

Krzysztof Okopień

Podmiot czyli podrzutek

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (9), 58-74

1991

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.

Krzysztof Okopień

Podmiot czyli podrzutek

Podmiot wydaje się pomysłem nowożytnym, przedmiot zaś — kategorią odwieczną. Co więcej: podmiot wydaje się pomysłem rozwiniętej spekulacji, przedmiot — kategorią elementarnego rozsądku. Pierwszeństwo przedmiotu zdaje się więc nie tylko historyczne, ale i logiczne; czy raczej: dlatego historyczne, że logiczne. Podobnie przedstawia się pierwszeństwo jedzenia (życia) wobec filozofowania: żeby filozofować, trzeba jeść (żyć), ale nie odwrotnie — jak poucza znana maksyma zdrowego apetytu. Można połączyć te wątki i powiedzieć najkrócej: przedmiot odżywia (i ożywia) podmiot, ale podmiot nie odżywia (i nie ożywia) przedmiotu (i to zarówno w planie ontogenezy, jak i filogenezy) — tak przynajmniej wydaje się nie-filozofom. To, co im się wydaje, stanowi wszakże niewiele więcej niż pretekst dla filozoficznego odwrócenia i przemieszczenia. Filozofia, jako rozwinięta sztuka auto-translokacji, umieszcza się zwykle wraz ze swymi pomysłami tam, gdzie nikt inny by jej nie szukał. A więc tak, jak siebie samą odnajduje u podstaw życia („Jeśli tylko egzystuje człowiek, w pewien sposób dokonuje się filozofowanie.”¹) — tak też i podmiot odnajduje ona u źródeł przedmiotu.

¹ M. Heidegger *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 46.

Zacznijmy więc raz jeszcze: podmiot wydawać się może pomysłem nowożytnym, przedmiot zaś — kategorią odwieczną. To, że — naprawdę — jest odwrotnie, wykląda nam, z nie pozostawiającą nic do życzenia jasnością, ostatni z wielkich filozofów — Martin Heidegger. Próbuje oto pokazać — po pierwsze: że Grecy, na przykład, niczego takiego jak „przedmiot” nie znali²; po drugie: że wszystkie epoki myślenia знаły coś takiego jak podmiot, tyle że nie utożsamiały go z człowiekiem, „ja”, myśleniem, świadomością etc. W ten sposób chce on zawęzić (i ujednoznaczyć zarazem) pojęcie przedmiotu, a rozszerzyć (i z konieczności uwieloznaczyć) pojęcie podmiotu.

Gdyby ktoś mniemał, że przedmiot jest to po prostu podmiot określeń, wzięty wraz z tymi określeniami — mniemać mógłby, że Arystoteles (którego *hypokeimenon* to właśnie podmiot określeń) mówił o tym samym, co np. Kant. Wprawdzie pierwszy mówił o podmiocie (*hypokeimenon*), drugi o przedmiocie, ale i jeden, i drugi rozumieli przez to np. ciało, które jest białe (jak czytamy w *Kategoriach*), czy które jest ciężkie (jak czytamy w *Prolegomenach*). Mniemając tak, zapominamy wszakże zapytać, skąd właściwie biorą się owe określenia, owa białość, ciężkość czy cokolwiek innego — skąd u Arystotelesa, a skąd u Kanta. Jeśli, co więcej, mniemamy, że Arystoteles mówił o substancji i Kant mówił o substancji — to zapominamy, że Arystoteles mówił — dokładnie rzecz biorąc — nie o substancji, a o *prote ousia* (co Heidegger — aby pominąć pośrednictwo łaciny — wykląda przy pomocy słowa *Anwesendes* jako to, co obecne, i to obecne samo przez się); Kant natomiast mówił — dokładnie rzecz biorąc — również nie o substancji w sensie łacińsko-scholas-

² Przykładem takiej próby są rozważania (por. M. Heidegger *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1978, s. 140–141), w których Heidegger dowodzi, że Grecy nie pojmowali bytu jako przedmiotu w sensie *Gegenstand* czy *Gegenwurf* (co jest dosłowniejszym tłumaczeniem *obiectum*, proponowanym jeszcze przez Lessinga), ale rozumieli go w sensie *Gegenüber* (termin ten jest niestety nieprzetłumaczalny na polski, co przypomina, że jest on terminem niemieckim, co — z kolei — w odniesieniu do Greków nadaje mu zabarwienie nieco nadrealistyczne). *Gegenüber*, którego w tym miejscu używa Heidegger, jest oczywiście nieprzetłumaczalne nie samo w sobie, ale ze względu na tożsamość i różnicę w stosunku do *Gegenstand* (np. tłumacząc „naprzeciw” nie oddajemy ani tożsamości, ani różnicy, ani w ogóle rzeczownikowego znaczenia). Częstka *über*, która określa tu różnicę, sugeruje, że owo *Gegen* (przeciw) w *Gegenüber* nie jest — tak jak w *Gegenstand* czy *Gegenwurf* — naprzeciw stojące (*stehende*) ani tym bardziej rzucone (*geworfene*) — ale raczej, będąc naprzeciw, znajduje się właściwie ponad (*über*), czy może raczej sponad przychodzący naprzeciw człowieka, aby nim ovladnąć (*überkommen*) i zaskoczyć go (*überraschen*).

tycznym, ale o substancji jako kategorii intelektu, który przez jej konstytutywne użycie wobec danych doświadczenia umożliwia dopiero obecność tego, co się zjawia jako poznawany świat.

Toteż w dzieje metafizyki wkracza przedmiot wtedy i tylko wtedy, gdy — mówiąc najkrócej — padnie pytanie: Kto za nim stoi? Oraz odpowiedź: Podmiot! Przedmiot wkracza więc w dzieje metafizyki za sprawą rewolucji Kantowskiej i stanowiącej jej prefigurację rewolucji Kartezjańskiej. Rewolucyjna ta przemiana wytworza od podstaw pojęcie przedmiotu (które dlatego jest jednoznaczne), wszelako sama dokonuje się w obrębie pojęcia podmiotu (które dlatego jednoznaczne nie jest). Ale tak czy inaczej w dziejach filozofii pojmowany — utrzymuje podmiot priorytet wobec przedmiotu. Raz — jako Arystotelesowskie *hypokeimenon* czy łacińskie *subiectum* — pojawia się na arenie, kiedy o przedmiocie nic jeszcze nie słyszano, wyprzedza go więc w czasie. Po wtóre — jako Kartezjańskie *ego cogito* czy Kantowska „pierwotnie syntetyczna jedność apercpcji” — umożliwia pojawienie się przedmiotu na scenie metafizyki, wyprzedza go więc poza czasem, stanowiąc jego *fundamentum inconcussum* czy transcendentálny warunek możliwości.

Subiektywny — znaczyło ongiś: fundamentalny. Potem to samo słowo zostało użyte dla oznaczenia tego, co myślowe (świadomościowe). Czy jest to wystarczający powód, żeby myślowe uważać za fundamentalne? Otóż jest to o wiele mniej niż powód (zaledwie przypadek) i zarazem o wiele więcej. Istnieje oczywiście mnóstwo powodów *sensu stricto*, aby myślowe uważać za fundamentalne — każdy po-Kantowski filozof przytoczy je z łatwością. Ale — po Heideggerowsku rzecz biorąc — wszystkie powody i dowody mogą czerpać swą moc jedynie z owego zrządzenia, które da się w dziejach samego słowa odczytać. Gdyż dzieje słowa — to dzieje bycia. Dlatego logiczny (w sensie transcendentálny logiki, która rozprawia o warunkach możliwości) priorytet podmiotu wobec przedmiotu jest jedynie pochodną pozalogicznego pierwszeństwa w elemencie czasu. Toteż po-Kantowski filozof, gdy powiada (w Heideggerowskiej stylizacji): „wszelka obiektywność obiektów spoczywa w subiektywności”³ — pozornie wywracając pierwotny porządek w istocie go przywraca.⁴ Wywraca pozornie pierwotny porządek sensów potocznych.

³ Heidegger *Der Satz vom Grund*, s. 137.

⁴ „W średniowieczu *obiectum* oznaczało to, co zostaje rzucone naprzeciw i przeciw-

Przywraca istotnie pierwotny porządek sensów źródłowych.

W imię tej właśnie źródłowości uparczywie prostuje Heidegger potoczne znaczenie słowa „subiektywny”:

Subiektywność nie jest niczym subiektywnym w tym sensie, żeby mogło być przez to pomyślane tylko coś ograniczonego do pojedynczego człowieka, tylko przypadkowość jego szczególności i dowolności. Subiektywność jest istotną zasadnością [*Gesetzlichkeit*] podstaw, które dostarczają możliwości przedmiotu. Subiektywność nie oznacza jakiegos subiektywizmu [...].⁵

Heideggerowi brakuje najwyraźniej słowa (łatwego do znalezienia w polszczyźnie, gdzie miast „subiektywny” można powiedzieć „podmiotowy”), które nie zawierałoby zawężająco-wartościującego wskazania na poszczególne „ja”. Toteż wprowadza on słowo *Subiectität*⁶ — co dosłownie da się przełożyć jako „subiektowość”, ale dorzeczniej jako „podmiotowość”. O podmiotowość bowiem w szerokim sensie tego słowa tu idzie.

Czym więc jest podmiot? Pozwólmy sobie na odrobinę pedanterii i odróżnijmy trzy znaczenia. Po pierwsze: podmiotowy, czyli świadomościowy. Po drugie: podmiotowy, czyli fundamentalny. Po trzecie: podmiotowy, czyli świadomościowy jako fundamentalny. Heideggerowska szeroka i ogólna konstrukcja podmiotowości (tj. *Subiectität*) ustanawia wspólnotę tych dwóch ostatnich — filozoficznych znaczeń, przeciwstawiając je pierwszemu — nie-filozoficznemu. Ale oczywiście

stawione spostrzeżeniu, imaginacji, sądzeniu, pragnieniu i kontemplacji. Natomiast *subiectum*, *hypokeimenon* oznaczało to, co z siebie samego dane (a nie przywiedzione naprzeciw przez jakieś przedstawienie), to, co obecne, np. rzeczy. To znaczenie słów *subiectum* i *obiectum* jest w porównaniu ze znaczeniem, które się dziś utarło, dokładnie odwrotne: *subiectum* jest tym, co dla siebie (obiektownie) egzystujące, *obiectum* tym, co tylko (subiektywnie) przedstawione.” (M. Heidegger *Phänomenologie und Theologie. Anhang*, w: *Wegmarken*, Frankfurt a/M. 1976, s. 72–73).

⁵ Heidegger *Der Satz vom Grund*, s. 137.

⁶ „Nazwa «subiektowość» ma zaakcentować, że bycie określone jest wprawdzie przez *subiectum*, ale nie koniecznie przez jakieś Ja. Ponadto nazwa ta zawiera zarazem pewne odniesienie do *hypokeimenon*, a przez to do początku metafizyki, ale też wstępne wskazanie na postęp nowożytnej metafizyki, która w istocie domaga się «jaźniowości», a przede wszystkim samoistności ducha jako istotnego rysu prawdziwej rzeczywistości. Jeśli przez subiektywność rozumie się to, że istota rzeczywistości naprawdę — tzn. dla samopewności samowiedzy — jest to *mens sive animus*, *ratio*, rozum, duch — wtedy «subiektywność» pojawia się jako pewna odmiana subiektowości.” (M. Heidegger *Nietzsche*, t. 2, Pfullingen 1961, s. 451).

ucieczka w ogólność, wydobywając to, co wspólne, czyli fundamentalność podmiotu, zapoznawać musi to, co istotne, a mianowicie szczególny związek fundamentalności i świadomościowości, związek, na mocy którego ze świadomościowym mamy do czynienia jako z fundamentalnym, ale właśnie dlatego mamy do czynienia zawsze z fundamentalnym jako świadomościowym, a nigdy z fundamentalnym po prostu.

Ale też Heideggera „krok wstecz”, o którym wspomina wielokrotnie jako o metodzie swego myślenia, nie ma i nie chce mieć nic wspólnego z regresem ku temu, co ogólne, zakładającym możliwość uchwycenia bycia jako fundamentu i dalej jeszcze ogólniej: bycia jako takiego, w abstrakcji od jego każdorazowego dziejowego kształtu (jak gdyby stanowiło ono „najszerszą i najbardziej pustą powłokę”⁷). Ów „krok wstecz” nie może mieć również nic wspólnego z regresem ku temu, co odległe, zakładającym możliwość uchwycenia o b o k siebie różnych postaci, w jakich występowało bycie (jak gdyby dostępne one były „na ladzie historycznego przedstawiania”⁸). Ów „krok wstecz”, skoro powstrzymuje się od uogólniającego wyliczania i wyliczającego uogólniania, skoro wstrzymuje się przed popadnięciem w odległe i ogólne, a ostatecznie (tam, gdzie jedno z drugim się zbiega) w „odległe Ogólne”⁹ — utrzymywać się musi w żywiole, który stał się naszym udziałem, w żywiole nowożytności. To tu bowiem odnajdujemy dające do myślenia przemieszczenia sensów. Zgodnie z powyższą wskazówką metodyczną postępując — pytamy wciąż: Czymże jest podmiot?

Zarówno łacińskie *subiectum*, jak i polskie „podmiot” nie odpowiadają dokładnie greckiemu *hypokeimenon*; *keimai* nie znaczy bowiem rzucać, miotać (tak jak łacińskie *iacere*), ale — leżeć. Dlatego izomorficznymi odpowiednikami (replikami) *hypokeimenon* są raczej łacińskie *substratum* i polskie „podłoże”, tak jak replikami *hypostasis* są *substantia* i „podstawa”.

Już najprostsza operacja, na preparatach — zaledwie — słów dokonana, obnaża różnicę między podmiotem a podłożem i podstawą. Podmiot musi być pod-mieciony (pod-rzucony), aby mógł stać czy leżeć pod, tj. pełnić rolę pod-stawy czy pod-łoża, rolę, którą pod-stępem sobie usurpuje, i w której pozostaje zawsze — ni mniej, ni więcej — pod-rzutkiem.

⁷ Tamże, s. 250.

⁸ M. Heidegger *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 64.

⁹ Tamże, s. 30.

Nie znaczy to, że sama podstawa i podłoże (substancja i substrat) nie są — z kolei — podstawione i podłożone, aby zastąpić to, co Heidegger — zmierzając do tego, co najprostsze — może nazwać w swym języku *Grund*. A i *Grund*, gdy zmierzając ku niemu giniemy¹⁰ — usuwa nam się spod nóg, okazując się doraźnym wypełnieniem tego, co zwie się u Heideggera *Ab-grund*¹¹, czyli otchłanią. Ta właśnie otchłań wchłania usiłujący ją wypełnić szereg następujących po sobie hipostaz (substancyj? osób? masek? widm?), które grają swe role w Heideggerowskiej inscenizacji dziejów bycia. Jak grają? Tak, że każda następna gra rolę poprzedniej. Pod-stawia się, pod-suwa, pod-miata.

Powiedzieliśmy wszakże za wiele, za pospiesznie i za powierzchownie. Zacznijmy więc raz jeszcze. Czym jest podmiot? Jest — dokładnie — podrzutkiem. I wcale nie sekcja na słowie dokonana poucza nas o tym; a jeśli nawet sekcja — to nie taka, która uśmierca, lecz taka, która ożywia pierwotne znaczenie. Etymologia pozwala na wiele: tak jak Heidegger poprzez niemczyznę rozumiał Greków, tak poprzez polszczyznę rozumieć można samego Heideggera. Miarodajne dla tego rozumienia znaczenie rozwija Samuela Bogumiła Lindego *Słownik języka polskiego*:

Podmiot, wszystko, co jest podrzuconym, za co inszego podemkniętym, podsuniętym, sfalszowanym, sfalszowanie, fałszerstwo, oszukanie, podejście, podrzucenie, podsunięcie.

Skoro więc pytamy, czym jest podmiot — nie idzie specjalnie o definicję tego, co świadomościowe, ani o definicję tego, co fundamentalne, ani nawet o definicję pierwszego przez drugie, czy drugiego przez pierwsze. Idzie raczej o rozpoznanie na poszczególnych przykładach (np. Kartezjańskie „ja myślę” jako „niewzruszony fundament”) uniwersalnej struktury pod-miecienia, czyli podsunięcia czegoś za coś. Ale czego? I za co? Otóż to właśnie nie jest istotne. Filozoficzna nowożytność unieważniła drugie z tych pytań w świetle pierwszego (pytania o podmiot). Heideggeryzm — odwrotnie — zbagatelizował pierwsze z nich w świetle drugiego (pytania o bycie). A plon tych działań, który przychodzi nam zbierać, polega na unieważnieniu obustronnym. Dlatego wszakże okazuje się, że

¹⁰ Heidegger chętnie powtarza znaną Heglowską grę między *zum Grund gehen* i *zugrunde gehen* — por. Heidegger *Der Satz vom Grund*, s. 28 oraz G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, s. 82.

¹¹ Por. Heidegger *Identität und Differenz*, s. 32.

nie ma innego pytania o podmiot, niż pytanie o bycie i innego pytania o bycie, niż pytanie o podmiot.

Nowożytna filozofia podmiotowości w poszukiwaniu podmiotowości dochodzi aż do wyrzeczenia się filozofii — od Kartezjusza dochodzi do Marksa — i może co najwyżej wrócić do Kartezjusza XX wieku, czyli Husserla. Taki jest krąg, który filozofia przemierza, usiłując wskazać, wydobyć czy wytworzyć, metodą filozoficzną czy poza-filozoficzną, to, co ma być podmiotem — niezależnie od tego, czy ma być to „ja” filozofa, empiryczne lub transcendentalne, czy „my” proletariatu, czy Duch Absolutny, czy Wola Mocy, czy Lud, czy Naród, czy Partia, czy Solidarność. Ale istotne w tym kręgu pytanie „kto jest podmiotem?” może co najwyżej odróżniać podmiot rzeczywisty od iluzorycznego, ale nigdy nie odróżni podmiotu jako takiego od tego, za co jest podstawiony. Rzeczywisty — nie znaczy bowiem nic więcej niż podstawiony skutecznie. A skuteczność polega na zatarciu śladów. Dokumentem takiego zatarcia jest — czynny na styku filozofii i polityki — postulat „upodmiotowienia społeczeństwa”. Zaciera on bowiem właśnie to, co postuluje, i dokładnie przez to, że postuluje. Zaciera on bowiem to, że społeczeństwo już stało się podmiotem. Postulat ów dotyczy zbiorowej myśli i woli, która winna rozpoznać się w lustrze swych dzieł, a zatem znaleźć swój adekwatny wyraz i porzucić formy wyalienowane i nierozumne, w jakich się dotąd artykułuje. Ale postulat ów stwierdzając *explicite*, że zbiorowa myśl i wola artykułuje się tak czy inaczej, *implicite* zakłada, że tak czy inaczej kreuje ona obraz świata i proces dziejów (a więc — jak by rzekł Heidegger — świat jako obraz i dzieje jako proces, czyli świat zdegradowany do bez-świecia, a dzieje do historii). A zatem, choć człowiek zbiorowy nie zna siebie jako podmiotu i nie wie, kim jest jako podmiot — to przecież jest nim, jest podstawą świata i dziejów. To się stało! — powiada Heidegger.

W planetarnym imperializmie technicznie zorganizowanego człowieka subiektywizm człowieczy osiąga najwyższy szczyt.¹²

Ale kim jest człowiek? W ujednocionej perspektywie, jaką proponuje Heidegger, jest wciąż tym samym — od Kartezjusza po Marksa i Nietzschego — uzurpatorem. Aby więc odpowiedzieć: kim jest, odpowiedzieć trzeba: co za rolę sobie uzurpuje. Zatem czy ją rolę przejął?

¹² M. Heidegger *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: *Budować...*, s. 165.

Jeśli chcemy odpowiedzieć: rolę bycia — to zapytać musimy: co znaczy „bycie” z perspektywy d o k o n a n e j uzurpacji, z perspektywy s k u t e c z n e g o przejścia jego roli. Przez kogo?

Czy można uciec z tego koła? Czy może z jednego koła można uciec tylko w inne koło?

Wyjdźmy od najprostszego, wywodzącego się — tak jak piszący *Sein und Zeit* Heidegger — z fenomenologicznych źródeł, objaśnienia: być — to zjawiać się. Bycie — to zjawianie się, a właściwie sposób zjawiania się bytu. Ów sposób zjawiania się nie dołącza się do gotowego już bytu, ale konstytuuje go od podstaw. Dlatego „*Ren* wypowiedziany w hymnie Hölderlina” i „*Ren* wbudowany w siłownię”¹³ — to nie jedno i to samo na dwa sposoby uchwycone, ale dwa odmiennie ukonstytuowane fragmenty dwóch nie przystających do siebie światów. Toteż mówiąc po prostu *Ren* kłamiemy, skoro pomijamy jego bycie, czyli sposób zjawiania się (konstytuowania). Lecz czy mówiąc „sposób zjawiania się taki a nie inny” nie pomijamy z kolei j e g o sposobu zjawiania się? Ale mówiąc „z kolei”, czy nie wpadamy w łatwą, pustą i złą nieskończoność?

Można oczywiście wyliczać rzeki; można też zapewne wyliczać sposoby zjawiania się — stosownie do tego, jak każdy styl filozofii oraz każdy rodzaj poza-filozoficznej artykulacji, a także każda odmiana poza-werbalnej praktyki (np. robota gajowego czy drwala) rozmaicie ujawniają i wykładają sens tego, co jest. Ale czym właściwie jest takie wyliczanie? Jeśli jest wskazaniem — to sprawia, że coś jest obecne, o ile podążamy w imaginacji za strzałką tego wskazania, o ile cofamy się do Greków czy zajmujemy robotą drwala, o ile więc nie jesteśmy tu, gdzie jesteśmy, i tym, czym jesteśmy (a mianowicie czytelnikami Heideggera). Na mocy wskazania bycie jest więc obecne w z a s a d z i e — tak że zasada jego obecności jest zasadą naszej absencji.

Skoro jednak pamiętamy, że pozostajemy czytelnikami Heideggera — to kim jest on dla nas? W jaki sposób jest obecny? Nie mówimy: filozofia Heideggera (wbrew Heideggerowi), ani: myślenie Heideggera (zgodnie z Heideggerem); nie mówimy (wbrew niemu): dyskurs, ani (zgodnie z nim): opowieść. Nie mówimy ani wbrew..., ani zgodnie..., ani za..., ani przeciw..., gdyż nie chcemy, ani nie możemy tego zrobić. Nie chcemy Heideggera czynić nieprzezroczystą rzeczą, gdyż zapoznaliśmy — bez odwrotu i bez ratunku — to, o co mu chodzi. Nie możemy jednak sami

¹³ M. Heidegger *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, w: *Budować...*, s. 234.

czynić się Heideggerem. Czyż więc może nam jeszcze chodzić o to samo, co jemu? Zapewne, chodzi nam o niego samego. Ale uważamy go za medium: ani nie pomijamy, ani nie absolutyzujemy, ani nie czynimy przejrzystym, ani nieprzejrzystym. Innymi słowy: uważamy go za podmiot. Co to znaczy? Uważamy go za podmiot, gdyż zważamy na jego własne wskazówki i ku niemu samemu je zwracamy.

A mianowicie: bycia nie sposób adekwatnie uchwycić — ale nie z racji zewnętrznych wobec niego zakłóceń. Nieuchwytywalność jest sama jego właściwym objawieniem. Objawia się ono jako skrywające się za... Za czym? Za tym, co za nie podrzucone. A więc za podmiotem. Tym czymś jest Martin Heidegger. To on jest samo-podrzucającym się podmiotem dziejów bycia. Nie znaczy to, że dźwiga je niczym Atlas, lecz że jest medium, reprezentantem, kreaturą bycia. Jeśli uzurpuje sobie jego rolę, to aby pokazać, że ono samo na to pozwala. Jest więc podmiotem, tj. subiektem, tj. poddanym bycia. Jest więc podmiotem, tj. personą, tj. maską bycia.

Tak oto pytając o podmiot, nie pytamy szczególnie o to, czym jest Heidegger i jego dzieło, ani czym jest to, o co Heideggerowi w jego dziele chodzi. W ogóle unikamy wszelkiego „co”. Pytając o podmiot nie bierzemy więc bytu za bycie (nie pytamy, c o zastępuje bycie), ani nie bierzemy bycia za byt (nie pytamy, c z y m jest owo zastępowane). Nie „pędzimy więc obojga z miejsca na miejsce w dziwacznym i bezmyślnym pomieszaniu”¹⁴. Pytając o podmiot bierzemy bycie za bycie.

Słowo „podmiot” nazywa bycie, o ile stanowi ono różnicę, tj. nie występuje we własnej osobie. Ale też słowo to, ulegając samoprecyzacji, nazywa i precyzuje tę osobę, a tym samym zapoznaje różnicę.

Kiedy więc „podmiot” znaczy tylko tyle, co „świadomość” — na różnicy kładzie się zapomnienie; kładzie się cieniem raczej niż pieczęcią, a tym bardziej nie płytą nagrobną — a to ze względu na jego odwracalność. „Jeszcze bowiem nie zapomnieliśmy czegoś całkiem, jeśli pamiętamy przynajmniej tyle, żeśmy to zapomnieli”¹⁵ — powiada św. Augustyn. Już teza, że świadomość to zapomnienie różnicy — inaugurować ma ruch przypomnienia. (Jakby mógł rzec Heidegger: Jest to teza [*Satz*] o świadomości, która stanowi odstęp [*Absatz*] od świadomości, a zatem

¹⁴ Por. M. Heidegger *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner w: *Budować...*, s. 101.

¹⁵ Św. Augustyn *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Warszawa 1955, s. 216.

krok wstecz od świadomości ku różnicy.) Ale dlaczego właściwie świadomość ma być zapomnieniem różnicy? Czy nie dlatego, że świadomość jest w gruncie rzeczy zapomnieniem siebie samej? Czy więc przypomnienie różnicy nie polega po prostu na przypomnieniu świadomości, a nie na jakimś mitycznym wykroczeniu przed świadomość — o krok, czy nawet o kilka (przed Kartezjusza, czy nawet przed Sokratesa)?

Stąd dwa pytania: Dlaczego zapomnienie różnicy to zapomnienie świadomości i dlaczego właśnie Kartezjusz jest winien tego zapomnienia, nie zaś — jak się zwyczajnie przyjmuje — odkrycia świadomości czy — ściślej mówiąc — dlaczego jego odkrycie jest możliwe tylko jako zapomnienie?

Otóż zapoznanie dziejowości, czyli własnej różnicy bycia (o czym dotąd była mowa) realizuje się jako zapoznanie różnicy bycia i bytu (o czym będzie mowa teraz). O ile bycie staje się świadomością, to zapominamy nie tylko o innych, odróżnionych od świadomości postaciach bycia, ale zarazem o byciu jako takim, odróżnionym od bytu — a to dlatego, że zapominamy o samej świadomości, odróżnionej od tego, co uświadomione. To, co uświadomione, ma być w pełni obecne. A pełna obecność nie występuje sama jako taka: jako jeden z możliwych sposobów czy kształtów obecności — a zatem w ogóle nie występuje, nie określa się, nie odróżnia, nie uobecnia. Panowanie świadomości to kulminacja tej tendencji, o której pisze Heidegger: „prymat bytu i samozrozumiałość bycia wyróżniają metafizykę”¹⁶. Bycie jako świadomość znika, stając się całkowicie przejrzyste (samozrozumiałe), a zarazem całkowicie przesłonięte przez byt (zdobywający prymat).

Tak oto pojawia się Kartezjusz. Kartezjusz — to odkrywca świadomości, którego obchodzi nie świadomość wcale, lecz dokładnie: wiedza. Wiedza — czyli obraz świata, a właściwie świat jako obraz, a więc świat dany w pełnym świetle. Odkrywa on świadomość nie po to, aby się nią zajmować, ale aby się nią posłużyć. Odkrywa jako substancję, aby ją w pełni sfunkcjonalizować. Odkrywa więc, aby zakryć. Owo zakrycie i zapomnienie — to Kartezjańska pro-jekcja, a więc dosłownie: miotanie-przed, czy — jeśli kto woli — uprzedmiotowianie świata. Projekcja owa rzutuje pewność w sferę prawdy: „nasze pojęcia lub idee (...) we wszystkim, w czym są jasne i wyraźne, muszą być prawdziwe.”¹⁷

¹⁶ Heidegger *Nietzsche*, s. 411.

¹⁷ R. Descartes *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, s. 58.

Ale co wynika z takiej, dość ortodoksyjnie Heideggerowskiej — jak dotąd — interpretacji Kartezjusza? Czym jest świadomość? To nie żaden przedmiot, rzecz czy substancja, ale jedynie model pełnej pewności, pełnej obecności, model, który swój sens uzyskuje w działaniu — o tyle, o ile da się narzucić światu. Ale czy — w rzeczy samej — da się narzucić? Wszak człowiek — o czym sam Kartezjusz wciąż przypomina — nie jest Bogiem. Czymże jest ludzka niedoskonałość, ograniczoność i skończoność? Właśnie nieuskutecznością owego narzucenia. Toteż zauważmy, co następuje: narzucenie to, tylko jako nieskuteczne, może ujawnić się jako narzucenie właśnie. A więc świadomość ujawnia się jako taka, ujawnia się w swej funkcji o tyle tylko, o ile zostaje zdezaktywowana. W tym sensie świadomość nie jest początkiem kartezjanizmu, ale jego niewyraźnie rysującym się produktem końcowym: świadomość to nie żadna substancja, ale wciąż demaskowane usiłowanie, aby być pewnym całości prawdy. Jeśli powiemy, że świadomość nie jest substancją, godzimy jedynie w dawno za nami pozostałe *residua* scholastyki. Gorzej, jeśli powiemy, że świadomość nie jest obecnością i tożsamością: wtedy bowiem — jak się wydaje — godzimy w to, co nas wyprzedza, w strategiczny banał antymetafizycznej batalii post-heideggerowskiego postmodernizmu.¹⁸ Lecz przecież: świadomość (podmiot) to nie żadna obecność dla siebie i tożsamość ze sobą, ale odwrotnie — brak i różnica. Twierdząc tak, chcemy powiedzieć tyle: świadomość jako pewność nie może być pewnością *czegoś*, co byłoby dla niej obecne i z nią tożsame (rzeczy myślącej, duszy, umysłu, intelektu, rozumu etc.). Albowiem nie ma niczego takiego. Taka jest puenta kartezjanizmu, jeśli za puentę uznamy efekt długiej pracy, która od Kartezjusza przez Husserla prowadzi do Heideggera. Nie ma niczego, czego można być pewnym *ex definitione* i dlatego owa pewność jest zaborcza i nie zaspokoja. Brakuje jej bowiem prawdy.

¹⁸ Np. Jacques Derrida pisze o świadomości: „Najczęściej daje się ona pomyśleć, wraz ze wszystkimi jej modyfikacjami związanymi z jej postacią: «znaczenia czegoś» tylko jako obecność dla siebie, jako właściwe obecności postrzeganie siebie. To, co odnosi się tutaj do świadomości, odnosi się w ogóle do tzw. podmiotowego istnienia. Podobnie jak kategoria podmiotu nie może i nigdy nie mogła zostać pomyślana bez odniesienia do obecności jako *hypokeimenon* lub *ousia* itd., tak podmiot jako świadomość nigdy nie może się objawić w inny sposób niż jako obecność dla siebie. Uprzywilejowanie świadomości oznacza więc uprzywilejowanie obecności (...)” (J. Derrida *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, opr. M. J. Siemek, Warszawa 1978, s. 394).

Pewność bez prawdy jest niczym. Jest pusta. Prawda bez pewności jest niczym. Jest ciemna. Dlatego pewność odsyła do prawdy. A prawda do pewności. Pewność pozostaje „innym” prawdy. A prawda „innym” pewności. Lecz przecież nie ma tu żadnej teleologicznej dialektyki, ale bezcelowa oscylacja, tj. gra różnicy. Pewność pozostaje bez prawdy, a prawda bez pewności. Stanowią one całość, ale taką, która jest konstytuowana przez nieobecność, przez brak tego, co się na nią składa. Pojęcie wzajemnej ekskluzji pewności i prawdy stanowi formalny warunek pojęcia człowieka jako miejsca, gdzie pewność tylko dzięki swemu zmączeniu — czyli dezabsolutyzacji — i prawda tylko dzięki swemu ograniczeniu — czyli dezuniwersalizacji — a więc obie kosztem utraty własnej tożsamości — mogą się utożsamić jedna z drugą. Takie pojęcie człowieka, właściwe postfenomenologii w stylu Merleau-Ponty’ego, znajdujemy już u Kartezjusza, który w ten oto sposób wyprzedza (czy — jeśli kto woli — pozostawia w tyle) samego siebie:

Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd., jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała.¹⁹

Wykluczanie wzajemne stanowi warunek wszystkich gier między pewnością i prawdą zawiązanych, gdyż wyprzedza ono i pewność, i prawdę. Wykluczanie owo stanowi warunek również tej prapostaciowej sytuacji, gdy pewność zabija prawdę zawłaszczając ją, a tak zawłaszczona prawda zabija pewność zakrywając ją.

Dwie są odmiany owego zawłaszczenia: obiektywizacja, czyli projekcja pewności w sferę prawdy, i subiektywizacja, czyli introjekcja prawdy w sferę pewności. Mówiąc krócej: Kartezjusz i Berkeley. Jeszcze krócej: sen i marzenie. O idealizmie („*der träumende Idealismus*”) Kartezjusz powiada Kant w *Prolegomenach*²⁰: śnić to z czystych przedstawień czynić rzeczy same. Natomiast o idealizmie („*der schwärmende Idealismus*”) Berkeley powiada: marzyć to z rzeczy samych czynić czyste przedstawienia.

¹⁹ R. Descartes *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 107.

²⁰ Por. I. Kant *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 65. Bóg raczy wiedzieć, dlaczego w polskim przekładzie *träumend* to „marzący”, a *schwärmend* — „marzycielski”; wraz z różnicą ginie tu sens.

Ale powiedzieć: „to sen” czy powiedzieć: „to marzenie” — znaczy zmierzać do przytomności. Kartezjanizm czy berkeleizm zaciera za sobą ślady — skoro dokonuje u t o ż s a m i e n i a rzeczy samych w sobie i zjawisk; skoro jednak owego utożsamienia d o k o n u j e — to pozostawia wystarczający ślad, aby mechanizm całej mistyfikacji rozpoznać i zdestruować. Toteż projektowanie i introjektowanie (wy- i w-rzucanie) okażą się ostatecznie podstępem intruza, samopodrzucającego się podzrutka, czyli podmiotu; okażą się dziełem świadomości — nigdy nie pojednanej z rzeczą, pewności — nigdy nie pojednanej z prawdą; dziełem, które stanowi widmowy przejaw istotnego działania warunkującej wszystko różnicy.

Lecz George Berkeley? Ów dogmatyk immanencji — czyż jest filozofem różnicy? Otóż filozofia jego — o ile ma istnieć — wymaga, aby „myśleć jak uczeni, a mówić jak lud”²¹. Tego chce ów najbardziej szalony, a zarazem najrozsądniejszy z filozofów: wszystko ma się zmienić, a zarazem zostać jak było; myślmy po nowemu, mówmy po staremu. Stąd cały problem. Mowa dotyczy rzeczy: „ogień grzeje, woda ziębi”. Myślenie dotyczy idei (wrażeniowych czy wyobrażeniowych), a więc tego, co duchowe, co ani ziębi, ani grzeje. Ale właśnie dlatego mowa nie może nic pomyśleć, ani myślenie nic powiedzieć. Prawda mówiącego ludu nie może stać się pewnością myślącego uczonego, ani pewność uczonego — prawdą ludu. Struktura mówienia i struktura myślenia są po prostu nieprzekładalne. Nieprzekładalność ta sprawia, że myślenie pozostaje nieme, a mowa bezmyślna. Każde z nich chce się odnaleźć w drugim i żadne nie może tego uczynić. Berkeley jest więc filozofem różnicy w tym dość niefortunnym dla niego sensie, w jakim rzeczywistość różnicy okazuje się niereczywistością jego filozofii.

Wróćmy do Kanta. Kantowska rzecz sama w sobie nie jest niczym więcej, niż narzędziem krytyki (tj. określenia granic) snu i marzenia. Przedstawienie — czy utożsamiamy je z rzeczą samą w sobie, czy rzecz samą w sobie z nim — n i e j e s t naprawdę rzeczą samą w sobie, jest t y l k o zjawiskiem, a zatem jest ograniczone, skończone, a to dlatego, że jest relatywne, ukonstytuowane, a więc dane w p e w i e n s p o s ó b, czyli właśnie: przedstawione. Ograniczenie pola tego, co dane (prawdy) wiąże się tu z zakwestionowaniem modusu samego dania (pewności).

²¹ G. Berkeley *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Sosnowska, Warszawa 1956, s. 70.

Pytanie: czego mogę być pewien? wiąże się z pytaniem: jak to jest możliwe, a więc co to znaczy, że jestem pewien? Okazuje się, że nie sposób krytykować utożsamiania przedstawień i rzeczy samych, nie krytykując samego przedstawiania. Ale oczywiście nie sposób uniknąć dogmatycznych przeszkód na otwartej tak oto drodze krytycyzmu. Sam Kant na swej własnej drodze taką przeszkodę stanowi. Wróćmy do Kartezjusza. To on był pierwszym kantystą, kiedy pisał następujące zdanie:

I chociaż spostrzeżenia zmysłowe nie były zależne od mojej woli, to jednak nie należało z tego — jak sądziłem — wysnuwać wniosku, że pochodzą one od rzeczy różnych ode mnie, boć przecież może ja sam mogę posiadać jakąś zdolność, choć dotychczas mi nie znaną — która jest ich sprawczynią.²²

Kartezjusz taką „nie znaną zdolność” odrzuca. Kant natomiast ją dedukuje, a właściwie zakłada ją i z niej dedukuje istnienie poznania *a priori*. Dlatego właśnie pozostaje dogmatykiem, który nie może być wprost świadom formotwórczej i kategoriotwórczej działalności przedstawiającego świat umysłu, ale musi ją przyjąć jako wyjaśnienie możliwości syntetycznych *a priori* sądów o świecie.

Kartezjusz nie zna transcendentalnej świadomości, Kant ją jedynie zakłada, dopiero Husserl chce ją poznać bezpośrednio, jak gdyby naprawdę mogła być ona — w swej konstytuującej świat funkcji — bezpośrednio obecna dla samej siebie. Głosząc samo-obecność świadomości, bezzałożeniowa fenomenologia Husserla czyni tym samym ostatecznie założenie, zakłada ostatni bastion dogmatyzmu. Ale zarazem ów bastion zdobywa i owo założenie znosi w — z góry rozstrzygniętej — walce wewnętrznej pomiędzy tym, co *explicite* deklaruje, a tym, co *implicite* robi. Nie wypowiedzianym przez nią samą efektem jej pracy pozostaje bowiem definicja świadomości jako nieuleczalnej i notorycznej nieobecności.

Powiedzmy to dokładniej. Opozycja: rzecz — świadomość jest dla Husserla opozycją: konstytuowane — konstytuujące, czyli: zapośredniczone (dane poprzez przejawy, wyglądy) oraz bezpośrednio (dane samo przez się). Zapośredniczone jest względne, wątpliwe, niegotowe. Bezpośrednie jest absolutne, pewne, definitywne. Tyle że owo zapośredniczone jest tym, czym — bez jakichkolwiek umyślnych i usilnych zabiegów — dysponujemy, skoro konstytucja — chcemy tego czy nie

²² Descartes *Medytacje...*, s. 102.

— dokonuje się, skoro życie — tak czy inaczej — trwa. Natomiast owo bezpośrednio mamy dopiero zdobyć pracą filozofii, ciężką pracą redukcji, która — cofając się do świadomości jako źródła rzeczy — przebiega wbrew naturalno-życiowemu tokowi konstytucji. Otóż: „Największą nauką, jaką wyciągnąć możemy z redukcji, jest to, że całkowita redukcja jest niemożliwa”²³. Efekt redukcji jest bowiem połowiczny: wyrzekamy się fałszywej bezpośredniości i pseudo-oczywistości wszelkiej rzeczy, wszelkiego „co”, ale nie zdobywamy prawdziwej bezpośredniości i absolutnej oczywistości, która miałaby cechować świadomość. Rezygnując z odpowiedzi na pytanie „co”, nie odpowiadamy wcale na pytanie „jak”. Tracimy pewność życia, ale nie zyskujemy pewności filozofii. Porzucamy empiryczny punkt widzenia, ale nie osiągamy wcale punktu transcendentального.

Albowiem transcendentálny punkt widzenia, punkt, gdzie świadomość dana jest sobie bez tajemnic — nie istnieje. Świadomość nie jest w pełni samowiedna: ani w swej — mówiąc jeszcze po Husserlowsku — warstwie hyletycznej, ani noetycznej. Ani w tym, co stanowi jej efektywną zawartość (materiał), ani w tym, co stanowi zasadę organizacji tego materiału (ideę). Ani w swej faktyczności, ani w swej możliwości. Ani w swej genezie, ani w swej strukturze. Ani w tym, co można nazwać ciałem, ani w tym, co można nazwać językiem. Ani w swej zwierzęcości, ani w swej rozumności. Ani w swym „pod”, ani w swym „nad”. Ani w swym „wstecz”, ani w swym „w przód”. Świadomość nie może być samo-wiedna, skoro sama okazuje się rozproszona, zdekoncentrowana i zdyferencjowana.

W tym sensie świadomość nie jest z konieczności i z definicji samo-świadomością, obecną dla siebie obecnością, pewną siebie pewnością etc.; przeciwnie: jest efektem długiej pracy, gdzie owo „samo-”, gdzie ów element refleksyjny, o ile zostaje wypracowany — to kosztem zdemaskowania pewności jako wymysłu filozofów. Pewność jest wymysłem — lecz wcale nie jałowym i próżnym. Pewność jest płodna i owocna — właśnie dlatego, że jest wymysłem, a nie odkryciem. Jako odkrycie byłaby sama owocem poszukiwania. Jako wymysł sama nim owocuje.

Poszukiwanie pewności (fenomenologiczne i postfenomenologiczne)

²³ M. Merleau-Ponty *Fenomenologia i egzystencja*, przeł. K. Pomian, w: *Filozofia egzystencjalna*, opr. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 428.

ujawnia ostatecznie, że rzecz jest czymś niepewnym, gdyż zapośredniczonym poprzez przejawy, ale jej świadomość czymś nie mniej niepewnym, gdyż tak bezpośrednim i bliskim, że w ogóle nieuchwytnym (jak ciało, którym jesteśmy, ale którego nie jesteśmy wcale świadomi; jak język, którym mówimy, ale o którym powiedzieć nic nie umiemy; jak czas, który znamy, póki nas nie zapytają; jak bycie, które „w swej bliskości pozostaje czymś, co najdalsze”²⁴). Poszukiwanie stałego gruntu pewności otwiera otchłań niepewności, tzn. ujawnia funkcjonalną zależność między dwiema niepewnościami: rzeczy i świadomości, które odsyłając do siebie stanowią niepodzielną całość nie gasnącej oscylacji. W tym sensie Husserl wytwarza Heideggera: poszukiwanie pewności uruchamia całą nieczynną dotąd i zatajoną maszynię różnicy. Rzecz i świadomość, przedmiot i podmiot, empiryczne i transcendentalne, „co” i „jak”, to, co dane i warunek dania, to, co się zjawia i sposób zjawiania się, obecne i obecność, byt i bycie — każda ze stron każdego z tych zestawień jest sama w sobie niczym, o ile w obrębie różnicy dopiero się wyłania. Dlatego każde takie zestawienie — czy mniej, czy bardziej w stylu Heideggera sformułowane — jest w łonie różnicy równie usprawiedliwione.

Lecz przecież nie wszystko jedno, czy powiedzieć: rzecz i świadomość, czy powiedzieć: byt i bycie. Zmiana stylu oznacza zmianę perspektywy. Na czym polega ta zmiana?

Heidegger wyciąga ostateczne konsekwencje z filozofii świadomości (subiektywności) — biorąc poważnie to, co z r o b i ł a ona ze świadomością — i w tym sensie stanowi on kulminację tej filozofii, jej dojscie-do-siebie. Lecz zarazem nie przypisuje on tej filozofii jej własnych konsekwencji — biorąc poważnie to, co m ó w i ł a ona o świadomości — i w tym sensie stanowi on jej załamanie i zapomnienie. Dlatego mówi o byciu, a nie o świadomości. Bycie — jak poucza — ujawnia się rozmaicie, ale zawsze jako różnica bycia i bytu. My wszakże — tak pouczeni — musimy dodać: bycie ujawnia się rozmaicie, ale zawsze poprzez dzieło Heideggera. Otóż kolejne fazy dziejów bycia wraz z kolejnymi postaciami bycia mogą się poprzez to dzieło ujawniać — tylko dlatego, że stanowią wsteczne projekcje (więc właściwie: retro-jekcje) pojęcia różnicy, które zrodziło się z pojęcia świadomości przez odżegnanie się od tego pojęcia, zapomnienie go i zatarcie.

²⁴ Por. Heidegger *List o „humanizmie”*, s. 93.

Filozofia świadomości umarła. Dlatego Heidegger jest jej pogrobowcem, który zacierając swe pochodzenie może odnaleźć się gdzie indziej — u źródeł myślenia. Ale przecież pozostaje tam podrzutkiem. Podrzuconym Grekom dzieckiem Kartezjusza i Husserla.

Wymyślmy prosty morał — aby zamknąć zawiłą opowieść o podmiocie: kondycja podmiotu filozofującego — to kondycja podrzutka, który „tu i teraz” swojego myślenia usiłuje przemieścić w „tam i ongiś”. Ale ponieważ morał ten wypowiadamy ukryci za Heideggerem — wypada sformułować drugą jego wersję: kondycja podmiotu filozofującego — to kondycja podrzutka, który swoje granice i ograniczenia usiłuje przedstawić jako nie-swoje. Lecz skoro nie ma „swego” i nie ma „nie-swego” — skoro istnieje tylko różnica? Skoro tak — to pora na ostatnią wersję morału: kondycja podmiotu filozofującego — to kondycja podrzutka, który głosząc różnicę, usiłuje się za nią skryć. Kondycja podmiotu filozofującego — to kondycja podrzutka, który głosząc różnicę, usiłuje zagłuszyć inną różnicę: między tą ogłoszoną różnicą a sobą, który ją ogłosił. Dlatego kondycja podmiotu filozofującego — to kondycja podrzutka, który — jako prawdziwa różnica różnic — przetrwa w najlepszej kondycji każdą „śmierć podmiotu”.