

Perykles i Verdi

Filozofia François Châteleta

Gilles Deleuze

**GILLES
DELEUZE**

Perykles i Verdi
Filozofia François Châteleta



Spis treści

Cytowane dzieła François Châteleta:	11
---	----

François Châtelet¹ określał się zawsze mianem racjonalisty. Ale o jaki racjonalizm tu chodzi? Ciągłe odwołania do Platona, do Hegla, do Marksa. A przecież przede wszystkim jest arystotelikiem. Cóż więc odróżnia go od tomisty? Niewątpliwie sposób, w jaki odrzuca Boga i każdą transcendencję. Wszelką transcendencję, wszelką wiarę w inny świat, Châtelet nazywa „zadufaniem”. Nigdy filozofia nie była tak spokojnie ateistyczna, oprócz Nietzschego, rzecz jasna. Przez ateizm spokojny rozumiemy filozofię, dla której Bóg nie jest problemem; nieistnienie, czy nawet śmierć Boga, nie są problemem, przeciwnie są warunkami, które należy rozważyć jako dane, by umożliwić wyłonienie się prawdziwych problemów: to właśnie jest skromność. Nigdy filozofia nie sadowiła się równie zdecydowanie w czystym polu immanencji.

W naszym filozoficznym żargonie zasadę, ustanowioną jako źródło wszelkiego wyjaśniania i zarazem jako wyższą rzeczywistość, nazywamy transcendencją. To ładne słowo i, myślę, wygodne. Ludzie zadufani w sobie, mali i duzi, od przywódcy nawet niewielkiej grupki po prezydenta Stanów Zjednoczonych, od psychiatry po prezesa firmy, działają dzięki transcendencjom tak, jak kłozard funkcjonuje dzięki czerwonemu winu. Średniowieczny Bóg rozplenił się, nic przy tym nie tracąc ze swej siły i głębokiej formalnej jedności: Nauka, Klasa Robotnicza, Ojczyzna, Postęp, Zdrowie, Bezpieczeństwo, Demokracja, Socjalizm – lista byłaby zbyt długa – to wszystko jego awatary. Te transcendencje zajęły jego miejsce (jakkolwiek oczywiście on nadal tam jest, wszechobecny) i z rosnącą drapieżnością wykonują powierzone im zadania: organizują i niszczą. (*Les années de démoliton*, s. 263.)

Immanencja, pole immanencji, zasada się na stosunku Możliwość-Akt. Te dwa pojęcia istnieją jedynie w korelacji, nierozzerwalnie związane. Właśnie dlatego Châtelet jest arystotelikiem. Zrazu doznaje swego rodzaju fascynacji możliwością: człowiek jest możliwością, człowiek jest materią...

Władza polityczna zupełnie mnie nie pociąga. Kontr-władza, anty-władza to, moim zdaniem, pułapki. Tym, co mnie interesuje, jest możliwość: to, co czyni

¹ François Châtelet (1925-1985), filozof i historyk filozofii, członek Francuskiej Partii Komunistycznej, z której wystąpił w drugiej połowie lat 50., współzałożyciel radykalnie lewicowej, antystalinowskiej grupy L'Étincelle (Iskra). W 1968 r. wraz z Michélem Foucaultem i Gillesem Deleuzem współtworzył zakład filozofii w powołanym właśnie Eksperymentalnym Centrum Uniwersyteckim w Vincennes. Deleuze zwracał szczególną uwagę na umiejętność, z jaką Châtelet łączył ludzi we wspólnej pracy, jego zdolność negocjowania bez zawierania kompromisów w sferze myślenia – to właśnie miało stanowić o wyjątkowości zespołu filozoficznego w Vincennes. We wspomnieniu opublikowanym po śmierci Châteleta Deleuze pisał: „działalność twórcza w jego wypadku polegała nie tyle na pisaniu własnych książek, co na nadawaniu kolektywnej pracy nowych kierunków. Mówiono o nim, że był wielkim pedagogiem (...). Z pewnością był znakomitym profesorem, ale najważniejsze, że kierowanie wspólną pracą pozwalało mu wytyczać nowe drogi”. Deleuze nazwie go „gwiazdą grupy” – „nie w znaczeniu gwiazdy filmowej, lecz konstelacji”; zob. G. Deleuze, „Il était une étoile de groupe”, *Libération* (27 grudnia 1985), s. 21-2; przedruk w: G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris: Les Éditions de Minuit 2003, s. 247-250.

władzę władzą. Możliwość, mówiąc ściśle, to każdy z osobna. Przyjemność sprawia mi korzystanie z mojej możliwości, robienie tego, co mogę po to, by zrozumieć i odsłonić mechanizmy pochwytowania możliwości wszędzie, gdzie tylko są „informacje”. A też pewnie i po to, by podtrzymać moje rozsmakowanie w możliwości, by zachować ją we mnie żywą, by pobudzać, rozbudzać tę możliwość wokół mnie. Możliwość zwano niegdyś wolnością. (*Chronique des idées perdues*, s. 218.)

Jak przejść do aktu? I czym jest akt takiej możliwości? Ów akt – to rozum. Pojmujemy, że rozum nie jest własnością, lecz procesem i polega właśnie na aktualizowaniu możliwości, czy też na formowaniu materii. Rozum jest pluralistyczny, ponieważ nie ma żadnego powodu, by myśleć materię czy akt jako jedność. Proces urozumnienia jest określany lub wynajdywany za każdym razem, gdy w jakakolwiek materię, w jakikolwiek zespół [ensemble], w jakakolwiek wielość wprowadza się ludzkie stosunki. Sam ten akt, będąc stosunkiem, jest zawsze polityczny. Rozum jako proces jest polityczny. Może zaistnieć w polis, wspólnocie politycznej, ale też równie dobrze w innych grupach, w małych grupkach, lub we mnie – ba, tylko we mnie. Psychologia, czy raczej jedyna znośna psychologia, jest polityką, ponieważ zawsze tworzę ludzkie stosunki z sobą samym. Nie istnieje psychologia, lecz polityka siebie. Nie istnieje metafizyka, lecz polityka bytu. Nie nauka – lecz polityka materii, ponieważ człowiek naładowany jest samą tylko materią. Nawet choroba: jeśli nie można jej zwyciężyć, trzeba nią „kierować”, narzucić jej ludzkie stosunki². Albo materia dźwiękowa: gama, jakakolwiek gama, to proces urozumnienia, polegający na ustanowieniu stosunków ludzkich w tej materii – tak, by aktualizowała swoją możliwość i sama stała się ludzka. W ten sposób Marks analizował organy zmysłów, by przez nie pokazać immanencję człowieka-przyrody: ucho staje się uchem ludzkim, kiedy obiekt dźwiękowy staje się muzyczny³. To bardzo różnicowany zespół procesów urozumnienia wytwarzających stawanie się czy działanie człowieka, *Praxis*, albo różne praktyki. Nie wiemy, czy jest tu człowiecza jedność – zarówno jeśli rozpatrywać ją historycznie, jak gatunkowo.

Czy istnieje materia specyficznie ludzka, czysta możliwość odrębna od aktu, która mogłaby nas oczarować? Nie byłoby w nas wolności, gdyby nie ujawniała się już jako swoje zaprzeczenie: „pochwycenie” – powiada zaraz Châtelet. Inaczej wolność byłaby tępym aktem możliwości, który przeciwstawiałby się aktowi zdolnemu ją urzeczywistnić – odwrotnością rozumu, bardziej nawet niż przeciwieństwem: jego utratą, wyobcowaniem. Byłby to stosunek nieczłowieczy, choć wewnętrzny, immanentnie obecny w samym stosunku ludzkim, jakaś nieludzkość właściwa człowiekowi, wolność, która stała się człowieczą zdolnością zwyciężenia człowieka – lub bycia zwyciężonym. Możliwość to patos, to znaczy bierność,

² Aluzja do słów, jakie François Châtelet wypowiedział w ostatniej rozmowie z Deleuzem: „moja choroba jest zbyt ciężka, by nią kierować”, zob. Deleuze, *Deux régimes de fous*, s. 247.

³ Zob. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza 1962, s. 582-583: „ucho ludzkie słyszy inaczej niż ucho prymitywne (...), dopiero muzyka rozbudza zmysł muzyczny człowieka (...); dopiero poprzez rozwinięte przedmiotowo bogactwo istoty ludzkiej bądź rozwija się, bądź się dopiero tworzy bogactwo subiektywnej zmysłowości ludzkiej: muzyczne ucho...”.

podatność, lecz podatność jest przede wszystkim możliwością przyjęcia ciosów – i wymierzania ich; przedziwna to wytrzymałość. Z pewnością można tworzyć historię systemów panowania, gdzie za każdym razem objawia się aktywność panów, lecz aktywność ta byłaby niczym, gdyby nie skłonność tych, którzy w imię ciosów, jakie otrzymali, pragną je zadawać. Walczą oni o swe poddaństwo, jakby chodziło o ich wolność – mówił Spinoza⁴. Tak bardzo, że władza – czy się ją wykonuje, czy się jej podlega – jest nie tylko aktywnością właściwą społecznemu istnieniu człowieka, lecz także biernością jego istnienia naturalnego. Ową jednością wojny i ziemi, której ślad Châtelet odnalazł u Claude’a Simona. A także w marksizmie, który nigdy nie oddzielał aktywnego istnienia człowieka historycznego od biernej egzystencji jego sobowtóra – bytu naturalnego:

Rozum i jego irracjonalność – oto temat Marksa, oto nasz temat... Chodzi o krytyczną naukę rzeczywistej bierności, owego gruntu ludzkości. Człowiek nie dlatego umiera, że jest śmiertelny (tak jak nie dlatego kłamie, że jest „kłamcą”, nie dlatego kocha, że jest „miłością”): umiera, ponieważ nie dosyć je, ponieważ sprowadza się go do stanu zwierzęcia, ponieważ się go zabija. Materializm historyczny przypomina nam o tym, a Marks w *Kapitale* kładzie fundamenty pod metodę pozwalającą być może analizować mechanizmy, które w danej epoce – składają epokę nadzwyczaj znamiennej – rządzą faktem bierności. (*Questions, objections*, s. 115.)

Lecz czy patos nie ma własnych wartości? Choćby było to tylko z wątpienie w świat, obecne u Châteleta pod osłoną najdalej posuniętej uprzejmości. Skoro ludzie nie ustają w niszczeniu się nawzajem, lepiej już może zdruzgotać się samemu, w okolicznościach przyjemnych, czy choćby romantycznych. „Całe życie, rzecz jasna, jest procesem załamywania się” – powie Fitzgerald⁵. Owo „rzecz jasna” brzmi jak konstatacja immanencji: tego nieczłowieczego stosunku w relacji z samym sobą. Węzeł spólności łączy jedyną powieść Châteleta, *Les années de démoliton*, z najgłębszą inspiracją Fitzgeralda – elegancją w katastrofie. I nawet jeśli trzeba umrzeć, dlaczego nie obsadzić – nie pragnienia, lecz pokusy śmierci – w żywiole tak szlachetnym i wysublimowanym jak muzyka? To nie jest sprawa psychoanalizy, lecz znów – polityki. Należy brać pod uwagę ten wektor zniszczenia, który może przenikać kolektyw lub człowieka, Ateny lub Peryklesa. *Péricle*s to pierwsza książka Châteleta. Jego Perykles nie przestaje być obrazem wielkiego człowieka czy herosa – nawet w swojej „bierności”, nawet w swym upadku (który będzie upadkiem demokracji), nawet gdy podąża za tym niepokojącym wektorem.

⁴ Zob. B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: B. Spinoza, *Dzieła*, t. 2, tłum. I. Halpern (Myślicki), Warszawa 1916, s. 6 (Wstęp, par. 10): „ażeby walczyli za swoje poddaństwo, jak gdyby ono było szczęściem” („ut pro servitio, tanquam pro salute pugnent”).

⁵ „Of course all life is a process of breaking down”, pierwsze zdanie noweli *The Crack-up* opublikowanej w „Esquire” w lutym 1936 r. Deleuze nieustannie wracał do tego zdania, skupiając się na znaczeniu owego „rzecz jasna”: zob. G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 210 (tam w brzmieniu: „Wszelkie życie jest, rzecz jasna, procesem rozpadu”; Deleuze oddaje „breaking down” jako „démolition”); zob. też G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, s. 238.

Patos ma też inną wartość – uprzejmość. Prawdziwie grecką uprzejmość, która byłaby już zarysem ludzkich stosunków, początkiem aktywności rozumu. Załącznikiem ludzkich stosunków jest mierzenie, organizowanie przestrzeni podtrzymującej wspólnotę polityczną, *polis*. To sztuka ustanawiania sprawiedliwych odległości między ludźmi – nie hierarchicznych, lecz geometrycznych, sztuka współistnienia ani zbyt bliskiego, ani zbyt odległego, by uniknąć zadawania lub przyjmowania ciosów. By uczynić spotkanie międzyludzkie rytuałem, rodzajem obrzędu immanencji, nawet jeśli trzeba do tego nieco schizofrenii. Grecy – przypomina i Gernet, i Vernant – uczą nas, byśmy nie pozwolili unieruchomić się w ustanowionym już centrum, lecz zyskiwali zdolność przemieszczania centrum ze sobą, żeby organizować zespoły stosunków symetrycznych i odwracalnych, urzeczywistnianych przez wolnych ludzi. Być może to nie wystarczy, by pokonać zwątpienie w świat: coraz mniej jest ludzi uprzejmych, a uprzejmość wymaga przynajmniej dwóch lub dwojga. Ale też najdalej posunięta uprzejmość François Châteleta była jedynie maską zakrywającą trzecią wartość patosu, którą możemy nazwać dobrocią, serdeczną życzliwością. Nie jest to nazwa odpowiednia, ale ta właśnie jakość, ta wartość, w najgłębszym sensie cechowała Châteleta. Lecz bardziej jeszcze niż wartością czy jakością jest ona dyspozycją myślenia, aktem myślenia.

Polega zaś na tym: nie wiedzieć z góry, jak ktoś ostatecznie zdoła ustanowić w sobie i poza sobą proces urozumnienia. Oczywiście, pozostają wszystkie przegrane sprawy, pozostaje zwątpienie. Ale jeśli pojawia się szansa – czego potrzeba, jak postępować, by wypłatać się z samounicestwień? Zapewne wszyscy rodzimy się na ziemi zniszczenia, lecz nie zmarnujemy żadnej szansy. Nie istnieje czysty Rozum, czy racjonalność jako taka. Istnieją natomiast procesy urozumnienia – heterogeniczne, niezwykle zróżnicowane podług domen, epok, grup i osób. Nieustannie chybiamy, ześlizgują się, wkraczają w impas, ale też odradzają się gdzie indziej, z nowymi miarami, nowymi rytmami, nowymi prędkościami. Mnogość procesów urozumnienia stanowiła już przedmiot fundamentalnych analiz epistemologicznych (Koyré, Bachelard, Canguilhem) i społeczno-politycznych (Max Weber). A Foucault w swoich ostatnich książkach nadał pluralistyczny kierunek analizie ludzkich stosunków, co miało doprowadzić do zbudowania projektu nowej etyki – rozpatrywanej z punktu widzenia wyznaczonego przez to, co nazwał „procesami subiektywizacji”⁶. Foucault ujawnił rozgałęzienia, odchylenia, rozbitą historyczność rozumu, który zawsze jest albo wyzwolony, albo wyobcowany w stosunkach człowieka z samym sobą. Jeśli sięgał do Greków, to nie po to, by znaleźć tam cud rozumu jako takiego, nędzny cud, pospólną wiarę, lecz jedynie, by rozpoznać pierwszy być może zarys procesu urozumnienia, po którym nastąpi wiele innych, w innych warunkach, z inną prędkością. Foucault nie określał już *polis* greckiej przez organizację nowej przestrzeni, lecz przez ludzkie stosunki, dające się ująć jako rywalizacja ludzi wolnych, obywateli (w polityce, lecz także w miłości, gimnastyce, sprawiedliwości...): w konsekwencji urozumnienia i subiektywizacji wolny człowiek mógł rozkazywać innym wolnym ludziom z zasady tylko o tyle, o ile potrafił rozkazywać samemu sobie. Oto akt lub proces właściwy Grekom – nie sposób uczynić go aktem założy-

⁶ Zob. G. Deleuze, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2004, s. 121-150.

cielskim, jest bowiem pojedynczym wydarzeniem w popękanym łańcuchu. I bez wątpienia tu właśnie Châtelet, który sam wyrósł z greckiej *polis*, w niej znalazł swój punkt wyjścia, spotyka Foucaulta. Kluczem do zdefiniowania *polis* jest dla Châteleta idea magistratury, nie tylko w tej mierze, w jakiej magistrat różni się od innych pojęć (kapłana, urzędnika imperium), lecz także w zależnościach i uwarunkowaniach, które włączają magistraturę w odpowiedni proces urozumnienia (na przykład losowanie). Nikt lepiej niż Châtelet nie ukazał, jak losowanie ujęte zostaje w ruch rozumu. Również dla Châteleta urozumnienie jest procesem historycznym i politycznym, który w Atenach wydarza się po raz pierwszy, lecz także doznaje klęski, zanika – w Peryklesie – by rozproszyć się w inne wydarzenia, ujęte w inne procesy. Ateny to nie nastanie wiecznego rozumu, lecz pojedyncze wydarzenie tymczasowego urozumnienia, tym bardziej olśniewające.

Kiedy tylko przyjmujemy, że rozum jest jeden, powszechny w prawie, popadamy w to właśnie, co Châtelet nazywał „zadufaniem”, w rodzaj metafizycznej nieuprzejmości. Châtelet dostrzegł ją u Platona – lecz nawet kiedy rozpoznajemy w rozumie własność ludzką i tylko ludzką, własność człowieczych celów, podtrzymujemy w nim jeszcze teologiczną transcendencję. W miejsce mnogości procesów wnosimy dualizm, opozycję dyskursu i przemocy, jak gdyby przemoc nie gnieździła się w samym dyskursie i nie dostarczała mu tak licznych pokretnych motywacji. Châtelet długo podążał za modelem platońskim i heglowskim, wierząc, pod silnym wpływem Erica Weila, w opozycję przemocy i dyskursu. Ale tym, co odkrył, jest – przeciwnie – podatność dyskursu, pozwalająca przemówić właściwej człowiekowi nieludzkości: jest bowiem rzeczą samego dyskursu uruchomienie procesu własnego urozumnienia, lecz tylko w stawaniu się, pod naciskiem pewnych pobudek, dzięki pewnym wydarzeniom. Tym, co stanowi o najwyższej wadze *La naissance de l'histoire*, jest fakt, że Châtelet tworzy tam obraz dyskursu czy też *logosu* bliższy Tukidydesowi niż Platonowi lub Heglowi. I nieustannie odrzuca dwie konsekwencje doktryny uniwersalnego rozumu: utopijną potrzebę przywoływania *polis* idealnej czy uniwersalnego państwa prawa, które zwracają się zawsze przeciwko demokratycznym stawaniom się, oraz apokaliptyczną potrzebę wyznaczenia odchylenia, fundamentalnego wyobcowania rozumu, które miałyby wytworzyć się raz na zawsze i łączyłoby w jednym ciosie wszelką przemoc, wszelką nieludzkość. To samo „zadufanie” udziela transcendencji rozumowi i jego zepsuciu – i od Platona podwaja jedno w drugim.

Châtelet rozwija racjonalny empiryzm, czy też empiryczny i pluralistyczny racjonalizm. To, co nazywa „empiria”, opiera się przede wszystkim na dwóch zasadach, przyjmujących postać przeczenia: abstrakcja nie wyjaśnia niczego, to ją właśnie należy wyjaśnić; uniwersalne nie istnieje, istnieje tylko pojedyncze, pojedynczość. „Pojedynczość” to nie jednostka, indywiduum – lecz przypadek, wydarzenie, możliwość, czy raczej rozmieszczenie możliwości w danej materii. Nie ma zasadniczej różnicy, czy tworzy się polityczną mapę jednostki, czy grupy, czy też społeczeństwa: za każdym razem chodzi o rozwijanie pojedynczości ku sąsiedztwu innej, o sposób wytwarzania „konfiguracji wydarzeń”, to znaczy zespołu możliwie najbogatszego, najgęstszego. Możemy zrobić to jako historycy – na przykład z historią Aten. Ale historykami będziemy tylko wówczas, gdy zdołamy podjąć działania, które przeprowadził sam Perykles, kiedy dokonamy owego połączenia, zebra-

nia razem pojedynczości, które pozostawały utajone i odizolowane bez polityki nazwanej nie bez racji imieniem Peryklesa. Jednostka, nawet nic nie znacząca, sama jest takim polem pojedynczości, które uzyskuje imię własne jedynie za sprawą działań, jakie podejmuje na sobie i w swoim sąsiedztwie, wydobywając konfigurację zdolną rozwijać się i przedłużać. Châtelet powiada o sobie samym: odebrałem drobnomieszczańskie wykształcenie, ulegałem wpływowi Hegla, żyłem w jednym z tych okresów historycznych, które każdą choć trochę wrażliwą duszę wpędzają w chorobę... Oto trzy fakty, „niepowiązane, jak się wydaje – krótko mówiąc, mnogi zespół, przegląd czegoś, co do czego nie ma pewności, czy jest kimś”. Niezależnie od wagi rozpatrywanej materii, to właśnie nazwiemy empirią lub *historią w terażniejszości*. Nie jest to ani „przeżycie”, które rozkoszuje się pojedynczościami dla nich samych i pozostawia je w izolacji, ani „pojęcie”, które zatapia pojedynczości w tym, co uniwersalne, czyniąc z nich proste chwile. To działanie, które wydaje z siebie prawdziwy rzut kośćmi, by wytworzyć najgęstszą konfigurację, krzywa, która określa jak najwięcej pojedynczości w ich potencjale, akt „rozpostarcia”, który splata w określonej przestrzeni tak wiele ludzkich stosunków. Oto właśnie aktualizacja możliwości, czy też *stawanie się aktywnym*: idzie tu o życie i jego rozwijanie, jak również o rozum i jego procesy, o zwycięstwo nad śmiercią – nie ma bowiem innej nieśmiertelności, niż owa historia w terażniejszości, nie ma innego życia niż to, które łączy i zestraja sąsiedztwa. To właśnie Châtelet nazywa „decyzją” i cała jego filozofia jest filozofią decyzji, pojedynczości decyzji, przeciwstawiającą się powszechnikom refleksji, komunikacji... Czy to w Atenach, czy w moim pokoju, wszelkie działanie, wszelka aktywność jest „peryklejska” i „w gruncie rzeczy tym, co wynika z peryklejskiego działania, jest decyzja”.

Ciężar empirycznego narzuca się nieredukowalnie jako wielość, czy dokładniej jako mnogi zespół. Empiryczne. Możemy równie dobrze powiedzieć: historyczne – nie w znaczeniu pracy historyka, który wobec wymogów obiektywizmu musi utrzymywać dystans, ustanawiać przedmiot swych rozważań jako przeszły, lecz w znaczeniu historii w terażniejszości. A zatem dla mnie pole, w jakim mieści się ta rozmowa, jest empiryczne, co należy rozumieć jako przeciwstawne zarazem przeżywanemu – ze swej natury nieistotnemu – i pojęciowemu, które przynależy do innego rejestru. (*Chronique des idées perdues*, s. 15.)

Proces urozumienia przedstawia się tak oto: jest aktualizacją możliwości, stawaniem się aktywnym, wytwarzaniem ludzkich stosunków, przedłużaniem pojedynczości, decydowaniem. Krótko mówiąc, jest wykonywaniem ruchu. Czy wszystkie te wyrażenia są równoznaczne? Każdy filozof, o ile odwoływał się do konkretnego, zawsze raczej odzyskiwał „wykonywanie ruchu” niż myślał je w abstrakcji uniwersalności. Uniwersalne nigdy nie biega, nie pływa, lecz wykonuje ruchy pływackie na suchym piasku, biegnie w miejscu, zajmują je bowiem jedynie cele. Akt pojedynczego rozumu, ów skok w immanencję życia, jest czymś zupełnie innym – sam sobie bowiem nadaje ruchliwość. „Gdyby dało się skonstruować obraz takiego człowieka” – obywatela państwa uniwersalnego – „działanie polityczne nie

byłoby potrzebne, wystarczyłoby, przynajmniej wyobrazeniowo, stworzyć jego wymagowane przedstawienie: problemem nie jest cel, lecz ruch” (*Questions, objections*, s. 271). Ruch jest samym aktem możliwości. Wykonać ruch to przejść do aktu, ustanowić ludzkie stosunki. Decydować nie znaczy chcieć wykonać ruch, lecz go wykonać. To prawda, że nie każdy ruch jest procesem urozumnienia. Lecz Châtelet jest głęboko arystotelejski w tej mierze, w jakiej nadaje rozróżnieniu między *ruchem naturalnym a ruchem wymuszonym* doskonale praktyczną doniosłość historyczną. Ruch wymuszony idzie zawsze z góry, z transcendencji nadającej mu cel, z „zapośredniczenia” w abstrakcyjnej myśli, która ustala jego trajektorię i nieustannie, wciąż na nowo, składa go z linii prostych – nawet zanim go podejmie. Ponadto, gdy ruch wymuszony powołuje się na hipotetyczny Rozum powszechny, zawsze włącza się w zniszczenie, która dotyka wszechświat potąd, aż zaczniemy od nowa, znów abstrakcyjnie, znów martwo. To przeciwieństwo ruchu naturalnego, który składa się wyłącznie z pojedynczości, akumuluje tylko sąsiedztwa, rozpościerając się w przestrzeni, którą tworzy wedle miary swych zakrętów, odchyień i zagięć, postępując przez połączenia, które nigdy nie są uprzednio ustalone, zmierniacz od kolektywu do jednostki i na odwrót, z wnętrza na zewnątrz i na odwrót, od dobrowolnego do mimowolnego i na odwrót. Badanie sąsiedztw, emisja pojedynczości, decyzja – oto akty rozumu. Jeśli dałoby się rozważać rozum jako własność naturalną – to właśnie jako proces, w tej mierze, w jakiej sam rozum znajduje się tylko w „ruchach wyłącznie pojedynczych, wytwarzanych przez przeplatające się trajektorie”, tworząc „obszerną przestrzeń, która się z nich wyłania, posuwa naprzód, fałduje sama siebie, rozwleka się, wybucha, unicestwia się i rozprzestrzenia” (*Chronique des idées perdues*, s. 237).

Widzę coraz wyraźniej, że katastrofy, wielkie nieszczęścia, nadchodzą w chwili, gdy ruchy wymuszone przeważają jakością i liczbą nad ruchami naturalnymi. Migracja ludności wywołana czynnikami demograficznymi czy klimatycznymi jest, ogólnie rzecz biorąc, mniej śmiertelna, w każdym razie mniej zaburzająca, niż wyprawy, o których zdecydowały zadufane w sobie postacie w rodzaju Piotra Eremity, Urbana II czy Pizarra; powstania zrodzone z fizycznej i moralnej nędzy – jak pierwsze akty rewolucyjne we Francji w 1789, działania robotnicze lub narodowe w XIX wieku, powstania rosyjskie w 1905, w lutym i październiku 1917 – są dla mnie typowymi ruchami naturalnymi, sposobami wewnętrznych migracji w społeczeństwach, spadzistym stokiem porywającym jednostki. Ludzie brutalni nie przestają wprowadzać w nie swojej pełnej zadufania siły, by zatamować ich wspaniały, radosny dynamizm, lub by nim zawładnąć: a zatem, by je wymusić, przekształcić je w Sprawę, jeśli to możliwe – w Sprawę Państwa. Rozpoczynają więc znowu rzezie, odtwarzają instytucje, to znaczy środki udomowienia, powolnej masakry. (*Les années de démolition*, s. 255-256.)

François Châtelet zawsze żył w sąsiedztwie muzyki. Pomysł, że mogłaby być tylko „tłem dźwiękowym” dla kogoś, kto bez ustanku słucha, budził jego opór: muzyka jest samym

działaniem, aktywnością. Wyróżniał dwie jej cechy: muzyka nie dostarcza nam ani czasu, ani wieczności, lecz wytwarza ruch; muzyka nie objawia ani przeżyć, ani pojęć, lecz stanowi akt czułego Rozumu. Bez wątplenia nie chodzi tu o Wagnera – nazbyt zakochanego w transcendencji, nazbyt przywiązanego do wymuszonych ruchów, nazbyt uwikłanego w Uniwersalne i uniwersalizację zniszczenia – lecz o Mozarta i operę włoską, o Verdiego. Szczególną miłością Châtelet miał otaczać operę Verdiego o Peryklesie. Muzyka zdawała mu się najbardziej niezwykłą decyzją, zawsze podejmowaną na nowo, zawsze na nowo do podjęcia. Strony, które Châtelet poświęcił muzyce, same są niezwykle, przekazują nam bowiem, aż do ostatniej chwili, ton właściwy jego myśli. Oto dwa aspekty sztuki muzycznej: muzyka jako taniec cząsteczek dźwiękowych, objawiający „materialność ruchów, które zwyczajowo przypisujemy duszy”, oddziałujący na całe ciało, które rozpościera jako własną scenę; lecz także aspekt drugi – muzyka jako ustanowienie ludzkich stosunków w owej materii dźwiękowej, która bezpośrednio wytwarza afekty, zazwyczaj wyjaśniane za pośrednictwem psychologii. U Verdiego przemożna harmonia głosowa składa się z akordów, które określają afekt, podczas gdy melodia zwycięża w ruchach porywających z sobą całą materię: muzyka jest polityką. Bez duszy i bez transcendencji, materialna i relacyjna, muzyka jest najbardziej rozumną działalnością człowieka. Muzyka wykonuje ruch i sprawia, że my go wykonujemy. Zapewnia nam sąsiedztwo i zaludnia je pojedynczościami. Przypomina nam, że funkcją rozumu nie jest tworzenie przedstawień czy reprezentacji, lecz aktualizowanie możliwości, to znaczy ustanawianie ludzkich stosunków w materii (dźwiękowej). Oto właśnie definicja opery. A zatem to poprzez muzykę można w końcu zrozumieć jedność dwóch słów: „materializm historyczny”.

Kompozycja muzyczna działa właśnie jako przestrzeń, która rozpościera się, obejmując stopnie i różnice poziomów. Kompozycja muzyczna nie generuje żadnej głębi, chyba tylko w znaczeniu materialnym, gdy przychodzi jej wwiercać się w trzewia i kurczyć mięśnie. Nie bardziej jest opanowaniem czy grą czasu, niż obraz byłby techniką płaskiej przestrzeni, a rzeźba – przestrzeni trójwymiarowej. Oczywiście, może wytworzyć wrażenie trwania, które wycieka, wydarzenia, które się wytrąca, lub bezruchu. To jednak tylko jeden aspekt. Wszystkie metafory, którymi się posługuję, dzielą te samą wadę: lokują efekt muzyczny w domenę reprezentacji. Lecz muzyka niczego nie przedstawia ani nie reprezentuje, nawet pozornie. Ma ten przywilej, że poprzez swą sztukę pozwala odczuć na całej powierzchni ciała, włączając te jego części, które zwane są wewnętrznymi, wpływ jakości dźwiękowych i ich kombinacji...

Często wspominałem o projekcie fizyki jakości – skoordynowanego, lecz nie systematycznego zespołu wiadomości, którego celem byłoby rozjaśnienie praktycznych stosunków poza ontologicznym rozróżnieniem na ducha i materię, antropologicznym – na człowieka i świat, epistemologicznym – na ideę i rzecz. Bo też wydaje mi się, że dzieło sztuki, o tyle, o ile zapuszcza korzenie w *techne* będącą *praxis* – w znaczeniu, w jakim *praxis* pojmował Arystoteles,

innymi słowy naśladowania-przekształcania tego, na czym działa – o tyle, o ile jest pracą, wytwarza sztuczne rzeczywistości, które są elementami tej fizyki. W obrębie tych poszukiwań sztuka muzyczna wyróżnia się tym, że wykluczając z natury reprezentację wizualną i, w konsekwencji, pułapkę spekulatywnego odzwierciedlenia [piège spéculaire-spéculatif], posuwa się bardzo daleko, gdy idzie o zadanie konstruowania owych automatów, którym przydana jest możliwość przyjemności i siła eksploracji.

Oto jej cnota: działać poprzez subtelną materię, czynić odczuwalną materialność ruchów, które zwyczajowo przypisujemy duszy. To właśnie nadaje realność i siłę najprostszej psychologii bohaterów Giuseppe Verdiego. Z tego samego powodu to, co geniusz Moliera mógł jedynie sygnalizować, narzuca się we frazach muzycznych Mozarta: gwałtowność, z jaką Elwira pragnie Don Giovanniego. Strach, cielesna namiętność, nienawiść, które refleksywna lub naukowa psychologia pracowicie dedukuje lub indukuje, dzięki muzyce mogą zaistnieć w swym pojedynczym umiejscowieniu. (*Chronique des idées perdues*, s. 237-241.)

Cytowane dzieła François Châteleta:

- Péridès*,
Club français du livre, 1960.
La naissance de l'histoire,
Ed. de Minuit, 1961, 10/18, 1974.
Les années de démolition,
Ed. Hallier, 1975.
Chronique des idées perdues,
Ed. Stock, 1977.
Questions, objections,
Ed. Denoël-Gonthier, 1979.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Gilles Deleuze
Perykles i Verdi
Filozofia François Châteleta

pl.anarchistlibraries.net