

Teksty Drugie 2006, 1-2, s. 113-122



# Wywoływanie podmiotu romantycznego.

Paweł Dybel

# Roztrząsania i rozbiory

## Wywoływanie podmiotu romantycznego

I.

Kwestie podmiotu i podmiotowości w tej postaci, w jakiej pojawiły się one w tradycji nowoczesności znajdują się od lat w centrum zainteresowań filozoficznych Agaty Bielik-Robson. Były one już przez nią podejmowane w wydanej kilka lat temu książce *Inna nowoczesność*<sup>1</sup>. Autorka wychodziła w niej z założenia, że ponowoczesna krytyka „wielkich narracji”, która doprowadziła do tezy o śmierci podmiotu oraz rozpadu języka wspólnotowego, zaowocowała nową formą relatywizmu i społecznej izolacji jednostki. W związku z tym Bielik-Robson starała się wypracować stanowisko pośrednie, które by z jednej strony unikało metafizycznego konserwatyizmu obrońców uniwersalizmu, z drugiej zaś niebezpieczeństw związanych z radykalną, ponowoczesną krytyką metafizyki. *Ducha powierzchni*<sup>2</sup> można odczytywać jako kontynuację tego stanowiska, tyle że tym razem autorka stara się znaleźć dla niego oparcie w tradycji myśli romantycznej oraz w jej współczesnych interpretacjach dokonanych przez trójkę literaturoznawców z Yale: Paula de Mana, Geoffreya Hartmana oraz Harolda Blooma. Zdaniem Bielik-Robson w ich pracach zawarta jest *implicite* bardzo interesująca filozofia podmiotu, alternatywna w stosunku do tej, jaka wykształciła się w ramach tradycji niemieckiego idealizmu. Dlatego też podstawowym zamiarem autorki jest, jak pisze we *Wprowadzeniu*, wykazanie, że „istnieje coś takiego jak swoista filozofia romantyczna: filozofia oryginalna i tym bardziej właśnie interesująca dla nas, ludzi późnej nowoczesności, że pozbawiona staromodnych ambicji systemowych...” (s. 8). Zasadniczą odrębność

<sup>1/</sup> A. Bielik-Robson *Inna nowoczesność*, Universitas, Kraków 2000.

<sup>2/</sup> A. Bielik-Robson *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Universitas, Kraków 2004.

tej filozofii znakomicie oddaje, jak pisze dalej, Heglowskie pojęcie „czującej duszy” jako „refleksyjnej totalności odczuwania”, które jednak jest traktowane przez tego autora wyłącznie w kategoriach patologii i choroby i stanowi jedynie etap wstępny do wykształcenia się w podmiocie „duszy rzeczywistej”.

Tymczasem, twierdzi dalej autorka, „filozoficzna specyfika romantyzmu [...] polega na samoistnym docenieniu owej duszy «czującej» jako jedynej, nieprzekraczalnej realności ludzkiej egzystencji” (s. 11). Podobny punkt wyjścia każe autorce dalej stwierdzić, że tradycja fenomenologiczna rozciągająca się – jej zdaniem – od Kartezjusza poprzez Hegla do Husserla zapoznała doszczętnie oryginalne ontologiczne implikacje zawarte w „duszy czującej”, jakimi są: 1) prymat tego, co poszczególne i pojedyncze nad tym, co uniwersalne; 2) równorzędność ontologiczna między Ja i światem; oraz 3) istotna podatność na wpływ.

Taka jest też podstawowa „teza” książki Bielik-Robson. Starając się ją uzasadnić, przystępuje autorka do rekonstrukcji i rozwinięcia – jej zdaniem – oryginalnych ontologicznych implikacji zawartych z jednej strony w różnych romantycznych koncepcjach podmiotu, z drugiej zaś w interpretacjach, których się one doczekały w pracach wspomnianych powyżej trzech literaturoznawców z Yale. Nawiązując do tej tradycji, stara się niejako *ex post* dopisać do niej filozofię podmiotu, którą implikuje tworzący ją kanon tekstów. Według Bielik-Robson owa filozofia stanowi nie tylko alternatywę dla pojmowanej bardzo szeroko tradycji filozofii kartezjańskiej, ale również przewyżcza różne słabości i aporie jej dwudziestowiecznych radykalnych krytyków – Heideggera i Derridy. Bielik-Robson nie ogranicza się zatem do reinterpretacji tradycji romantycznej ani też do rekonstrukcji słabo u nas znanych literaturoznawczych odczytań tej epoki przez krytyków z Yale. Autorka podejmuje zarazem, w swoistym przymierzu z tymi krytykami (przede wszystkim jednak, co należy podkreślić, z Haroldem Bloomem, który pełni w książce rolę Dantejskiego *cicerone*), próbę przedstawienia własnego ujęcia tej tradycji. Ujęcie to jej zdaniem wychodzi w znacznie większym stopniu naprzeciw rozterkom i dylematom nowoczesności niż tradycja filozofii transcendentalnej, fenomenologii i hermeneutyki czy dekonstrukcjonizmu.

## 2.

Niekwestionowaną zaletą książki Bielik-Robson jest przybliżenie bogatej polskiej tradycji badawczej dotyczącej romantyzmu tych jego odczytań, które powstały w humanistyce anglosaskiej i które zazwyczaj sytuują się na pograniczu filologii, psychoanalizy i filozofii. W tym wypadku różnica dotyczy nie tylko zawartości tych badań, ale również charakterystycznego dla nich typu dyskursu, raczej obcego rodzimym badaczom. Może z wyjątkiem prac Marii Janion, tyle że – jak słusznie zauważa autorka – jej spojrzenie na romantyzm opiera się na zasadniczo odmiennych założeniach niż te, które są właściwe wspomnianym krytykom z Yale.

Podkreślić należy przy tym, że Bielik-Robson nie przedstawia tradycji anglosaskich badań nad romantyzmem jako jednolitej i koherentnej całości. Stara się

raczej wykazać, jak w jej obrębie rysują się bardzo różne, niekiedy wręcz przeciwstawne sobie stanowiska, których przypadki skrajne stanowią: dekonstrukcjonizm de Mana oraz koncepcja „lęku przed wpływem” Blooma. W sposób bardzo klarowny i przekonujący wydobywa podstawowe różnice między tymi autorami, dotyczące na przykład rozumienia takich pojęć, jak ironia, lęk, wpływ, podmiot, fantazja itd. Interesujące jest również, inspirowane w dużej mierze przez autora *Lęku przed wpływem*, spojrzenie Bielik-Robson na sam romantyzm. W jej odczytaniu na plan pierwszy wysuwa się dorobek romantyków brytyjskich – Shelleya, Coleridge’a, Wordswortha i Blake’a; to głównie ich wypowiedzi poetyckie są dla niej punktem wyjścia do rekonstrukcji implikowanej w nich koncepcji podmiotu i jego doświadczenia świata. Ale istotne znaczenie posiada w jej oczach również twórczość romantyków niemieckich – Novalisa, Goethego (jeśli uznamy, że był on twórcą romantycznym), Schlegla i Herdera. To w ich pismach upatruje Bielik-Robson narodzin wielu kluczowych motywów związanych z ideą „duchy czującej” i niezwykle istotnych w tradycji myślowej nowoczesności idei, takich jak twierdzenie o odczarowaniu świata (Schlegel), przekonanie, że człowiek nigdy nie wyrósł ze stanu dzieciństwa (Goethe, *Faust*), koncepcja podmiotu jako „formacji zaczepno-obronnej” (Schiller) czy koncepcja człowieka jako *Mangelwesen* (Herder).

Myśl estetyczna i antropologiczna romantyków niemieckich stanowi też dla Bielik-Robson dobry punkt wyjścia nie tylko dla wydobywania zasadniczej odrębności tych przekonań na tle dojrzewającej w tym samym czasie tradycji niemieckiego idealizmu (Fichte, Schelling, Hegel), lecz również dla wykazania, jak dalece myśl ta wychodzi naprzeciw koncepcjom rysującym się we współczesnej tradycji psychoanalitycznej (Freud, Klein, Segal, Lacan), egzystencjalizmowi Kierkegaarda, filozofii Nietzschego, Bubera, Adorna, Horkheimera i wielu innych.

W dyskursie Bielik-Robson możemy wyróżnić pięć podstawowych, występujących zazwyczaj w różnych konfiguracjach, warstw:

- 1) omówienia i interpretacje źródłowych tekstów romantyków (głównie brytyjskich i niemieckich);
- 2) prezentacja ich ujęć we współczesnej tradycji anglosaskiej humanistyki, głównie szkoły z Yale (marginalnie – także i niemieckiej);
- 3) próba wypracowania w oparciu o te dwie tradycje własnej filozoficznej koncepcji podmiotu i jego doświadczenia świata;
- 4) krytyka podstawowych założeń tradycji niemieckiego idealizmu, fenomenologii i częściowo dekonstrukcjonizmu Derridy;
- 5) różnorodne odniesienia do wcześniejszej i późniejszej tradycji europejskiej myśli humanistycznej i filozofii, poczynając od żydowskiej tradycji kabalistycznej i tradycji gnostycznej, poprzez filozofię grecką i chrześcijańską, marksizm Adorna i Horkheimera, psychoanalizę, egzystencjalizm i na poststrukturalistach – Derridzie i Lacanie – kończąc (plus około trzydziestu innych autorów-kłasyków).

W zależności też od tego, które z tych warstw dyskursu wysuwają się na plan pierwszy, można mówić o lepszych lub słabszych partiach książki. Moje omówie-

nie chciałbym rozpocząć od warstwy trzeciej, bez wątpienia najbardziej oryginalnej, ale też zarazem najsilniej prowokującej do dyskusji.

### 3.

Jak już wspominałem, podstawowym zadaniem, jakie postawiła sobie autorka, jest wykazanie, że w tekstach romantyków kształtuje się nowe rozumienie podmiotu, rozumienie, którego oryginalne filozoficzne implikacje nie zostały przez nich dostatecznie wydobyte. Kluczem do tego nowego rozumienia jest – jej zdaniem – nowe podejście do fenomenu lęku, który nie jest już utożsamiany z lękiem „w jego pierwotnej, nieprzetworzonej, animalnej postaci” (s. 103), tak jak ujmuje to na przykład fenomenologia religii, przeciwstawiając takiemu lękowi sferę *sacrum* na zasadzie ostrego binarnego przeciwieństwa. Przeciwnie, lęk ów budzi zarówno grozę, jak i fascynację, dlatego też zamiast ulec przezwytczeniu i odrzuceniu przez podmiot, „podlega przemianie, otwarciu, sublimacji” (s. 103). Słowem, romantyczną postawę wobec lęku – w odróżnieniu od tradycji kartezjańsko-kantowskiej – cechuje zarówno ambiwalencja, jak i dążenie do jego twórczego przekształcenia w ten sposób, aby stał się on źródłem nowego podejścia podmiotu do rzeczywistości.

Stąd też wypływa postulat autorki, aby w odróżnieniu od dziewiętnastowiecznych i dzisiejszych kontynuatorów myśli filozoficznej Kartezjusza i Kanta, którzy starają się zdegradować i przezwyciężyć fenomen lęku, nowoczesność pomyśleć jako „nowoczesność z lękiem”. U podstaw tej idei tkwi zrekonstruowana przez Bielik-Robson w oparciu o teksty romantyków brytyjskich i ich interpretacje dokonane przez Blooma i Hartmana koncepcja aktu twórczego, którą autorka stara się przeformułować w kategoriach epistemologicznych. W jej oczach teksty te zawierają oryginalną koncepcję doświadczenia zmysłowego, które traktowane jest jako „*compositum* elementów danych i dodanych” (s. 146). Z doświadczeniem tym wiąże się „bezpośredni wpływ świata odczarowanego i mechanicznego” (s. 147), który jako taki stawia opór podmiotowi, napawając go jednocześnie lękiem i irytacją. Zarazem jednak – paradoksalnie – właśnie z tej racji owo doświadczenie uruchamia moc projekcyjną podmiotu, zmuszając jego umysł do „aktywnej romantyzacji i domestykacji świata, który utracił ciepło magicznego *Lebensweltu*” (s. 147). W dalszych etapach aktu twórczego chodzi o wytworzenie swoistej harmonii między tymi dwiema przeciwstawnymi siłami poprzez wykreowanie na końcu romantycznego obrazu, który pojmowany jest jako dar zwrotny wobec świata. W ten sposób: „Pierwotnemu wpływowi zostaje odjęta jego zła, mechaniczna postać: dane stają się prawdziwym darem, który musi zostać powtórzony, a tym samym – zwrócony światu” (s. 148).

Odtworzony w ten sposób schemat aktu twórczego/procesu poznawczego staje się dla Bielik-Robson podstawą do wykazania, że w tradycji romantycznej implikowane jest pojęcie podmiotu, które wyłamuje się zarówno ze schematów empirystycznych, jak i transcendentálnych. Pojęcia tego nie są również w stanie, jej zda-

niem, uchwycić różne poststrukturalistyczne koncepcje głoszące, że podmiot umarł. Według Bielik-Robson umarł bowiem tylko podmiot tradycyjnej metafizyki, nie zaś podmiot romantyczny, jego „dusza czująca”, która wymaga odpowiedniej filozoficznej reanimacji, by stać się niezawodnym życiowym oparciem dla zagubionych podmiotów nowoczesności.

Tutaj też ma swoje korzenie kolejny postulat Bielik-Robson: wyprowadzenie w oparciu o tradycję romantyczną nowej koncepcji podmiotu, który nazywa ona „formacją zaczepno-obronną”. To militarne określenie sugeruje zasadniczą dwiistość podmiotu romantycznego. Z jednej strony broni się on przed wpływem „odczarowanego” świata, lękając się, że zniszczy on w pełni jego roszczenie do autonomii, z drugiej strony jednak przekornie poddaje się temu wpływowi, traktując go jako swego rodzaju tworzywo do dalszej transformacji. W tym procesie kluczowa funkcja przypada fantazji, która łączy w sobie otwartość i podatność na oddziaływanie obcej rzeczywistości oraz „oraz przynajmniej częściowe unieważnienie jej potencjalnie traumatycznego wpływu” (s. 195). Analogiczną strategią posługuje się według autorki romantyczna ironia, która „opóźnia, wręcz odwleka w nieskończoność moment akceptacji, nie mówiąc zarazem wyraźnie nie” (s. 217). U podstaw obu tych strategii tkwi zatem wyraźnie ambiwalentna postawa podmiotu wobec oddziałującej nań rzeczywistości, która jednak nie jest jego wadą, wprost przeciwnie – stanowi źródło jego kreatywności i duchowej siły. Właśnie ona bowiem stanowi o swoistej otwartości i wrażliwości podmiotu na to, co obce. Dzięki niej podmiot nie odrzuca obcego z góry ani nie pacyfikuje za pomocą rozbudowanego pojęciowego instrumentarium – jak ma to miejsce w tradycji kartezjańskiej i idealistycznej. Podmiot wychodzi naprzeciw tej obcości i w sporze z nią wykształca nowy obraz świata, w którym ulega ona nie tyle zniesieniu, co daleko idącej transformacji.

Podobny schemat ujęcia Bielik-Robson rozpoznaje w pracach Blooma na temat romantyzmu. Autor ten, wypracowując w dialogu z tekstami tej epoki swoją koncepcję „lęku przed wpływem”, opiera się na analogicznym doświadczeniu ambiwalencji w stosunku do tradycji. I tak na przykład pojawiający się w tych pracach motyw „Sceny Pouczenia” stanowi wyraźną aluzję do derridańskiej Sceny Pisma, zarazem jednak, w odróżnieniu od tej ostatniej, ma wyraźnie osobowy charakter. W Scenie Pouczenia chodzi bowiem o relację etyczną, która zawiązuje się między „adeptem” a „zawłaszczającym go prekursorem”, gdzie początkowy magiczny moment zakochania grożący utratą tożsamości ze strony tego pierwszego przechodzi w sposób naturalny w postawę zdystansowania się, aby w końcowej fazie przybrać postać ponownego zawłaszczania części tradycji, w której jednak ulega ona zasadniczemu przeobrażeniu (s. 395).

Wydobywając w ten sposób ontologiczne implikacje, jakie tkwią w romantycznych ujęciach aktu twórczego oraz wypracowanej w oparciu o nie przez Blooma koncepcji „lęku przed wpływem”, autorka stara się wykazać, że unikają one uproszczeń, jakie – jej zdaniem – z jednej strony tkwią w tradycji kartezjańskiej oraz idealistycznej, z drugiej natomiast – w poststrukturalistycznej. Od tych tradycji

## Roztrząsania i rozbiory

romantyczne (czy romantyzujące) koncepcje różni według Bielik-Robson to, że relacja między podmiotem i obcą rzeczywistością, w jakiej on się znajduje, została w nich ujęta w sposób znacznie bardziej złożony i dynamiczny. Owa rzeczywistość jest wprawdzie początkowo źródłem obaw i frustracji, niemniej jednak właśnie one pobudzają szczególną „zaczepno-obronną” kreatywność podmiotu, który w swojej fantazji dokonuje głębokiego przetworzenia wyjściowych „danych zmysłowych”, nie rozpuszczając jednak zarazem nigdy do końca ich traumatycznego wymiaru we własnej pojęciowości (jak to właśnie czynią wszystkie wspomniane tradycje). Podmiot romantyczny to zatem podmiot znajdujący się w permanentnym sporze ze światem go otaczającym. I jakkolwiek spór ten z założenia jest niemożliwy do rozstrzygnięcia, nie jest to jakąś jego wadą czy brakiem, ale podstawową racją istnienia:

Kantowska statyczna antyteza przybiera więc postać dynamicznego *agonu*, w którym Ja romantyczne nie ustaje w swej walce o pojedynczość i suwerenność, nieustannie zmagając się z realnością wpływu. Cały proces przenosi się wówczas z transcendentalnej głębi na samą powierzchnię: tam, gdzie wpływ jest najbardziej odczuwalny, gdzie wydarza się trauma, gdzie boli najmocniej. (s. 494)

### 4.

Rysująca się w ten sposób w książce Bielik-Robson koncepcja romantycznego podmiotu stanowić ma rodzaj alternatywy dla tych jego wersji, które zostały opracowane w tradycji kartezjańskiej i niemieckiego idealizmu. Pojawia się jednak pytanie, na ile – jak to sugeruje autorka – jest to alternatywa wyłamująca się z podstawowych metafizycznych założeń, na których oparta jest ta tradycja, na ile zaś mieści się w jej obrębie, stanowiąc tylko ich innego rodzaju konfigurację? Otóż śledząc argumentację autorki, odnoszę wrażenie, że mamy tutaj raczej do czynienia z tym drugim przypadkiem. Jeśli bowiem można się zgodzić z jej twierdzeniem, że ambiwalentny stosunek romantycznego podmiotu do zastanej rzeczywistości – raz utożsamianej z „danymi zmysłowymi” innym razem z „tradycją” – różni się od tego, jaki został wykształcony w ramach wspomnianych tradycji, to zasadniczy problem „teoriopoznawczy” – jak określić w procesie doświadczenia tej rzeczywistości przez podmiot jego aspekt bierno-receptywny w stosunku do aktywno-kreatywnego (czy transcendentalno-konstytutywnego)? – jest zasadniczo ten sam. Inne jest tylko jego rozwiązanie.

Tymczasem, jak się wydaje, zasadniczy przełom w tej kwestii w filozofii dwudziestowiecznej, który się zaczyna wraz z fenomenologią Husserla i, w szczególności, Heideggera, polega na zerwaniu z takim stawianiem pytania o podmiot i jego miejsce w procesie doświadczenia świata. Okazuje się, że wszelka epistemologia jest zakorzeniona albo w sposobie, w jaki rzeczy jako zjawiska dane są świadomości, albo w sposobie bycia człowieka rozumianego jako *Dasein*. Nie można więc, jak sądzę, traktować obu tych autorów jako kontynuatorów tradycji niemieckiego transcendentalizmu, gdyż pierwszy z nich tę tradycję w sposób zasadniczy prze-

formułowie i w swych późnych pracach przewyższa, drugi zaś wyraźnie z nią zrywa. To samo zresztą dotyczy takich autorów, jak Derrida i Lacan, w przypadku których z kolei decydujące znaczenie posiada wywodząca się z tradycji strukturalizmu koncepcja języka, z założenia formującego wszelkie doświadczenie rzeczywistości. Wiąże się to ściśle z przyznaniem przez nich obu poziomowi znaczących zasadniczego prymatu wobec poziomu znaczonego. Tej skądinąd kluczowej kwestii autorka jednak zupełnie nie podejmuje, i to zarówno wtedy, kiedy próbuje przeciwstawić koncepcję Blooma Derridzie, jak również wtedy, gdy kojarzy ją z niektórymi motywami psychoanalizy Lacana.

W kontekście tych współczesnych tradycji filozoficznych koncepcja podmiotu romantycznego Blooma, koncepcja, której podstawowym wyznacznikiem jest „lęk przed wpływem”, jawi się w swych filozoficznych implikacjach jako jedna ze współczesnych wersji transcendentalizmu, wbrew żarliwym deklaracjom autorki. Bloom niewątpliwie w niektórych punktach modyfikuje swoje założenia – co Bielik-Robson bardzo dobrze pokazuje – ale bynajmniej z nimi nie zrywa. „Lęk przed wpływem” można by uznać za romantyzującą formułę (i w swojej filozoficznej wymowie jakże konserwatywną) postawy podmiotu wobec zasadniczo obcej mu rzeczywistości, której odpowiednikiem w filozofii Kantowskiej byłaby postawa Ja transcendentalnego wobec „rzeczy w sobie”, z założenia równie mu obcej i niepoznawalnej.

## 5.

Moje uwagi krytyczne dotyczą przede wszystkim wyszczególnionych powyżej warstw czwartej i piątej.

Warstwa czwarta. Śledząc sposób, w jaki autorka podejmuje dyskusję z szeroko przez nią pojmowaną tradycją transcendentalną, odnoszę wrażenie, że miejscami jej argumentacja jest dość nonszalancka. Pojawiają się na przykład w pracy twierdzenia, że transcendentalizm Kantowski jest koncepcją błędną, „pomyłką” nazywa autorka niektóre twierdzenia Hegla, Husserla czy Derridy. Wydaje się, że bardziej na miejscu byłoby w tym wypadku mówienie o słabościach, ograniczeniach czy brakach tych koncepcji, a nie sprowadzanie ich (lub ich fragmentów) do rangi filozoficznego niebytu. Przypomnieć wypada, że w końcu nawet najbardziej radykalni krytycy transcendentalizmu, jakimi w filozofii współczesnej są Heidegger, Gadamer, Lévinas czy Derrida, dalecy byli od wydawania tego rodzaju kategoriicznych sądów. Jak sądzę, czynili to nie z czystej kurtuazji, ale ze względów merytorycznych. Jeśli bowiem jakąś koncepcję uważa się za z gruntu błędną, traci wówczas sens jakakolwiek z nią dyskusja. Tymczasem właśnie transcendentalizm był dla nich owym „wpływem”, który starali się przewyżżyć, mając jednak poczucie jego „obcości” i „inności” w stosunku do własnych propozycji.

Niekiedy też autorka zajmuje postawę wszechwiedzącego filozoficznego podmiotu, który raz po raz jednym autorom udziela pochwał, innych zaś gani i rozstawia po kątach. Ten mentorski ton nagradzania i reprimandy po prostu razi. Wy-



głąda to tak, jakby autorka w swoim przekonaniu już z góry rozporządzała niezawodnym kryterium prawdy, zgodnie z którym z apodyktyczną pewnością może wartościować przywoływane przez siebie teorie i koncepcje. W dodatku, jak pogodzić to mentorskie podejście z jej własnym filozoficznym programem romantycznej „duszy czującej”, której podstawowym wyznacznikiem ma być wszakże nieustanne bolesne doświadczanie oporu tradycji i zmaganie się z jej obcością?

Ale najwięcej zastrzeżeń mam do warstwy piątej. W książce Bielik-Robson, szczególnie w jej rozdziałach końcowych, aż roi się od wielorakich nawiązań do różnych tradycji myślowych, autorów, fragmentów poszczególnych koncepcji, wątków pojawiających się we współczesnej myśli estetycznej, socjologicznej, antropologicznej, literaturoznawczej, psychoanalitycznej, kulturowej itd. Świadczy to niewątpliwie o dużym odczytaniu autorki i jej dobrej orientacji w tym, co dzieje się we współczesnej filozofii i humanistyce, wykraczającym daleko ponad przeciętną wiedzę rodzimych badaczy w tej materii. Niekiedy też Bielik-Robson czyni interesujące uwagi, które potraktowane w oderwaniu mogą być pomysłem na odrębny artykuł czy nawet książkę (na przykład refleksje o koncepcji czasu Husserla, o teorii dzieła sztuki Heideggera, roli fantazji u Freuda i Segal czy o „opóźnieniu” u Derridy).

Ale często są to nawiązania trochę na zasadzie „luźnej asocjacji”, porównywania wszystkiego ze wszystkim, dość akcydentalnego w istocie i powierzchownego. Raz po raz zatem pojawiają się dygresje i odwołania: do przeróżnych nurtów we współczesnej psychoanalizie, często opozycyjnych wobec siebie (głównie do tradycji kleinowskiej i lacanowskiej); do koncepcji kondycji ludzkiej Hanny Arendt (pytanie: co Arendt ma wspólnego z romantyzmem?); do poszczególnych motywów filozofii Benjamina, Horkheimera i Adorna; do myśli społecznej Bourdieu, Blanchota itd.

Wszystko to sprawia, że w wielu partiach książki wywód staje się meandryczny i pogmatwany. Czytelnik wręcz gubi się w wielości różnego rodzaju przytoczeń, odesłań, i dorzucanych przez autorkę coraz to kolejnych zagadnień i motywów, które przytłaczają główną linię wyводу. Bielik-Robson czyni wówczas różne wysiłki, aby nadać mu jedność i spójność. Stara się na przykład ująć swe nawiązania w ramy jednego hasła pojęciowego choćby za pomocą tytułu akapitu i rozdziału, ale ma to charakter dość wymuszony i zewnętrzny.

W dodatku wśród wielości tych różnego rodzaju przytoczeń niektóre wydają się nieadekwatne w stosunku do faktycznych poglądów ich autorów. Dotyczy to przede wszystkim nawiązań autorki do myśli filozoficznej Heideggera i Lacana. Na stronie 33 autorka pisze na przykład, że Heideggerowskie *Dasein*, w odróżnieniu od Ja romantycznego, w zażyłości ze światem „powoli wywłaszcza się na rzecz tego, co nim nie jest”. A co w takim razie z byciem-ku-śmierci owego *Dasein*, które doświadczają jako swą najbardziej własną możliwość? Przecież owo „wywłaszczenie” znajduje u Heideggera swoje przeciwieństwo w ruchu „bycia właściwego”, w którym *Dasein* odnajduje swoją jednostkowość. Natomiast na stronach 190-193 pojawia się wysoce wątpliwa w kilku punktach interpretacja filozofii Heideggera,

utożsamiająca w romantyzującym duchu jego pojęcie *Befindlichkeit* z afektywnością oraz głosząca, że filozof ten w swojej koncepcji wydarzenia/wyłączenia (*Er-eignis*) się bycia „pozostaje na zawsze po stronie pasywnej receptywności”. Te dwa twierdzenia imputują Heideggerowi to, co faktycznie przewyższa on w swojej fenomenologicznej pojęciowości. Po pierwsze, *Befindlichkeit* jest u niego kategorią hermeneutyczną, a nie afektywną, i wiąże się z „rozumieniem bycia”, zaś ujęcie przez niego relacji *Dasein* do bycia jako wydarzenia (czy wydarzania się) nie ma nic wspólnego z „pasywną receptywnością” w tym znaczeniu, w jakim to określenia funkcjonuje na przykład w tradycji brytyjskiego empiryzmu. Podobnie wątpliwości budzi pojawiające się na stronie 236 twierdzenie, że – ponoć schellingańska w duchu – Heideggerowska koncepcja „wrzucenia” (*die Geworfenheit*) *Dasein* „eksploruje sytuację upadku człowieka w świat rzeczy, ale czyni to w sposób wyzuty z ambiwalencji”. Po pierwsze, należałoby tutaj raczej mówić o „rzuceniu”, a nie „wrzuceniu” *Dasein* w świat, chociaż rozumiem, że autorka sugerowała się tutaj zapewne funkcjonującym u nas przekładem tego terminu zaproponowanym przez Barana. Po drugie, owo rzucenie *Dasein* w świat to jego fundamentalny rys ontologiczny sposobu bycia i nie ma nic wspólnego z „upadkiem”. To raczej sytuacja zastawania-zawsze-już siebie przez owo *Dasein* w świecie, którego drugą, „aktywną” stroną jest „projektowanie”. Jakkolwiek zatem z pewnością nie mamy tutaj do czynienia z ambiwalencją w sensie romantycznym, to bycie *Dasein* nie jest opisywane jedynie w kategoriach negatywnych, ale określa je dwubiegunowa struktura ontologiczna, w której projektowanie pomyślane jest jako przeciwstawna tendencja do „upadania” związanego z „rzuceniem” *Dasein* w świat.

Odwołując się natomiast do Lacana, Bielik-Robson twierdzi na przykład w przypisie na stronie 159, sugerując się zapewne zarzutami Derridy, że teoria psychoanalityczna Lacana jest „skomplikowaną” formą transcendentalizmu, w której podmiot transcendentalny nie istnieje, gdyż funkcjonuje na zasadzie idei regulatywnej „dla poszczególnej podmiotowości, przechodzącej od porządku realnego do porządku symbolicznego”. Tymczasem Lacan nigdy nie nazwał podmiotu nieświadomego „nieistniejącym” na zasadzie idei regulatywnej Kanta, raczej mówił o podmiocie jako „niczym”, przerwie czy interwale między znaczącymi, dzięki czemu możliwe się stają operacje ich dodawania i substytucji. Taki podmiot jest nazywany zarazem przez niego „przekreślonym”, gdyż już ze swej „istoty” nigdy nie może być utożsamiony z „przedstawiającymi” go sobie znaczącymi. Tu też tkwi zasadnicza odmienność tego podmiotu wobec podmiotu kartezjanizmu i transcendentalizmu. Ponadto kwestia „istnienia” i „nieistnienia” podmiotu jest znacznie bardziej złożona, niż to sugeruje autorka (rozdzielność „mieć” i „być” w podmiocie, jego pulsujący charakter na zasadzie jego zjawiania się w zanikaniu itd.). W innym natomiast miejscu autorka zdaje się rozumieć Lacanowskie pojęcie *reel* w sposób bardzo tradycyjny, utożsamiając je wyraźnie z zewnętrzną rzeczywistością otaczającą podmiot. Pojęcie to nazywa jednak u autora *Écrits* coś zupełnie przeciwnego w stosunku do tak pojętej rzeczywistości: dlatego na przykład Žižek rozróżnia w swoich anglojęzycznych pracach pojęcia *Real* oraz *reality*. *Reel* odnosi

się do „czegoś” radykalnie obcego, w takim sensie, że znajdującego się poza wszelką pracą apriorycznych form zmysłowości i kategorii pojęciowych, a więc trudno jest nawet o nim powiedzieć, że jest ono w stosunku do nas „zewnątrzne”. Wydaje mi się, że autorka po prostu myli te dwa jakże różne pojęcia. Świadczy o tym dodatkowo fakt, że w książce posługuje się równocześnie trzema przekładami tego terminu: to, co rzeczywiste; to, co realne; Rzeczywistość. Chyba należałoby się zdecydować na jedno z nich?

### 6.

Pozostaje dla mnie w jakiejś mierze zagadką, dlaczego Bielik-Robson zamiast skoncentrować się w swojej książce na dyskusji z tradycją odczytań romantyzmu przez krytyków z Yale włącza raz po raz do swojego dyskursu luźne asocjacyjne nawiązania do rozlicznych „klasyków” współczesności wszelkiej krwi i maści – filozofów, psychoanalityków, kulturoznawców itd. Gdyby z tego zrezygnowała, jej książka byłaby zapewne skromniejsza, ale – śmiem twierdzić – zdecydowanie lepsza. Pozbawiona całego asocjacyjnego sosu prezentowałaby w sposób wyrazisty to, co Bielik-Robson ma w niej faktycznie do powiedzenia: analizę pytania o to, w jakiej relacji koncepcje podmiotu zawarte *implicite* w tekstach romantyków romantycznego pozostają wobec tradycji niemieckiego idealizmu oraz jakie znaczenie mogą one mieć dla nas dzisiaj?

Nie przeczę, że ten *quasi*-eseistyczny styl wypowiedzi ma swoje zalety, choćby dlatego, że wypowiedane twierdzenia zyskują w ten sposób pełną wymowy ornamentykę. Dzięki niemu *Ducha powierzchni* czyta się z prawdziwą przyjemnością – podobnie zresztą jak poprzednie książki autorki. Ale niesie on ze sobą pewne niebezpieczeństwo: dążenie do spinania miejsc wątpliwych i pustych efektowną metaforyką. Odnoszę wrażenie, że autorka zbyt często ulegała tej pokusie.

**Paweł DYBEL**