

Michał Podstawski

**CZY RZECZYWISTOŚĆ BEZPODMIOTOWA?
PRÓBA PYTANIA O PODMIOTOWOŚĆ W KONTEKŚCIE
WYBRANYCH WSPÓŁCZESNYCH KONCEPCJI
FILOZOFICZNYCH**

I.

W małej jadalni, tuż obok, ujrzałem ojca, który chodził od jednej ściany do drugiej. Widać było, że jeszcze nie wypracował sobie odpowiedniej postawy, że nie był do końca gotów na tę okoliczność. Być może czekał, aż wydarzenia same się wyklarują, i że łatwiej mu będzie wtedy coś postanowić. Trwał tak, i stał jak nad przepaścią, niezdecydowany. Ludzie przechodzą od jednej sztuki do drugiej. W międzyczasie sztuka nie jest jeszcze gotowa, a ludzie nie potrafią dobrze jeszcze odróżnić jej zarysów, nie znają ról, jakie mają w niej odegrać, więc stoją tak, z opuszczonymi rękami, przed tym, co się dzieje na ich oczach, z instynktem złożonym jak parasol, poruszając się niezbornie, zredukowani do samych siebie, to znaczy, że zredukowani do nicości.

L-F. C é l i n e: *Podróż do kresu nocy*¹

Rzeczywistość nie istnieje. Czy też raczej – nie istnieje na starych, dobrze znanych i przejrzystych zasadach. Dawna logika rzeczywistości rozmyła się przez nawarstwienie tego, co było znaczącym; szczątków mitów, podań i symboli o niejasnym sensie. Rzeczywistość została na(d)pisana na nowym prawie, według rozsądku symulaków i czystej relacyjności znaków, tym razem pozbawionych już zakorzenienia². Teraźniejszość poskładano jako niezdeteminowaną wolną konstelację znaków i symboli, których desygnaty są równie płynne jak one same – brak osi ogniskującej pojmowanie, cokołu, na którym możemy ufundować pewność bycia. Pojmujemy więc tylko to, co jawi się nam na zewnątrz, od wnętrza zawierając pustkę;

¹ L.-F. C é l i n e: *Podróż do kresu nocy*. Tłum. W. R o g o w i c z. Warszawa 1990, s. 342.

² Por. G. V a t t i m o: *Koniec nowoczesności*. Tłum. M. S u r m a - G a w ł o w s k a. Kraków 2006, s. 3 oraz Z. B a u m a n: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa 2000, s. 21.

egzystujemy – tylko biorąc udział w Widowisku Wcielonym. Nie ma już bycia poza wystawianiem się na pokaz³.

Rozważając problem Krzysztof Rutkowski – idąc zresztą tutaj dokładnie po linii Guya Deborda⁴ – kładzie nacisk na dokonane przez to rozmycie rzeczywistości przesunięcie, zmianę pierwotnej dla jestestwa relacji. „Ja” nie ujawnia się już w odniesieniu do własnego bycia, ale istnieje w jakiś sposób tylko przez napotykaną obcość. Pojęcie „obcości” jest tu zresztą niezwykle istotne – zwłaszcza jeśli patrzymy na nie przez pryzmat intuicji Baumana, wiążącej obcość w dialektykę istnienia społeczeństwa, nadając jej status elementu, wobec którego społeczeństwo jako takie może się ugruntować. Obcość w jakiś sposób streszcza w sobie postmodernizm – jako detal, który nie poddaje się narzucanej przez jestestwo konstrukcji poznawania, płynność w relacji „ja” i to, co przez „ja” poznawane. Istnienie obcości mieści się w tylko wydarzeniu, bo to, co ujawnione, zostaje już uwikłane w przyzwyczajenie przez to, co poznające – ale i tak niesie ze sobą ładunek transcendencji, wobec którego w sposób pierwotny organizuje się podmiot.

Zresztą już w początkach XX wieku Stanisław Brzozowski właśnie według pokrewnej dystynkcji podzielił filozofię współczesną precyzyjną linią demarkacyjną. „Lecz w jaki sposób psychika utrzymuje się, narzuca światu poza nią istniejącemu swoje prawa? Tu przechodzi linia graniczna pomiędzy nowoczesną filozofią a filozofią Hegla. Dla Hegla świat był zasadniczo tej samej co i psychika natury. Psychika ujmowała jego istotę, poznając. Opanowanie świata było procesem logicznym. Dla nas inaczej stoją te sprawy. Utrzymanie się psychiki wobec świata ukazuje się w zasadzie jako rezultat walki”⁵ – odnotował w swojej *Legendzie Młodej Polski*. Właściwy jest kształtowaniu się podmiotowości współczesnej właśnie ten podstawowy stosunek obcości, dojmujące poczucie wyobcowania przez wykorzenie z rzeczy, która wcześniej była czystą oczywistością, z drugiej strony zaś – urzeczowienie znaku, który staje się przez to jestestwu równie obcy. Awersem jest tu brak wewnętrzności

³ Koncepcja ta, jak i pojęcie Widowiska Wcielonego zaczerpnięte są z pracy: K. R u t k o w s k i: *Ostatni pasaż*. Gdańsk 2006. Pojęcie „Widowisko” zastępuje w terminologii Rutkowskiego pojęcie „spektakl” Guya Deborda. Por. G. D e b o r d: *Spoleczeństwo spektaklu*. Tłum. A. P t a s z k o w s k a, Gdańsk 1998. Dla jasności wyводу będziemy trzymać się pierwszego określenia przy obu autorach.

⁴ G. D e b o r d: *Spoleczeństwo...*, s. 46.

⁵ S. B r z o z o w s k i: *Legenda Młodej Polski*. Kraków – Wrocław 1983, s. 16.

przedmiotu⁶, pustki, przez której pojęciowe uzupełnianie podmiot – wobec odczucia negatywności – samoutwierdza się w swoim własnym istnieniu, rewersem – płynność pojęć, które na nowym gruncie, jako rzeczy – mogłyby stawać się fundamentem jestestwa przez odniesienie, ale ze swojej natury tylko zwodzą i nicują konstytuujący się według ich praw podmiot. Zostawałoby więc tylko – co z doskonałą intuicją przewidział już wiek temu Brzozowski – bycie rozumiane jako rezultat społecznej walki, którą jednak Prawo Widowiska⁷ nieustannie usiłuje wygaszać.

Zarysowana – może nieco okrężnie – myśl o obcości jest tu o tyle ważna, że pozwala precyzyjniej ujmować Widowisko Wcielone w samej jego istocie. Kapitalne dla rozumienia podmiotowości współczesnej jest właśnie to oddzielenie sfery ideograficzno-znaczeniowej – w której obecnie w bardziej oczywisty dla poznającego podmiotu sposób zasadza się bycie-w-świecie – od sfery utwierdzania się we własnym istnieniu przez odniesienie do rzeczywistości istniejącej pozornie przynajmniej poza symbolizacją. Zagadnienie to sygnalizowane jest już przez Slavoję Žižka we *Wzniosłym obiekcie ideologii*⁸: problemem Widowiska Wcielonego staje się właśnie rozmywanie realnego w znaczącym – chociażby przez przeniesienie pracy w pole obrazów czy rozproszenie Kapitału w intersubiektywną relacyjność z jednej strony i czystą, abstrakcyjnie pojętą znaczeniowość z drugiej⁹ – prowadzącego właśnie do konstytutywnego (przez negatywność) wyobcowania jestestwa z rzeczywistości, czyli w istocie: wypłukania go z możliwości walki dającej możliwość samoutwierdzania w byciu.

Znakomicie wskazuje na pewne rodzące się tu problemy kanoniczny już tekst *Człowiek w teatrze życia codziennego* Ervinga Goffmana¹⁰. Tekst o tyle ważny, że dotyczący okresu, w którym postkapitalistyczna rzeczywistość społeczna zaczął wyradzać się w Widowisko Wcielone. Właśnie w tym punkcie zachodzi zasadnicze przetasowanie: ze wcześniejszej, postfeudalnej społecznej powinności, wyznaczonej na stałe przez Prawo posiadające jeszcze moc sprawczą, kreującej podmiot według

⁶ Używając za Brzozowskim terminologii G. W. F. Hegla dotyczącej rudymenarnej logiki poznania oraz metod wkraczania podmiotowości w rzeczywistość. (Por. G. W. H e g e l: *Fenomenologia ducha*. Tłum. Ś. F. N o w i c k i. Warszawa 2002, s. 404).

⁷ Por. K. R u t k o w s k i: *Ostatni...*, s. 143.

⁸ S. Ž i ž e k: *Wzniosły obiekt ideologii*. Tłum. J. B a t o r, P. D y b e l. Wrocław 2001, s. 135.

⁹ Ibidem, s. 32.

¹⁰ E. G o f f m a n: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Tłum. H. D a t n e r-Ś p i e w a k, P. Ś p i e w a k. Warszawa 2000, s. 38.

jednej matrycy, danej raz na zawsze, konstytutywnej przez wypełnienie znaczeniem – do roli zawierającej się tylko w łatwo wymiennych maskach, które przez swoją płynność pozbawione są stale przypisanych znaczeń, a przez to czynnika mogącego umożliwiać zakorzenianie się podmiotu. Wyraźny nacisk na ten aspekt współczesnego życia społecznego kładzie Bauman stwierdzając: „Nie o to więc już idzie, by odkryć w sobie raz na zawsze dane powołanie, lub by cierpliwie i wytrwale, piętro po piętrze i cegła po cegle, budować swoje jestestwo, swą tożsamość – ale o to, by ‘nie dać się zdefiniować’, by każda przybrana tożsamość była szatą, a nie skórą, by zbyt ściśle do ciała nie przylegała, by można było, gdy zajdzie potrzeba lub przyjdzie chęć, pozbyć się jej równie łatwo, jak zdejmuje się przepoconą koszulę”¹¹. Autodefinicyjne odnoszenie się do własnego bycia poprzez odgórnie nadawany element opozycyjny zostało więc na gruncie społeczeństwa współczesnego zawieszane, i – jako rudymenarna operacja umożliwiająca pierwotne konstytuowanie się podmiotu – zostało zastąpione ruchem zakładania maski, właściwym właśnie Widowisku Wcielonemu, rozpuszczając odnoszenie się podmiotowości do samej siebie w czystej widmowości tego gestu.

Zasadniczym zagadnieniem, także z punktu widzenia Widowiska, jest dla Goffmana pojęcie fasadowości. Podmiot w jego koncepcji zredukowany zostaje właśnie do tworzonej przez siebie fasady, wyobrażeń na temat swojego bycia własnych i obcych, a także do przedmiotów właściwych granej roli, które tworzą jego pozycję, i w których przecież – na co wskazuje też Lacan – jest on momentami obecny bardziej niż w sobie samym. Relacje tworzące podmiot jako taki są tu więc absolutnie odwrócone: zamiast kreacyjnego introwertycznego poznania odniesionego do własnego bycia, twórczego przez wspomniane już heglowskie poczucie negatywności, jest ono przeniesione na rzeczy i urzeczowione znaki, co prowadzi do wykorzeniania jestestwa z macierzystego bycia i znów kieruje w poczucie negatywności, tym razem jednak własnego istnienia. Bardzo wyraziście rysuje się tu problem, o którym była mowa wcześniej: czyli zawieszenie podmiotu przez prawny przymus spektakularności jego bycia i przeniesienie zasadności egzystencji w obszar wystawiania na pokaz.

¹¹ Z. B a u m a n: *Ponowoczesność...*, s. 117.

Potrzeba istnienia poza widowiskowością zostaje tu całkowicie zanegowana, a przez to wykluczona z bycia jestestwa – niszcząc oczywistą i niepodzielnie podstawową możliwość jego bezpośredniego doznawania.

Faktyczny przełom ma więc miejsce jeszcze gdzie indziej. Zasadzające się na ekskluzyjności realnych elementów Prawo wciągnięte w Widowisko Wcielone, uprawomocniające tylko i wyłącznie wystawianie się na pokaz, w istocie wywłaszcza z osobistego stosunku do swojego bycia – przeważnie przez pozostawianie tej relacji w stanie permanentnego wstrzymania i odesłanie do ekwiwalentnej sfery obrazu. Odniesienie się do własnego bycia w świecie możliwe jest więc poniekąd jedynie przez heideggerowski ruch przekroczenia, transgresję poza spektakularność, a przez to powrót w Realne, które musi być gwarantem obecności, mimo tego, że konstruowane jest i tak w odniesieniu do symbolizacji. Szerzej rozwija tę myśl Hannah Arendt, kreśląc według tych reguł postać Obserwatora: „[...] Jedynie *obserwator*, nigdy zaś aktor, nie może rozumieć i wiedzieć, co dokonuje się w widowisku. [...] Podstawowe jest tu przekonanie, że wyłącznie obserwator posiada miejsce, które umożliwia oglądanie całości sztuki”¹². I w rzeczywistości dopiero wokół tego wniosku możemy zadać fundamentalne pytanie: pytanie o ontologiczną możliwość zaistnienia Obserwatora – czyli zatwierdzonego i zatwierdzającego się w sobie podmiotu – w ponowoczesnym społeczeństwie, formującym się wokół czystej widowiskowości, rozrastającej się we wszystkie dziedziny społecznego życia.

¹² H. A r e n d t: *O myśleniu*. Tłum. H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z. Warszawa 1989, s. 26.

II.

A teraz przybywajcie, gęby! Nie, nie żegnam się z wami, obce i nieznane facjaty obcych, nie znanych facetów, którzy mnie czytać będziecie, witam was, witam wdzięczne wiązanki części ciała, teraz niech się zacznie dopiero – przybądźcie i przystąpcie do mnie, rozpocznijcie swoje miętoszenie, uczynicie mi nową gębę, bym znowu musiał uciekać przed wami w innych ludzi i pędzić, pędzić, pędzić przez całą ludzkość. Gdyż nie ma ucieczki przed gębą, jak tylko w inną gębę, a przed człowiekiem schronić się można jedynie w objęcia innego człowieka. Przed pupą zaś w ogóle nie ma ucieczki. Ścigajcie mnie, jeśli chcecie. Uciekam z gębą w rękach.

W. G o m b r o w i c z: *Ferdydurke*¹³

Obserwator w naszym rozumieniu z samej definicji nie może istnieć inaczej, niż w negatywności tego, co przez niego obserwowane, inaczej niż poza ruchem transgresji przełamującej granice obserwowanego. Obserwowanie jest w ten sposób ruchem samowykluczenia się, ucieczką poza obręb – opuszczeniem sceny, by uzyskać pełnię obrazu.

O ile jednak otoczenie społeczne będziemy definiować przez generowane w jej wnętrzu znaki, symbole i wartości – jak zauważa Józef Niżnik: „rzeczywistość społeczna ma tylko o tyle walor rzeczywistości, o ile jest wyposażona w znaczenia”¹⁴ – natkniemy się na głęboką transformację w społeczeństwach dzisiejszych, stawiającą możliwość zaistnienia Obserwatora pod poważnym znakiem zapytania. Zasadniczym rysem współczesnej egzystencji społecznej jest bowiem rozmycie znaczeniowości przez permanentne jej zinterpretowanie. Bycie podmiotu jako takie zostało właśnie przez uporczywą zrozumiałość i oczywistość pozbawione konstytutywnej możliwości "skrywania się" – mocno przecież akcentowanego przez Heideggera – odsyłającego w podstawowe znaczenia. Podkreśla to wyraźnie Bauman, pisząc: „Dziś dla odmiany jest oczywiste, że doświadczenie nowoczesnego człowieka nie jest bynajmniej takie, jakim je malowali nowocześni filozofowie (i socjologowie, rzecz jasna): nie jest ono próżnią czekająca na wypełnienie treścią, nie jest bezkształtną plazmą czekającą na uformowanie przez specjalistów wyposażonych w ekskluzywne narzędzia hermeneutyczne. Doświadczenie jest, przeciwnie, od pierwszej chwili znaczące,

¹³ W. G o m b r o w i c z: *Ferdydurke*. Kraków 1987, s. 265.

¹⁴ J. N i ż n i k: *Przedmowa*. W: P. B e r g e r, T. L u c k m a n n: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. N i ż n i k. Warszawa 1983, s. 24.

zinterpretowane i rozumiane przez tych, którzy je przeżywają – ów stan znaczenia, zinterpretowania i zrozumienia jest ich sposobem bycia”¹⁵.

Rozważając więc zagadnienia wyjścia jednostki poza strefę schematycznego znaczącego natrafiamy na podstawowy problem konstytucji podmiotowości jako takiej – czyli szerokość zakresu budowania jej przez wpływy zewnętrzne. W istocie o ten problem rozbija się goffmanowska koncepcja, nie ustalając jasno, gdzie kończy się maska, a gdzie zaczyna podmiot. Zdaje się, że można powiedzieć nawet więcej – Goffman na gruncie swojego projektu momentami całkowicie zawiesza podmiotowość i jej siłę kreacyjną przypisuje tylko i wyłącznie zdefiniowanej w kontekście społecznym masce. Ten punkt widzenia uzyskuje pełnię znaczenia dopiero w konfrontacji z tym, co zostało wcześniej: "maska" bowiem na gruncie rodzącego się postkapita-listycznego społeczeństwa *Człowieka w teatrze życia codziennego* zmienia status – z przypadłości nadawanej odgórnie i przez swoją niezbywalność oraz oczywistość niewymagającej zrozumienia i interpretacji – w nieustannie na nowo definiowaną przez rodzące się z rozpadu Kapitału płynne i zmieniające się w każdym momencie relacje.

Od jeszcze nieco innej strony rozwija tę samą intuicję Pierre Bourdieu w swoich *Medytacjach pascaliańskich*: przez wprowadzenie konstruktów pola, abstrahującego wraz z rozwojem świadomości społecznej od każdego rodzaju zależności ekonomicznej i z tego powodu przesuniętego w sferę czystej symbolizacji, której brakuje zakorzenienia w obiektywnie rozumianej rzeczywistości¹⁶. Prowadzi to w prosty sposób do – możliwego do wywnioskowania już z obserwacji Goffmana – zaburzenia pojęcia maski, przez którą podmiot jako taki mógłby być opisywany i w mediacji z którą mógłby utwierdzać się w sposobie własnego istnienia: a zastąpienia jej czystym zawieszonym znaczącym, definiowanym i interpretowanym coraz dokładniej wraz z coraz szybszym rozpadem Kapitału, a przez to w każdym momencie jeszcze bardziej oderwanym od realnego. Dopiero więc odczytanie Goffmana przez pryzmat lektury Bourdieu pozwala dostrzec swoisty przewrót w rozumieniu roli społecznej u progu powstania społeczeństw ponowoczesnych:

¹⁵ Z. B a u m a n: *Ponowoczesność...*, s. 137.

¹⁶ P. B o u r d i e u: *Medytacje pascaliańskie*. Tłum. K. W a k a r. Warszawa 2006, s. 80.

przejście z dziedziny zamkniętego obiegu życia społecznego warunkowanego ekonomią w stosunku do którego przez pośrednictwo maski podmiot jako część społeczeństwa zyskiwał spoistość – w dziedzinę otwartego obiegu symboli, które nieustannie podlegają interpretacji i przez swoją płynność tracą zdolność uprawomocnienia jednostkowej podmiotowości.

Z tej perspektywy – zakładającej z jednej strony permanentną spektakularność, z drugiej przekraczający sam siebie proces interpretacji życia społecznego – konstytutywna dla goffmanowskiego pojęcia maski wyobrażenie kategorii działań zakulisowych bardzo mocno się deprecjonuje i zmienia własny status, przesuwając się w skrajnie inny punkt definicji podmiotu. W klasycznej definicji Goffmana: „Kulisy czy też garderoba to miejsca, gdzie najzupełniej świadomie przeczy się wrażeniom, których wywołaniu służy przedstawienie. Pełnią one oczywiście liczne funkcje, znamienne dla takich miejsc. Tutaj pracowicie można fabrykować te fragmenty przedstawienia, które pozwalają mu wyrażać coś poza samym sobą, [podkr. aut.] tutaj jawnie produkuje się złudzenia i pozory. Tutaj rekwizyty i fragmenty osobowej fasady układane są w taki sposób, by ze scenicznych zachowań i ról powstała zgrabna całość”¹⁷. Prawdziwy problem daje się tu poznać właśnie w konfrontacji podkreślonego fragmentu i wcześniejszych ustaleń: wydaje się, że na gruncie zmiennego społeczeństwa nowoczesnego możliwość zakorzeniania nowych znaczeń w działaniu poza samym aktem jego dziania się zostaje zawieszona poprzez upublicznienie i doskonałe zrozumienie każdej z podjętych czynności¹⁸. Sfera działań zakulisowych mogła być w koncepcji Goffmana uznawana – przy akceptacji pewnych założeń – za domenę autonomicznej podmiotowości i w ta zasadzie tam miała się mieścić. Rozwój dziedziny pustego znaczącego postawił myślenie podmiotu przed olbrzymią aporią, która jest próba jego rozumienia bez pozostawiania mu tego obszaru do podejmowania całkowicie autonomicznej znaczącej aktywności: redukcja bowiem każdego działania i przypisanie jego znaczenia uproszczonemu emblematowi którym

¹⁷ E. G o f f m a n: *Człowiek...*, s. 141.

¹⁸ Rozpatrywać tu będziemy tylko najbardziej szeroki z sensów pojęcia „kulisy”, dotyczący prywatnych działań jednostki. Nie oznacza to jednak, że podobne procesy nie dotyczą także sfery „kulisy” jako miejsca w przestrzeni – co doskonale pokazuje chociażby Dean McCannell w książce *Turysta*. Por. D. M c C a n n e l l: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Tłum. E. K l e k o t, A. W i e c z o r k i e w i c z. Warszawa 2005, s. 207.

jest „wyrażanie tylko samego siebie” de facto przesuwając intencję podjęcia czynności z jednostki na znajdujące się w obrębie pola ekspresji symbole nadające jej tylko wciąż na nowo status całości.

Wracamy tu oczywiście znowu do problemu sygnalizowanego wyraźnie przez Lacana: czyli własnej obecności jako obecności tego co zewnętrzne. Odnajdywanie się w zewnętrzności sceny Goffmana w swojej istocie odwraca najgłębszą logikę jego wywodu: już nie tyle sama jednostka manipuluje przekazywanymi wrażeniami, ale przekazane wrażenia manipulują jednostką. Zabsolutyzowanie działania pośredniczących w przekazie informacji mediów z jednej strony i przypisanie bezwarunkowej wartości samej reprodukowanej w nieskończoność informacji prowadzi w swojej istocie do destrukcji samego pojęcia społecznej sceny w rozumieniu Goffmana, a przez to: do radykalnej przebudowy klasycznego rozumienia podmiotowości.

Sygnalizowane już wcześniej spostrzeżenia Bourdieu pozwalają dokonać w tej perspektywie jeszcze jednego kroku – uściślenia pojęcia Obserwatora. Pytanie o możliwość jego zaistnienia warunkuje według tego co zostało powiedziane pewną zabsolutyzowaną zasadę: pytać musimy jaźń wykraczającą przez teoretyczny konstrukt poza społeczną *praxis*, ale w swojej możliwości zdolny do przekroczenia tej teorii i spojrzenia również na nią niejako z zewnątrz, a przez to do powrotu w społeczeństwo na nowej płaszczyźnie rozumienia¹⁹. Ten drugi punkt widzenia jest niezbędny, żeby uwolnić się od scholastycznego sposobu budowy pierwszej z teorii – a przez to, by zyskać obiektywność w spojrzeniu na funkcjonowanie społeczeństwa i dzięki rzeczywistym oderwaniu²⁰ od symbolicznej przemocy generowanej w jego wnętrzu powracać w swoją własną podmiotowość.

¹⁹ P. B o u r d i e u: *Medytacje...*, s. 101.

²⁰ Słowo „oderwanie” jest tu o tyle niebezpieczne, że sugeruje odejście od społeczeństwa w najprostszym rozumieniu. „Oderwanie” ma być zrozumieniem procesu namnażania znaczącego w obrębie społeczeństw i zdolnością własnej marginalizacji, czyli usytuowywania się na marginesie – jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz – a nie opuszczaniem społeczeństwa w jego sferach materialnych.

III.

Rozdajemy nasze prawo do zebrania, na które zarobiliśmy w tym krótkim, nieskończonym czasie naszym właśnie rozdawaniem. Rozdajemy je też tak, jak rozdajemy nasze inne zaszczytne prawa, tak, jak rozdajemy wszystko, co mamy: miłość i gniew, gorączkę i chłód, jawę i sen, i tak dalej, i tak dalej. Wszystko. Żeby, kiedy przyjdzie konać, w co nie wierzę, jak najmniej było... żalu tego. Żeby śmierci, tej zwyczajnej wariatce, nic nie pozostawić po nas w spadku. Niech odziedziczy po nas popiół wygasły i niech go sobie rozdmucha, jeśli chce, na siedem stron. I niech ma przy tym iluzję, że nie jest bezrobotna.

E. S t a c h u r a: *Całajaskrawość*²¹

Na gruncie poczynionych wcześniej ustaleń, by przynajmniej zasygnalizować pozytywne ścieżki rozumienia podmiotowości, trzeba się odwołać do jego najbardziej rudymenarnych podstaw, tak wnikliwie analizowanych w filozofii Martina Heideggera. Jednym chyba z najważniejszych punktów jego koncepcji jest aspekt „bycia-ku-śmierci”, jako doświadczenia, w które zawsze wchodzimy indywidualnie i przez to możemy się utwierdzać w odrębności własnego istnienia: „Każde jestestwo musi zawsze samo brać na siebie umieranie. Śmierć jest, jeśli ‘jest’, z istoty zawsze moja. Oznacza ona mianowicie pewną specyficzną możliwość bycia, w której chodzi wprost o bycie jestestwa zawsze własnego. W umieraniu okazuje się, że śmierć ontologicznie konstytuuje ustawiczną moją (Jemeinigkeit) i egzystencja”²² Obserwacja ta jest niezwykle istotna przynajmniej z dwóch względów: po pierwsze, ze względu na to, że wskazuje na jeden z najważniejszych aspektów uzyskiwania spójności przez jaźń: właśnie w najbardziej osobistych przeżyciach, które z samego założenia wyabstrahowane są poza uniwersalne znaczące i mogą na nowo konstytuować autonomiczne znaczenia, niezbędne dla zaistnienia podmiotowości. Po drugie – przez wskazanie na odczucie nieodwołalności własnej śmierci, jako podstawowy z tych momentów.

Śmierć jest momentem – być może jedynym – do którego jednostka odnosząc się tylko i wyłącznie jako jednostka suponuje możliwość własnego zapodmiotowania. W takim rozumieniu, by odnieść się do bytu jako takiego musimy wejść w istotność bycia przez poczucie nieuchronności śmierci, która jest ostatecznym kresem, przez

²¹ E. S t a c h u r a: *Cała jaskrawość*. Warszawa 1974, s. 76.

²² M. H e i d e g g e r: *Bycie i czas*. Tłum. B. B a r a n. Warszawa 1994, s. 338.

który jestestwo. może dojrzeć samo siebie na płaszczyźnie szerszej i głębszej niż bycie-w-świecie – niejako ten szczególny modus bycia wyzwala jednostkowe ‘ja’ ze świata i wprowadza we własną istotność: „Śmierć jest możliwością bycia, która zawsze musi podjąć samo jestestwo. Wraz ze śmiercią samo jestestwo zbliża się w swej *najbardziej własnej* możliwości bycia. W tej możliwości jestestwu chodzi wprost o swe bycie-w-świecie. Jego śmierć jest możliwością możności-nie-bycia-już-tu-oto. Gdy jestestwo jako ta właśnie możliwość zbliża się do siebie samego, jest *w pełni* odesłane do swej najbardziej własnej możności bycia. Tak zbliżającemu się do siebie rozwiązują się wszystkie relacje z innym jestestwem. Ta najbardziej własna bezwzględna (unbezüglich) możliwość jest najbardziej ostateczna. Jako możność bycia jestestwo nie może wyprzedzić możliwości śmierci. Śmierć jest możliwością zupełnej niemożliwości jestestwa. Tak oto *śmierć* odsłania się jako *możliwość najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona*”²³. W pewien sposób więc przez ostateczność śmierci, przecucie całkowitej niemożliwości, która jest osobistą przypadłością, tyle, że rozciągniętą w pewien sposób w czasie – możemy odbić własne bycie poprzez i ponad tą granicą, a przez to konstytuować własną podmiotowość.

Kolejnym mocno uwypuklonym fragmentem heideggerowskiej myśli jest podkreślenie problemu tkwiącego w samym wybieganiu ku śmierci, polegającym na rozproszeniu własnego jej odczucia w sferę gadaniny. Wybieganie to musi być więc celowym aktem, podjętym z rozmysłem i głębokim przekonaniem o jego istotności – tylko wtedy przez przekroczenie własnego kresu ma zdolność wyciągnięcia na pewnej płaszczyźnie uzyskującego spójność podmiotu z wyobcowującej gadaniny aspektu ‘Się’: „Wybieganie odsłania jestestwu zatrąę w Sobie-Się i stawia to jestestwo wobec, nie popartej na początku przez zatroskaną troskliwość, możliwości bycia sobą, sobą jednakże w namiętnej, wyzbytej złudzeń Się, faktycznej, pewnej samej siebie i trwożącej się wolności ku śmierci”²⁴.

Podkreślić więc trzeba jeszcze wyraźniej, jak istotne jest odczucie samej śmierci w nie najczystszej formie dla istnienia ‘ja’ jako takiego, by poprzez zakorzenianie się byciem-ku-śmierci w świecie egzystować jako autonomiczny

²³ Ibidem, s. 352.

²⁴ Ibidem, s. 373.

podmiot. Zdziwiająca może być skłonność do lekceważenia śmierci jako podstawowego aspektu bycia – wyraźnie uwypuklona chociażby przez Michaela Leiris w *Lustrze tauromachii*: „Wygnać śmierć albo ukryć ją za nie wiedzieć jaką architekturą o ponadczasowej doskonałości: takim starczym zajęciom oddaje się większość filozofów i macherów od religii. Wcielić śmierć w życie, sprawić, by stała się w jakiś sposób rozkoszna: na tym powinna polegać działalność budowniczych luster – mam na myśli tych wszystkich, których najpilniejszym celem jest komponowanie owych faktów wydających się miejscami, gdzie czujemy, że przylegamy do świata i samych siebie, ponieważ dają nam one poczucie pełni, kryjącej w sobie własną mękę i własne pośmiewisko”²⁵. W żaden sposób nie można więc dążyć do odchodzenia od myślenia śmierci, bo tylko poprzez nią powracamy – niejako ponad jej granicami – w życie i w siebie, a przez to: w całość własnego jednostkowego istnienia.

Problem braku odbierania na gruncie społeczeństw współczesnych własnego życia jako indywidualnego bycia-ku-śmierci jest jednak dużo bardziej palący niż w cytowanej obserwacji Leirisa, szczególnie w kontekście wcześniejszych obserwacji. W cytowanym już *Ostatnim pasażu* Krzysztof Rutkowski wskazuje na głównych inicjatorów dostrzeżenia konstytutywnego dla podmiotowości procesu wywłaszczania z osobistego życia we wszystkich jego przejawach: „W pierwszej połowie XX wieku – Hannah Arendt i Walter Benjamin, w drugiej połowie – Michael Foucault, a w ostatniej dekadzie oraz na początku XXI stulecia – Giorgio Agamben opisali, jak przed wybuchem Rewolucji Francuskiej *zoe*, życie nieskończone, stawało się przedmiotem kalkulacji władzy i życia ‘nieśmiertelnego’ przemieniło w ‘nagie życie’, jak rozpoczął się proces ukrywania *thanatos* w *bios*, zasłaniania śmierci w życiu poszczególnych żyjących jako czegoś wstydliwego, czego należy unikać i w końcu – dzięki postępom nowoczesnej technologii i energicznej lobotomii pamięci – prawie udaje się uniknąć. Według określenia Foucaulta ‘polityka’ przemieniła się w ‘biopolitykę’, aż w końcu polityka okazała się niemożliwa w innej formie niż troska o *bios*”²⁶. Podstawowym zagrożeniem jest więc fakt, że na gruncie społeczeństwa

²⁵ M. L e i r i s: *Lustrzisko tauromachii*. Tłum. M. O c h a b. Gdańsk 1999, s. 52.

²⁶ K. R u t k o w s k i: *Ostatni...*, s. 227.

nowoczesnego stosunek do własnej śmierci został niejako zawieszony i przejęty przez Prawo na użytek władzy. Akcentowana wyraźnie i u Rutkowskiego, i u Baumana metoda rozumienia życia społeczeństw postmodernistycznych przez analogię do przejściowego obozu opiera się właśnie o to przesunięcie znaczenia pojęcia śmierci: z podstawowego punktu zapewniającego bycie jednostki w fakt usilnie zasłaniany, a przez to – w sposób najgłębszy wywłaszczający z osobistego stosunku do własnego bycia.

To, że wspomnieliśmy wyżej akurat Michaela Leiris nie jest przypadkiem: jego książka jest niezwykle ważna z jeszcze jednego powodu, nieco pobocznego względem toku wywodu, ale dla całości ujęcia nadzwyczaj istotnego. Francuski myśliciel dokonał niezwykle poważnego w świetle naszych badań zabiegu: przeniósł na grunt filozoficznej analizy problem erotyzmu jako swego rodzaju formy śmierci, stanowiącej niejako jej awers i na swój sposób fakt umożliwiający jej prawdziwe zaistnienie. W rozwijającym postawione przez Leirisa tezy słynnym *Erotyzmie* Georges Bataille pisze jasno: „Dla nas, bytów nieciągłych, śmierć ma znaczenie ciągłości bytu: rozmnażanie prowadzi do nieciągłości istot, zarazem jednak łączy się ze sprawą ich ciągłości, czyli jest ściśle ze śmiercią związane. Mówiąc o rozmnażaniu i o śmierci, spróbuję ukazać tożsamość ciągłości bytów i śmierci – obie są jednakowo fascynujące, a fascynacja nimi włada erotyzmem”²⁷. Erotyzm jest więc niejako odwróceniem śmierci, przeniesieniem aktu konstytuowania się jednostki z indywidualnego odczucia bycia-ku własnej śmierci w absolutne doznanie erotyczne, odsyłające w poczucie ciągłości. Centralne pojęcia filozofii Bataille'a dopiero w takiej interpretacji zyskują pełnię znaczeń: transgresja poza granice jednostkowości realizująca się erotyzmie nie tyle rozbija podmiot, ale przez chwilowe opuszczenie jego granic, utwierdza go we własnej spójności. Z tej perspektywy więc podmiot byłby konstytuowany więc z jednej strony przez jednostkowe doznanie własnej śmierci i poprzez uniwersalne przeczucie ciągłości (nie tylko gatunku, ale i rzeczywistości) dokonujące się poprzez erotyzm. Wciąż jednak trzeba mieć na uwadze, że są to w istocie tylko dwie strony tego samego fundamentalnego wyprzedzenia własnego

²⁷ G. B a t a i l l e: *Erotyzm*. Tłum. M. O c h a b. Gdańsk 1999, s. 16.

bycia: „W ruchu, który nas ożywia, jest jakieś przerażające przekroczenie i ono wskazuje kierunek ruchu. Ale pozostaje dla nas tylko złowrogim znakiem, przypominającym ustawicznie, że śmierć, zerwanie indywidualnej nieciągłości, do której przykuwa nas lęk, jest prawdą górującą nad życiem”²⁸.

IV.

Ale nawet z punktu widzenia najmniej znaczących rzeczy nie jesteśmy całością materialnie ukształtowaną, tożsamą dla wszystkich, którą każdy może po prostu sprawdzić niby hipotekę lub testament; nasza społeczna osobowość jest tworem cudzej myśli. Nawet akt tak prosty, który zwiemy ‘widzieć znajomą osobę’, jest po części aktem intelektualnym. Pozór fizyczny widzianej osoby wypełniamy wszystkimi pojęciami, które mamy o niej; a w ogólnym kształcie, jaki sobie tworzymy, pojęcia te mają z pewnością największy udział.

M. Proust: *W poszukiwaniu straconego czasu*²⁹

W swoich *Profanacjach* Giorgio Agamben wprowadza ciekawy zamysł: ideę opisu jednostkowej ekspresji jako mediacji tego co uwikłane w zewnątrz i Geniusza, który tę sferę usensawia³⁰. Sam pomysł jest o tyle ważny, że dużym stopniu odpowiada powszechnym wyobrażeniom na temat podmiotu, co więcej: nie kłóci się mocno nawet z wcześniejszymi ustaleniami. To, co zewnętrzne pozostaje w stanie ciągłej płynności i powstaje na skutek pozostawania w obszarze znaczącego – Geniusz jest natomiast tym, czego w istocie nie możemy poznać, co zawsze pozostaje poza nami, ale jednocześnie jest główną przyczyną jednostkowej konstytucji, a przede wszystkim jest tym, co stworzone z rudymenarnego poczucia obcości. Konstrukcja ta jest o tyle użyteczna, że uwzględnia dwa najważniejsze elementy rozumienia podmiotowości – jako poznawanej przez stosunek do rzeczywistości, w którą się wkracza i samoodniesienie do tego, co nieznanne u samych fundamentów podmiotu. Co istotne więc: uwypuklone jest podstawowe w strukturze podmiotu napięcie między stosunkiem obcości do świata z jednej strony i do samego siebie z drugiej.

Doznanie obcości jako takie jest jak się wydaje rudymenarnym doświadczeniem każdej jaźni wchodzącej w jakiś sposób w rzeczywistość: zaczynając od

²⁸ Ibidem, s. 22.

²⁹ M. Proust: *W poszukiwaniu straconego czasu*. Tłum. T. Żeleński-Boy. Warszawa 1974, s. 48.

³⁰ G. Agamben: *Profanacje*. Tłum. M. Kwatarko. Warszawa 2006, s. 19

obcości własnego ciała, poprzez obcość symbolicznych uniwersów, aż po obcość w obrębie własnej konstytucji psychicznej – i może dlatego daje się traktować jako podstawowy pozytywny wyznacznik podmiotowości. Już wcześniej zaakcentowane było takie właśnie rozumienie obcości u Lacana, niezwykle istotne dla tego myśliciela, gdzie zdziwienie brakiem „swojskości” w odniesieniu do samego siebie powoduje przerzucenie tego odczucia na otaczające z zewnątrz przedmioty³¹. Stąd rodzi się problem lustra, właściwy psychoanalizie w wydaniu Lacana, ale przecież w swoich założeniach w sposób doskonały opisujący w sposób pozytywny podmiotowość jako taką: utwierdzenie się podmiotu w samym sobie możliwe jest dopiero przez zobaczenie samego siebie w tym co absolutnie zewnętrzne. W zasadzie więc problemem nie jest tu samo zrozumienie podmiotu w jego strukturze, ale zrozumienie rzeczywistości, która odpowiada na konstytutywne pytanie podmiotu o jego własne bycie. Jeśli zmienił się sam sposób bycia podmiotu to nie przez przełom w jego konstrukcji, ale przez przełom w interpretacji świata, która – o czym mówiliśmy wcześniej – została przeprowadzona do samego końca i pozostawiła miejsce wyłącznie na spektakularność, i która z tego powodu nie tylko nie pozwala pytać podmiotowi o własne bycie, ale każe jednostronnie wystawić się na pokaz w byciu, istotowo niekompletnym przez brak odpowiedzi ze strony rzeczywistości.

W zasadzie w prosty sposób dochodzimy w tym momencie do centralnego punktu heideggerowskiego rozumienia podmiotu – jako „bycia-tu-oto” i „troski” wobec świata – gdzie poddane bodaj najbardziej wnikliwej analizie są podstawowe z poruszonych wcześniej problemów. Naturalnie naszemu rozumowaniu odpowiada zabsolutyzowane rozumienie aspektu „Się” podmiotowości: ale zdaje się, że i sam Heidegger był bliski pójścia w tę stronę w abstrakcyjnym rozumieniu podmiotu jako takiego. Wyraźnie w jego filozofii – szczególnie późniejszej – pojawia się rozumienie autonomicznego „ja” jako ponawianego wciąż od początku zadania utwierdzania się w własnej podmiotowości, zaniechanie tej czynności szybko redukuje autonomiczną jednostkę właśnie tylko i wyłącznie w aspekt uniwersalnego „Się”. Co jeszcze ważniejsze, i u Heideggera wyraźnie położone są akcenty na tworzenie się podmiotu

³¹ E. R o u d i n e s c o: *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*. Tłum. R. R e s z k e. Warszawa 2005, s. 176.

w poczuciu wyobcowania: „Jestestwo rozumie ontologicznie samo siebie – a tym samym także swoje bycie-w-świecie – zrazu na podstawie tego bytu i jego bycia, którym samo nie jest, ale które spotyka w obrębie swego świata”³². Dla toku naszych rozważań jeszcze ważniejsze są tu rozwijające te intuicje wątki z „Rozmów na polnej drodze”, dotyczące konstrukcji jaźni przez uwalnianie jej z dyktatu rzeczy: przez wyzwalanie w Okół horyzontu jeszcze przed urzeczowieniem się w jego przestrzeni rzeczy samej³³. Zaakcentowana jest tu właśnie ta podstawowa zdolność podmiotowości, udostępniona – co ważne – przez czyste myślenie, polegająca na przekroczeniu tego, co napotykanie w jego obcości i poprzez jego głębsze poznanie niejako „od środka” – odsłonięcie własnej jaźni w jej istotności. Podmiotowość jako tak jest więc pojęta jako oderwana od napotykanych w horyzoncie rzeczy, ale jednocześnie staje się aktualnością właśnie w procesie tego odrywania, niejako wyłącznie przez odniesienie się do niego jako wciąż podejmowanego działania.

Jeśli pójść tropem idei Jeana-Luc Nancy z książki *Corpus* i pojmować rzeczywistość jako pewną skończoną strukturę pozostających we wzajemnym stosunku ciał heideggerowskie myślenie podmiotu zyskuje jeszcze dodatkowy i niezwykle ważny aspekt. Uzyskanie przez tak rozumianą rzeczywistość istotności jest możliwe tylko na drodze rozwarcia się „rany” przez którą wycieka sens w konstrukcjach cielesności. Jak pisze Nancy: „Sens wycieka z rany kropla po kropli. (...) Tutaj, w bolącym miejscu, jest tylko »podmiot« – otwarty, rozcięty, zanatomizowany, zdekonstruowany, rozczłonkowany, zdekoncentrowany. Świt przestrzennienia, jasność samej siebie, ryzyko i szansa na a(e)r(e)alność jako tego, na co jesteśmy wyeksponowani i co nas eksponuje jako nas jako nas, bo to my jesteśmy światem: my-świat”³⁴. W zasadzie dochodzi więc w tym miejscu do nadania sensu strukturze wewnętrznej podmiotu właśnie przez rozdarcie w cielesnej strukturze świata, a używając kolejnej terminologii Lacana – do wyjścia na światło Realnego w stosunku do którego powinien konstituować się podmiot, a które i tak dokonuje się tylko poprzez odniesienie do

³² M. H e i d e g g e r: *Bycie...*, s. 82.

³³ M. H e i d e g g e r: *Samotrzeć na polnej drodze*. W: Idem: *Rozmowy na polnej drodze*. Tłum. J. M i z e r a. Warszawa 2004.

³⁴ J.-L. N a n c y: *Corpus*. Tłum. M. K w i e t n i e w s k a. Gdańsk 2002, s. 73.

Symbolicznego, czyli z samej zasady wikłające Realne w symboliczną sieć uprawomocnień³⁵.

Może więc właśnie do tej strony tak naprawdę można definiować autonomiczny podmiot? Prawdopodobnie trudno to rozstrzygać, ale może warto na sam koniec w tym kontekście oddać głos Tadeuszowi Komendantowi, bo chyba trudno będzie zdobyć się na podsumowanie opisujące problem z głębszą intuicją: „(...) moja własna natura pozostaje ciągle dręcząca zagadką, choć jest pierwszą daną doświadczenia. Jestem luką w spójności rzeczy, brakiem, który one swoimi obrotami próbują wypełnić, a przez to ciągle ponawianym wyzwaniem”³⁶.

³⁵ E. R o u d i n e s c o: *Jacques Lacan...*, s. 174.

³⁶ T. K o m e n d a n t: *Upadły czas. Sześć esejów i pół*. Gdańsk 1996, s. 26.

BIBLIOGRAFIA:

- Agamben G.: *Profanacje*. Tłum. M. Kwatarko. Warszawa 2006.
- Arendt H.: *O myśleniu*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 1989.
- Bataille G.: *Erotyzm*. Tłum. M. Ochab. Gdańsk 1999.
- Bauman Z.: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa 2000.
- Berger P., Luckmann T.: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa 1983.
- Bourdieu P.: *Medytacje pascaliańskie*. Tłum. K. Wakar. Warszawa 2006.
- Brzozowski S.: *Legenda Młodej Polski*. Kraków – Wrocław 1983.
- Céline L.-F.: *Podróż do kresu nocy*. Tłum. W. Rogowicz. Warszawa 1990.
- Debord G.: *Spoleczeństwo spektaklu*. Tłum. A. Ptaszkowska, Gdańsk 1998.
- Goffman E.: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak. Warszawa 2000.
- Gombrowicz W.: *Ferdydurke*. Kraków 1987.
- Hegel G. W.: *Fenomenologia ducha*. Tłum. Ś. F. Nowicki. Warszawa 2002.
- Heidegger M.: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.
- Heidegger M.: *Samotrzeć na polnej drodze*. W: Idem: *Rozmowy na polnej drodze*. Tłum. J. Mizera. Warszawa 2004.
- Komendant T.: *Upadły czas. Sześć esejów i pół*. Gdańsk 1996, s. 26.
- Leiris M.: *Lustro tauromachii*. Tłum. M. Ochab. Gdańsk 1999.
- McCannell D.: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz. Warszawa 2005.
- Nancy J.-L.: *Corpus*. Tłum. M. Kwietniewska. Gdańsk 2002.
- Niżnik J.: *Przedmowa*. W: P. Berger, T. Luckmann: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa 1983.
- Proust M.: *W poszukiwaniu straconego czasu*. Tłum. T. Żeleński-Boy. Warszawa 1974.
- Roudinesco E.: *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2005.

- Stachura E.: *Cała jaskrawość*. Warszawa 1974.
- Vattimo G.: *Koniec nowoczesności*. Tłum. M. Surma - Gawłowska. Kraków 2006.
- Žižek S.: *Wzniosły obiekt ideologii*. Tłum. J. Bator, P. Dybel. Wrocław 2001.j