

Wolfgang WELSCH  
(*BAMBERG*)

## KU JAKIEMU PODMIOTOWI – DLA JAKIEGO INNEGO?

### I. Irytacje

„Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń”. Czyżby to była teza któregoś z krytyków filozofii podmiotu? Teza Nietzschego lub jednego z jego postmodernistycznych następców – a więc, na przykład, Foucaulta, Lacana, Derridy czy Lyotarda, których obecnie uważa się za wybitnych myślicieli, a którzy negują podmiot lub nim gardzą?

Bynajmniej. Zdania tego nie wypowiedział żaden z postmodernistycznych następców filozoficznego jubilatą stulecia, tj. nikt z następców Heideggera: pochodzi ono od innego jubilatą stulecia, również tegorocznego – od Wittgensteina. I nie należy ono do jego późnej (by tak rzec: pokrewnej postmodernie) fazy, ale do jego fazy wczesnej, typowo modernistycznej, z czasów klasyfikacji dziesiątnej. Jest to zdanie numer 5.631 z dzieła *Tractatus logico-philosophicus*.

Ponadto nie jest to wcale zdanie wyrażające krytykę podmiotu, ale bazowe zdanie wszystkich świadomych filozofów podmiotowości. Już dla Kanta transcendentale Ja nie było przedmiotem możliwego poznania, nie mówiąc już o „istocie samoistniejącej czyli substancji”<sup>1</sup>. Także Fichte dawno już dał wstępne sformułowanie tezy Wittgensteina: Ja, myślący podmiot, nie jest niczym takim, co mogłoby być „znalezione”, żadnym „faktem” – zakładanie czegoś takiego stanowiło raczej „proton pseudos dotychczasowych systemów”<sup>2</sup>.

Odrzucenie naiwnego, reifikującego rozumienia podmiotu stanowi *conditio sine qua non* wszelkiego poważnego dyskursu o podmiotowości. Jeżeli jesteśmy gotowi ten warunek spełnić, to w postmodernistycznej krytyce podmiotu wiele rzeczy zaczyna wyglądać inaczej, niż to obwieszczają felietony. Różne momenty

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. Roman Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 118.

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), Hamburg 1975, s. 136.

postmodernistycznej krytyki podmiotu noszą znamiona – w dobrym sensie – filozofii podmiotu. Ci, którzy z tekstów postmodernistycznych wyczytują tylko wspomnienie pośmiertne podmiotu, wydają się nazbyt naiwnie rozumieć podmiotowość. Postąpiliby właściwie, gdyby zechcieli zrewidować to swoje rozumienie przed wdaniem się w polemiki.

Obecna debata na temat podmiotu toczy się na ogół w osobliwej atmosferze. Nazbyt wiele jawi się w niej opacznie, mgliście, widmowo. Są tu rzeczy, które irytują; na niektóre chciałbym zwrócić uwagę.

Rozpocznę od owej błyskotliwej strategii obrony tradycyjnej filozofii podmiotu, która chce nas przekonać, że postmodernistyczny atak uderza w pustkę, gdyż filozofia nowożytna nigdy nie była filozofią podmiotowości. Po pierwsze bowiem, w XVII stuleciu, kiedy ta filozofia rzekomo zaczęła się formować, nie było jeszcze możliwe takie zastosowanie terminu „podmiot”, o jakie tu chodzi, gdyż był on w dużej mierze podporządkowany ontologicznemu znaczeniu substancji; po drugie, filozofia nowożytna (być może z wyjątkiem Fichtego, któremu jednak szczęście nie chciało sprzyjać) nie obdarzała podmiotu władzą, a raczej mu ją odbierała; po trzecie, wszystko, co od tych stwierdzeń odbiega, to nic innego, jak tylko legenda nowożytności, stworzona przez Heideggera, Blumenberga czy Heinricha. Tak rzecz przedstawia np. Wolfgang Hübner w swoich rozprawkach, które zresztą z racji rzetelności naukowej i niekonwencjonalnego ujęcia przedmiotu godne są polecenia uwadze czytelników<sup>3</sup>.

Jednakże w punktach wskazanych wyżej argumentacja Hübnera nosi wszelkie znamiona wtórności. Rozwijana strategia obrony przypomina inną – tę, którą mogliśmy obserwować w toczącej się w ostatnich latach dyskusji o architekturze. Kiedy, mianowicie, Robert Venturi, jeden z najwcześniejszych architektów postmoderny, opublikował w 1966 r. książkę *Komplexität und Widerspruch in der Architektur*, i w dodatku ośmielił się w myśl zawartych tam pojęć przewodnich wznosić budowle, to podniósł się wkoło krzyk protestu z powodu takiej postmodernistycznej zdrady moderny. Ale gdy po dwudziestu latach, w 1989 r., ukazało się zbiorcze omówienie nowszych monografii poświęconych architekturze moderny, to jego tytuł, wyrażający kwintesencję zawartych w nim wyników badań, brzmiał właśnie: *Komplexität und Widerspruch*. To, co niegdyś uznano za formułę ataku, tymczasem chytrze odkryto jako najintymniejszą formułę samego atakowanego zjawiska. I to jest właśnie ten schemat: w ciągu niewielu lat historia zostaje opisana na nowo, przy czym dawnym prowokatorom wyjaśnia się, że ich wyzwanie wcale nie było wyzwaniem, bo poprzednicy (no, i sami piszący) od dawna już byli równie mądrzy.

<sup>3</sup> Por. Wolfgang Hübner, *Der dreifache Tod des modernen Subjekts*, w: *Die Frage nach dem Subjekt*, hrsg. von Manfred Frank, Gerard Raulet und Willem van Reijen, Frankfurt/M 1988, s. 101–127, a także *Selbstermächtigung oder Selbstentmächtigung? Zur Geschichte des Subjektparadigmas*.

Drugi powód irytacji jest następujący: również w programie obecnego spotkania napisano, że to, „czy i jakie znaczenie przypisywano i nadal się przypisuje koncepcji podmiotowości”, trzeba sprawdzić „w konfrontacji z krytyką moderny”. To sformułowanie nazbyt swobodnie idzie śladem schematu raczej felietonowego niż filozoficznego, który to schemat z jednej strony utożsamia modernę z afirmacją podmiotu, a z drugiej postmodernę z negowaniem podmiotu. Chciałbym w tej sytuacji zachęcić do zastanowienia się nad tym, że obecnie nie tylko postmoderniści krytycy moderny, ale również jej zdecydowani obrońcy wyznaczili premie za odesłanie filozofii podmiotu do lamusa.

Na przykład, zdaniem Habermasa, cała filozofia nowożytności ucierpiała z tej przyczyny, że nie mogła uwolnić się od paradygmatu filozofii podmiotu. Hegel np. cofnął się poza „intuicje własnej młodości”, ponieważ „krytykę subiektywności mógł przeprowadzić tylko w ramach filozofii podmiotu”<sup>4</sup>. Moderna natomiast, zdaniem Habermasa, zrealizowanego kształtu nabiera dopiero tam, gdzie „paradygmat filozofii świadomości i filozofii podmiotu” zostaje poniechany „na korzyść paradygmatu filozofii języka, porozumienia intersubiektywnego oraz komunikacji”, czyli, gdzie dokonuje się „zwrot ku teorii komunikacji”. Zwrot ten ma wyznaczać cenzurę wskazującą na „koniec filozofii podmiotu”<sup>5</sup>.

W tego rodzaju przewyżczeniu filozofii podmiotu Habermas dopatruje się postępu w stosunku do Adorna<sup>6</sup>. Ten wszakże, oczywiście, był przeciwnego zdania. Uważał, że właśnie Habermasowy model komunikacji zdradza – „haniebnie”, jak się wyraził – „to, co najlepsze” w pojęciu komunikacji, a mianowicie „potencjał porozumienia między ludźmi i rzeczami” na rzecz „samego tylko przekazywania informacji przez podmioty zgodnie z wymaganiami rozumu subiektywnego”<sup>7</sup>. Habermas, jego zdaniem, bez dostatecznej refleksji wciąż jeszcze ulega złogom filozofii podmiotowości.

Nie chcę tutaj dochodzić, kto z nich ma rację. Dla obecnego celu wystarczy mi stwierdzenie, że w ich oczach racja przysługiwałaby temu, kto wykroczył poza filozofię podmiotu. Ten cel zaś także wśród znakomitych przedstawicieli moderny

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M 1981, 2 Bde, I 523, 531, 532.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M 1985, s. 33 ew. 55.

<sup>6</sup> Habermas wyjaśnia „niewydolność” *Dialektik der Aufklärung* Horkheimaera i Adorna właśnie tym, że obydwoj oni w filozoficznym myśleniu o podmiocie pozostawali jeszcze wierni paradygmatowi filozofii świadomości, tym samym więc byli zmuszeni przyjąć jako model „podmiot”, który sobie przedstawia obiekty i nad nimi się zapracowuje, (tamże, I. s. 523).

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, w: *Gesammelte Schriften* Bd. 10,2, Frankfurt/M. 1977, 741–758, tu 743.

ma notowania tak wysokie, że aby zasłużyć sobie na wyznaczoną za głowę podmiotu nagrodę, niektórzy z nich są gotowi popełnić ojcobójstwo lub wdać się w sztubacką bijatykę.

Trzecia spirala zamieszania w obecnej dyskusji o podmiocie ujawnia się wtedy, gdy zwracamy uwagę na praktyczne i polityczne implikacje tej kwestii. „Podmiot” jako centralne pojęcie nowożytności ma relewację nie tylko teoretyczną, ale, zarazem, praktyczną. Filozofia podmiotu uzasadnia ujęcie autonomicznego podmiotu i odpowiedzialnego obywatela. O tyle jej dorobek myślowy należy do przesłanek nawet jeszcze naszego systemu. Dlatego z dorobku filozofii podmiotu nie może zrezygnować również ten, kto zresztą chętnie uwolniłby się od filozofii podmiotu i przeszedł do paradygmatu porozumienia. Teoretyczna krytyka podmiotu zaś wydaje się prowadzić do zakwestionowania także owego podmiotu odpowiedzialnego, zdolnego do działań politycznych. Tę nieprzyjemną konsekwencję zwykło się więc odrzucać i zwalczać. Spór wokół podmiotu jest zatem nie tyle sporem o przesłanki teoretyczne, ile o praktyczne konsekwencje krytyki podmiotu.

Na przykład, Peter Glotz w artykule *Die Malaise der Linken* zwrócił się przeciwko demontażowi podmiotu. Powiedział, że „wewnętrzny powodem charakteryzującego lewicowców braku pewności, jakby komicznie to nie brzmiało, jest dezorientacja „filozoficzna””<sup>8</sup>. Kto bowiem rezygnuje z wyobrażenia autonomicznego podmiotu, odbiera lewicy grunt, na którym się ona opiera<sup>9</sup>. Winowajcami są, zdaniem Glotza, Foucault i Lacan. Podsumowując, stwierdza on: „Jeżeli lewica rezygnuje z kierunku wytyczonego przez Kartezjusza, Kanta, Hegla, Marksa, a także Newtona, Galileusza, Darwina, Freuda i Einsteina, rezygnuje z samej siebie”<sup>10</sup>.

To stanowisko spotkało się zresztą z repliką ze strony lewicy. Gerhard Zwerenz wskazywał: „Właściwie lewica czerpała siły stąd, że, w przeciwieństwie do prawicy, u Darwina, Marksa, Freuda i innych bardziej nowoczesnych myślicieli uczyła się relatywizować autonomię jednostki. Lewicowcy wiedzą lepiej niż prawicowcy, jak dalece są zależni”<sup>11</sup>.

Kontrowersja jest interesująca i doniosła: kto wzmacnia siły podmiotu? Ten, kto zaklina się na jego autonomię, czy ten, kto wykrywa jego otchłanie, bezsilność i rozdarcie? Radość jednego wydaje się być zawsze cierpieniem drugiego. Czy, według klasycznego wzoru wiedeńskiego – gdzie było *id*, ma powstać *ego*, czy też według nowszej recepty paryskiej – w obrębie *id* prawdziwe *ego* ma dotrzeć do bytu”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Peter Glotz, *Die Malaise der Linken*, „Der Spiegel”, Nr 51, a 14 XII 1987, s. 128–145, tu 132.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Gerhardt Zwerenz, *Die Malaise des Peter Glotz*, „Der Spiegel”, nr 1, 1988, 132 n. tu 132.

<sup>12</sup> Por. Lacanowską wykładnię Freudowskiego „Gdzie było *id*, winno powstać *ego*” (Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 31. Vorlesung, w: *Studienausgabe*, Frankfurt/M. 1969, Bd. 1, 516) *Là ou c'était, peut on dire, là ou s'était, voudrions-nous faire qu'on entendit, c'est mon devoir que je vienne à être*” (Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris 1966 s. 417).

Mówiłem o powodach irytacji i wskazałem dotychczas na trzy rodzaje ambiwalencji. Po pierwsze, nowożytność, której znamieniem ma być filozofia podmiotu, wcale nie musi być tak z nim związana; po drugie, nie tylko francuscy krytycy postmodernistyczni, ale również niemieccy modernistyczni obrońcy moderny nie chcieliby nazbyt wiele słyszeć o podmiotowości; i, po trzecie, lewicowy podmiot wydaje się już to autonomiczny, kiedy skłania się w lewo, już to zależny, kiedy przeszła się w prawo.

Owe irytujące zjawiska i ambiwalencje, przenikające obecną debatę i często powodujące jej bezowocność (dochodzi tu bowiem do konfrontacji między nieporozumieniami) nie są najnowszej daty, ale od początku towarzyszą dyskusji o „podmiocie”, „subiektywizacji”, „podmiotowości”. Są z tymi terminami nieodłącznie związane. Chcę to teraz pokazać, koncentrując uwagę na wybranym momencie, aby następnie sformułować pewne wnioski na temat obecnej debaty, a zwłaszcza jej dalszego ukierunkowania.

## II. Tradycyjna ambiwalencja rozważań o podmiocie

Pozwólcie, że nawiążę do terminu „subiektywizacja”, którego użył w wykładzie p. Specht. Zwrócił on uwagę na wzrost stopnia aktywności podmiotu w toku poznania. Sądzę, że to spostrzeżenie należy od razu spełnić dalszym, a mianowicie, że owo wzmoczenie aktywności może przebiegać bardzo różnie. Aktywność przysługuje tyleż intelektowi, co zmysłom. Lecz gdy w przypadku intelektu działa na korzyść prawdy, to w odniesieniu do zmysłów prowadzi do werdyktu nieprawdy.

Dla filozofów XVII-go stulecia zatem biała kolumna ma formę kolumny (cylindryczną) naprawdę, ale białą tylko się ona ludziom wydaje. Subiektywizacja (czyli wzmoczenie aktywności) w obszarze jakości pierwotnych daje gwarancję obiektywności, ale w sferze jakości wtórnych wprowadza w konsekwencji samą subiektywność. Tej różnicy nie da się wszakże wyjaśnić prostym wskazaniem na spotęgowanie aktywności. Najwyraźniej trzeba tu uwzględnić podziały wewnętrzny, które sprawiają, że to, co pozornie jednolite, prowadzi do odmiennych wyników.

O jakie to podziały chodzi? Przede wszystkim: różnica między jakościami pierwotnymi i wtórnymi nie jest bynajmniej równoznaczna z różnicą między ogólnością i partykularnością. Biała kolumna wydaje się białą wszystkim ludziom o zdrowych zmysłach, a przecież mamy tu właśnie do czynienia tylko z pozorem. Dopiero w obrębie tego statusu pozorów można uczynić dalszy krok w procesie subiektywizacji, tzn. krok prowadzący od tego, co jest ogólnie subiektywne, do tego, co jest prywatnie subiektywne, czyli dostrzegać różnicę między pozorem, na którym można polegać i pozorem kuriozalnym. Ten krok został dokonany – początkowo z ociąganiem, ale wkrótce niepowstrzymanie – w obszarze patologii i estetyki.

Niepowstrzymanie, ponieważ – i tutaj dochodzę do swego punktu głównego – dwoistość ogólnej i prywatnej subiektywności jest wewnętrzną cechą pojęcia podmiotu. Bowiem, podczas gdy struktura *ego* jest uważana za uniwersalną, to jego

reprezentacja jest zawsze indywidualna. Filozofia subiektywności jest tego w pełni świadoma, ale, jak się zdaje, z niedostateczną konsekwencją poświęcała uwagę związanym z tym problemom. Problematiczne przy tym jest już to, czy mówienie o „reprezentacji” jest poprawne, bo przecież sam ten zwrot degraduje moment indywidualny, czyniąc go wyłącznie instancją momentu uniwersalnego. W istocie tradycyjna filozofia subiektywności wciąż nazbyt jednostronnie podkreślała moment uniwersalny. Jednakże napięcie, w jakim on pozostaje z momentem indywidualnym można wprawdzie długo nie odsłaniać, ale nie sposób go było zlikwidować. Kryła się tutaj bomba o opóźnionym zapłonie, której tykanie uchwycił już subtelny słuch Kartezjusza – że zwrócimy uwagę choćby na napięcie między jego II i III *Medytacją*.

Owa dwoistość ujawniała się rozmaicie. U Kanta np. obok transcendentального Ja jedności samowiedzy pojawia się również nawiązanie do jaźni w sensie myślenia samodzielnego. Oświecenie – to przecież dla Kanta nic innego, jak właśnie „maksyma nakazująca zawsze myśleć samodzielnie”<sup>13</sup>. Takie samodzielne myślenie znaczy według Kanta tyle, co szukanie w sobie samym – Kant mówi również: „we własnym rozumie” – „najwyższego probierza prawdy”. Warto zauważyć: Kant nie mówi, że trzeba się posługiwać rozumem jako takim, ale z naciskiem stwierdza, że trzeba się posługiwać własnym (u Kanta rozstrzelonym drukiem) rozumem<sup>14</sup>.

Oczywiście, tego rodzaju rekursja do własnego rozumu nie znaczy, że Kant przyznaje mu rację przeciwko ogólnemu jako takiemu. Mierzy tu raczej w ogólność fałszywą. Ideą przewodnią pozostaje dla Kanta prawdziwe ogólne, z którym indywidua mogłyby się zgadzać jak z własnym rozumem. Jednakże w pewnych sytuacjach historycznych, kiedy to pozycja rozumu jest okupowana przez konwencjonalne błędne formy (w cytowanym miejscu Kant przeciwstawia oświecenie przesądom i marzycielstwu), oparcie w sobie (*Eigenheit*) staje się ważne i jest świadectwem własnego rozumu. W takich przypadkach podmiot, który ucieka się do własnego rozumu, zyskuje konieczną zdolność oporu i z własnej rozumności czerpie zarówno jej treści, jak świadomość jej prawomocności.

Horkheimer i Adorno wykryli najbardziej drastyczne sformułowanie tego oświecenia, tj. radykalizowaną ideę „mieszczańskiego podmiotu, który odrzucił ubezwłasnowolnienie”, w dziele markiza de Sade<sup>15</sup>. Tutaj indywidualny podmiot wydobywa się bez reszty z ogólności konwencji, staje się całkowicie anty-ogólny i radykalnie indywidualny. Możliwość taka dała jest zasadniczo dzięki dwoistości

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren? w: Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968, Bd. 5, 265–283, tu 283 (A330).

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt. 1971, s. 79.

struktury subiektywności. Tam, gdzie faktycznie podkreśla się nazbyt jednostronnie moment ogólny – i to jeszcze stosownie do jakiegoś pojęcia, które musi wywoływać sprzeciw podmiotów dążących w innym kierunku – pewnego dnia dochodzi nieuchronnie do buntu jednostki, czy to w formie prezentowanej przez Sade'a, czy tak, jak to czynili Kierkegaard, Striner czy Heidegger.

To prawda: nowożytna filozofia w swej głównej tendencji faworyzuje moment ogólny na niekorzyść indywidualnego – zwłaszcza przez to, że ustanawia czy dopuszcza moment indywidualny tylko w koordynacji z momentem ogólnym. Można to, np., odczytać u Hegla. Również on operuje dwoistym pojęciem podmiotu. Z jednej strony, mianowicie, przedmiotowość staje się zasadą dynamiczną ducha – powszechnego – czegoś prawdziwego, tego oto podmiotu, który „jest w równym stopniu także substancją”<sup>16</sup>. Przeciw temu uniwersalnemu podmiotowi żaden podmiot indywidualny nie może zgłaszać jakichkolwiek swoich praw; przeciwko takiej odbiegającej prywatnej subiektywności podniosłaby się „przemoc... rozumu”<sup>17</sup>. Przy tym emfaticznym potraktowaniu ducha powszechnego Hegel nie zapomniał jednak o aspekcie indywidualności. Podobnie jak jego zasadnicza koncepcja ma na celu ruch ducha jako ruch duchów (nie przeciw nim), tak też w planie idealnym ujmuje on stosunek obydwu form podmiotowych jako stosunek przenikania się i wzajemnego spełniania. Hegel mówi, że od kiedy chrześcijaństwo ustanowiło zwrot w historii uniwersalnej, podmioty winny szukać również własnego zaspokojenia<sup>18</sup>. Dlatego trzeba postępować tak, „by zarówno zachować w tym, co substancjalne, swą własną podmiotową wolność, jak pozostawać ze swoją podmiotową wolnością nie w tym, co szczegółowe i przypadkowe, lecz w tym, co samo w sobie i dla siebie”<sup>19</sup>.

Jeżeli przyjrzymy się dokładniej tej formule pogodzenia, oczywiście okaże się ona podstępna. Ewentualne konflikty rozstrzyga ona bowiem z góry na rzecz uniwersalności i na niekorzyść indywidualności. Ten rodzaj zarejestrowania dwoistości w pojęciu subiektywności – przez ukierunkowanie jej od razu na odpowiedzialność lub pojednanie – charakteryzuje filozofemy, które w istocie przez działanie systemu odejmują indywidualności jej żądło.

Jaskrawe światło na tę strategię rzuca opozycja romantyczna i sprzeciw Kierkegarda. Tradycyjna filozofia subiektywności mogła nawet wiedzieć o konstytutywnej dwoistości momentu uniwersalnego i indywidualnego, czyli o subiektywności ogólnej i konkretnej – opowiadała się jednak tyleż jednoznacznie, co jednostronnie za momentem uniwersalnym, który był dla niej istotny, i na niekorzyść momentu indywidualnego, który uznawała za akcydentalny. To stanowi o wewnętrznym skandalu tradycyjnej filozofii podmiotowości.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przełożył A. Landman, Warszawa 1965, t. 2, s. 422.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*. Przełożył A. Landman, Warszawa 1969, p. 258 (s. 238 n.).

<sup>18</sup> Tamże, p. 124 (s. 128) ew. p. 121 (s. 126 n.).

<sup>19</sup> Tamże, s. 20.

To, że chodzi tutaj o skandal, widać stąd, iż właśnie w myśl zasady podmiotowości należałoby wziąć pod uwagę prawomocne różnice między podmiotowością ogólną i indywidualną. Gdyby u podstaw filozofii podmiotowości nie leżało przypuszczenie, że rzeczywiście rozwinięta i uwolniona podmiotowość byłaby właśnie również podmiotowością dysendującą, to całe przedsięwzięcie nie miałoby wiele sensu. Wtedy należałoby raczej trzymać się tradycyjnej filozofii substancji, a wówczas nie byłoby potrzeby tworzenia nowej filozofii podmiotowości. Jej dążność właściwa nie może mieć na celu deklaracji formuł konkurencji – które naprawdę są formułami normowania i utrzymywania w ryzach – ale uwolnienie podmiotowości, a to zarazem oznacza nieuchronnie: podmiotowości indywidualnej, odbiegającej, będącej ucieleśnieniem alternatywności. Tego rodzaju dywersyjność przeczy jednak w ostatecznym rachunku uniwersalnemu ujednocnieniu, sprawia, że staje się ono niemożliwe. Rozwinięta filozofia podmiotowości musiałaby przełamać logikę pojednania.

Przy takim kryterium oceny można przekonać się, jak bardzo deficytowa – w stosunku do własnego telos – była filozofia podmiotowości. Nie rozwinęła pozytywnego pojęcia dywersyjności jednostkowych podmiotów i tym samym koncepcji rzeczywistej alternatywności i zróżnicowania podmiotów. Wprawdzie liczyła się z odstępstwami, ale uważała je za pozbawione większego znaczenia – za odrzuty lub jedynie miłe warianty. Dlatego opowiadała się za prymatem tego, co ogólne, do którego należy, w duchu połączenia lub pojednania, filozoficznie dopasować to, co indywidualne; w ten sposób tradycyjna filozofia podmiotowości stała się przedsięwzięciem zmierzającym do trzymania w ryzach tendencji swoiście ukierunkowanych i do podporządkowania ich temu, co ogólne. Filozofia podmiotowości zrealizowała siebie jako filozofię normowania tego, co indywidualne; nie jest zatem przypadkiem, ale raczej czymś bardzo znamionym, że słowo „subiekt” miało zarazem znaczenie „człowieka podporządkowanego”. W odniesieniu do pięknego utożsamiania filozofii podmiotowości i filozofii wolności należałoby zgłosić poważne zastrzeżenia.

Przy tym wszystkim nie można, bez wątpienia, przeoczyć również wielkich watorów i dorobku uniwersalizmu. Ale aby je zachować, należałoby na nowo ukierunkować filozofię podmiotowości przeciw jej tradycyjnej, jednostronnie uniwersalnej i uciążliwej formie. I to właśnie byłoby zadaniem „postmodernistycznej” refleksji. W dalszym toku tych rozważań podejmę próbę wskazania na kilka potrzebnych tu elementów.

Streśćmy: można powiedzieć, że dwoistość podmiotu – to, że „podmiot” był nazwą zarówno ogólnej struktury, jak roszczeń indywidualnych – tworzyła właściwą masę problemową filozofii podmiotowości i że faktycznie jednostronna opcja w obrębie tego napięcia – skoro obydwu tych elementów nie można było zadowalająco uzgodnić, próbowano tego dokonać przez uprzywilejowanie tego, co uniwersalne – stanowi istotny niedostatek historycznej postaci tych założeń. Tradycyjna filozofia podmiotowości nie sprostała własnemu określeniu.

Chciałbym teraz tę diagnozę odnieść do trzech irytujących zjawisk, o których mówiłem na wstępie. Powiedziałem, że ambiwalencje tradycyjnej filozofii podmiotowości są w obecnej dyskusji nadużywane w taki sposób, który powoduje zamęt. Ja zaś chciałbym, odwrotnie, tego rodzaju zamęt przewyciężyć przez odwołanie się do opisywanej ambiwalencji.

Wydaje mi się zatem, po pierwsze, że w świetle przedstawionej tu dwoistości wielki spór o to, czy podmiot intronizował się samowładczo, czy, przeciwnie, sam się władzy pozbawił, jest tylko efektem gry perspektyw. Oczywiście, uzurpacja władzy dotyczy podmiotu *u n i w e r s a l n e g o*, zaś jego osłabienie odnosi się do podmiotu *i n d y w i d u a l n e g o* – należy zatem widzieć, że chodzi tutaj o dwie strony tego samego medalu. Rzeczywista alternatywa odsłoniłaby się dopiero tam, gdzie powiodłaby się próba dokonania zasadniczego zwrotu filozofii podmiotowości ku wzmocnieniu pozycji podmiotów indywidualnych.

Po drugie, staje się jasne, jak wielka pokusa systemowa i jak wielkie niebezpieczeństwo kryje się w dwoistej figurze podmiotowości i jak można tę figurę wykorzystać. Interesom partykularnym trzeba tylko nadać postać interesu podmiotu uniwersalnego – a już można w imieniu takiej całości budować prawdziwą tyranie. Same założenia nie usprawiedliwiają wprawdzie takiego postępowania, ale dają do ręki odpowiednie ku temu środki. Filozofia podmiotowości daje się nadużywać jako instancja filozoficznego nadawania władzy. Wszyscy znamy historyczne tego świadectwa. Musimy mieć również krytyczną świadomość, jak wygląda profesjonalna aplikacja tej figury. Wyobrażamy ją sobie w postaci uniwersalnego intelektualisty, który w imieniu ludzkości występuje w roli adwokata uniwersalnego podmiotu.

Po trzecie, odsłonięcie dwoistości struktury podmiotowości pozwala również wnioskować, że Habermas nie uszedł po prostu filozofii podmiotowości, ale, przeciwnie, uwiązł w niej. Zwrot, jaki miała stanowić jego „teoria komunikacji”, nie okazuje się niczym innym, jak tylko nową wersją przejścia od podmiotu indywidualnego do uniwersalnego. Habermas trzyma się przy tym właśnie tej strony tradycyjnego schematu, która najbardziej wymaga krytyki – jednostronnego uprzywilejowania tego, co uniwersalne. Jedyne mechanizm konstituowania, ew. reprodukcji, uniwersalnego podmiotu został u niego pomyślany inaczej: przedstawiony z modelu autorefleksji na model komunikacji. Rzeczywiste wyjście poza tradycyjne ciasne przesmyki musiałyby wzmocnić inne momenty.

### III. Postmodernistyczne tematyzacje podmiotu: o transformację podmiotowości

#### 1. Foucault

Szereg specyficznie postmodernistycznych tematyzacji podmiotowości rozpoczął od Michela Foucaulta, on bowiem najwyraźniej dostrzegał ową dwoistość w klasycznym pojęciu podmiotu. Foucault konstatował, że człowiek w toku zachodniego procesu subiektywizacji staje się podmiotem w podwójnym sensie

tego słowa, mianowicie, zarówno panem, autonomicznym aktorem, jak poddanym, człowiekiem podporządkowanym tej subiektywizacji. Jedno i drugie zachodzi jednocześnie<sup>20</sup>. Podmiotem, w sensie emfaticznym, staje się dzięki temu właśnie, że to, co jego własne, podstawia pod to, co uniwersalne, uzgadnia siebie z tym, co uniwersalne. A więc wyniesienie do władzy i utrata władzy, bycie panem i bycie sługą, uniwersalizacja i wyzbycie się indywidualności są od siebie nieoddzielne. Sądzę, że Foucault – zły, postmodernistyczny Foucault, jak mniemają niektórzy – trafił tutaj w Achillesową piętę tradycyjnej filozofii podmiotu.

Następnie Foucault konsekwentnie dąży do przewyciężenia tego typu podmiotu. Kto chciałby wszakże na tej podstawie wnioskować – rzucając z tego powodu nań anatemę – że temu myślicielowi miałyby chodzić o całkowite rozstanie się z podmiotem, ten prawdopodobnie nie czytał lub nie zrozumiał Foucaulta, albo też swawolnie chce nas wprowadzić w błąd. Foucault (a mam zamiar dowieść, że odnosi się to do wszystkich tzw. postmodernistów) wcale nie należy do tych, którzy ogłosili nagrodę za odstrzał głów podmiotowych jakiej by nie było barwy. W istocie swój tekst *Kwestie podmiotu* Foucault zamknął właśnie przeciwieństwem tego, czego według szablonowej, powtarzam: raczej felietonowej niż filozoficznej, krytyki należałoby po nim oczekiwać. Foucault mówi: „Problem filozoficzny, który dziś staje przed nami” polega na tym, „aby uwolnić nas zarówno od państwa, jak od typu związanej z państwem indywidualizacji”. Foucaultowi chodzi więc właśnie o rozstanie się z tradycyjną dwoistą figurą podmiotu. Mówi on dalej: „Musimy wyłonić nowe formy podmiotowości, odrzucając ten rodzaj indywidualności, który nam przez stulecia narzucano”<sup>21</sup>. A zatem, ów najbardziej radykalny krytyk podmiotu z obozu „postmoderny” nie proklamuje odrzucenia subiektywności w ogóle, ale chodzi mu, mówiąc precyzyjnie, jedynie o odrzucenie konwencjonalnego, strukturalnie dwoistego typu podmiotowości i o osiągnięcie innej struktury podmiotowej, takiej, która nie byłaby już narażona na działanie tradycyjnego typu mechanizmów zniewalania podmiotu. Ogólnie mówiąc, postmodernie chodzi o tego rodzaju transformację podmiotowości, a nie o jej zanegowanie.

## 2. Derrida

W podobnym kierunku dąży wyraźnie także Jacques Derrida. Tutaj można ponadto przekonać się, jak szeroko rozpięty jest łuk postmodernistycznego kwestionowania podmiotu. Nawet idea filozofii nie może się przed nim uchronić. Krytyka Derridy bowiem kieruje się nie tylko przeciw nowożytniej, ale przeciw zachodniej

<sup>20</sup> Por. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit, Bd. I)*, Frankfurt/M 1983, s. 78.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*, w: Michel Foucault, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, hrsg. von Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Frankfurt/M 1987, s. 243–250, tu s. 250.

zasadzie, której przykładem tylko jest szarpana jego kłami nowożytna jej forma. Derrida pojmuje bowiem podmiotowość jako nowożytny sposób pierwotnej nadziei filozofii na prezencję: jego krytyka podmiotu jest częścią jego krytyki prezencji. Dekonstrukcja klasycznego, odnoszonego do prezencji oczekiwania sensu (jaką Derrida przeprowadził zwłaszcza pod hasłem *difference*) wymaga, aby również podmiot z instancji prezencji stał się fenomenem wyróżnienia.

Można by temu zarzucić, że przecież już tradycyjna filozofia podmiotu dawała w tym względzie wiele punktów zaczepienia, bowiem to, że „podmiot” nie jest pojęciem prostego samoposiadania, można już wyczytać z koncepcji Kartezjusza, Kanta, Fichtego i Hegla. Z tego zarzutu, choć jest niewątpliwie słuszny, nie wynika jednak, że Derridowska krytyka tradycyjnej koncepcji podmiotu trafia w pustkę. Krytyka ta wykracza poza kwestię autoprezentacji świadomości, dotyczy wszelkiej idei jakiegoś centrum, jakiegoś archimedesowego punktu, jakiejś pierwszej czy ostatecznej pewności. Dlatego też Derrida poddaje krytyce nowożytną filozofię podmiotu, która jest wprawdzie krytyczna *in puncto*: samoświadomość i samoposiadanie, staje się jednak afirmatywna *in puncto*: pierwsze zasady i pierwsze oczywistości.

### 3. Lacan

W podobnym kierunku zmierza również problematykacja podmiotu podejmowana przez Lacana. Lacan odróżnia narcystyczny ego–tyczny typ *Moi* i symboliczny ego–tyczny typ *Je*, opowiadając się przy tym za przejściem od tego pierwszego do tego drugiego. To przejście oznacza dla niego wydorolenie zarówno człowieka, jak filozofii podmiotowości.

Kiedy Lacan określa przy tym narcystyczne czyli imaginacyjne stadium spektakularne, czyni świadomie aluzję do spekulatywnego typu myślenia, charakterystycznego dla nowożytnej filozofii. Ta filozofia uczestniczyła w lustrzanych grach podmiotu typu imaginacyjnego; jej refleksyjny podmiot, z psychoanalitycznego punktu widzenia, odpowiada podmiotowi narcystycznemu, ulegającemu obsesji absolutności, podmiotowi, który za wszelką cenę chce mieć siebie w całości. Dla takiego podmiotu to, co Inne, może jawić się tylko jako Nie-Ja, a inne podmioty mogą się określać tylko jako „alter ego”. Fichte i Husserl stają się dla Lacana świadkami wymownie przemawiającymi za tym, że nowożytna filozofia podmiotu stanowi oparty na refleksji wytwór imaginacyjno–narcystycznego ego–tycznego typu podmiotu.

Lacan natomiast propaguje przejście do innego typu, do podmiotu, który jest gotów wdać się w esencjalną deficytowość znamionującą porządek symboliczny

wraz z konstytutywnym dla niego zażębaniem się prezencji i absencji. Ten drugi podmiot – *Je* – nie konstytuuje się już w medium autorefleksji, ale w języku<sup>22</sup>.

Tak więc u Lacana widać jeszcze drastyczniej, że w postmodernistycznej krytyce podmiotu wcale nie chodzi o „postmodernistyczne ogłoszenie śmierci” podmiotu, a raczej o zmianę rozumienia podmiotu<sup>23</sup>. To stanowisko aprobował także Manfred Frank. Zauważył on, „że Lancan... nie jest skłonny w swojej teorii rezygnować z pojęcia „podmiotu”. Przeciwnie, można bez przesady powiedzieć, że problem prawdy stanowi jądro jego przemyśleń”<sup>24</sup>.

#### 4. Doświadczenie autorskie

Postmodernistyczna krytyka rzekomej władczości podmiotu, który naprawdę wpleciony jest w struktury języka i na nie skazany, wiąże się z egzemplarycznymi doświadczeniami literatury. Ujawniło się to paradygmatycznie, kiedy Foucault w porządku rzeczy powiązał śmierć człowieka z wyłonieniem się „bytu języka”. Lecz już dużo wcześniej, bo na początku naszego stulecia powstał pewien dokument, który niemal z profetyczną dalekowzrocznością obwieszczał, że tego typu decentryzacja stanie się literackim doświadczeniem tego stulecia i że tym samym zamknie się epoka podmiotowości, zapoczątkowana przed trzystu laty. Mam na myśli napisany przez Hoffmannstahla w 1901/02 r. list Lorda Chandosa, ów fikcyjny list, który sławny autor Chandos kieruje w 1603 r. do Franciszka Bacona, aby temu mentorowi nowożytności wyjaśnić, dlaczego nie będzie mógł pisać dalej jak poprzednio, dlaczego będzie musiał raczej zamilknąć: „Słowa, którymi... zgodnie z naturą musi się posługiwać język, rozpadały mi się w ustach jak spróchniałe grzyby... niczego nie można już było opasać pojęciem. Poszczególne słowa pływały wokół mnie; krzępiły w oczy, które wpatrywały się we mnie i w które ja muszę się też wpatrywać: są wirami, od których kręci mi się w głowie, gdy na mnie patrzę na dół, które obracają się nieustannie i poprzez które przechodzi się w pustkę”<sup>25</sup>.

W tym fikcyjnym dokumencie Hoffmannsthal wypowiedział doświadczenie kłęski autorskiej subiektywności, przenosząc je do początku epoki, postmodernistyczne doświadczenie przekazał jednemu z ojców „*temps modernes*”.

<sup>22</sup> Widać więc, że przejście do paradygamtu językowego jest relewantne nie tylko dla nowoczesnej, ale również dla postmodernistycznej transformacji podmiotu; nawet różnica między Lacanem i Habermasem nie jest różnicą o całość.

<sup>23</sup> Konkurencja między Lacanem i Derridą jest jawna: o podmiotowości zdaniem ich obydwu można mówić w obrębie struktury ustawicznego przesuwania sensu i jego rozszywywania, a nie kierując się fanatyzmem stabilnej prezencji.

<sup>24</sup> Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983, 392 n.

<sup>25</sup> Hugo von Hofmannsthal, „Ein Brief”, w: tegoż *Gesammelte Werke*. Prosa II, Frankfurt/M 1959, s. 7–20, tu 12 ew. 13.

#### IV. Postmoderna: Podmiotowość i liczba mnoga

Zwracam się teraz ku kwestii, w jaki sposób można by na nowo zdefiniować podmiotowość w warunkach postmodernistycznej teorii i rzeczywistości. Kluczowym słowem postmoderny jest „pluralistyczność”. Tej postmodernistycznej wielorakości nie można jednak utożsamiać z samą wielością indywidualów, czy mylić z powierzchownym pluralizmem pstrokacizny i dowolności. Odnosi się ona raczej do radykalnej wielości i heterogeniczności form życia, gier językowych, sposobów orientacji i powiązań sensu. Ich różnorodność określa praktyczną i normatywną zarazem konstytucję dzisiejszego świata. Wgląd w nieprzekraczalność i prawomocność (ale również konfliktowość) tych rozmaitych form kulturalnych i społecznych współtworzy podstawy postmoderny.

##### 1. „Życie w liczbie mnogiej”

Postmodernistyczne podmioty muszą konfrontować się z tą pluralistycznością. Życie w warunkach postmoderny to „życie w liczbie mnogiej” – zarówno zewnątrznie, jak wewnątrznie, czyli zarówno jako życie w różnych społecznych i kulturalnych kontekstach, jak też życie, które w sposobie potrafi przebiec i skonstelować wiele tego rodzaju projektów.

Jak coś takiego jest możliwe? Jakie właściwości ma typ podmiotu, który zdolny jest do takiego wewnętrznego „życia w liczbie mnogiej”? Jaka struktura podmiotowości staje się postmodernistycznie konieczna i dominująca?

Odpowiadam na to pytanie, gdy empirycznie próbuję wykryć, jakie warunki musi spełnić owo „życie w liczbie mnogiej”, zamiast, jak czyni to filozofia transcendentálna, pytać o zasadę możliwości lub warunki możliwości takiej pluralistyczności. W jaki sposób mnogi podmiot może najlepiej sprostać swoim zadaniom – to pragmatycznie przekształcone pytanie o podmiot – nie może znaleźć odpowiedzi dzięki rekursji do jedności samowiedzy. W kwestiach podmiotu pożądane byłoby przesunięcie akcentu z synkretycznej pryncypialności na pluralistyczno-pragmatyczną kompetencję. Dlatego pytania transcendentálne schodzą dziś raczej na dalszy plan, natomiast empiryczne wysuwają się na czoło.

Z podobnego powodu nie uciekam się również do znanych formuł i modeli filozofii, a więc np. do logiki jedności i wielości, różnicy i tożsamości, czy nawet do czarodziejskiej idei o tożsamości tożsamości i różnicy. Ten tradycyjny arsenał nie wydaje mi się dla nowych pytań nazbyt poręczny, być może funkcjonuje on nawet zbyt dobrze i zbyt gładko, aby w ogóle móc dotknąć nowych problemów.

##### 2. Przesłanki

Sytuację wyjściową nowej konstelacji od dawna nam prognozowano. Paul Valéry opisał ją trafnie pod koniec lat dwudziestych. Dla niego współczesność oznaczała taki stan, w którym „masa teorii, kierunków, prawd, różnicujących się między

sobą w najwyższym stopniu, jeśli nie całkowicie sprzecznych, znajduje równe uznanie”, i które – a to jest decydujące – „w tych samych indywidualach istnieją obok siebie i wywierają wpływ”<sup>26</sup>. Dzisiaj – mówi on – „we wszystkich kulturalnych umysłach najróżniejsze idee, najbardziej przeciwstawne zasady życia i poznania istnieją swobodnie obok siebie”<sup>27</sup>. „Wielu spośród nas będzie mieć wiele poglądów na ten sam przedmiot, które przy wydawaniu sądów będą się wzajemnie wypierać”<sup>28</sup>.

To właśnie nadaje ostrość właściwej dniu dzisiejszemu formy pluralności: podmioty są obeznane z większą ilością koncepcji czy form życia, mają rozeznanie w ich prawomocności i treściach, tak, że w tej samej sytuacji mogą się zachowywać rozmaicie – ale zawsze mając ku temu dobre powody.

W podobnym duchu niedawno Daniel Bell, teoretyk „społeczeństwa postindustrialnego”, uznał za logiczną konsekwencję społecznej pluralizacji właśnie to, że „my wszyscy mamy różnorakie przywiązania i tożsamości, wobec czego *cross-cutting identities* są dzisiaj bardziej prawdopodobne niż monopolistyczne zaprzysiężenia na tożsamość”<sup>29</sup>.

### 3. Pluralizacja zewnętrzna i wewnętrzna

Zewnętrzna, społeczna pluralizacja podmiotów w coraz większej mierze wymaga zatem pluralizacji wewnętrznej. Podstawą tego jest, jak mówiliśmy, prawomocność rozmaitych form życia i orientacji, czynnikiem wyzwajającym jest jednak nieuchronna z nimi konfrontacja. W sytuacji faktycznej pluralności kompetencję do działania we współczesności będzie miał odpowiednią ten tylko, kto potrafi stawić czoła tej wielości, kto potrafi z nią żyć. Wymaga to, po pierwsze, zdolności postrzegania i rozpoznawania tych pluralnych, a nawet heterogenicznych postaci sensu w ich swoistości i oryginalności. Tutaj zapewne sytuowałoby się nowe znaczenie hermeneutyki – hermeneutyki wyakcentowanej estetycznie (*aisthesis*): chodziłoby o zdolność rozumienia i akceptowania wielu wysoce odmiennych sposobów widzenia świata, form życia i koncepcji sensu.

Zewnętrzna pluralizacja już z tego względu nie może pozostać bez wpływu na wewnętrzną pluralizację, ponieważ odmienne koncepcje są nie tylko prawomocne, ale wyraźnie stanowią sprawdzające się możliwości życiowe i formy prawdy, tak, że nie ma już dziś żadnych pryncypialnych i ostatecznych powodów, aby było tak, a nie inaczej. Albo też, że może istnieją jeszcze dobre powody, aby było tak, ale mogłyby istnieć również dobre powody, aby się stało inaczej. Nie mamy tu do czynienia ani z absolutnym wyróżnieniem jednej możliwości egzystencjalnej, ani z równym

<sup>26</sup> Paul Valéry, *Triomphe de Manet*, Oeuvres, II, Paris 1960, s. 1326–1333, tu: 1327.

<sup>27</sup> Paul Valéry, *La crise de l'esprit*, Oeuvres, I, Paris 1957, 988–1014, tu 992.

<sup>28</sup> Paul Valéry, *La politique de l'esprit*, Oeuvres, I, Paris 1957, 1014–1040, tu 1017.

<sup>29</sup> Daniel Bell, *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960–1980*, Cambridge, Mass., 1980, s. 243.

dystansem wobec wszystkich możliwości egzystencjalnych, ale tylko z większymi lub mniejszymi powinowactwami. W rezultacie powstaje zmienny podział gruntu i pojawia się gospodarka wymienna między rozbieżnymi tożsamościami. Dominanty stają się przesuwalne i można nagle – co było utopią Adorna – „być różnym bez obawy”<sup>30</sup>. Obawa była dotychczas barierą, która pluralizacji stawiała najsilniejszy opór.

W tych okolicznościach musi ulec zmianie pozycja, a nawet cała figura podmiotu; inny musi być także teoretyczny punkt wyjścia rozważań na temat podmiotu. Nie należy wychodzić od podmiotu jako czegoś przede wszystkim monadycznego i indywidualistycznego, ale trzeba zrozumieć, że podmioty od początku są pluralistyczne, że już od podstaw są otwarte na treściowe przenikanie są również z innymi podmiotami i grupami. Indywidua, mówiąc porównawczo, są konstytuowane nie tyle indywidualnie, co socjalnie, już w samych sobie są charakteryzowane przez połączenie różnych społecznych *patterns*. Różnica w stosunku do ujęć dawniejszych jest tak znaczna, że pożądane staje się rozstanie z niektórymi dobrze znanymi, pozornie oczywistymi wzorami pojęciowymi, które tymczasem straciły przydatność. Na przykład, nie będzie można w przyszłości operować prostym przeciwstawieniem indywiduum i społeczeństwa, lub też przyjmować za punkt wyjścia, że społeczeństwo powstaje przez wtórne powiązanie istniejących uprzednio indywiduów. W rzeczywistości „powiązanie” jest o wiele mniej wtórne, niż sądziła tradycyjna filozofia podmiotu. Podmioty są już same w sobie „społecznie ukonstytuowane, są zawsze zdeterminowane jakby przez rodzaj „resume” z zasobu wzorów społecznych. Decydującego czynnika, od którego powinna wychodzić nowa tematyzacja podmiotu, trzeba wobec tego szukać nie w subiektywnych cechach swoistych, ale w obiektywnej wielorakości form życia społecznego. Ta wielorakość wpisuje się w podmioty niby jakaś matryca ich potencjalnych możliwości. Uznawszy to, należy zapytać, w jaki sposób podmioty obcuja z tą wielorakością, w jaki sposób mogą na nią adekwatnie reagować<sup>31</sup>.

#### 4. Modele sztuki

W obrębie sztuki dostrzeżono ten rozwój wcześniej i wnikliwiej niż gdziekolwiek indziej. Fernando Pessca np. – jego dewiza brzmiała: „Bądź różnorodny jak uniwersum!” – całą swoją egzystencją opowiadał się za tą pluralizacją. Pisał w myśl intencji wielu – heteronomicznych – autorów, którzy bez wyjątku byli wytworami jego inwencji: Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Alvaro de Campos. „Nieustannie stwarzam osoby. Każdy z moich snów, kiedy jawi się śniony, ucieleśnia się w jakiejś

<sup>30</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt/M 1980, s. 114.

<sup>31</sup> W zestawieniu z tym niektóre z kwestii diskutowanych w ostatnich latach, np. o strukturze refleksji lub bezpośredniości samoświadomości, wydają mi się raczej drugorzędnej wagi.

osobie; wtedy śni ta osoba, nie ja. ... jestem żywą sceną, na której występują różni aktorzy, inscenizujemy różne sztuki”<sup>32</sup>.

Plastycy, jak Julian Sermento, Valie Export czy Cindy Sherman, stawiają nam przed oczy zwielokrotnienie podmiotu w rolach rewolucjonisty, patetyka, satyryka czy analityka; pokazują nam fotograficzne sekwencje jakiegoś bycia sobą, które nie jest konstytuowane przez żadną możliwą do wskazania tożsamość i które w swych rolach i scenach nie demonstrują możliwości swojej osoby, ale niemal niewiarygodne przechodzenie od tożsamości. Każda z tych tożsamości wydaje się przy tym bez reszty ucieleśniona<sup>33</sup>.

Tego rodzaju proces skłonił już bohatera powieści Musila, Ulricha, o którym Maurice Blanchot powiedział, że nie było mu dane (bądź, że mu oszczędzono) „skostnienia w mocnej osobowości”<sup>34</sup>, do wizji pełnej nadziei: „Być może gdy przestaniemy przypisywać zbytne znaczenie osobowości, jak dziś czynimy, wtedy wkroczymy w nową, niby w najwspanialszą przygodę”<sup>35</sup>.

##### 5. Historyczne formy zapowiednie

W jaki sposób można by zakreszyć kontury tego rodzaju nowej osobowości? Na czym polegają swoiste cechy nadchodzącego, pluralistycznego podmiotu? Wyraziłem już wprawdzie swój sceptycyzm co do tego, czy można się tutaj wiele nauczyć od tradycyjnych wzorów, ale, być może, jest to tylko kwestia tego, po jakie wzory literackie się sięga. Spoglądam raz jeszcze w historię, ale nie na tematyce wielości u takich filozofów, jak Platon, Arystoteles czy Hegel, tylko kieruję szczególną uwagę na to, w jaki sposób temat wielorakości człowieka pojawia się w najwcześniejszych początkach owej epoki, która później stała się dla nas epoką podmiotowości.

Pierwsze tego świadectwo znajduję u Pico della Mirandoli. Wszyscy znamy argument z *De dignitate hominis*. Kiedy przyszła kolej na stworzenie człowieka, okazało się, że Bóg zużył już wszystkie archetypy i nie pozostało mu nic innego, jak umieścić człowieka pośrodku świata i pozwolić mu wybrać swoją istotę spośród otaczających go – wyższych i najniższych – istot. To właśnie decyduje o „godności człowieka”: oto otwiera się przed nim ogromny wachlarz możliwości i o swojej istocie może decydować sam.

<sup>32</sup> Cyt. według: Peter Weibel, *Inszenierte Kunstgeschichte*, Wien 1988, s. 23.

<sup>33</sup> Por. Wolfgang Welsch, *Identität im Übergang. Philosophische Überlegungen zur aktuellen Affinität von Kunst, Psychiatrie und Gesellschaft*. w: *Von Chaos und Ordnung der Seele – ein interdisziplinärer Dialog über Psychiatrie und moderne Kunst*, hrsg. von Otto Benkert und Peter Gorsen, Heidelberg 1990.

<sup>34</sup> Maurice Blanchot, *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M 1988, s. 188 n.

<sup>35</sup> Robert Musil, *Człowiek bez właściwości*, Tłum. różni, Warszawa 1971, t. II, s. 323 n.

Oczywiście, ta pierwsza zapowiedź tematu: „Życie ludzkie w liczbie mnogiej” nie ma w sobie jeszcze nic z ostrości, jaką ta problematyka ma dla nas dzisiaj: wewnętrzna symultaniczna wielorakość indywidualnego życia nie pojawia się jeszcze na widnokręgu. Tylko typ „Człowiek” stał się potencjalnie pluralistyczny, ludzkie indywiduum jednak myślane jest nadal monotropicznie.

Mimo to krok ku początkom nowego postawienia problemu nie był odległy. Dokonał go już Leonardo da Vinci – niemal równocześnie z Pico. Kiedy Leonardo mówi o malarzu jako idealnej figurze człowieka, że powinien być jak zwierciadło, to ma przy tym na myśli nie tylko zdolność precyzyjnego odtwarzania, ale również sztukę przemiany. Człowiek – powiada Leonardo – powinien mieć zdolność „przemiany”, dysponować „duchem”, który potrafi się zmieniać, jego zmysły i jego myślenie powinny być tak zdolne do zmiany jak lustro lub woda. Człowiek tego typu, z racji wysokiej wrażliwości swego ducha, umiałyby zawsze stać się tym, z kim ma do czynienia. Uniwersalność zaczyna u Leonarda nabierać znaczenia uniwersalnej zdolności przemiany i przystosowania. Na widnokręgu pojawia się idea tożsamości pluralistycznej i przystosowanej do transformacji. Wyobrażenie, jakie Leonardo żywi o „uomo universale”, zmierza w tym właśnie kierunku.

Niektórym z państwa tego rodzaju ideał egzystencjalny wyda się wątpliwy. I słusznie. W tradycji Zachodu coś takiego musi budzić wątpliwości. Widać to bardzo wyraźnie na tle sceny pierwowzoru, do której odwołuje się Leonardo. Znajduje się ona w X Księdze *Państwa* Platona. Potępia się tam malarza właśnie z tej przyczyny, że jest tylko zwierciadłem: zostaje potępiony jako człowiek, który jest tylko pozorem, jako ktoś pozbawiony stałego kośćca, jako sofista zmienny jak kameleon. Ten schemat wartościowania pluralistyczności niektórzy z nas do dziś uważają za oczywisty i właściwy – przynajmniej w oficjalnej retoryce akademickiej, choć może w mniejszym stopniu w praktyce życiowej<sup>36</sup>.

#### 6. Krytyka podmiotu u Nietzschego: „Podmiot jako wielość”

Ta klasyczna strategia dyskredytacji musiałaby załamać się filozoficznie dokładnie w tym momencie, w którym różnica między rzeczywistością i pozorem straciłaby swą niezawodność i uległaby przewyciężeniu – a tak właśnie dzieje się u Nietzschego, który prowadzi do fikcjonalizacji tego, co rzeczywiste. Znamienne, że właśnie w tym momencie po raz pierwszy z całą jasnością występuje ideał pluralistycznej egzystencji.

W części wstępnej do *Wiedzy radosnej* Nietzsche mówi:

„Czymś szorstkim i łagodnym, czymś chamskim i grzecznym  
Czymś swojskim i czymś dziwnym, czystym i wszetecznym,  
Miejscem, gdzie błazen z mędrcelem schadzki sobie czynią,

<sup>36</sup> Szerzej pisałem o tym w *Das Zeichen des Spiegels. Platons philosophische Kritik der Kunst und Leonardo da Vincis künstlerische Überholung der Philosophie*, w: „*Philosophisches Jahrbuch*” 90/2. 1983, s. 230–245.

Tego wszystkiego jestem i pragnę być skrzynią,  
Zarazem gołębicą i wężem, i świnia”<sup>37</sup>.

Jest to zaiste drastyczna mowa w obronie struktury życia w liczbie mnogiej. Nietzsche gwałtownie miesza wszystkie klasyczne pozycje – od mędrca po głupca i od świętego gołąbka po pogardzaną świnie. W innym miejscu Nietzsche charakteryzuje siebie jako kogoś, „w kim przy rozważaniu historii nie tylko duch, lecz i serce przekształcało się ustawicznie na nowo i kto, w przeciwieństwie do metafizyków, czuje się szczęśliwy, że „nie jedną duszę nieśmiertelną”, lecz wiele dusz nieśmiertelnych w sobie przechowuje”<sup>38</sup>. Kiedyś mówi on nawet o „duszy jako wielości podmiotu”<sup>39</sup>. Prowadzi to do właściwego sensu zasadniczej krytyki podmiotu u Nietzschego i jej roli wzorca dla dzisiejszej dyskusji. U Nietzschego, podobnie jak w „postmodernie”, krytyka tradycyjnego pojęcia podmiotu i opowiadanie się za podmiotem pluralistycznym mają się do siebie jak dwie strony tego samego medalu. W *Nachgelassene Schriften* znajdujemy nie tylko słynne zdanie „Podmiot to przecież fikcja”<sup>40</sup>, ale i dopełnienie tej wypowiedzi, które brzmi następująco: „Założenie, że istnieje jeden podmiot być może nie jest konieczne; być może, równie zasadnicze można założyć wielość podmiotów, których współgranie i walka leży u podstaw naszego myślenia i w ogóle naszej świadomości”<sup>41</sup>. Nietzsche sprawia, że symultaniczna pluralistyczność, która stanowi merytoryczną i problemową soczewkę aktualnej tematyzacji podmiotu, staje się programem. Ponadto widać u niego wyraźnie, że ta pluralistyczność wcale nie musi w konsekwencji prowadzić do utraty siły opory. Przeciwnie: Nietzsche potrafił wydobyć z niej nowe potencjały krytyki.

## V. Od podmiotu silnego do słabego

### 1. Adorno

Próbe zamykającego ujęcia tego wielorakiego podmiotu chcę rozpocząć od spojrzenia w stronę Adorna, który dawno już domagał się przejścia do nowego zdefiniowania podmiotowości. Adorno wiedział przy tym doskonale, że „stary podmiot”, „historycznie skazany”, nawet, jeśli jest już tylko „dla siebie”, a nie „sam

<sup>37</sup> Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*. Przełożył Leopold Staff, Warszawa 1906–1907, s. 15 n.

<sup>38</sup> Fryderyk Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, cz. II (Wędrowiec i jego cień), przełożył Konrad Drzewiecki, Warszawa 1909–10, s. 22.

<sup>39</sup> Fryderyk Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Przełożył Stanisław Wyrzykowski. Warszawa–Kraków 1912, s. 21.

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, Bd. XII, s. 398.

<sup>41</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M 1951, s. 8.

w sobie”<sup>42</sup>, potrafi jeszcze być instancją oporu w świecie fałszu. Mimo to „wiele fałszu... mieści się w rozważaniach, których punktem wyjścia jest podmiot”<sup>43</sup>. Podmiot byłby świadkiem niezawodnym, gdyby już stał się „innym”. Nieodzowna jest więc jego transformacja.

Wspólnie z Horkheimerem Adorno uchwycił to, że dawny podmiot w niezwykle ambiwalentny sposób i w ostatecznym rachunku przeciw sobie jest związany z panowaniem. Odwrotną stroną samoupoważnienia do panowania nad przyrodą jest podporządkowanie podmiotu indywidualnego w całości panowaniu tego, co ogólne<sup>44</sup>.

*Dialektik der Aufklärung* dostrzegła u Odysseusza – „prawozworu... mieszczańskiego indywiduum” – że jego samozachowanie okupione jest przez samookaleczenie<sup>45</sup>. I jeszcze więcej: że podporządkowanie uniformującej ogólności jest zasadą oświecenia, która odciska swoją pieczęć na podmiocie aż po najgłębsze wnętrze”. „Straszliwych cierpień musiała sobie ludzkość przyczynić, póki nie została stworzona jaźń, tożsamy, nakierowany na cel, męski charakter człowieka”<sup>46</sup>.

Raz jeszcze podkreślił to Adorno w *Dialektyce negatywnej*. Zasada ogólności utrzymująca, że umacnia supremację podmiotu, w ostatecznym rachunku stanowi jedynie fundament „uniwersalnego panowania wartości wymiennej nad ludźmi”, a

<sup>42</sup> Tamże, s. 8.

<sup>43</sup> Cytowany wyżej wygląd Foucaulta w dwoistość sensu „podmiotu” z rzeczowego punktu widzenia był już wglądem Adorna.

<sup>44</sup> Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, wyd. cyt., s. 42, por. 34.

<sup>45</sup> Tamże, XI, s. 650. – To ujęcie, które objaśnia koniec tradycyjnej formy filozofii podmiotu, zostało w znamienny sposób wypowiedziane przez Montaigne’a jeszcze przed jej nastaniem: „Od siebie nie mam do powiedzenia nic całościowego, jednolitego i mocnego, nie spletanego i z jednego stopu”. „Wszyscy jesteśmy ześciubieni jakby z samych łat i gałganków w takim nieładzie i tak niezdarnie, że każdy strzęp w każdym momencie prowadzi własną grę. W nas samych nami i innymi” (*Essays*, hrsg. von Herbert Lüthy, Zürich 1953, s. 324 i 325). Podobnie pisał przed niewiele laty Botho Strauß: „Tożsamość, której poszukujemy, nie istnieje. Abstrahując od nielicznych zewnętrznych, oficjalnych cech rozpoznawczych, nie ma niczego takiego, co by przemawiało za istnieniem jednolitej jednostki. Nawet ciało nie jest monologiczne i ze sobą w zgodzie. Podobnie jak przekonania, tak i chód stóp nie jest niezmiennie ten sam; jest środkiem ekspresji, bardzo zmiennej; także krążenie krwi daje się poznać, zmienia gesty i styl, reagując na przyzwyczajenia, spotkania i dokonania. Z punktu widzenia nie skrępowanej psychosomatyki każdy organ człowieka opowiada dziś to, jutro tamto. To Ja, pozbawione wszelkiej transcendentalnej „determinacji przez coś obcego”, istnieje dzisiaj jeszcze tylko jako coś w otwarty sposób odrębny w nurcie niezliczonych porządków, funkcji, gromadzonej wiedzy, refleksów i wpływów, istnieje na tylu różnych płaszczyznach naukowego i teoretycznego nazewnictwa, w tylu akceptowalnych w sobie „dyskursach”, że w zestawieniu z tym każda logika i psychologika jednolitej jednostki wydaje się absurdem” (Botho Strauß, *Paare, Passanten*, München 1981, s. 175 n.).

<sup>46</sup> Tamże, s. 33.

więc, jak dodaje Adorno „a priori odmawia podmiotowi szansy bycia podmiotami”<sup>47</sup>. Tylko jako „skrajny przypadek graniczny” tej ideologii „podmiot transcendentálny zbliża się ściśle do prawdy”<sup>48</sup>.

W obliczu takiej diagnozy dążył Adorno do zarysowania innego typu podmiotu<sup>49</sup>. W Kantowskiej teorii wzniosłości znalazł pierwsze wskazania prowadzące w tym kierunku, o ile w doświadczeniu wzniosłości odślania się „samowiedza człowieka o własnej przyrodniczości”, a tym samym ta wzniosłość uwalnia od zdominowanej naturę zasady Ja i podmiotu. To, co z jednej strony podmiot, pragnący pozostać sobą, odczuwa jako przykrość, bo jest podważony, z drugiej w swej głębszej wiedzy odczuwa jako szczęście, jako spełnienie tęsknoty za tym, co „subiektywny blok odgradza od partnera”<sup>50</sup>. Tak oto doświadczenie wzniosłości rozbija zaklęty krąg podmiotowości.

Idąc głównie za wątkiem refleksji estetycznej, Adorno prowadził ku takiemu nowemu typowi podmiotu, który upatrywałby swoje szczęście nie w imperialistycznym stosunku do tego, co Inne, ale w tym, by „to, co dalekie i odmienne, pozostawało w postrzegalnej bliskości, poza zasięgiem tego, co heterogeniczne i tego, co własne”<sup>51</sup>. W tym kontekście mówi Adorno o „stanie czegoś nieodróżnionego i pozbawionego panowania” oraz stwierdzał, że wymaga to konfrontowania się z tym, „czego nie można zjednoczyć”<sup>52</sup>. A więc już votum Adorna na rzecz innego podmiotu musiało prowadzić do akceptacji wielorakowości i do takiej formy egzystencji, która pozwala „oddać sprawiedliwość temu, co heterogeniczne”<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*. Przełożyła Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 249.

<sup>48</sup> Tamże. W tego rodzaju przemyśleniach Adorno zastanawia się nad wskazywaną wyżej wzajemną przeciwstawnością zasady ogólności i zasady indywidualności w pojęciu podmiotu i nadaje jej sens krytyki społecznej.

<sup>49</sup> Coś podobnego konstatował Horkheimer: „Proces oświeceniowy, który poprzez tysiąclecia rozumu prowadził przeciwko tym pojęciom, które pozostały na dawnych pozycjach jeszcze jako „naturalne”, tzn. zawarte w rozumie subiektywnym... czyli przeciw pojęciom podmiotu i samego rozumu” (Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von Gunzelin Schmid-Noerr, Frankfurt/M. 1985, s. 26).

<sup>50</sup> Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M 1970, 295, 396. – Bardziej szczegółowo przedstawiłem te powiązania w *Adornos Ästhetik: eine implicite Ästhetik des Erhabenen*, w: *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, hrsg. von Christine Pries, Wienheim 1989, s. 185–213.

<sup>51</sup> Adorno, *Dialektyka negatywna*, wyd. cyt. s. 267.

<sup>52</sup> Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, wyd. cyt., s. 743; *Ästhetische Theorie*, wyd. cyt., s. 283.

<sup>53</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, wyd. cyt., s. 285.

## 2. Podmiot silny versus podmiot słaby

Zapowiadając się zmianę można by ująć w formułę opozycji między silnym (dawnym) i słabym (nowym) ideałem podmiotu. Silny podmiot próbuje pohamować wielość i nad nią zapanować. Podmiot słaby próbuje oddać jej sprawiedliwości, żyć z nią<sup>54</sup>.

Podmiot silny, ów autonomiczny podmiot, na który stawiał główny nurt oświecenia, znamionował się – jak to postrzegał Adorno – skłonnością do panowania. „Podmiot słaby” natomiast (a w tym sformułowaniu brzmi już aluzja do „słabego myślenia” Vattimo), to taki, który by nie upierał się przy samoustanowieniu i, komplementarnie, przy zapanowaniu nad wszystkim innym, ale który, przeciwnie, byłby skłonny wiązać się z tym, co Inne, a nawet, w rezultacie, również się wyobcować. Tego rodzaju podmiot byłby esencjalnie zdolny do wielości. Byłby gotów do zajmowania pozycji przejściowej między różnymi koncepcjami sensu, rozwinąłby potrzebną po temu wrażliwość i kompetencję.

W obliczu menadżerów (nauki) musiałbym natychmiast dodać, że przez tę „słabość” nie rozumiem fasadowej miękkości, która w osobistych kontaktach jest skuteczna, bo „pozwała zbliżyć się” innemu, by następnie można było lepiej realizować własne intencje, ale, że mam przed oczyma zdolność postrzegania i poważnego traktowania zewnętrznych następstw własnego działania, zajmowania się rzeczowymi alternatywami i z uwagi na nie, w miarę potrzeby, bycia skłonnym do zmieniania czy nawet porzucania własnych projektów.

Tego rodzaju typ podmiotu wyróżniałby się szczególną zdolnością postrzegania – w sensie postrzegania stanów rzeczy, sytuacji granicznych i alternatyw – oraz wrażliwości na różnicowania, przełomny i uwarstwienia. Zasada autonomii nie działałaby w nim jako (co zaprawdę w dobie postmoderny zasługiwałoby na krytykę) zasada wielu wykluczeń (np. tych wszystkich stron ludzkich, które nie łączą się płynnie z suwerennością, a więc aspekt cielesności, indywidualnej i zbiorowej nieświadomości, społecznej heterogeniczności). Ten podmiot rzeczywiście nie czułby się skrępowany „tożsamościowym, nastawionym na cel, męskim charakterem człowieka”, na który to ideał, zdaniem Adorna, cierpi cała nasza tradycja.

Wydaje się, że tego rodzaju podmiotowość jest postawą wypróbowaną i konieczną w warunkach postmodernizmu. Możliwość realności staje się dzisiaj warunkiem udanego życia.

<sup>54</sup> Oczywiście oznakowania „silny” i „słaby” mają tylko tymczasowy charakter. Słabość nowego podmiotu jest zarazem wskazówką innego rodzaju siły, podczas gdy podmiot silny w znaczeniu tradycyjnym wydawał się taki jedynie w swoim ograniczonym horyzoncie, musiał się też przy nim upierać również ze słabości.

### 3. Zadaniem głównym przechodzenie – transwersja podstawową umiejętnością

Cóż ponadto można powiedzieć na temat struktury tego rodzaju przejść, czyli na temat podmiotowości opartej nie tyle na autorefleksji, co na umiejętności przechodzenia?

Trzeba będzie przede wszystkim poradzić sobie z zasadniczą diagnozą: że w toku przechodzenia od jednej konstelacji sensu do drugiej ulegają przesunięciom nie tylko poszczególne poglądy i doświadczenia, ale zmieniają się całe podstawy.

Tego rodzaju przejścia – dokonywane bez ostatecznego oparcia i bez ubezpieczającej sieci – wymagają przede wszystkim dostrzegania powiązań, tak wszakże, by nie uważać ich błędnie za nieodwracalne syntezy. Fundamenty – jak u Hegla – stają się chwiejne<sup>55</sup>, przejścia zaś nie prowadzą do definiowanych przezwyceżeń ani syntez. Raczej należy zachować umiejętność ponownego rozdzielania tych powiązań, powrotów i ponownego ustalania nowych powiązań. Różne perspektywy zachowują swoją ważność, inne zyskują ją na nowo. O tych działaniach człowieka – budowniczego na chwiejnych fundamentach – trafnie wyraził się Nietzsche: „Można tutaj podziwiać człowieka jako potężnego i genialnego architekta, któremu na chwiejnych fundamentach i jakby na płynącej wodzie udaje się wznieść niestęchające skomplikowaną katedrę pojęć; oczywiście, aby mogła utrzymać się na takich fundamentach, musi to być budowla jak z nici pajęczych, tak delikatna, aby fala mogła ją unosić i tak mocna, aby jej wiatr nie rozniósł”<sup>56</sup>. Chodzi właśnie o to: zbudować coś odpowiedniego na chwiejnych fundamentach. Związanej z tym przemijalności – temu, co w nas najczęściej indywidualnie i społecznie, filozoficznie i praktycznie wypierane – należy sprostać. Podmiotowość nowego typu będzie umiejętnością transwersji (*Transversalität*), a nie identyfikowania się.

Sądzę, oczywiście, że nie dysponujemy jeszcze wystarczającymi środkami pojęciowymi, aby dokładnie zrozumieć to nowe usposobienie i te nowe pytania. Prawdopodobnie musimy zapowiadającą się podmiotowość dopiero rozwiązać, zanim będziemy ją mogli lepiej pojąć. Godziną pojmowania jest – jak mówi Hegel – godzina zmierzchu, a nie porannego brzasku. Nie może to wszakże powstrzymać nadejścia dnia. Przede wszystkim więc chodzi o to, aby czynić rzeczy – jak mówi dalsza formuła utopii Adorna – o których jeszcze „nie wiemy, czym one są”<sup>57</sup>.

Tłumaczyła Krystyna Krzemień

<sup>55</sup> Por. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt. s. 7.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* w: *Sämtliche Werke*, wyd. cyt. t. XI, s. 882.

<sup>57</sup> Theodor W. Adorno, *Vers une musique informelle*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Frankfurt/M. 1978, s. 493–540, tu 540.