

Teksty Drugie 1999, 1-2, s. 65-84



Filozoficzny dziennik intymny: de Brian, Amiel, Elzenberg

Andrzej Zawadzki

Andrzej ZAWADZKI

Filozoficzny dziennik intymny: de Biran, Amiel, Elzenberg

Dyskurs autobiograficzny, w różnych jego odmianach – autobiografii, autobiografii duchowej, pamiętnika, dziennika intymnego – uchodzi za jedną z uprzywielejonanych, w tradycji europejskiej, form kształtowania wypowiedzi filozoficznej oraz autoprezentacji filozofującego „ja”¹. Jak wiadomo, za pierwszy tekst autobiograficzny uważane są zazwyczaj *Wyznania* św. Augustyna, chociaż, zdaniem niektórych badaczy, tendencje autobiograficzne występowały już, wprawdzie sporadycznie, w starożytnej literaturze filozoficznej².

¹ Na temat dziennika intymnego zob. przede wszystkim: A. Girard *Le journal intime*, Paris 1963; B. Didier *Le journal intime*, Paris 1976; *Le journal intime et ses formes litteraires*, ed. Del Litto, Genève 1978. Sposród licznych prac, poświęconych problemom autobiografii i uwzględniających także specyfikę autobiograficznych tekstów pisanych przez filozofów, największe znaczenie dla prezentowanego w tym szkicu stanowiska miały następujące pozycje: J. Olney *Metaphors of Self. Meaning of Autobiography*, Princeton 1972; *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, ed. J. Olney, Princeton 1980; B. Lang *Philosophical Style* (zwłaszcza rozdz. 9: *Autobiography As a Matter of Literary Fact*); *Studies in Autobiography*, ed. J. Olney, New York–Oxford 1988; *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*, ed. by R. Folkenfik, Stanford 1993; G. Gusdorf *Warunki i ograniczenia autobiografii*, w: „Pamiętnik Literacki” 1979 z. 1; L.A. Renza *Wyobrażenia stawia veto: teoria autobiografii*, tamże. Z prac polskich wymienić należy przede wszystkim trzy artykuły Małgorzaty Czermińskiej: *Rola odbiorcy w dzienniku intymnym*, w: *Problemy odbioru i odbiorcy. Studia*, pod red. Tadeusza Bujnickiego i Janusza Sławińskiego, Wrocław–Warszawa 1977; *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, w: „Roczniki Humanistyczne KUL” 1986 z. 1 oraz *Nawiązania międzytekstowe w autobiografii duchowej*, w: *Między tekstami. Intertekstualność jako problem poetyki historycznej. Studia*, pod red. Jerzego Ziomka, Janusza Sławińskiego, Włodzimierza Boleckiego, Warszawa 1992.

² Wg J. Olneya (*Metaphors of Self...*, s. 4) Heraklita należy uznać za „pierwszego teoretycznego autobiografa”, ponieważ przyznawał on rolę centralną autorefleksji oraz samowiedzy człowieka; B. Lang zaś (*Philosophical Style*, s. 173) wskazuje na fragmenty *Obrony Sokratesa* oraz *Fedona*, bliskie, jego zdaniem, dyskursowi autobiograficznemu.

Wśród badaczy autobiografii dość powszechnie jednak akceptowany jest pogląd głoszący, że autobiografia jest gatunkiem w pełni nowożytnym, takim więc, który w pełni mógł ukształtować się i rozwinąć wraz z wyłonieniem się nowożytnej figury podmiotu oraz – ujmując rzecz najogólniej – na gruncie filozofii pokartezjańskiej, przyznającej podmiotowi szczególnie, wyróżniony status ontologiczny jako substancji, podstawie, zaś autorefleksji i samoświadomości – status wyróżnionego sposobu poznania³. Z jednej więc strony, nowożytna filozofia podmiotowości stanowi podstawę dla dyskursu autobiograficznego, umożliwiając autorefleksję, pełną penetrację świadomości, samopoznanie podmiotu, z drugiej zaś strony – podmiot pokartezjański jest zawsze, do pewnego stopnia przynajmniej, podmiotem autobiograficznym, zaś nowożytny tekst filozoficzny – autobiografia⁴.

Korpus tekstów autobiograficznych, pisanych przez filozofów (czy też szerzej, myślicieli), jest bardzo obszerny: autorami autobiografii, dzienników intymnych czy też innych, zbliżonych do nich form narracyjnych, byli m.in. Giambattista Vico, Christian Wolff, Jean-Jacques Rousseau, Søren Kierkegaard, John Stuart Mill, kardynał John Henry Newmann, Ralph Waldo Emerson, Thomas Carlyle, Benedetto Croce, Bertrand Russell, Sigmund Freud, Karl Jaspers, Carl Gustav Jung – by pozostać tylko przy najbardziej znanych i najchętniej przywoływanych przez badaczy przedmiotu przykładach.

Pomimo sceptycznego stanowiska niektórych współczesnych badaczy autobiografii, dotyczącego możliwości (a także prawomocności) skonstruowania spójnej teorii dyskursu autobiograficznego⁵, wydaje się, że jest rzeczą niezbędną wprowadzenie przynajmniej kilku rudymenarnych podziałów i klasyfikacji w tak obfitym przecież i zróżnicowanym materiale tekstowym, nawet jeżeli można je traktować jedynie jako „słabe”, skonstruowane *ad hoc* aproksymacje. Interesującą i pożyteczną, z punktu widzenia przyjętej w tym szkicu perspektywy, próbę klasyfikacji tekstów autobiograficznych podjął James Olney, proponując wydzielenie autobiografii pojedynczej metafory (*autobiography of the single metaphor*) oraz autobiografii podwójnej metafory (*autobiography of the double metaphor*): te pierwsze skupione są na ukazywaniu faktów, wydarzeń, poczynań narratora, rozumianych jako obiektywne, uporządkowane, wysytuowane w określonym czasie i przestrzeni, chociaż ukazywane z niepowtarzalnej, jednostkowej perspektywy; w tych drugich natomiast akcent położony jest na manifestację samego podmiotu oraz na jego sensotwórczą aktywność, na sposoby, w jakie porządkuje on rzeczywistość oraz dokonu-

^{3/} „Autobiografia i pojęcie autora jako podmiotu kontrolującego dyskurs są produktem tej samej *epistème*”, zob.: M. Sprinker *Fictions of the Self. The End of Autobiography*, w: *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, s. 325.

^{4/} J. Olney (*Metaphors of Self...*, s. 43) uważa zdanie *cogito ergo sum* za „twierdzenie preautobiograficzne”; *Dyskurs o metodzie* interpretowany jest dość często jako narracja autobiograficzna; zob. m.in.: B. Lang *Philosophical Style*, s. 47 oraz Ch. Miething *La grammaire de l'ego. Phénoménologie de la subjectivité et théorie autobiographique*, w: *Autobiographie et biographie. Colloque de Heidelberg*, Paris 1989, s. 153.

^{5/} Zob.: J. Sturrock *Theory Versus Autobiography*, w: *The Culture of Autobiography*, s. 21.

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

je wysiłku autoprezentacji, uchwytowania siebie za pomocą metafor i symboli, przy czym sam narratorski punkt widzenia jest tu nieustannie „podwajany”: poddawany rewizji, krytykowany, uprzedmiotawiany, formułowany na nowo⁶.

Autobiografia Johna Stuarta Milla stanowi, jak się wydaje, charakterystyczny przykład pierwszego z wyróżnionych przez Olneya typów autobiografii. Narracja skupiona jest tu przede wszystkim na faktach obiektywnych (stosunki z ojcem, małżeństwo z Harriet Taylor, sprawy polityczne *etc.*), nie zaś na autorefleksji, introspekcji czy też penetracji życia wewnętrznego; proces dojrzewania osobowości, jej rozwoju (*mental progress; moral and intellectual developpement*), choć wzmiankowany kilkakrotnie, nie wprowadza jednak do tekstu elementu dynamiki: proces zmian zostaje zresztą dość wcześnie zakończony, w konsekwencji – zakres narracyjnych możliwości podmiotu wyczerpuje się i tekst *Autobiografii* faktycznie kończy się⁷.

Wydaje się więc, że narrator *Autobiografii* Milla rezygnuje niemal całkowicie ze swojej uprzywilejowanej poznawczo pozycji w dyskursie autobiograficznym, polegającej na niemożliwości weryfikacji wygłaszanych sądów z perspektywy innej niż narratorska⁸ oraz, jednocześnie, unika prób skonstruowania perspektywy w pełni własnej, niepowtarzalnej, indywidualnej. Różnica pomiędzy perspektywą pierwszoosobową a perspektywą trzecioosobową zmierza tu do zera, w konsekwencji – zatarciu ulega także różnica pomiędzy autobiografią a biografią⁹.

Odmiernym charakterem odznaczają się te teksty autobiograficzne, które Olney nazywa autobiografią podwójnej metafory, a które, za Małgorzatą Czermińską, określić można by także jako autobiografię duchową czy też jako filozoficzny dziennik intymny¹⁰. Wydaje się, że termin ten w sposób trafny określa za-

^{6/} J. Olney *Metaphors of Self* ..., s. 38–45.

^{7/} Rozdział ostatni *Autobiografii* rozpoczyna się znamienym stwierdzeniem narratora, że wobec braku w jego życiu istotnych zmian umysłowych (*mental changes*) niewiele już pozostaje do opowiedzenia; rozdział ten, zatytułowany *General view of the remainder of my life*, obejmuje chronologicznie najdłuższy okres – od lat trzydziestych XIX w. aż po lata sześćdziesiąte.

^{8/} Cechę tę B. Lang (*Philosophical Style*, s. 187) uważa za konstytutywną dla dyskursu autobiograficznego.

^{9/} Na fakt ten zwrócił uwagę J. Olney (*Metaphors of Self*, s. 237, 259), pisząc o abstrakcyjnym i nieosobowym charakterze Millowskiego autoportretu.

^{10/} Tak określa *Kłopot z istnieniem* T. Szkołut w pracy *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, w: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, Warszawa 1975, s. 191, 192. Na temat różnic oraz podobieństw pomiędzy autobiografią a dziennikiem intymnym zob. przede wszystkim: G. May *L'autobiographie*, Paris 1979 (rozd. *Autobiographie et journal intime*) oraz B. Didier *Le journal intime*, s. 9, 147; wspomniani badacze za kryterium podziału uważają perspektywę narracyjną: odległą od opowiadanych zdarzeń w przypadku autobiografii, zaś bliską im w przypadku dziennika; autobiografię cechowałaby więc ciągłość narracji oraz narzucony *ex post* porządek opowiadanych zdarzeń, dziennik zaś – nieciągłość oraz słabsze uporządkowanie. Felicity Nussbaum proponuje przyjęcie za

równy perspektywę, z której dokonywana jest autoprezentacja podmiotu (perspektywa „wewnętrzna”, prywatna, bliska introspekcji czy też formie *soliloquium*¹¹), jak również charakter narracji (dziennikowy sposób prowadzenia zapisków) oraz najogólniej pojętą problematykę¹². Charakterystycznym przykładem tej tradycji pisarstwa intymistycznego są dziennik Maine de Birana, dziennik Amiela oraz nawiązujący do nich w sposób widoczny *Kłopot z istnieniem* Henryka Elzenberga.

De Biran: studiowanie siebie samego¹³

Problematyka podmiotowości zajmuje istotne miejsce w twórczości filozoficznej Maine de Birana¹⁴. Biranowska koncepcja podmiotu wyrasta z krytyki dwóch istotnych tradycji: racjonalizmu Descartes'a oraz sensualizmu Hume'a i Condillaca.

Dedukcja bytu, substancji, z aktu myślenia, wyrażona w Kartezjańskiej formule „myślę, więc jestem”, jest, według de Birana, nieuprawniona: po pierwsze, formuła ta nie stanowi wnioskowania, logicznego sądu, lecz momentalny akt intro-

kryterium podziału koncepcji podmiotu oraz sposobów jego prezentacji: podmiot dziennika (*diary*) odznacza się, według Nussbaum, nieciągłością, brakiem koherencji oraz różnorodnością sposobów autoprezentacji, podmiot autobiografii zaś (zwłaszcza w jej wersji XIX-wiecznej) – ciągłością, stabilnością oraz jednorodnością autoprezentacji; zob.: F. Nussbaum *Toward Conceptualizing Diary*, w: *Studies in Autobiography*, s. 132, 137, 138. Na nieciągły, fragmentaryczny charakter dziennikowej narracji zwracają też uwagę G. Gusdorf *Warunki i ograniczenia...*, s. 267 oraz J. Sturrock *Nowy wzorzec autobiografii*, w: „Pamiętnik Literacki” 1979 z. 1, s. 341. Wydaje się jednak, że trudno jest przeprowadzić tu podział jednoznaczny i definitywny; poza podział zarysowany przez Maya oraz Didier wykracza np. Elzenberga *Kłopot z istnieniem*: choć zapiski są tu prowadzone w sposób specyficzny dla dziennika, to jednak, jak wyznaje sam autor w komentarzu, zostały one, z perspektywy późniejszej, przeredagowane, przeformułowane i niejednokrotnie zmienione.

^{11/} Za rodzaj *soliloquium* uważa dziennik M. Czermińska, dowodząc, iż wyznacznikiem struktury komunikacyjnej wypowiedzi diarystycznej jest tożsamość nadawcy i odbiorcy, służąca tu celom samopoznania i autoterapii; zob.: M. Czermińska *Rola odbiorcy w dzienniku intymnym*, s. 113, 115–116; na temat struktury komunikacyjnej dziennika intymnego zob. także: B. Didier *Le journal intime*, s. 147–158.

^{12/} Nieco odmienne wyznaczniki tekstu intymistycznego podaje A. Girard, *Le journal intime*, s. 3–5.

^{13/} Cytaty podaję za wydaniem *Journal intime de Maine de Biran*, publié avec un Avant-propos, une Introduction et des Notes par A. de Lavalette Monbun, Paris 1927 (dalej w tekście jako JI).

^{14/} Zagadnienie to omawiają m.in. następujące prace: M. Couailhac *Maine de Biran*, Paris 1905 (zwłaszcza livre II *Le Moi*); L. Brunschwicq *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927, t. 2. s. 593–621; L. Chmaj *Teoria „zmysłu wewnętrznego” w filozofii Maine de Birana*, Warszawa 1932 (odbitka z „Przeglądu Filozoficznego” T. 35). Interesującym eseistycznym świadectwem lektury dziennika de Birana jest szkic Józefa Czapskiego „Ja”, w: J. Czapski *Tumult i widma*, Kraków 1997.

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

spekcji, w którym wyrażone zostaje egzystencjalne poczucie tożsamości podmiotu z sobą samym; zdanie: „myśle” oraz zdanie „jestem” to dwie formuły identyczne, nie może więc istnieć między nimi relacja wynikania ani relacja następstwa¹⁵; po drugie, formuła ta kryje w sobie paralogizm: z aktu myślenia nie wynika istnienie myślącej substancji, co więcej, Descartes musi założyć istnienie tej ostatniej, aby wyjaśnić fakt myślenia.

„Ja” substancjalne jest więc, według de Birana, niemożliwe do utrzymania. Także w stanowisku sensualistów można jednak odnaleźć poważne słabości: po pierwsze, traktowanie podmiotu jedynie jako ciągu fenomenów prowadzi, w konsekwencji, do anihilacji „ja”; po drugie, de Biran uznaje konieczność przyjęcia apercpcji, jedności podmiotu, jako warunku koniecznego oraz poprzedzającego doświadczenie zmysłowe. Ta jedność podmiotu oraz poczucie jego tożsamości w czasie, trwałości, stabilności, jest rozumiana w sposób dynamiczny: jest wynikiem oporu, jaki „ja” (podmiot) napotyka ze strony „nie-ja” (świat), i na który odpowiada wysiłkiem zrodzonym z wolnej woli, którą, w rezultacie, de Biran uważa za czynnik konstytutywny podmiotowości¹⁶.

Akt woli oraz poznanie są jednocześnie i warunkują się wzajemnie: „W jedności «ja» czas jest niepojęty, nie istnieje”¹⁷. W dzienniku Maine de Birana wymiar temporalny ma znaczenie istotne, podważa bowiem do pewnego stopnia stabilność podmiotu oraz zakłóca proces samopoznania.

Dążenie do uczynienia swego „ja” w pełni poznawalnym i przejrzystym stanowi, jak się wydaje, podstawową cechę autoprezentacji podmiotu w dzienniku Maine de Birana. To samopoznanie, autorefleksja, koncentracja na sobie, charakteryzowane jest w tekście najczęściej za pomocą metaforyki przestrzennej: zstąpienie w siebie, powrót do siebie (JI, s. 35), niewychodzenie z siebie (JI, s. 37) oraz za pomocą opozycji wnętrza i zewnątrz (JI, s. 48). Istotna jest tu także topika *locus amoenus*, przestrzeni odosobnionej, prywatnej, zapewniającej warunki niezbędne dla prowadzenia *vita contemplativa*, dla autorefleksji i badania siebie (JI, s. 46, 48).

Zdolność do penetracji własnego wnętrza, do poznania siebie, decyduje o autentyczności egzystencji oraz o jej wymiarze etycznym, umożliwia także twórczy rozwój jednostki (JI, s. 15).

Samopoznanie napotyka jednak istotne trudności: zarówno rzeczywistość wewnętrzną (JI, s. 42), jak i podmiot podlegają nieustannej przemianie, stawianiu, uniemożliwiającemu ujęcie ich w jakiegokolwiek formie trwałej, stabilnej, niezmiennej (JI, s. 42): „przechodzę przez tysiąc różnych stanów dziennie” (JI, s. 41); egzystencja jest, ze swej natury, procesem, następowaniem po sobie poszczegól-

^{15/} Zob.: M. de Biran *De l'existence. Textes inédites*, ed. critique par Henri Gouhier, Paris 1966, s. 16–17; Biranowską krytykę Descartes'a omawia dokładnie M. Couailhac *Maine de Biran*, s. 73–86.

^{16/} Zob.: M. de Biran *Oeuvres*, t. 3 (*Memoire sur la decomposition de la pensée*), premier section, Paris 1924, s. 180–183.

^{17/} Zob.: M. Couailhac *Maine de Biran*, s. 105.

Szkice

nych momentów (JI, s. 19, 27), ciągiem różnorodnych modyfikacji (JI, s. 28). Powoduje to zachwianie tożsamości jednostki w czasie (JI, s. 35), niemożliwość nadania egzystencji trwałej struktury (JI, s. 23, 36) oraz, co tu szczególnie istotne, niemożliwość pełnego samopoznania: „To następstwo w mniej czy bardziej zmiennych formach naszej egzystencji, przeciwstawiając się jedności, pozbawia nas korzyści poznania siebie, korzyści nieocenionej, którą starożytni mędracy przekładali nad wszystko inne” (JI, s. 23).

Amiel: umykające „ja”¹⁸

Wydaje się, że dynamikę autoprezentacji podmiotu z dziennika Amiela oraz, jednocześnie, specyfikę samej konstrukcji tekstu wyznacza podstawowa, choć przybierająca różne warianty, opozycja pomiędzy centrum a peryferiami, pomiędzy ruchem dośrodkowym a ruchem odśrodkowym: „Krażyć od centrum do peryferii lub od peryferii do centrum” (JI, s. 126).

Doświadczenie własnej podmiotowości to, z jednej strony, doświadczenie „ja centralnego”, nie podlegającego zmianom ośrodka, rdzenia podmiotowego, utożsamianego, jak się wydaje, niekiedy ze świadomością, niekiedy zaś raczej z wolą: „Ja (*le moi*) to świadomość centralna, pień wszystkich okrojonych gałęzi, nośnik wszystkich okaleczeń” (FJ II, s. 208); „Oscyluję wokół tego punktu spoczynku, którym jest moje centrum” (JI I, s. 75). Celem refleksji filozoficznej jest dotarcie do tego głębokiego „ja”, jego penetracja (FJ I, s. 115; JI II, s. 48); niekiedy podmiotowa koncentracja, stworzenie sobie trwałego centrum, organizowanie oraz konstruowanie własnej osobowości stanowi dopiero obowiązek, zadanie do wykonania (JI I, s. 129, 141, 143, 148).

Z drugiej jednak strony, częste jest doświadczenie utraty podmiotowego centrum: „Jestem zdepersonalizowany, oderwany, ulotny”; „oto mój duch: pusty kadr tysięcy pustych obrazów” (FJ II, s. 292); „Jestem płynny” (FJ I, s. 104); „Jesteś rozproszony” (JI I, s. 102). To doświadczenie osłabienia czy też wręcz zaniku trwałego, stabilnego, ośrodkowego „ja” związane jest z postrzeganiem rzeczywistości podmiotowej jako nieustannej zmiany: „Ruch dzieje się tak szybko, że duch jest nie tylko rozebrany, lecz wręcz obdarty z siebie samego i, by tak rzec, zdesubstancjalizowany” (FJ II, s. 257) oraz z doświadczeniem destrukcyjnego działania czasu, nieuchronnie osłabiającego poczucie tożsamości podmiotu: „Jedna noc tworzy przepaść pomiędzy mną dziś a mną wczoraj” (tamże)¹⁹.

^{18/} Korzystałem z następujących wyborów z dziennika Henri-Frédérica Amiela: *Fragments d'un Journal intime*, precedes d'un etude par Edmund Scherer, Genève 1887 (dalej w tekście jako FJ) oraz Henri-Frédéric Amiel *Journal intime*, Genève 1948 (dalej w tekście jako JI). Po polsku ukazały się dwa wybory z dziennika Amiela: *Z pamiętnika*, przeł. Aleksandra Kordzikowska, studium krytycznym poprzedził Władysław Jabłonowski, Warszawa 1901, oraz Henri-Frédéric Amiel *Dziennik intymny*, wybór i przekł. Joanny Guze, przedm. Marii Janion, Warszawa 1997.

^{19/} O ukazywaniu przez Amiela świadomości jako zdekomponowanej i rozbitej na momenty pisze Alain Girard, *Le journal intime*, s. 447.

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

Wydaje się także, że Amielowską koncepcję podmiotowości cechuje irracjonalizm: elementem konstytutywnym osobowości nie jest tu ani sfera świadomości, ani nawet sfera wolicjonalna, lecz, rozumiana specyficznie, sfera witalna, z którą Amiel utożsamia naturę ludzką (FJ I, s. 91). Kategoria życia rozumiana jest ponadindywidualnie: życie powszechne, uniwersalne, transcenduje egzystencję jednostkową (FJ I, s. 141) oraz przenika byty indywidualne (FJ I, s. 59), których zadaniem jest zyskać świadomość życia powszechnego oraz utożsamić się z nim (FJ I, s. 157). Zarówno jednak życie indywidualne, jak i życie uniwersalne wymyka się wszelkim próbom wyjaśnienia oraz racjonalizacji; każda jednostka stanowi więc nierozwiązywalną zagadkę (FJ I, s. 156). Do tych trudności poznawczych przyczynia się także, w sposób znaczący, sfera nieświadomości: stanowi ona bowiem podstawę życia świadomego, jednak poznawać ją można jedynie w sposób pośredni (FJ I, s. 173).

W dążeniu do depersonalizacji, do anihilacji „ja”, postrzeganego jako ośrodek woli, a także w panteizmie, w pesymizmie oraz w nastawieniu kontemplacyjnym i swoistym kwietyzmie zaznacza się wyraźnie wpływ filozofii orientalnej na Amiela, wielokrotnie zresztą podkreślany przez niego samego (FJ I, s. 142; FJ I, s. 194, 223). Taka koncepcja podmiotowości powoduje, że pełne samopoznanie jest niemożliwe: „Potrzeba poznania, skierowana na «ja», jest ukarana, jak ciekawość Psyche, ucieczką rzeczy ukochanej” (FJ I, s. 164); „Czuję się kameleonem, kalejdoskopem, proteuszem, to samo w moich manifestacjach i przedstawieniach” (*representations*) (FJ I, s. 245). W konsekwencji niemożliwa jest też pełna autoprezentacja: wymagałaby ona zastąpienia temporalności spacializacją oraz zredukowania wielości do jedności: „Aby otrzymać właściwy portret, należy przemienić następstwo w jednoczesność, porzucić wielość dla jedności, sprowadzić zmienne fenomeny do jedności. Jest więc we mnie dziesięciu ludzi, zgodnie z czasem, miejscem, otoczeniem, okazją; umykam sobie w mojej ruchliwej różnorodności” (FJ I, s. 245)²⁰.

Na doświadczenie utraty przez „ja” stabilnego, trwałego centrum wskazuje też perseweracja metafor ruchowych – woltażera, motyla, podróżnika, nomady – dominujących, jak się wydaje, w autoprezentacji podmiotu Amielowskiego dziennika. Metafory wzrokowe – druga z nader istotnych i występujących tu w wielu kontekstach grup figur – odznacza się znamiennej ambivalencją. Z jednej bowiem strony, widzenie przedmiotu utożsamiane jest z uzyskaniem poznawczej pewności: „kiedy się widzi to, co jest, nie wątpi się, że to może być” (FJ I, s. 41); wgląd, rzut oka (*un coup d'oeil*) utożsamiany jest z dotarciem do istoty przedmiotu, jego centrum (JI I, s. 134); poznanie przedmiotu utożsamione zostaje ze zdolnością widzenia go z wielu różnych perspektyw: „widzieć każdą rzecz ze wszystkich możliwych stron” (FJ II, s. 65); „moją specjalnością jest umiejętność ustawiania się we wszystkich punktach widzenia, widzenie wszystkimi oczami, to znaczy niezatrzymanie się w żadnym indywidualnym więzieniu” (FJ I, s. 35). Z drugiej jednak

²⁰ Nawet przestrzenność nie pozwala jednak zachować tożsamości: „ja” przestrzenne, cielesne także podlega dyspersji, rozproszoniu, FJ II, s. 202–203.

strony, widzenie ma charakter momentalny, perspektywa oglądu podlega nieustannej zmianie i nie prowadzi do wytworzenia stabilnego obrazu: „Nie widzi się po raz drugi tego samego pejzażu, ponieważ okno jest jednym kalejdoskopem, a widz drugim” (FJ II, s. 144). Zakwestionowana zostaje też ostatecznie występująca tu często metafora widzenia siebie (FJ I, s. 28, 64, 123; JI, s. 46, 49) jako aktu introspekcji, samopoznania: wymienne w tym akcie pozycje podmiotu i przedmiotu porównane zostają do ustawionych naprzeciw siebie luster, mnożących obraz *ad infinitum* (JI II, 47)²¹.

Wysiłki skonstruowania trwałego porządku ontologicznego oraz epistemologicznego skazane są więc na niepowodzenie: dostępne są jedynie lokalne krystalizacje, zawiązki organizacji (FJ II, s. 260). Niemożliwe okazuje się także ostatecznie ustrukturywanie samego tekstu, nadanie mu spójnej konstrukcji. Wielokrotnie podejmowaną dyrektywą tekstotwórczych operacji dziennikowego podmiotu pozostaje stworzenie dzieła (*oeuvre*) – metodycznej oraz systematycznej *summary*, mogącej stanowić tekstowy wykładnik porządku poznawczego oraz dyskursywnego: „powinieneś narzucić sobie dzieło. DZIEŁO!” (JI I, s. 103) oraz stworzenie odpowiedniego stylu, rozumianego jako siła organizująca zarówno osobowość, jak i tekstowy materiał (JI I, s. 141, 143). Postulowany ład dzieła, „systematyczny i regularny budynek zapisków” (JI I, s. 89), okazuje się jednak projektem niewykonalnym: tekst skazany jest na kondycję fragmentu, szkicu, próby (*essais*); postępowanie metodyczne, teleologiczny ład zastąpione zostają meandrycznym falowaniem, powtórzeniami, nawrotami, nieregularną linią wywodu (FJ II, s. 236). Podważona zostaje w rezultacie przedstawieniowa moc samego dyskursu intymistycznego: dziennik nie jest zdolny do uchwycenia istoty życia (FJ II, s. 208) i zostaje zdemaskowany jako fałszywy (JI I, s. 90)²².

Podmiotowość, rzeczywistość empiryczna czy też, najszerzej – życie (rozumiane jako kategoria filozoficzna) z trudem poddają się więc próbom racjonalizacji i kategoryzacji. Doświadczenie filozoficzne nie może ograniczać się do paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego, lecz powinno zostać wzbogacone o empatię (JI I, s. 24) oraz poznanie intuicyjne (JI I, s. 137). Wydaje się, że dziennik Amiela jest próbą stworzenia najpojemniejszej formy dla takiego doświadczenia: formy

²¹ Warto zwrócić uwagę, że podobna metafora występuje w *Portrecie Juliana Apostaty* Bolesława Micińskiego, w: „Teksty Drugie” 1990 nr 5–6, s. 207. U Maine de Birana metafora lustra związana jest z deprecjacją wzroku, jako organu poznania, na rzecz dotyku, który zakłada aktywność poznawczą podmiotu: „był myślący, który siebie szuka i ogląda w lustrze prawie zawsze niewiernym, oddala się coraz bardziej od skupionej refleksji, w której może uchwycić swoje kształty; zob.: tenże *Oeuvres*, t. 4, deuxième section, s. 114. O znaczeniu metafory lustra w autobiografii wspomina G. Gusdorf (*Warunki i ograniczenia...*, s. 262–263), umieszczając ją jednak w tradycyjnym kontekście odbicia, przedstawienia; bliższy intuicjom Amiela jest, jak się wydaje, Paul de Man, pisząc o „zwierciadlanym modelu poznania” w autobiografii: autor i czytelnik oraz autor tekstu i autor w tekście porównani tu są do dwóch luster ustawionych naprzeciwko siebie; zob.: tenże.... s. 311.

²² Por.: A. Girard *Le journal intime*, s. 471.

swobodnie łączącej w sobie cechy wypowiedzi filozoficznej, literackiej, retorycznej oraz świadomie zmierzającej do przekraczania spetryfikowanych podziałów gatunkowych: „wypowiadaj siebie jak umiesz, przez poezję, literaturę, fragment, analizę, syntezę, syntetycznie, monograficznie – to sprawa drugorzędna” (JI I, s. 136).

„Wydajesz mi się naturą bardziej literacką niż naukową” (FJ II, s. 136), napisał Amiel w jednym z licznych autokomentarzy. Wydaje się więc, że do postawy intelektualnej samego Amiela można odnieść te cechy, które charakteryzują myśliciela (*pensateur*), przeciwstawionego filozofowi-myślicielowi naukowemu (FJ I, s. 18–19): traktowanie aktywności intelektualnej jako gry, zabawy; fragmentaryczność; zainteresowanie szczegółem, a nie dążenie do objęcia całości problemowej; uprawianie filozofii literackiej.

Henryka Elzenberga *Kłopot z istnieniem*: autoprezentacja podmiotu, konstrukcja tekstu

*Kłopot z istnieniem*²³ zajmuje w dorobku Henryka Elzenberga miejsce szczególne, o czym świadczy choćby ilość odwołań do tego dzieła w literaturze krytycznej, poświęconej filozofowi²⁴. Dzieło to należy także uznać za najbardziej charakterystyczny przykład autobiografii duchowej w piśmiennictwie polskim²⁵. Wydaje się, iż tradycją, która wywarła na Elzenberga najsilniejszy wpływ, jest właśnie intymistyka francuska, a szczególnie dzienniki intymne Maine de Birana oraz Henri-Frédérica Amiela, wielokrotnie w *Kłopotcie z istnieniem* wzmiankowane i komentowane²⁶. Choć oprócz nich Elzenberg wspomina także o lekturze dzienników Tołstoja oraz Vigny’ego, to jednak dzieła de Birana oraz Amiela (Amiela może w szczególności) spełniają w *Kłopotcie z istnieniem* rolę intertekstów o szczególnie wyróżnionej pozycji, których znaczenie i wpływ nie ogranicza się jedynie do tych fragmentów, które zostały przywołane wprost

^{23/} Wszystkie cytaty z dziennika Elzenberga lokalizuję za: H. Elzenberg *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu* (dalej w tekście jako KI), Kraków 1963.

^{24/} Zob. m.in.: S. Pacuła *W kręgu myśli filozoficznej Henryka Elzenberga*, w: „Życie i Myśl” 1966 nr 10; I. Dąbska „*Próba kontaktu*” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga, w: „Znak” 1967 nr 9; N. Lubnicki *O wyzwolonym z „kłopotu istnienia”*, w: *Rozprawy filozoficzne (Księga pamiątkowa ku czci Prof. Tadeusza Czeżowskiego)*, Toruń 1969; T. Szkolut *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, w: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, red. Sław Krzemień-Ojak, Witold Kalinowski, Warszawa 1975. Elzenberga koncepcję kultury rekonstruuje i omawia Jan Zubelewicz w artykule *Elzenbergowski ujęcie procesu tworzenia kultury*, w: „Kultura i Społeczeństwo” 1986 t. 30 nr 1.

^{25/} M. Czermińska za przykłady autobiografii duchowej uważa też m.in. *Pamiętnik Brzozowskiego*, listy Lieberta, *Nox atra* Konińskiego, *Mój wiek* Wata, *Ziemię Ulro* Miłosza, *Notatnik 1965–1972* Kamińskiej. Do tej listy można by także dodać *Prawdę życia* Rozwadowskiego.

^{26/} I. Dąbska („*Próba kontaktu*” z myślą filozoficzną..., s. 1127) wskazuje także na podobieństwa pomiędzy *Kłopotem z istnieniem* a *Próbami* Montaigne’a.

i skomentowane, lecz rozciąga się na całą sferę konstrukcji tekstu oraz na charakter autoprezentacji jego podmiotu.

Kłopot z istnieniem odznacza się bogactwem i różnorodnością wątków filozoficznych, z których wiele zasługiwałoby na osobne omówienie. Przyjęta tu perspektywa nie pozwala na odrębne potraktowanie tak intrygujących skądinąd zagadnień, jak koncepcje etyczne Elzenberga, jego filozofia wartości, antropologia, wpływ filozofii buddyjskiej *etc.* Uwagę skupiam tu przede wszystkim na aspektach konstrukcyjnych tekstu oraz na specyfice autoprezentacji podmiotu, by uchwycić charakterystyczną strukturę nowoczesnego dyskursu intymistycznego; pozostałe wątki traktuję więc z konieczności jedynie pomocniczo.

a. „Gdzie jest tak zwane ja?”:

Podmiot i jego autoprezentacja w *Kłopotcie z istnieniem*

Zagadnienie autoprezentacji jest w tekście Elzenberga związane nieodłącznie z problemem podmiotu, jego statusu, sposobu istnienia, jego możliwości poznania oraz poznania siebie: problem ten to, przede wszystkim, jeden z głównych wątków myślowych *Kłopotu z istnieniem*: „Interesuje mnie, tak naprawdę, tylko jedno: podmiot świadomy, indywidualny, monada. Ta, o której mówię «ja» i inne podobne” (KI, s. 365). Stanowi on także intelektualną oraz kompozycyjną ramę dzieła – tekst, obejmujący lat ponad sześćdziesiąt, zaczyna się oraz kończy pytaniem o podmiot.

Wielowątkowość oraz antonimiczność problematyki podmiotowej w tekście Elzenberga powoduje, że nie poddaje się ona jednak łatwo jasnym klasyfikacjom oraz jednoznacznemu uporządkowaniu: obok krytyki tradycyjnego, filozoficznego pojęcia podmiotu, inspirowanej, jak się wydaje, fenomenalizmem i empiriokrytycyzmem, odnaleźć tu można przekonanie o istnieniu głębokiego, ośrodkowego „ja”; potrzebie anihilacji „upartego ja” towarzyszy apologia podmiotu silnego, zdolnego do pełnego zaistnienia w rzeczywistości dzięki starciu z innymi podmiotami; ruchowi „dośrodkowemu”, koncentracji świadomości, odwróceniu od bytu przeciwstawia się ruch „odśrodkowy”, dążenie do utożsamienia się i zjednoczenia z bytem.

Pytanie: gdzie jest tak zwane ja? Oto wczoraj znajduję się sam w pokoju i zaczynam myśleć o sobie, ale myśląc tak mam dwa dziwne wrażenia. Po pierwsze: wrażenie, jak gdyby żadna z tych moich myśli nie wychodziła z głębi mojego ja, tylko jak gdyby wszystkie były z zewnątrz przywiane. Po drugie: przedmiotem tych myśli byłem ja, ale jakoś one tego ja nie znajdowały; przesuwały się po szczegółach, wypadkach, stosunkach, pojęciach, ale do środka nie docierały.

I teraz także, gdy piszę, nie czuję, żeby to „ja” pisało. [KI, s. 15]

Ten rozpoczynający *Kłopot z istnieniem* passus, nawiązujący zresztą, jak się wydaje, do dziennika Amiela²⁷, ukazuje podmiot jako niespójny, nie w pełni tożsamy

^{27/} „Gdzie, ostatecznie, usytuowane jest nasze Ja? W myśli czy też raczej w świadomości (*conscience*)”; zob.: H.-F. Amiel, FJ II, s. 116. O podobieństwach pomiędzy dziennikami Amiela i Elzenberga pisze Narcyz Łubnicki *O wyzwolonym...*, s. 235–237, zauważając, że obaj pisarze reprezentują podobny typ umysłowości oraz kultury intelektualnej.

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

ze sobą: z jednej strony „ja” zjawiskowe, relacyjne, przygodne, możliwe do pojęciowego uchwycenia, z drugiej strony – „ja” głębokie, odmienne od podmiotu dokonującego aktów refleksji oraz od podmiotu piszącego, tekstowego i wymykające się poznaniu: „Nie mówiąc już o cierpieniu, można powiedzieć, że człowiek przyznający największe znaczenie swej jaźni szuka czegoś, czego znaleźć w ogóle nie można, i gubi się w próżni gorszej niż ten, który szuka Boga albo innych absolutów poza sobą” (tamże). Przekonanie o nieosiągalności własnego „ja” w akcie autorefleksji potwierdzone zostaje także w zakończeniu utworu:

Ale najchętniej może bym sobie przypominał Leconte’a de Lisle’a o „nieruchomym falowaniu”: tu także, tylko że w sferze podmiotowej, była jakaś wibracja – rozkołysanie naokoło własnego nieosiągalnego centrum, które urzeka i którego człowiek trochę się boi. [KI, s. 461]

Stwierdzenia te, umieszczone, co znamienne, w szczególnie nacechowanych semantycznie miejscach utworu, wskazują, iż samopoznanie jest procesem z konieczności niedomkniętym i nie prowadzącym do wytworzenia stabilnego i spójnego oglądu podmiotu, jego pełnego przedstawienia. W bliższej konsekwencji prowadzi to, jak się wydaje, do podważenia podstawowych założeń dyskursu autobiograficznego, a w dalszej konsekwencji – nawet do zachwiania całego paradygmatu filozofii pokartezjańskiej. Nieuprawniona bowiem okazuje się także dedukcja podmiotu z aktu *cogito*, akt autorefleksji traci swój fundujący, gwarantujący pewność poznania charakter:

Cogito ergo sum. – Nie ma żadnego *cogito*; jest tylko *cogitatur*. *Cogitatur, ergo est aliquid*. To c o ś, to nie to, co myśli, tylko to, co jest myślane; myśl nie jest dowodem istnienia czynnika myślącego, jest tylko dowodem istnienia swej zawartości²⁸. [KI, s. 36]

Podważona zostaje również tożsamość podmiotu w czasie (jako przeszły jest on już niedostępny doświadczeniu, jako istniejący w teraźniejszości także nie może stać się przedmiotem doświadczenia, gdyż chwila teraźniejsza jest wielkością nieskończenie małą), oraz jakościowa odmiennność introspekcji, jej charakter uprzywilejowany w stosunku do poznania zmysłowego: „Jednym słowem, mój własny duch, jak przeszłość, objawia mi się w sposób taki sam jak świat zewnętrzny: *est*, to znaczy *percipitur* – «jest idea»” (KI, s. 20). W rezultacie każda próba udowodnienia istnienia podmiotu, jaźni, narażona jest na błąd *petitio principii*, ponieważ zawsze musi zakładać to, co ma być dopiero udowodnione (KI, s. 21). Także dokonane przez filozofię empiriokrytyczną zastąpienie pojęcia substancji pojęciem procesu podważa zasadność podziału zjawisk na fizyczne i psychiczne: „Mach: nie ma rzeczy, tylko procesy. Bez substratu; i tak znika różnica między tym, co fizyczne i co psychiczne” (KI, s. 92) Esencjalistyczne ujęcie podmiotu zostaje więc zastąpione ujęciem formalno-funkcjonalnym: „«Ja» jest bez treści; jest formą i jest pewną siłą;

^{28/} Por. Nietzschego krytykę *cogito* Kartezjańskiego, w: tenże *Poza dobrem i złem*, przekł. Stanisława Wyrzykowskiego, Warszawa MCMVII, s. 24–25.

Szkice

w tę formę cała treść wpływa z zewnątrz, a siła ją według wymagań formy indywidualnej kształtuje” (KI, s. 104).

Zanik podmiotowości cechuje również współczesną kulturę, ukształtowaną pod wpływem psychologizmu: „Źródło tego wszystkiego prawdopodobnie w psychologii Taine’a. Osoba ludzka nie istnieje; jest tylko szereg wydarzeń psychicznych, fal, «meteorów»” (KI, s. 24; notatka z początku 1908 r.).

Empiriokrytyczna, czy szerzej – fenomenalistyczna krytyka podmiotu istotnie, jak się wydaje, wywarła znaczny wpływ na filozofię Elzenberga: choć nie podzielał on w pełni tego stanowiska, to jednak powracał do niego wielokrotnie i dostrzegał konieczność jego przezwyciężenia. Jednym z istotnych impulsów była konieczność zachowania pojęcia osoby jako podmiotu działań etycznych:

Zaprzeczenie jaźni przez analizę fenomenistyczną, a z drugiej strony konieczność jej przyjęcia jako podmiotu etycznego: z tym się trzeba uporać. Jeśli ten podmiot się nie pokrywa z żadnym „ja”, trzeba go s k o n s t r u o w a ć: bez niego się nie obejdziemy. [KI, s. 101]

Zadaniem i celem myślącego podmiotu nie jest więc bierna kontemplacja, introspekcja, w której podmiotowa treść nieustannie się wymyka, prowadząc w konsekwencji do rozpadu podmiotowości, lecz dynamiczne kształtowanie siebie: „Od zwykłej, chorobliwej i zgubnej autoanalizy różni się to myślenie chyba jednak tym, że jest c e l o w e, że stanowi wysiłek w kierunku kształtowania się jakiejś *Selbstsucht*” (KI, s. 94); „Moja natura ciągle mi stawia jakieś zgoła praktyczne problemy; ciągle muszę się wychowywać” (KI, s. 95). Fenomenalistyczna tendencja do rozpadu jaźni okazuje się tu główną przeszkodą w procesie kształtowania własnej podmiotowości: „wrogiem głównym stawało się raczej «pól-istnienie», fenomenalny charakter własnej osoby, ta jakaś *quasi*-mistyczna trudność w urzeczywistnianiu siebie samego” (KI, s. 441).

Podmiot więc nie jest dany, lecz stanowi zadanie, podobnie jednak jak proces samopoznania, także i etyczny proces samodoskonalenia jest w swym zasięgu ograniczony, gdyż od świadomości pierwotniejsza jest sfera „pożądań, pragnień, dążeń, impulsów”, stanowiąca „ja” głębokie i niedostępna przez to pełnej kontroli „ja” świadomego:

Ten j a, o którym teraz mowa, to nie coś aktualnego i gotowego, coś, co by można cyzelować, rzeźbić, kształtować. Jest to coś, co w ogóle d a n e mi nie jest, nazwa na wspólny punkt wyjścia moich impulsów i dążeń. [KI, s. 264]

Elzenberga koncepcja podmiotowości rysuje się dość wyraźnie jako model przestrzenny, w którym podstawowe, antynomiczne napięcia wyznaczone są przez opozycje głębi i powierzchni, centrum i peryferii, ruchu dośrodkowego i ruchu odśrodkowego. Choć wymykające się poznaniu, niedostępne, niemożliwe do udowodnienia w filozoficznym dyskursie, „ja” istnieje jako fakt niepodważalny, niekwestionowalny, niezależnie od doświadczenia zmysłowego:

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

I oto w końcu ustają także i wrażenia cielesne: przestają czuć swoją rękę, swoją nogę, czynność oddechu; tętno znika, nie mam już zmysłów, nie mam ciała, nie mam treści dla myśli; n i c – ale n i c tylko poza mną, bo „ja” wciąż istnieje, podmiot czysty, czujący potrzebę widzenia, dotykania, ruchu, myślenia; ten podmiot trwa i trwać będzie. [KI, s. 128]

Pewność bycia podmiotem przeciwstawiona zostaje niepewnemu statusowi ontologicznemu świata:

Na tle nie dość ustalonego obrazu świata nasze *ego* nabiera jakiejś konsystencji szczególnej. *Ego sum*: oto jest ten twardy słup kamienny, który zostaje, gdy wszystko inne się chwieje. U mnie od dwudziestu lat, albo więcej, żadne fenomenistyczne szumy nie dały rady temu elementarnemu odczuciu. [KI, s. 172]

Im pełniej żywa, im bardziej skoncentrowana świadomość, tym mniej potrzebuje tej całej zabawy w świat i tym bardziej ogranicza się do życia własną swą treścią. [KI, s. 355]

Tej tendencji dośrodkowej, zmierzającej do maksymalnej koncentracji, skupienia się na sobie świadomego podmiotu, przeciwstawione są dwie tendencje: dążenie do przekroczenia lub przynajmniej osłabienia granic dzielących „ja” od świata oraz ujmowanie tego „ja” w zależności i relacji do innych podmiotów. Pierwsza z nich najczęściej przybiera postać doświadczenia, które najbliższe jest chyba niektórym przeżyciom mistycznym. Doświadczenie to jednak nie jest w swej strukturze jednolite: niekiedy polega na rozszerzaniu świadomości, jej ekspansji w kierunku świata:

Zwalczyć swój egotyzm to niekoniecznie jest zabieg p r z e c i w n y własnemu „ja” (temu głębszemu). Nie musi on polegać na samoprzekreśleniu, kapitulacji przed światem; może również na wchłonięciu świata, włączeniu, rozlaniu się „ja” niczym morza poprzez wszystkie przejawy rzeczywistości. [KI, s. 379]

Niekiedy, przeciwnie, raczej na wycofaniu się świadomości ze świata: „Całą treść, która mnie dotąd urzekała jako moja, dziś, przemieniony, mogę dostrzec jako treść świata: przewrót równie radykalny jak prosty” (KI, s. 101); niekiedy wreszcie obie te tendencje uznawane są za równoważne:

Może być, że to, co tak drażni człowieka, to to przeciwieństwo między jego „ja” a światem zewnętrznym (i starcia, jakie między nimi zachodzą) – i że wszelka jego dążność polega na utożsamianiu jednego z drugim, na wchłanianiu jednego przez drugie – czy to własnej osobowości przez zewnętrżność i przedmiot, czy to świata przez osobowość. [KI, s. 18]²⁹

„Ja” istnieje nie tylko wobec świata jako pewnej całości, lecz także wobec innych podmiotów, których obecność jest niezbędna do zyskania poczucia tożsamości oraz świadomości własnej egzystencji:

^{29/} Wspomnieć należy, że podobne doświadczenie stopienia się z „życiem powszechnym” (*vie generale*) jest częstym motywem dziennika Amiela, zob. tenże, FJ I, s. 157. Por. też zapis przeżycia mistycznego u Elzenberga, KI, s. 129.

Szkice

Żyjemy tylko współżycąc. Tylko o tyle, o ile w jakiejś świadomości cudzej zdołamy odbić się jako w zwierciadle (KI, s. 221); Jeśli moje przeżycia nie odzwierciedlają się w żadnej zewnętrznej w stosunku do mnie świadomości, to nie istnieją; a jeśli są to właśnie przeżycia stanowiące, w moim odczuciu, moją najistotniejszą treść, to poniekąd także i ja sam nie istnieję. [KI, s. 236]

Podmiot *Kłopotu z istnieniem* jest więc, jak się wydaje, uwikłany w nieusuwalne sprzeczności, na które raz po raz natrafia, które wielokrotnie wyznaje (KI, s. 17, 86, 176, 376) i których doświadcza jako swoistego *modus existendi*:

Tu wypadaloby więc może również omówić pewną s p r z e c z n o ś ć dwóch moich dążeń. Jedno: chcę jak najrealniej, jakoś mocno i substancjalnie, „być” – co trochę może znaczy: być bardziej rzeczywistym niż to, co mi dane, głównie jednak: mieć jak najbardziej intensywną swego bycia ś w i a d o m o ś ć. Drugie: wyzbyć się wszelkich raniących i męczących duszę pragnień i obaw. [KI, s. 449]

Z jednej więc strony podmiot zdolny do kształtowania siebie oraz świata, pewny swego istnienia jako wartości i dążący do narzucenia tej wartości innym: „Kochamy wielość, rozłam, walkę podmiotów pojętych jako *centres de forces*, zgoła niezdolnych się rozplynać w żadnej «jedności»” (KI, s. 71); „ale teraz mówię jako j a, *der Einzige*: pozadziejowy, własnym prawem stojący i własne prawa dyktujący «podmiot sam w sobie»” (KI, s. 306); z drugiej strony – podmiot traktujący zapomnienie o sobie jako dobro (KI, s. 245), dążący do wykorzenia „nieszczęsnego ja” (KI, s. 37), „upartego ja i jego pychy” (KI, s. 427)³⁰, podmiot nieustannie kwestionujący własną tożsamość, pytający o jej granice i sposoby przejawiania się w świecie:

To, co – w znaczeniu ontologicznym – nazywam „duchem”, j e s t przecież jakoś, nie stanowi fikcji doszczętnej. Chodzi tylko o to, czy jest czynnikiem, który świat czy światy kształtuje, czy też epifenomenem, jakimś przybłądą. [KI, s. 141]

Charakterem antynomicznym cechuje się także, jak można sądzić, sama auto-prezentacja podmiotu. „Nakaz a u t e n t y c z n o ś c i” (KI, s. 11), dążenie do przekazania całej prawdy o sobie, a więc także pełnej przejrzystości podmiotowej autoprezentacji jest z pewnością dominującym wyznacznikiem autobiograficznego dyskursu Elzenberga. Pełna autoprezentacja, „bycie na zewnątrz tym, czym jestem w sobie” (KI, s. 373), nie jest jednak, jak się wydaje, możliwa do osiągnięcia, ponieważ ujawniające się „ja” nie jest niezależne od reprezentacji tekstowej; podmiot „głęboki”, istniejący uprzednio wobec tekstu i niezależnie od niego, uzewnętrzniając się w tekście zatracą swą pozycję dominującą, staje się wtórny wobec „ja” tekstowego:

³⁰ Wątek ten jest, jak się wydaje, inspirowany najsilniej przez filozofię stoicką oraz buddyjską; por. znamienne uwagi o uwolnieniu się od cierpienia przez anihilację podmiotu: „Cały ten tragizm, cały ten straszny potrzask, w któryśmy się w godzinie naszego urodzenia dostali, czyż nie okaże się fikcją, gdy ulotni się nam «jażń», a zostanie tylko słynna «wiązka», «pek zjawisk»” (KI, s. 221).

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

„Ja” – to ten stos tek i papieru pokrytego ciemnymi znakami, kruchy i nietrwały, ale dzisiaj już bardziej od podmiotowości mej rzeczywisty. Moja podmiotowość to dziś już tylko źródło, z którego spływają nowe strugi do tego zbiornika. [KI, s. 319]³¹

b. „Wypadki myślowe”: konstrukcja *Kłopotu z istnieniem*

Pełne poznanie siebie, kompletna autoprezentacja jest więc przedsięwzięciem niemożliwym: „Człowiek nie jest czymś skończonym – i sam się nie zna” (KI, s. 101). Podobnie rzeczywistość: „Świat ma wiele aspektów tego rodzaju, że pod każdym z nich można go ująć i zrozumieć bez wypaczania” (KI, s. 160). Rzeczywistość nie jest od podmiotu niezależna, lecz jest wytworem jego porządkującej, sensotwórczej działalności: nawet świat empiryczny, „dany”, „zastany”, nie istnieje niezależnie od podmiotu, lecz stanowi jego konstrukt (KI, s. 278); człowiek organizuje świat myślą (KI, s. 32), odbudowuje go po swojemu (KI, s. 104), przepaja treścią symboliczną (KI, s. 112).

Poznająca świat myśl musi więc być dynamiczna, ruchliwa, perspektywiczna; o sile myślenia nie decyduje zdolność do pełnego, statycznego oglądu rzeczywistości, lecz fragmentaryczność, niewykończenie (KI, s. 322) oraz moc paradoksu:

Dzisiaj wiem, że każda wypowiedź unaocznia tylko pewien aspekt mojej myśli, mieniącej się, wycieniowanej, wijącej się jak strumień poprzez sprzeczności, i która tylko poprzez sprzeczności, w ciągłych przybliżeniach, przemianach i w ciągłym ruchu zdoła ujawnić treść swoją istotną, nie dającą się zamknąć w formuły. [KI, s. 280]

Celem myślenia filozoficznego nie jest maksymalnie jednoznaczny, precyzyjny opis, lecz, wręcz przeciwnie – niedomknięta interpretacja (w rozumieniu tego pojęcia bliskim, jak się wydaje, hermeneutyce Heideggerowskiej):

^{31/} „Ja autobiograficzne tworzy się przez podwojenie swojej obecności, przez zanurzenie się w materii tekstu”, zob.: Ch. Miething *La grammaire...*, s. 153. Intuicje Elzenberga są tu, jak się wydaje, niedalekie od poststrukturalistycznych, przede wszystkim, teorii autobiografii, akcentujących „pisany” charakter podmiotu autobiograficznego i przeciwstawiających go podmiotowi metafizycznemu; zob.: M.C. Taylor *Erring. A Postmodern A / theology*, Chicago 1984, s. 45–46; J. Watson *Toward an Anti-Metaphysics of Autobiography*, w: *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*, s. 58–59. Radykalną tezę o nieobecności podmiotu autobiograficznego w tekście stawia, oprócz Miethinga, także M. Sprinker, *Fictions...*, s. 342. Stanowisko bardziej umiarkowane reprezentuje G. Gusdorf, utrzymując, iż autobiografia nie jest prostym „odbiciem”, przedstawieniem rzeczywistości istniejącej uprzednio wobec tekstu, lecz procesem samopoznania, konstruowania siebie, nadawania znaczeń egzystencji, zob.: tenże *Warunki i ograniczenia...*, s. 269, 277. Koncepcje poststrukturalistyczne omawia i krytykuje Janet Varner Gunn, twierdząc, że wymiar czasowy oraz językowy umożliwiają właśnie samopoznanie podmiotu i, w rezultacie, ukonstytuowanie się autobiograficznego „ja”; zob.: tamże *Autobiography. Toward A Poetics of Experience*, Pennsylvania, s. 9. Gunn określa własne stanowisko jako najbliższe hermeneutyce, zwłaszcza w jej wersji Gadamerowskiej. O zagadnieniu podmiotowości w dzienniku intymnym piszą obszernie A. Girard *Le journal intime*, s. 3–55, 485–547 oraz B. Didier *Le journal intime*, s. 117–158.

Szkice

W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte. [KI, s. 355]³²

Zakwestionowana zostaje również prawomocność poznania racjonalnego, dyskursywnego, jako nadrzędnego, jedyne go wzorca poznawczego. Stanowi on, po pierwsze, sztywną, arbitralnie narzuconą siatkę pojęć i kategorii, zapoznającą irracjonalny, płynny charakter rzeczywistości, redukującą to, co jest w swej istocie różnorodne i niewyczerpywalne do jednoznacznego, a przez to jałowego modelu (KI, s. 155, 271, 281); po drugie, wzorzec nieadekwatny dla poznania rzeczywistości aksjologicznej:

Mam świadomość, że rzeczywistość aksjologiczną z n a m, „posiadam”, niezależnie od formuł racjonalnych, w które próbuję jakoś ująć, w t l o c z y ć jej opis. [KI, s. 198]

U mnie samego centralny był oczywiście zawsze, i w pełni świadomy, antagonizm: wartościowanie przeciw poznaniu naukowemu. [KI, s. 401]³³

Temu, jeśli można tak powiedzieć, racjonalistycznemu redukcjonizmowi przeciwstawione zostają dwa projekty: pierwszy z nich to hermeneutyczny projekt rozumienia, nie odrzucający – co należy podkreślić z całą mocą – poznania dyskursywnego (KI, s. 281), lecz rozszerzający je i wzbogacający o poznanie intuicyjne (KI, s. 149) oraz obrazowe (KI, s. 157), dzięki czemu możliwe staje się uchwycenie tego, co umyka abstrakcyjnemu poznaniu pojęciowemu: sfery jakości (KI, s. 157) oraz tego, co niepowtarzalne, indywidualne, więc, przede wszystkim – konkretnego życia ludzkiego i jego przejawów (KI, s. 248, 250–251). Projekt drugi dotyczy znaku językowego: jednoznacznemu znakowi (KI, s. 369) przeciwstawiony zostaje, *primo*, znak celowo i świadomie wieloznaczny, który, dzięki rezygnacji z ideału formalizacji zapewniającej pewność epistemiczną, pozwala na dezautomatyzację poznania i umożliwia „pozbycie się niecznośnego rozłamu między myślą a rzeczywistością” (KI, s. 312); *secundo*, pojęcia wieloznaczne, płynne, niezbędne dla myślenia rozumiejącego, ujętego jako opozycyjne wobec ideału reprezentacji, odtwarzania rzeczywistości (KI, s. 331–332)³⁴.

Także samo myślenie nie jest rozumiane przez Elzenberga jako statyczny wytwór, lecz jako proces, stawanie się: dążenie do celu jest dobrem wyższym niż sam cel (KI, s. 53); tekst filozoficzny powinien odzwierciedlać nie tylko wyniki myślenia, lecz także „p r o c e s myślowy, p r a c ę myśli, p r z e ż y c i e myślowe” (KI,

^{32/} Na temat zbieżności pomiędzy koncepcjami Elzenberga a myślą Heideggera oraz, szerzej, filozofią egzystencjalistyczną zob.: N. Łubnicki *O wyzwolonym...*, s. 214–215.

^{33/} Antagonizm pomiędzy nauką a światem wartości został zarysowany przez Elzenberga najpełniej w pochodzącym z r. 1930 szkicu *Nauka i barbarzyństwo*. Elzenbergowską krytykę nauki omawia Jerzy Galecki w artykule *Nauka a kultura. Na marginesie rozprawy Hemyka Elzenberga pt. „Nauka i barbarzyństwo”*, w: „Życie i Myśl” 1966 nr 10.

^{34/} Tradycją negatywną jest więc dla Elzenberga przede wszystkim tradycja szkoły lwowsko-warszawskiej, zob. m.in. KI, s. 377.

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

s. 252). Celem poznawczej aktywności nie jest uzyskanie spójnego i kompletnego przedstawienia świata, „odzwierciedlanie całości”, lecz swobodne kształtowanie indywidualnego obrazu rzeczywistości (KI, s. 101). Jedyny dostępny filozoficzny system to nie sformalizowany system aksjomatów i twierdzeń, lecz pewna indywidualna postawa egzystencjalna, „przemysłany s t o s u n e k d o ż y c i a” (KI, s. 145); niekiedy ekspresja indywidualności zostaje nawet przeciwstawiona ujęciu systematycznemu (KI, s. 11)³⁵.

Tym ontologicznym przeświadczeniem o naturze świata oraz podmiotu i epistemologicznym przeświadczeniem o możliwości ich poznania odpowiada ściśle, jak się wydaje, określona praktyka tekstwa. Uprawianie filozofii to także pisanie; myśl nie zapisana jawi się jako niepełna (KI, s. 31), w tekście filozoficznym zasadnicza rola przypada więc kategorii stylu: „styl mój powinien mieć przede wszystkim ruch, rytm i linię” (KI, s. 19)³⁶.

Uderzającą cechą *Kłopotu z istnieniem* jest kwestionowanie czy wręcz nawet podważanie własnych założeń genologicznych oraz konstrukcyjnych: aforyzm, pełniący tu rolę gatunkowego wyznacznika, już choćby przez umieszczenie go w tytule dzieła oraz uznany za uprzywilejowany sposób kształtowania wypowiedzi także w odautorskim komentarzu (KI, s. 11), rychło uznany zostaje za formę nieprzydatną: „strzec się form literackich zasadniczo irracjonalnych, jak aforyzm: lepsza już zwykła, bezpretensjonalna rozprawa” (KI, s. 148). Podważona zostaje także, ostatecznie, rola tytułowego „porządku czasu” jako kompozycyjnej dominanty utworu: linearny sposób prezentacji myśli, „rozmieszczenie ich wzdłuż linii

^{35/} Antysystemowy charakter filozofowania Elzenberga uważany jest przez badaczy za zabieg świadomy oraz za cechę charakterystyczną jego myśli: T. Szkolnt (*Poglądy estetyczne...*, s. 190) pisze, iż „Istotną trudność w rekonstruowaniu poglądów estetycznych Elzenberga stanowi wszakże to, iż autor programowo rezygnuje z nadania im formy spójnego, konsekwentnego systemu. Wprawdzie już w latach trzydziestych filozof posiadał «pewien zespół poglądów dość zwarty, do pewnego nawet stopnia ujęty w system», jednakże obawiając się apodyktyczności i martwoty myśli, jaka – jego zdaniem – grozi wszelkim zamkniętym konstrukcjom intelektualnym, nie doprowadził go nigdy do skończonej postaci”; N. Łubnicki zaś (*O wyzwolonym...*, s. 215) stwierdza, że Elzenberg „Nie chce świadomie tworzyć systemu. Piękno i wartości widzi w swobodnym filozofowaniu, tak jak to czyni w Dzienniku”. Do poglądów Szkolnta i Łubnickiego krytycznie odnosi się M. Woroniecki, stwierdzając jednak, że „Elzenberga «kłopoty z systemem» mają źródło w tym, że system, logicznie wcześniejszy, faktycznie był czymś wtórnym wobec intuicyjnej i artystycznej wizji świata wartości, który miał opisywać”, zob.: M. Woroniecki *Przyczynek w sprawie Elzenbergowskiej koncepcji wartości*, w: „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1987 nr 30, s. 82.

^{36/} Na Elzenberga oddziaływała tu, jak się wydaje, Nietzscheańska koncepcja „wielkiego stylu”, odznaczającego się właściwościami rytmicznymi i wewnętrznym tempem, zob.: F. Nietzsche *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1909, s. 56. Nietzsche niejednokrotnie podkreślał też znaczenie właściwego pisania w filozofii, zob. m.in.: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa MCMV–MCMVI, s. 65; dość podobne uwagi na temat stylu odnaleźć można u Amiela, FJ I, s. 70.

upływającego i wszystko relatywizującego czasu” (KI, s. 10), akcentujący intelektualną ewolucję i zmienność, okazuje się do pewnego stopnia przypadkową, powierzchowną organizacją tekstu, istotna zaś rola przypada porządkowi zgoła odmiennemu – cyrkularności, repetycji, „uporczywemu wracaniu do swych początków”:

Można rzecz ująć także od końca przeciwnego, całkiem statycznie: to w ogóle tylko pozornie był proces, a naprawdę eksplicytacja czegoś, co od pierwszej chwili było już dane. Czynna rola czasu nie jest tu ważna: czas był mi potrzebny tylko o tyle, że nie można do wszystkiego w sobie dobrać się naraz i musi być jakaś kolejność. To by mi się dość podobą: jestem trochę eleatą i przepływ czasu nie jest dla mnie sprawą istotną. [KI, s. 461]³⁷

Za równouprawniony wobec temporalnego zostaje także uznany model alternatywny, przestrzenny, rozbijający ciągłość wywodu i zbliżający się do metody mentalnych wglądów: „Są to jakby fotografie z dość śmiałym, choć nigdy, mam nadzieję, nie cukierkowym i nie samobrażowniczym retuszem” (KI, s. 10).

Antynomie egzystencjalne oraz intelektualne znajdują więc, jak się wydaje, swój odpowiednik w antynomiach samego tekstu. Niemożliwość realizacji filozoficznego systemu powoduje świadomą rezygnację z ideału dzieła jako *summary* o konstrukcji spójnej, funkcjonalnej i zamkniętej: „rzecz przestaje właściwie być k s i a ż k a” (KI, s. 10) oraz wymusza zwrócenie się ku formie otwartej, o charakterze „brulionów i szkiców” (KI, s. 11, 20, 80), ku poetyce fragmentu (KI, s. 9, 36), ku niemethodycznemu „przeskokom z tematu na temat” (KI, s. 10) i „wypadom myślowym” (KI, s. 11), łączącym charakter dyskursywny z lirycznym oraz z elementami narracyjnymi (KI, s. 9)³⁸.

Kondycja uczestnika kultury jest kondycją glosatora, skazanego na komentowanie tekstów cudzych i pomnażanie intertekstowej przestrzeni: „Piszemy na marginesach, na marginesach marginesów i tak w nieskończoność” (KI, s. 224). Intertekstualności przypada w *Kłopotie z istnieniem* rola nader istotna: nawiązania do innych tekstów, cytaty, kryptocytaty – przywoływane zarówno z aprobatą jak i krytycznie, komentowane czy też pozostawione bez komentarza – nie tylko zajmują pokąźną część utworu, lecz także stały się nawet przedmiotem teoretycznej mini-rozprawki (KI, s. 125–126). Spośród kilku rozważanych przyczyn cytowania za własną, naj-

^{37/} G. Gusdorf (*Warunki i ograniczenia*, s. 48) uważa, że podstawowym wyznacznikiem konstrukcyjnym autobiografii nie jest czasowość, lecz powtarzanie się pewnych stałych motywów.

^{38/} Cecha ta, jak się wydaje, zbliża autobiografię duchową do eseju; o podobieństwach zachodzących pomiędzy obiema formami wspominają m.in. J. Olney *Metaphors of Self...*, s. 3 oraz B. Lang *Philosophical Style...*, s. 173; B. Didier (*Le journal intime*, s. 32) uważa, że esej różni się od dziennika intymnego większą spójnością kompozycji. M. Czermińska pisze o postawie autobiograficzno-eseistycznej, w której podstawową wartością jest podmiot poznający i przeżywający; zob.: też *Postawa autobiograficzna*, w: *Studia o narracji*, pod red. J. Błońskiego, St. Jaworskiego, J. Sławińskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków 1982, s. 229–230.

Zawadzki Filozoficzny dziennik intymny: de Biran ...

istotniejszą i najbardziej uprawnioną intelektualnie uznana zostaje potrzeba zaistnienia w pewnej duchowej i intelektualnej wspólnotcie, przełamania samotności, towarzyszącej działalności filozoficznej i pisarskiej (KI, s. 126). Ta wspólnota ma jednak charakter dynamiczny, oparta jest na intelektualnym starciu:

Stan filozofowania jest stanem wojny. [KI, s. 358]; Dla indywidualności silniejszych i silniej zróżnicowanych walka może być jedynie właściwą formą włączenia się: nie w stan rzeczy, nie we „wspólną wiarę”, w układ gotowy, ale w to wiecznie nie rozstrzygnięte współzawodnictwo, w ten ferment, z którego układy i wiary, i stany rzeczy powstają. [KI, s. 381]; Także w świecie kultury, ducha, twórczości, tyle człowiek ma, ile sobie wywalczy. [KI, s. 388]

Również czytanie oraz bycie czytany nie jest procesem niewinnym, lecz swoistą psychomachią, walką o zachowanie siebie jako wartości indywidualnej, niepowtarzalnej: „Każdy nowy czytelnik to nowe wcielenie i nowa męka” (KI, s. 30); „Każde czytanie jest próbą, kto silniejszy” (KI, s. 56)³⁹.

Znaczącą ambiwalencją odznacza się także stosunek Elzenberga do tradycji intelektualnej. Ujawnione, *expressis verbis*, wpływy i zależności odznaczają się sporą różnorodnością i nie układają się, jak można sądzić, w obraz w pełni spójny:

Od Goethego wzięłem ideał życia, od Flauberta fanatyzm sztuki, od Epikteta i stoicyzmu pewną swoistą ascezę; coś innego znów od Renana; dużo więcej od Leconte'a de Lisle'a; od Nietzschego mnóstwo impulsów. [KI, s. 146]⁴⁰

Elementy tradycji, przemyślane, przeżyte, zasymilowane, są uznawane za czynnik o znaczeniu podstawowym i konstytutywnym, gdyż bez nich, w istocie, niemożliwa byłaby zarówno własna praca filozoficzna, jak i budowanie indywidualnego stosunku do życia (KI, s. 146). Tradycja jednak utrudnia także poznanie, dotarcie do rzeczywistości: „Tłuczemy się z cudzymi pojęciami, które nam latają koło głowy – i na tym koniec” (KI, s. 31) oraz uniemożliwia wypowiedź w pełni indywidualną, autentyczną (KI, s. 145)⁴¹. Doświadczenie kulturowej opresji nie prowadzi jednak, jak się wydaje, do odrzucenia tradycji, skłania raczej do przyjęcia odmiennego sposobu jej waloryzowania: tendencja do przyswojenia, asymilacji, zostaje wzbogacona przez tendencję do odrzucenia, dysymilacji, pojętej jako sprawdzian war-

^{39/} M. Czermińska zauważa, że intertekstualność w dzienniku intymnym funkcjonuje przede wszystkim jako dialog z inną osobowością, zob.: taż *Nawiązania międzytekstowe w autobiografii duchowej*, s. 200.

^{40/} Wpływów tych można, oczywiście, wyliczyć znacznie więcej: sam Elzenberg wymienia dość często jeszcze m.in. Descartes'a oraz Spinozę. Warto podkreślenia jest tu traktowanie jako równie istotnych tradycji filozoficznej oraz literackiej. O wpływach Nietzschego na Elzenberga wspominał Łubnicki, *O wyzwolonym...*, s. 214, 217; sam Elzenberg pisze o nich w szkicu *Troska i myśl*, w: *Próby kontaktu*.

^{41/} Ta „niechęć przed wpływem” zbliża, jak się wydaje, Elzenberga do Nietzschego: „Miałbym pozwolić, by mi myśl o b c a skrycie przez mur przelazila?”; zob. F. Nietzsche *Ecce homo. Jak się staje kim się jest*, s. 32.

Szkice

tości, oryginalności i wyrazistości własnego stanowiska oraz osobowości, nie pociągając jednak za sobą deprecjacji stanowiska przeciwnego:

Co za radość, gdy mogę stwierdzić, że jakiegoś pisarza lub myśliciela moja osobowość odtrąca mimo znacznych nawet jego walorów, że jest we mnie mocne *sic nolo*, które na pewne rzeczy kategorycznie, raz na zawsze, zgody odmawia. [KI, s. 135]

O nowoczesnym charakterze autobiografii Elzenberga decydują, jak się wydaje, przede wszystkim dwie cechy. Po pierwsze, rozumienie filozoficznego myślenia nie jako statycznego wytworu, lecz jako dynamicznego procesu oraz jako sposobu autokreacji, umożliwiającego podmiotowi filozofującemu stwarzanie siebie jako wartości zdolnej do samodzielnego zaistnienia w przestrzeni interpersonalnej oraz – jako podmiotowi tekstu – intertekstualnej. Tendencja ta przeciwstawiona jest, z jednej strony, postulatowi pełnej racjonalności oraz intersubiektywności poznania, z drugiej zaś – historyzmowi: „Dostyc już tej ślamazarnej ambicji: wszystko zrozumieć, każdą formę życia uznać i wżyć się w każdą” (KI, s. 135); „więcej niż się godziło, uległem urokowi różnorodności form przejawiających się w dziejach, urokowi wzywania się w różne, jedne od drugich dalekie – i nie moje – sposoby myślenia” (KI, s. 145)⁴². Po drugie, sam gest autoprezentacji, „mania autoportretu”, uznana za cechę nowoczesną właśnie (KI, s. 117), lecz prowadząca, w rezultacie, do kwestionowania statusu podmiotowości, sposobów samopoznania, poznania świata oraz do odpowiadającej tym dyspozycjom konstrukcji samego tekstu.

Znaczenie dyskursu autobiograficznego, traktowanego jako uprzywilejowany sposób samopoznania jednostki, polega więc, jak się wydaje, na tym, że jego ograniczenia oraz paradoksy wskazują w sposób dobitny na antynomie, którymi dotknięty jest nowoczesny podmiot w ogóle, potwierdzając tezę Michela Foucault, iż wyłonienie się figury podmiotu przyniosło jednocześnie głęboki kryzys podmiotowości.

^{42/} Por.: F. Nietzsche *Nietzsche. Nowoczesne rozważania*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, posłowie Krzysztof Michalski, Kraków 1996, s. 135.