

Teksty Drugie 1999, 1-2, s. 109-120



Ku topologii nowożytnej podmiotowości

Piotr Bukowski

Roztrząsania i rozbiory

Ku topologii nowożytnej podmiotowości

Równo dziesięć lat po opublikowaniu jednej z najciekawszych niemieckojęzycznych monografii literackiego modernizmu, *Prosa der Moderne*, Peter Bürger – romanista zaliczany do grona nestorów niemieckiego literaturoznawstwa – zdecydował się na wydanie kolejnej pracy monograficznej – historii nowożytnej podmiotowości. *Znikanie podmiotu. Historia podmiotowości od Montaigne’a do Barthes’a*¹ ukazała się w ubiegłym roku i jest obok *Francuskiego surrealizmu, Teorii awangardy i Modernistycznej prozy*² czwartym już ważnym syntetycznym opracowaniem Bürgera z zakresu szeroko rozumianego modernizmu. Problem podmiotowości nie stał dotąd w centrum zainteresowań badawczych autora, pojawiał się raczej na marginesie rozważań poświęconych socjologii literatury, historii literatury francuskiej czy estetyki. Wydaje się, iż niemiecki badacz do problematyki *Znikania podmiotu* dotarł drogą poniekąd okrężną, próbując mianowicie określić istotę estetycznego modernizmu.

W *Modernistycznej prozie* Bürger po raz pierwszy podjął próbę naszkicowania modelu współzależności nowoczesnej sztuki od kondycji nowożytnego podmiotu. W ujęciu tym sztuka stanowi dla wyzwolonego z więzów religii podmiotu sferę, w której może on w pełni realizować swój projekt niczym nie skrępowanego działania³. Samoświadomość zdanego na siebie mieszczańskiego podmiotu jest świadomością jego wolności, w rzeczywistości jednak musi on uznać swą zależność

^{1/} P. Bürger *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Suhrkamp Verlag Frankfurt a/M 1998.

^{2/} *Der französische Surrealismus*, Frankfurt a/M 1971; *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt a/M 1974; *Prosa der Moderne*, Unter Mitarbeit von Christa Bürger, Frankfurt a/M 1988.

^{3/} Zob.: P. Bürger *Prosa der Moderne*, Frankfurt am Main 1992, s. 447.

Roztrząsania i rozbiory

od procesów i zjawisk niezależnych od swojej świadomości⁴. Doświadczenie to jest, zdaniem autora *Modernistycznej prozy*, źródłem nowożytnej „potrzeby sztuki”. Jako że historia nie jest już dla podmiotu polem możliwych „doświadczeń sensu” (*Sinnerfahrungen*), właśnie sztuka staje się miejscem wyobraźniowej samorealizacji „ja”. Jednakże pragnienie osiągnięcia jedności rozrywających nowoczesny podmiot sprzeczności w pojęciu symbolicznej formy okazuje się niemożliwe do zrealizowania. „Ja”, chcąc odnaleźć w sferze sztuki swą prawdę, musi zaszczepić w niej pęknięcie, rozłam między podmiotem a przedmiotem, „ja” a światem. Upragnione doświadczenie sensu przeradza się w ten sposób w przedstawienie nieobecności sensu⁵. Literacki modernizm (od romantyzmu do lat sześćdziesiątych naszego wieku) jest, zdaniem Bürgera, całościowo uchwytny w swym aspekcie dynamicznym, przede wszystkim jako ruch podmiotu, zmierzającego do autorealizacji, która wciąż na nowo okazuje się niemożliwa do osiągnięcia⁶. W sformułowanych w *Modernistycznej prozie* uwagach, dotyczących korelacji nowoczesnego „ja” i sztuki, pojawiają się już kluczowe tematy późniejszej historii nowożytnej podmiotowości; tak więc w *Znikaniu podmiotu* autor powraca zarówno do koncepcji wewnętrznego pęknięcia i pełnej sprzeczności autorealizacji podmiotu, jak i do jego wewnętrznej dynamiki, do ruchu, który określać będzie istotę nowożytnej podmiotowości.

Właściwym punktem wyjścia Bürgerowskiej historii nowożytnej podmiotowości jest nie tyle wiek XVI, co teraźniejszość zdominowana przez dyskusje i spory wokół „śmierci podmiotu”. Bo choć wydawać się może, iż – jak pisze Bürger – „paradygmat podmiotu się wyczerpał”, to coraz częściej mówi się obecnie o jego „powrocie” (*retour du sujet*).

Zdaniem Bürgera dyskusja nad ogłoszoną pod koniec lat sześćdziesiątych „śmiercią podmiotu” była dość płytka i wyczerpała się zaskakująco szybko, biorąc pod uwagę fakt, iż konstatacja schyłku podmiotu, jawiącego się często jako centralna kategoria modernizmu, wskazywać by mogła na pojawienie się ważnego progu epokowego. W przekonaniu Autora hasło to powinno być odczytywane w kontekście Nietzscheńskiej konstatacji śmierci Boga – bowiem widać wtedy wyraźnie, iż podobnie jak poprzez śmierć Absolutu oznaczone zostaje miejsce, które ów niegdyś zajmował, również i śmierć podmiotu pozwala odkryć ślad „ja”. Ten ślad czyni podmiot dla nas wciąż obecnym – lecz jawi on się dziś nie jako monolityczny schemat naszych relacji do świata i do nas samych, lecz jako byt niezwykle kruchy, wewnętrznie sprzeczny.

Współczesna filozofia podmiotowości pokazuje tę wewnętrzną sprzeczność. I tak dla Michela Foucaulta podmiot jest jednocześnie schematem podporządko-

^{4/} Bürger wyraźnie nawiązuje w tym miejscu do tez marksistowskiej filozofii podmiotu. Zob. np.: I.S. Kon *Odkrycie „ja”*, przeł. i wstępem opatrzyła L. Siniugina, Warszawa 1987, s. 165.

^{5/} Zob.: P. Bürger *Prosa der Moderne*, s. 448.

^{6/} Zob.: tamże, s. 450.

Bukowski Ku topologii nowożytnej podmiotowości

wania się praktykom władzy i suwerennej autokreacji. Inną aporię uwidoczniła *Dialektyka oświecenia* Maksa Horkheimera i Theodora Adorno w słynnym fragmencie, zawierającym interpretację śpiewu Syren z *Odysei*: otóż śpiew ten wywołuje jednocześnie lęk przed „amorficzną nieidentycznością” i nieświadome jej pragnienie. Paradoksalne jest więc, że utrata „ja” w równym stopniu przeraża nowożytny podmiot, jak też zdaje się być „źródłem jego bezimiennego szczęścia”.

W dyskursie Foucaulta i autorów *Dialektyki oświecenia* Bürger dostrzega ważne podobieństwo, którego nie waha się nazwać „epokowym”. Jest nim „zaniepokojenie, iż podstawowa kategoria nowożytności (*die Moderne*?) mogła wkroczyć w stadium kryzysowe (Foucault) bądź stanowić już od zarania swych dziejów niezwykle problematyczny schemat organizacji doświadczenia (Horkheimer/Adorno). Owo zaniepokojenie staje się punktem wyjścia książki Petera Bürgera.

Jednakże w swych rozważaniach autor nie podąża tropem *Dialektyki oświecenia*, nie koncentruje się zatem na genealogii podmiotu, ani też nie dokonuje analizy dyskursu nowożytnej podmiotowości, biorąc za wzór Foucaulta. Peter Bürger, wczytując się w teksty francuskich pisarzy-filozofów – od Montaigne’a aż po Roland Barthes’a, poszukuje „wiedzy o nowożytnym podmiocie”, wiedzy będącej możliwą odpowiedzią na zaniepokojenie, wywołane przez ogłoszoną nie tak znów dawno „śmierć podmiotu”. Przy czym francuska literatura, będąca podstawą analiz, jest według Autora jakby soczewką, która skupia najważniejsze wątki nowożytnej refleksji nad podmiotowością, czyniąc ją w miarę spójną i przejrzystą.

O ile na początku swego przedsięwzięcia Bürger, jak sam przyznaje, żywił jeszcze nadzieję, iż historia podmiotowości od Montaigne’a do Barthes’a pełna jest istotnych punktów przełomowych, o tyle już w trakcie samej pracy analitycznej okazało się, iż istnieje pewien trwały schemat, łączący różnorodne koncepcje i stanowiska. Podstawą tego schematu są koncepcje podmiotu sformułowane przez Montaigne’a, Kartezjusza i Pascala, wzajemnie przeciwstawne, lecz mimo to, jak podkreśla Autor, ściśle ze sobą związane. Mają one wartość modelową, określają bowiem główne kierunki refleksji nad podmiotem we francuskiej tradycji filozoficznej. Owa „źródłowa konstelacja” (*Ausgangskonstellation*) wyznacza też, zdaniem Bürgera, pole nowożytnej podmiotowości, czyli, jak można rozumieć, przestrzeń i granice dyskursu. Granice te usiłuje przekroczyć jedynie doświadczenie podmiotu piszącego (siebie), które dochodzi do głosu po raz pierwszy w dziele J.J. Rousseau.

W tym kontekście problematyczny staje się dyskurs kobiet: czy w swych tekstach wychodzą one poza utrwalony schemat myślenia o podmiotowości, czy też pozostają w obrębie narzuconych im ram dyskursu? Do tych pytań będzie Autor powracał, zmagając się przy tym z wątlym i raczej niezbyt interesującym materiałem źródłowym. Toteż i dwa rozdziały poświęcone w całości tzw. „kobiecom

^{7/} Kluczowy dla rozważań Bürgera termin „*die Moderne*” tłumaczę – zależnie od kontekstu – jako „nowożytność” (gdy mowa jest np. o procesie kształtowania się podmiotowości, zapoczątkowanym w XVI wieku) bądź jako „modernizm” (kiedy wyraźnie chodzi o tę szeroko rozumianą formację literacką).

Roztrząsania i rozbiory

koncepcjom «ja»” (w XVII i XVIII wieku – czyżby więc w dwóch następnych stuleciach koncepcji tych brakowało?) wypadają blado i nieciekawie, sprawiając na dodatek wrażenie nie do końca przemyślanych i dopisanych pospiesznie, już po wstępnym zamknięciu pracy (wskazują na to uwagi samego Autora). Ów „feministyczny” wątek pojawił się w *Znikaniu podmiotu* z inspiracji Christy Bürger, autorki książki o „egzystencjalnych projektach” kobiet od Madame de Sévigné do Colette Peignot. Do tez zawartych w tej monografii Peter Bürger często się zresztą odwołuje⁸.

Prehistoria nowożytnego „ja” łączy się, zdaniem autora *Znikania podmiotu*, z „radikalną refleksywnością” (Ch. Taylor) filozofii Augustyna, z poszukiwaniem Boga we wnętrzu człowieka. Podczas gdy antyczni filozofowie opisywali podmiot analizując jego zachowanie, teraz uwaga koncentruje się teraz na tym, jak podmiot doświadcza samego siebie. Jednakże owa nowożytna w załączku autorefleksja możliwa jest jedynie dzięki pośrednictwu Boga; *Wyznania* Augustyna skierowane są do Boga, który udziela autorowi łaski, na mocy której zdolny jest on do autorefleksji, do wglądu w swoje „ja”. To, jak twierdzi Bürger, moment niezwykle ważny, bowiem poprzez bezpośrednie zwrócenie się do Boga następuje teraz swoiste unieruchomienie podmiotu, umożliwiające narratywną autoprezentację „ja”. Tak więc tylko zwrócenie się do „Ty”, którym jest Bóg, otwiera drogę do autorefleksji, zapewniając „ja” tożsamość i trwałość (ustanawiając teleologiczne ramy egzystencji). Czasy nowożytne przynoszą nie tylko kryzys wiary, ale również i problematyzację relacji „ja” i „ty”, dlatego też konstytucja nowożytnego podmiotu różni się zasadniczo od modelu Augustyna. Wspólna obu modelom jest wprawdzie interioryzacja refleksji nad podmiotem, lecz nowożytne „ja” jedynie dzięki samoświadomości, bez pośrednictwa Absolutu, uzyskuje wgląd w swą własną istotę.

Dochodzące do głosu w *Próbach* Montaigne’a nowożytne „ja” nie doświadcza łaski nawrócenia, która dla podmiotu *Wyznań* Augustyna oznacza kres błądzenia i odnalezienie drogi ku Bogu – toteż i jego egzystencja pozbawiona jest trwałej struktury, metafizycznych odniesień. Nietrwałość, niestałość ludzkiej natury jest jedną z głównych konkluzji *Prób*. Podmiot niezdolny do działania podług trwałych, niezmiennych reguł, reagujący spontanicznie, zależnie od sytuacji, w której się znajduje, staje się nieprzejrzysty, trudno przewidywalny. Wydaje się wręcz, iż brakuje mu wewnętrznej spójności, iż rozpada się na niezależne od siebie fragmenty, czy też momenty. Tu pojawia się szczególnie ważne dla Bürgera pytanie: jak w tych warunkach konstytuuje się tożsamość podmiotu. Bowiem czytelnik *Prób* obcuje – pomimo stale podkreślanych przez Montaigne’a sprzeczności własnego „ja”, mimo jego niestałości – z podmiotem spójnym, o wyraźnie zarysowanych konturach. Otóż ową jedność ustanawia w *Próbach* zdolność podmiotu do wydawania sądów (*jugement*), ściśle połączona z pewnością, iż „ja” zajmuje właściwe sobie miejsce, pewien stały, trwały punkt,

⁸ Zob.: Ch. Bürger *Diese Hoffnung, eines Tages nicht mehr allein zu denken. Lebensentwürfe von Frauen aus vier Jahrhunderten*, Stuttgart 1996.

Bukowski Ku topologii nowożytnej podmiotowości

określający „topologię” podmiotu, niezależną od zmian zachodzących w jego *physis* – od starzenia się, choroby, śmierci.

Kartezjusza, jak twierdzi Bürger, zbliża do Montaigne’a „ja” mocno zakotwiczone w świecie, będące przedmiotem refleksji obu filozofów. Zasadniczą różnicą jest jednak sposób, w jaki odnoszą się oni do otaczającego świata. Montaigne BADA drogą autorefleksji granice ludzkiego rozumu, zaś Kartezjusz DOCHODZI do autorefleksji myślącego „ja”, szukając absolutnie pewnej podstawy ludzkiego poznania. Podmiot Kartezjański pragnie wiedzy pewnej, musi się poddać dlatego absolutnej samodyscyplinie. Całkowicie pewna wiedza, która umożliwi podmiotowi panowanie nad światem, wymaga, by podmiot panował nad sobą samym. „Ja” musi więc wyrzec się pospiesznego wydawania sądów, wszelkich uprzedzeń oraz emocjonalnego stosunku do natury, która staje się w tym momencie przedmiotem jego manipulacji. „Ja”, wyzwalając się od przeszłości (źródła uprzedzeń) i przyszłości, popada w metodologiczne wątplenie, które określa właściwe miejsce podmiotu wiedzy: terażniejszość. Bowiern absolutną pewność odnaleźć można jedynie w terażniejszości. Tak radykalna samodyscyplina podmiotu zakłada, jak podkreśla Bürger, oddzielenie racjonalnego „ja” od własnego ciała. Na poziomie refleksji epistemologicznej założenie to realizuje się jako *cogito* – owo „ja”, które wątpiąc, uświadamia sobie swą egzystencję, jest już wyłącznie „istotą myślącą”.

Peter Bürger widzi u Montaigne’a i Kartezjusza dwie przeciwstawne koncepcje podmiotowości – bo oto naprzeciw siebie staje jednostkowo konkretne i abstrakcyjnie ogólne „ja”. Autor *Prób* koncentruje się na zbieraniu i porządkowaniu doświadczeń konkretnego podmiotu, natomiast autor *Medytacji o pierwszej filozofii* szuka w abstrakcyjnym, uniwersalnym „ja” podstawy pewnej wiedzy. Przecistawienie to nie jest jednak absolutne: Montaigne, opisując własną jednostkowość, pozostaje świadom, iż każda poszczególna jednostka nosi w sobie istotę człowieka jako takiego; podobnie i Kartezjusz nie oddziela całkowicie „ja” *cogito* od osoby René Descartes’a, lecz raczej wywodzi ów podmiot z indywidualnej świadomości własnej osoby.

Refleksje te prowadzą Bürgera do wniosku ogólnego, będącego jednocześnie kluczową tezą jego książki: „nowożytny podmiot (*das Subjekt der Moderne*) ożywia napięcie między jednostkową szczegółnością, niepowtarzalnością, a ogólnością” (s. 42). Jeśli wyobrazimy sobie te dwie koncepcje jako przeciwległe bieguny nowożytnego dyskursu podmiotowości, to refleksja Montaigne’a koncentruje się zatem wokół bieguna szczegółności, a myśl Kartezjusza wokół ogólności. Bieguny te jawią się Autorowi jako dwie strony tego samego pojęcia podmiotu. Obydwie koncepcje łączy również to, że, zwracając się ku własnemu „ja”, dokonują w nim rozłamu na instancję obserwującą i obserwowaną.

Przejście od podmiotu doświadczenia Montaigne’a do podmiotu *ratio* Kartezjusza zaznacza ważny etap w opisanym przez autorów *Dialektyki oświecenia* procesie kształtowania się rozumu instrumentalnego i sukcesywnego zdobywania przez podmiot władzy nad sobą samym. Bowiern tylko niepodzielny, poddany absolutnej

Roztrząsania i rozbiory

dyscyplinie wiedzy podmiot zdolny jest władać otaczającym go światem, a co za tym idzie, dokonywać wykluczeń, podziałów, klasyfikacji. Jednakże poprzez ów akt poddania się własnej władzy od Kartezjańskiego „ja” oddziela się sfera intymności (*Innerlichkeit*) i – zepchnięta na margines – przybiera formę *ennui* (nudy, wewnętrznej pustki) oraz nieskończonej, pozbawionej celu tęsknoty. Te swoiste „marginesy” zdominowanego przez *ratio* podmiotu stały się tematem filozoficznej refleksji Pascala.

Z pisma Montaigne’a i Kartezjusza wylania się obraz pewnego siebie, mocno zakotwiczonego w doczesności podmiotu. Ów obraz staje się przedmiotem ostrej krytyki Pascala. Odnosząc się do naszkicowanego przez Montaigne’a modelu podmiotu wciąż wzbogacanego doświadczeniami, autor *Mysli* twierdzi, iż nasze „ja” konstituowane jest przez jedno centralne doświadczenie – wewnętrznej pustki. Wszystko co czynimy, czynimy więc po to, by uciec przed męczącą pustką. Pozostawiony sam z sobą człowiek popada w nudę (*ennui*), a pragnąc ją zagłuszyć, szuka rozproszenia (*divertissement*). Niestalość człowieka i świata, słabość rozumu, fałszerstwa wyobraźni, tematy, które często powracają u Montaigne’a, postrzegane okiem pełnego niewzruszonej wiary w siebie sceptyka, interpretuje Pascal jako symptomy metafizycznej nędzy człowieka, doszukując się jej źródeł w grzechu pierwotnym. Idea niestałości tego, co ludzkie, staje się w ręku Pascala argumentem, którego ostrze skierowane jest przeciwko Kartezjańskiej filozofii. Nie zgadza się on z Kartezjuszem, iż drogą racjonalnego rozumowania można dojść do pierwszych zasad, człowiek pojmuje je bowiem intuicyjnie. Jako wyraźną krytykę Kartezjusza odczytuje Bürger również słynny fragment z *Mysli*: „Ja jest wstrętne. [...] Jest niesprawiedliwe w sobie w tym, że się czyni ośrodkiem wszystkiego; jest niewygodne drugim w tym, że ich chce ujarzmić: każde bowiem ja jest wrogiem i chciałoby być tyranem wszystkich innych”⁹.

Atakując Kartezjańską koncepcję „ja”, Pascal podważa jednocześnie teoretyczne fundamenty „agresywnej” koncepcji nowożytnego podmiotu, w której „ja” stawia się w centrum świata, którym pragnie niepodzielnie władać. Pascalowskie memento – obraz podmiotu w okowach lęku i pętach własnej wyobraźni – osłabił ma władcze aspiracje postępującego się instrumentalnym rozumem „ja”. Jednakże, jak twierdzi Bürger, podjęta przez Pascala próba przeciwstawienia się nowożytnej idei zdominowanego przez racjonalność podmiotu, próba przywrócenia go wierze, kończy się niepowodzeniem. By nawrócić kształtowanego przez nowożytną filozofię podmiotu *honnête homme*, Pascal ucieka się do czysto racjonalnej argumentacji, proponując mu swój słynny zakład.

Podjęta przez Pascala krytykę pewnego siebie, samowładnego „ja” uzupełnia, zdaniem Bürgera, La Rochefoucauld. Autor *Rozważań i uwag moralnych* odkrył mianowicie, iż siłą napędową podmiotu jest jego miłość własna (*amour-propre*), która umiejętnie maskuje prawdziwe motywy jego działań. Tak więc „ja”, miast być domeną rozumu, staje się domeną samozakłamania. Ta swoista dekonstrukcja

⁹ B. Pascal *Mysli*, przekład T. Żeleńskiego (Boya), Warszawa 1989, s. 93–94.

Bukowski Ku topologii nowożytnej podmiotowości

honnête homme wytycza ścieżki jego nowoczesnej krytyce, aforyzmem Nietzschego i Adorna. W wykreślonym z pierwszego wydania *Rozważań* fragmencie otwierającym ów zbiór maksym, La Rochefoucauld pisze o „ciemności”, która skrywa miłość własną przed nią samą, miłość ślepo i bezwzględnie dążącą do samorealizacji, działającą przy tym często na niekorzyść naszego „ja”, „spiskując na swą zgubę”¹⁰. Trawiony przez miłość własną podmiot jest więc przeciwieństwem Kartezjańskiego racjonalnego „ja”, rozpała go pragnienie, którego źródło ukryte jest w głębi nieświadomego.

Wydawać by się mogło, iż odkrycie depersonalizującego lęku, który prowadzi do dysocjacji „ja”, miało miejsce w wieku XIX, a przypisać je należy przede wszystkim Kierkegaardowi. Bürger koryguje jednak to przeświadczenie, przypominając nam o Pascalowskim *ennui*. Wraz z pojawieniem się *ennui* Kartezjański podmiot doświadcza paraliżującego lęku, obojętności wobec świata i ludzi oraz załamania się kategorii, na mocy których podmiot ów ustanowił swe miejsce w świecie. Czyżby więc już wiek XVI i XVII prefigurował całą nowożytną historię podmiotu?

To krzyżowanie się myśli Montaigne’a, Kartezjusza i Pascala, ich wzajemne przyciąganie się i odpychanie, uzmysławia, iż zamiast sprowadzać nowożytną podmiotowość do jednego tylko źródła, winniśmy raczej szukać jej korzeni w konstelacji, którą tworzą koncepcje podmiotowości tych trzech filozofów, koncentrując się przy tym na przemianach, jakim w ciągu kolejnych wieków podlegała owa źródłowa konstelacja.

– pisze Bürger (s. 218). Tak pojęta przez Autora metoda jest nicią łączącą następujące po sobie w porządku chronologicznym rozdziały, poświęcone analizom koncepcji podmiotu w pismach francuskojęzycznych filozofów i pisarzy. Filozofia podmiotu Montaigne’a, Kartezjusza i Pascala jest dla Bürgera stałym punktem odniesienia, często prowokującym do dyskusji, lecz zawsze wyraźnie zaakcentowanym w kontekście interpretacji czytanych przez niemieckiego literaturoznawcę tekstów.

I tak omówienie najważniejszych osiemnastowiecznych koncepcji „ja” Bürger rozpoczyna od przedstawienia drogi, jaką podążał Wolter, rozwijając swą koncepcję podmiotu w polemice z PASCalem. Domeną Wolterowskiego „ja” jest świat zewnętrzny, to, co ogólne – nie zaś indywidualne, działanie – nie zaś kontemplacja. Inną pozycję w obrębie oświeceniowego paradygmatu zajmuje, zdaniem autora *Znikania podmiotu*, Diderot; ten nawiązuje bowiem do myśli Montaigne’a, konstituując podmiot nie wzorem Woltera (i Kartezjusza) jako „ja” duchowe (*Geist-Ich*), lecz jako duchowo-cieleśną jedność.

Bardzo interesujące są zaproponowane następnie przez Bürgera odczytania Maine de Birana, Benjamina Constanta, Flauberta i surrealistów w kontekście Pascalowskiej koncepcji „ja”. Ukazują one wewnętrzne napięcia, obecne w re-

^{10/} Zob.: La Rochefoucauld *Rozważania i uwagi moralne*, przełożył L. Staff, opracował M. Kozielski, Kraków 1992, s. 106.

Roztrząsania i rozbiory

fleksji tych autorów. W zapiskach de Birana odnaleźć możemy wciąż powracający temat *ennui*, lęku przed pustką, autoalienacją, izolacją – choć jednocześnie opiera się on fatalnej, destruktywnej mocy Pascalowskiego rozproszenia (*divertissement*), przeciwstawiając mu integrującą siłę modlitwy. Temat ten pojawia się u Constanta i Flauberta pod postacią melancholii, w której Bürger dopatruje się źródeł estetycznego modernizmu. Melancholia wydaje się tu stanem nieodłącznie towarzyszącym autorefleksji. U Benjamina Constanta odnaleźć można trop myślowy, wskazujący na to, że przyczyną powracającego wciąż, paraliżującego podmiotu *ennui*, jest fakt, iż „ja” nie jest w stanie wyjść poza siebie. Brak substancjonalnej relacji z otaczającym światem, skoncentrowanie na sobie samym jest nie tylko źródłem cierpień opisywanych przez Constanta w jego zapiskach i listach, lecz – co podkreśla Bürger – chorobą trawiącą „mieszczański podmiot” (*das bürgerliche Subjekt*).

Ten rodzaj wewnętrznej pustki, który Flaubert nazwie *ennui moderne*, powstaje, tak Bürger uważa, w społeczeństwie pozbawionym wspólnej tożsamości, gdzie jedynym elementem integrującym poszczególne jednostki są splecione ze sobą ich potrzeby oraz środki, służące ich zaspokojeniu. Charakterystyczną cechą „nowoczesnego” *ennui* jest również nie kończąca się autorefleksja, prowadząca do swoistego odrealnienia podmiotu (fenomen ten stanie się później głównym tematem twórczości Gottfrieda Benn’a). Lecz u Flauberta odnajduje Bürger także drogę wiodącą do pozytywnego przewartościowania *ennui* w duchu „ujęcia estetycznego”. Otóż to, co dotknięte melancholią „ja” przeżywa jako pustkę i brak sensu, który towarzyszy każdemu podjętemu przezeń działaniu, może zostać przewartościowane, jeśli tylko podmiotowi uda się zanegować samego siebie. Wyrzekając się celu, afirmując własną pustkę, podmiot widzi świat w odmiennym świetle: „nie jako porządek, z którego jest wykluczony, lecz jako układ form, barw i kształtów, który należy poddać interpretacji” (s. 143). Jest to świat, w którym to, co zmysłowe, i to, co duchowe, nawzajem się przenika.

Doświadczenie *ennui* surrealistów prowokuje do radykalnej krytyki mieszczańskiego modelu samorealizacji jednostki. Jeszcze bowiem dla Constanta, Flauberta i Baudelaire’a antidotum na nekającą „ja” wewnętrzną pustkę była praca. Surrealiści natomiast negują narzucony jednostce przez mieszczańskie społeczeństwo porządek, z kultem pracy na czele. André Breton przekonywał, iż fundamentalnym gestem „ja” jest odmowa, negacja, która nadaje właściwy kształt podmiotowi i otaczającemu go światu. Toteż i bezkompromisowa negacja staje się tu głównym motorem działań jednostki oraz grupy, do której należy, grupy awangardowych artystów, skupionych wokół samego Bretona. Gest negacji był, jak przypomina Bürger, przyczyną permanentnych spięć i konfliktów w obrębie grupy: jej członek musiał pilnie wsłuchiwać się w krążące o nim pozytywne i negatywne opinie. Lecz właśnie te liczne, zazwyczaj nieprzewidywalne pochwały i groźby napełniały jego „ja” treścią. W ten sposób grupa pozwalała jednostce przezwyciężyć wywołany przez doświadczenie *ennui* paraliż i odzyskać poczucie, iż własne „ja” jest czymś realnym i istotnym.

Bukowski Ku topologii nowożytnej podmiotowości

W świetle Bürgerowskich interpretacji doświadczenie *ennui* wraz z jego rozlicznymi formami i manifestacjami (najważniejsze z nich to izolacja i odrealnienie „ja”, fragmentaryzacja czasu, podważenie wiary w schematy pojęciowe) wydaje się konstytutywne dla kultury modernizmu, w najszerszym tego słowa znaczeniu. Nuda, wewnętrzna pustka, lęk – owo usposobienie jaźni opisane po raz pierwszy przez Pascala, jawi się tedy jako stygmat, którym naznaczone jest każde dzieło, każda artystyczna wypowiedź modernizmu.

W Pascalowskiej analizie fenomenu *ennui* podmiot zanika w pustce, będącej efektem nie kończącego się procesu autorefleksji, która, wciąż oddalając teraźniejszość, pozbawia „ja” egzystencjalnego zakotwiczenia. Lecz, jak wskazuje Bürger, do znikania podmiotu wiedzie również i inna droga, którą wytyczył już Wolter w swej polemice z Pascalem: nieidentyczność podmiotu, jego zwrócone ku przyszłości bycie-pozą-sobą nie jest jednakowoż w tym ujęciu fundamentalną skazą „ja”, lecz właściwym sposobem jego bycia-w-świecie. Wolter rezygnuje z badania przepastnej głębi autorefleksywnego „ja”, starając się uchwycić podmiot w swym skierowanym na zewnątrz działaniu. Owa próba eksterioryzacji „ja” prowadzi również do jego dysocjacji, do zanikania podmiotu we własnym działaniu, w umiejscowionym w przyszłości projekcie samego siebie. Do tej koncepcji w różny sposób będą nawiązywać, jak twierdzi Bürger, XX-wieczni autorzy: Valéry, Sartre i Foucault.

Niezwykle ważnym wątkiem pracy Bürgera są rozważania nad istotą „ja” realizującego się w akcie pisania, nad jego „autobiograficzną świadomością”. Pisząc, podmiot znajduje się niejako poza sobą, jego świadomość jest rozszczipiona między „ja” opisującym i „ja” opisywanym. Pisanie autobiografii zakłada, zdaniem Bürgera, ruch autora ku sobie samemu w przeszłości i jednocześnie oddalanie się od siebie samego, bowiem jego *Selbst*, poddane refleksji, przybiera postać Innego. Piszący staje się „czystym oglądem”, oddającym treść tego, co postrzeża, zaś proces pisania – jego właściwą formą życia. Bürger uważa Rousseau za pierwszego bodaj autora, wybierającego pisanie, w toku którego „ja” konstituuje się jako świadome siebie indywiduum, jako sposób ucieczki przed Pascalowskim *ennui*. Owo dążenie do niewzruszonej świadomości „ja”, przeciwstawiającej się lękowi i pustce, w efekcie może prowadzić do jego skostnienia, do bezruchu. Lecz istnieje też przeciwna droga ucieczki – ruch ku dysocjacji, zanikaniu podmiotu w akcie pisania.

Autobiografia może zatem być również narzędziem destrukcji „ja”. Widać to najwyraźniej u Sartre’a; tutaj podmiot nigdy nie jest we właściwym sobie miejscu, nie jest identyczny z sobą samym – zdomowiony w idealnym miejscu, stworzonym przez akt pisania, obserwuje uczucia i czyny własnego „ja”. Podmiot ten doznaje w procesie pisania szczęścia pewności siebie i samoświadomości (bliskiego Russowskiemu *douceur*, „słodczy pisania”), zachowując dystans do siebie i otaczającego świata – jest bezpieczny i wolny. Kartezjańskie „ja”, jak pisze Bürger, uwalnia się w ten sposób od „cienia Pascala”, żyjąc w *futurum*, w miejscu realizacji projektu samego siebie. Pozostaje jednak nadal wspólny obu koncepcjom podmiotu

Roztrząsania i rozbiory

towości niepokojący motyw ucieczki przed czymś, co pozostaje nie nazwane, nieobecne w tekstach. Pisanie wydaje się powiązane z doświadczeniem bezimiennego lęku, będącym często jego siłą napędową.

Przepaść między opisującym i opisywanym „ja” jest u Sartre’a szczególnie wyraźna, te dwie instancje łączy tylko przypadkowa jedność ciała i konwencja nazwiska. Opisywane „ja” zdaje się martwą marionetką, którą manipuluje piszący podmiot. Na horyzoncie dzieła Sartre’a pojawia się więc problem śmierci podmiotu. Problem ten, w ujęciu Maurice’a Blanchota, staje się podstawowym doświadczeniem piszącego. Dla Blanchota akt pisania, wkroczenie w żywioł słów, jest równoznaczne z rezygnacją z życia, swoistym oddzieleniem się od siebie samego. W tym oddzieleniu, w nieobecności zmaterializowanego w słowie podmiotu, „ja” piszącego uobecnia się i osiąga swą samoświadomość.

Możliwość kreacji „ja” w akcie pisania pojawia się jako ważny temat w eksperymentalnej autobiografii Rolanda Barthes’a (*Roland Barthes* z 1975 roku). Redukując własne „ja” do postaci tego, co wyobraźniowe, Barthes uzmysławia jego czysto semiotyczną, językową tożsamość *in statu nascendi*. Jednak, jak pokazuje Bürger w znakomitym rozdziale poświęconym autorowi *Śmierci podmiotu*, nie jest on w stanie oddzielić się od piszącego „ja”, wyprzeć się bliskości z własną jaźnią. Bliskości, która jest bolesna. W ostatnich tekstach Barthes’a (zwłaszcza w *La chambre claire*), pod wpływem doświadczenia śmierci matki uwidacznia się dążenie do wyjścia poza egotyzm pisania, który podważając realność empirycznego, żyjącego i cierpiącego „ja”, gloryfikuje to „ja”, którego domeną jest *écriture*. Bowiem w tym kontekście śmierć podmiotu jest, jak podkreśla Bürger, jedynie maską jego tryumfalnego powrotu pod inną postacią. Barthes pragnie odzyskać „ja”, by jednocześnie odzyskać zdolność kochania i wyrażania miłości, musi więc, paradoksalnie, powrócić do własnego „ja”, by uwolnić się od egotyzmu, być zdolnym do mówienia/pisania o kimś bliskim. W *Jasnym pokoju* – najbardziej chyba osobistej książce Barthes’a – widać wysiłek zmierzający do powiązania „ja” autora z „ja” tekstu, charakterystyczny przecież dla klasycznej autobiografii.

Fakt, iż historia nowożytnej podmiotowości jawi się nam dziś nie jako otwarte pole możliwości, lecz raczej pole ograniczone, którego bieguny określają możliwe postaci „ja”, dowodzi, zdaniem Bürgera, że nie myślimy już w kategoriach radykalnego historycznego przełomu. „Śmierć podmiotu”, interpretowana często jako symptom przełomu epokowego, okazuje się jednym ze stanowisk w obrębie zakreślonych przez Bürgera granic pola podmiotowości. Zarówno akt „samoustanowienia się” podmiotu, jak i fenomen jego zanikania, a w konsekwencji nawet i śmierci, wydają się w świetle rozważań niemieckiego literaturoznawcy jedynie skorelowanymi z sobą momentami dynamicznej całości, jaką jest podmiot. Pozostaje ona w ciągłym ruchu, powodowanym przez refleksję, której przedmiotem jest sam podmiot.

Mocną stroną książki Petera Bürgera jest bezsprzecznie jej aspekt komparatystyczny: ciekawa kontekstualizacja analizowanych tekstów, ukazanie zaska-

Bukowski Ku topologii nowożytnej podmiotowości

kujących często analogii i znaczących różnic między poszczególnymi koncepcjami podmiotowości. Wątpliwości pojawiają się jednak, gdy spojrzymy krytycznie na pracę niemieckiego badacza w całościowym aspekcie, zwłaszcza na jej kompozycję i wewnętrzne proporcje. Jeśli za fundament Bürgerowskiej historii podmiotu uznamy rzeczywiście ową „źródłową konstelację”, stwarzającą – jak chce tego Autor – pole nowożytnej podmiotowości, konstelację obejmującą koncepcje podmiotu Montaigne’a, Kartezjusza i Pascala, to konstrukcja tego fundamentu jest stanowczo zbyt wąta. Rozdział poświęcony „odkryciu” nowożytnego podmiotu, będący właściwym punktem wyjścia dyskursu i proponujący pewien model podmiotowości, który stanie się punktem odniesienia kolejnych analiz, wypada nader skromnie. Pascalowskiej koncepcji „ja” tudzież jego refleksji nad istotą *ennui* poświęca Bürger ledwie cztery strony pracy. Trudno się więc dziwić, że antropologia Pascala przedstawiona zostaje pobieżnie, że brakuje też miejsca na omówienie genezy i późniejszej historii pojęcia *ennui* (było ono pierwotnie odpowiednikiem *acedii*!), które będzie przecież w książce stale powracało.

Konsekwencją niemal eseistycznej konwencji wspomnianego rozdziału jest dotkliwie odczuwalny brak odniesień do istniejących już opracowań problemu „odkrycia” nowożytnego „ja”. A wystarczy sięgnąć choćby do pracy Igora S. Kona (*Odkrycie „ja”* z 1978 roku), by stwierdzić, że Bürger, literaturoznawca o wyraźnie marksistowskiej orientacji, powtarza wiele tez i wniosków rosyjskiego socjologa i filozofa.

Swą modelową koncepcję „źródłowej konstelacji” nowożytnego podmiotu przedstawia Bürger sugerując, iż jest to koncepcja oryginalna i odkrywcza. Tymczasem istnieje obszerna literatura dotycząca początków nowożytnej filozofii podmiotu, analizująca kształtowanie się najważniejszych paradygmatów podmiotowości, opisująca ich genealogie i wzajemne zależności. Tak też w kontekście Bürgerowskiej prezentacji przeciwstawnych sobie modeli „ja” w pismach Montaigne’a i Kartezjusza warto przypomnieć, iż równie przekonująco, za to nieco bardziej znuansowaną analizę tych dwóch koncepcji przedstawiła nie tak dawno Verena Olejniczak¹¹. Wyróżniła ona dwa paradygmaty podmiotowości: autonomiczny (*Autonomie-paradigma*), zakorzeniony w renesansowej świadomości jednostkowości, oraz kontekstualny (*Kontextualitätsparadigma*), zakładający „nieobecność monolitycznie rozumianej indywidualności, jej przesunięcie i rozproszenie”, paradygmat w swej istocie niemetafizyczny¹². W domenie autonomii, abstrakcji i redukcji pozostaje, jak twierdzi badaczka, filozofia podmiotu Kartezjusza, zaś refleksję Montaigne’a charakteryzuje kontekstualność i świadomość heteronomii, przygodności, zmienności. Jednakże w toku analizy model ten znacznie się komplikuje; i tak na przykład okazuje się, iż heteronomiczny paradygmat, w który wpisuje się Montaigne, zawiera moment paradoksalnej homologii, bo

¹¹/ V. Olejniczak *Heterologie. Konturen frühneuzeitlichen Selbstseins jenseits von Autonomie und Heteronomie*, „Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik” 1996 nr 101, s. 6–36.

¹²/ Tamże, s. 7.

Roztrząsania i rozbiory

wiem „w swym wciąż na nowo artykułowanym zdziwieniu sobą samym piszący podmiot realizuje w praktyce powrót do tego, co własne”¹³. Ujęta w ten sposób dialektyka autonomii i heteronomii podmiotu mogłaby wyznaczyć dodatkowe współrzędne na wytyczonym przez Bürgera polu nowożytnej podmiotowości i uczynić tym samym opis zachodzących tam zmian bardziej precyzyjnym.

Bez wątpienia jednak książka Bürgera jest realizacją bardzo ambitnego przedsięwzięcia. O tym, jak potrzebna jest dziś historia (czy też raczej historie) podmiotowości, świadczy właśnie niedosyt, jaki pozostawia lektura jego pracy; chciałoby się prosić o więcej: tekstów, kontekstów, odniesień, niuansów. Raz po raz czytelnik dotkliwie odczuwa wąskie, bo ograniczone do tekstów francuskojęzycznych, zogniskowanie obiektywu badawczego autora – zwłaszcza wtedy, gdy musząc odnieść się do niemieckiej „linii” refleksji nad podmiotem, do Hegla, Nietzschego, Heideggera, czyni to niezwykle pobieżnie i skrótowo. Mimo oczywistych trudności i różnorakich ograniczeń, Peter Bürger ofiarował literaturoznawcom pracę niezwykle wartościową, zaproponował spójny model topologii nowożytnego podmiotu, pozwalający lepiej zrozumieć wewnętrzną logikę kolejnych przemian „ja” w literaturze na przestrzeni kilku stuleci.

Piotr BUKOWSKI

^{13/} Zob.: tamże, s. 35–36.