

Andrzej Zawadzki

Dokument pisany kluczem : kilka uwag o nowoczesnej koncepcji podmiotu i jej kontekstach filozoficznych na przykładzie poglądów Stanisława Brzozowskiego

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (76), 63-80

2002

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.

Andrzej ZAWADZKI

Dokument pisany kluczem.
Kilka uwag o nowoczesnej koncepcji podmiotu i jej
kontekstach filozoficznych na przykładzie poglądów
Stanisława Brzozowskiego

Kryzys podmiotu: różnica, wykładnia, przesilenie

Pojęcie kryzysu stało się jednym z głównych wyznaczników refleksji nad historią podmiotowości dwóch ostatnich stuleci. Przyczyniła się do tego niewątpliwie myślowa oraz retoryczna atrakcyjność tez filozofów francuskich, zwłaszcza Foucault, Derridy oraz Barthes'a. Głosząc na przełomie lat 60. i 70. tezy o śmierci człowieka i zmierzchu podmiotu, usiłowali oni poddać rewizji oraz krytyce podstawowe przesądzenia dotyczące statusu podmiotowości pokartezjańskiej, uważanej za jedną z głównych figur myśli nowożytnej¹. Krytyką tą objęto zarówno podmiot traktowany jako kategoria filozoficzna (Derrida, Foucault), podmiot jako „aktora” sceny społecznej (Althusser), wreszcie podmiot tekstowy, literacki – czy też szerzej – podmiot „mówiący” i „piszący”, podmiot jako „autora” tekstu, dzieła, dyskursu, wypowiedzi językowej (Barthes, Foucault).

Kryzys podmiotu, który zarysował się w drugiej połowie wieku XX był więc zjawiskiem wieloaspektowym i złożonym, zjawiskiem, które znalazło swój wyraz na różnych polach, w wielu naukach i dyscyplinach, zostało rozpoznane i opisane w różnych kategoriach i różnymi językami. Byłoby więc z pewnością zbyt dużym uproszczeniem sprowadzanie wszystkich przejawów tego fenomenu do wspólnego mianownika, traktowanie ich jako zasadniczo identycznych, jednorodnych. Z drugiej strony jednak trudno zaprzeczyć, że różnorodne formy – które przybrało przekonanie o zachwianiu się dotychczasowych wyobrażeń na temat tego, co znaczy

¹ Zob. m.in. D. Judovitz *Origins of Modernity. Subjectivity and Representations in Descartes*, Cambridge University Press, 1988; A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris 1992.

Szkice

być podmiotem-spójną, tożsamą z sobą jednostką, źródłem aktów poznawczych, etycznych i innych, twórcą społecznej *praxis*, autorem wypowiedzi i tekstów – posiadają jakąś wspólną podstawę. Podstawa ta ma jednak, jak się wydaje, charakter raczej negatywny i w swych rysach zasadniczych oraz w postaci, by się tak wyrazić, umiarkowanie radykalnej, sprowadza się do przekonania, że podmiotu nie sposób traktować jako istniejącego i funkcjonującego niezależnie oraz uprzednio wobec różnego rodzaju intersubiektywnych struktur i kontekstów, w których się przejawia, takich jak język, struktury historyczne, społeczne, mentalne.

Problematyka „śmierci autora”, „zmiernictwa podmiotu” etc. – chociaż wywoływała swego czasu spore emocje i wywarła znaczny wpływ na myśl humanistyczną – jest już dziś problematyką historyczną, zamkniętą, podsumowaną. Świadczy o tym choćby fakt, że doczekała się już kilku omówień próbujących opisać w sposób syntetyczny jej podstawowe rysy, osadzić w kontekście historycznym, uchwycić to, co z gwałtowności krytycznych ataków na podmiot pozostało aktualne². Zaczynam swój wywód od przywołania – w telegraficznym skrócie – tych zagadnień z dwóch powodów.

Po pierwsze dlatego, że bodaj wszystkie ważniejsze wątki we współczesnej refleksji nad podmiotem (czy to na gruncie filozoficznym, socjologicznym, czy też literackim) jakoś do tego kontekstu się odwołują. Jeśli więc można już od pewnego czasu mówić o szeroko rozumianym „powrocie autora” (by odwołać się do tytułu znanej książki Alaina Touraine’a), to – jak wskazuje sama metafora „powrotu” – niezbędnym tłem dla tego zjawiska będzie uprzednie owego autora „odejście”. Myślę, że nietrudno zgodzić się z twierdzeniem, że to, co w myśleniu o podmiotowości wydarzyło się w latach 60. i 70., ma w dużym stopniu charakter przełomowy, kończy pewien etap w refleksji nad podmiotem i zaczyna etap następny. Za bohaterów tego etapu można by uznać (oprócz wspomnianego już Alaina’a Touraine’a) m.in. Pierre’a Bourdieu, Alaina Renaut, Charlesa Taylora, Richarda Rorty’ego, a także Paula Ricoeura (jako autora książki *Soi-même come un autre*) i wielu innych. Ich poglądy zasługują jednak na osobne omówienie, na które nie ma tutaj miejsca.

Celowo jednak unikam, w odniesieniu do wspomnianego wyżej przełomowego momentu, takich sformułowań, jak poststrukturalistyczny bądź postmodernistyczny; sądzę bowiem, że należałoby określać nim zjawiska nazwać raczej mianem późnomodernistycznych. Nie jest to w moim przekonaniu jedynie spór o słowa. Uważam mianowicie – i to jest drugi powód, dla którego wspominam tu o filozofii śmierci podmiotu – że apokaliptyczne tezy z przełomu lat 60. i 70. stanowiły jedynie wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z pewnych znamienych właśnie dla nowoczesności wątków myślenia o podmiotowości. Kryzys podmiotu z połowy XX w. to, w moim przekonaniu, zakończenie, zwieńczenie pewnej historii, która zaczęła się na początku wieku. Dopiero to, co nastąpiło po tym kryzysie, to, czemu

^{2/} Zob. m.in. S. Burke *The Death and Return of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, 1998.

Zawadzki Dokument pisany kluczem

utorował on drogę, skłonny byłbym określić jako w pełni po- czy też postmodernistyczną filozofię podmiotu.

Jednak samo pojęcie kryzysu kryje w sobie więcej, niż się na pozór wydaje. Rozpatrując je w znaczeniu potocznym, zgodnie ze współczesnymi nawykami językowymi, usłyszymy w nim jedynie, czy przede wszystkim, znaczenia odsyłające do osłabienia, zachwiania, podważenia, zakwestionowania statusu bądź pozycji jakiegoś przedmiotu. Sięgnięcie do sensów źródłowych pozwala jednakże ujawnić w pojęciu kryzys znaczenie większe bogactwo semantyczne.

Grecki czasownik *krinein* oraz rzeczownik *krisis* znaczą: oddzielać, porozdzielać, odróżniać, rozróżniać, wyróżniać (i analogicznie: oddzielenie, odróżnienie etc.). Oprócz całej tej gamy sensów, odnoszącej się w mniej czy bardziej wyraźny sposób do wspólnego rdzenia – którym jest tu różnienie się, bycie różnym, odróżnianie się od czegoś – pojawia się również inna ważna rodzina znaczeń czasownika *krinein*, odsyłająca do szeroko rozumianej aktywności poznawczej: uważać, mniemać, rozważać, dysputować, spierać się; dalej: oceniać, osądzać i wydawać sąd, w tym także w znaczeniu prawniczym: być sędzią, powoływać przed sąd; oraz – rzeczownikowo – sąd, śledztwo, proces, sprawa sądowa. Wreszcie, bodaj najciekawsza, bo raczej niespodziewana i dość daleka od obecnych intuicji językowych rodzina znaczeń słów *krinein* i *krisis* – pytanie, zapytywanie, badanie; także: tłumaczenie i wyjaśnianie; wreszcie – rozumienie. *Kritikos* to źródłowo filolog, gramatyk, krytyk literacki; zaś *krites* lub *kriter* to tłumacz, wykładacz, zwłaszcza wykładacz snów (*enygnion kriter*). Te znaczenia pojęcia *krisis*, które skłonni bylibyśmy uznać za najbliższe obecnemu potocznemu rozumieniu, pojawiają się w słowniku na dość odległych miejscach i występują w ograniczonym raczej kontekście somatycznym, odnoszącym się do choroby (kryzys, przesilenie chorobowe).

Te krótkie i amatorskie rozważania etymologiczne są jednak, mam nadzieję, czymś więcej niż tylko językowo-pojęciową igraszką. Podstawowe wątki semantyczne, występujące w greckim źródłosłowie pojęcia kryzys, tak jak usiłowałem je przedstawić wyżej – różnica, tłumaczenie/wykładanie oraz przesilenie – pozwalają, według mnie, wyraźnie dostrzec ważne i interesujące aspekty nowoczesnej podmiotowości, lepiej uchwycić podstawowe dla jej zrozumienia problemy. Przede wszystkim więc – samo wyłonienie się podmiotu jako czegoś (kogoś) różnego, wyróżnionego z jakiejś całości, w której dotychczas funkcjonowało (funkcjonował), z ogarniającego i zabezpieczającego kontekstu; jako czegoś odmiennego, więc – osobnego, oddzielnego i oddzielnego, obdarzonego jakąś osobliwością, swoistością, nieprzejrzystego, tajemniczego, dziwnego, niepokojącego dla myśli. Myśl ta musi jakoś sobie z nowym przybyszem poradzić, badać go, pytać, przepytawać, oceniać, sądzić i osądzić, a nawet posadzić na ławie oskarżonych, a w każdym razie wytłumaczyć go sobie i wyjaśnić. Podmiot, poddany tym jurysdyczno-hermeneutycznym zabiegom, znajduje się niejako w stanie kryzysu-przesilenia, jego status jest jakby tymczasowy, niepewny, nieustannie kwestionowany, jego prawa obywatelstwa – zawieszono i podawane w wątpliwość. Tłumaczenia, wykładania, usprawiedliwiania wymaga wszak tylko to, czego znaczenie jest niejasne, to, co nie

Szkice

jest oczywiste samo przez siebie, co zostało wytracone ze swej bezpiecznej immanencji i wtracone w stan podejrzenia, pozbawione przejrzystości bezpośredniego, pewnego siebie poznania.

Powtórę, myślenie o podmiocie w kontekście kryzysu będzie więc przede wszystkim myśleniem w kategoriach różnicy, a nie tożsamości, tego, co osobne, odmienne, jednostkowe, a nie tego, co ogólne, powszechne i takie samo; dalej, tego, co dane w wykładni, tłumaczeniu, interpretowaniu, a nie tego, co dane w sposób bezpośredni i pewny. Problem kryzysu podmiotowości warto w tym miejscu osadzić także w kontekście antropologicznym, kulturowym, wskazując na różnicę w traktowaniu podmiotu oraz zagadnień jego tożsamości i autentyczności, dzielącą społeczności tradycyjne oraz nowoczesne (w szerokim rozumieniu).

Podmiotowość tradycyjna była zakorzeniona w trwałych i stabilnych porządkach mitologicznych, kosmologicznych i społecznych. Aby się w pełni zrealizować, musiała przyjąć i wypełnić zadane i przekazane przez tradycję funkcje, role i archetypy, które stanowiły czytelne i niepodlegające kwestionowaniu modele i wzory tożsamości, podmiotowości:

człowiek kultur tradycyjnych rozpoznaje się jako rzeczywisty tylko wtedy (dla nowożytnego obserwatora), gdy przestaje być sobą, zadowalając się n a s ł a d o w a n i e m i p o w t a r z a n i e m gestów innego. Innymi słowy: człowiek kultur tradycyjnych uznaje się za r z e c z y w i s t e g o, czyli za „naprawdę siebie” dopiero wtedy, gdy przestaje nim być.³

Przeciwnie podmiotowość nowoczesna. Pozbawiona oparcia w uniwersalnych, ponadindywidualnych modelach „ja”, na których mogłaby się bezpiecznie wzorować, zmuszona jest do podjęcia ciężaru swej jednostkowości i niepowtarzalności, do ponawiania nieustannie wysiłku autokreacji, w konsekwencji – do zaakceptowania swego statusu tymczasowego, niegotowego, przejściowego. Ten nierozwiązywalny splot bycia podmiotem i znajdowania się w stanie kryzysu, przesilenia, niepewności chyba jako pierwszy zauważył i wyraził w swym wysoce indywidualnym, idiomatycznym języku Kierkegaard pisząc, że bycie sobą i rozpacz z powodu bycia sobą wynikają z tych samych źródeł, są tym bolesnym darem, którego nie można odrzucić ani się go pozbyć

gdyż rozpacz nie wynika z rozpadu, ale ze stosunku, który sam do siebie się ustosunkowuje. A stosunku do samego siebie człowiek nie może odrzucić, tak samo jak nie może odrzucić samego siebie, co zresztą jest jednym i tym samym, gdyż jaźń jest właśnie stosunkiem do samego siebie.⁴

Sądzę, że przywołane wyżej konteksty pozwalają lepiej zrozumieć brzmiącą na pozór paradoksalnie tezę Foucault, iż kryzys podmiotowości (w znaczeniu potocznym) jest procesem jednoczesnym z wyłonieniem się samej figury podmiotu. Au-

^{3/} M. Eliade *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 46.

^{4/} S. Kierkegaard *Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 19.

Zawadzki Dokument pisany kluczem

tor *Archeologii wiedzy*, jak wiadomo, sytuuje to wydarzenie na przełomie wieku XVIII i XIX, upatrując jego przyczyn w mutacji całej ówczesnej *epistemé* europejskiej. Ta radykalna zmiana struktury nauk ujawniła skończony, ograniczony i historyczny charakter człowieka jako organizmu biologicznego, jako istoty posługującej się mową oraz jako wytwórcy dóbr ekonomicznych, ukazując tym samym jednostkę ludzką jako byt odrębny, szczególny i wyróżniony.

Ontologicznemu kryzysowi podmiotu – w obu podanych wyżej znaczeniach, tzn. potocznym i tym, które nazywam tutaj źródłowym – towarzyszy także kryzys epistemologiczny. Pod koniec wieku XVIII i na początku XIX człowiek po raz pierwszy staje się także, wg Foucault, przedmiotem osobnej wiedzy, odrębnego dyskursu. Ma on uchwycić nie to, co w człowieku powszechne, esencjalne, niezmiennie, lecz przeciwnie – to co w nim indywidualne, niepowtarzalne, przygodne, co pozostawało dotychczas – zgodnie z Arystotelesowską i Leibniziańską formułą *individuum est ineffabile* – poza możliwością wyrażenia w kategoriach racjonalnych.

Możliwość „objęcia jednostki dyskursem o strukturze naukowej”⁵, w którą wierzyła myśl końca XVIII w., rychło zostaje podważona w pismach Kierkegaarda. Skoro wszelka wiedza operuje pojęciami i kategoriami ogólnymi, zatem nie jest zdolna do opisanego tego, co w podmiocie indywidualne, swoiste, osobne i osobliwe:

O egoizmie można mówić dopiero wtedy, gdy dane jest pojęcie tego, co jednostkowe, ale choć istniały już niezliczone miliony jaźni, to jednak żadna nauka nie może powiedzieć, czym jest jaźń, nie wypowiadając po raz kolejny tego, co całkiem ogólne.⁶

Podobny problem postawi już u progu wieku XX Wilhelm Dilthey, rozpoczynając swój szkic *Powstanie hermeneutyki* właśnie pytaniem o to, w jaki sposób możliwe jest poznanie jednostki, bytu indywidualnego:

Teraz stajemy wobec pytania o n a u k o w e poznanie pojedynczych osób i w ogóle wielkich form pojedynczej ludzkiej egzystencji. Czy takie poznanie jest możliwe i jakie mamy środki do jego osiągnięcia?⁷

Zachwianie statusu „ja” jako bytu trwałego, stabilnego, osadzonego na solidnych fundamentach ontologicznych, epistemologicznych, antropologicznych, jak również świadomość tego stanu rzeczy, nie pojawiają się więc bynajmniej po raz pierwszy w latach 60. czy 70. wieku XX. Parafrazując słynne *dictum* Marksa, można by rzec, że widmo kryzysu podmiotu (tu w znaczeniu przesilenia, choroby, osłabienia) krąży po Europie co najmniej od dwustu lat. Być może jego pierwszych przejawów należałoby szukać już w romantyzmie: „Nie mogę dać innej próbki siebie,

^{5/} M. Foucault *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 12.

^{6/} S. Kierkegaard *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 93-94.

^{7/} W. Dilthey *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 290.

Szkice

mojego *ego*, lecz tylko system fragmentów, ponieważ to jest to, czym jestem” – pisał August Wilhelm Schlegel⁸; „cały mój umysł składa się z fragmentów” – wyznawał Byron⁹.

Nie znaczy to jednak, że różne formy, które przybierał kryzys podmiotowości w wieku XIX i XX, można sprowadzić do jednego inwariantu, choć zapewne na odpowiednio wysokim poziomie ogólności możliwe byłoby dostrzeżenie pewnych podobieństw czy choćby analogii różnych jego przejawów historycznych i kulturowych. Tu jednak chciałbym tylko przyrzeć się tej formie czy raczej formom kryzysu podmiotu, które są – moim zdaniem – znamienne dla szeroko pojętej myśli filozoficznej i antropologicznej końca XIX i początku XX w. i które świadczą o istotnej zmianie nie tylko w rozumieniu podmiotowości i jej statusu, ale też w samym języku, którym się o podmiocie mówi.

Brzozowski: od filozofii czystego doświadczenia do hermenetyki podejrzliwości

Potem cię to zadręcza,
Ześ jest *nec hic nec alius*,
„Bo nie ma wcale wnętrza” –
Jak uczył Avenarius.

(Leszek Kołakowski *Faust*¹⁰)

Poglądy głównych przedstawicieli filozofii czystego doświadczenia (Ernsta Macha, Richarda Avenarius, Hermanna Bahra) mają już dziś wartość tylko historyczną. Ich wpływ na myśl filozoficzną końca w. XIX jest jednak niezaprzeczalny. Zwłaszcza poglądy Avenarius, który spośród empiriokrytyków bodaj najsilniej oddziałał na Brzozowskiego, mogą służyć jako znamieny przykład stanowiska wypracowanego w kwestii podmiotowości przez filozofię czystego doświadczenia.

Dokonana przez autora *Kritik der reinen Erfahrung* krytyka „ja” substancjalnego jest pochodna wobec próby przezwyciężenia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. Zasadniczy błąd filozofii, który zniekształca naturalne pojęcie świata, określił Avenarius jako błąd introwekcji, polegający na traktowaniu podmiotu jako bytu 1) zasadniczo, jakościowo odmiennego od otaczających go przedmiotów; 2) trwałego, substancjalnego, istniejącego niezależnie od doświadczenia oraz uprzednio względem niego; 3) jako obdarzonego, mówiąc językiem Avenarius, duchową organizacją, myśleniem, które w stosunku do tzw. rzeczywistości zewnętrznej pozostaje w relacji odzwierciedlania, przedstawiania. Błąd introwekcji prowadzi do rozbicia pierwotnej jedności doświadczenia na rzeczywistość pod-

^{8/} Cyt. za: A. Kurska *Fragment romantyczny*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, s. 12.

^{9/} Byron, *Dziennik*, przeł. H. Krzeczkowski, w: *Listy i pamiętniki*, red. J. Żuławski, Warszawa 1960, s. 458.

^{10/} L. Kołakowski *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, Londyn 1989, t. 3, s. 177.

Zawadzki Dokument pisany kluczem

miotową oraz przedmiotową, do nieuzasadnionego przez doświadczenie traktowania ich jako sfer zasadniczo odmiennych, jako różnych od siebie substancji:

To, co oznaczone jako „ja”, nie jest samo niczym innym, jak tylko tym, co zastane, i to zastane w tym sensie jak np. coś oznaczonego jako drzewo. Przeto nie to, co oznaczone jako „ja”, zastaje drzewo, lecz to, co oznaczone jako „ja” i drzewo są zupełnie jednakowo treścią jednego i tego samego – tego co zastane.¹¹

W szkicu Hermanna Bahra *Das unrettbare Ich* (*Ja, którego nie da się uratować*) rozpad podmiotu danego w akcie czystego doświadczenia został skonstatowany wyraźnie i jednoznacznie:

Cały nasz zewnętrzny i wewnętrzny świat składa się z niewielkiej ilości jednorodnych elementów, zmieniających swój stan skupienia (za Machem). Tak więc również i nasze Ja jest „falującą plastyczną masą”, która „w jednym miejscu jakby się zagęszcza, w innym zaś zdaje się topnieć. Ja jest jedynie nazwą powiązanych w nim elementów”. [I dalej] Tu właśnie [w *Analizie doznań* E. Macha] wypowiedziane zostało wreszcie coś, co dręczy mnie już od trzech lat: „nie da się uratować Ja”. Jest ono tylko nazwą. Jest iluzją. Jest swoistym środkiem pomocniczym, którego potrzebujemy w praktyce, po to, by móc porządkować nasze wyobrażenia. Nie istnieje nic poza połączeniem kolorów, dźwięków, temperatur, ciśnień, przestrzeni, czasów – z nimi zaś związane są nastroje, uczucia i akty woli. Wszystko to poddane jest wiecznej przemianie.¹²

Próba dotarcia do podmiotu w akcie czystego doświadczenia prowadzi więc nieuchronnie do anihilacji „ja”, usuwa bowiem to, co zarówno w podmiocie jak i w przedmiocie substancjalne i esencjalne, traktuje oba jako konstrukty metafizyczne, znajdujące się poza obszarem doświadczenia, w rezultacie – redukuje podmiotowość (a także przedmioty) do wiązki momentalnych stanów, doświadczeń, wrażeń, przeżyć pozbawionych struktury, hierarchii i podstawy. Wydaje się, że, ujmując rzecz w największym skrócie, taką właśnie sytuację w filozofii podmiotowości zastała formacja modernistyczna.

Na gruncie polskim ten postempiriokrytyczny kryzys podmiotu wyraził w sposób dobitny Ignacy Matuszewski, mówiąc o rozpadzie „ja” trwałego, spójnego, tożsamego ze sobą, jednorodnego:

Jażn ludzka nie przedstawia się modernistom jako całość jednolita, lecz jako szereg stanów, „nastrojów”, z których każdy można wydzielić z reszty i traktować samodzielnie.¹³

Sąd Matuszewskiego pokazuje wyraźnie, że zredukowanie podmiotowości jedynie do tego, co doświadczone, przeżyte, czy też, mówiąc językiem Avenariusza, za-

^{11/} R. Avenarius *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i E. Wiegnerowie, Warszawa 1969, s. 102.

^{12/} Zob. H. Bahr *Das unrettbare Ich*, w: *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart 1981, s. 147-148. Dziękuję dr. Piotrowi Bukowskiemu za przetłumaczenie z niemieckiego tego fragmentu.

^{13/} I. Matuszewski *Słowacki i nowa sztuka*, Warszawa 1902, s. 15.

Szkice

stane, prowadzi do zakwestionowania pojęcia podmiotu jako bytu substancjalnego. „Ja” nie przedstawia się tutaj jako spójna całość, nie posiada też trwałego centrum, zasady ośrodkowej i scalającej, lecz przeciwnie, ulega atomizacji, rozproszkowaniu, rozbięciu na niepowiązane ze sobą momentalne stany, nastroje, impresje, stanowiące jedyną i ostateczną rzeczywistość i treść podmiotową.

Uwagi T.S. Eliota z jego niedokończonych pracy doktorskiej zatytułowanej *Knowledge and Experience in the Philosophy of G. H. Bradley*, pochodzącej z 1916 r., mogą służyć jako znamieny przykład zerwania z wyczerpanym już empiriokrytycznym paradygmatem myślenia o podmiocie oraz jako świadectwo prób zmierzających do znalezienia zupełnie odmiennego, nowego fundamentu dla filozofii podmiotowości.

„Ja” [*self*], jak widzimy, wydaje się zależne od świata, który ze swej strony zależy od „ja”; i nigdzie, powtarzam nigdzie, nie możemy znaleźć elementu pierwotnego czy też ostatecznego. „Ja” zależne jest również od innych „ja”; nie jest dane jako doświadczenie bezpośrednie, lecz jest interpretacją doświadczenia, dokonywaną w interakcji z innymi „ja”. „Ja” jest więc konstrukcją.

Dusza tak mało przypomina monadę, że musimy nie tylko interpretować dusze innych, lecz także interpretować sobie samych siebie.¹⁴

Dwie sprawy wymagają tu szczególnego podkreślenia. Po pierwsze, fakt, że dusza, jaźń, to, co wewnętrzne i podmiotowe, nie ma charakteru, by tak rzec, wsobnego, samoistnego, monadycznego, lecz jest splecione z innymi podmiotami oraz światem nierozzerwalnymi więzami, występuje zawsze w interakcji, zderzeniu z innym. Traci więc także transparencję, przestaje być przejrzyste nawet dla siebie samego. Nie tylko poznanie drugiego człowieka, lecz także samopoznanie podmiotu traci tu charakter doświadczenia bezpośredniego, niezapośredniczonego, uprzywilejowanego w stosunku do poznania przedmiotów zewnętrznych. Ponadto poznawanie siebie nie dokonuje się w procesie biernej kontemplacji, obserwacji tego, co w podmiocie dane. Jest natomiast interpretacją, wykładaniem, które ma charakter otwarty, nieskończony, gdyż jest nieustannym krążeniem od siebie do innego, ciągłym ruchem od „ja” do innego „ja” bądź świata. Poznanie to dokonuje się w procesie nieustannej autokreacji – konstruując swój świat, rzeczywistość, podmiot konstruuje tym samym siebie.

Po drugie, podmiot „ja” – tracąc swój charakter tego, co dane bezpośrednio i w sposób niezapośredniczony – traci także status podstawy, sub-iectu, Arystotelesowskiego hypokeimenonu stanowiącego w myśli nowożytnej – od Kartezjusza po filozofię idealistyczną – fundament, na którym była oparta pewna i godna zaufania wiedza o świecie, rzeczywistości zewnętrznej. W cytowanej wypowiedzi Eliota podmiot i przedmiot, „ja” i świat przypominają raczej parę partnerów równo-

^{14/} T.S. Eliot *Knowledge and Experience in the Philosophy of G. H. Bradley*, London 1964, s. 146, 148.

Zawadzki Dokument pisany kluczem

uprawnionych i toczących ze sobą nieustanną grę, w której żaden z graczy nie osiąga nigdy pozycji uprzywilejowanej i nadrzędnej.

W polskiej tradycji filozoficznej i literackiej pierwsze oznaki podobnego przełomu w myśleniu o podmiocie można odnaleźć już wcześniej, bo w pierwszej dekadzie XX w. Najbardziej znamienym świadectwem tych zmian są poglądy Stanisława Brzozowskiego i ich ewolucja od stanowiska pokrywającego się w punktach zasadniczych z poglądami empiriokrytyków, zwłaszcza Avenariususa, aż po koncepcję radykalnie odmienną, traktującą podmiot jako strukturę głęboką, złożoną, swoisty tekst wymagający odczytania. Prześledzenie tej ewolucji nie jest zadaniem łatwym, ponieważ oba poglądy były wygłaszane przez Brzozowskiego często w tym samym czasie i nierzadko w dość zbliżonych do siebie kontekstach. Ten stan rzeczy jest zapewne rezultatem bardzo specyficznego recepcji Avenariususa przez Brzozowskiego, która polegała m.in. na reinterpretacji poglądów autora *Krytyki czystego doświadczenia* zgodnie z założeniami filozofii pracy oraz filozofii twórczości. Co znamienne, dopiero w późnych swych szkicach zamieszczonych w *Ideach* Brzozowski uzna wreszcie empiriokrytycyzm za ostatni przejaw formacji romantycznej.

Wydaje się, że wyrażane przez Brzozowskiego przekonania o kryzysie, rozpadzie, decentracji podmiotowości zostały uformowane właśnie pod wpływem empiriokrytycyzmu, jego własna koncepcja podmiotowości natomiast ukształtowała się jako reakcja na filozofię czystego doświadczenia i stanowiła próbę jej przewyciężenia. Wyraźnie pod wpływem Avenariususa pozostawał krytyk pisząc *Przezwyciężenie subiektywizmu w filozofii*. Krytyka dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, dychotomii myśli i rzeczywistości, bytu i idei, stanowiąca podstawowy wątek myślowy tego szkicu, jest niemal całkowicie zaczerpnięta z pism autora *Ludzkiego pojęcia świata*. Wskazuje ona na niemożliwość jednoznacznego i trwałego, ostatecznego odróżnienia pozycji podmiotu i przedmiotu w doświadczeniu, oraz na wymienność tych pozycji. Z tej to właśnie krytyki – znamiennej nie tylko dla empiriokrytycyzmu, filozofii czystego doświadczenia, lecz także dla wszelkich odmian fenomenalizmu – Brzozowski wyciąga wniosek o osłabieniu i destabilizacji pozycji podmiotu:

Być podmiotem to nie jest stała w ł a ś c i w o ś ć; to samo, co jest w danej chwili podmiotem, może być w następnej przedmiotem, i w pewnych granicach odwrotnie.¹⁵

Efektom tej samej inspiracji filozoficznej jest przekonanie o niekoherencji podmiotu, jego nietrwałości i atomizacji: „jażń jest bardzo wątpliwą całością”¹⁶.

Ten kryzys podmiotowości konstatowany przez Brzozowskiego-filozofa, Brzozowski-krytyk literacki odnajduje także – i co interesujące, poddaje przeważnie zdecydowanej krytyce – w wielu utworach literatury jemu współczesnej, zwłaszcza w dziełach Maeterlincka, Przybyszewskiego i Żeromskiego. Kryzys podmiotu jawi

^{15/} S. Brzozowski *Wczesne prace krytyczne*, Warszawa 1988, s. 219.

^{16/} Tamże, s. 162.

Szkice

się tutaj jako osłabienie i podważenie trwałego, substancjalnego, spójnego charakteru kreowanej postaci literackiej, rozbicie jej na szereg stanów momentalnych:

tak zwana dusza współczesna, bez żadnej hierarchii wewnętrznej, nastrojowa, pragnąca gwiazdek z nieba i załamująca ręce nad niesprawiedliwość losu, że gwiazdki nie spadają, niezdolna do czynu, obłudna względem samej siebie, słowem, ta rozmodernizowana dusza, która w Maeterlincku ma swego najśladszego przedstawiciela.¹⁷

U Żeromskiego oddzielne uczucia i stany jego postaci żyją silniej niż one same rozważane jako osoby.¹⁸

Tym, który ludziom rozwiera przemocą oczy na groźę i nicość wewnętrzną duszy współczesnej, na kruchość jej podstaw, na których życie swe opiera ona – jest Stanisław Przybyszewski.¹⁹

dusza własna zatraciła poczucie swej jedności i stała się tylko takim miotanym i cierpiącym pyłem; wiara w jednostkowość, całościową odrębność i niezależność ludzkich jaźni pryska tu co chwila (o *Dla szczęścia* Przybyszewskiego).²⁰

Istotnie, wczesna proza Przybyszewskiego dostarcza wielu charakterystycznych przykładów rozpadu, rozbicia „ja” zarówno na poziomie narratorskim, jak i na poziomie konstrukcji bohatera. Wydaje się, że inspiracji dla takiej kreacji podmiotowości można by doszukiwać się właśnie w filozofii czystego doświadczenia. W *Androgyne*, *De profundis*, *Requiem aeternam*, *Z cyklu wigilii* ani rzeczywistość podmiotowa, ani rzeczywistość przedmiotowa nie mają charakteru trwałego i substancjalnego. Przedmioty tracą swą materialność, konsystencję i istnienie obiektywne, ich fizyczne właściwości okazują się fantomatyczne, kontury rzeczy stają się płynne, zacierają się i gubią, pozwalając obiektom fizycznym na nieustane transformacje:

A było, jakby się ze wszech stron przestrzeń ścieśniała, ku niemu się zbliżała, jakby linie i kontury się od miasta odrywały, w nowe kształty się przetwarzać jęły.²¹

Podmiot zaś jest jedynie wiązką luźno ze sobą powiązanych wrażeń, doznań, myśli, pozbawionych kontrolującego i skupiającego centrum, które byłoby zdolne narzucić im porządek i koherencję, a tym samym zapewnić „ja” poczucie tożsamości: „Nie poznawał sam siebie; więźby i spójnie jego duszy rozluźniały się, pękały”, charakteryzuje bohatera narrator *Androgyne*²²; narrator *Requiem aeternam* zaś wyznaje:

17/ Tamże, s. 214 (*M. Maeterlinck*).

18/ Tamże, s. 560 (*Kilka uwag o grze aktorskiej*).

19/ Tamże, s. 130 (*Próba samopoznania*).

20/ Tamże, s. 536, 537 (*S. Przybyszewski*, „*Dla szczęścia*”).

21/ S. Przybyszewski *Androgyne*, Kraków 1900, s. 67.

22/ Tamże, s. 17.

Zawadzki Dokument pisany kluczem

Myśli moje jakby ode mnie nie zależały. Przychodzą i idą same ze siebie bez związku, niczym niekielznane.

Niepokój wzrastał, straszliwy lęk rozszarpywał do reszty kłęby mych myśli, rozstrzępiał ich związki i połączenie gdyby nasienny pył jesiennych kwiatów na wszystkie strony.

Stałem się wyrazem odśrodkowiska, wyrazem zniszczenia i rozwiązania.²³

Między podmiotem a przedmiotem – które zostały zredukowane do statusu dwóch agregatów wrażeń, danych zmysłowych – granica jest płynna; sfera podmiotowa i sfera przedmiotowa mogą się swobodnie przenikać i zamieniać pozycjami: „Zewnątrz stało się wnętrzem, jawa snem”²⁴.

Wracam do Brzozowskiego. Zmniejszenie się wpływu Avenariususa i rosnąca inspiracja myślą Bergsona przyczyniła się także, jak można sądzić, do zmiany w poglądach autora *Idei* na podmiotowość. To właśnie Bergson dostrzegł wyraźnie słabości wypracowanej przez empiriokrytycyzm filozofii podmiotu i sformułował dobitnie jej krytykę:

W analizie tej bowiem stany psychiczne z konieczności zagarnęły dla siebie i zatrzymały wszystko, co ma najmniejszy bodaj pozór materialności, stąd „jedność jaźni” może być jedynie formą bez materii.

„Ja” wymyka się im [empiriokrytykom] zawsze, tak, że dostrzegają w nim w końcu tylko puste widmo.²⁵

Reakcją Brzozowskiego na ten rozpad podmiotowości – rozumianej jako trwały byt, substancja, podłoże i podstawa, na redukcję „ja” do tego, co powierzchniowe, jawne, dane bezpośrednio – jest koncepcja podmiotu jako struktury głębokiej i złożonej. Można ją w ogólnym zarysie przedstawić jako model wertykalny i trójwarstwowy. Poziom powierzchniowy stanowi świadomość i jej wytwory, to, co w niej dane i doświadczane, co jednakże wymaga czynności interpretacyjnych, hermeneutycznych. Pod tą powierzchnią bowiem skryta jest warstwa głębsza, niejawna, na którą składają się zarówno instynkty, popędy i cała sfera biologiczna, jak i to, co w jednostce niepowtarzalne, unikalne, pewien egzystencjalny konkret. Znamienna w tym kontekście jest metafora świadomości jako zaszyfrowanego dokumentu, kodu, tekstu wymagającego wykładni, lektury uważnej i podejrzliwej, zdolnej do odkrycia i ujawnienia ukrytego głęboko znaczenia. Jest ono tu utożsamione z prawdą egzystencjalną podmiotu, z którą konfrontacji stara się on unikać. Od Bergsonowskiej koncepcji „ja” głębokiego, autentycznego, ukrytego, bliższa jest tu Brzozowskiemu podejrzliwa Nietzscheańska symptomatologia:

^{23/} S. Przybyszewski, *Requiem aeternam*, Lwów 1904, s. 13, 64, 34.

^{24/} Tamże, s. 55.

^{25/} H. Bergson *Myśl i ruch, dusza i ciało*, przekł. P. Beylin, K. Bleszyński, Warszawa 1963, s. 33, 34.

Szkice

Świadomość nasza przecież, nasze świadome myśli i przekonania – to najczęściej tylko chytrze i mądrze usystematyzowana ucieczka przed własnym „ja”, zabezpieczenie się przed spotkaniem go i spojrzaniem mu w oczy. Świadome przekonania powinny być zawsze uważane za dokument pisany kluczem, za zbiór symptomatów, które ostrożnie i przebiegle odcyfrowywać należy, by wreszcie do duszy przeniknąć.²⁶

Na poziomie najgłębszym podmiot jest jednak epifenomenem przemian społecznych, historycznych i kulturowych. Pod poziomem, po pierwsze, świadomości, tego, co powierzchowne, jawne, dostępne w sposób bezpośredni; oraz, po drugie, pod warstwą tego, co nieświadome, lecz jednocześnie indywidualne, jednostkowe i niepowtarzalne, znajduje się „ja” jako konstrukt społeczny, wytwór sił i procesów ponadindywidualnych, niezależnych od świadomości i niepodlegających jej kontroli:

Samo powstanie jednostki psychicznej, ludzkiego „ja”, jest faktem społecznie uwarunkowanym;

sama indywidualność, samo ja, jest zawsze faktem społecznym.²⁷

Zależność między strukturą społeczną a strukturą świadomości indywidualnej ma charakter homologii; wzrastająca specjalizacja i dyferencjacja życia społecznego pociąga za sobą w sposób nieuchronny zmiany nie tylko w zewnętrznych warunkach egzystencji człowieka, lecz także w samym statusie podmiotu, w tym, co w „ja” najbardziej własne, centralne, w sposobach, w jakich doświadcza ono i rozumie siebie:

Życie nowoczesne, nieskończenie skomplikowane i zróżniczkowane, wytworzyło też niesłychanie zróżniczkowaną i złożoną duszę nowoczesną, z jej nigdy nie znanymi dotąd kryzysami, walkami wewnętrznymi.²⁸

Specyfika podmiotowości nowoczesnej – ukształtowanej w rezultacie oddziaływania tych rewolucyjnych, przełomowych procesów historycznych i społecznych – polega na osłabieniu wewnętrznej koherencji „ja”, zaniku jednolitego, spójnego wzorca tożsamości. Jego miejsce zajmuje podmiotowość poddana naciskowi sił odśrodkowych, narażona na działanie sprzecznych impulsów i dążeń. Metafizyczne rozumienie podmiotu w kategoriach tożsamości jako bycia toż-samym ze sobą, jednym, obecnym w samym sobie, okazuje się niemożliwe. Podmiotowość jest bowiem tworzona i urabiana przez siły ponadindywidualne, zewnętrzne wobec niej i alienujące. Na tym etapie swego myślenia o podmiocie Brzozowski stawia tezę o społecznej genezie „ja” w sposób bardzo radykalny i skrajnie redukcyjny:

^{26/} S. Brzozowski *Wczesne prace krytyczne...*, s. 157.

^{27/} Tamże, s. 148, 250.

^{28/} Tamże, s. 347.

Zawadzki Dokument pisany kluczem

Dusza nasza rodzi się co dzień bez naszego udziału i wdania się, my jesteśmy tylko wynikiem tych przekształceń;

Życie nasze, nowoczesnych ludzi, upływa w nas wprawdzie, lecz bez naszej obecności.²⁹

Poglądom tym pisarz pozostanie wierny zasadniczo do końca swej drogi myślowej, choć podda je pewnym modyfikacjom, rozwinie i wyciągnie z nich odmienne nieco niż przedstawione wyżej wnioski. W *Pamiętniku* wątek historycznej i społecznej genezy podmiotu straci swój redukcyjny charakter, zostanie natomiast wzbogacony o aspekt relatywizmu kulturowego. Po pierwsze, Brzozowski wskaże tym razem na konkretny już moment historyczny, w którym pojawia się nowoczesne „ja” europejskie: „Ego, nasz twór XVIII i XIX wieku”³⁰. Po drugie, pisząc o *Lordzie Jimie* Josepha Conrada, dostrzeże także kontekst kulturowy tego „ja”, jego względność i przygodność jako konstruktu konkretnej cywilizacji. Wypracowane przez tę cywilizację normy, zakazy, reguły etyczne, stanowiące „samą istotę naszej osobowości”, nie są więc czymś danym raz na zawsze i oczywistym, lecz stanowią dopiero pewnego rodzaju zadanie czy też, jak mówi sam Brzozowski, postulat, który musi być dopiero wystawiony na próbę, sprawdzony i poddany testowi w konfrontacji z tym, co względem kultury europejskiej inne, obce czy wręcz niewspółmierne³¹.

W swym myśleniu o podmiotowości Brzozowski przechodzi więc od inspiracji empiriokrytycyzmem do takiej koncepcji „ja”, która najpełniej mieści się w ramach nowoczesnej hermeneutyki podejrzliwości. Z trzech mistrzów tego stylu myślenia – Marksa, Nietzschego i Freuda – autor *Głosew wśród nocy* znał i dogłębnie przemyślał dwóch pierwszych, którzy wywarli na niego wielki wpływ. Trzeciego, o ile mi wiadomo, nie czytał, ale też czytać nie musiał, gdyż pojęcie nieświadomości kielkowało już przecież od drugiej połowy XIX w., choć przybierało często postać odmienną od tej, którą nada mu Freud.

Zgoda. W obu przypadkach, tzn. filozofii czystego doświadczenia oraz hermeneutyki podejrzliwości, można mówić o kryzysie podmiotu (w sensie potocznym). Na tym jednak podobieństwa się kończą. Z empiriokrytykiem sprawa przedstawia się mniej więcej tak, jak pisze Kołakowski w cytowanym już przeze mnie jako motto do tego rozdziału dramaciku *Faust*: „A kiedy siebie badasz, I pytasz: kimże jestem? Rozpływasz się, rozpadasz, Jak pył zmywany deszczem”. Zwolennik Macha i Avenariususa kończy obejmując widmo, fantom, który rozpływa mu się w rękach. Ale nie tylko on tak kończy.

Problem, o którym tu mowa jest bowiem, jak sądzę, szerszy, nie ma też powodu, by ograniczać go do filozofii czystego doświadczenia, której przedstawiciele od dawna śpią już zasłużonym snem rekwizytów z muzeum historii naturalnej XIX w. Postawię więc tęzę odważniejszą, ale też bardziej radykalną, do czego zresztą, jak

^{29/} Tamże, s. 388, 250.

^{30/} S. Brzozowski *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 128.

^{31/} Tamże, s. 157.

Szkice

sądzę, upoważniają uwagi samego Brzozowskiego z *Głosów wśród nocy*, traktujące „ja” czyste, oderwane od historii, jako wytwór szeroko pojętej formacji romantycznej, utożsamianej z całym wiekiem XIX czy wręcz nawet sugerujące, iż jest ono konstruktem znamionnym dla nowożytności. Teza ta brzmiałaby tak: los filozofii czystego doświadczenia dzieła w zasadzie próby myślenia o podmiocie w kategoriach obecności i wewnętrznej transparencji, próby uchwycenia go poza wszelkimi mediacjami, przygodnymi, lokalnymi kontekstami, w tym, co dane tu i teraz, w czystym doświadczeniu (empiriokrytycyzm i wszelkie odmiany empiryzmu, fenomenalizmu) bądź też czystej intuicji (tradycja kartezjańska, kantowska, fenomenologiczna). Wypada zgodzić się tu z Davidem Kolbem, gdy pisze on, iż modernistyczna formacja estetyczna w pełni wydobyła na jaw podstawowy aspekt nowoczesnej podmiotowości:

Modernistyczny ruch w sztuce stanowi fenomen dwuznaczny: ukazuje pustą podmiotowość w działaniu, podmiotowość nie pozwalającą osadzić się w jakimkolwiek zbiorze reguł czy form, podmiotowość w nieustannej grze samoodniesienia. Przeciwstawia się więc temu, co w innych dziedzinach życia stanowi typowo nowoczesne pragnienie jedności i systemu, czystej formy.³²

Hermeneuta podejrzliwy godzi się na istnienie mediacji mącących tę krystaliczną przejrzystość i czystość podmiotu. Jeśli jednak chce być konsekwentny, będzie musiał w końcu zauważyć, że jego sposób myślenia prowadzi do zredukowania podmiotu do statusu nośnika struktur (społecznych, językowych, mitologicznych etc.), funkcji dyskursu, pustego miejsca w przestrzeni mowy czy organizacji społecznej. Jest to przypadek Barthes'a i Foucault jako autorów tekstów *Śmierć podmiotu* i *Czym jest autor*, przypadek całej bodaj filozofii kryzysu podmiotowości z lat 60. i 70. XX wieku.

Wybrałem Brzozowskiego na bohatera tego szkicu z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że w poglądach autora *Idei* można dostrzec całą paletę znaczeń pojęcia „kryzys” w odniesieniu do podmiotu. Przede wszystkim więc kryzys jako różnica, różnienie się, i to zarówno w perspektywie wewnętrznej, w samym podmiocie, owej „zróżniczkowanej i złożonej duszy nowoczesnej”, jak i zewnętrznej, jako historyczno-kulturowe zróżnicowanie podmiotowej tożsamości, które podważa dominujące w nowożytnej filozofii europejskiej roszczenia podmiotu do powszechności, uniwersalności, przejrzystości i niezależności od jakichkolwiek lokalnych kontekstów. Dalej, kryzys jako osłabienie, przesilenie chorobowe, zachwianie pewności bycia sobą, bycia podmiotem toż-samym ze sobą, owe „walki wewnętrzne”, poczucie zawieszenia i przejściowości, które jednak okazuje się stanem per-

^{32/} Zob. D. Kolb *Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago, London 1986, s. 19; G. Simmel pisze, iż ośrodkiem zainteresowań wieku XVIII była jednostka uwolniona z przypadkowych naleciałości historycznych i społecznych, w której upatrywano abstrakcyjnego ideału człowieka jako takiego, zawsze tożsamego ze sobą. (*Jednostka i społeczeństwo w świetle światopoglądu XVIII i XIX wieku*, w: tenże, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, wstęp S. Nowak, Warszawa 1975).

Zawadzki Dokument pisany kluczem

manentnym, chorobą wprawdzie nie śmiertelną, bo nieprowadzącą do zgonu podmiotu, ale też nieuleczalną, bo nierokującą nadziei na pełne wyzdrowienie. Można by rzec, że jest to kondycja nieodłączna od bycia podmiotem, tak jak nierozdzielny jest związek bycia sobą i rozpaczy z powodu bycia sobą – ten zauważony przez Kierkegaarda stan, którego nie można po Heglowsku znieść (*Ueberwindung*), lecz który należy raczej, jak chce Gianni Vattimo, przeboleć (*Vorwindung*). I wreszcie kryzys jako podcyklowana utrata transparentności samopoznania konieczność wykładania, interpretowania siebie, nieufnego „odcyfrowywania” szyfru własnej świadomości i tożsamości.

Drugi z powodów, dla których polski filozof i krytyk może służyć za przewodnika po podstawowych problemach nowoczesnej podmiotowości, jest istotniejszy. Otóż uważam, że Brzozowski jeszcze u samego progu modernizmu z niezwykłą przenikliwością dostrzegł, czy raczej przeczuł, podstawowy dylemat, fundamentalną aporię „ja” nowoczesnego, choć zapewne nie uświadamiał jej sobie w pełni, gdyż uświadczyć jej sobie w pełni po prostu nie mógł. Aporia ta ma, ujmując rzecz w największym skrócie, taką postać: albo podmiotowość czysta, rozumiana w kategoriach obecności, tożsamości, niczym niezakłóconego i w pełni transparentnego samopoznania, albo podmiotowość zredukowana do statusu wytworu przemian historycznych, społecznych, kulturowych, traktowana jako produkt i nośnik struktur. Przeczuł Brzozowski tę aporię, może nawet dostrzegł ją, ale czy przewyciężył?

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Sądzę jednak, że można w poglądach autora *Legendy Młodej Polski* odnaleźć przynajmniej próby uporania się z tą aporią, chęć uchylenia się dychotomicznemu traktowaniu „ja” w kategoriach rozłącznych, albo–albo; albo obecność, albo nieobecność; albo pełna wolność, albo pełna alienacja; albo swobodna autokreacja, albo całkowite zdeterminowanie jakkolwiek rozumianymi czynnikami ponadindywidualnymi.

Czas nas rozwija, jak motek przedziwa: jedyna nasza władza to tkać przedziwa, które z nas wywlekają Parki. Wewnątrz nas jest tylko próżne i nagie wrzeczono; wierci się w koło jak fryga – indywidualność czysta.

To krótkie, aforystyczne zdanie pochodzące ze szkicu *Nim się rozproszy mgła* (1908)³³ zasługuje na bliższą uwagę oraz komentarz nie tylko dla swych walorów stylistycznych. Z jednej strony odwróceniu ulega tu tradycyjna opozycja wewnętrzności i zewnętrzności; podmiotowość rozumiana w sposób formalny, jako czysty byt, czysta obecność, traktowana niezależnie od zewnętrznych względem niej kontekstów kulturowych, społecznych, historycznych, okazuje się konstruktem sztucznym, czystym, bo pozbawionym jakiejkolwiek konkretnej treści i wartości, owym pustym i nagim wrzeczonym. Tak jak fryga kręcąca się wokół własnej osi skazana jest na nieustanne ponawianie ruchu od siebie do siebie, na powtarzanie swej własnej tautologicznej struktury. Ważniejsze dla podmiotu, jego

^{33/} S. Brzozowski *Współczesna powieść i krytyka*, wstęp T. Burek, Kraków–Wrocław 1984, s. 395.

Szkice

konstituowania się, a także poznawania siebie samego, jest paradoksalnie to, co wobec niego zewnętrzne, to, co podmiot warunkuje i określa.

Z drugiej jednak strony Brzozowski nie popada tu w redukcjonizm, który charakteryzował jego wcześniejsze podejście do problemu podmiotowości. Metaforę przedziwa interpretuje tu jako przenośnię tekstu, a zarazem procesu autokreacji „ja”, stanowiącego najważniejsze zadanie i autentyczny akt egzystencjalny (połączenie *textum* to tkanina, plecionka, ale też spajanie, budowa; *texere* znaczy zaś tkąć, pleść i zarazem budować). Proces ten nie ma charakteru naturalnego, biologicznego, lecz znakowy, dokonuje się zatem w i poprzez kulturę i jej teksty. W rezultacie poznanie bezpośrednie, niczym niezapośredniczone, zdaje się ustępować miejsca autointerpretacji, „czytaniu” siebie samego, które jest skazane na różne mediacje. Nieco później, bo już na kartach *Pamiętnika*, Brzozowski powie, że poznawanie siebie jest także poznawaniem świata, bytu, prawdy³⁴.

Oba procesy, tzn. proces autokreacji i proces autointerpretacji, mają charakter otwarty, gdyż szczególne miejsce przypada w nich temporalności. Nacisk położony na wymiar czasowy nie przyczynia się jednak do osłabienia poczucia tożsamości, do rozbicia podmiotu na szereg niepowiązanych ze sobą, pozbawionych hierarchii, momentalnych stanów. Wręcz przeciwnie – wymiar ten stanowi dla „ja” czynnik konstytutywny, który odgrywa rolę podwójną. Determinuje wprawdzie jednostkę, ponieważ „losu” kulturowego, historycznego momentu, cywilizacyjnego kontekstu nie wybiera się tak samo, jak nie wybiera się przeznaczenia. Otwiera jednak także pewien obszar kulturowej wolności, twórczości, aktywności – na danej czy też zadanej sobie tkaninie człowiek może bowiem tkąć swój własny wzór. W *Legendzie Młodej Polski* Brzozowski tak o tym pisze:

Gdy dumnie zamykamy się w granicach naszego „ja”, poddajemy się ślepo tym siłom, które je stworzyły i przekształcają [...]. Kto chce istotnie być panem swoich losów, świadomie przeżyć i tworzyć swoje życie, musi sięgnąć aż do tych głębin, w których rodzą się siły, określające bieg i kierunek wielkiej dziejowej rzeki.³⁵

Właśnie nacisk położony na wymiar czasowy jako na – by posłużyć się terminem Heideggerowskim – podstawową strukturę egzystencjalną podmiotu pozwala odróżnić szkic *Nim rozproszy się mgła* i wyrażoną w nim dynamiczną koncepcję podmiotowości od wcześniejszych poglądów Brzozowskiego, w których „ja” było charakteryzowane jako model wertykalny i zasadniczo statyczny.

Metafora tkaniny, użyta w kontekście dość podobnym do wspomnianego wyżej, pojawia się w pismach Brzozowskiego jeszcze raz, w późnym szkicu *Charles Lamb*. Co tu ważne i jednocześnie nowe, to fakt, że tym razem podmiot rozpatrywany jest już nie w aspekcie filozoficznym, lecz jako podmiot tekstowy, „ja” dane w tekście, „ten, kto mówi” i tym samym ten, kto jest czytany. To „ja” nie ma jednak charakte-

^{34/} S. Brzozowski *Pamiętnik...*, s. 166.

^{35/} S. Brzozowski *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910, s. 13.

Zawadzki Dokument pisany kluczem

ru, by tak się wyrazić, instytucjonalnego, nie jest rozpatrywane jako instancja dyskursywno-komunikacyjna, lecz staje się „pajęczo wiotką tkaniną”, zostaje zredukowane do rozproszonych śladów, znaków jakiejś nie danej nigdy w pełni oraz na trwałe obecności, „nie dających się powtórzyć poruszeń głowy, przymrużeń oka, wąteji i nikłej dyspozycji półsennej rozmarzonej myśli, zbląkanego wśród cieniów pamięci uczucia”. Podmiot jest tu obdarzony istnieniem jednorazowym i momentalnym, pozwala się wyczarować jedynie na chwilę w równie przygodnym, jak on sam akcie lektury, zaś „[r]az utracony nie daje się on już na nowo wywołać”³⁶.

W *Charlesie Lambie* pojawia się także wątek tkwiącej w podmiocie różnicy. Tu jednak, inaczej niż we wczesnych pracach Brzozowskiego, nie jest ona interpretowana jako rezultat oddziaływania na „ja” dyferencyjnych procesów społecznych. Różnicę tę trudno uchwycić i nazwać, autor *Idei* bowiem mówi o niej w kategoriach negatywnych:

To samotne i nieznanne „siebie”, od którego przedziela nas tak mało, tak niedostrzegalnie mało, takie pogardy godne nic, sztuczka kaligraficzna, *flores* stylu, nieuchwytny stryszek, na którym trzyma się ten tak pewny i niezawodny świat.³⁷

N i c stanęło między mną a mną; ono przesłoniło mi moje s i e b i e; ono tylko jest, a moje samo j a zabląkało się w nim, w tem, czego nie ma prawie, co jest tak nieznacznie, tak niewiele.³⁸

Myślę, że te zdania Brzozowskiego, głębokie, zagadkowe, jakoś inaczej brzmiące od tego wszystkiego, co myśliciel mówił o podmiocie wcześniej, można interpretować na wiele różnych sposobów. Może odwołując się do egzystencjalizmu, może do psychoanalizy (w jej wersji Lacanowskiej raczej) lub semiotyki, bo przecież gdybyśmy metaforę „*flores* stylu” czytali jako przenośnię języka czy też semiozy w ogóle, to zapewne, pamiętając o kontekście negatywności, można by się tu dopatrzeć jakichś antecedencji myśli Saussure’a i takiej koncepcji znaku, która zakłada, że znak ten nie ma własnej substancji rozumianej pozytywnie, lecz obdarzony jest tylko funkcją dyferencyjną, wnosi różnicę w pole języka bądź szerzej – jakiegoś systemu znaczącego. Zapewne wszystkie te klucze interpretacyjne jakoś tutaj pasują. Zapewne też chciał Brzozowski powiedzieć to, co chyba na swój sposób mówią wszystkie nowoczesne dyskursy o człowieku: że jest on skazany na niedopełnienie, brak, pragnienie, melancholię, bolesne pęknięcie w sobie samym, nieusuwalne i niemożliwe do zniesienia przesunięcie w stosunku do siebie i tworzonych przez siebie struktur, które buduje, lecz nad którymi w pełni nie panuje, na niustanną grę między tożsamością a różnicą, identycznością a jej brakiem, autentycznością a alienacją. Na tę kondycję, którą dowcipnie ujął cytowany tu już

^{36/} Zob. S. Brzozowski *Głosy wśród nocy. Studya nad przesileniem romantycznym duszy europejskiej*, Warszawa 1913, s. 324.

^{37/} Tamże, s. 330.

^{38/} Tamże, s. 331.

Szkice

dwukrotnie autor *Fausta*, Leszek Kołakowski: „Gdy swego ja dochodzisz krzywdy, Jak cień je łapiesz – ale nigdy”. Być może więc za ostatnie słowo Brzozowskiego na temat podmiotu należałoby uznać potwierdzenie niewyraźności tego, co w „ja” najgłębsze i niepowtarzalne: „To, ostateczne to ludzkiego istnienia wypowiedzieć się nie da”³⁹.

^{39/} Tamże, s. 326.