

Jakub Momro

Ironia, świadomość, śmierć

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (108), 89-98

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ironia, świadomość, śmierć

I.

Michał Warchala opowiada w swojej niezwykle interesującej i bogatej książce¹ historię idei autentyczności, która stała się nie tylko jednym z wyróżników nowoczesności, lecz także jedną z fundamentalnych jej obsesji. Trzeba od razu powiedzieć, że jak każda z namiętności dojrzałej nowożytności posiada podwójne oblicze, choć pewnie jak żadna inna nie wydaje się tak podejrzana. Z jednej strony autentyczność pozostaje jedną z nieredukowalnych dominant modernistycznych, kiedy rozważamy ją jako projekt jednostkowej, ale również wspólnotowej ekspresji, z drugiej ujawnia własną, odwrotną i negatywną stronę, kiedy staje się niemal substancjalnie obecną przeszkodą rzeczywistej emancypacji podmiotu i uwolnienia jego relacji ze społecznością od dyktatu restrykcyjnej przemocy i władzy. Te dwie modalności, które dają się ująć w klamrze pojęć projektu oraz negacji, pozwalają dostrzec nie tylko podstawowy kłopot z samą strukturą idei autentyczności, lecz nade wszystko ujrzeć jej wielowymiarowość. Warchala śledzi te przemiany w rozmaitych dyskursach (oświeceniowym, romantycznym zarówno anglosaskim, jak i niemieckim, a także ściśle nowoczesnym). Wartość tej książki – jako się rzekło – nie podlega dyskusji. Tym bardziej, że proponowana przez autora historia rozwoju wydaje się konsekwentna i spójna. Wypada zatem skupić się na tych miejscach wywodu autora, w których takich cech nie widać.

¹ M. Warchala *Nowoczesność i autentyczność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Kraków 2006.

2.

Autentyczność w perspektywie proponowanej przez autora nie daje się rozdzielić od porządku nowoczesności rozumianej jako kulturowa i filozoficzna formacja, albowiem jej związanie dialektyczne odpowiada niemal dokładnie problemom, które wybijają się na plan pierwszy w nowoczesności. Oznacza to, że nie można pomyśleć o autentyczności inaczej niż tylko w kategorii projektu, ale zarazem nie sposób przestać dążyć do poszukiwania takiego rejestru języka, w którym jej legitymizacja nie byłaby już konieczna. Paradoks polega na tym, że autentyczność, którą sytuowalibyśmy po stronie nieoznaczonej przestrzeni istnienia, nie daje się pomyśleć inaczej niż tylko w porządku językowym. W ten sposób ujawnia się również niemożliwość do wyrugowania mechanizm dialektyczny, jedynie pozornie stabilizujący to równanie. W efekcie napięcie pomiędzy językiem i tym, co sytuuje się poza strukturą języka nie daje się rozładować, a historia poszukiwania ostatecznej, niepodważalnej zasady określającej autentyczność składa się w gruncie rzeczy na opowieść o zmaganiach nowożytnego i nowoczesnego (pokartezjańskiego i pokantowskiego) podmiotu z możliwością skonstruowania opowieści o własnej tożsamości.

Autentyczność wydaje się elementem projektu egzystencjalnego niemal *par excellence*. Po pierwsze dlatego, że domaga się od podmiotu wykorzystywania coraz bardziej subtelnych językowych strategii, służących oddaniu stanu własnej aktualności i samoobecności. Po drugie z powodu specyficznego charakteru i statusu projektu, będącego zarazem marzeniem o totalności w sferze epistemologicznej oraz absolutnej autonomii w sferze egzystencjalnej i ontologicznej. Paradoksalnie to w projekcie jako takim ujawnia się stygmat autentyczności jako całkowitego spełnienia fantazmatu o podmiocie będącym u siebie. Autentyczność myślana jako projekt skutecznie niweluje problemy esencjalnego traktowania bytu i całkowicie autorefleksyjnego podmiotu. Przeciwnie, w efekcie to projekt uzyskuje wymiar jak najbardziej egzystencjalny, stając się koniecznym fantazmatem życia, a nie wyłącznie precyzyjnie konstruowaną metodą poznawczą. Lingwistyczna perspektywa komplikuje obraz idei autentyczności nie tylko w sensie konieczności skrupulatnego rozważania wewnętrznych antynomii konstytuujących jej obraz. Radykalna krytyka języka filozoficznego, traktowanego jako neutralny wehikuł sensu i sferę możliwości skonstruowania znaczenia spowodowała, iż autentyczności nie sposób pomyśleć tylko w jednym porządku. Nie można bez skazywania się na teoretyczną naiwność sytuować jej jedynie w sferze źródłowości, oryginalności czy autonomii. Z miejsca bowiem wkrada się do języka opisu to, co zmediatyzowane, przetworzone i powtórzone, a także heteronomiczne.

W analizach Warchali figury autentyczności właściwe różnorodnym dyskursom nowoczesności, od Diderota przez romantyków i Freuda do Deleuze'a, odsłaniają swoją krytyczną stronę. Ilustrują dobitnie konieczność przejrzenia własnych założeń przez autorów pragnących poprzez schemat pisma (narracji, dramatu, rozprawy) dotrzeć do niewymienialnej, nieprzetłumaczalnej na jakikolwiek język, reguły egzystencji. Zadziwiająco, jak bardzo te – jakby powiedział Philip Lacoue-

-Labarthe – próby „obejścia” skazują twórców i filozofów na przyjęcie dokładnej odwrotnej logiki pisania: wedle zasady metonimii, nieustannych podstawień jednych elementów własnego dyskursu pod drugie bądź też alegorii, którą – jako kwintesencję konwencjonalności – można sytuować na przeciwnym biegunie autentyczności.

Tak jest w perspektywie konkretnych wizji i pomysłów dyskursywnych. A jak w sferze teoretycznej legitymizacji? Negatywność pojmowana jako kategoria krytyczna, na której opiera się dyskurs, staje się z punktu widzenia pewnej wizji nowoczesności jedynym sposobem sprzeciwu wobec zawłaszczającego języka fenomenologii i hermeneutyki. To te dwa kierunki filozoficzne, niezależnie od siebie, przedłużały trwanie tradycyjnego modelu autentyczności opierającego się na afirmacji podstawowego doświadczenia fundującego akt świadomości (fenomenologia) oraz mocy interpretacji i ontologii objawienia sensu (hermeneutyka). W obydwu to, co źródłowe zostało wprzęgnięte w to, co aktualne, ale również i zakładane. Konsekwencje takiego pomieszania porządków wydają się aż nadto znajome, choć z pozoru niewiele mówią o autentyczności. Jednak zarówno problemy Husserla z usprawiedliwieniem własnego stanowiska wobec pojęcia kryzysu nauk europejskich, dotyczącego głównie sfery języka, jak i raz po raz ujawniające się teologiczne zaplecze filozofii Heideggera wskazują przestrzeń, w której prawdziwość tożsamości podmiotu jest wynikiem wymykającej się intencjom myślicieli iluzji bezpośredniego wglądu bądź równie dobrze markowaną restytucją słownika religijnego. Słusznie zatem Warchała rozpoczyna rozważania od przytoczenia gruntownej refutacji poglądów na zasadę *Eingentlichkeit* autorstwa Adorna. Wedle autora *Teorii estetycznej* myślenie w ramach ontologii egzystencjalnej prowadzi w konsekwencji do efektów dokładnie odwrotnych do zamierzonych. Autentyczność nie jest bowiem atrybutem śmiertelnego, a zatem czasowego, nieciągłego bytu wrzuczonego w świat, lecz przynależy do enigmatycznej, mieszczonej się poza historią przestrzeni bycia, determinującej sensowność bądź bezsensowność jego położenia. Wydaje się jednak, że autor pominął jeden nie tylko interesujący, lecz również niezwykle istotny wątek krytyki Adorna wyraźnie obecny w *Zargonie autentyczności* i w innych pismach. W ontologicznym wydaniu rzecz sprowadza się bowiem do odrzucenia przez Heideggera zasady krytyki rozumianej szeroko jako konieczność przepracowania tego, co negatywne i – co z tego wynika – ochrony zasady imienia własnego przed zakusami degradującej władzy. Autentyczność zatem, przeciwnie niż u autora *Bycia i czasu*, nie może pozostać domeną jaźni, tego, co całkowicie wewnętrzne. W efekcie egzystencjalistyczna próba wyjścia ze struktury podmiotu w sferę prawdziwego bycia, jak odebrał lekcję Heideggera np. Sartre, okazuje się nieudana – *Dasein* w zasadzie odseparowane od tego, co inne i zbiorowe staje się nie tyle formułą jednostkowego doświadczenia, ile nieruchomą abstrakcją. Podmiot, wyrzekając się postawy krytycznej, działa przeciwko sobie samemu i w rezultacie wszelką działalność weksluje na korzyść absolutyzowanej, enigmatycznej, na poły teologicznej, na poły gnostyckiej przestrzeni nienazywalnego bycia. Heideggerowski fantazmat dla Adorna musiał być niezwykle groź-

Roztrząsania i rozbiory

ny, ponieważ milczeniem pomijał reguły społecznych i symbolicznych mediacji, a – co więcej – pozostawał głuchy na wszechobecną ekonomię wartości, idei oraz interpretacji. Celnie pisze o tym w jednym z fragmentów w *Minimach moraliach*:

Odkrycie autentyzmu jako ostatniego bastionu etyki indywidualistycznej to odblask masowej produkcji przemysłowej. Dopiero gdy niezliczone standardowe dobra dla zysku udają, że są czymś wyjątkowym, powstaje – jako antyteza, lecz według tych samych kryteriów – idea czegoś, co nie daje się powielać i dlatego jest prawdziwie autentyczne [...]. Nieautentyczność autentyczności wynika stąd, że w opanowanym przez wymianę społeczeństwie autentyczność musi udawać, że jest tym, co reprezentuje, choć nigdy nie może tym być. Urzeczeni autentyzmem apostołowie władzy, która konsekwentnie niszczy cyrkulację, wykonują na jej pogrzebie taniec z woalem pieniądza.²

3.

Wszystkie te elementy składają się w książce Warchali nie tyle na studium idei autentyczności, ile na historię dekonstrukcji jej klarownego obrazu. Pierwszymi przedmiotami analiz są koncepty i praktyka Rousseau i Diderota. Dla autora *Kuzynka mistrza Rameau* autentyczność jest wyłącznie objawem pragnienia ludzkiej duszy, objawiającym się nieuchronnie pod postacią serii fantazmatów legitymizowanych przez władczy podmiot. Warto zauważyć, że lekcja oświeceniowa w wydaniu Diderota polega na skutecznym wyrzuceniu z dyskursu figury Ojca prawodawcy³, ale również mędrca odpowiadającego za sensowność rzeczywistości oraz stanowiącego kryteria, wedle których należy opisywać i oceniać świat. Jedyną zasadą autentyczności – jak zostało to zobrazowane w *Kuzynku* i *Paradoksie o aktorze* – jest radykalna i wywrotowa ironia, bezustannie podkreślająca iluzoryczność wszelkich prób stabilizacji i poszukiwania racji dostatecznej dla własnego stanowiska w debacie publicznej, które z kolei determinuje niepełną strukturę i niepewny status podmiotu. Ironia jest bowiem w tym wypadku tyleż strategią językową, co sposobem na wyjście z impasu pewnego modelu indywidualacji, nakazującej poszukiwać bezspornego argumentu dla egzystencjalnej dyspozycji jednostki. Jako nieprzerwany ruch destabilizacji zewnętrznego świata oraz subwersji skierowanej wobec pozornie świadomego siebie podmiotu przybiera kształt ocalającej, ponieważ mistagogicznej błazenady. Jak słusznie zauważa Warchala, pisząc o diderotowskiej postaci:

² T.W. Adorno *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, postł. M.J. Siemek, Kraków 1999, s. 183.

³ Ten wątek, który pozwala lepiej zrozumieć rebeliancki gest niektórych spośród mistrzów francuskiego Oświecenia nie został – jak sądzę – dostatecznie mocno wyartykułowany przez autora. Konieczność zabicia Ojca bądź zmagania się z jego nieobecnością są dla zrozumienia strategii ironicznych niezwykle istotne. Przekonuje o tym choćby Starobinski. Zob. J. Starobinski *Wynalezienie wolności*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 2006.

Rameau rozumie, że „autentycznym” można być wyłącznie za cenę odrzucenia narcystycznej postawy (pseudo)mędrca i pograżenia w absolutnej maskaradzie nieautentyczności. Tylko zmienność i nietrwałość, które owo pograżenie wytwarza i których nie da się wyeliminować mogą być prawdą autentyczności.⁴

4.

Jednak Diderot to zaledwie wstęp do głównej postaci dyskursu autentyczności w myśli zachodniej. Chodzi rzecz jasna o Rousseau, którego filozofii nie sposób pomyśleć bez tej kategorii, ale dzięki temu można ją również analizować na wiele sposobów. Naczelną figurą jest Narcyz, rozumiany przede wszystkim jako postać podmiotu w relacji pomiędzy wnętrzem i zewnątrz. Jak wiadomo, *Wyznania* stanowią najbardziej zaawansowaną próbę stworzenia języka, który umożliwiłby eksplikację wewnętrznych przeżyć jednostki. Ale język, będąc kwintesencją tego, co zewnętrzne, arbitralne i konwencjonalne, skutecznie sabotuje marzenie o pełni wyrażalności podmiotu. Mówiąc wprost: u Rousseau to, co wewnętrzne istnieje o tyle, o ile z zewnątrz usprawiedliwia je jakaś struktura czy też idea. Całkowita przyległość do siebie możliwa jest o tyle, o ile z zewnątrz rozbija ją to, co heterogeniczne, niespójne, marginalne. Z tej perspektywy widać dobitnie aporie naturalistycznego dyskursu. Nie sposób bowiem orzec, po której ze stron znajduje się właściwy aspekt rzeczywistości i egzystencji: empirycznej, cząstkowej i naiwnej wewnętrzności czy po stronie świata ustrukturuowanych przez język przeżyć. Aporia polega także na tym, że Rousseau, mówiąc o prawdziwej i wolnej jednostce, wikła się w nierozwiązywalne w przestrzeni dyskursu poszukiwanie początku.

Warto zauważyć, że w *Wyznaniach*, poza kontekstem poetyki autobiografizmu, bardzo istotnym elementem pozostaje sposób ujmowania podmiotu. W odróżnieniu od Kartezjusza, którego wizja opiera się na pewności geometrycznej, rzeczywistość Rousseau jest niemal całkowicie podporządkowana narracji⁵. W ten sposób snucie opowieści o samym sobie nie stanowi prostego gestu afirmacji autonomii podmiotu, lecz przeobraża się w konstruowanie genealogii jego zmieniającej się, korygowanej i niestabilnej pozycji. Figura Narcyza jest więc antynomiczna w jeszcze inny sposób. Tożsamość jest wedle autora *Umowy społecznej* konstytuowana jako relacja pomiędzy mną a mną (*moi-moi*), ale również w stosunku do zewnętrznego, niepoddanego jeszcze semiotycznej obróbce świata, owej rzeczywistości Innego (*moi-moi et moi-moi et l'autre*). Dlatego obraz podmiotowości, jaki wyłania się z pism autora *Emila* jest tak mocno naznaczony melancholią. Czas,

⁴ M. Warchala *Nowoczesność i autentyczność...*, s. 72.

⁵ W podobny sposób rozumie antropologię Rousseau Martin Rueff. Zob. M. Rueff, *L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse*, w: *Jean-Jacques Rousseau et la chimie*, Textes réunies par B. Bensande-Vincent et B. Bernardi, „Corpus” 1999 no 36, Paris oraz tegoż *Radicalement / séparément. La théorie de Jean-Jacques Rousseau et les théories contemporaines de la justice*, w: J. Dagen, M. Escola et M. Rueff *Morales et politiques*, Paris 2005.

który wydaje się największym przeciwnikiem w poszukiwaniu autentyczności, dodatkowo nakazuje czującej jaźni potwierdzać iluzoryczność własnej kondycji. Podsycając pragnienie tożsamości równocześnie skutecznie je osłabia, przedostając się na stronę wewnętrzności nieskalanej językową mediacją. Ale czas jest niebezpieczny także i dlatego, że nie ujawniając się nigdy jako homogeniczny, linearny strumień zdarzeń, tworzy egzystencję poprzez interferencję rozmaitych wątków, urwanych historii, fragmentów wspomnień. Poszukiwanie źródła i zasady autentyczności przynosi wyłącznie świadomość palimpsestowego charakteru egzystencjalnej konstrukcji. Zauważmy, że genealogia narracji tak naprawdę niweluje wyjściową opozycję wnętrza i zewnątrz, ponieważ Rousseau traktuje ją raz jako czystą fikcję, raz jako metonimię całości świata intymnych przeżyć. Lecz również narracja, traktowana nie tylko jako sposób opisu wewnętrznej rzeczywistości, lecz jako ruch aktualizowania egzystencji zamazuje podział na to, co transcendentalne i to, co empiryczne.

5.

Ta konkluzja wydaje się istotna, bowiem Warchala umiejętnie wychwytyjąc paradoksy dyskursu prowadzonego w *Wyznaniach* czy *W liście o widowiskach* wpisuje jego koncepcję autentyczności w tradycyjny spór filozoficzny dotyczący statusu świadomości. Szczególnie w tym dziele widoczne są postulaty „powrotu do reżimu twarzy” oraz „autentycznej artkulacji bytu”⁶.

Nie sądzę jednak, jak autor, że w twórczości Rousseau dychotomia pomiędzy empirycznym porządkiem natury a fantazmatyczną fikcją, jaką roztacza wokół siebie marząca subiektywność była ostateczna i bezdyskusyjna. Problem widać doskonale w analizach poświęconych dwóm wybitnym interpretatorom dzieła Rousseau. Jean Starobinski wpisuje obraz kondycji ludzkiej w jego dziele w napięcia pomiędzy Bogiem i automatem. W ramach zarysowanej opozycyjnej pary szwajcarski krytyk wprowadza jeszcze jeden element, czyli metaforę płynącej wody, z którą marzący z *Przechadzek* pragnąłby się utożsamić. Warchala pyta: „Czy rzeczywiście jest to bardzo odległe od wiecznie jednostajnego ruchu automatu – maszyny?”⁷. Oczywiście z punktu widzenia, jakiego broni badacz, nie ma większej różnicy pomiędzy tymi trzema obrazami. Gdyby jednak spojrzeć na propozycję Starobinskiego od strony wielowymiarowości gestu narracyjnego, o którym wcześniej była mowa, a nie wyłącznie w porządku klasycznej dychotomii metafizycznej, wówczas sprawy przybierają nieco inny, bardziej skomplikowany obrót.

Podobnie wygląda sprawa z odczytaniem analiz Paula de Mana, dla którego dyskurs Starobinskiego, wsparty o dialektyczną zasadę przejrzystości i przeszkody, był głównym negatywnym punktem odniesienia. Rousseau, tematyzując na-

⁶ Używam sformułowań Stanisława Filipowicza z książki: S. Filipowicz *Twarz i maska*, Kraków 1998, s. 42-53.

⁷ M. Warchala *Nowoczesność i autentyczność...*, s. 80.

pięcie pomiędzy wyobraźnią i świadomością stał się dla autora *Alegorii czytania* – co znakomicie wychwycił Warchała – figurą niewygodnego prekursora romantyków. Jednak nie jestem do końca przekonany, czy faktycznie można za dobrą monetę (nawet pamiętając o pragmatycznym, refutacyjnym uwarunkowaniu tej interpretacji) przyjąć przekonanie o emancypacyjnym geście świadomości, jaki stał się udziałem Rousseau. Jest raczej odwrotnie (co oczywiście komplikuje pomysły de Mana odnoszące się do romantyzmu⁸): świadomość, że autentyczność jest lingwistyczną fikcją niekoniecznie musi prowadzić do przyjęcia modelu estetyzacji wszelkiego doświadczenia. Dodatkowo przykład ekstazy z *Piątej przechadzki* wydaje się komplikować obraz semiotycznego uwarunkowania i spełnienia. Istnieje wszakże możliwość interpretacji tego fragmentu w sposób nieco bardziej zniuansowany, w którym – co prawda – nie daje się utrzymać dialektyki przejrzystości i przeszkody, lecz rozziw pomiędzy językiem i świadomością nie zostaje również w żaden sposób zniwelowany i utrzymuje się jako wywrotowy element poza intencją, niejako infekując językiem totalność egzystencjalnego projektu.

6.

Owa innościowość elementu, który nie daje się przyswoić paradoksalnie umożliwia żywotność podmiotowi nowoczesnemu. Myślenie o autentyczności przez pryzmat inności jest właściwe romantyzmowi, którego przedstawiciele, poszukując możliwości odnowienia bezpośredniości i wypracowania struktury zdarzenia, poruszali się – mówiąc skrótowo, choć zgodnie z istotą sprawy – pomiędzy Heglowskim systemem a Schleglowską ironią. Zaczynijmy od prawodawcy dialektyki. Dla Hegla bezpośredniość pozostawała zawsze w sferze projektu, nieustannie umykając dyskursywnemu, a więc rozumnemu i rzeczywistemu poznaniu. Mówiąc inaczej, aktualizować można jedynie to, co da się wyrazić w języku, a zatem nadać mu wartość racjonalności. U Hegla jednak to, co bezpośrednio pozostaje niepochwytne, bowiem z miejsca zostaje wprzęgnięte w dialektyczny system pracy i zniesienia.

Dobrze ten mechanizm widać na przykładzie kategorii granicy. Wedle Hegla pomyśleć i przekroczyć granicę jest tym samym. To, co nieokreślone zostaje wprzęgnięte w system i z konieczności, na jego prawach, musi się stać pojęciem. W ten sposób porządek egzystencjalny i logiczno-epistemologiczny uzupełniają się wzajemnie i spełniają w systemie emancypującego się ducha. Tymczasem działalność romantyczna nie tylko została wymierzona w marzenie o całości, i afirmację fragmentu jako doskonałej formy dzieła, lecz pozwoliła radykalnie zmienić akcenty w porządku filozoficznym. Ślusznie odnotowuje Warchała, że zarówno Novalis w swoich tekstach, jak i Schlegel (szczególnie w *Mowie o mitologii*)⁹ pokazują za pomocą gatunkowych rozstrzygnięć alternatywę dla filozoficznego dyskursu. Chodzi o *Märchen*, czyli o taką formę pisarską, w której realistyczny świat przedsta-

⁸ Chodzi mi w tym miejscu o studia z książki de Mana *Romanticism and Contemporary Criticism*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore 1993.

wiony co rusz przeobraża się w to, co nadnaturalne. Bajka w takim rozumieniu jest oczywiście czymś więcej niż rekwizytem z zakresu poetyki nowoczesnej. Chodzi raczej o poszukiwanie innego niż dialektyczne i systemowe źródła praktyki myślenia i tworzenia, mogącej w rezultacie znieść sztywny podział na to, co literackie (fikcyjne) i filozoficzne (autentyczne). Bajka jest rezultatem poszukiwań literackiego spełnienia, które miałyby stanowić dzieło absolutne. Absolutność z kolei można – jak sądzę – utożsamiać z projektem autentyczności, jaki wyłania się z pism jenajczyków. Do jej aktualizacji dojść może w pełni dzieła, które – jak wiadomo – jest całkowicie samowystarczalne i niepowtarzalne, pozostaje poza genealogicznymi podziałami, powstaje i odradza się jedynie we własnym porządku. Ale z drugiej strony absolutność projektu romantycznego mieści się także w doskonałej pełni, pojedynczego, izolowanego rezultatu działalności artystycznej. Doskonałe otwarcie dzieła rymuje się w tym miejscu z jego pełną organicznością. Absolutne, ab-solutne, czyli etymologicznie „rozwiązane”, mieszczące się w koniecznej nieciągłości, nietożsamości tekstu z sobą samym⁹. Podobnie ma się sprawa z ironią, którą niekoniecznie trzeba pojmować jako metaretoryczną zasadę tropologiczną (jak robił to de Man), lecz jako energię tworzenia, płynącą z samych tekstów. Tak pojmowana jest *de facto* ironiczną siłą formującą, generującą wszelkie znaczenia w tekście; działa w samym centrum całkowitej dezorganizacji, w sferze przypadkowości sensów. Jest to jednak praca opierająca się na regułach powtórzenia, parodii zasad „metody i symetrii”, rządzących ustrukturowanym systemem „mocnej” filozofii systemowej. Ten wątek nieco umknął autorowi, a jest ważny szczególnie z perspektywy semiotycznego uwarunkowania dyskursów teoretycznych, która została przyjęta w *Autentyczności i nowoczesności*. Dość przypomnieć w tym kontekście interpretację Derridy poświęconą pojęciu poezji. Przypomnijmy jedynie, że w tekście francuskiego filozofa to właśnie romantyczna kategoria bajki odgrywała fundamentalną rolę, albowiem pozwalała na wypracowanie takiej formuły zdarzenia, która pozwoliłaby ominąć z jednej strony restrykcyjną perspektywę metafizycznej i krytycznej racjonalności z drugiej – naiwną afirmację egzystencji. Kiedy Derrida mówi o poemacie, wskazuje również na konieczność poszukiwania takiego rejestru języka, w którym możliwe byłoby oddanie doświadczenia, i w którym to sam język stałby się zdarzeniem:

Tak więc: bije ci serce, narodziny rytmu poza opozycjami, poza wnętrzem i zewnątrz, świadomym wyobrażeniem i porzuconym archiwum. Serce tam, w dole, między ścieżkami i autostradami, z dala od twojej obecności, pokornie, blisko ziemi, całkiem nisko. Powtarzaj wciąż mamroczać: nigdy nie powtarzaj... Tym samym szyfrem (weź to sobie do serca) poemat scala sens i literę, jak rytm rozsuwający czas.¹⁰

⁹ Odwołuję się do tradycji interpretacyjnej, która w *Nowoczesności i autentyczności* została pominięta. Zob. Ph. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris 1978.

¹⁰ J. Derrida *Che cos'è la poesia?*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998 nr 11-12, s. 159.

7.

W znakomitych analizach poświęconych przemianom pojęcia autentyczności u Freuda naczelne miejsce zajmuje nie tyle problem zasygnalizowany w tytule rozdziału, czyli nieświadomość, lecz kwestia śmierci. Nieświadomość z tego punktu widzenia wydaje się jedynie mechanizmem bezradności i kompulsywności nowoczesnego podmiotu. To śmierć staje się jedyną i ostateczną sankcją filozoficzną i antropologiczną; jest bowiem zarówno jedyną niepodważalną rzeczywistością, jak i racją dostateczną człowieka. Ale, jak pokazuje Warchala, wynikająca z tego prymatu lekcja, jakiej udzielić może twórca psychoanalizy, jest jeszcze innego rodzaju. Autentyczność powstaje – jak w micie o mordzie założycielskim Ojca – jako odpowiedź podmiotu na ukrytą, lecz fundamentalną instancję śmierci. Represja kultury i jej zanik stanowią dwa bieguny, pomiędzy którymi musi się poruszać podmiot pragnący walczyć o własną autonomię. Jednocześnie pozbawiony zakazów, lęków i frustracji, które napędzają jego ocalający sprzeciw nie były w stanie zdobyć się na gest subwersji, jakim w słowniku Freuda jest fantazja. Autentyczność, podobnie jak prymarna pozycja śmierci w teorii psychoanalitycznej, pozostaje konieczną hipostazą wywołującą napięcie, bez którego nie sposób pomyśleć struktury i kondycji nowoczesnego podmiotu.

Przekroczenie psychoanalizy w języku filozofii i teorii to zarazem koniec opisywanego marzenia o autentyczności. Filozofem wieszczącym takie zamknięcie, na którego przykład powołuje się Warchala, jest Gilles Deleuze, zamiast Freuda wybierający patronat Nietzschego. W optyce proponowanej przez autora *Logiki sensu* nie ma już żadnej nadziei na odnalezienie podstawy bytu, pozostaje jedynie chaos różnicy, która nie jest następstwem powtórzenia, lecz jego nieodłącznym elementem. Powtórzenie nie ma jakiegokolwiek źródła i pozostaje pierwotne, choć zawczasu podzielone poprzez ruch dyferencji. Nie chodzi jednak o prostą repetycję Tego Samego, lecz o kreatywną siłę powtórzenia, które uwidaczniając różnicę, czyni ją jednocześnie ośrodkiem i sensem zdarzenia, a więc absolutnej jednostkowości, owej – w gruncie rzeczy mitycznej – *singularité*. W ten sposób jednak nieukończona i ekstatyczna transgresywność, o której mówi Deleuze, staje się fantazmatem ontologicznym bądź postulatem filozoficznym. W konkluzji Warchala pyta:

Ostatnią figurą romantycznej autentyczności było Nervalowskie rozczarowanie. Być może to właśnie ono musi być ostateczną postacią wszelkiej autentyczności. Być może, jeśli chcemy być i pozostać „sobą”, musimy je zaakceptować. Czyż jednak nie wydaje się ono bardziej kreatywne i różnorodne od wszelkiej różnicy?¹¹

Wydaje mi się, że istnieje o wiele bliższy, pominięty przez autora, kontekst, w którym pojęcie autentyczności było nierozzerwalnie związane zarówno z transgresją, jak i doświadczeniem. Chodzi mi o Georgesa Bataille'a, którego propozycja antropologiczna i filozoficzna jest o tyle ciekawa, że nie wikła się w kwestię relacji

¹¹ M. Warchala *Nowoczesność i autentyczność...*, s. 264.

Roztrząsania i rozbiory

pomiędzy różnicą i powtórzeniem ani nie pozwala się odnieść do pojęć właściwych słownikowi romantycznemu.

8.

Powyższe uwagi nie mają ściśle krytycznego charakteru. Pokazują raczej złożoność kategorii autentyczności, a także – co pewnie najistotniejsze – nieuniknioną antynomię dyskursu polegającą na równoczesnej konieczności i niemożliwości zarówno przedstawienia języka opisującego autentyczność, jak i autentyczności samego języka. A z tej podstawowej aporii książka Michała Warchali zdaje relację znakomicie.

Jakub MOMRO

Abstract

Jakub MOMRO
Jagiellonian University (Kraków)

Irony, consciousness, death

The text attempts at reconstructing the main theses of the book *Autentyczność i nowoczesność*, [‘Authenticity and modernity’], both historically and philosophically. The first aspect enables to unveil the mechanism of transformation of the notion of authenticity: from the early-modern moment of bifurcated subject, through to the romanticist concepts of authenticity and modern visions. The second aspect made it possible to take a closer look at the structure of authentic subject, rhetorical mechanisms devised for substantiating the category, and the consciousness vs. authenticity relation.