

## Miejsca Cogito. Narracje megalomanii i melancholia początków

### I.

W niniejszej refleksji pragnę zająć się kontekstami *cogito*, czyli najprościej mówiąc początku i fundamentu nowożytnej refleksji filozoficznej (czyli ogólnopoznawczej). Zakładam, że „najciekawszym” podejściem do tak wyeksploatowanych terminów i „wielkiej opowieści”, jaką jest Kartezjańska narracja *cogito*, może być jedynie dyskurs wieloperspektywiczny. Jednakże wynikającą z wielości perspektyw patrzenia wielowątkowość takiej filozoficznej narracji niekoniecznie należy tu pojmować jako jedną skomplikowaną strukturę (np. monumentalnej powieści). Nie chodzi tu też o coś w rodzaju samodzielnych i „nieznających się” nawzajem linii narracyjnych, które traktują „każdy sobie” o tym samym. Dyskurs *cogito* to raczej dyskurs, który chciałby być prostolinijny i skupić się na jednym punkcie – to jest, asertywnym punkcie wyjścia – lecz ostatecznie okazuje się to niemożliwe. Odkrycie tak fundamentalne jak: „myślę, więc jestem”, w jakiś mało klarowny sposób znalazło się na skrzyżowaniu różnych historii, gatunków wypowiedzi oraz, może przede wszystkim, różnych optyk najogólniejszego z możliwych widzenia i oceny rzeczy. Ostatecznie, założymy, że ów pewny i klarowny punkt (np. „myślę, więc jestem”) sam w sobie, jako wypowiedź podmiotu myślącego jest tym, czym się jawi jedyne dzięki stłumionemu i zapomnianemu rozdzieleniu, rozbieżności lub, by użyć pieprznej retoryczności w stylu Jacques’a Derridy, podejrzenie wypartej ze świadomości „przemocy” sygnifikacyjnej. Innymi słowy, zainteresujemy się *cogito* jako pozycją myśli uobecnionej dzięki oddziaływaniu różnych, może, na pierwszy rzut oka, niekompatybilnych domen zachowania i myślenia podmiotu ludzkiego. Dlatego też podstawę asertywności metodologicznej Kartezjusza wypadaloby porównać do pewnej iluzji. Jest przecież czymś niemal oczywistym, że asocjacja dwóch niekompatybilnych zjawisk na tym samym poziomie domaga się właśnie uwierzytelnienia jakiegoś wyrafinowanego pozoru. Kant, parafrazujemy Slavoję Žižka, nazywa to „iluzją transcendentalną”, to jest iluzją możliwości zastosowania tego samego języka dla zjawisk (w przypadku Kartezjusza „ja” oraz predykatu „myślącego”), które „w zasadzie” są „wzajemnie nieprzetłumaczalne (*untranslatable*)”<sup>1</sup>. Skoro dokonujemy syntezy różnych porządków, musimy otworzyć jakiś kanał wymuszonej komunikacji między kojarzonymi zdarzeniami. Žižek, poszukujący

naukowych, kulturowych i życiowych analogonów teoriopoznawczych psychoanalizy i filozofii, kojarzy taką sytuację z tym, co w metrologii, astronomii czy fotografii nazywa się paralaksą. Paralaksa, przypomnijmy, najogólniej to efekt niepokrywania się dwóch obrazów wynikający z obserwowania obiektów z dwóch różnych kierunków. Wspólną podstawą określenia, u Slavoję Žižka, jakościowo niepasujących do siebie zjawisk nie jest więc zatrzymanie czegoś w konkretnie refleksji, ale stałe przesuwanie perspektywy między nimi. Porównajmy te zjawiska do punktów i przyjmijmy, za Žižkiem, że punkty te należą do dwóch różnych porządków wartości oraz że synteza lub mediacja między nimi jest niemożliwa<sup>2</sup>. Nasze odczytanie kartezjańskiej rewelacji *cogito* w takim razie definiuje czy też zbliża ów wzniosły fakt świadomości do fenomenu, który pragnie za wszelką cenę osiągnąć jednolitą, klarowną wizję obiektu. Jednakże spójność ta okazuje się iluzją – z czasem, to jest w nowoczesnych i pomodernych interpretacjach Kartezjusza, punktowy charakter *cogito* ulega rozszczepieniu. Zatem niegdyś wyraźny punkt odniesienia jawi nam się jako paralaksa sensów. Ujmijmy to jeszcze radykalniej. Dyskursywny punkt absolutnej pewności pełni przypisaną mu funkcję w metodologii nauk humanistycznych w wyniku zinterpretowania paralaksy jako prostego faktu świadomości. W niniejszym szkicu, interesują nas właśnie pokartezjańskie refleksje na temat *cogito* i wszystkiego, do czego termin się odnosi w naukach oraz w kulturze. Ukoronowaniem „paralaksyjnych” odczytań *cogito* jest Lacanowska koncepcja podmiotowości ludzkiej, jednak warto również przypomnieć inne głosy odważnie wypowiadające się w tej sprawie.

To, że *cogito* łączy w sobie różne porządki dyskursywne, niekoniecznie na zasadzie paralaksy lub w obrębie rygoru progresji dialektycznej, jest czymś oczywistym. Każde wielkie zdarzenie w świecie nauki potencjalnie może stać się ikoną, a osoba z nim związana idolem kultury i historii. Stygmat „wielkości” gestu w wymiarze społecznym siłą rzeczy skazuje takie postaci jak Galileusz, Kartezjusz, Freud, Einstein na wiele egzystencji dyskursywnych, jeszcze częściej – w dobie dominacji obrazu nad słowem pisany – ikonicznych. Kultura i nauka nachodzą na siebie często w sposób nieprzewidywalny, pożyczają od siebie błyskotliwe analogie, figury i pojęcia. W Polsce, kartezjańskie *cogito* trafiło do świadomości powszechnego adresata oświaty, zapewne nie dzięki popularyzacji myśli filozoficznej, ale dzięki poematom Zbigniewa Herberta. Istnieje więc *Pan Cogito* specyficznie znaturalizowany na potrzeby edukacyjne kultury języka polskiego – pojęcie stało się symbolem kulturowym lub tym, co Umberto Eco nazwał metaforą epistemologiczną<sup>3</sup>. Przedłużenie życia popularnej idei jest możliwe na zasadzie „zniesienia” jego pierwotnej aktualności i jest to oczywista prawda he-

głowska – choć myśl Hegla również podlega stworzonemu przez siebie prawu dialektycznego *Aufhebung*. *Fenomenologia ducha* w dalszym ciągu inspirowa i fascynuje współczesnych, choć niekoniecznie jako „całościowa” propozycja systemowa. W wypowiedziach medialnych, Slavoj Žižek lubi żartować, że Hegel jest mu miłszy niż seks i że kocha jego filozofię bardziej niż swoją matkę, ale jako uczeń Lacana, słoweński gigant humanistyki traktuje filozofię dialektyczną dość wybiórczo.

Podobnie inny filozof, uczeń Jacques’a Derridy, Jean-Luc Nancy woli postrzegać dialektyczną maszynę ducha nie jako systematyczną totalność (dla siebie), ale jako formację otwartą, nieskończenie ruchliwą oraz uspołecznioną. *Bliskość* absolutu nie jest niczym innym jak nasze *blisko* drugiego<sup>4</sup>. Dlatego też filozofia nie może być nauką abstrakcyjną, obcą ludzkim sprawom. Filozofia, parafrazujemy myśl Nancy’ego ze swobodnego eseju „propedeutycznego” poświęconego Heglowi, nie jest wiedzą teoretyczną ani propozycją interpretacji – filozofia przemawia do nas jako *praxis* sensu. Nancy lubi prowokować czytelnika błyskotliwymi akcentami retorycznymi. Czytamy dalej – Hegel igra z nami, zamienia wszystko w komedię ... komedię o tragedii separacji<sup>5</sup>. Duch – „totalność” myśląca i rozwijająca się nie ma ostatecznej formy. Nancy składa jej cześć jako przytomności ruchliwej, „niespokojnej” (*unruhig*) i jako takiej właśnie intelektualnie atrakcyjnej dla bolączek ponowoczesności. Tej ostatniej daleko od akceptacji jakichkolwiek „idealnych” rozwiązań. Można śmiało przyznać, że problematy aksjologiczne upowszechnione przez poststrukturalizm, krytykę kultury, psychoanalizę, *gender studies*, postkolonializm, w zasadzie rozkwitły w duchu opozycji do kartezjańskiej rewolucji ontologicznej oraz metody, o której filozof charyzmatycznie rozprawia w swojej najgłośniejszej publikacji. Porażką Kartezjusza – bo w kontekście ponowoczesnym, dosłowne odczytanie *Rozprawy o metodzie* nie wzbudzi już entuzjazmu wśród liczących się myślicieli – było przypieczerowanie „sugestią nietykalności” dualizmu między duchem i materią, duszą i ciałem, świadomością myślącą a bytem (materialnym) i tak dalej.

Ową wielowymiarowość i „niespokojność” *cogito*, określonego Ja jako *stasis*, zauważa już Nietzsche – myśliciel skrajnie a-idealny. Każdy, kto zetknął się z jego aforyzmami, domyśli się, że dionizyjska afirmacja życia i bezwarunkowa konieczność jego obrony jawi się jako opozycja monumentalnych rozwiązań intelektualistycznych, choćby kartezjańskich. Jednak Nietzsche, twórca filozofii „filologicznej”, z założenia eksponującej atrybut *unruhig* jako zarezerwowaną dla siebie mocną dewizę metodologiczną, nie potępia Kartezjusza jako człowieka i wielkiej postaci. Stosunek aforysty do filozofa francuskiego zdaje się podobny do jego doktrynalnej relacji z Chrystusem. Nietzsche, jak wiemy, dał się poznać jako wieszcz – z punktu wi-

dzenia człowieka głęboko wierzącego niemal złowieszczy – krytyk chrześcijaństwa (u polskich tłumaczy młodopolskich „chrześcijaństwa”). Nie czas wywodzić się na temat szerokiej, może nazbyt szerokiej, implikacji tego terminu. W aforyzmach Nietzschego „chrześcijaństwo” pozostaje formacją zmętnioną kwiecistą symboliką, ale pewne jest to, że ich autor pozostaje sojusznikiem Chrystusa, wcielenia geniuszu, a więc nadczłowieka, tu, jak się domyślamy, niekoniecznie w religijnym znaczeniu tego wyrazu. Nietzsche twierdzi, że Chrystus to pierwszy i w zasadzie jedyny chrześcijanin, przez co mamy powody sądzić, że twórca wielkiej doktryny stanowi przykład nieskalanego niczym prototypu historycznego, który wnosi do dorobku cywilizacji jedyny w swoim rodzaju gest. Charakter Chrystusa, zdefiniowany przez nadludzki wyraz woli i imponujący hart ducha podlega pod kategorie tych „najlepszych”, u Greków *aristoi*, a takiej właśnie elitarniej wersji człowieczeństwa sprzyja pozornie „amoralna” etyka Fryderyka Nietzschego. W takim też, pogłębionym, „greckim” sensie dionizyjski aforysta zapożycza na swoje potrzeby retoryczne epitet „arystokratyczny”. W jednym z licznych, fragmentarycznych i skrótowych podsumowań epok nowożytności, podmiot liryczny *Woli mocy*, przypisuje epokom wieku siedemnastego, osiemnastego i dziewiętnastego, odpowiednio, cechy – arystokratyzmu, reprezentowanego przez Descartes’a właśnie; feminizmu, tu związanego z twórczością Rousseau oraz animalizmu, w tym miejscu skojarzonego z Schopenhauerem. „Wiek siedemnasty” – czytamy tamże – „jest arystokratyczny, porządkujący, wyniosły względem zwierzęcości, surowy dla serca, nawet bez uczuciowości, »nie-niemiecki«, »nieprzytulny«, niechętny względem tego co burleskowe i naturalne, generalizujący i władczy względem przeszłości: albowiem wierzy w siebie”<sup>6</sup>. Cytowanie Nietzschego zawsze pozostawia poczucie niedosytu – stylistyka aforyzmu rozprasza myśli na wiele kontekstów, bez przerw zmienia perspektywę oceny rzeczy. Trudno jest przywłaszczyć sobie „szczegółową” prawdę Nietzscheańską bez jakiegoś nadużycia „jakościowego” treści argumentu jego innych, często nawet ościennych refleksji. O ile *Narodziny tragedii* dają się śledzić jako spójny wykład, w swoich kluczowych i dojrzałych dziełach Nietzsche wypowiada się fragmentarycznie, ulega kaznodziejskim emocjom, daje się ponosić nastrojom, bywa stronnicy i szczery aż do bólu. W przytoczonym fragmencie, Kartezjusz okazuje się przygodnym sprzymierzeńcem podmiotu heroiczno-lirycznego. „Arystokratyczność” aspiracji teleologicznych francuskiego filozofa przeciwstawiona jest tu bliżej nieokreślonej „niemieckości”. Nietzsche niemal metodycznie potępia wszelakie zdegenerowane formy „ciężkiej” mentalności germańskiej, z przekornością *kynika*, lubi jednocześnie wychwalać jakiś obcy, „lepszy” paradygmat – przeważnie antyczny, zwłaszcza grecki lub francuski – czy,

ogólniej, południowy, śródziemnomorski. Ale w tej metodzie argumentacji nie ma niczego pewnego. Czy może być cokolwiek pewnego i stabilnego w wypowiedzi, która jest stronnictwem nadużyciem retorycznym z założenia? Wiele jego myśli nie artykułuje się na tyle stabilnie, by cytować je zobowiązująco jako wiążące podsumowanie czegoś, co pragnęłoby się objąć i umieścić w jednej rubryce jako „filozofia Fryderyka Nietzschego”. Należy pamiętać więc, że każdy cytat bywa zdradliwy – to, co zasługuje na nagane w danym kontekście, może przysłużyć się dynamicznemu, dionizyjskiemu „procesowi prawdy” w innym<sup>7</sup>.

Dlatego też subtelna pochwała Kartezjusza-człowieka nie idzie w parze z poparciem wniosków jego przemyśleń czy też merytorycznej treści jego pozornie ścisłej maszynarii myślenia. By oceniać jego dorobek z punktu widzenia formalnych aspiracji, czyli aspiracji położenia pewnego fundamentu pod myśl filozoficzną, René Descartes ponosi porażkę. Zasługa *cogito* jako projektu intelektualnego w istocie polega na wykazaniu się przez podmiot – tu autora i człowieka – siłą wiary i woli.

Drogą Kartezjusza nie dochodzi się do czegoś absolutnie pewnego, lecz tylko do pewnego faktu bardzo silnej wiary. Jeśli się zredukuje twierdzenie do „myśli się, przeto istnieje myśl”, otrzymuje się po prostu tautologię: i właśnie to, co jest kwestią „realności myśli”, nie porusza się wcale – w tej mianowicie formie „pozorność” myśli nie da się odrzucić. To jednak, czego chciał Kartezjusz, jest to, że myśl posiada nie tylko realność pozorną, lecz realność w sobie<sup>8</sup>.

Sparafrazujmy i podsumujmy argument Nietzschego. Kartezjusz jest godny szacunku, bo wykazuje się „arystokratyczną” silną wolą, ponadprzeciętną determinacją w osiągnięciu celu – przez co jednak pozostaje przykładem dobrego chrześcijanina i zdolnego retora, a nie naukowca kierującego się rozumem. Wielkość zamysłu autora *Rozprawy i Medytacji* w zasadzie sprowadza się do aktu, którego oddziaływanie i moc przekonania przynależą do domeny perswazji werbalnej oraz fikcji literackiej. Dyskurs o metodzie jest zasadniczo domeną imaginacji, w której fantazja i narcystyczne pożądanie znajdzie sobie sposób na obejście problemu zaistniałego obiektywnie. Na swoje potrzeby „ja” refleksji „zmyśla sobie” nie tylko wyabstrahowany ponad porządek subiektywności podmiot (którego potrzebuje do zapełnienia luk pojęciowych w swoim systemie), ale też samą „czynność” ontologicznie nośnego myślenia.

Duch – coś co myśli: bodaj nawet duch „absolutny, czysty, *pur*” – ta koncepcja drugim pochodnym skutkiem błędnej samoobserwacji, wierzącej w myślenie: tutaj po pierwsze wyimaginowano akt, zgoła nie zdarzający się, „myślenie”, i na-

stepnie wyimaginowano substrat podmiotowy, w którym znajduje się swe pochodzenie tego myślenia i zresztą nic ponadto: to znaczy zarówno czynność jak sprawca czynności są zmyślane<sup>9</sup>.

Może rzecz w tym, że czynności tych nie da się wykonać i dokonać inaczej niż przez wymyślenie. W tej pobożności autora *Rozprawy i Medytacji* jest również odrobinę libertyńskiej przebiegłości, co zauważył Pascal w *Myślach*: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”<sup>10</sup>. Może akurat taki objaw epistemologicznego cwaniactwa spodobał się Nietzsche, który nie mierzy akurat w Descartes’a, jako ojca wszystkiego, co złe i obłudne w filozofii nowożytnej. Degeneracja dyskursu o podmiocie i podmiotowości nastąpiła później – gdy, ujmijmy to niepokornie, zaczęto zmyślać zbyt wiele na temat zmyśleń. To dopiero nadmiar refleksji wieku rozumu przyćmił blask pionierskich, „szczerych” przygód intelektualnych „arystokratycznego” wieku siedemnastego. Przytoczmy jeszcze jeden kartezjański moment z *Poza dobrem i złem*.

Cóż tedy w istocie rzeczy cała nowsza czyni filozofia? Od Descartes’a – i to raczej na przekór niemu niż za jego przykładem – ze strony wszystkich filozofów, pod pozorem krytyki pojęcia podmiotu i orzeczenia, dokonywa się zamachu na dawne pojęcie duszy – to znaczy, zamachu na podstawowe założenia nauki chrześcijańskiej. Nowsza filozofia, jako sceptycyzm teorii poznania, jest skrycie lub jawnie antychrześcijańska: acz, by rzecz dla subtelniejszych uszu, bynajmniej nie antyreligijną. Ongi wierzone mianowicie w „duszę”, jak wierzone w gramatykę i podmiot gramatyczny: powiadano „ja” jest warunkiem, „myśle” orzeczeniem i uwarunkowaniem – myślenie jest czynnością, do której domyślać się należy podmiotu jako przyczyny. Teraz, z podziwu godną wytrwałością i przebiegłością, podjęto usiłowania, czy nie udałoby się wydobyć z tej matni – czy odwrócenie nie jest snadź prawdziwym: „myśle” warunkiem, „ja” uwarunkowaniem; „ja” jest w następstwie syntezą, tworzącą się przez myślenie samo<sup>11</sup>.

Nietzsche nie występuje więc przeciwko Kartezjuszowi. Myśl francuskiego klasyka jest prawowierna, ucieleśniona afirmatywną siłą ludzkiej potrzeby przygody. O ile to ucieleśnienie pasji odkrywania „nowego” jest jeszcze godne zaufania, to wszystko co następuje po nim już nie. Od aktu autentycznej kreacji do jego obłudnej korupcji „nadmiarem” refleksji dzieli nas tylko krok. Wystarczyło zostawić pierwszą zasadę i warsztat logiczno-gramatyczny – zdaje się rozumować Nietzsche – zaślepionym małostkowym egoizmem i służalczymi ideami następców „arystokratów” ducha i wszystko trafił szlag. Myśliciele chrześcijańscy, rzecznicy wartości demokratycznych, transcendentaliści z Kantem na czele, stworzyli kulturę podmiotu, dokładnie taką jakiej potrze-

bowoło podupadłe, rozleniwione społeczeństwo modernej Europy. Z czasem kartezyjański punkt odniesienia zostaje zagłuszony przez „nowszą filozofię”, pustą narośl intelektualistycznych poszukiwań. Te ostatnie nie afirmują życia, lecz „z podziwu godną wytrwałością i przebiegłością” szukają rozwiązań formalnych, bawią się „gramatyką”, nie do końca wierząc w referencyjność treści tego, o czym traktują. Tak bywa, gdy w porę nie zauważymy, że błyskotliwa myśl ma swoją chwilę, spełnia swoją funkcję w swojej przypadkowości – pożyczanie pomysłów innych, „ucieczka” w pusty system nie nobilituje filozofa. W *Poza dobrem i złem*, podmiot sam przyłapuje swoje „pisanie” na refleksyjnym spoczynku. Metaforyka „wyzucia” czy też „dogmatyzacji” myśli to kolejna próba przybliżenia istoty nieuchronności „wyczerpania” się idei. „Ach, czemżeś cie wy, moje pisane i malowane myśli! To tak niedawno, gdy byłyście jeszcze takie kraśne, młodzieńcze i złośliwe, tak pełne kolców i tajnych drażniących woni, że łaskotany przez was od śmiechu się zanosilem – a teraz? Jużescie się wyzuły z nowości i są wśród was takie, ku zatrwożeniu mojemu mogą stać się dogmatami: tak dalece się wydają się nieśmiertelnymi, tak rozdzierająco rzetelnymi, tak bardzo nudnemi!”<sup>12</sup> Trafiliśmy więc na sokratejski moment Nietzschego – zarzut wobec siebie jest przecież aluzją do współczesności – odrzuceniem formalizmu i jałowej produktywności umysłowej. W pisaniu bez treści i – jakże intrygujących – „tajnych drażniących woni” można doszukiwać się jednego z wielu aspektów współczesnej ideologii kapitalizmu, powielającej, bez wiary w konkretny cel, znaki obarczone nadmiarem znaczenia. Jednym z takich pustych znaków, dla Nietzschego, jest podmiot i to przede wszystkim w wersji retoryczno-romantycznej, to jest podmiot zwulgaryzowany, „spopularyzowany”, zaślepiony pozorami swojej wielkości. To właśnie dzięki amplifikacji „ja” osłabiona zostaje sama dążność do poznania świata jako bogatego wymiaru rzeczowości. W myśl nowego światopoglądu, by być „wszystkim”, wystarczy być i zawierzyć sprawy najwyższej wagi kompetentnym innym, to jest teologom, psychologom, filozofom i tak dalej.

Czymże jest poznanie? Niczym. Pozostaje armia metafor na usługach przebieglejszych, wtajemniczonych, „silnych” elit. Dla dobitnego określenia swojego stanowiska wobec kultury gminnej Nietzsche przyporządkuje całej idei podmiotowości konkretniejszą przenośnię – hiperbolę.

Wszystkie wartości za pomocą których usiłowaliśmy dotychczas uczynić świat dla nas cennym, pozbawiając go w końcu wartości właśnie przez nie... wszystkie te wartości są psychologicznie przejrane, rezultatami pewnych perspektyw użyteczności do podtrzymania i podniesienia wytworów panowania ludzkiego: i jeno fałszywie przerzucone w istotę rzeczy. Jest to wciąż jeszcze ta hiperboliczna naiwność człowieka: siebie samego uważać za sens i miarę wartości rzeczy<sup>13</sup>.

Fragment ten mógłby posłużyć nam jako eksplikacja genezy tego, co dziś nazwiemy poprawnością polityczną. Celem świadomych działań, w świetle takich przekonań teleologicznych, nie jest poznanie rzeczy, lecz niespokojna strategia podtrzymania hegemonii. „Ja” nie darzy rzeczowości należnym szacunkiem, raczej nieustannie się w nich przegląda, wymaga, by wszystko dało świadectwo jego urojonej wielkości samego siebie. Czyli, inaczej, motywacja podmiotu w takiej relacji do rzeczy nie jest otwartością ontologiczną. Liczy się perspektywa „użyteczności” psychologicznej. Rzeczowość dla człowieka, hiperbolicznie powiększonej miary wszystkiego, ma status czysto instrumentalny – podstawą jego działania staje się więc resentment i „gminna” wola mocy. Niemały wpływ na promocję tej małej i niespełnionej tożsamości ożywionej hiperbolą miała, w wysłowieniu wczesnomodernistycznych przekładów polskich Nietzschego, „romantyka” i jej spuścizna kulturowa. „Romantyka”, czytamy w *Woli mocy*, „jest oddźwiękiem osiemnastego stulecia; pewien rodzaj spiętrzonego pożądania tegoż marzycielstwa w wielkim stylu”<sup>14</sup>. To właśnie romantyzm, przede wszystkim w swojej popularnej postaci, skupia wszelkie wartości wokół uniwersalnego pozoru scentralizowanej jednostki, pozwala jej śnić lub snuć na wskroś „nierealne” wizje. W dyskusji międzydyskursywnej, moment Nietzscheański pozwala na śmiały, całościowy ogląd cywilizacyjnie uprzywilejowanych pojęć, znaków i to nie tylko w obrębie porządku *episteme*. Sfera rozumu, bowiem, jest – nieuchronnie – jako część interesownej ideologii, dopełniona swoimi retorycznymi odpowiednikami w kulturze. Można więc „urealnić” fikcję czy też pradawną mitologię jako narodowy heroizm, przybierający postać na przykład uniwersalnej mody literackiej. Tak też się staje w Niemczech i innych krajach europejskich dziewiętnastego wieku. Rodzi się romantyzm, kultura słowa i czynu, oczyszczona z wrażliwości na konkret historyczny. Dla Nietzschego jest to fałszywy światopogląd preforsowany przez uczucia i pikanterię wątków rodem z zaświatów. W większości swych dzieł Nietzsche nie szczędzi słów ani uniesienia oratorskiego, by przekonać wszystkich, że obydwie wspomniane strony romantyzacji zostały szczerze wspomóżone przez Wagnera i wszystkim tym co postać ta, jako kompozytor, wieszcz i krytyk, sobą reprezentuje.

Nowe horyzonty wskazane przez jakże potężny, jak się okazuje, romantyzm nie podlegają jedynie ocenie niemieckiego i jednocześnie antyniemieckiego Zaratustry moderny. Jean-Luc Nancy i Philippe Lacoue-Labarthe dopatrują się we wczesnym romantyzmie równie wzniosłego przełomu, choć tezy autorów *Absolutu literackiego* nie są wymierzone w jakiś szczególnie sposób przeciwko romantyzmowi jako kulturze, modzie lub – w swej najbardziej oczywistej odsłonie – szczególnie burzliwej epoce. Romantyzm jako głęboka koncepcja „literaryzacji” wiedzy o człowieku rodzi się na przełomie



osiemnastego i dziewiętnastego wieku w kręgu literackim Jeny, skupionym wokół Schległów (Augusta, Friedricha, Karoliny, Doroty). Do grupy utworzonej przez członków utalentowanej rodziny dołączyli: Novalis, Schleiermacher, Tieck i Schelling. Działalność grupy, podobnie zresztą jako się stało w przypadku twórczości Nietzschego, zdominowana jest przez projekt fragmentarycznej teorii kultury, wiedzy, literatury oraz wolę reakcji na ogólny kryzys, w jakiej znalazła się w owym czasie Europa. Publikowane fragmenty są w istocie zapiskami spontanicznych wypowiedzi poszczególnych członków grupy, choć stylistyczną oryginalność zjawiska krytyki jeńskiej przypisuje się dziś głównie Friedrichowi Schleglowi. Ambicjom nowych krytyków jest stworzenie romantyzmu jako zupełnie nowego *gatunku*.

Z pytyjskich w formie i pozbawionych ciągłości logicznej aforyzmów, twierdzą Nancy i Labarthe, nie wynika jasno co autorzy mają na myśli. Szczególnie widoczne w tym przedsięwzięciu jest pożądanie wolności twórczej, wola przełamania zasad wypowiedzi gatunkowej w klasycznym oraz klasycystycznym rozumieniu tego terminu. Mowa o nowym „gatunku” – i to nie tylko w szerokim znaczeniu tego słowa. Czymże ma być ów *genre*? Odpowiedź jest mglista: „literatura romantyczna”, tudzież „literatura” – refleksja, metafora, ironiczna narracja zaserwowana w nowatorski sposób<sup>15</sup>. Skoro absolut formalny kierujący rozwojem świata okazał się zawodny, może należałoby szukać go w literaturze. Nie chodzi bynajmniej o filozoficzne wątki w fikcji literackiej, ale o literaturę, pełniącą „całą sobą” funkcję filozofii. Może właśnie „literatura” jest właściwym i najdogodniejszym miejscem dla czegoś, czego ludzie myślący poszukiwali jako absolutu? Zdaje się, że w zamyśle tym chodzi o swobodę przeskakiwania z porządku szczegółu do porządku pojęcia ogólnego oraz o przewartościowanie konwencjonalnych wyobrażeń o absolutie. Może absolut nie musi być wielką abstrakcją wyprowadzoną z ciągu sylogizmów. Absolut, twierdzą Nancy i Labarthe to *ab-solut* zamknięty w reprezentowalnej całości, dającej się wyrazić jako (fragmentaryczna) myśl lub pokazać jako obraz słowny. Przykładem małej reprezentacji absolutu ma być – tu dość niepozorna jak na awangardowe aspiracje wczesnych romantyków – reprezentacja „jeża”, metafora utrwalona przez Friedricha Schlegla w 206 fragmencie *Atheneum*<sup>16</sup>. W *Absolucie literackim* czytamy, że dość szumny projekt literatury uwierzytelnionej absolutnie przez aforystyczny fragment jest sugestywnym odejściem od założeń dyskursu Kartezjusza o metodzie. W szkole jeńskiej oryginalność, innowacja, problem gatunkowości nowej literatury biorą górę nad refleksją podmiotu nad sobą samym<sup>17</sup>.

Jednakże w *Rozprawie* Kartezjusza, podmiotowość również nie zdaje się najważniejsza – ja narracji nie narzuca się czytelnikowi jako solipsystyczna

czystka i centrum odniesienia wszechrzeczy. Przyznamy rację Nietzsche, że francuski klasyk kieruje się, dość specyficznie rozumianą, chrześcijańską „prawowiernością” myślenia, interesuje go rozwiązanie zgodne z logiką i dogmatyką ojcowskiego porządku symbolicznego. Obowiązują zasady. „Pierwszą było, abym był posłuszny prawom i obyczajom swego kraju, trzymając się wytrwale Religi, w której dzięki łasce Bożej byłem od dzieciństwa chowany, i kierując się we wszystkich innych sprawach mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najdalej od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć”<sup>18</sup>. Jeśli założenie to nie jest ironią ani dyplomatycznym zabiegiem uspokojenia czujnych oczu reżimu kontrreformacji, to filozof w gruncie rzeczy nie pozostawia zbyt szerokiego pola manewru dla swoich dociekań. Ograniczony przez wiarę, przyzwoitość, zasady dobrego wychowania, bojaźń wobec doznań i stanów skrajnych, otrzymuje byt mocno okrojony, sprowadzony do przestrzeni wypełnionej rzeczami przyjaznymi dla codzienności. Myśliciel nigdy nie odpycha zbyt daleko, bezpruderyjnie zawiera prawdę przedmiotom „doświadczalnym” przez uczciwych obywateli, w stanie względnej politycznej równowagi sił w państwie. Mord, egzekucje, perwersja, chaos, otchłań lęku zostają odgórnie wykluczone z epistemologicznej gry, to jest, rzeczy, powiedzmy z grubsza, „niestosowne” nie wchodzą w zakres rdzennych, filozoficznych, czyli uprzywilejowanych znaków. Czy refleksja filozoficzna zobligowana jest do poszanowania zasad *politesse*? Czy refleksja nad „pierwszą zasadą” może sobie pozwolić na, powiedzmy, ontologiczny komfort zagładania „wszędzie”, ale tylko w stosowny i poprawny sposób?

W sześciu medytacjach przewinie się wprawdzie przelotna myśl o opcji szaleństwa, ale, jak się dalej przekonamy, jej filozoficzna godność i nośność dyskursywna okaże się zdarzeniem sfabrykowanym przez humanistykę postmodernizmu. Sam Kartezjusz sprawia wrażenie, jakby nie starał się ukryć swojej małości wobec wielkich pytań, które sobie stawia. Praktycznie podmiot przemyśleń stara się raczej wyjednać sobie u wszechmocnego ojca prawo do rozkosznego doznania pewności, którego doświadczył studiując matematykę, a nie pytać o prawdę w jej czystej, logicznej czy też metafizycznej totalności. Artykulacja aspiracji Kartezjusza może zabrzmieć zbyt ckliwie i sentymentalnie jak na rozprawę filozoficzną oraz gusta współczesnego czytelnika Zachodu, zwłaszcza jeśli jego upodobania literackie wybiegają w stronę błyskotliwej ironii. Niczym dobry skaut, młode „ja” refleksji formułuje swoje credo solennymi słowy: „ja zaś zawsze najgoręcej pragnąłem nauczyć się odróżniać prawdę od fałszu, by jasno widzieć swą drogę i pewnie kroczyć przez życie”<sup>19</sup>. Tadeusz Boy-Żeleński, popularyzator klasyki francuskiej, w szkicu o Kartezjuszu – ostatecznie – zbywa literackie umiejętności wielkiego filozofa

śmiałym zarzutem znawcy konwencji pisarskich: „zdanie Descartes’a, ciężkie, nawlekające bez końca wiodące się z siebie ogniwa, trąci jeszcze nieraz wyniesioną z kolegium łaciną”<sup>20</sup>. Ale Żeleński wcześniej zwraca również uwagę na stylistyczną zadziorność, może poufałość stylu *Rozprawy o metodzie*, jak gdyby moment retoryczny i „fabulacyjny” tekstu ujawniał inne motywy pisarskie aniżeli tylko te pobudzone impulsem czysto racjonalnym, to jest poznawczym. „Dziwne wzruszenie ogarnia, kiedy się czyta pierwsze rozdziały *Rozprawy*” – pisze Boy-Żeleński. „Tę poufałą, koleżeńską niemal spowiedź, w jakiej Descartes dzieli się z nami historią wędrówki swojego ducha”<sup>21</sup>.

Chwilami ów najbardziej uniwersalny z myślicieli – bez wątpienia człowiek wybitny i wszechstronnie wykształcony – jawnie wypowiada się przeciwko przeuczeniu i nadmiernemu obrastaniu przez naukowca w mądrości czysto tekstualne. „Powziąłem postanowienie, by uczyć się również w sobie samym i użyć wszystkich sił mego umysłu do wyboru dróg, których powinienem się trzymać. Przypuszczam, że udało mi się to lepiej niż gdybym się nie był nigdy oddalał ani od ojczyzestego kraju, ani od swych książek”<sup>22</sup>. Taka postawa musiała się spodobać Nietzschemu – ów „niefilozoficzny” brak typowo akademickiego, często pretensjonalnego prawienia o wyższości słowa pisane-go nad doświadczeniem życiowym i nieskrępowanym pożądaniem przygody intelektualnej, estetycznej, zmysłowej. Kartezjusz, wedle Nietzschego, jeden z *aristoi* swojej współczesności, pewnie korzysta z dostępnych mu narzędzi porządku symbolicznego. Niby spędza lata medytując w skupieniu, a jednak wie, czego chce oraz to, że z „pomocą boską” z pewnością zrealizuje swoje zamierzenia. Descartes nie filozofuje za dużo. Niczym antyczny Grek, bierze, oczywiście nie dosłownie, czynne uczestnictwo w życiu swojego *polis*; dobrze wie, że każdy jego krok ściąga dociekliwe spojrzenia środowiska czy może, po Nietzscheańsku, „rasy” jemu równych, „najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć”. Pole szachowe myślenia, by wspomóc się upolitycznioną figurą gry, ukształtowane jest świadomością bycia oglądanym i ocenianym przez innego. Skoro jednak innym jest gracz jako szeroko pojęty ogląd publiczny – w tym ocena sobie równych – nietrudno ulec jakiejś przygodnej sugestii. Nie sposób także nie pozostać w takim wypadku – skoro zdarzeniem, w którym uczestniczymy jest jakaś gra oparta na obserwacji posunięć innego – człowiekiem ulegającym emocjom. Czy do wniosków metafizycznych można dojść pod wpływem ludzkiego, instynktownego impulsu pogłoski, towarzyskiej prowokacji, może nawet plotki? Uleganie władczej pasji, byle własnej i szczerzej, jest czynnikiem przymierza wiedzy afirmującej życie. Retoryka Nietzschego nieustannie upaja się gotowością pożądania pełną pierśią – bezkompromisowo rozprawia się z modusem stłumienia popędu życia

racjonalną i moralizatorską tyradą filozofa-abnegata, sędziwego wroga życia. Jednak sam Kartezjusz, uciekający się często do stylistycznych obiegników, znaków rozpoznawczych jakiegoś felietonistycznego temperamentu, sugeruje jasno, że pisanie rozprawy nie jest dziełem jednego wyabstrahowanego rejestru myśli. Nad wnioskami refleksji o metodzie pracuje sfera publiczna. O Kartezjuszu mówi się, dyskutuje, publikuje – a czynnikiem stymulującym wielki projekt filozoficzny może się okazać nawet jakaś plotka. „Przykład wielu wybitnych umysłów, którym, jak to mi się zdawało, nie powiodło się urzeczywistnienie tego samego zamierzenia, sprawił, iż wyobrażałem sobie tu wiele trudności: być może, nie odważyłbym się tak prędko na to przedsięwzięcie, gdybym się nie dowiedział, że pewne osoby już rozpowszechniły wiadomość, że je urzeczywistniłem”<sup>23</sup>. Czy René Descartes osiągnął oświecenie na miarę narodzin nowożytności, dzięki pogłosce, rozpowszechnieniu fałszywej wiadomości? To zakrawałoby na kosmiczną niemal filuterność.

Pozostaje nam uzasadnić nasze przeciwstawienie Kartezjusza, figlarnego mędrca, programowi kręgu romantyków z Jeny. Przywołanie tego wątku jeńskiego tłumaczymy tym, że Nancy i Labarthe wspominają wprost „nie-kartezjański” charakter młodego romantyzmu filozoficznego.<sup>24</sup> Interesuje ich też filozofia „fragmentu”, nowego *genre* teoretyczno-krytycznego, który osiągnie pełną dojrzałość jako aforyzm w twórczości Nietzschego. Nowe pisanie oraz nowe myślenie ma, dokładnie, nie być narracją ani rozprawą. „Absolut literacki” nie ukrywa, że jest jedynie literaturą, udomowionym absolutem w pigułce, podczas gdy Kartezjusz pokątnie uprawia filozofię jako literaturę lub podkrada literaturę jako filozof, przez co podważa wiarygodność rozprawy jako gatunku niefikcyjnego. Nietzsche w takim razie, jako aforysta, stoi, „technicznie” rzecz biorąc, po stronie wczesnego romantyzmu – nie zamierza zaangażować się w podatną na ufikcyjnienie narrację filozoficzną. Jego *Poza dobrem i złem* jest, przypomnijmy, „nauką o typach moralu” (czyli „morałologią”):

Wszyscy społem filozofowie, o ile zajmowali się moralą jako wiedzą, ze sztywną rozśmieszającą powagą domagali się od siebie czegoś nierównie górnieszego, pretensjonalniejszego, uroczystego: pragnęli *uzasadnienia* moralu – każdy filozof dotychczas mniemał, iż powiodło się mu uzasadnić moral: zaś moral uchodził za coś *danego*. Jakżeż obcem nieudolnej ich dumie było rzekomo niepozornie, w kurzu i pleśni porzucone zadanie opisywania, acz mogłyby mu sprostać najszybsze zaledwie zmysły i ręce!<sup>25</sup>

Nietzsche zauważa, że tekst mędrca jest pod kilkoma względami, w tym też pod względem gatunkowo-warsztatowym, ograniczoną i zwyczajowo wyeksploatowaną formą wypowiedzi. Tekst moralny pisze się automatycznie w sposób nazbyt poważny, przez co też przewidywalny, powiela skonwencjo-

nalizowany szablon oczywistych, często martwych lub obłudnych prawd. „Filozofowie morału znali *facta* moralne jeno z grubsza, w dowolnym wyciągu lub przypadkowym skróceniu, na przykład jako moralność swego otoczenia, swego stanu, kościoła, ducha czasu, klimatu i strefy”<sup>26</sup>. Słowem, filozof, kapłan, pedagog jest moralistą bezwarunkowo zmierzającym do zamknięcia swoich pouczeń w morale. Należy jednak podkreślić, że szablonowość morału ma swoją drugą naturę, czyli moralną logikę czynnika czy też strony powszechnej recepcji. Ujawniamy więc zależność między „piszącymi” – elitarnymi autorami, którzy kształtują światopogląd masowego odbiorcy. Istnieje jednak i odwrotna zależność. Elita pisze to, co pisze, ponieważ omnipotentny adresat światopoglądu demokratycznego oczekuje wygodnych dla siebie i swojej kondycji prawd humanistycznych. Nietzsche w zasadzie dedykuje swoją twórczość demystyfikacji tych właśnie zależności. W warunkach podupadłej cywilizacji judeo-chrześcijańskiej etyka, choć przede wszystkim chodzi o jej oficjalny słownik metafizyczny, ulega wynaturzeniu. Kultura moralna, jej filozofia i literatura, w myśl Dionizosa-aforysty, w istocie schlebia zamkniętym na impuls samodoskonalenia się nawykom gminnym. Ideologia moderny ukazuje masom to, co dla wyższego człowieka jest próżnością, biernością i uśpieniem impulsów twórczych, jako normę wygodnej egzystencji demokratycznej. Innymi słowy, wysoka kultura przestała dawać dobry przykład jako medium wszystkiego, co w dokonaniu ludzkości jest najlepsze i najszlachetniejsze. Z tym faktem Nietzsche najwidoczniej nie zamierza się pogodzić. Przytoczone wyżej środki pobudzenia myśli, czyli aforyzm, fragment, ironiczne załamane czasoprzestrzeni dyskursywnej, „jeż” małego absolutu z Jeny, mają być więc swoistym elektrowstrząsem filozoficznym dla skompromitowanej linearności narracyjnej. To znaczy, linearności narracji w poetyce i teleologii morału, której domaga się światopogląd judeo-chrześcijańskiej „demokracji”. W retoryce uśpienia i rozbudzania, tekst Kartezjusza jednak zajmuje miejsce – bo tak to można z perspektywy czasu ocenić – po stronie literackich środków nasennych.

Biograficzne zwierzenia i wspomniane u Żeleńskiego poufałości koleżeńskie kreują wykładnię czasową *Rozprawy*, ton sprzyjający nastrojowi opisu wielkich dokonań. Nuta heroicznego wdziera się instynktownie tam, gdzie autoteliczna myśl poszukuje inspiracji w rzeczach, którymi, w *gruncie rzeczy*, nie jest.

W końcu zaś, najbardziej godne uwagi w tym wszystkim jest powstawanie tchnień życiowych, będących jak gdyby niezmiernie delikatnym wietrzykiem, a raczej bardzo czystym płomieniem, który wznosząc się bezustannie w wielkiej obfitości od serca do mózgu, udaje się stamtąd poprzez nerwy do mięśni i nadaje ruch wszystkim kończynom<sup>27</sup>.

Ton wijącej się drogi „tchnień życia” natchniony jest subtelnym dramatyзмом, niejasne zestawienie delikatności „wietrzyka” z obfitością somatyki, w której wietrzyk/płomień życia uczestniczy, nastawiony jest – rzecz jasna – na efekt retoryczny, a nie empiryczną klaryfikację. Naturalnie, wiemy, że w takim stylu pisano wówczas rozprawy, ale dowodzi to charakteru chwytów perswazyjnych, do jakich przyzwyczajają się studiującego teksty. Wielka prawda domaga się tonu i strategii prezentacji należącej reprezentacjom wzniosłym – może nawet mitycznym. Rewelacja *cogito*, jako uwznioślona odsłona pewnego początku, jest więc, z punktu widzenia narratologicznego oraz pod względem receptywności powszechnej, analogiczna do mechanizmów narracji dotyczących zmitologizowanych, przeważnie zamierzchłych, genez zbiorowości, wspólnot, narodów. W *Nauce nowej*, Giambattista Vico poucza nas, że umysł ludzki z natury i konieczności polega na władzy inwencji i wyobraźni. U Vico, tak jak zresztą u Nietzschego, priorytetem człowieka nie jest poznanie bezinteresowne, ale, ujmijmy to najprościej, dawanie sobie rady w swoistych, specyficznych oraz specyficznym złożonych okolicznościach geopolitycznych. Takiej właśnie pragmatyce bycia-w-świecie pierwotnie miała służyć nauka, w sposób nieskomplikowany skojarzona z przypominaniem, wydobywaniem z pamięci, a w dalszej kolejności z władzą sądenia. Wiedza praktyczna i przydatna musi w takim razie „przypominać” sobie to, co korzystnie ukształtuje wizerunek wspólnoty i posłuży jej kulturowej konsolidacji. W procesie tym, domyślamy się, rzadko liczy się fakt i rzetelność przedstawiania prawdy historycznej. Integralną częścią składową polityki tożsamościowej nacji, wspólnoty, klasy, okazuje się aspekt fikcyjny, czyli, u Vico, tak zwana mądrość poetycka.

W repetycyjnej i fragmentarycznej *Nauce nowej*, w której do głosu dochodzą często bardzo twórcze interpretacje treści etymologicznych, ważną rolę w kształtowaniu się tożsamości narodowych odgrywa tak zwana mądrość poetycka. Jasne jest to, że ten rodzaj mądrości jest jednym z aspektów mądrości jako takiej. „Zanim rozumować zaczniemy o Mądrości poetyckiej, musimy przedtem zważyć czem jest Mądrość (Wiedza) w ogóle. Wiedza (Mądrość) jest to uzdolnienie kierujące wszystkimi dyscyplinami (metodami), na zasadzie których uczymy się wszystkich nauk i sztuk, prowadzących ludzkość ku udoskonaleniu”<sup>28</sup>.

Mądrość poetycka to nie głupota – a jeśli już, to raczej pozytywna emanacja głupoty Erazma z Rotterdamu lub cud niepamięci, bez której najprawdopodobniej nie byłoby mowy o przetrwaniu w ogóle. Dzięki cudom wyssanym z mitycznego palca, hiperbolicznej samoocenie, wyolbrzymianiu i demonizowaniu nieznanego, człowiek był w stanie zaakceptować system represji politycznej, który wprawdzie eksploatuje bezlitośnie jednostki, ale też, jak

przystało na ojcowskie Nad-Ja, daje im poczucie porządku i bezpieczeństwa. „Trzy są prace, które stworzyć powinna wielka poezja: wynaleźć baśni zdolne wstrząsnąć do głębi słuchaczy, aby osiągnąć cel zamierzony: nauczać lud działania cnotliwego, jak poeci sami siebie nauczali”<sup>29</sup>.

Mądrość poetycka pokrzepiona „pychą” narodów i autorów jest solidnym fundamentem społeczeństwa, chociaż nie może cieszyć się – w oglądzie historyka i nie tylko – statusem pewnej wiedzy. Interesowne pomieszanie materiału historycznego, czyli faktualnego i „poetyckiego” – to jest fantastycznego – przeniknęło do wszelkich dziedzin wiedzy udokumentowanej we wszystkich językach. Stąd konieczność zdemitologizowania wszystkich dziedzin nauki lub przynajmniej liczenia się z problemami zasygnalizowanymi w encyklopedycznej nauce „nowej” tego wnikliwego i oryginalnego historiografa z Neapolu.

Filozofia narratologiczna i studia nad mitologizacją świadomości narodowej interesują również Lwa Tołstoja, którego teorię fabulacji historycznej sugestywnie rekonstruuje Hayden White w artykule *Against Historical Realism*<sup>30</sup>. Amerykański narratolog szczególnie wnikliwie wczytuje się w meta-narracyjne sekcje ostatniego tomu powieści *Wojna i pokój*, w którym autor zawarł najwięcej filozoficznych dygresji, w tym kulminację koncepcji interesującego nas wątku historiograficzno-narratologicznego. Tołstoj jawi się nam jako absolutny niemal specjalista w dziedzinie wiedzy o narracji, jest przecież jednym z najwybitniejszych pisarzy wszechczasów, ale też krytykiem i filozofem, który jasno precyzuje swoje poglądy w zakresie zależności między rzeczywistością historyczną a jej przekazem werbalnym. Określenie „werbalny” otwiera zbyt wiele skojarzeń, ale w zasadzie o taką ogólność tu chodzi. W relacjach *rzeczywistość* a zbiorowa mitologizacja swoich bohaterów, *rzeczywistość* a konieczność przedstawienia zdarzeń pod postacią reprezentacji historii, już samo pojęcie rzeczywistości jest bardzo ogólne, przez co mało jasne. Podkreślmy, że chodzi o sfabularyzowaną reprezentację historii, a więc, w rozumieniu potocznym, składającą się na „opowieść”, którą da się przeczytać lub której da się wysłuchać. Historyczno-komentatorskie pasáže powieści *Wojna i pokój* demitologizują, w pierwszej kolejności, postać Napoleona – człowieka tyleż wielkiego co niespełnionego, zwiedzionego iluzjami. Napoleon nie jest więc „Kartezjuszem” dokonań dziejowych, jak się przekonamy ani nie jest też postacią zrealizowaną wedle „rozumnego” wzorca. Tym bardziej nie jest absolutem na koniu, którego pragną widzieć w małym cesarzu jego zwolennicy. Tołstoj twierdzi, że charyzmatyk, którego los umieścił na szczycie hierarchii społecznej, w istocie najmniej ma do po-

wiedzenia w kwestiach rozstrzygnięć losowych dotyczących państwa, zbiorowości, narodu i tak dalej. Dochodzimy więc do całkiem przewidywalnego wniosku. Charyzmatyk-geniusz, taki jak Napoleon, zasadniczo nie posiada żadnej możliwości wyboru, pozostaje biernym narzędziem historii, ulega narcystycznemu zauroczeniu, wierzy, że to on decyduje o sprawach najwyższej wagi tego świata. Dlatego też cesarz Francji okazuje się – w przeciwieństwie do Karatajewa, prawdziwej „heroicznej” postaci, nie geniusza, ale poczciwego człowieka z ludu – w całej hierarchii podmiotów ludzkich jednostką pod każdym względem najbardziej zniewoloną przez los oraz własne, powiedzmy to wprost, niezdrowe w każdym calu urojenia.

Napoleon, ten geniusz nad geniuszami, władca armii, jak twierdzą historycy [...] użył całej swej władzy na to, aby ze wszystkich znanych mu dróg działania wybrać taką, która była najgłupsza i najbardziej zgubna [...]. Uciekając z Moskwy [...] Napoleon, który wydaje się nam kierownikiem całego tego ruchu (jak postać wyrzeźbiona na dziobie okrętu wydawała się dziką siłą kierującą okrętem), przez cały ten czas przypominał dziecko, które trzymając się tasiemek przytwierdzonych wewnątrz karety, wyobraża sobie, że powozi<sup>31</sup>.

Tołstoj jednak nie ulega sentymentowi płytkiego nacjonalizmu, w studiach nad szeroką reprezentacją historyczną i jej recepcją powszechną konsekwentnie dąży do uniwersalnych i racjonalnych wniosków. Dlatego też, przypadkowość działań geniusza, wbrew popularnym mitom Rosjan, nie jest przypisana wyłącznie Bonapartemu, zwłaszcza w obliczu jego klęski kampanii moskiewskiej. Bezosobowa, a tym bardziej bezimienna, losowość obowiązuje również stronę rosyjską, a zwłaszcza działania wojenne rosyjskiego zwierzchnika wojsk carskich, generała Kutuzowa. „Kutuzow, ów ospały, prawie niewidomy, leciwy i roztargniony nie-generał staje się pogromcą Napoleona i zbawicielem Rosji. Kutuzow jest więc wcieleniem aktywnej pasywności, podczas gdy Napoleon uosabia pasywnego aktywistę”<sup>32</sup>. Rzeczywiście, każdy, kto w taki czy inny sposób zainteresuje się historycznymi zagadnieniami dotyczącymi Rosji, zmuszony jest zadać sobie pytanie: jak możliwe jest sprawowanie władzy przez imperialną administrację cara lub scentralizowane władze Kraju Rad na tak ogromnym terytorium? Dodajmy koniecznie – oraz w tak trudnych warunkach komunikacyjnych i, ogólniej, bytowych. Kraj ten zawsze, jak wiemy, był osobliwą, zacofaną i terytorialnie „wycofaną” cywilizacją wielkich namiętności i kontrastów. Względne bogactwo i urok wielkomiejski Moskwy w niczym nie przypomina często skrajnie zacofanej pod każdym względem prowincji. Problem w tym, że w imperium carskim czy sowieckim, prowincja praktycznie jest wszędzie. W rządzeniu i zarządzaniu tak skomplikowanym społeczeństwem potrzebna jest więc po-



moc jakiejś wirtualnej sankcji, czegoś co zasadza się w umyśle obywateli państwa jako autorytet, którego trzeba słuchać mimo że jest fizycznie nieobecny. Najbardziej oczywistym rosyjskim przykładem takiej represji byłoby widmo bicia nad głową na każdym kroku, czyli po prostu nieustanne wzniecanie i podtrzymywanie strachu. Jednak na tak prostym wniosku poważna refleksja nie może się skończyć. Jednym z czynników konsolidujących Rosjan może być wyrażona w pompatycznym stylu wiara we własną wyjątkowość i wielkość, co jest, od zarania dziejów, cechą wspomnianej już mądrości poetyckiej narodów. To zdaje się właśnie beztroska wiara w rosyjską opatrność nie wytrąciła Kutuzowa i – przy okazji – całego narodu z letargu trwania w pasywności nawet w obliczu zagrożenia od strony jednego z największych zdobywców w historii ludzkości. Tak się złożyło, że ta stoicka bierność w zupełności wystarczyła, by szalony kolos wyczerpał się w szaleńczej pogoni za złudzeniem. Tołstoj sugeruje, że wielki wódz nie tylko przecenił własne siły i nie dopracował kampanii pod względem technologicznym i logistycznym. W istocie szukał gruszek na wierzbie. Gdy armia francuska wkracza do wyludnionej Moskwy, zmitologizowana w wyobraźni zdobywców stolica imperium okazuje się wielkim, zimnym i wyludnionym miastem. Obraz miejsca, wysublimowany przez wyobraźnię, rozwiewa się w jednej chwili; od tej pory zwycięscy żołnierze cesarza będą musieli rozpaczliwie walczyć o przetrwanie. Nie sposób jednak, będąc człowiekiem, żyć bez jakiejś formy wzniosłej fantazji. Od sentymentalnej symboliki mateczki Rosji nie wyzwolił się nawet sam autor powieści. Lew Tołstoj, człowiek światły, nie został wizjonerem europejskiej modernizacji. Wybrał natomiast, zwłaszcza u schyłku życia, drogę chrześcijańskiego mistyka, który wierzy w harmonijną egzystencję bliższą natury oraz siłę dobroci ludzi takich jak Karatajew lub Natasza Rostowa.

Z czasem, zmiana reżimu ustrojowego wymaga zmiany form mitologizujących rzeczywistość nawet w tak konserwatywnym narodzie jakim są Rosjanie. W mentalności skrajnych doświadczeń, konserwatyzm płynnie przechodzi w radykalizm. W czasie totalitaryzmu stalinowskiego apel mitologiczny jest skierowany, czytamy u Slavoja Žižka, w kierunku podświadomości podmiotu. W lacanowskiej wersji psychoanalizy, której modele teoretyczne Žižek przenosi do krytyki kultury, zinternalizowany głos autorytetu wykorzystuje dynamikę ruchów identyfikacyjnych podmiotu, który w przeciwieństwie do podmiotu kartezjańskiego nigdy nie jest niczym pewnym. Nie jest też tym bardziej czymś statycznym, jakimś osiadłym na twardym fundamencie tożsamości *punktem* świadomości. Głos ideologii to głos przemawiający do świadomości i podświadomości. Apel władzy często wykorzystuje luki identyfikacyjne, by wzbudzić u obywatela, tu adresata apelu politycznego, jeszcze większy zamęt i popłoch. W takich szumnych warunkach i wielopoziomowej

komunikacji między „ja” i Innym, łatwiej kierować wolą ludzką za pomocą wieloznacznego sygnału. Zakładamy, za Lacanem i Žižkiem, że imperatywy prawa i nakazu jasno wskazują, przy okazji, na sposobność złamania prawa lub jednego z narzuconych przezeń zakazów. I tak, „nie zabijaj” w obliczu braku zrozumienia „nieprzeniknionego abstrakcyjnego zakazu superego”<sup>33</sup>, może właśnie okazać się wyraźną sugestią dla wyobraźni zbuntowanego ja, co robić, by cokolwiek w ogóle miało sens. Czyli – by w stylu Žižka, udzielić głosu pierwszej osobie – nie wiem, o co chodzi w tym zamieszaniu ... zawsze mogę chwycić się „jakoś” tego stanowczego zakazu ojcowskiego i, jako nieposłuszny syn, zacząć zabijać. Innymi słowy, każdy bodziec korekcyjny, psychiczny lub ideologiczny (bo na jedno wychodzi), zawsze ma swoją perwersyjną stronę i takiemu oglądowi współczesności – dość roboczo to ujmując – Slavoj Žižek dedykuje swoją książkę *Kukła i karzeł*. W czasach stalinizmu, w okolicznościach scentralizowanej władzy, obejmującej terytorialnie największe imperium światowe, niezbędnym do sprawowania władzy okazały się, między innymi, tak zwane „sygnały”<sup>34</sup>. W semiotycznej przestrzeni stalinizmu, sygnały te, na przykład komentarze Stalina odnośnie bieżących zdarzeń kulturalnych lub zajęć zupełnie prozaicznych, były odbierane jako bodźce stymulujące realizacje poważnych działań politycznych. Wniosek jest jasny. Im szerszy jest zakres oddziaływania polityki dyktatora – tu realizowanej na skalę całego imperium sowieckiego – tym bardziej należy ów sygnał wzmocnić. Zatem, sugestywność sygnału podbita jest większym zmętnieniem jego racjonalnej treści. W odpowiednio napędzonej emocjami sferze publicznej, zdania Stalina, bez względu na treść, nacechowane były mocą intensywnego apelu, czyli drugiego, podświadomie aktywnego dna znaczenia. Części wypowiedzi określające szybkość i dynamikę wykonywania jakiejś czynności mogły zakomunikować całemu narodowi, że założenia, na przykład polityki kolektywizacji w latach 1929–1930, należy wdrażać szybciej. Sygnały miały mieć dwie postacie asercji: albo zagrzewały do gorliwej pracy albo sugerowały spowolnienie działań, jeśli nadmiar pobudzonej przez propagandę aktywności mógłby w jakikolwiek sposób zachwiać fundamentem sowieckiego reżimu.

Wszystkie przytoczone wyżej przykłady, w tym narracja Kartezjusza i wszystkiego, co jego *cogito* reprezentuje, świadczą o tym, że w gestach ustawiających porządek wartości wielu ludzi i pokoleń rzadko liczy się moment jakiejś prawdy „obiektywnej”. Wartość poznawczą, a więc wartość, z którą warto się utożsamić, ma tylko bodziec, który pozwala nam sensownie poukładać rzeczy wokół siebie, zaprowadzić ład i porządek, w którym lepiej się żyje. Zważywszy, że, na przykład, w podmiotowości lacanowskiej niemożliwy jest bezruch, nie jest dany nam również spokój, ukojenie ani tym bardziej stan pełnej satysfakcji z bycia tym, *czym* się jest. Człowiek jest istotą łaknącą, ska-

zana na fantazje osobiste i społeczne, by żyć musi wierzyć, że stan satysfakcji jest możliwy. Stan ten jest czystą, „aktywną” nadzieją, czyli jest możliwością wiecznie nadchodzącą. I tak, *cogito ergo sum* jest sztucznie wzbudzonym poczuciem odnalezienia, punktem pewności dla metodologicznego fundamentu wiedzy o człowieku. *Cogito* jest więc prawdą „literacką” – satysfakcją fikcyjną, rozciągniętą w czasie strategią retoryczną. Rewelacja „myślę, więc jestem” jest punktem kulminacyjnym poprzedzonym stopniowym spiętrzaniem zdarzeń, emocji, pytań, poszukiwań. W narratologii świadomości rosyjskiej, czyli w otchłani bezkresnej prowincji, w której popyt na jakikolwiek jasny kierunek aksjologiczny jest szczególnie wysoki, oczekuje się z kolei fabulacji uśmierzającej lęk przed chaosem przypadkowości. W każdych okolicznościach dziejowych, „mądrość poetycka narodów” podpowiada, że człowiek często musi zawierzyć nieprawdzie, mitom, prawdom względnym, które da się opowiadać jak bajki. W obliczu absolutnej nierozumności losu i historii, pocieszna fantazja, utwierdzająca nas w „aktywnej pasywności” oraz pozwalająca nam spokojnie przeczekać okresy cierpienia, może okazać się najlepszym sprzymierzeńcem woli przetrwania. U Tołstoja fantazja rosyjska jest niezniszczalna. „Rosjanie po prostu cierpią. Na tym polega geniusz tej rasy”<sup>35</sup>.

## II.

Czas na powrót do wspomnianej już „hiperbolizacji” kwestii zasadniczych dla identyfikacji człowieka i wszelakich tworów jego przytomności. W niniejszej sekcji zajmiemy się momentem kartezjańskim, po pierwsze, w ponowoczesnej teorii humanistycznej, dokładniej, pojęciem *cogito* rozszczepionym przez pryzmat spojrzenia szkół poststrukturalistycznej krytyki Michela Foucaulta oraz dekonstrukcji tekstualnej Jacques’a Derridy. Po drugie – sensem rewelacji Descartes’a w kontekście teorii podmiotowości Lacana.

Perspektywa ponowoczesności, która dawno już zabiła swoich bogów, musiała wcześniej czy później zająć się wspomnianym już problemem bogobojnego samoograniczenia sławetnej refleksji Kartezjusza. Współczesne pytanie o istotę *cogito* można uprościć w sposób następujący. Czy można rościć sobie prawo do absolutnej „pewności”, zakładając sobie, może całkiem gustowne, klapki na oczy? Dla Michela Foucaulta ograniczenie to ma charakter sprzymierzenia się myśli filozoficznej z ideologizacją życia, co zaczęło przybierać konkretne, zinstytucjonalizowane kształty „w dobie klasycyzmu”. Inaczej, oświecenie wykorzystuje i pożyczka *cogito*, ważne ogniwo w strukturze nowożytnego *episteme*, jako polityczny „sygnał”, by oddzielić czynnik szaleństwa od „zdrowego” społeczeństwa, odtąd nastawionego na technologizację,

koncentrację kapitału i materialną produktywność. W rzeczy samej, czynnik irracjonalny, świadomość „anormalną”, nastawioną na poznanie transcendentne, czyli nieproduktywną nadpodaż „czynnika ludzkiego”, należy wykluczyć z dzieła nowej cywilizacji. W obszernej *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Foucault udowadnia, że koncepcja izolacji szaleństwa została wprowadzona w życie nie tylko jako dyskursywny zabieg symboliczny. W czasie narodzin światopoglądu klasycystycznego, w miejsce zamykanych w całej Europie leprozoriów, powstają przytułki dla umysłowo chorych. Trąd, w wiekach średnich choroba wykluczająca człowieka z kręgu żywych za życia, z bliżej nieokreślonych przyczyn przechodzi w stan uśpienia i powoli zanika. Jednak zaplecze zorganizowanej, przymusowej kwarantanny ciężko chorych można było wykorzystać dla celów nowych orientacji cywilizacyjnych, podobnie jak wielki potencjał lęku przed trądem. Innymi słowy, wieki średnie pozostawiają oświeceniowi, i do wyłącznej dyspozycji jego ideologicznych celów, mocny nawyk powszechnej stygmatyzacji niechcianej, niepasującej do całości mniejszości. O ile Foucaulta interesują historyczne, symboliczne i epistemiczne konsekwencje wielkiego wykluczenia szaleństwa ze świata, Jacques’a Derridę zajmuje bardziej zagadnienie szaleństwa „tekstualnego”. To ostatnie niekoniecznie należy przypisać twórcom dosłownie szalonym, lecz każdemu myślicielowi, w tym Kartezjuszowi i Foucaultowi, poczuwającemu się do wielkich i ambitnych wyzwań ontologicznych i epistemologicznych. Domyślamy się, że zarówno *cogito ergo sum* jak i idea dyskursywnego i fizycznego „wykluczenia” szaleństwa musi otrzeć się o barierę absurdu, niemocy lub „nieznaczenia”, którego piszący filozof nie jest świadomy albo o którego istnieniu – świadomie lub podświadomie – pragnie nie pamiętać. Filozof, który chce oczarować świat sensacyjnym odkryciem intelektualnym zwykle wyrywa pojedynczą myśl, to jest „myśl-skończoną”, z szerszego kontekstu dyskursywnego i przypisuje jej szczególne znaczenie historyczne. „Myśl-skończona” natomiast jest w stanie podstawić się jako wyrazista geneza „epoki”, jej światopoglądu i konstytucji poznawczej tylko dzięki „poniżeniu” i odizolowaniu jakiegoś szaleństwa od nowej, czystej normy. „Tylko dzięki owej opresji wobec szaleństwa panować może pewna myśl-skończona, czyli historia. Nie trzymając się jakiegoś określonego momentu historycznego, lecz rozciągając tę prawdę na historyczność w ogóle, można by powiedzieć, że owo panowanie pewnej myśli-skończonej może się ustanowić wyłącznie poprzez zamknięcie i poniżenie, skucie łańcuchem i – mniej lub bardziej zakamufłowane – wyszydzenie szaleńca w nas, szaleńca, który zawsze może być szaleńcem pewnego logosu jako ojca, jako pana, jako króla”<sup>36</sup>.

Bez niemego i skrytego nie-*cogito* w zasadzie niemożliwa jest geneza nowego prądu intelektualnego, tym samym filozoficznego początku nowej

epoki, czy jak to ujmuje Derrida, czystej „historyczności”. Ta ostatnia umożliwia, otwiera, ożywia, rozpędza nowy światopogląd, pozwala zapomnieć o starym i niemodnym, daje świeży wgląd w treści historyczne, sama pozostając swoistym utajonym katalizatorem wszelkich dyskursów. Zadajmy więc odpowiednie pytania, by przygotować pole Derridiańskiej interpretacji *cogito*. Co motywuje moment radosnej artykulacji *cogito* – „eureka” na miarę ery nowożytnej? Czy istotnie ów moment epistemologicznej chwały wolny jest od jakiegoś epistemologicznego przekreślenia lub ucieczki? Ujmijmy to jeszcze radykalniej: może genezy typu *cogito* to zawłaszczony znak, w które filozof tchnął magiczne moce czegoś, co pragnie nazywać się rozumem? Przyjrzyjmy się krótkiej historii zawłaszczenia *cogito* oraz jego relacji z szaleństwem.

Na początek zakładamy, że oczyszczenie pola wiedzy, podłożenie fundamentu pewności pod system niekoniecznie jest świadomym przekreśleniem, czyli agresywnym „wyszydzeniem szaleńca w nas”, ale, w pierwszym rzędzie, zapomnieniem, zatraceniem, niechcianym skutkiem ubocznym wielkiego natchnienia. Myśliciel-racjonalista to bodaj ostatni typ ludzki, który zaakceptowałby trans i szaloną ekstazę jako komponent konstrukcji poznawczej człowieka. Rzecz jednak w tym, że każdy filozof, podobnie jak Kartezjusz, zbliża się w swoich myślach do szaleństwa częściej niż *mogłoby mu się to wydawać*. Nie byłoby w tym niczego niepokojącego, gdyby nie fakt, że podmiot ustanawiający nowy porządek rzeczy, języka i reprezentacji robi dokładnie to, co krytykuje u swoich poprzedników. Oczywiście asercja taka trąci truizmem i chodzi tu o subtelniejsze działanie. W swojej *Historii szaleństwa*, Michel Foucault, czytamy za Derridą, poświęca „trzy” strony swojego monumentalnego dzieła Kartezjuszowi – przypisując jego pierwszej medytacji pewną moc manifestu wykluczającego szaleństwo, jego wyraz i istotę, z porządku dyskursu rozumu. Rozumu, a więc wszystkiego co skrywa się pod pojęciem, z pewnością też symbolem, *cogito* w filozofii nowożytnej i naukach humanistycznych w ogóle. Manifest ten nie jest jednak podany nam na tacy, Derrida sugeruje raczej, że Foucault trochę przyczepił się i nadinterpretował coś, co niezawarte jest w głównym porządku wywodu. Derrida twierdzi, że autor *Historii szaleństwa* doczytał się wykluczenia, odtrącenia, aktu ostracyzmu tam, gdzie go w zasadzie nie ma, ponieważ autor medytacji, jak każdy autor czasem, a w myśl szkół poststrukturalistycznych *zawsze*, wyręcza się metaforą czy też szeroko pojętym momentem retorycznym. Pisząc tekst i to, jak już wspomnieliśmy, w nieco zadziorny, przez co też dla czytelnika przyjazny, jak na wywód filozoficzny, sposób, filozof jest zmuszony majstrować reje-strami. Przyjazny autor czasem pisze mniej formalnie o rzeczach ważnych, przypomina sobie, że jest nauczycielem, wyszukuje więc analogie bardziej

obrazowe, wtrąca obiegniki figuratywne, apeluje do emocji. Obok postulatu pustki „początków” dyskursywnych i mitologicznych, jak wspomnieliśmy, „czytelność” tekstu filozofa, jego walor literacki, wpływa na to, czy odbiorca zaakceptuje treść merytoryczną pomysłu, czy też zdarzenia intelektualnego.

Tam, gdzie wąpiący we wszystko podmiot *Medytacji* dochodzi – podkreślmy, zupełnie hipotetycznie – do krawędzi rozumności, pojawia się trzeźwe, ale dla niektórych na pewno też dogmatyczne, przekonanie o prawdziwości racji niepodważalnych w naukach ścisłych. Aksjomaty i prawdy niezbite w matematyce i geometrii są, sugeruje Kartezjusz, pewne nawet wtedy, gdy śnimy, czyli, innymi słowy, kiedy ulegamy, w pewnym sensie, zupełnie naturalnie jakiemuś złudzeniu. „Widzenie czegoś” zatem nie może być podstawą pewnej samowiedzy, bo widzieć, jak wszyscy wiemy, można – z punktu widzenia rozumu – różne irracjonalne sytuacje na przykład podczas snu lub, co dobrze udokumentowano w poetyce romantyków, nowych gnostyków i beatników, podczas narkotycznej intoksykacji. Zdaje się – skrupulatnie odczytuje tekst swojego mistrza Derrida – że w zdaniach *Medytacji*, tam gdzie *Historia szaleństwa* dopatruje się wykluczenia obłędu z *episteme* epoki rozumu, Kartezjuszowi bardziej chodziło właśnie o podważenie znaczenia, po pierwsze, poznania czysto zmysłowego (widzenia), a po drugie, o zakwestionowanie wartości poznawczej tego, czego doświadczamy w stanie snu lub halucynacji. Zgodnie z pouczeniem Pana Cogito, są prawdy racjonalne, fakty refleksyjne typu „myślę, więc jestem” lub, prościej, że trójkąt składa się z trzech boków, a kwadrat z czterech. *Bezpośrednie* odniesienie do szaleństwa ma jednak w porządku wywodu charakter marginalny i, w pierwszej kolejności, odnosi się do postrzegania własnego ciała. „W jakim sposobie można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych, których mózg jest tak osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy albo że mają głowę z gliny, albo że ich ciało jest dzbanem lub że są wydəci ze szkła”<sup>37</sup>. W tym miejscu poznajemy Kartezjusza jako nauczyciela i pisarza, który gwoli podbicia *efektywności dydaktycznej* spuszcza nieco z poważnego tonu – nie trzeba wywodów, by to zrozumieć. Wystarczy, że ktoś chodził do szkoły i poznał różne sztuczki i powiedzonka nauczycieli.

Jednak również w tym miejscu, jak już wiemy, w historię *cogito* nadpisuje się Foucault, który opiera aparat metodologiczny swojej obszernej pracy na patosie oczywistej w oczach Derridy nadinterpretacji. Foucault, w dużym uproszczeniu, interpretuje sobie to tak. Kartezjusz odepchnął tych „niespeł-

na rozum” od spraw dla siebie najwyższej wagi, przez co wykluczył szaleństwo z kręgu spraw ludzkich i ludzkiego poznania oraz sprawił, że cywilizacja doby klasycyzmu odmówiła głosu wszystkiemu, co rozumem nie jest. Doszło więc, komentuje Derrida, do poróżnienia świadomości i to nagle, za sprawą „decyzji”<sup>38</sup>. „Ta decyzja jednym cięciem rozdziela i wiąże rozum z szaleństwem; należy ją tutaj rozumieć zarazem jako pierwotny akt pewnego rozkazu, pewnego *fiat*, pewnego dekretu, i jako rozdarcie, cezurę, rozdział, rozszczepienie”<sup>39</sup>. Inaczej, podmiotowość „przy zmysłach” stworzyła swoje przeciwieństwo, które łatwiej będzie określić, okiełznać i kontrolować systemami opisu, wartościowania oraz, ostatecznie, systemami nauk klarownie podsuwającymi modele normalności. Pobudki i patos Foucaulta są retrospektywne – bo ciche poszukiwania dyskursywnej sprawiedliwości doprowadzają go do greckiego logosu oraz czegoś, co Grecy nazywali *hybris*. W myśl takiego odczytania, grecki logos raczej nie był formacją dyskryminującą jakiegoś innego albo „swojego innego”, takiego mieszańca lub pomieszańca, którego określoność skrywa się właśnie za semantyką *hybris*<sup>40</sup>. Rzecz w tym, komentuje Derrida, że jakkolwiek by patrzeć na relację między logosem a ową hybrydą świadomości, relacja ta jest daleka od jednoznaczności, a problem przekładu może okazać się sprawą bardziej złożoną niż życzyłby sobie Michel Foucault, najwidoczniej zaślepiony własnymi potrzebami refleksyjnymi. Nie byłoby to nic poważnego, gdyby Foucault posługiwał się tym słowem zawsze w cudzysłowie, jak przy mowie innych, tych, którzy w okresie przezeń badanym posługiwali się nim jak jakimś historycznym narzędziem. Jednak wszystko toczy się tak, jakby Foucault wiedział, co znaczy „szaleństwo”<sup>41</sup>. Zdaje się, że Foucault nadużywa znaczenia pojęcia szaleństwa lub traktuje przykład przytoczony przez Kartezjusza zbyt poważnie – bo jest, podobnie jak autor *Rozprawy o metodzie* – filozofem. A rasa ta, jak mało kto, poczuwa się do konieczności uporządkowania swoich myśli w kategoriach opozycji binarnych. Inaczej, zły rozum i jego wykluczone szaleństwo, dobry rozum i jakieś jego *hybris* – jest w tym prosty porządek, jasne rozwiązanie, którego pragnie bodaj każdy filozof.

*Historia szaleństwa* pragnie więc, może jak medytacje nad pierwszą metodą, dokonać czegoś niemożliwego. Chodzi o oddanie głosu czemuś, co jest w istocie ciszą lub nieartykułowanym kodem zagadany przez metodyczną władzę rozumu. Czy istnieje historia tej ciszy?, pyta Derrida<sup>42</sup>. Jak odłożyć narzędzia na przykład psychiatrii i powrócić do „niewinności” czystego spojrzenia na sprawę, gdy trzeba koniecznie się określić „rozumnie” i spojrzeć na przedmiot badań z dystansem spokojnego obserwatora? Rzecz w tym, że nie da się tego osiągnąć bez czegoś, co przypomina Edypowe poczucie winy – osiągam cel, ale kosztem jakiejś stłumionej tragedii. By osiągnąć moment

ekstazy „naukowej”, trzeba zakryć coś, czego podmiot za wszelką cenę stara się uniknąć – przeżycie, fakt, zdarzenie jakiejś dziwnej niepoczytalności niegodnej człowieka poważnego, szukającego solidnej podstawy dla swych teorii. Derrida nie wątpi, że Foucault, *notabene* jego mistrz osobisty, napisał świetne dzieło o dużych walorach poznawczych, ale w momentach newralgicznych dla swojej metodologii, jak każdy, dopuścił się „obowiązkowej” zdrady swojej postawy światopoglądowej. Przeciwnie niż Kartezjusz, który wprowadził w sposób mniej spektakularny – niż to doczytuje sobie wstęp do drugiego rozdziału *Historii szaleństwa* – ale *mimo wszystko* jasno traktuje zarówno iluzję zmysłowości jak i szaleństwo jako błąd świadomości, Foucault postawił się po stronie niemoty obłądu. Jednakże ten ostatni, popierając, powiedzmy, sprawę przegraną, po pierwsze, popadł w patos dziarskiego adwokata, który musi przede wszystkim kombinować jak wybronić niewinnego, a nie dążyć do prawdy; po drugie, musiał stać się filozofem, który dobrze opanował swoje rzemiosło myślenia i potrafi określać rzeczy, tak jak trzeba to robić w tym fachu. Jest też, w końcu, jak zauważył Derrida, owo zaćmienie rozsądku i czujności Foucaulta, który doszukuje się przełomu cywilizacyjnego w specyficznej retoryce wątpienia, czyli „hiperboli snu”. Hiperbola ta urasta w wywodzie do statusu i godności „cudownej transcendencji”, konkretniej, *daimonias hiperboles!*, eksklamacji Glaucona w Platońskim *Państwie*<sup>43</sup>. Słowa Glaucona są reakcją na nauki Sokratesa o totalności rzeczy i myślenia, porównanej sugestywnie do światła ukrytego słońca.

Wywód Derridy nie ogranicza się do wytykania błędów swoim poprzednikom i jest to może po części podyktowane cichym obowiązkiem dyplomatycznym. Przecież wielkiemu mistrzowi, a Foucault bez wątpienia na taki tytuł zasługuje, nie wypada ubliżyć. Szaleństwo w postaci czystej i absolutnej, twierdzi w ostatniej części swojego wykładu Derrida, towarzyszy każdemu projektowi filozoficznemu. Filozofia jest jakby wymuszonym uchyleniem się od męki szaleństwa, w punkcie największego zbliżenia się do szaleństwa. Ów hiperboliczny punkt jest jednocześnie przytrzymaniem uprzywilejowanego znaczenia (*cogito*) oraz jego „uczasowieniem” przy pomocy Boga. „I tu zachynałaby się owa nagła repatriacja hiperbolicznego i szalonego błędzenia, które chce się ukryć, ubezpieczyć w porządku racji, aby znów wejść w posiadanie porzuconych prawd”<sup>44</sup>. Innymi słowy, myśl absolutnie wątpiąca lub wykazująca skłonność do poszukiwań przełomowych dociera do skraju własnych możliwości i trwożliwie odbija się od czegoś, co może być jedynie pustką, otchłanią, milczeniem. To nieokreślone nie-miejsce ma wiele analogonów, niuansów i odcieni w różnych odczytaniach i wywodach Jacques’a Derridy i jest wpisane w ostrożną wymowę „niereprezentowalnej” różnicy, to jest, „czegoś”, co filozof nazywa *différance*. W przytoczonym tu przykładzie, ciemny, nie-



określony podkład *cogito* jest tożsamy z absolutnym szaleństwem, które musi w czułych i wyjątkowych miejscach towarzyszyć temu, co ustala sens, znaczenie wyróżnionych przez nauki poważnych słów czy też uprzywilejowanych znaków. Odczytanie *cogito*, zdaje się, kładzie nacisk na wymiar traumatyczny wypowiedzi filozofii początku, „inauguracji” nowego systemu, perspektywy światopoglądowej. By zacząć nową, własną filozofię, należy zapomnieć się i zatracić w jakiejś „hiperboli” i nie przyznać się do tego poniekąd haniebnego, z punktu widzenia ścisłego racjonalisty, błędu. Wedle Derridy, *nie ma jednego cogito*, jest to raczej pojęcie wielokrotnie odmienione, przeistoczone w zależności od potrzeb lub charakteru epoki. Historia myśli filozoficznej jest w istocie ciągiem, historią czy też szeregiem różnych postaci *cogito*, które przychodzą i odchodzą na tej samej zasadzie, to jest na zasadzie „historyczności” filozoficznej. „Właściwa filozofii historyczność ma swoje miejsce i konstytuuje się w owym przejściu, w owym dialogu pomiędzy hiperbolą a skończoną strukturą, pomiędzy wykraczaniem poza całość a zamkniętą całością, w różnicy między historią a historycznością; czyli miejscu, a raczej w momencie, gdy *Cogito* wraz z tym wszystkim, co ono tutaj symbolizuje (szaleństwo, przesadę, hiperbolę itd.), zostają wypowiedziane, utwierdzone i porzucone, absolutnie zapomniane, aż do ich reaktywacji, ich przebudzenia w jakimś innym wysłowieniu tego wykraczania, które potem też stanie się innym odrzuceniem, innym kryzysem”<sup>45</sup>. Zatem szaleństwo musi być integralną częścią „historyczności”, dzięki której rozum, jakby w amoku, odbija się od tego, czym nie chce być i nabiera rozpędu do dalszych podbojów. Derrida traktuje ów obowiązkowy w filozofii nawyk popadania w obłęd jako proces ciągły i uniwersalny, chociaż najwidoczniej nie ma w tym modelu ciągłości linearnej. Czyli, by nie popaść w banał, nie da się też apriorycznie przewidzieć następnego kroku oraz podać gotowej formułki budowania i upadania modeli racjonalnych filozofii. Wiemy, że zawsze początkiem światłości jest kryzys – snuje barwnie swoje ostateczne wnioski Derrida – „w którym rozum jest bardziej szalony od szaleństwa”<sup>46</sup>. Slavoj Žižek preferuje mniej metaforyczne wyjaśnienie: szaleństwo to jest mediatorem między normalną subiektywnością a duszą zwierzęcą. Szaleństwo pozwala subiektywności wycofać się z rzeczywistości i otwiera przestrzeń, w której może się ona symbolicznie rekonstruować<sup>47</sup>.

Lacan pisze, choć nie zależy tu nam na ścisłości chronologicznej, dalszą historię losów *cogito* w humanistyce współczesności. W namyśle Lacana, w pewnym sensie, Ja to jakościowo inne identyfikacje niż *cogito*, z jego pretensjami do samo-przezroczystości i odczuciem pewności swojej metody<sup>48</sup>. Odkrycie nieświadomości wymierzone jest przeciwko istocie *cogito*. Ja przynależy do porządku „obrazowego” (przy czym Ja nie jest bytem homogenicznym), a pod-

miot – do symbolicznego (ojcowskiego). Wymiar symboliczny, czyli domena języka i relacyjności, determinująca tożsamość społeczną i kulturową, jest niesubiektywna. Oczywiście podmiot jako byt-w-języku nie może być subiektywny, a więc jednostkowe, można by powiedzieć przede wszystkim subiektywne, „moje” ja nie może się z nim utożsamiać. Ja? Ja, a raczej obrazowa iluzja jedności, to, czym jestem, jest bytem nieokreślonym. Byt ten, skoro nie jest samowystarczalny, ulega przeobrażeniom, musi się jeszcze z czymś utożsamiać. W przeciwieństwie do podmiotu, Ja, byt bardziej namacalny, to, poniekąd, również moje ciało. W pierwszym rzędzie te problemy identyfikacyjne dotyczą dziecka, które jeszcze nie opanowało języka, przez co nie stało się obywatelem świata symbolicznego, ale problemy te pozostają z człowiekiem i warunkują jego samopoznanie do końca życia. Inaczej, to, co myśli, określa siebie w kategoriach symbolicznych, „obiektywnych” i jest radykalnie poróżnione z tym, co żyje, pragnie i może przede wszystkim *jest*. Podążając tropem nieuniknionego rozdzielenia między byciem Ja i myśleniem podmiotu, wnioskujemy, że kartezjańskie *cogito*, jako świadomość spełniona, musi skrywać jakieś psychologiczne i epistemologiczne naciągnięcie. Zatem *cogito ergo sum* nie jednoczy wszystkiego czym jestem, ale w jednym momencie dokonuje niemożliwego, przez co raczej metaforycznego, scalenia dwóch wspomnianych porządków.

Lacan twierdzi, że nie ma procesu ani struktury bez podmiotu – a więc nie ma konstruktywnego myślenia bez pożyczania sobie pustego pojęcia znaku, od którego można cokolwiek zacząć i bez którego nie można niczego dowieść. Symboliczny wymiar znaku odpowiada więc za znaczenie i sens wszelkiej działalności ludzkiej. Naturalnie – i jest to przełomowy moment współczesnych badań nad podmiotowością oraz, przy okazji, nowa iluminacja kartezjańska właściwa dla psychoanalizy – nad całością wszystkiego Ja nie jest i nie będzie w stanie nigdy zapanować. Widząc w Ja iluzję, Lacan poprawia Freudowską wersję pojmowania Ja, które staje się rozszczepionym podmiotem kierującym się subiektywnością intencji. Procesy identyfikacji nieuchronnie wiążą się dalej z zachowaniem, które w dużym stopniu zdefiniowane jest przez bodźce negatywne – pragnienie, narcyzm i agresywność<sup>49</sup>. Jedną z najbardziej zaskakujących tez Lacana dotyczy właśnie natury nieświadomości, która w przekonaniu „francuskiego Freuda” ma strukturę podobną do języka, podczas gdy Ja jest bytem dynamicznym, określonym jako „historycznie przygodny”, przemawiającym „w nieświadomości” jako podmiot<sup>50</sup>.

Tych myślących i marzących o pierwszej metodzie lub o czystym fundamencie refleksji o sobie i bycie w ogóle prawda, w takim razie, zawsze rozczaruje. Może właśnie czystą prawdą jest samo rozczarowanie, bowiem zarówno podmiot jak i Ja mają charakter nie filozoficzny, lecz „historyczny”, przygodny, międzydyskursywny. Jednakże dzięki nieświadomości owego fundamen-

tu ogromnej części natury ludzkiej, do której filozof nie ma dostępu, możemy przychylniej patrzeć na wysiłek ludzi takich jak Kartezjusz. Mamy prawo nie dowierzać myślicielom, ale niekoniecznie musimy naznaczać ich dorobek stygmatem kłamstwa. Filozof też człowiek. To, co robi w celu wytyczenia spójnej bazy, dla świadomości ludzkiej ma wartość symboliczną i w tej formie też służy całej ludzkości. Sam Lacan zaznacza, by nie upajać się jakąś płytką rewelacją, że próby określenia podmiotowości nigdy nie miały sensu. Wręcz przeciwnie. Jako teoretyczny zwolennik autorytetu ojcowskiego, przewodniczący seminarium, docenia kartezjańską inicjatywę uwierzytelnienia funkcji Boga. Dzięki redukcji filozof otrzymuje, jakże konieczne dla nauk, starannie „odizolowane” *cogito*, poręczne dla wielu celów – poznawczych, mitologicznych, literackich itd. Nie musimy podkreślać wagi tego gestu, wszyscy wiemy, że jest to moment doniosły w historii myśli współczesnej *cogito* – twierdzi Lacan, – ma też wartość egzystencjalną<sup>51</sup>. Należy pamiętać, że zasadniczo również w kwestiach etycznych Lacan wypowiada się po stronie racjonalności i porządku symbolicznego.

Najwidoczniej psychoanaliza różni się od filozofii tym, że w dążeniu do poznania nie zakłada, że prawda jest przejrzysta i daje się sprowadzić do jakiegoś uprzywilejowanego znaku. Odniesieniem pewnym jest tu raczej nieświadomość, której odkrycie zawdzięczmy – a już na pewno w wymiarze naukowym – psychoanalizie. Nieświadome zasadza się i, podkreślmy, wkracza do akcji tam, gdzie nachodzą się pola oddziaływania Ja oraz formalnego podmiotu myślenia. Nieświadomość, w takim razie, to część wspólna tych dwóch sfer – a może raczej zbiorów, okręgów, skoro figury dwuwymiarowe dominują w wywodzie lacanowskim i pomagają szybciej pojąć skomplikowane zakręty omawianych tu relacji. Częścią wspólną przecinających się okręgów jest, w zasadzie, specyficznie rozumiany nonsens. Ów nonsens, z kolei, warunkuje względne rozumienie siebie, przejście między Ja, które widzimy i „odczuwamy” jako obraz siebie, a obcym jego substytutem w języku, czyli w systemie wartościujących znaków. To tylko dzięki takiemu systemowi możliwy jest sens, który skojarzymy ogólniej z poznaniem racjonalnym i intelektualnym. „Pozytywny element” sensu, to jest wyrazistość wiedzy i definicji, pociąga za sobą zanikanie, z grecka *aphanisis*, podmiotu. Podmiot Lacana nie jest tym czymś, o czym „uwielbiają rozprawiać filozofowie”. Naturą podmiotu jest dość mało przewidywalne oscyłowanie między tak specyficznie pojętym *aphanisis*, czyli zanikaniem, i sensem<sup>52</sup>.

Co się więc dzieje w momencie, gdy na przykład Kartezjusz dochodzi do punktu domniemanej „przezroczystości” znaku – *cogito ergo sum*? Wypowiadając *ergo sum*, oddają się „znaczonemu”, chociaż podmiot, o który mi

chodzi, takowego znaczenia nie posiada<sup>53</sup>. Podmiot jest podmiotem wypowiedzi a nie tego, o czym traktuje, lub, jeszcze lepiej, tego, o czym chciałby koniecznie się wypowiedzieć. U Lacana podmiot ten przedstawiany jest jako przekreślone \$ (*sujet barré*), co ma podkreślić pusty charakter tej, powiedzmy z przekonaniem, wirtualnej kategorii. W takim razie, podmiot jako podstawa początku refleksji nie istnieje, chociaż jego nieobecność nie jest brakiem bezsensownym. Jest to raczej *brak aktywny*, konkretnie oddziałujący na cały świat myślenia. *Cogito* – czytamy – oznacza „nie-miejsce”, przerwę, otchłań w łańcuchu bytu, nie ukazuje jakiejś sfery bytu, którą można by umiejscowić obok innych sfer. *Cogito* nie da się umieścić w jakiejś części rzeczywistości, choć jest to korelat rzeczywistości jako takiej<sup>54</sup>. Najwidoczniej, to przez ten brak, który daje się we znaki w długim procesie myślenia, kartezjańskie Ja, pogrążone przez własne wątpliwości, nie może uwierzytelnić się jako podmiot bez Boga, czyli bez wspierającej fantazji.

Ja pod postacią znaku, który ma sens, jest możliwe jako alienacja i jest to termin specyficznym przypisany temu momentowi poznawczemu. By uzyskać klarowny, binarny i stabilny obraz *cogito*, wypadałoby skończyć wywód w tym miejscu, ale nie można pominąć jeszcze zagadnienia *separacji* – relacji z Innym. Problemy z powszechniejszą akceptacją teorii Lacana biorą się stąd, że stosowane przez niego modele poznawcze zmuszają czytelnika do wyjątkowej cierpliwości i koncentracji. W zasadzie trudno to skrytykować, skoro prawda jest zbyt złożona, by mieściła się w narracji podobnej do projektu Kartezjusza; należy ją rozgryzać i pojmovać powoli i cierpliwie. Dorzucenie do struktury *cogito* relacji siebie z Innym póki co jeszcze bardzo nie komplikuje sprawy. Wystarczy wyobrazić sobie, że relacja ta przebiega równoległe do identyfikacji Ja z podmiotem myślącym. Najogólniej i najprościej, Inny jest tym, co w obrębie moich struktur tożsamości patrzy na mnie i, w pewnym sensie, zawsze jakoś mnie ocenia. Należy podkreślić, że ta obecność drugiej świadomości nie jest konkretnym spotkaniem z konkretną osobą. Inny, a może też, bezosobowe Inne jest sumą zwolnionego przez kogoś (coś) miejsca i dynamicznej zmiennej, której treść zajmuje i wypełnia to miejsce – co łatwo przewidzieć – w zastępstwie, czyli tymczasowo. Inny oczekuje czegoś ode mnie, pragnie mnie lub czegoś, co posiadam. Ogniwnem łączącym mnie z Innym jest również, teoretycznie rzecz biorąc, część wspólna zbioru, która istotnie jest brakiem, jakimś niedopowiedzeniem. Pytaniem nasuwającym się w formującej się psychice dziecka jest: „ktoś mówi do mnie, ale czego chce?”<sup>55</sup> Zapytania te podobno prowadzą do fantazji własnego kresu, śmierci. Czy spełnię to, czego on oczekuje? Czy zaspokoję jego pragnienie? Czy jestem w jego posiadaniu? Czy on, a jeśli tak, to w jakim stopniu, decyduje o moim byciu? Czy on może mnie zgubić? Jednakże Inny kształtuje się w świadomości, i nie tylko, nie jako

konkretna osoba czy rzecz, ale nieokreślona, pusta formacja. Jest to, pomóżmy sobie popularnym dziś przymiotnikiem raz jeszcze, *wirtualny Inny*, z którym dzielę przedmiot – podwójny, „nadmierny” przedmiot pragnienia oraz podwójny brak. Wyjaśnijmy ową podwójność. Jego przedmiot pragnienia jest u mnie, a to, czego pragnę ja, jest u niego, a więc częścią wspólną naszego związku jest miejsce, gdzie nachodzą na siebie obydwa obiekty. Skoro jednak obydwa przedmioty w istocie są czymś niejasnym, dzielimy między sobą również dwa „braki” niezaspokojenia, czyli dwa nachodzące się „puste” miejsca pragnienia. Na pustce tej opiera się Lacanowska wersja pojęcia miłości, które jest najwidoczniej uwarunkowane omawianą tu separacją – „daję komuś coś, czego nie mam”. Tożsamość ludzka jest więc dynamiczną strukturą przyswajania sobie obcych znaków oraz wykładnią dawania i dzielenia z Innym pustych zbiorów. Musimy przyjąć za fakt, w pewnym sensie też uwierzyć twórcy teorii, że to „bycie”, które Ja traci w alienacji, jest częściowo mu zwrócone w separacji. Naturalnie, jest to swoista niepełnowartościowa rekompensata pod postacią niejasnego, spiętrzonego, podwójnego przedmiotu pragnienia.

Lacan ilustruje relacje alienacji i separacji za pomocą analogonu metafory i metonimii. Identyfikacja *cogito ergo sum*, czyli akt poświęcenia bytu dla pojęcia – a więc ja sensownego i myślącego – ma zatem naturę przeniesienia znaczenia. Separacja natomiast kojarzy różne byty na zasadzie zbieżności cech lub struktury, w tym przypadku zbieżności luk i obiektów pożądania. Fundamentem podmiotowości jest więc pewna gra, w której ja, nawet uczonne i poważnie spekulujące, dokładnie nie wie, co dzieli ze światem oraz co znaczą słowa, którymi często pewnie się posługuje, tak jak natchniony przez prawdę Kartezjusz. Gra ta, w tym przypadku, nie ma charakteru retorycznego, to raczej sam człowiek od początku kształtowania swojej psychologicznej i społecznej tożsamości uwikłany jest w metaforyczne ruchy znaczeń, a te bywają poza jego wglądem. Budząc się więc do dojrzałości, czyli egzystencji wspólnotowej i symbolicznej, jesteśmy zmuszeni poważnie traktować pustą grę znaków i bytów psychicznych pozostawionych w naszej osobowości przez najwcześniejsze zaszłości w naszym życiu. Naturalnie uprzytomniona tu „niepowaga” gry nie sugeruje ani nie zamierza sugerować, że „ma nam być do śmiechu”. Wręcz przeciwnie, jest to poważny aspekt nauki o podmiocie, choć, w tym przypadku, częściowo uwolnionej od stylistycznego „uprzedzenia” badacza, autora, poważnego naukowca, który za wszelką cenę zastrzega dla swoich odkryć atrybuty wyjątkowości. Podmiotowość współczesną, inaczej niż w metafizyce dziewiętnastego wieku, poznaje się poprzez tropienie śladów swojej własnej „rzekomej” niedojrzałości, odtwarzając dziecinne pytania dziecka, które nie różnią się wiele od fundamentalnych pytań filozofów. Podejście najjaśniejszej postaci francuskiej psychoanalizy uwalnia kwestię

podstaw tożsamości człowieka z ograniczeń metodologicznych podyktowanej „powagą” postawy naukowej. By poznać prawdę tak głęboką, siłą rzeczy należy wyrzec poza stylistykę, narrację przewidywalnego rejestru, który nie jest wykładnią obiektywnej przestrzeni naukowej, lecz dziełem historyczności.

Prawda jest tam, wydaje się mówić mistrz, gdzie jej raczej nie szukamy. Wytyczyliśmy sobie, jako uczeni sfiksowani na punkcie ustalonych systemów pojęć, bardzo wąski teren poszukiwania i działania, a podmiotowość porusza się, bywa w różnych miejscach. Czego więc nauczył nas Jacques Lacan? Po pierwsze, zagadnienie świadomości jako takie, twierdzi często dowcipkujący w swoich seminariach Lacan, to nie jakiś „potwór”, za którego ma obowiązek uchodzić<sup>56</sup>. Jako poważnie filozofujący, pragniemy „zantropomorfizować” problem, uczynić go wzniosłym i wielkim. Jest to bardzo ważny argument w naszych rozważaniach, który, przy okazji, ujawnia źródło błędów u wielu myślicieli i teoretyków. Niby chodzi o rzecz błahą, a jednak decydującą o charakterze konkluzji wszelkich wywodów. Zjawisko ekscytacji i skłonności do emocjonalnego wyolbrzymienia nawiązuje do błyskotliwych spostrzeżeń Nietzschego w kwestii morału „moralnego” tekstu w tradycji judeochrześcijańskiej. Gdziekolwiek byśmy się zapuścili, w myśl zasad odruchowego mędrkowania, rezultat poszukiwań jest już gotowy, określony arbitralnie przez prawą religię, właściwą moralność i odpowiednio dobrany rejestr wypowiedzi. W rzeczywistości może być inaczej, może w rzetelnym poznaniu fundamentu za każdym razem odpowiedź jest inna? Podobnie jak turyści, którzy zmierzają w kierunku Partenonu na Akropolu lub katedry Notre Dame, filozofowie i ludzie nauki u kresu swoich poszukiwań zwykle spodziewają się czegoś monumentalnego. Różnica jest taka, że turyści o małej wrażliwości estetycznej muszą zobaczyć to, *co jest*, czyli rzeczywiste rozmiary słynnych budowli zażytkowych, a doświadczenie filozofa może modyfikować się dzięki bogatym możliwościom języka. Zarówno filozofowi jak i turyście dana jest bezcenna różdżka fantazji, która dostosuje wrażenia z kosztownej „wycieczki” do oczekiwań, odpowiednio, ludzi nauki oraz rodziny. W obydwu wypadkach doniosłą rolę odegra chęć wzbudzania zazdrości u Innego – ale to już trochę inna historia. Faktem jest, że w nauce, tak jak w polityce, pragnienie wzniosłych emocji może nie tylko wpłynąć na styl wysłowienia lub na formalną postać wniosku – czyli morał Nietzschego – ale wręcz zasadniczo uwarunkować ich treść. Lacan zwykle podcina wszelkie podpórki intelektualne swoich studentów, którzy próbują atakować tę zasadniczą nieuchwytność podmiotu, a raczej nieuchwytność jego natury. Seminarzyści pytają: kogo należy uprzywilejować w tej kwestii? Psychologa, antropologa, strukturalistę, fizyka, filozofa? Lacan jednak nie lubi oczywistych alternatyw, w jego stylu perswazji jest miejsce na trzecie rozwiązanie – znak lub miejsce, w którym krzyżują się różne dyskur-

sy. W komentarzu do odpowiedzi Lacana – jakby Sokratesa naszych czasów – można zacytować znany wiersz dla dzieci: „a wiosna przyszła pieszo”. Naturalnie przyszła pieszo wbrew oczekiwaniom. Inny przykład w tym guście to wielka wyrocznia w trylogii *Matrix*. Dla tak wzniosłej postaci wyobraźnia mitologiczna, etos literatury heroicznej i kultura pop przyporządkowała wyjątkowo mroczną reprezentację. „Mądrość poetycka” antycznych i współczesne mitologie wbiły nam do głowy, że wyrocznia to ktoś w rodzaju Pytii w długiej szacie, odurzonej wulkanicznym dymem, dramatycznie recytującej wersety, które można zinterpretować na nieskończenie wiele sposobów. W produkcji *Matrix* jednak wielka wyrocznia to pogodna, dość swojsko wygadana, czarnoskóra gospodyni, która lubi piec ciasteczka i palić papierosy. Lacan sam nie stroni od przyjaznych wstawek i prztyczków typu „panowie, wracam z Synaju i rozbijam tablice”<sup>57</sup>, ale nie to jest najważniejsze. Natura podmiotu i podmiotowości, stwierdza mistrz, ma charakter „heterotopiczny”, a więc nie może być zredukowana tylko do kategorii psychologicznych. Czynność reprodukcji podmiotu jest też uwarunkowana unikami, pragnieniem uwolnienia się (*rid theory*), zasadą „homeostazy” i „nalegania” (*insistence*) – a więc, by zająć lub dojść do skutku, wyszukuje sobie materiał z różnych rejestrów i dyskursów<sup>58</sup>.

Powracamy więc do metafory paralaksy, której tajemnica jest oczywistą „faktycznością” pod warunkiem, że metoda oglądu pozwoli spojrzeć na zdarzenie z dwóch, jakościowo niezależnych perspektyw. W paralaksie – na przykład w kontekście optyki – w zasadzie nie ma magii ani tajemnic, jest natomiast zjawisko, którego racjonalne określenie domaga się aplikacji dwóch różnych punktów odniesienia lub dyskursów. W naszym odczytaniu *cogito*, to jest w kontekście refleksji kulturoznawczej i literaturoznawczej, ważny okazał się narratologiczny aspekt fabulacji, bez którego radykalny wgląd epistemologiczny przestaje być dla człowieka użyteczny i sensowny. Pamiętamy jednak, że filozofia nie jest jedynie literaturą – Lacan proponuje, by wiedza, czy też wspomniana wyżej „procedura prawdy” pozostała w rękach ojca i jego porządku symbolicznego. To, czy skłonimy się (ambiwalentnie) przed autorytetem bożym, tak jak to uczynił Kartezjusz, czy też nie, nie zdaje się już dziś rzeczą najwyższej wagi. Ważne jest to, by w warunkach współczesności odnaleźć właściwy model „heterotopiczny”, który odpowiada potrzebom „aktualnego” *cogito*, tu, konkretniej, tożsamości ukształtowanej przez „historyczność” Jacques’a Derridy. Okazuje się, że dla strudzonych nadmiarem refleksji i znużonych zbyt rozwlekłymi namysłami filozoficznymi również znajdzie się rozwiązanie i jest to opcja „rosyjska”. *Jakaś* nawałnicę napoleońską – także w sensie symbolicznym – można zignorować i poczekać, aż historyczność uzbrojona w kolektywną mądrość poetycką sama napisze swoją narrację i podsunie – pod nos – właściwą metodę.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 2006, s. 4.

<sup>2</sup> Žižek, *The Parallax View*, s. 4.

<sup>3</sup> Umberto Eco, *Poetyka dzieła otwartego. W: Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. Jadwiga Gałuszka, Warszawa, Czytelnik 1994. Metafora epistemologiczna to wyjątkowo klarowna, zdroworoządkowa koncepcja, oczyszczona z pre-tensji dialektycznych: „Jeśli forma artystyczna nie jest w stanie zastąpić poznania naukowego, to jednak można w niej widzieć metaforę epistemologiczną. Znaczy to, że formy, jakie sztuka przybiera w poszczególnych epokach, odzwierciedlają – poprzez analogię, metaforę, nadanie idei określonego kształtu – sposób, w jaki nauka czy w każdym razie kultura umysłowa danej epoki widzi otaczającą rzeczywistość” (s. 43).

<sup>4</sup> Jean-Luc Nancy, *Hegel. The Restlessness of the Negative*, przeł. Jason Smith, Steven Miller, Minneapolis, University of Minnesota Press 2002, s. 79.

<sup>5</sup> Nancy, *Hegel*, s. 9–10.

<sup>6</sup> Fryderyk Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki, Warszawa, Wydawnictwo „bis” 1993, s. 40–41.

<sup>7</sup> Proces prawdy, w „dobrym” i uniwersalistycznym – przy okazji niereligijnym – znaczeniu tego słowa, Alain Badiou przypisuje osobie i fenomenowi świętego Pawła: „Procedura prawdy jest uniwersalna, tylko o ile podtrzymuje ją (jako jej realny punkt) bezpośrednio subiektywne uznanie jej pojedynczości”. W: Alain Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. Julian Kutyla i Paweł Mościcki, Kraków, Korporacja Ha!art 2007, s. 32.

<sup>8</sup> Nietzsche, *Wola mocy*, s. 291–292.

<sup>9</sup> Nietzsche, *Wola mocy*, s. 293.

<sup>10</sup> Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1989, s. 110.

<sup>11</sup> Fryderyk Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa, Wydawnictwo „bis” 1990, s. 78–79.

<sup>12</sup> Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 281.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Wola mocy*, s. 17.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Wola mocy*, s. 42.

<sup>15</sup> Jean-Luc Nancy i Philippe Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, przeł. Philip Barnard, Cheryl Lester, Albany, New York, State University of New York Press 1988, s. 10–11.

<sup>16</sup> Nancy i Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute*, s. 11.

<sup>17</sup> Nancy i Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute*, s. 40.

<sup>18</sup> René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Wanda Wojciechowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1981, s. 27.

<sup>19</sup> Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 12.

<sup>20</sup> Tadeusz Boy-Żeleński, *Szkice o literaturze francuskiej*, t. I, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1956, s. 144.

<sup>21</sup> Boy-Żeleński, *Szkice o literaturze francuskiej*, s. 130.

<sup>22</sup> Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 13.



- <sup>23</sup> Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 35.
- <sup>24</sup> Nancy i Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute*, s. 40.
- <sup>25</sup> Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 118.
- <sup>26</sup> Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 118.
- <sup>27</sup> Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 63.
- <sup>28</sup> Jan Baptysta Vico, *Nowa nauka*, przeł. Antoni Lange, Warszawa, Skład Główny w księgarni E. Wendego i Spółki 1919, t. I, s. 222.
- <sup>29</sup> Vico, *Nowa nauka*, s. 239.
- <sup>30</sup> Hayden White, *Against Historical Realism. A Reading of 'War and Peace'*, „New Left Review” 2007, 46.
- <sup>31</sup> Lew Tołstoj, *Wojna i pokój*, przeł. Andrzej Stawar, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1978, t. IV, s. 103, 113, 114.
- <sup>32</sup> Hayden White, *Przeciw realizmowi historycznemu. „Wojna i pokój” Lwa Tołstoja*, przeł. Maciej Nowak. W: *Hayden White. Proza historyczna*, red. Ewa Domańska, Kraków, Universitas (w druku).
- <sup>33</sup> Slavoj Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, Bydgoszcz, Branta 2006, s. 142.
- <sup>34</sup> Žižek, *Kukła i karzeł*, s. 143.
- <sup>35</sup> White, *Przeciw realizmowi historycznemu*.
- <sup>36</sup> Jacques Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*. W: *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński, Warszawa, Wydawnictwo KR 2004, s. 107.
- <sup>37</sup> René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. Maria i Kazimierz Adjukwiczowie, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958, t. I, s. 22.
- <sup>38</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 69.
- <sup>39</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 69.
- <sup>40</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 73.
- <sup>41</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 74.
- <sup>42</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 76.
- <sup>43</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 98.
- <sup>44</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 101.
- <sup>45</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 106.
- <sup>46</sup> Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, s. 109.
- <sup>47</sup> Slavoj Žižek, *Cartesian Subject versus Cartesian Theatre*. W: *Cogito and the Unconscious*, red. Slavoj Žižek, Durham, London, Duke University Press 1998, s. 259.
- <sup>48</sup> Mladen Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*. W: *Cogito and the Unconscious*, s. 12.
- <sup>49</sup> Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, London, Canberra, Croom Helm, 1986, s. 6.
- <sup>50</sup> Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in Technique of Psychoanalysis: The Seminar, Book II*, przeł. Sylvana Tomaselli, red. Jacques-Alain Miller, New York, W.W. Norton 1991, s. 58.
- <sup>51</sup> Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 56.
- <sup>52</sup> Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 20.

- <sup>53</sup> Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 15.
- <sup>54</sup> Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 16.
- <sup>55</sup> Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, s. 23.
- <sup>56</sup> Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 48.
- <sup>57</sup> Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 55.
- <sup>58</sup> Lacan, *The Ego in Freud's Theory...*, s. 63.