

Włodzimierz Gromiec

Sen bycia, śmierć bytu

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 17, 97-115

2006

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Włodzimierz Gromiec
Uniwersytet Łódzki

SEN BYCIA, ŚMIERĆ BYTU

Leszkowi Kolakowskiemu
na 75-lecie

I

Scena dziewiętnasta, wielki monolog Segismundo, kończący *Dzień drugi*:

zaśniemy
przecież życie jest snem
tylko snem
i ten kto żyje śpi
i śni siebie pokąd
nie prześni siebie¹

¹ Pedro Calderon de la Barca, *Życie jest snem*, imitował J. M. Rymkiewicz, PIW, Warszawa 1971, s. 164. Cytat ze strony 112. Znakomita „imitacja” J. M. Rymkiewicza nie jest, oczywiście, tłumaczeniem. Wprowadza np. *balkon i sadzawkę* (s. 73) – być może przyjmując wykładnię J. E. Hartzenbuscha – zamiast *tarasu i morza* (p. 71: *Cayó del balcón al mar. ¡Vive Dios! que pudo ser.*). Dzięki temu widz nie głowi się nad geografią „Polski” Calderona: wieża Segismundo jest w górach, a pałac króla Basilio nad morzem. Przypomni sobie raczej biografię kilku Wależjuszy; niewiele przecież odbiegają od opowieści Calderona (w szczególności – stosunki pomiędzy ojcami i synami, izolowanie synów; z różnych zresztą motywów). NB – czy ktoś jeszcze pamięta, że Bazyli to po prostu Wasyl? Nawiasem mówiąc, stary przekład niemiecki Hartzenbuscha z 1824 r., chociaż *metrisch treu*, przecież czyn Segismundo opisał jako wyrzucenie stugi przez *okno*.

Podkreślenia i uwagi, które widziałem na egzemplarzach reżysera i teatrologa podpowiadają, iż wywód: *Co to jest imitacja?* (s. 5–12), bądź się ignoruje, bądź zapomina. Dlatego, chociaż świadczy to o sile tekstu J. M. Rymkiewicza, pozytywne będzie przypomnienie tekstu Calderona [za wydaniem: Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Editora Internacional, Madrid – Berlin – Buenos Aires 1924, s. 154+2 nlb.] Ten pierwszy fragment ze s. 112 odpowiada fragmentowi z p. 105: *Y si haremos, pues estamos / En mundo tan singular, / Que el vivir sólo es soñar, / Y la experientia me enseña / Que el hombre que vive, sueña / Lo que es, hasta despertar.*

*kto by jednak chciał
rządzić
wiedząc że się obudzi
we śnie zwanym śmiercią²*

*śni
[...]
filozof był i niebył
we śnie
wszystko to jedno*

*świat śni
dlaczego nikt
nie chce się obudzić³*

Tylko pierwsze utożsamienie *życia ze snem, tylko snem* – jest oryginalne i będzie odtąd powtarzane poza kontekstem autoterapii Segismundo. Fragment drugi powtarza opinię tak Greków, jak Rzymian – sen to metafora śmierci, egzystencja pośmiertna jest tylko cieniem życia, lepiej więc zwyczajnie żyć, niż rządzić cieniami na tamtym brzegu rzeki zapomnienia. Natomiast trzeci fragment byłby echem nieuważnej lektury Platona albo przykładem, jak rozpacz zniekształca przeczytane (gdyby, naturalnie, był tłumaczeniem, nie zaś „imitacją”; nie obciąża więc wykształcenia Segismundo).

Autoterapia jest konieczna, ponieważ próba, na jaką wystawił go ojciec, król Polski, Basilio, pokazała

*ale ty i we śnie
jesteś dzikim zwierzęciem⁴*

Słowa Clotaldo, kończące *Scenę osiemnąstą*, wyjaśniają: próba dowiodła prawdziwości proroctwa gwiazd (*ojciec jest ścigany / tego chciałeś / losie – ¡Hay padre más perseguido!* – potwierdzi Basilio w *Scenie trzynastej Dnia trzeciego*). Oto, istotnie, dziecko, gdy dorosło, jest potworem grożącym ojcu.

² Tamże, s. 113 [p. 105]: *¿Que hay quien intente reinar, / Viendo que ha de despertar / En el sueño de la muerte?*

³ Tamże [p. 106]: *Y en el mundo, en conclusión, / Todos sueñan lo que son, / Aunque ninguno lo entiende.*

⁴ Tamże, s. 112 [p. 105]: *Mas en sueños fuera bien / Honrar entonces a quien / Te crió en tantos empeños, / Segismundo, que aun en sueños / No se pierde el hacer bien.* „Imitowanie” widać równie silnie, jak we fragmencie poprzednim; pełen goryczy wyrzut i pouczenie wychowawcy zamienia się w brutalny osąd.

Naturalnie, nikt nie chce się skompromitować, pytając nieuczenie: a co będzie, gdy więziony całe życie człowiek dowie się, iż jest księciem – prawowitym następcą tronu?

Segismundo z człowieka staje się człowiekiem władzy; wówczas przemiana świadomości więźnia w świadomość więzionego księcia grozi destrukcją osoby. A ponieważ tradycyjne, czyli przedlingwistyczne ujęcie tej kwestii oddziela „ja” (zwykle utożsamiane z osobą) od spełnianych przez nie czynności, to jak wówczas wytłumaczyć zachowanie Segismundo? Psychologizując: że oszalał, że, gdy zraniony został jego prestiż, cierpi on na inflację *ego*?

Jeśli jednak osoba jest czymś innym niż jej czynności, to dlaczego Segismundo cierpi wówczas, gdy cierpi tylko jego prestiż? Jeśli rację ma Stefan Themerson, że *nie ciało i umysł cierpią w nas najbardziej, tylko osoba* (zresztą i on utożsamia ją z „ja”), zachowanie Segismundo pozwala sądzić, że on sam jest dla siebie czynnością spełnianą aktualnie. Dlatego unieważnia najpierw różnicę statusu więźnia i księcia poprzez sprowadzenie jej do różnicy między dwoma snami:

*śnilem
jestem księciem*

ale teraz

*chodzę na łańcuchu
jestem psem
nikim*

Aby więc *książę* nie oszalał, widząc, iż *tylko jest psem*, to musi i łańcuch umieścić we śnie:

*czym jest życie
snem szaleńca
aktem umysłu*

*czym jest życie
cieniem*

Wątpliwość, czy o śmierć (*cieniem*), czy o drugi sen chodzi, rozstrzyga jednoznaczny fragment:

*życie jest snem
całe
i wszystkie nasze sny
są snem⁵*

⁵ Wszystkie cytaty ze strony 114. U Calderona [p. 106] brzmi to następująco: *Yo sueño que estoy aquí / Destas prisiones cargado, / Y soñé, que en otro estado / Más lisonjero me vi.*

Odtąd już nie ma wątpliwości: pośród wielu prastarych pojawił się nowy sens terminu *sen*. Owszem, pamięć dotychczasowych jest w tekście, lecz – powtórzmy – nowość to *utożsamienie jawy (życia) i snu*, nie zaś tylko tradycyjnie – snu i śmierci.

Lecz i druga teza prawdziwie barokowego, *czyli* kartezjańskiego postawienia problemu jest obecna. Wcześniej, w *Scenie trzeciej* tego samego *Dnia drugiego*, Segismundo stawia sobie takie oto pytanie po pierwszym przebudzeniu w pałacu:

czy to ja zbudziłem się ze snu
[...]
sen jest kłamcą
ale przecież nie śnię
to ja
Segismundo
o niebiosa
pozwólcie mi wrócić we mnie
albo powiedzcie mi kim jestem
[...]
powiedzcie
*kim się zbudziłem*⁶

Tak tedy temat główny: wątpliwość co do kwestii (jawa / sen) – ma być rozstrzygnięty poprzez odniesienie do *ego*. To samo *ego*, niepewne, czy *jest*, czy *śni*, czy zgoła *jest w dwóch rodzajach snu* – oto w sobie szuka pewności (czy *to ja zbudziłem się ze snu* [...] *to ja* / *Segismundo*). Szuka inaczej wprawdzie, niż kartezjańskie *ego*, lecz jedno jest uderzająco wspólne – *moje czynności*, konstytuujące „coś”. Nie jest istotne: co, chodzi bowiem o kierunek zależności pomiędzy kategoriami (czasowniki a rzeczowniki i zaimki). W *Scenie osiemnastej* z *Dnia drugiego* Segismundo tak oto szuka argumentu przeciwko Clotaldo:

/ ¿Que es la vida? Un frenesí; / Que es la vida? Una ilusión, / Una sombra, una ficción, / Y el mayor bien es pequeño; / Que toda la vida es sueño, / Y los sueños sueño son.

Ostatnie zdanie jest kluczowe dla interpretacji całego dramatu (kategoria *sen* / *jawa*). Potwierdza takie rozumienie „*snu*” również inny fragment (s. 78; p. 75) – przestroga Basilio: *bo może tylko śnisz / choć cię zbudzono*. [Porque quizá estás soñando, / Aunque ves que estás despierto]. Kontrargument Segismundo jest tym razem, niestety, mało przekonujący: *¿Que quizá soñando estoy, / Aunque despierto me veo? / No sueño, pues toco y creo / Lo que he sido y lo que soy.*

⁶ Tamże, s. 62–63 [p. 60–61]: *¿Yo despertar de dormir / [...] / Decir que sueño es engaño: / Bien sé que despierto estoy. ¿Yo Segismundo no soy? / Dadme, cielos, desengaño. / Decidme, [...] / Que aquí me he llegado a ver?*

*byłem księciem
 i czynilem co chciałem
 była tam kobieta
 [...]
 ale kochałem ją w tym śnie
 i jeszcze kocham
 a więc coś nie kończy się
 gdy wszystko się skończyło⁷*

Powodzenie sztuk Calderona sprawiło, iż zwyczajowo uchodzi on za twórcę barokowej idei snu. Łatwo będzie wskazać okoliczności odpowiadające za tę nietrafną opinię.

Często natomiast wymieniane w tym kontekście nazwisko Szekspira pojawia się skutkiem zwykłego nieporozumienia, spowodowanego po prostu *słownikiem*. Szekspirowi, posługującemu się tradycyjną metaforą, chodzi przecież tylko o świadomość jako źródło lęku przed śmiercią, zwłaszcza śmiercią samobójczą. Lęku powstającego, gdy pytamy nie o *sen*, lecz o *marzenie sennie*. Gdyby śmierć była tylko snem (*spać*) bez snów (*śnić*), nie byłoby Hamleta, hamletyzowania ani jakiegokolwiek żyjącego człowieka. Nie ma jednak pewności, że po śmierci nie będziemy *śnić*. Uprzymomnienie sobie, że zamiast bólu życia może nas spotkać cierpienie we *śnie śmierci* – czyni nas *ichórzami*. Godzącymi się ze złem; lecz jest to zło *znane*. Świadomość (refleksja) zła *nieznanego* – możliwe a nieznanie cierpienie po śmierci – paralizuje wolę czynu, by zrzucić *brzemień życia*⁸.

⁷ Tamże, s. 111 [p. 104]: *De todos era señor, / Y de todos me vengaba; / Sólo a una mujer amaba... / Que fué verdad, creo yo, / En que todo se acabó, / Y esto sólo no se acaba.*

Kwestia, czy czasownik nazywa tylko czynności, czy również stany oraz czy stany są przedmiotami (pięść – stan dłoni etc.) – te wszystkie dzisiejsze oczywistości nie mogą być stosowane w zwyczajnej lekturze tekstu siedemnastowiecznego. Z chwilą bowiem, gdy bierzemy w nawias wszelkie przedlingwistyczne pojmowanie filozofii, ustanawiamy *radikalną* nieciągłość; nie jest to zwykłe zerwanie ciągłości, lecz przejście na inny poziom.

⁸ W. Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, przeł. S. Barańczak, „W drodze”, Poznań 1990, s. 92–93 (Akt III, scena pierwsza, *Być albo nie być...*): [...] *Umrzeć – usnąć – / I nic poza tym – i przyjąć, że sen / Uśmierza boleść serca / [...] / O tak, taki koniec / Byłby czymś upragnionym. Umrzeć – usnąć – / Spać – i śnić może? Ha, tu się pojawia / Przeszkoda: jakie mogą nas nawiedzić*

Sny w drzemce śmierci, gdy ścichnie za nami / Doczesny zamęt? Niepewni, wolimy / Wstrzymać się chwilę. I z tych chwil urasta / Długie, potulnie przecierpiane życie. / Bo gdyby nie ten wzgląd, [...]

Któż by dźwigał brzemię / Życia, stękając i splywając potem, / Gdyby nam woli nie zbijała z tropu / Obawa przed tym, co będzie po śmierci, / [...] / I gdyby lęk ten nie kazał nam raczej / Znosić zło znane niż rzucać się w nowe? / Tak to świadomość czyni nas tchórzami / [...] / A naszym ważkim i szczytnym zamiarom / Refleksja płacze szyki, zanim któryś / Zdąży przerodzić się w czyn.

Potwierdza to monolog z *Aktu IV* (*Wszystko mnie oskarża...*):

*Bo czymże jest człowiek,
jeśli głównym celem jego egzystencji
jest spać i trawić?
Zwierzęciem!
Niczym więcej*

*Nie wiem –
czy jest to nieczułość bydłęca,
czy małostkowe skrupuły,
nadmierna drobiazgowość w roztrząsaniu sprawy,
czy myśl –
która się składa, jeśli ją rozkroić,
w trzech częściach z tchórzostwa,
na jedną mądrości...!
Wiem tylko
[...]
nie mogę żyć tylko po to,
aby móc powtarzać
„trzeba to zrobić”!⁹*

Bo to jest prawdziwy sens wątpienia Hamleta; nie tego wątpienia ze *Sceny pierwszej Aktu trzeciego*. Wiadomość o Fortynbrasie jest bolesna nie dlatego, że książe Fortynbras jest *subtelny* i *natchniony boską ambicją*. Owszem, upokarza, że on

kpi sobie z nieuchronnego końca.

Ale może stąd ból, że ów *subtelny* i *natchniony* Fortynbras owego końca „*nawet [...] nie dostrzega*”, że po prostu jest z Herbertowego *Trenu*. Że więc ból i wściekłość i samooskarżanie się Hamleta poczynają się w świadomości różnicy między *tylko żyjącym* (dla Fortynbrasa śmierć jest zwykłym końcem życia; *przynosi spokój*) a żyjącym, który dopuszcza możliwość *snu śmierci*. Zna już grozę życia, lecz jeszcze żyje w grozie nieczasowości. Kategorią *snu* chce zmediatyzowania odmienności śmierci i życia, nie zaś jawy i *snu*; tym różni się on od Segismundo. Hamlet publicznie mówi po raz pierwszy w roku tysięcy szczęśliwym, kończąc wiek szesnasty; jest więc jeszcze głosem *jesieni średniowiecza*.

⁹ Monolog ze *Sceny czwartej Aktu IV* cytuję za *spolszczeniem* J. S. Sity (Czytelnik, Warszawa 1968) nie tylko dlatego, że na użytek tego tekstu jest ono „lepsze” niż tłumaczenie S. Barańczaka. Istotniejszy jest fakt, że tym *spolszczeniem* mówił Hamlet Daniela Olbrychskiego.

Dlatego po czterystu latach nie możemy odrzucić interpretacji z *Trenu Fortynbrasa*:

*Teraz masz spokój Hamlecie zrobiłeś co do ciebie należało
i masz spokój Reszta nie jest milczeniem ale należy do mnie
Wybrałeś część łatwiejszą efektowny sztych
lecz czymże jest śmierć bohatera wobec wiecznego czuwania
z zimnym jabłkiem w dłoni na wysokim krześle
z widokiem na mrowisko i tarczę zegara*

*Ani nam witać się ani żegnać żyjemy na archipelagach
a ta woda te słowa cóż mogą cóż mogą księżę¹⁰*

Ale ja Segismundo i ja Hamleta nie wydają się jeszcze wyspami z różnych archipelagów. Wychowanie obu, czy udzielane przez Clotaldo, czy pobierane w Wittenberdze, jest z tego samego poziomu epistemologicznego. Obaj doświadczają cierpienia, jakie rodzi niepewność, wątpliwość. Propozycja Fortynbrasa – *jest tylko życie i jawa* – nie może rozwiązać ich problemów, obaj bowiem są zbyt młodzi na mądrość najprostszą:

*Zasypiamy na słowach
budzimy się w słowach
[...]
trzeba śnić cierpliwie
w nadziei że treść się dopełni
że brakujące słowa
wejdą w kalekie zdania
i pewność na którą czekamy
zarzuci kotwicę¹¹*

Pewność przyniesie dopiero rozstrzygnięcie kartezjańskie. Ewidencyjna teoria prawdy, zwyczajowo pojmowana za *Rozprawą o metodzie*, w *Medytacjach* ujawnia prawdziwą siłę. Jeżeli umysł rozpozna, że jest tak oto, wolno twierdzić, że jest tak właśnie: *wszystko to, co pojmujemy jasno i wyraźnie, jest prawdziwe w ten właśnie sposób, w jaki je pojmujemy* (p. 13, s. 17). Co więc da się *pomyśleć* jako całość, jest podzielne, jest podzielne; co da się *pomyśleć* wyłącznie jako całość – jest całością. Jeśli więc ego rozpozna jawę – *jawa jest*; jeśli rozpozna sen – *ego śni*. Tak właśnie skończy się „poetyckie” plątanie snu (*spać*) z marzeniem sennym (*śnić*).

¹⁰ Z. Herbert, *Studium przedmiotu*, Czytelnik, Warszawa 1961.

¹¹ Z. Herbert, *Napis*, Czytelnik, Warszawa 1969.

Tu nawias. Pierwszeństwo Calderona wobec Kartezjusza jest tylko pierwszeństwem *publikacji*. Doświadczenie pana Kartezjusza, sygnalizowane w *Rozprawie*, a szczegółowo wyłożone i wykorzystane w *Medytacjach*, jest wcześniejsze nie tylko wobec tekstów własnych. Zaszło w nocy z 9 na 10 listopada 1619 roku. Owszem, *Rozprawa* była pisana w 1637, a *Medytacje* – w 1641 roku. Tak więc z edytorskiego punktu widzenia *Życie jest snem*, opublikowane w 1635 roku, jest oczywiście wcześniejsze.

Ale barokowa koncepcja snu – *tożsamość snu i jawy*, nie zaś snu i śmierci – będzie precyzyjnie ujęta dopiero w *Medytacjach* jako wystąpieniu doświadczenia z 1619 roku. Wówczas także usłyszymy lepszy argument za *różnicą jawy i snu* niż ten, jaki sformułował Segismundo. Polski książę bowiem raz tylko ma rację, kiedy broni się odkryciem: *coś trwa, bo moja jest czynnością*¹².

Sen jako metafora (*brat, siostra*) śmierci pozostanie nadal w kulturze europejskiej, lecz nowość, spopularyzowana przez Calderona, będzie nowością wciąż jeszcze; bo do dzisiaj natykamy się na *mylenie obu sensów* albo na *rozłączne traktowanie snu bycia i śmierci bytu*.

II

Co się tyczy indywidualnej świadomości związanej z pojedynczym ciałem, to całkowicie przerywa ją co dzień sen. Głęboki sen podczas swego trwania nie różni się wcale od śmierci, w którą często całkiem gładko przechodzi, np. przy zamarnięciu; różni się od niej tylko ze względu na przyszłość, mianowicie na przebudzenie. Śmierć jest snem, w którym zapomnieniu ulega indywidualność; wszystko inne budzi się znowu lub raczej nie uległo uśpieniu.

Żaden człowiek nie żył w przeszłości i żaden nie będzie żył w przyszłości, natomiast formą wszelkiego życia jest tylko terażniejszość, ale jest też zapewniona mu własnością, której nic nie może mu odebrać.

[...] formą życia jest terażniejszość bez końca, chociaż jednostki, przejawy idei, powstają i giną w czasie tak jak przelotne sny.

[...] a śmierć usuwa iluzję, która oddziela jego świadomość od reszty: na tym polega nieśmiertelność [Schopenhauer 1994, s. 425–426, 431, 433].

Pozornie więc Schopenhauerowskie ujęcie snu przypomina prastary topos, obecny od dwudziestu kilku wieków w kulturze europejskiej – sen jako metafora śmierci.

Zasnąć, spać, śnić. Zasnąć i spać *snem wiecznym, nieprzespanym* (Jer. 51: 39. Współczesny przekład Biblii Tysiąclecia brzmi zwyczajnie: *zasną wiecznym*

¹² Por. przyp. 7.

snem, / by się już nie przebudzić – / wyrocznia Jahwe, i nie skłania do lektury całego wersu: Na ich pożądlivość przygotowuję im ucztę, / upoję ich tak, że będą oszolomieni; / Co zapowiada mściwy Jahwe – czy otrul ich od razu, czy tylko spoił, by łatwiej zaszlachtować bezbronnych? Sprowadzę ich na rzeź jak jagnięta, / jak barany wraz z kozłami / – tak brzmi następny, 40 wers. Jak szlachetnie na tym, źródłowym przecieź tle, brzmi lament z Czarnolasu:

*Ujął ją sen żelazny, twardy, nieprzespany.
Zasnąć w Panu; śpiąc w grobie – śnić Polskę.*

Zanim jednak tradycję klasyczną zastąpiła tradycja judeochrześcijańska, mieliśmy dwa greckie terminy – *θάνατος* i *ὕπνος* – gramatyczny rodzaj męski uczynił z nich braci; konieczności gramatyczne w innych językach zrobiją z nich brata i siostrę. Jak choćby w *Panu Tadeuszu* – *i ogarnął ich sen, brat śmierci*. Pełny odpowiednik łaciny; *Somnus* pozostał analogonem *Hypnos*, lecz żeńska *Mors* zastąpiła męskiego *Thanatos*.

Przejęcie obu tradycji, greckiej i łacińskiej, inaczej wygląda w językach nie znających rodzajników, niż w językach operujących nimi. *Der Tod* jest równie męski jak *ὁ σκελετός*, lecz *Dziewczyna* i *Śmierć* jako dziewczyna w objęciach szkieletu ujawnia dwuznaczność Kostuchy, jeśli myślimy (mówimy) po polsku. Nie słysząc rodzajnika greckiego, bez oporu akceptujemy kobietę Jacka Malczewskiego, choć ma to być *Thanatos*.

Cudze mitologie, mechaniczne tłumaczenie – rzadko, lecz spotykamy przecieź w europejskiej ikonografii niepokojącą rozbieżność ze schematem gramatycznym¹³.

Zarazem pojawiał się termin trzeci – *śnić*: *ονειρεδομαι*, marzenie senne – *τό όνειρο, βλέπο όνειρο* – *widzieć śnione* (polskie kolokwializmy: *widzimy we śnie; mamy sen*, nie pozwalają precyzyjnie uchwycić przedmiotu intencji – owego „co” śnionego).

Oba sensory „snu” – pospolity i metaforyczny – spotykamy w tekście Schopenhauera. A także własną interpretację nowożytnej, barokowej koncepcji – najpełniej wyłożonej przez Kartezjusza, formalnie wcześniej – przez Calderona. Widzi w niej jednak wersję pytania o realność świata zewnętrznego: *Al*

¹³ Myślę o grafice Muncha. Lecz najłatwiej dostrzec ontologiczną rolę gramatyki na przykładzie staroegipskiego (i bodaj jeszcze dwóch martwych języków), która wymusiła niezwykłość hierogamii Nieba i Ziemi w tamtej kulturze. *Jedynie przypadek* – pisze Eliade – *spowodowany względami gramatycznymi („niebo” jest rodzaju żeńskiego) spowodował, że niebo u Egipcjan występuje w postaci bogini Nut, a Ziemia jako bóg Geb* [Eliade 1966, s. 241]. Tzw. Europejczyk patrzy ze zdziwieniem na przedstawienie *Szu*, podtrzymującego brzuch Nieba – *Nut*, by rozdzielić ją – Niebo, od *niego*, leżącego pod *nią*, *Geba* – Ziemi. Naturalnie dziwi się tylko wówczas, gdy nie wie nic o dokonanych z górą pół wieku temu ustaleniach Whorfa czy Benveniste'a.

pytanie to ma inne jeszcze źródło, [...] właściwie empiryczne, [...] mamy sny – czy całe życie nie jest czasem snem? – lub wyraźniej: czy istnieje bezpieczne kryterium odróżnienia snu od rzeczywistości? fantazji od realnych przedmiotów? [Schopenhauer 1994, s. 50]

Schopenhauer utożsamia więc jawę z rzeczywistością, a przebudzenie uznaje za czysto empiryczne kryterium odróżnienia jawy od snu¹⁴, wskazując zresztą na przykład z II rozdziału *Lewiatana* Hobbesa.

Lecz za *wielkimi duchami* akcentuje najpierw bliskie pokrewieństwo życia i snu. Przecież Platon powiada często, że ludzie żyją tylko we śnie, a jedynie filozof stara się czuwać. *Wedy i Purany*, Platon, Pindar, Sofokles, Szekspir – tam znajduje stosowne cytaty. *Calderon wreszcie był tak głęboko przejęty tym poglądem, że usiłował go wyrazić w swego rodzaju metafizycznym dramacie „Życie snem”.*

Po tych licznych cytatach z poezji niechaj i mnie będzie wolno wyrazić się przez porównanie. Życie i sny są stronicami jednej i tej samej książki. Czytanie po kolei zwie się zwykłym życiem. Kiedy jednak wyznaczona do czytania godzina, czyli dzień, dobiega końca i nadchodzi czas rozrywki, wtedy często kartkujemy jeszcze leniwie i odtwarzamy bez ładu i składu to tu, to tam jakąś stronę.

Jeżeli jednak życie i sen ocenić ze stanowiska wobec obu zewnętrznego, to nie ma w istocie określonej różnicy między nimi i trzeba przyznać raczej poetom, iż życie jest długim snem.

A jak przystało na jedynego czytelnika, który zrozumiał Kanta, zresztą lepiej niż on sam rozumiał transcendentalizm, dodaje on możliwą odpowiedź Kanta na tę kwestię: pomiędzy długim snem (życiem) a „zwykłymi”, krótkimi snami, *między nimi a tantym mosty są [...] zerwane i po tym odróżnia się jedne od drugich* [Schopenhauer 1994, s. 52, 51–52, 53, 50].

III

Jest rok 1637. Pan Kartezjusz opisuje pewne zdarzenie z listopada 1619 roku. Miał wówczas 23 lata i gdyby pisał list, mógłby go zacząć tak, jak zaczyna Cześć drugą *Rozprawy*:

Byłem wówczas w Niemczech, dokąd powołały mnie okoliczności stworzone przez wojny, które trwają tam jeszcze. Kiedy wracałem do armii z koronacji cesarza, początek zimy zatrzymał mnie na kwaterze, gdzie nie znajdując

¹⁴ Tamże, s. 51: *w prawdziwym życiu [nie posługujemy się kryterium kantowskim – prawem przyczynowości] by odróżnić sen od rzeczywistości. Jedyne pewnym kryterium odróżnienia snu od jawy jest tylko czysto empiryczne kryterium przebudzenia, dzięki któremu związek przyczynowy między zdarzeniami we śnie i na jawie wyraźnie i odczuwalnie zostaje zerwany.*

żadnego towarzystwa, które by rozpraszało moje myśli, i nie mając zresztą na szczęście trosk ani namiętności, które by mąciły mój spokój, siedziałem przez cały dzień zamknięty sam w cieplej izbie, mając pełną swobodę zajmowania się swoimi myślami [Descartes].

Różnie nazywano doświadczenie, które przytrafiło się panu Kartezjuszowi: „noc pieca”, „ognisty dzień” („noc”), „doświadczenie mistyczne”; zawsze przecież chodziło o interpretowanie zdarzenia po prostu. Tak wówczas, gdy pisano psychografie – arcydziełem tego nurtu jest *Sen Kartezjusza G. Pouleta* [1977, s. 70–102; 536–538]. Jak wtedy, gdy wypadało liczyć się z fenomenologią, psychoanalizą czy strukturalizmem; w tym nurcie znakomite są zwłaszcza teksty Ricoeur’a. Lecz interpretowano zdarzenie właśnie, nie zaś tekst. Tekst sam, dzięki lekturze Benveniste’a, interpretował na przykład Michel Butor [1971, s. 7, 64–77]. Jednakże najważniejszą lekturą pozostaje artykuł Janusza Lalewicza [1976, s. 295–316].

Filozofowie, również Ricoeur, przez blisko trzysta lat sugerowali się kartezjańskim *ego*; nawet jawny fakt, że ów zaimek osobowy sam autor musiał sprowadzać do zaimka dzierżawczego, nie skłaniał do innej lektury. Nie zwracano uwagi na oczywistość, że czytamy tekst, że przestajemy z tekstem, nie zaś z rozmówcą. *A w tekście, choćby nawet był to list, podmiot inny niż gramatyczny nie istnieje i nie może istnieć*¹⁵. Za to lekceważenie oczywistości płaciły pokolenia dzieci, dręczone przez filologów nonsensownymi pytaniami: „co autor chciał właściwie przez ten tekst powiedzieć?”¹⁶.

¹⁵ Fakt, iż znakomity krytyk wyznaje – *dawno już przestaliśmy wierzyć w autonomię tekstu wobec podmiotu* – świadczy wyjątkowo o dziejach jego prywatnej „wiary”, którą naiwni czytelnicy brali dotąd za wykształcenie.

¹⁶ Por. np. uwagi Ricoeura: „Sens tekstu nie kryje się za tekstem, lecz stoi przed nim. Sens nie jest czymś ukrytym, lecz czymś odsłoniętym. Przedmiotem rozumienia jest nie sytuacja, w jakiej tekst powstał, lecz jego odniesienie do świata możliwego, dzięki nieostensywnym referencjom tekstu. *Rozumienie nie dotyczy w żadnej mierze autora i jego sytuacji*. Jest ono nakierowane na obraz świata odsłonięty przez referencję tekstu. Rozumieć tekst to podążać za jego ruchem od sensu do referencji; od tego, co zostało powiedziane, do tego, o czym się mówi. [...] *Dystansujemy się więc zdecydowanie od utożsamiania rozumienia z pewnego rodzaju intuicyjnym wyglądem w intencję leżącą u źródeł tekstu*”. Bowiem „Tekst mówi o świecie możliwym i o możliwym sposobie orientowania się w nim. Wymiary tego świata są całkowicie odsłonięte i ujawnione przez tekst. Dyskurs jest dla języka pisanego tym, czym jest referencja ostensywna dla mowy. Wykracza on poza funkcję wskazywania i pokazywania tego, co już istnieje, i w tym sensie przekracza funkcję referencji ostensywnej związanej z językiem mówionym. Tutaj wskazywanie jest jednocześnie kreowaniem nowego sposobu istnienia” [1989, s. 178–179]. Dodajmy, że Ricoeur określa dyskurs jako „syntezę funkcji identyfikacji i funkcji orzekania”, który „aktualizuje się jako zdarzenie”, a rozumiany jest jako znaczenie [s. 78 i 79]. Uwaga o „języku pisanym” odnosi się polemicznie do J. Derridy [s. 97].

Otóż po tylu latach od analiz Benveniste'a wypada wreszcie wiedzieć, że *tekst nie mówi*. Jeżeli autor chciał coś komuś powiedzieć, to powiedział. Choćby jednak mówił nawet o tekście własnym, dla tekstu fakt ten nic nie znaczy: autor nie ma nad nim władzy. Wyznanie Tomasza Manna poszło najwidoczniej na marne¹⁷.

Zapewne nadal żyje wiara (chyba i Tomasz Mann również ją podzielał) puszczona w obieg przez Wilhelma Diltheya, jakoby dokument (tekst, świadectwo itp.) był medium, poprzez które dociera się do rzeczywistości psychicznej. Owo medium, z założenia, jako *Äußerung der Seele*, ma być epifanią, ujawnieniem, ekspresją – czy jak tam jeszcze tłumaczą ów termin – psychiki.

Ontyczna relacja pomiędzy medium a *psyche* traktowana była jak związek dynamiczny, analogicznie do Hegłowskiego rozumienia „obiektywizacji” (*działający* podmiot robiąc coś, tworzy siebie uprzedmiotowionego; cokolwiek więc jest *przeze mnie – mną jest*, mną w postaci przedmiotu, przyczynowo związanego z czynnością źródłową).

Lecz o jaką to „psychikę” chodziło? Kiedy Dilthey ustanawiał różnicę pomiędzy psychologią wyjaśniającą (*zergliedernde*) a opisową (*beschreibende*), chodziło o różnicę epistemologiczną. Otóż „wyjaśniamy” – wnioskując (przechodząc od zdania do zdania zgodnie ze schematami rachunku zdań); natomiast „rozumiemy” – opisując. Kategoria „rozumienia” była potrzebna, aby przeciwstawić się analitycznej redukcji, aby odnowić zapomniane terminy – „całość” i „struktura”.

Czym wszakże jest owa „psychika”, skoro Dilthey używa obu kategorii – „duszy” i „ducha”? Przeciwstawiając się opinii, jakoby Dilthey był psychologistą, O. F. Bollnow podkreśla dwoistość kategorii „rozumienia” – jest ono albo „*elementare*”, albo „*höhere*” [Bollnow 1955, s. 214–216].

Zawsze przecież spotykamy owo milczące założenie: język jest absolutnie przezroczyście szybą. Można w nim interpretować, on sam interpretacją nie jest. „Opisywanie” jest wykonalne i wątpliwość nie budzi żadnych, jeśli tylko dodać *zasadę wyrażalności* w wersji Searle'a (a więc usuwającej popolite zarzuty mentalistów). Banalne spostrzeżenie, że każda gramatyka jest ontologią, że więc problemy ontologiczne są problemami lingwistycznymi po prostu, nie jest uwzględniane nawet przez czytelników Heideggera. Jak kiedyś

¹⁷ „Chętnie przyjmuję pomoc cudzej krytyki, bo nie ma racji, kto sądzi, że twórca jest najlepszym znawcą i komentatorem własnego dzieła. Jest nim może, dopóki je tworzy i w nim przeżywa. Ale wykończone i odłożone na bok, to dzieło staje się coraz bardziej czymś oderwanym i obcym, w czym inni z biegiem czasu orientują się o wiele lepiej niż autor, tak że mogą mu przypomnieć wiele rzeczy, o których zapomniał lub których może nigdy sobie jasno nie uświadomił”; Mann [s. 395]. *Losy zasady hermeneutycznej* (że czytelnik może lepiej rozumieć tekst, niż autor tekstu) pochodzącej z *Krytyki czystego rozumu*, zwięźle (za F. O. Bollnowem) dokumentuje Leszek Brogowski w 24 przypisie do swego *Postawia*, [w:] Kozyr [s. 260–261].

bowiem domagano się wiary w pozaludzką „Przyrodę”, tak dzisiaj hasłem jest okrzyk: „przecież istnieje coś pozajęzykowego”?!¹⁸

Otóż nic takiego nie zachodzi. Trzeba wreszcie dokończyć starą myśl, ujawnianą w kolejnych sformułowaniach: że „przyroda” czy „materia” scjentystów jest tylko korelatem poznania (bo tylko w nim coś znaczy); że jest przedmiotem doświadczenia, czyli realnością faniczną; że jest produktem podmiotu działającego itd. Dokończyć decyzją, że nie tylko esencję, lecz także egzystencję „stwarzamy” („tworzymy”). Naturalnie nie my – lecz On. On bowiem – (język / mowa) – jest Absolutem.

Wzięte dosłownie owe sformułowania: „wytwarzamy”, „ludzie tworzą”, „świadomość konstituuje” itd., itd. – są zwykłymi frazesami. To prawda, że po wykonaniu podwójnej redukcji: na *ego* i na *cogitatum* zostaje fenomenologiczne residuum: *bycie świadomym*. Lecz bycie świadomym to tyle, co do siebie odnoszący się (język / mowa).

Akt refleksji jest operacją językową, nie ma bowiem myślenia innego, niż w języku. Tak Whorf, jak Benveniste trafnie notują, że **ty** **samym** jest *pomyślenie* i *wysłowienie*; to tylko słownik ma dwa terminy na oznaczenie tego samego. Lecz w złudzeniu martwego przyzwyczajenia akt ów nadal jest brany za rzeczywistość pozajęzykową, bo jakoby nie-językową (czy przed-językową). Jakby „hipoteza pozajęzykowego” była czymś innym niż zwykłą wypowiedzią. Jakież więc są językowe korzenie iluzji pozajęzykowego?

Bycie świadome – nieświadomość bycia

Olśniony wprawdzie odkryciem tożsamości bycia i świadomości („myślenia”), dostrzega przecież pan Kartezjusz – w *Medytacji* drugiej – logiczną konsekwencję owego utożsamienia:

*Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. (Medytacja II, s. 7)*¹⁹.

¹⁸ Ponieważ spotykamy w druku całkiem fantazyjne opinie w kwestii Kartezjuszowego *cogito*, podmiotu czy bycia, przytaczam oryginalną – łacińską i francuską – wersję cytowanych w tekście fragmentów *Medytacji*. Łacińską za wydaniem *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery [...], t. VII, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1904. Francuską za wydaniem *Pléiade: Descartes, Œuvres et lettres*; textes présentés par André Bridoux, NRF, Gallimard, Paris 1952.

(s. 27) *Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse definerem.*

(s. 277) *Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister.*

(s. 81) [...] *meum corpus, sive potius me totum, quatenus ex corpore et mente sum compositus, [...]*

Medytacja szósta (s. 81) powiada mimochodem: *ciało moje, a raczej ja cały, jako składający się z umysłu i ciała*, tym samym określając sens „ja całkowitego”. Odtąd więc „ja” będzie albo gramatyczne, albo zakłada jasne rozstrzygnięcie: że *ja cały* nie jest tym samym, co (skądinąd nieistniejący) desygnat zaimka osobowego (tak chyba będzie można również interpretować Bergsonowskie odróżnienie *je i moi*).

Jeśli więc „bycie” („Ja jestem”) utożsamimy ze „świadomością” („Ja myślę”), to wówczas stan nieświadomości jest stanem nie-bycia. Ale nie-bycia – czego właściwie? Przecież gdyby chodziło tylko o nie-bycie myślenia, byłoby to banalny stan bez-myślności.

Skoro jednak pan Kartezjusz odrzuca wniosek jako absurdalny i wprowadza, niestety, „rzecz myślącą”, to zapewne interweniuje *ja cały*: mniejsza już o *esprit*, ale *ciało*?! Jakżeż ciało może przestać istnieć skutkiem bez-myślenia, jeśli dookoła jest świat jako zespół ciał nie myślących, a tylko *rozciąglých*?

Rozciąglých *przestrzenie*; żałować trzeba, iż nie przypominał on sobie, że *distentio animi* Augustyna to *czas, rozciągłość temporalna*! Czyżby, istotnie, pan Kartezjusz, choć był uczniem jezuickiego kolegium, nie czytał *Wyznań*? Czy tylko nie pamięta, czy zgoła zaciera ślady (jak chcą ci, co tak właśnie tłumaczą nieobecność Augustyńskiego *dubito* zarówno w *Medytacjach*, jak w *Rozprawie o metodzie*)? Przecież w liście do Meslanda (pisanym prawdopodobnie 2 maja 1644) cytuje trzynastą księgę *Confessiones*. A może *distendo* tak dalece nabrało fizykalnego sensu, że nie daje się już połączyć z *esprit*?

Pozostaje więc owo mylące sformułowanie; mylące, bo ani to „rzecz”, ani „myśląca”. Szczęśliwie *Medytacja* druga natychmiast unicestwia nonsens nomenklatury:

Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje (s. 28).

(s. 327) [...], *que mon corps (ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme)* [...]

(s. 28) *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens.*

(s. 278) *Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.*

(s. 28) *Non pauca sanè haec sunt, si cuncta ad me pertinent. Sed quidni pertinent?*

(s. 278) *Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas?*

(s. 18) *Manus verò has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, quâ ratione posset negari?*

(s. 268) *Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi?*

(s. 26) [...] *quoties quid esse considerabam. Nempe occurrebat primo, me habere vultum, [...]*

(s. 276) [...] *lorsque [...] à la considération de mon être. Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, [...]*

Akty woli („chcę”), wyobraźni, percepcji czy emocji („czuje”) z pewnością nie są „myśleniem”. Nikt jednak nie potrafił przekonująco wytłumaczyć, dlaczego pan Kartezjusz nie użył właściwego, a znanego mu zwrotu – „świadom jestem”. Domysł najpospolitszy, jakoby w myśleniu (*cogitatio*) widział istotę bądź reprezentanta świadomości (*conscientia*), pozostaje tylko domysłem. A tekst nadal nie zgadza się ze swoim słownikiem!

Zdanie następne – *Zaiste niemalo jest tego, jeśli to wszystko miałoby do mnie należeć. Lecz dlaczegożby nie miało należeć?* – ujawnia, że rozumowanie pana Kartezjusza spełnia schemat [*p (A)*]. Utożsamia więc czynność z własnością. Własnością jakiegoś *ego*. A dwudzielna budowa zdania oznajmującego dodatkowo wzmacnia ową sugestię, że jest jakieś *ego*, które coś ma („moje”), jest właścicielem czegoś.

W jakim sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? (s. 18). Albo jawnemu utożsamieniu: *jestem = moje: ...ilekroć rozważałem, czym jestem [...] narzucało mi się przede wszystkim, że mam twarz... etc.* (s. 25–26).

Otóż można to zrobić – *zaprzeczyć* – w taki sposób: jeżeli *ja cały* składał się z umysłu i ciała, wówczas właścicielem jest umysł, lecz umysł doprawdy nie może mieć twarzy.

Albo więc *ego* ma dwa różne desygnaty, albo umysł ma twarz. W pierwszym przypadku umysł mając ciało, może tym samym mieć przednią część głowy. Czy jednak będzie to twarz? Ostatecznie metafizyka twarzy Levinasa między innymi dlatego jest metafizyką, że nikt nigdy własnej twarzy nie może zobaczyć. Lustro, autoportret, spojrzenie Drugiego – tak, to sposoby przetwarzania twarzy w przednią część głowy, a bycia – w bycie właścicielem, czyli w byt (coś, które jest jakieś). Czy jednak *ma* ten sam, *кто jest?* Czy *ego* jest *umysłem* tylko, czy *ja całym*, czy zgoła czymś innym?

Dlatego – aż do Husserla i Heideggera – ujdzie uwadze owo odkrycie: nowe rozumienie bytu ludzkiego jako bycia, wysłowionego poprzez czasowniki, w opozycji do ujęcia poprzez rzeczowniki i zaimki (*nomina et pronomina*). Bycie jest czynnością, nie zaś czymś lub kimś, czyli nie jest „bytem”, tj. zsubstantywowanym czasownikiem (*to ov*). Naturalnie jeśli uznamy pełną skromności opinię Husserla, że mamy do czynienia z drugim sensem Kartezjańskiego *cogito*, nie zaś z jego własnym, Husserlowskim odkryciem.

Czego więc boimy się mówiąc, że *może mogłoby się zdarzyć...* etc.? Boimy się konsekwencji, jaką rodzi utożsamienie bycia z byciem świadomym. Tożsamość: *jestem = myślę*, pozwala uznać bycie za czynność temporalnie nieciągłą: tylko wówczas jesteśmy, gdy „myślimy”, czyli gdy „jesteśmy świadomi”.

Ryzykownie więc przekładać *cogito* na *conscientia*. Nie dlatego tylko, że lepsza byłaby XVI-wieczna „przytomność” (gdyby nie stała się terminem medycznym).

Cóż bowiem znaczy w *Medytacjach* zwrot – *zaprzestać w ogóle myśleć*? Czy chodzi o [1] „brak świadomości”, czy może o [2] „nieświadomość” po prostu?

Naturalnie, fakt dwoistości bycia – świadomego i nieświadomego – w oczywisty sposób nie mógł być uchwycony w nastawieniu kartezjańskim. Lecz aż nadto wystarcza – i na dwieście lat wystarczyło – że pan Kartezjusz odróżnił jedną funkcję umysłu (*raison* jako funkcja *esprit*) od świadomości wszystkich funkcji podmiotu (w określeniu „rzeczy myślącej”). Torując drogę kantowskiemu ujęciu *Vermögen des Gemüts*: zmysłowości (tradycyjnie mylonej ze zmysłami!), intelektu i rozumu.

Natomiast kartezjańska „nie-świadomość” to tyle, co sen bądź utrata przytomności. Może również to wszystko, co oznaczał termin „automat” – bezmyślne, automatyczne, podprogowe, stereotypowe, wyuczone itp.

Ale dystrakcja, zamyślenie, zapominanie się? Zapomniane, a dające się przywrócić świadomości prostym aktem przypomnienia?

Oto więc wniosek: nie-świadomość jest albo nie-byciem (czego Kartezjusz chce uniknąć), albo byciem nieświadomym. W obu przecież wypadkach *ego* jest tylko gramatycznie: musi być opisane poprzez zaimki dzierżawcze; *ego* jest właścicielem. Właścicielem własności, właścicielem *à la* Max Stirner (a więc nie tylko właścicielem w sensie epistemologicznym), właścicielem „*Jemeinigkeit*” czy „*sobość*” (Heidegger; Levinas).

Powtarzamy więc: nawet owe późniejsze, dwudziestowieczne interpretacje, że *ego* jest właścicielem samego siebie – „sobością”, „*Jemeinigkeit*” etc. – nie uchylą twierdzenia, że *ego* jest tylko gramatycznie. W tej kwestii nie trzeba będzie czekać na Benveniste’a; tekst *Medytacji* jest oczywisty: *ego*, zaimek osobowy, jest ontycznie pusty; ma tylko *znaczenie*, uchwytny w różnicy wobec *Ty*.

Lektura tego miejsca *Medytacji* drugiej (s. 26–27) pozwala więc stwierdzić bez zbędnej dyplomacji: wszystkie przysłże wysiłki, by stworzyć jakkolwiek pojętą egologię, będą daremne. W istocie dwoiste „ja” w filozofii Bergsona, praca Iso Kerna, wysiłki Heideggera czy Levinasa – to wspaniała, bo daremna walka o różnicę pomiędzy ontologią a gramatyką. Przykład Kartezjusza – że „ja” może być wyłącznie „moim” – dostatecznie zniechęca. A przecież już w *Liście VII* notował Platon jakże trafną uwagę o mowie; ba! zgoła postmodernistycznie gramatologię inicjował:

Poza tym jeszcze zmierzają one [epifanie bytu] nie mniej do ukazania jakościowych właściwości w obrębie każdego przedmiotu niż jego istoty, a powoduje to niedoskonałość mowy. Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwała w znakach pisanego słowa [342c–343a] [Platon 1987, s. 53].

Cóż pozostaje doświadczającemu bycia, jeśli doświadcza go rzeczywistość? Pokornie przyjąć *Tezę Siódmą z Traktatu Wittgensteina*; w jej zwyczajowo przyjmowanym, jeśli nawet nietrafnym, to przecież użytecznym rozumieniu. Bo inaczej pozostaje nam językowy turpizm *à la Heidegger*; a i tak mowa nadal będzie głosem języka, nie zaś – mówiącego.

Pamięci Janusza Lalewicza

Jaźń całkowicie wymyka się ze sfery osobowej i jeśli w ogóle występuje, to jedynie jako religijny mitologem, a jej symbole sięgają od rzeczy najwznioślejszych po najniższe. Kto utożsamia się z „dzienną połową” swej egzystencji psychicznej, uzna sny nocy za niebyłe i nieważne, jakkolwiek noc trwa tak samo długo jak dzień, a cała świadomość jawnie opiera się na nieświadomości, ma w niej swe korzenie i co noc w niej gaśnie [Jung 1976, s. 111].

Przypomnijmy więc stopnie – rodzaje? typy? stany? – „przytomności” (bycia świadomym). Wszystkie te rzeczowniki są nieporęczne, ich wielość prawie dowolna ujawnia ślepą uliczkę substancywizowania czynności. A więc – można się „zamyślić” (gdzie wówczas jesteś?); „śnić” (to samo); „chwilowo stracić przytomność” (co powie lekarz, gdy potem spytasz: gdzie byłem? czy byłem?); „umrzeć” (dlaczego zachowujesz się tak niewłaściwie?).

Na marginesie: zapewne czymś jeszcze innym jest stan, tak opisany we wspaniałym wierszu Adama Mickiewicza:

*Gdy tu mój trup w pośrodku was zasiada,
W oczy zagląda wam i głośno gada,
Dusza w ten czas daleka, ach, daleka,
Błąka się i narzeka, ach, narzeka.*

Jest u mnie kraj, ojczyzna myśli mojej, [...]

*Tam, [...]
Uciekam ja, tam siedzę pod jodłami
Tam leżę [...]
Tam pędzę [...]*

Tam widzę ją, [...]

Przyjmując, że dwa pierwsze wersy oraz „ojczyzna myśli mojej” wyznaczają stopień „przytomności”, można pominąć standardowe interpretacje *Liryków łożańskich*; należą do tej dziedziny co wiersz, który czytaliśmy w stanie wojennym: *dotykam głowy, tam pod palcami// wypukła czaszka ojczyzny mojej twardy brzeg (Ogień, Adam Zagajewski).*

Gdyby więc – powtórzmy – nie bronić się wraz z Kartezjuszem przed myśleniem konsekwentnym, należałoby powiedzieć po prostu: bycie (świadome) tym różni się od bytu, że bywa, nie zaś jest.

Ostrożność uczonego nie pozwalała Januszowi napisać wprost, co wynika z rozważań Benveniste'a. Dokończmy więc Jego słowa:

Czym staję się odzywając się do kogoś? Czym staję się przez to, że ktoś się do mnie odzywa? [...] Dopóki milczałem, jego zachowania nie miały [...] sensu zachowań wobec mnie; z chwilą, gdy odezwałem się do niego, cokolwiek zrobi – także jego milczenie – będzie aktem w stosunku do mnie [Lalewicz 1976, s. 300].

Powiedzieć więc tylko tyle, że Janusza Lalewicza nie ma już wśród nas, to zlekceważyć Jego wykształcenie. On przecież tylko bywał; wówczas, gdy był świadom. *Kiedy jednak co noc gasł w nieświadomości* – nie było Go tak samo, jak obecnie. Pytanie o nieśmiertelność musi wreszcie oderwać się od słownika rzeczowników i zaimków. Stać się pytaniem, czy zawsze język daje się zaktualizować w mowę, by słyszeć Ten Oto Głos?

Decyzja wynika z historii *cogito* Kartezjusza: nie należy bać się konsekwencji. Jeżeli uzyskujemy wynik paradoksalny – że bycie jest nieciągłe – nie należy się przecież wycofywać. Trzeba albo dopowiedzieć możliwość: że bycie może być także nieświadome, bądź zostawić wynik w zawieszeniu; kto inny tę możliwość zrealizuje.

Przypadek *cogito* sprawił, że na dwieście lat tematem filozofii stał się rozum jako funkcja umysłu, a bycie nieświadome kto inny uczynił swoim tematem.

Nie ma powodu, by powtarzać błąd znakomitych poprzedników, zawieszać rozstrzygnięcie i bać się konsekwencji tezy, że nie ma czasu ani podmiotu, ani świata inaczej, jak tylko na sposób referencji (mowy / języka).

Otóż Janusz Lalewicz teraz po prostu nie odzywa się. Powiedzieć, że kiedy wówczas milczał, mógł być przecież (choćby potencjalnie) coś powiedzieć, to tyle tylko, co samemu być teraz w stanie dystrakcji.

Bowiem bycie jako bycie świadomym nie zachodzi inaczej, jak tylko w mowie zwróconej do kogoś – choćby do samego siebie. Taka jest ontycznie samotność Konrada. Owszem, trudno wyrwać się z mocy społecznie użytecznych przesądów. Lecz jak użyteczne nigdy nie jest wartością autoteliczną, tak przesąd, choćby powszechnie władający, prawdą się nie stanie.

Janusz Lalewicz tylko i po prostu nie mówi. Do nikogo spośród nas. *Reszta* – tym razem – *jest nonsensem* – i nie należy do nikogo.

BIBLIOGRAFIA

- Bollnow O. F. [1955], *Dilthey*, 2 Aufl. (1 – 1936), Stuttgart.
- Butor M. [1971], *Użycie zaimków osobowych w powieści*, [w:] idem, *Powieść jako poszukiwanie. Wybór esejów*, przeł. J. Guze, Czytelnik, Warszawa.
- Calderon de la Barca P. [1971], *Życie jest snem*, imitował J. M. Rymkiewicz, PIW, Warszawa.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie...*, przeł. T. Żeleński (Boy); wyd. różne.
- Herbert Z. [1969], *Napis*, Czytelnik, Warszawa.
- Herbert Z. [1961], *Studium przedmiotu*, Czytelnik, Warszawa.
- Jung C. G. [1976], *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa.
- Lalewicz J. [1976], *Filozoficzne problemy językowej artykulacji podmiotowości*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XXII.
- Platon [1987], *Listy*, przeł. M. Maykowska, PWN, BKF, Warszawa.
- Poulet G. [1977], *Sen Kartezjusza*, przeł. D. Eska, [w:] idem, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, PIW, BKW, Warszawa.
- Schopenhauer A. [1994], *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, BKF, WN PWN, Warszawa.
- Shakespeare W. [1990], *Hamlet, książę Danii*, przeł. S. Barańczak, Poznań.

Włodzimierz Gromiec

TRAUM DES SEINS, TODT DES SEIENDES

Traum des Seins, Todt des Seiendes sketches centuries-old history, transformations, and consequences of the baroque identification of dream and reality.

The first part of the essay demonstrates that, despite commonly accepted opinion this identification originates with Descartes.

In the second part of the essay, the main theme – the claim that ontological positions are dependent on the grammar of ethnic languages – is introduced within the context of Schopenhauer's remarks on life and dreams.

The third part of the essay further develops the main theme in the course of an analysis of Descartes' *Meditation II*. From a linguistic point of view, there are two following consequences for *ego* and *cogito*: either the subject (*ego*) does not exist, or its existence is temporarily non-continuous; either it does not exist as consciousness; or it is an unconscious being. Obviously, Descartes would accept neither.

In the last analysis, *ego* exists merely grammatically, while (conscious) being differs from being in that it happens but is not.

Since conscious being, only occurs in speech directed to somebody, death touches merely being, while being either dreams or remains silent.