi: zostawić wszystko takim, jakie jest (por. *Dociekania filozoficzne*, fragment 124). To znaczy – błąd, który późny Wittgenstein zauważył u wczesnego Wittgensteina polegał na tym, że wczesny Wittgenstein za bardzo chciał pozbyć się błędu filozofii (a więc nie tyle błędu, który filozofia popełnia, ile tego, którym o n a s a m a j e s t), nie zauważając, że pragnienie pozbycia się błędu należy do jego istoty. Różnicę między wczesną a późną filozofią Wittgensteina można oczywiście ujmować na wiele sposobów. Spróbujmy teraz uchwycić ją na przykładzie stosunku do „milczenia”. Dla młodego Wittgensteina, podobnie jak dla Heideggera, „milczenie” nie jest po prostu chwilowym powstrzymaniem się od mówienia, ale raczej wiąże się z istotą mowy, o ile warunkiem wszelkiego mówienia jest zdecydowanie się na „nic” jako to, co dla świata konstytutywne. Dla obu filozofów milczenie jest milczeniem o..., milczeniem mówiącym. Milczenie mówi mianowicie o tym, co kluczowe, że aby świat mógł istnieć – prawda musi być nieobecna. Co więcej, milczenie nie tylko i nie tyle o tym mówi (nie tyle w jakiś sposób pantomimicznie nam to komunikuje); ono t o r o b i – milczenie dosłownie r o b i „n i c”, rozrywa łańcuch bytów, czyni w świecie prześwit, dzięki któremu świat (jako zbiór faktów) jest w ogóle możliwy. Rewolucja polega właśnie na tym, aby w odpowiedni sposób milczeć. Podejmuję się wyказаć, że gdy Arendt charakteryzuje rewolucję jako tego rodzaju działanie – które w zamkniętej materii przeszłości otwiera miejsce dla *polis*, przestrzeń wolnych słów i czynów – to charakterystyka ta doskonale nadaje się do opisu Wittgensteinowskiego i Heideggerowskiego milczenia. Dlatego milcząc filozof staje się atlasem dźwigającym świat (filozofem jest właśnie ten, który potrafi we właściwy sposób milczeć). Milczenie jest nie tylko właściwą postawą filozoficzną wobec Heideggerowskiego „bycia” czy Wittgensteinowskiego „podmiotu metafizycznego”, od milczenia zależy los bytu, milczenie jest jedyną dostępną nam, i to tylko przez okamgnienie, czystą formą zbawienia.

Na tego rodzaju milczenie o tym, co mistyczne, nie ma miejsca w późnej filozofii Wittgensteina. Wskazują na to uwagi filozofa na temat „języka prywatnego”, który nigdy nie może przestać być częścią „publicznych” gier językowych, co znaczy nie tylko tyle, że język po prostu nie dociera do sfery pierwotnych i bezpośrednich doznań zmysłowych. To było jasne już dla Wittgensteina z okresu *Traktatu* (jest to zresztą rys Kantowski: bezpośrednia różnorodność danych zmysłowych jest nam, według Kanta, dana tylko za pośrednictwem syntetyzującej ją wedle pewnych zasad wyobraźni – jako taka, tzn. w sobie, musi być ona jedynie założona). Teraz Wittgenstein posunął się dalej. Publiczny język nie dociera do doznań jako czegoś odeń różnego, ponieważ doznania są do głębi (tzn. aż do swego źródła) „zmieszane” z językiem. Same doznania zmysłowe są produktem albo raczej jednym z elementów gier językowych. Coś podobnego musiał mieć na myśli Lacan, gdy twierdził, że relacja seksualna nie istnieje. Chodziło mu – jak pisze

Žižek – nie tylko o to, że pierwotna ludzka seksualność zapośredniczona została przez rozmaite normy i przyzwyczajenia wytworzone przez kulturę, ale o coś więcej – że kultura jest w istocie warunkiem wszelkiej ludzkiej seksualności. To znaczy, nie jest tak, że pierwotny (zwierzęcy) impuls seksualny przetwarzany jest przez kulturę, ale wciąż konstytutywny dla (biologicznej strony) aktu seksualnego, lecz że seks w ogóle jest czymś ekskluzywnie ludzkim (arcyludzkim, jak powiedziałby Nietzsche), że sam impuls seksualny wywoływany musi zostać u człowieka przez okoliczności, które mają swój początek w kulturze.

To samo dotyczy również milczenia u późnego Wittgensteina. Milczenie – ontologiczna rewolucja rozrywająca całość bytu – samo przynależy do tego, co miało rewolucjonizować; jest tylko ekscentrycznym krewnym w nieskończenie wielkiej i otwartej rodzinie gier językowych, w której można się przemieszczać – przechodzić od jednej gry do innej, produkować nieskończoną ilość wariantów każdej z gier – ale nie można jej opuścić.

Czy znaczy to, że Wittgenstein po prostu w nowy sposób nazywa całość bytu – jako otwarty i podatny na przemiany, ale ciągły (to znaczy niedopuszczający przerw między grammi językowymi, wykluczający możliwość istnienia jakiegokolwiek „próżni lingwistycznej”) zespół gier językowych? Że jego filozofia odchodząc od rewolucyjności *Traktatu* staje się kontrrewolucyjna, że wręcz cofa się do postaci przedkrytycznej? W żadnym razie. W *Dociekaniach* Wittgenstein powiada, że nie pragnie stworzyć jednej filozofii, ale wiele filozofii doraźnie zajmujących się w miarę potrzeby różnymi filozoficznymi bolączkami na podobieństwo terapii, a zatem – w miejsce jednej wszechogarniającej i ostatecznej terapii filozoficznej (rewolucji) wiele lokalnych interwencji pojęciowych w ramach poszczególnych gier językowych. Czy jednak kierować by się miały takie lokalnie terapeutyczne interwencje? Tutaj odwołać się można do Freudowskiej psychoanalizy. Wcześniej już wspomniałem o rewolucyjnym aspekcie psychoanalizy – powtórzenie przeszłości (celem jej przepracowania) jest w istocie jej stworzeniem, tzn. dotarcie do punktu zero kultury (tam, gdzie spełnienie popędu, rozkosz – która jest, wedle Freuda, matką człowieka – spotyka się z niezaspokojeniem popędu, które jest ojcem człowieka; stąd we freudyzmie wiodąca rola kompleksu Edypa w kulturze), a więc dotarcie do popędowego źródła rzeczywistości dopiero wytworza je jako źródło po to, aby otworzyć w życiu analizowanego miejsce na samorealizację. Ale może tego rodzaju terapia jako rewolucja nigdy nie jest i nie może być skuteczna? Może zawsze wnosi ze sobą bagaż tych form kulturowych, które miała rozluźnić i otworzyć na ich popędowe źródło? Wydaje mi się, że w tę stronę zmierza reinterpretacja freudyzmu, dokonana przez Lacana, którą w swoich książkach propaguje i rozwija Slavoj Žižek. W ten sposób zrozumiana psychoanaliza nie miałaby na celu wyleczenia człowieka z dolegliwości wynikających z dyskomfortu (skądinąd koniecznego) bycia w kulturze. Tutaj sam człowiek pojmowany byłby raczej jako choroba, a popędy rozumiane jako jedna z form kulturowych, produkowanych przez tę chorobę jako jeden z jej objawów. Psychoanaliza tego rodzaju nie tyle leczyłaby więc chorobę, ile raczej uczyłaby, jak pogodzić się zarówno z chorobą, jak

i z charakterystycznymi dla tej specyficznej choroby (której na imię człowiek) ciągłymi usiłowaniami, aby chorobę raz na zawsze wyleczyć i to – jak można zrozumieć – uczyła na błędach, które sama zawiera. Pomyślmy, terapia, która uczyłaby żyć z samą sobą jako terapią błędną...

Tak właśnie można rozumieć sens Hegłowskiej dialektyki – jako zawsze nieskutecznej filozoficznej terapii, której zadaniem jest pogodzić nas ze swoją nieskutecznością. Kiedy zdolni jesteśmy do postrzegania tego rodzaju terapii jako błędnej, przestaje być nam ona potrzebna. To znaczy: nie tyle zostaje ona odrzucona (jak Wittgensteinowska „logika” będąca drabiną, która po odrzuceniu nadal – milcząc – stanowi zasadę rządzącą światem), ile wtapia się w tło innych błędów, z którymi uczymy się żyć (co znaczy również: pogodzić się z tym, że wciąż próbujemy te błędy raz na zawsze przezwyciężyć, bo to należy właśnie do istoty błędu; pogodzić się z nieuniknionością rewolucji). Dialektyka byłaby więc jakby rewolucyjną szczepionką, rewolucją, której zadaniem jest uodparniać na rewolucję.

Spróbujmy na koniec przywołać przykład sentymalny, trochę telenowelowy. Wyobraźmy sobie rozmowę z nieszczęśliwie zakochanym przyjacielem lub może raczej przyjaciółką (te bywają bardziej szczere i wylewne). Każdy, kto ma przyjaciół, odbył kiedyś przynajmniej jedną taką rozmowę. Otóż nasza przyjaciółka mówi nam na przykład coś w rodzaju: „Znowu zakochałam się w łajdak! Dlaczego zawsze spotykam nieodpowiednich mężczyzn? Dlaczego nie umiem być szczęśliwa?” Można sobie wyobrazić trojką odpowiedź na powyższe *dictum*.

Pierwsza możliwa odpowiedź (najprzyjemniejsza w odbiorze) brzmiałaby następująco: „Tak, masz pecha, trafiasz zawsze na łajdaków, ale nie martw się, za którymś razem spotkasz wreszcie tego odpowiedniego, który cię naprawdę pokocha i wtedy będziesz szczęśliwa”. Jest to odpowiedź podobna do tej, której udziela filozofia przedkrytyczna na skargę, że nie potrafimy rozpoznać rzeczywistości, że prawda wciąż nam się wymyka.

Druga odpowiedź (najmniej przyjemna, ale jedyna naprawdę oczekiwana; przyjaciółka rozmawia z nami w istocie po to, aby ją usłyszeć): „Trafiasz na łajdaków, bo twoje wyobrażenie o miłości i związanym z nią szczęściu jest fałszywe, tzn. puste, nic za nim nie stoi. Takiej miłości, jakiej pragniesz, po prostu nie ma. Dopiero, kiedy pogodzisz się z tym, będziesz zdolna do prawdziwego związku”. Jest to typowa odpowiedź filozofii krytycznej – zachęta do rewolucji ontologicznej. Nie ma przy tym znaczenia, czy rewolucja ta prowadzić ma do czegoś pozytywnego („prawdziwego związku”), czy też pełnić funkcję czysto „hydrauliczną”, tj. sprowadzać się do rozbicia iluzji (prawdziwy związek byłby wtedy tylko związkiem z prawdą, że miłości nie ma, że prawdziwy związek nie jest możliwy. Za każdym razem chodzi o rozbicie iluzji (fałszywego wyobrażenia o miłości) po to, aby dotrzeć do leżącego pod nią otwartego pola możliwości, które są możliwościami samorealizacji.

Trzecia możliwa odpowiedź brzmiałaby natomiast: „Twoje wyobrażenie o miłości jest jak najbardziej słuszne. Tutaj nie popełniasz więc błędu. Również mężczyźni, w których się zakochujesz, są jak najbardziej właściwi dla ciebie – przy-

najmniej biorąc pod uwagę, twoje wyobrażenie o miłości. Błędem jest zaś to, że oczekujesz szczęścia po jakimś wyimaginowanym związku, który lokujesz gdzieś w nieskończenie odległej przyszłości, podczas gdy w rzeczywistości szczęśliwa jesteś teraz. To znaczy – twoje szczęście polega właśnie na tym, że zakochujesz się w niewłaściwych mężczyznach i że oni cię zostawiają, a potem ty próbujesz zmienić swoje wyobrażenie miłości, ale ci się to nie udaje i w końcu wszystko znowu jest tak samo. To jest szczęście i innego szczęścia dla ciebie nie ma”. I to byłaby odpowiedź zgodna z duchem Hegłowskiej dialektyki.

Ktoś mógłby zauważyć, że odpowiedź trzecia jest tylko jakimś wariantem odpowiedzi drugiej (wariantem zawierającym próbę połączenia jej z odpowiedzią pierwszą, afirmującą wyobrażenie o miłości, które leży u podłoża nieszczęśliwego zakochiwania się naszej przyjaciółki). O ile w drugiej „rewolucyjnej” odpowiedzi namawiamy przyjaciółkę do zmiany koncepcji miłości, o tyle w trzeciej namawiamy ją do przedefiniowania szczęścia. Jest to zupełnie słuszna uwaga. Trzecia odpowiedź w pewnym sensie nie różni się od drugiej. Tyle tylko, że obok niej stawia, jako równie prawdziwą, odpowiedź pierwszą. Trzecia odpowiedź polega zatem tylko na zestawieniu pierwszej odpowiedzi (błędnej) ze sprzeczną z nią odpowiedzią drugą (równie błędną); morał brzmi, że dopiero gdy obie te odpowiedzi uzna się równocześnie i na równi za własne, staną się one prawdziwe. Tego rodzaju odpowiedź jest równie błędna, jak dwie pozostałe, ale tylko do momentu, w którym uznaje się ją za identyczną czy to z odpowiedzią pierwszą („nie zmieniaj nic, czekaj na prawdziwą miłość”), czy to z odpowiedzią drugą („przestań czekać i zmień wszystko, weź swój los w swoje ręce”). Wtedy, gdy zaakceptuje się je obie w ich sprzeczności jako prawdziwe, trzecia odpowiedź przestaje być błędna, a zarazem przestaje być potrzebna. Jako tego rodzaju samo-uniepotrzebniającą się trzecią odpowiedź proponuję rozumieć dialektykę Hegla.

Jaki morał można wyprowadzić z tej pokrótce opowiedzianej historii, zwieńczonej sentymentalną dykteryjką? Wróćmy do początku naszych rozważań, do obsesyjnie powtarzającego się w niezliczonych diagnozach współczesnej filozofii i kultury europejskiej obrazu wieży Babel. To, co nazwaliśmy wyżej pierwszą, „przekrytyczną” odpowiedzią (czy to na skargę nieszczęśliwie zakochanej przyjaciółki, czy na pytanie o byt jako taki), jest odpowiedzią nieuwzględniającą wydarzenia wieży Babel. Odpowiedź ta zawiera założenie, że język, którym się posługujemy do opisu rzeczywistości, jest językiem jedynie słusznym. Niesłuszna jest co najwyżej rzeczywistość, a najbardziej niesłuszne jest to, że tak wielu ludzi – nie wiadomo do końca, czy z głupoty, czy ze złej woli – mówi o rzeczywistości inaczej niż my. Trzeba ich pouczyć, naprowadzić na właściwą drogę, a jeśli nie będą chcieli, pozostanie chyba tylko ich zabić, albo w każdym razie odgrodzić się od nich i czekać na tę bliską już chwilę, gdy „nasze będzie na wierzchu”. Tego rodzaju „czekanie” nie jest jednak „czuwaniem”, tylko rodzajem snu – Kant nazywa je „dogmatyczną drzemką”, braniem marzenia za rzeczywistość. Ci, którzy przebudzili się ze snu i postanowili zająć się myśleniem (w tym sensie, w jakim „myślenie” zaczyna być rozumiane od czasów Kanta), stają przed wyborem jednej z pozostałych dwóch od-

Przechadzki

powiedzi. Obie – zarówno odpowiedź „rewolucyjna”, jak i „dialektyczno-terapeutyczna” – uwzględniają realność wydarzenia „wieży Babel” i próbują w jakiś sposób się z nim zmierzyć. Odpowiedź „rewolucyjna” z bełkotu pomieszanych nieuchronnie języków wyprowadzić nas próbuje nie tyle ku jakiemuś źródłowemu pra- (bądź meta-)językowi, ile raczej ku źródłowemu milczeniu, ku tej przerywającej zwykły upływ czasu chwili, w której odważamy się porzucić wszystkie możliwe języki na rzecz decyzji, aby milczeć – i to milczeć o „niczym”, o stwórczej dziurze stanowiącej konieczną podstawę wszystkich języków i ich wiecznego niespełnienia. Stajemy wtedy niejako na szczycie rozpadającej się wieży Babel, pod nami otwiera się źródłowa przepaść i gdy w nią skaczymy, przez jedną krótką chwilę jesteśmy sobą i żyjemy w prawdzie. Można powiedzieć, że w chwili tej sami stajemy się wieżą Babel i sami podejmujemy decyzję o własnym rozpadzie. Dla tej jednej chwili warto żyć; ta jedna chwila jest życiem – tak twierdzą wszyscy rewolucjonści.

Jednak dla zwolennika trzeciej odpowiedzi (dla dialektycznego terapeuty czy też – mówiąc krócej – dla heglisty), wiara rewolucjonisty w to, że przez krótką chwilę jest w stanie o własnych siłach wydobyć się z wnętrza rozsypującej się wieży Babel (choćby była to jego – i jej – chwila ostatnia) świadczy tylko o jego naiwności. Z perspektywy trzeciej odpowiedzi rewolucjonista gra jedynie w pewnego rodzaju grę w „ostateczne zburzenie wieży Babel”; grę, która nie tylko nie narusza konstrukcji tej wiecznie rozsypującej się i wiecznie na nowo powstającej wieży, ale wręcz stanowi jej fundament, podstawową iluzję, na której jest ona zbudowana i która jest trwalsza od wszystkich dzieł człowieka, do której istota o nazwie „człowiek” jest co najwyżej dodatkiem czy przypisem. Tak właśnie brzmi trzecia odpowiedź. Pamiętajmy jednak o tym, że odpowiedź ta jest odpowiedzią samo-unieważniającą się (czy „niepotrzebniającą”, by użyć Norwidowskiego wyrażenia); stanowi jedynie element terapii i nic nie znaczy wyrwana z jej kontekstu. Chorobą, z której terapia ta pragnie nas uleczyć, jest zaś wiara w istnienie terapii, która jest w stanie uleczyć naszą chorobę.

Choroba i terapia są więc w tym wypadku czymś niemożliwym do odróżnienia: terapia posługuje się chorobą i rozpuszcza się w chorobie; wydaje się nawet, że do istoty choroby należy przekonanie, że jest ona czymś różnym od tego, co ją leczy – od terapii, którą błędnie bierzemy za coś, czego zawsze jeszcze nie ma, co zawsze jest czymś przyszłym. Terapia pragnie nas więc wyleczyć zarówno z (przedkrytycznej) przeszłości, jak i z (rewolucyjnej) przyszłości i zanurzyć w sobie samej, terażniejszości bez złudzeń (bez złudzeń, że zdolni jesteśmy pozbyć się złudzeń), terażniejszości wiecznej. I w tym miejscu dochodzimy do puenty tłumaczącej sformułowanie „jak zbawienie stało się w końcu telenowelą”; filozofia, o ile jest filozofią europejską, nie może zrezygnować z zadania zbawiania świata, ale w ramach dialektycznej terapii samo zbawienie przestaje być traktowane jako niedosięgly cel, ale staje się jednym z elementów gier językowych – a dokładniej tym właśnie elementem, który pobudza ekscytację i pozwala odróżnić to, co ciekawe od tego, co nudne, czyli to, co należy do komunikacji i może brać udział w obiegu informacji-

nym od tego, co z tego obiegu nieodwołalnie wypada. „Zbawienie” staje się synonimem tego, co ekscytujące w ogóle; nie jest już skończoną i zamkniętą fabułą, historią świętą w trzech odsłonach (takich jak Ukrzyżowanie, Zmartwychwstanie i ponowne Przyjście w chwale), przekształca się w nieskończoną melodię, serial telewizyjny z wiecznie krzyżującymi się i powtarzającymi (dla zwielokrotnienia rozkoszy) wątkami. Zbawienie staje się telenowelą, rewolucja staje się rozrywką, Chrystus pospołu z Che Guevarą stają się ornamentami zdobiącymi *T-shirty*.

Dopóki jednak „terapia” ciągle nie jest do końca skuteczna (to znaczy dopóki potrafimy odróżnić ją od „choroby”), dopóki wciąż poszukujemy prawdziwej odpowiedzi na pytanie o szczęśliwą miłość albo o całość bytu – dopóty wolno nam mieć nadzieję, że istnieje jakaś czwarta odpowiedź, której jeszcze nie znamy. Być może jest tak, że nie musimy, a nawet nie powinniśmy jej znać, ponieważ pomyślana ona została jako tajemnica, która zostać nam może objawiona przez kogoś innego, nie wiadomo, kiedy i gdzie. Nie możemy więc na razie poznać tej odpowiedzi, ale możemy (balansując na krawędzi nudy) powtarzać pytanie. I możliwe, że dopiero w tym miejscu, po odrzuceniu wszystkich trzech odpowiedzi, ale przed odrzuceniem samego pytania otwiera się wąska droga prowadząca w stronę religii: tu rozciąga się przestrzeń doświadczenia religijnego. To już jednak zupełnie inna historia.