

SYLWESTER WARZYŃSKI

WSPÓŁCZESNE WYZWANIE DLA PODMIOTOWOŚCI – W STRONĘ CZŁOWIEKA NIEOKREŚLONEGO

Człowiek jest wynalazkiem, którego historia (...) jest krótka.

A koniec, być może, bliski¹.

Streszczenie. Artykuł traktuje o współczesnym zakwestionowaniu nowożytnej wizji człowieka jako podmiotu. Ukazuje, w jaki sposób takie myślenie stało się swego rodzaju ponowoczesną dominantą, a odnosząc się do kilku konkretnych koncepcji filozoficznych, tłumaczy jak należy rozumieć idę „śmierć człowieka” i jakie są jej konsekwencje.

W pierwszej części autor ukazuje, że nowożytne kreowanie podmiotu na szczególnego rodzaju suwerena, władcę siebie i świata, w konsekwencji doprowadza do jego „śmierci”. „Śmierci”, która w pewien sposób została sprowokowana przez samych rzeczników podmiotowości, przez ich pomysł ubóstwienia podmiotu, uczynienia go absolutnie niezależnym, autonomicznym, niczym nieskrępowanym.

W drugiej części, odwołując się do takich filozofów jak Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, autor tłumaczy, z czym wiąże się ponowoczesna idea „śmierci człowieka”. Uzasadnia, że każdy z tych filozofów, porzucając metafizykę, kwestionując nowożytne rozumienie podmiotowości, proponuje wizję człowieka, który przestaje być „jakiś”, jakoś określony, stale obecny, zdefiniowany. Zgodnie z takim myśleniem człowiek staje się całkowicie nieokreślony.

Na koniec, odwołując się do myślenia Michela Foucaulta, autor ukazuje istotne znamiona kultury, w której żyjemy, jako konsekwencje przyjęcia pewnych ponowoczesnych założeń w myśleniu o człowieku. Mówi więc o „kulturze niedialektycznej”, „kulturze dobrego funkcjonowania” oraz „kulturze oporu”.

Słowa kluczowe: człowiek, „śmierć człowieka”, człowiek jako podmiot, nowożytność, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, filozofia człowieka

1. Przeszacowanie człowieka – negacja podmiotowości. 2. „Śmierć człowieka” – w stronę człowieka nieokreślonego. 3. „Śmierć człowieka” – co pozostaje?

1 M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, 13.

Sartre w swoim słynnym tekście, wygłoszonym na konferencji w Paryżu w 1945 roku, mówiąc o egzystencjalistycznym rozumieniu człowieka, tłumaczył: „Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować, dlatego że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł”². Te posiadające niezwykle filozoficzny potencjał słowa doskonale oddają ducha egzystencjalizmu, ale także – jak sądzę – ducha współczesnego myślenia o człowieku. Myślenia, zgodnie z którym nie można człowieka zdefiniować, nie można – jak chciała nowożytność – odwołać się do substancjalnego, samoświadomego i autonomicznego podmiotu, do pewnej określonej i wspólnej wszystkim ludziom racjonalnej natury. Człowiek bowiem jest „pierwotnie niczym”. Ten, który „miał nauczyć się tańca z nicością”³, staje wobec doświadczenia nicości, którą sam jest. Nietzscheańska „śmierć Boga” w konsekwencji prowadzi więc do „śmierci człowieka”. Oczywiście nie w sensie jakiegoś fizycznego unicestwienia, lecz podważenia pewnej wizji, pewnego sposobu jego rozumienia. Człowiek, by mógł stać się wszystkim, staje się „niczym”, aby mógł siebie określić, staje się całkowicie nieokreślony. Staje się niezdefiniowany, by samemu siebie zdefiniować. W pewien sposób więc „znika”. Ogłasza się jego „śmierć” (M. Foucault), „kres” (J. Derrida), a humanizm – już nieodwołujący się do metafizyki i niepytający o „istotę człowieka” – otwiera się na inne, nowe perspektywy (M. Heidegger). Jak to rozumieć? Co kryje się pod tymi pojęciami? Z czym wiąże się ponowoczesna „śmierć człowieka” i jakie są jej konsekwencje?

2 J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. z fr. J. Krajewski, Warszawa 1998, 26–27.

3 Bardzo trafne określenie, którego użył w przedmowie do ostatniego tekstu Baudrillarda francuski profesor filozofii, François L'Yvonnet. Zob. F. L'Yvonnet, *Przedmowa*, w: J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, tłum. z fr. S. Róślak, Warszawa 2009, 10.

W niniejszym przedłożeniu – oczywiście w wielkim skrócie – ukażę, w jaki sposób takie myślenie stało się swego rodzaju ponowoczesną dominantą, a odnosząc się do kilku koncepcji filozoficznych, przedstawię istotę tego typu myślenia i jego konsekwencje.

1. PRZESZACOWANIE CZŁOWIEKA – NEGACJA PODMIOTOWOŚCI

Chantal Delsol w swojej monografii zatytułowanej *Esej o człowieku późnej nowoczesności* pisze: „Wiek XX, od swych narodzin żywiący się kultem przyszłości, zamknął się wstydem za przeszłość i pogardą dla przyszłości. Ponieważ nasze oczekiwania okazały się zwodnicze, każdą ideę, która coś obiecuje, postrzegamy jako potencjalny zawód”⁴. Ta trafna diagnoza szczególnie dobrze charakteryzuje drugą połowę XX wieku. Rozczarowanie, zawód, zwątpienie zadomowiły się na dobre w kulturze Zachodu i wciąż zajmują w niej jedno z istotnych miejsc. Przeszłość rozczarowała. Człowiek nowożytny jako w pełni racjonalny, samoświadomy i autonomiczny podmiot, ostatecznie nie zrealizował pokładanych w nim nadziei. Co więcej, właśnie takie jego rozumienie miało doprowadzić do zrodzenia się totalitaryzmów, przemocy, nietolerancji i wykluczenia. Ten, który miał dać wiedzę pewną, który miał usunąć wszystkie rodzaje zła, który miał stanowić najlepsze lekarstwo na różnego rodzaju bolączki jednostek oraz całych społeczeństw, ostatecznie więc zawiódł. Czy jednak mogło być inaczej, skoro nadano mu uprawnienia, których w istocie nie posiada? Czy „nowożytne przeszacowanie” mogło zrodzić kulturę inną niż „kultura wyczerpania”?

Najpierw „mistrzowie podejrzeń”, jak określa ich w jednym ze swoich dzieł *O interpretacji. Esej o Freudzie* (1965 rok) Paul Ricoeur, podważają podstawowe wyobrażenia dotyczące podmiotu, świadomości, wiedzy. Za sprawą Marksa, Nietzschego i Freuda, jak pisze Ricoeur, „wkraczamy w zwątpienie świadomości”⁵. Marks ukazuje, że nie ma żadnej absolutnej wiedzy, że każdej towarzyszą ukryte

4 C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Kraków 2003, 7.

5 P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. z fr. R. Reszke, Warszawa 2008, 40.

przesłanki związane z interesami klas społecznych. Nietzsche mówi o podmiocie jedynie gramatycznym i perspektywiczności każdej wiedzy. A Freud wbrew kartezjańskiemu ideałowi samoświadomego „ja” dowodzi, że człowiek wcale nie jest istotą tak bardzo racjonalną i „przejrzystą” dla samego siebie⁶.

Wydarzenia, które miały miejsce w pierwszej połowie XX wieku, także stanowiły istotną część tego rozczarowania. Max Horkheimer i Theodor Adorno w pierwszym zdaniu swojej pracy *Dialektyka Oświecenia*, w której przeprowadzają krytykę oświeceniowego rozumu, dowodząc, że z narzędzia wyzwolenia człowieka, za sprawą rozwoju nauki i techniki, stał się narzędziem zniewolenia, piszą: „Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”⁷. Jeśli uzmysłowimy sobie, że autorzy piszą te słowa w 1944 roku, to sformułowanie „triumfujące nieszczęście” nabiera dramatycznego wyrazu. Początek XX wieku pokazał – bardzo gorzka była to nauka – że absolutyzowanie rozumu, czynienie z człowieka pana i władcy wcale nie uchroniły ludzkości przed złem wojen, totalitaryzmów, bestialstwem na skalę masową. Nowożytny podmiot, który wszystko może, który uwierzył w swoją nieograniczoną moc, który jest przekonany o swojej samowystarczalności, ostatecznie rodzi barbarzyństwo. W pełni oświecona ziemia, parafrazując Horkheimera i Adorno, niestety – owocuje triumfującym nieszczęściem.

Do tego bolesnego rozczarowania, co także nie jest bez znaczenia dla stanu kultury i rozumienia samego człowieka, trzeba jeszcze dodać odkrycia w dziedzinie fizyki. Nowy model atomu Rutherforda, teoria względności Einsteina, odkrycia Maxa Plancka, Nielsa Bohra

6 Zob. S. Warzyński, *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Kraków 2012, 79.

7 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, 9.

w dziedzinie teorii kwantowej czy teoria nieoznaczoności Heisenberga, podważyły dziewiętnastowieczne przekonanie, że w fizyce wszystko właściwie jest już jasne i pewne, że świat został już opany. Nowożytna pewność wiedzy, nauki i z tej strony doznała wyraźnego uszczerbku.

Tak oto, w wielkim uproszczeniu oczywiście, rodzą się ponowoczesne „wstyd za przeszłość i pogarda dla przyszłości”. Rodzi się kultura, która niczego już nie oczekuje i na nic nie czeka, „kultura wyczerpania”, której jednym z istotnych rysów jest negacja nowożytnej wizji człowieka jako podmiotu. Wizji, która wbrew jej propagatorom nie sprostała oczekiwaniom. Nowożytne kreowanie podmiotu na szczególnego rodzaju suwerena, władcę siebie i świata w konsekwencji doprowadza więc do jego „śmierci”. „Śmierci”, która w pewien sposób została sprowokowana przed samych rzeczników podmiotowości, przez ich pomysł ubóstwienia podmiotu, uczynienia go absolutnie niezależnym, autonomicznym, niczym nieskrępowanym. Ponieważ wielkie ambicje rodzą w przypadku ich niezrealizowania wielkie rozczarowanie, odpowiedzią na porażkę absolutyzacji podmiotu nie mogło być nic innego jak jego negacja. Nowożytne waloryzowanie wartości, znaczenia człowieka doprowadziło do jego – by tak rzec – przeszacowania, do przyznania mu prerogatyw, których w istocie nie posiada. A skoro bycie fundamentem samego siebie i rzeczywistości okazało się nierzeczywiste, skoro projekt pełnej przejrzystości dla siebie, pełnej autorefleksji, charakteryzujący podmiot nowożytny (jako świadomość) został uznany za naiwny i niemożliwy, skoro kartezjański zamysł budowania w oparciu o podmiot wiedzy pewnej został porzucony, a roszczenie heglowskiego rozumu do ukazania wiedzy absolutnej zanegowane, to nie pozostało nic innego jak porzucenie wszelkiego odniesienia do podmiotowości i jej negacja⁸.

8 Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. z fr. D. Leszczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, 17–19.

2. „ŚMIERĆ CZŁOWIEKA” – W STRONĘ CZŁOWIEKA NIEOKREŚLONEGO

Początki tego procesu odnajdujemy już w wieku XIX. Jego kulminacja to jednak druga połowa wieku XX. Wtedy właśnie „obołały” i „popękany” podmiot ostatecznie zostaje zdekonstruowany. „Śmierć człowieka” staje się istotną (a może i najistotniejszą) częścią kultury, w której żyjemy. I tak jak nowożytność karmiła się ideą człowieka jako podmiotu, tak ponowoczesność zbudowana zostaje na negacji podmiotowości.

Fryderyk Nietzsche, przeprowadzając swoje demistyfikujące procedury, jeszcze w wieku XIX przekonuje, że podmiot to jedynie kwestia gramatyki, języka, ulegania metafizycznej fikcji, kolejnemu rozpowszechnionemu kłamstwu, złudzeniu. Ojciec chrzestny postmodernizmu tłumaczy: „Najbardziej dzieli mnie od metafizyków to, że nie zgadzam się z nimi, iż »ja« jest tym, co myśli; uważam raczej »ja« za konstrukcję myślenia, podobnie jak »materię«, »rzecz«, »substancję«, »jednostkę«, »cel«, »liczbę»: a więc tylko za regulatywną fikcję, z której pomocą wprowadzona, wmyślona zostaje w świat stawiania się swego rodzaju stałość, a w konsekwencji »poznawalność«”⁹.

Podmiot to zatem „fikcja”, „konstrukt myślenia”, owoc „wiary w gramatykę”, w „podmiot językowy”. To wynik trwającego przez wieki błędnego przekonania, że u podstaw naszego poznawania świata, jego rozumienia (tak jakby w ogóle było ono możliwe) znajduje się substancjalnie pojęte „ja”, które, jak przekonywał Kartezjusz, jest absolutnie pierwsze, całkowicie dla nas przejrzyste i dostępne. To wynik mylnego przeświadczenia, że jedynym fundamentem prawdy o świecie, gwarantem spójności i adekwatności świata i jego przedstawień jest podmiot¹⁰. Nietzsche demistyfikuje takie myślenie. W *Zmierzchu bożyszczy*, mówiąc o czterech wielkich błędach, którym przed nim ulegano, wskazuje między innymi na „błąd fałszywej

9 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Kraków 2004, 356.

10 Zob. M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, 120–121.

przyczynowości”¹¹. Jak pisze, uwierzyliśmy w to, „że w akcie woli sami jesteśmy przyczyną, że »ja« jest przyczyną myśli”¹². Tymczasem żadnych takich przyczyn nie ma. Nie ma podmiotu, „podstawy”, „ostatecznego podłoża”. Takie myślenie – jak przekonuje autor *Poza dobrem i złem* – to jedynie wyraz naszej wiary. Sami, by tak rzec, wymyśliliśmy „ja” w ten świat. Podobnie zresztą jak wymyśliliśmy Boga, byt, poznanie i wszystkie metafizyczne przekonania, które dają człowiekowi złudzenie rozumienia świata, jego poznawania, złudzenie stałości, spójności, tożsamości, złudzenie panowania nad światem. Tymczasem wszystko to, zdaniem Nietzschego, jedynie „przesady rozumu”¹³, wśród których znajduje się także wiara w podmiot. Autor *Tako rzecze Zaratustra* pisze: „Podmiot: jest to terminologia naszej wiary w jedność wszystkich zróżnicowanych momentów najwyższego poczucia rzeczywistości: rozumiemy tę wiarę jako skutek pewnej przyczyny – tak bardzo wierzymy w naszą wiarę, że to ze względu na nią wyobrażamy sobie w ogóle »prawdę«, »rzeczywistość«, »substancjalność«. (...) »Podmiot« jest fikcją, że wiele takich samych stanów w nas stanowi konsekwencję jednego substratu, tymczasem to my stworzyliśmy dopiero »tożsamość« tych stanów; stanem rzeczy nie jest tożsamość (tę trzeba raczej wykluczyć), lecz utożsamienie ich i porządkowanie”¹⁴.

Nietzscheańskie, wytrzebiające z wszelkich klasycznych kategorii myślenie rozprawia się zatem z dotychczasowym myśleniem na temat człowieka. Jego „filozofowanie młotem” dotyka rzeczywistości, substancjalności, prawdy, Boga, ale dotyka także człowieka. I nie tylko dlatego, że zgodnie z takim myśleniem człowiek przestaje być podmiotem, że przestaje być ostateczną podstawą rzeczywistości, lecz przede wszystkim dlatego, że przestaje być w jakikolwiek sposób

11 F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. z niem. P. Pieniążek, Kraków 2005, 34.

12 Tamże, 35.

13 Tamże, 21.

14 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., 382.

określony. Jego „stanem”, podobnie jak i całej rzeczywistości, nie jest już bowiem „tożsamość”. Człowiek się staje, tak jak staje się świat. I tak jak rzeczywistość nie jest w jakikolwiek sposób uporządkowana, sensowna, racjonalna, inteligibilna, tak i człowiek nie jest czymś stałym, stale obecnym, stojącym u spodu zmieniającego się świata. Człowiek musi się nieustannie przewycięzać, tworzyć na nowo. Nietzsche pisze: „Człowiek jest czymś, co musi zostać przewyciężone: to nauka o życiu jako wielkim samo-przewyciężeniu”¹⁵.

Ten sposób myślenia w wieku XX nabiera szczególnego znaczenia. Nietzscheańskie „człowiek jest czymś, co musi zostać przewyciężone” rozbrzmiewa w koncepcjach wielu dwudziestowiecznych myślicieli. Oczywiście każdy tę nietzscheańską pieśń gra inaczej, każdy inaczej ją interpretuje, wykorzystuje inne instrumentarium. Jednak to wciąż ta sama pieśń. Pieśń o człowieku, który – porzuciwszy metafizykę – przestaje być „jakiś”, jakoś określony, stale obecny, zdefiniowany. Pieśń o człowieku, który raczej jest tworzony przez zewnętrzne procesy, struktury, którego twarz staje się coraz bardziej nieokreślona, który traci swoją „swoistość”, paradoksalnie w imię obrony „swoistości” i swojej wyjątkowości właśnie.

Jednym z filozofów podejmujących taką właśnie „obronę” jest Martin Heidegger. W słynnym *Liście o humanizmie* z 1946 roku, w kontekście rozważań podjętych dużo wcześniej w *Byciu i czasie* (1927 rok) pyta „gdzie leży człowieczeństwo człowieka?”¹⁶. Na to kluczowe dla humanizmu pytanie odpowiada, że „leży ono w jego istocie”¹⁷. Tę istotę jednak, zdaniem niemieckiego filozofa, rozumiano dotąd metafizycznie, zapominając – o czym przypomina jego ontologia fundamentalna – o byciu. Ponieważ nie pytano o „prawdę bycia”, nie docierano do prawdziwej istoty człowieka, a zbudowany

15 Tamże, 329.

16 M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. z niem. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M. J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, 82.

17 Tamże, 82.

w ten sposób humanizm – jak pisze – „nie wynosił *humanitas* człowieka dość wysoko”¹⁸. Nawet Sartre, o którym jeszcze wspomnę, tak wyraźnie wskazując, że egzystencja wyprzedza esencję, w gruncie rzeczy myślał metafizycznie, ponieważ słowa „egzystencja” i „esencja”, jak pisze Heidegger, pojmował w taki właśnie sposób¹⁹. Zatem jego egzystencjalizm nie mógł być prawdziwym, oczekiwanym humanizmem, a był jedynie, zdaniem autora *Bycia i czasu*, „przygotowaniem terenu”²⁰. Przygotowaniem – można się domyślać – do tego, co proponuje sam Heidegger, jako prawdziwe wyniesienie człowieka na należne mu miejsce. Heidegger pisze: „Istotna wartość człowieka z pewnością nie bierze się stąd, że jest on substancją bytu jako jego »podmiot«”²¹. I nieco dalej: „W *Sein und Zeit* czytamy, że wszelkie pytania filozofii »odsyłają do egzystencji«. Lecz egzystencja tutaj to nie rzeczywistość *ego cogito*. Nie jest to również rzeczywistość podmiotów, które działając wspólnie i dla siebie, na tej drodze dochodzą do siebie. »Ek-sistencja« to – w odróżnieniu zasadniczym od wszelkiej *existentia* i *existence* – ek-statyczne zamieszkiwanie w pobliżu bycia”²².

Ta „ekstatyczność” jest tu niezwykle istotna. Człowiekowi, zdaniem Heideggera, przysługuje pewien szczególny sposób bycia, co sprawia, że człowiek nie może być rozumiany w jakiś definitywny, „zamknięty” sposób²³. Każde zdefiniowanie człowieka

18 Tamże, 92–93.

19 Zob. tamże, 90–91.

20 Tamże, 91.

21 Tamże, 93.

22 Tamże, 104.

23 Tak właśnie Heidegger odczytywał wszystkie dotychczasowe humanizmy. Wszystkie one zostały zbudowane na pewnej konkretnej koncepcji metafizycznej, na jakiejś wykładni natury świata czy człowieka. Tak było w przypadku starożytnego „animal rationale”, które to określenie podkreślało racjonalną naturę człowieka, czy marksistowskiego humanizmu zbudowanego na przekonaniu o jego społecznej naturze, czy chrześcijańskiego rozumienia człowieka jako „dziecka Bożego”. W każdym z tych przypadków nie docierano do tego, co najważniejsze, czyli odniesienia człowieka do bycia. Zob. tamże, 82–84. Heidegger z tej samej perspektywy krytykuje współczesną mu kulturę zdominowaną przez naukę i technikę, które stanowią szczytowy moment „zapomnienia bycia”, a co się z tym wiąże

(czy będzie to *animal rationale*, czy *ego cogito*, czy *podmiot*) jest wciąż pozostawaniem w ramach metafizycznego sposobu myślenia, które ustatednia człowieka. Tymczasem człowiek zawsze się staje, zawsze siebie przekracza. Bardzo dobrze oddaje to następujący fragment *Listu*: „Ek-sistencja co do treści znaczy: stać-pozą-sobą, wykraczając ku prawdzie bycia. W przeciwieństwie do tego *existentia* (*existence*) znaczy *actualitas*, rzeczywistość, w odróżnieniu od czystej możliwości jako idei. (...) Zdanie: »człowiek ek-sistuje«, nie jest odpowiedzią na pytanie, czy człowiek rzeczywiście jest, czy nie jest, lecz odpowiada na pytanie o »istotę« człowieka. Gdy zapytujemy, co to jest człowiek, lub kto to jest człowiek, formułujemy to pytanie również niewłaściwie. Poprzez »kto?« i poprzez »co?« spojrzenie nasze zmierza ku czemuś osobowemu lub przedmiotowemu. Kategoria osoby, nie mniej niż kategoria przedmiotu, omija jednak i zarazem zasłania to, co istotczy ek-sistencję widzianą z perspektywy dziejów bycia. Tak więc w cytowanym zdaniu z *Sein und Zeit* słowo »istota« rozmyślnie zostało umieszczone w cudzysłowie. Oznacza to, że teraz nie określa się już »istoty« wychodząc od *esse essentiae* ani wychodząc od *esse existentiae*, lecz ze względu na ekstatyczność przytomnego sposobu bycia (*Dasein*)”²⁴.

Człowiek zatem, jako zwrócony w stronę bycia (*Dasein*), nieustannie się wydarza, „istoczy”. A to oznacza, że nie można o nim myśleć w kategoriach *actualitas*, w kategoriach raz na zawsze ustanowionego i stale obecnego bytu. Człowiek „ek-sistując”, a więc – jak pisze Heidegger – „mając udział w byciu”²⁵, „zamieszkując w bliskości

uprzedmiotowienia bytu, opanowania go i manipulowania nim. Widzi w nich ostatni akt tradycji metafizycznej, która – jego zdaniem – już od Platona postrzegała człowieka jako pana i władcę świata. Heideggerowskie zwrócenie się w stronę bycia to zatem próba „nowego myślenia”, próba zbudowania humanizmu niemetafizycznego. Szerzej na ten temat zob. A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucault*, Lublin 2002, 58–66.

²⁴ M. Heidegger, *List o humanizmie*, dz. cyt., 89.

²⁵ Tamże, 98.

bycia”²⁶, „stając we wnętrzu prawdy bycia”²⁷, wymyka się wszelkiego rodzaju określeniom. Jego ekstazyckość sprawia, że staje się – podobnie zresztą jak samo bycie – w pewien sposób „bezimienny”²⁸. Nigdy przecież nie jest tym, kim jest. „Wykraczając ku prawdzie bycia” wciąż „wykracza poza siebie”, nieustannie siebie kwestionuje, podważa i projektuje. Człowiek nie jest więc nigdy w pełni obecny. A skoro tak, wszelkie dotychczasowe próby jakiegoś istotowego (oczywiście w sensie metafizycznym) określenia człowieka, jakiejś z góry określonej jego „wykładni”²⁹, tylko go „omijają” i „zasłaniają”³⁰.

W podobnym duchu „broni” człowieka Jean Paul Sartre. On także tłumaczy, na czym polega wyjątkowość ludzkiego sposobu bycia. Korzystając z aparatury pojęciowej i intuicji Heideggera, Husserla, ale odwołując się także do Kartezjańskiego *cogito* czy filozofii Hegła, buduje swoją koncepcję człowieka jako „egzystencjalnej negacji”, jako „nicości”³¹. „Nicości”, która najlepiej – zdaniem Sartre’a – ukazuje prawdziwą istotę człowieczeństwa, jej źródłową nietożsamość, nieokreśloność i niedefiniowalność³². W swoim programowym dziele *L'être et le néant* z 1943 roku posługuje się słynnymi określeniami „byt-w-sobie” i „byt-dla-siebie”. Przy ich pomocy tłumaczy specyfikę ludzkiego bytu, który w przeciwieństwie do bytów po prostu istniejących, czyli przedmiotów, rzeczy – w swoim istnieniu zupełnie nieuzasadnionych, a więc jakoś absurdalnych, będących tożsamością, a więc będących tym czym są – jest bytem, który nie jest wewnętrznie tożsamy, który „nie jest” w takim sensie, jak „jest” świat. Ten byt

26 Tamże, 104.

27 Tamże, 92.

28 Tamże, 82.

29 Tamże, 84.

30 Heidegger szczególnie podkreśla w tym kontekście rolę metafizyki i techniki. To one jego zdaniem stanowią główne zagrożenie dla istoty człowieka.

31 Zob. M. Kowalska, *Między bytem a nicością, między sobą a ludzkością – człowiek według Sartre’a*, Przegląd Filozoficzny Nowa Seria 18(2009) (71), 343.

32 Zob. szerzej: K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013, 25–26, 46–51.

– jak pisze – można określić tylko jako „będący tym, czym nie jest, i nie będący tym, czym jest”³³. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jest przede wszystkim świadomością i właśnie jako świadomość jest czymś radykalnie innym niż byt. Świadomość bowiem nigdy „nie jest”. Jak słusznie zauważa Vincent Descombes – autor klasycznego dzieła na temat filozofii francuskiej w latach 1933–1978, *To samo i inne* – rzecz, aby być, potrzebuje tylko bytu, jest bowiem jedynie „tym, czym jest”, człowiek musi nie być, aby być. W odróżnieniu zatem od wszystkich innych bytów nie może obyć się bez negacji, bez władzy negowania – czy, jak pisze Sartre – „neantyzowania”, „nicościowania”, która prawdziwie o nim stanowi. Oto ludzki sposób bycia³⁴. Sartre tłumaczy: „Człowiek jawi się (...) jako byt, który sprawia, że w świecie rodzi się i rozwija nicość – o tyle, o ile sam w tym celu naznacza się niebytem”³⁵.

Ludzka egzystencja jest więc „naznaczona niebytem”, jest „negacją bytu” i w takim sensie jest „nicością”. W przeciwieństwie do „bytów-w-sobie”, które zgodnie z duchem powieści Sartre’a, wywołują mdłości – bezzasadnie, przypadkowo, nudnie – są, człowiek jako świadomość jest różnicą, przeciwieństwem, brakiem, nietożsamością³⁶. A jeśli tak, w świecie bytów określonych i całkowicie zdetermi-

33 Zob. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kielbasa, P. Mróz, A. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, 28.

34 Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. z fr. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997, 60.

35 Zob. J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., 56.

36 Świadomość w rozumieniu Sartre’a jest zawsze świadomością czegoś. Człowiek (intencjonalnie) odnosi się więc do świata, którego istnienia – wbrew Kartezjuszowi – nie trzeba już dowodzić, ale odnosi się także do samego siebie. W tym drugim przypadku świadomość nie zwraca się jednak ku sobie samej intencjonalnie, gdyż sam jej byt polega na jawieniu się sobie, a więc w samym bycie zawiera się pewien stosunek do siebie. Sartre określa go jako „sobie-obecność”. Oznacza to, że świadomość jest świadomością, o ile jest „sobie-obecna”, będąc jednocześnie intencjonalną świadomością świata. Tak rozumiana (tak rozumiany „byt-dla-siebie”) w samym swoim bycie jest pewnym stosunkiem do siebie, a jeśli tak, nie jest ze sobą tożsama na sposób „bytu-w-sobie”. Jest zatem wewnętrznie

nowanych, nieprzejrzystych, bo wypełnionych sobą, stanowi pewien wyłom, pewne rozdarcie czy – jak czytamy w *Byciu i nicości* – „szczelinę w bycie”. Sartre pisze: „Byt-dla-siebie nie jest w rzeczywistości niczym innym, jak czystym nicościowaniem bytu-w-sobie; jest jak bytowa szczelina wewnątrz Bytu [*au sein de l'Être*]”³⁷.

Istotny charakter tej „szczeliny” polega na tym, że nie podlega ona żadnym obiektywnym determinacjom, że w pewien sposób „wrywa” się przyrodniczym, a więc przyczynowo-skutkowym prawom. Jest stałym negowaniem, oddzielaniem się od bytu i przekraczaniem siebie, ciągłym samotworzeniem, „nicościowaniem”. Jednostka zdobywa bowiem świadomość siebie, negując tożsamość z bytem zewnętrznym i innymi ludźmi, ale także „neantyzując” swoją przeszłość. Człowiek ucieka więc od siebie i tkwiącej w istnieniu jednostki „esencji”, bo jest jedynym bytem, w którym egzystencja wyprzedza esencję, bo jest absolutnie wolny³⁸.

W słynnym tekście *Egzystencjalizm jest humanizmem*, który jest stenograficznym zapisem odczytu wygłoszonego 29 października 1945 roku, jako swego rodzaju manifest egzystencjalizmu (wspomniałem już o nim na wstępie niniejszego tekstu), jego autor pisze: „To, co nam wspólne, to po prostu uznanie, że istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję) lub jeżeli ktoś woli,

poróżniona. Jest zawsze czymś innym niż jest, albowiem nieustannie samą siebie przekracza i w tym sensie nie jest, lecz się tworzy, wrywa się samej sobie, nieustannie się transcenduje. To przekraczanie to kierowanie się w stronę własnych, nieistniejących jeszcze możliwości, które konstytuują przyszłość, ale jednocześnie wrywają się pewnej „faktyczności”, która pozostaje za nią, jako jej przeszłość. W ten sposób jednak świadomość w każdej chwili jest przeszłością, którą nie jest, i nie jest przyszłością, którą jeszcze nie jest. Zob. szerzej: M. Kowalska, *Pojęcia bytu i nicości w filozofii J. P. Sartre'a*, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t. 36, 1991, http://old.archidei.ifispan.pl/pdf/41_ahf0006_36_kowalska.pdf, (9.01.2019).

37 J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., 757.

38 Zob. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. I, red. Z Kuderowicz, Warszawa 2002, 208–209; W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969, 29–40.

że punktem wyjścia powinna być subiektywność”³⁹. I nieco dalej: „Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem się na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością”⁴⁰.

Ta indywidualna i niepowtarzalna egzystencja oprócz tego zatem, że jest świadomością, jest – zdaniem Sartre’a – także „wolnością”⁴¹. Wolnością, która nie jest jednak czymś „dodanym” do człowieka, lecz stanowi jego niezbywalny, konieczny wymiar. Wolność należy bowiem do samej struktury ludzkiego bytu i w tym sensie „poprzedza jego istotę”. W *Egzystencjalizm jest humanizmem* Sartre tłumaczy ten fenomen przy pomocy obrazu przedmiotu wykonanego przez rzemieślnika i wskazuje, że człowiek nie jest jak książka czy nóż do rozcinania kartek. To znaczy, że nie poprzedził go żaden pomysł, projekt, który określałby jego naturę i przeznaczenie⁴². Człowiek, właśnie jako wolność, dopiero tę naturę, „esencję” tworzy. Jego egzystencja opiera się wobec tego na „nicości”. Sartre pisze: „(...) człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie

39 J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., 23.

40 Tamże, 38.

41 Wiesław Gromczyński twierdzi, że ontologia fenomenologiczna Sartre’a jest tak naprawdę zorientowana aksjologicznie. Mimo postulowanego czystego opisu zjawisk, struktur bytu, stanowi swego rodzaju podstawę pewnej moralnej postawy człowieka. Zob. W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, dz. cyt., 122. Rozważania dotyczące „bytu-w-sobie”, „bytu-dla-siebie” stanowią więc fundament dla takiego a nie innego rozumienia wolności i wynikających z tego konsekwencji. W tym sensie filozofia egzystencjalna Sartre’a jest w gruncie rzeczy „filozofią ludzkiej wolności”. Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 122.

42 Zob. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., 23–24.

ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł⁴³.

Człowiek jest zatem podmiotem swego istnienia i działania, ale nie jako byt o określonej naturze. Jeśli nie ma „najwyższego rękodzielnika”⁴⁴, człowiek jest tylko tym, czym sam siebie uczyni. „Skazany na wolność”⁴⁵ nieustannie się przez swoje działania definiuje, projektuje. Z tym jednak zastrzeżeniem, że u spodu owych działań, projektów, nie ma żadnego substancjalnego, myślącego „Ja”, które ma świadomość czegoś, żadnego określonego podmiotu. Jest sama świadomość przeżywająca swoje istnienie tu i teraz⁴⁶. Jest absolutna wolność.

Zgodnie z takim myśleniem człowiek jest pierwotnie „niczym”, ale takim „niczym”, które może być wszystkim, które może kształtować swoje życie na różne sposoby, które nadaje sens całej rzeczywistości. Człowiek jest zatem wciąż nieurzeczywistnionym projektem, możliwością. Jest kimś, kto jako „nicość”, jako ta „egzystencjalna negacja” jest źródłowo nieokreślony, „niegotowy”, kto nieustannie ma „niedokonany” charakter⁴⁷. Sartre tłumaczy to w następujący sposób: „Egzystencjalista nigdy nie uzna człowieka za coś skończonego, gdyż człowiek zawsze tworzy się na nowo”⁴⁸.

Kolejnym przykładem myślenia spod znaku „człowiek jest czymś, co musi zostać przewyciężone” może być Derridiańskie „zluzowanie” człowieka. Również w tym przypadku, podobnie jak poprzednio, w imię ostatecznego rozprawienia się z metafizyką, ale także w imię przemyślenia na nowo kwestii humanizmu. Derrida krytykuje więc,

43 Tamże, 26–27.

44 Tamże, 24.

45 Tamże, 39.

46 Zob. szerzej W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, dz. cyt., 43–51.

47 Zob. szerzej M. Kowalska, *Między bytem a nicością, między sobą, a ludzkością*, dz. cyt., 344–347.

48 J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., 80.

jak to określa, „metafizykę obecności”. Krytykuje myślnie w kategoriach „centrum”, jakiegoś ostatecznego, stale obecnego fundamentu. Podkreśla, że tak jak u spodu rzeczywistości nie ma „czegoś”, co jest trwale obecne, wewnątrznie tożsame, co „byłoby naprawdę”, tak w przypadku człowieka nie ma żadnej pierwotnej, osobowej tożsamości, żadnej świadomości w pełni obecnej dla siebie samej, żadnego podmiotu. To wszystko, to jedynie kwestie języka, w którym metafizyka została w pewien sposób zamknięta⁴⁹. Niestety, jak przekonuje ten francuski myśliciel, filozofia nie dość wystarczająco dostrzegła ten problem.

W swoim słynnym referacie z 1968 roku zatytułowanym *Kres człowieka*, nawiązując do koncepcji Hegła, Husserla, Sartre'a, ale przede wszystkim Heideggera Derrida tłumaczy, że dotychczasowe projekty przemyślenia na nowo sensu człowieka, jego człowieczeństwa, mimo wyraźnych antymetafizycznych deklaracji w gruncie rzeczy nigdy poza metafizykę nie wyszły⁵⁰. Jak pisze, były to bowiem próby wychodzenia i prowadzenia dekonstrukcji „bez zmiany terenu”⁵¹: „(...) przy jednoczesnym ujawnianiu to, co ukryte w podstawowych pojęciach i w pierwotnej problematyce, przy użyciu do niszczenia budowli narzędzi lub kamieni dostępnych w obrębie domu, czyli również w języku. Ryzyko polega tutaj na bezustannym potwierdzaniu, umacnianiu bądź luzowaniu na coraz większej głębokości tego właśnie, co próbuje się zrekonstruować”⁵².

Taka procedura nie mogła przynieść zamierzonych efektów, nie mogła rozprawić się z wszystkimi metafizycznymi iluzjami. Dlatego

49 Zob. W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994, 226–227.

50 Zdaniem Derridy tak było również w przypadku Heideggera, który – jakkolwiek na to patrzeć – pytał o istotę człowieka. Wciąż pozostawał więc (także w języku) w kategoriach metafizycznych.

51 J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. z fr. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, 181.

52 Tamże.

Derrida proponuje „absolutne zerwanie i absolutną różnicę”⁵³. Mówi o strategii, która cechować ma jemu współczesną Francję, a która wiąże się – jak pisze – z „decyzją o zmianie terenu”⁵⁴. Tłumaczy: „(...) należy mówić wieloma językami i tworzyć kilka tekstów naraz”⁵⁵.

Trzeba więc skończyć z mówieniem o człowieku w jakiś jeden, definitywny, finalny sposób⁵⁶. Zamiast pewnej i jasno określonej interpretacji, należy promować spontaniczne, wolne od jakiegokolwiek uzasadnienia, często wewnętrznie sprzeczne, „poróżnione” sposoby jego rozumienia. Trzeba zacząć patrzeć na człowieka bez pytania o jego istotę, o jego cel, naturę, spełnienie. Trzeba go „poluzować”, zdestabilizować. Uczynić kimś, kto – jak pisze Derrida w zakończeniu swojego referatu, wprost odwołując się do nietzscheańskiej koncepcji nadczłowieka – „pali swój tekst i zaciera ślady swoich stóp”⁵⁷, kto „nie przybiera już postaci metafizycznego powtórzenia humanizmu”⁵⁸, kto „tańczy aktywne zapomnienie”⁵⁹.

Derridiańskie „zluzowanie”, związane z „decyzją o zmianie terenu”, to zatem całkowite zapomnienie wszelkich dotychczasowych sposobów pojmowania człowieka. To „aktywne”, czyli zaangażowane i świadome usytuowanie człowieka „poza” metafizyką, „poza” wszelką interpretacją, „poza” wszelkim interpretowaniem. Próby bowiem jakiegoś opisanie, definiowania człowieka, określania jego istoty, to powrót do metafizyki. Derrida zawarł tę myśl w samym tytule swojego referatu. *Les fins de l'homme* wskazuje bowiem na pewną

53 Tamże.

54 Tamże.

55 Tamże.

56 Derrida w swoich poglądach odwołuje się także do psychoanalizy i wskazuje, że w podmiocie jako świadomości więcej jest nieświadomości, niepoznawalności, czy braku samorozumienia. Człowiek zatem nie jest tak „dostępny dla samego siebie”, jak dotąd sądzono, nie jest sobie dany w tak bezpośredni i absolutny sposób, jak dotąd myślano.

57 J. Derrida, *Kres człowieka*, dz. cyt., 182.

58 Tamże.

59 Tamże.

znamienną dwuznaczność. Jak wyjaśnia Paweł Pieniążek, tłumacz tekstu Derridy, francuskie *la fin* użyte w tytule to „jednocześnie kres, koniec jak i cel”⁶⁰. A w związku z tym, spełnienie się celu człowieka, jakim w zachodniej – krytykowanej przez Derridę – metafizyce jest urzeczywistnienie, zrealizowanie jego uniwersalnej istoty, jest w gruncie rzeczy jego kresem, końcem, upadkiem⁶¹. Zgodnie z zamysłem Derridy ocalić człowieka to zatem wyzwolić go z wszelkich kategorii celu, spełnienia, urzeczywistnienia, to bezpowrotnie zapomnieć o tego typu myśleniu. Tego typu myślenie wyznacza bowiem „koniec” i „kres” człowieka. Co pozostaje? Zupełny brak swoistości człowieka, rozpad jego osobowej tożsamości⁶². Pozostaje także całkowita niedefiniowalność, nierozstrzygalność, nieokreśloność.

Na koniec tego krótkiego i siłą rzeczy bardzo wybiórczego przedstawienia, jeszcze jedno nazwisko, które zapewne najbardziej kojarzone jest z pojęciem „śmierci człowieka”. Chodzi oczywiście o Michela Foucaulta. Ten francuski myśliciel uprawia jedyne w swoim rodzaju analizy archeologiczne i genealogiczne. Patrzy na człowieka z perspektywy historii idei, dyskursów, pojęć, praktyk językowych, wiedzy, władzy i przekonuje o niepokonywalnym uwikłaniu człowieka w pewne konstytuujące go struktury. A jeśli tak, całkowicie bezzasadna była dotychczasowa humanistyczna interpretacja rzeczywistości, odwołująca się do ludzkiej natury, rozumności czy świadomego podmiotu⁶³. U spodu naszego „ja” stoją tylko i wyłącznie społeczne praktyki, normy, sposoby pojmowania człowieka. Nie ma więc żadnej tożsamości, czegoś stałego, źródłowego. Nie ma podmiotu. Są struktury, które go w pewien sposób „wytwarzają”.

W książce *Kim pan jest, profesorze Foucault?* znajdujemy wywiad z 1966 roku, w którym pada pytanie: „Kiedy przestał pan wierzyć

60 Uwaga tłumacza, w: tamże, 151.

61 Por. tamże.

62 Zob. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt., 226–227.

63 Zob. A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, dz. cyt., 66.

w sens?»). Foucault, odpowiadając, tłumaczy, że stało się to wtedy, gdy pod wpływem Lévi-Straussa i Lacana uświadomił sobie, że tym, co jest pierwotne, co przenika nas do głębi, co było przed nami i utrzymywało nas w czasie i przestrzeni, był system. System, który rozumie jako całość relacji utrzymujących, przekształcających, niezależnych od łączących je rzeczy⁶⁴. Foucault tłumaczy: „Przed wszelkim ludzkim istnieniem i myśleniem byłyby już jakaś wiedza, jakiś system, który my dopiero odkrywamy”⁶⁵.

Na pytanie skąd ten system emanuje, Foucault odpowiada: „Czym jest ten anonimowy system bez podmiotu? Co tutaj myśli? »Ja« się rozpadło (proszę spojrzeć na współczesną literaturę) – nadszedł czas odkrycia »anonimowości« (*il y a*). Jest się. W pewnym sensie powracamy do punktu widzenia z XVII wieku, z jedną różnicą: w miejsce Boga nie stawia się już człowieka, lecz myślnie anonimowe, wiedzę bez podmiotu, teorię bez tożsamości”⁶⁶. Nieco dalej kontynuuje: „We wszystkich epokach sposób, w jaki ludzie myślą, piszą, oceniają, mówią (nawet na ulicy, w codziennych rozmowach i pisanium), a także sposób, w jaki doświadczają oni rzeczy i w jaki wyraża się ich wrażliwość, w końcu więc – wszelkie ich zachowania, określane są przez teoretyczną strukturę, przez system, który zmienia się w różnych epokach i społeczeństwach, ale jest w nich zawsze obecny”⁶⁷.

To, kim jesteśmy, jest więc uwarunkowane przez różnego rodzaju siły, mechanizmy, które autor *Nadzorować i karać* wiąże przede wszystkim z przymusem i poznaniem, władzą i wiedzą⁶⁸. To one,

64 Zob. M. Foucault, *Kiedy przestał pan wierzyć w sens?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profeszore Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Błaszowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Kraków 2013, 35.

65 Tamże, 35.

66 Tamże, 35–36.

67 Tamże, 36.

68 Pojęcie „władzy”, czy bardziej „stosunków władzy”, jest jednym z kluczowych w koncepcji tego francuskiego filozofa (szerzej na temat „władzy”, „stosunków władzy” zob. J. Kmita, *Jacy mogliśmy być?*, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama

swoiście przez Foucaulta rozumiane, tworzą „teoretyczną strukturę”, „anonimowy system bez podmiotu”, które kształtują nas, konstytuują, czy – jak pisał Foucault – „ujarzmiają”. Jesteśmy zatem „utkani” z dyskursów, „prawd”, dyscyplinujących oddziaływań takich czy innych instytucji, wpływów najróżniejszych autorytetów czy ekspertów, które nas określają, ale jednocześnie ograniczają. Człowiek nie jest zatem absolutnie wolnym, świadomym siebie podmiotem podporządkowującym sobie świat. Wprost przeciwnie. Sam jest całkowicie podporządkowany, „ujarzmiony” przez różnego rodzaju siły, struktury, dyskursy. Do tego stopnia, że właściwie tylko one istnieją. Myślenie jest więc „anonimowe”, a wiedza „bez podmiotu”.

To „bez podmiotu” jest niezwykle istotne. Jedną z kluczowych kategorii w myśleniu tego francuskiego filozofa jest bowiem idea „śmierci człowieka”, wyrażona w wydanej w 1966 roku książce *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*⁶⁹. Foucault ukazuje w niej człowieka jako „osobliwą figurę wiedzy”⁷⁰, jako kogoś, kto jest jedynie „wypowiadany”, „określany”. To przedmiot wiedzy, który w pewnym momencie zaczął być rozumiany jako racjonalny, w pełni świadomy i niezależny podmiot. Ten – jak pisze – „stosunkowo świeży wynalazek, figura licząca zaledwie dwa wieki, zwyczajny fałd w naszej wiedzy, zniknie jednak, gdy tylko wiedza przyjmie nowy kształt”⁷¹. A ponieważ tak się właśnie dzieje, „człowiek znika, jak na brzegu

Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, 117, 120–133). Razem z pojęciem „wiedzy” tworzą one diadyczne pojęcie „władza-wiedza”. Za tym pojęciem, zgodnie z myśleniem Foucaulta, kryją się związane ze sobą mechanizmy poznania, przymusu, dyscyplinowania. Wiedza jest bowiem nierozzerwalnie i wręcz genetycznie związana z władzą. Jest bowiem formowana przez społeczne, ekonomiczne i polityczne praktyki. Właśnie tak rozumiana, w relacji z tymi praktykami, formuje ludzką świadomość, podmiot. Zob. szerzej: A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, dz. cyt., 95–124.

69 Zob. szerzej: K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało*, dz. cyt., 51–57.

70 M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, Gdańsk 2006, 13.

71 Tamże, 12.

morza znika oblicze z piasku”⁷². W rozmowie z 1967 roku Foucault wyjaśnia: „W dużej mierze jest to spowodowane rozwojem strukturalizmu. W momencie gdy zorientowaliśmy się, że całe ludzkie poznanie, cała ludzka egzystencja oraz całe życie człowieka, a może także jego biologiczne dziedzictwo, znajdują się wewnątrz struktur, to znaczy wewnątrz formalnego układu elementów podlegających relacjom, które mogą być opisane przez kogokolwiek, człowiek przestaje być sam dla siebie podmiotem, przestaje być zarazem podmiotem i przedmiotem. Odkrywamy, że to, co czyni człowieka możliwym, to w gruncie rzeczy zespół struktur, struktur, które oczywiście może on pomyśleć i opisać, ale wobec których nie jest ani podmiotem, ani niezależną świadomością. Taka redukcja człowieka do określających go struktur wydaje się charakterystyczna dla myśli współczesnej”⁷³.

Powołując się na badania Lévi-Straussa i Lacana, Foucault przekonuje, że w ich świetle nie da się dłużej utrzymać tradycyjnego wyobrażenia człowieka, że jego idea, tak w badaniach, jak w myśleniu, stała się całkowicie bezużyteczna⁷⁴. Dlatego – jak przekonuje – „naszym bieżącym zadaniem jest całkowite uwolnienie się od humanizmu”⁷⁵. W *Słowach i rzeczach* tłumaczy: „Tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwalaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swojej istocie, tym wszystkim, którzy przez niego liczą przystęp do prawdy, a i tym także, którzy wszelkie poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demistyfikowania, którzy nie mogą myśleć, nie myśląc zarazem, czym jest myślący człowiek, tym wszystkim lewicowym

72 Tamże, 347.

73 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., 60.

74 Zob. M. Foucault, *Kiedy przestał pan wierzyć w sens?*, dz. cyt., 37.

75 Tamże, 37–38.

i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech – to znaczy, po części przynajmniej milczący”⁷⁶.

Foucault proponuje zatem „myślenie bez myślenia, czym jest myślący człowiek”. To myślenie, w którym nie ma „prawdy człowieka”, jego istoty, nie ma promowanego przez nauki humanistyczne odwiecznego, ponadczasowego i obiektywnego jego rozumienia. To myślenie, które „śmieje się”, kpi z pomysłów wskazujących na naturę człowieka, na jego rzekomo naturalne uposażenie, na jego podmiotowy charakter. Ludzka podmiotowość to przecież, jak pisze Rorty w odniesieniu do Foucaulta, jedynie przygodny wytwór przygodnie istniejących sił, struktur, bez istnienia jakiegokolwiek centralnego, ahistorycznego i nieprzygodnego rdzenia⁷⁷. To „pozbawiony centrum kłębek przygodności”⁷⁸. Jeśli tak, rzeczywiście „pozostaje tylko śmiech”. Choć może nie tylko...

3. „ŚMIERĆ CZŁOWIEKA” – CO POZOSTAJE?

Przedstawione powyżej analizy ukazują wyraźnie, że negacja nowożytnego rozumienia człowieka jako podmiotu prowadzi w konsekwencji do uczynienia go całkowicie nieokreślonym, w jakiś sposób naznaczonym nicością. Człowiek staje się bowiem – by tak rzec – pusty, bez żadnego „uposażenia”, bez żadnej stale obecnej, określonej natury. A jeśli tak, jak przekonują zwolennicy tego sposobu myślenia, nie ma co szukać jakichś wspólnych uniwersalnych wartości czy wskazywać na wspólną wszystkim ludziom racjonalną naturę. Takie myślenie rodzi przecież totalitaryzmy, przemoc, nietolerancję i wykluczenie. Aby tego uniknąć, należy więc uwolnić się od wszelkich dotychczasowych „pewności”, od określoności, jednoznaczności, od

76 M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., 307–308.

77 Zob. R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, tłum. z ang. M. Kwiek, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, 34.

78 Tamże.

myślenia w kategoriach prawdy. Żadnej bowiem prawdy o człowieku nie ma. Co pozostaje?

W rozmowie zatytułowanej *Człowiek umarł?* Foucault mówi o „kulturze niedialektycznej”, której początek wyznacza Fryderyk Nietzsche z jego „śmiercią Boga”⁷⁹. Jak rozmieć ten rodzaj kultury? Jeśli pojęcie dialektyki wiąże się z wiedzą naukową, z próbą wyjaśnienia rzeczywistości, z racjonalnym docieraniem do prawdy, odkrywaniem istoty rzeczywistości, to „kultura niedialektyczna” zbudowana będzie na całkowitym porzuceniu takiego właśnie myślenia. Nie będzie więc próbowała poznać człowieka w jego istotnym, naukowym i racjonalnym sensie. Jak tłumaczy Foucault, nie będzie zajmowała się ani naturą człowieka, ani jego istnieniem, lecz wiedzą. A właściwie relacjami, jakie zachodzą między różnymi rodzajami, dziedzinami wiedzy, oraz relacją między wiedzą a nie-wiedzą⁸⁰. Wszystko oczywiście dlatego, że tym, co człowieka tworzy, jest wiedza o nim, wiedza o świecie. Wiedza, która w różnych momentach historii była przecież, co pokazuje jego archeologia, bardzo różna.

Pozostaje zatem wiedza o człowieku, ale także coś, co Foucault określa mianem dobrego funkcjonowania. Filozof pisze: „Sądzę, że można określić i osiągnąć jakieś optimum społecznego funkcjonowania dzięki pewnemu stosunkowi między wzrostem demograficznym, konsumpcją, wolnością osobistą, możliwością przyjemności dla każdego, nie podpierając się ideą człowieka”⁸¹.

79 Zob. M. Foucault, *Człowiek umarł?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., 43–49. Foucault „śmierć człowieka” (początek nowego sposobu myślenia) wiąże z Nietzschem. W *Słowach i rzeczach* pisze: „[...] dzięki krytyce filologicznej, dzięki pewnej formie biologizmu Nietzsche odnalazł punkt, gdzie człowiek i Bóg nawzajem się warunkują, gdzie śmierć drugiego jest synonimem zaniku pierwszego i gdzie nadejście nadczłowieka oznacza najpierw dogorywanie człowieka. Tym samym Nietzsche, ofiarowując nam przyszłość jako kres i zadanie, wyznacza próg, od którego poczynając, współczesna filozofia może zaczynać myśleć na nowo; [...]. Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka”. M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., 307.

80 Zob. M. Foucault, *Człowiek umarł?*, dz. cyt., 43–44; 47.

81 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., 72.

Humanizm, który starał się zrozumieć, wytłumaczyć człowieka, co więcej, przekonywał, że jest w stanie to uczynić – zdaniem Foucaulta – zapomniał, że człowiek nie jest „dla czegoś”, nie jest „jakiś”, nie ma zapisanego w sobie celu, do którego zmierza, jakiegoś obiektywnego sensu. Człowiek po prostu istnieje i funkcjonuje. Należy więc przestać ujmować go w kategoriach wartości, celu, sensu, prawdy człowieka, a jedynie w kategoriach dobrego funkcjonowania. Posłużę się trochę dłuższym cytatem z Foucaulta: „Gatunek nie istnieje dla siebie, ani dla człowieka, ani dla większej boskiej chwały; ogranicza się wyłącznie do funkcjonowania. To samo można powiedzieć o gatunku ludzkim. Ludzkość jest gatunkiem obdarzonym takim systemem nerwowym, że do pewnego punktu może on kontrolować własne funkcjonowanie. Jest więc zrozumiałe, że ta możliwość kontroli produkuje wciąż wyobrażenie, iż ludzkość musi mieć jakiś cel. Odkrywamy ten cel o tyle, o ile mamy możliwość kontrolowania własnego funkcjonowania. Stawiamy jednak sprawę na głowie. Mówimy sobie: ponieważ mamy cel, musimy kontrolować nasze funkcjonowanie; podczas gdy faktycznie to na podstawie tej możliwości kontrolowania mogą się wyłaniać wszystkie ideologie, filozofie, metafizyki, religie, które dostarczają pewnego obrazu zdolnego polaryzować tę możliwość kontroli funkcjonowania. (...) To możliwość kontroli sprawia, że rodzi się idea celu. Ale ludzkość nie posiada faktycznie żadnego celu, ona funkcjonuje, ona kontroluje swoje funkcjonowanie i produkuje bez przerwy usprawiedliwienia dla tej kontroli. Trzeba pogodzić się z tym, że są to tylko usprawiedliwienia. Humanizm jest jednym z nich, ostatnim”⁸².

Na koniec jeszcze jedna rzecz, na którą także wskazuje ten francuski filozof. Oprócz „kultury niedialektycznej” oraz, by tak rzec, „kultury dobrego funkcjonowania”, Foucault sugeruje jeszcze jedną życiową strategię. Strategię, która stanowi konsekwencję przyjętych przez niego założeń i która wprost wynika z jego sposobu myślenia.

82 Tamże, 74–75.

Można ją określić mianem „kultury dystansu”, „kultury oporu”. Wobec wszechobecných mechanizmów władzy i wiedzy, wobec uprawianych i tworzących nas dyskursów – w imię zachowania naszej indywidualności, wolności, prawa do samostanowienia – pozostaje tylko opór, sprzeciw, dystans. W *Historii seksualności* pisze: „(...) tam, gdzie jest władza, istnieje też opór”⁸³. To on, w rozumieniu tego francuskiego filozofa, prawdziwie stanowi o naszym człowieczeństwie, o naszym byciu człowiekiem. Problem polega jednak na tym, że zgodnie z myśleniem Foucaulta, żadnego człowieka przecież nie ma. Jeśli w naszym myśleniu należy wyzbyć się wszelkich klasycznych dystynkcji, jakiegokolwiek myślenia w perspektywie tożsamości, podstawy, źródła, to „kto” za tym „oporem” stoi? Kto ma się opierać, dystansować, sprzeciwiać? Odpowiedź może być tylko jedna. Tyle jest we mnie człowieka, ile jest we mnie „oporu” wobec władzy, wiedzy, różnego rodzaju dyskursów, instytucji, autorytetów. Miarą człowieka nie jest bowiem rozum, nasza rozumna natura, lecz „opór”, sprzeciw, kontestacja wszystkiego i wszystkich, którzy chcieliby w jakiś definitywny sposób człowieka określić. Na tyle jestem człowiekiem, na ile sprzeciwiam się, opieram wszelkim dyskursom, które próbują mną zawładnąć, próbują mnie ujarzmić, które sprawiają, że żyję jak w panoptykonie.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard J., *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, tłum. z fr. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.
- Delsol C., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003.
- Derrida J., *Kres człowieka*, tłum. z fr. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 151–182.

83 M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. z fr. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, 86.

- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. z fr. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997.
- Foucault M., *Człowiek umarł?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Błesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, 43–49.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. z fr. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Kiedy przestał pan wierzyć w sens?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Błesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, s. 33–41.
- Foucault M., *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Błesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, 51–76.
- Foucault M., *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Błesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. I, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, 202–216.
- Gromczyński W., *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, PWN, Warszawa 1969.
- Gurczyńska-Sady K., *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. z niem. K. Michalski, K. Pomian, M.J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. z niem. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. z niem. K. Michalski, K. Pomian, M. J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, 76–127.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS Pan, Warszawa 1994.
- Kapusta A., *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucault*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002.

- Kmita J., *Jacy moglibyśmy być?*, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, 109–138.
- Kowalska M., *Między bytem a nicością, między sobą, a ludzkością – człowiek według Sartre’a*, Przegląd Filozoficzny Nowa Seria, 18(2009)3 (71), 341–357.
- Kowalska M., *Pojęcia bytu i nicości w filozofii J. P. Sartre’a*, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t. 36, 1991, http://old.archidei.ifispan.pl/pdf/41_ahf0006_36_kowalska.pdf, (dostęp: 9.01.2019).
- Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Uniwersytet Warszawski – Instytut Filozofii, Warszawa 1994.
- L’Yvonnet F., *Przedmowa*, w: J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, tłum. z fr. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, 9–11.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001.
- Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. z niem. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. z fr. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001.
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. z fr. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, tłum. z ang. M. Kwiek, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, 29–36.
- Sartre J. P., *Byt i nicości. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kiełbasa, P. Mróz, A. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. z fr. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998
- Warzyński S., *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012.

THE CONTEMPORARY CHALLENGE TO SUBJECTIVITY – TOWARDS THE INDEFINITE MAN

Abstract. This article addresses the contemporary challenge to the modern vision of man as a subject. It shows that this kind of thinking has become a postmodern dominant view, and by taking into account several philosophical accounts it explains how one should understand the idea of the „death of a man” and what its consequences are.

In the first part, the author shows that the modern creation of the subject for a particular kind of sovereign, that is the ruler of himself and the world, consequently leads to his own „death”. The author argues that the death of such a subject has in a way been provoked by the very advocates of subjectivity and their idea of the deification of the subject, making him absolutely independent, autonomous, uninhibited.

In the second part of the paper, the author explains what is entailed by the postmodern idea of the “death of a man” with reference to philosophers such as Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, and Foucault. He argues that each of these philosophers, by abandoning metaphysics and questioning the modern understanding of subjectivity, proposes the vision of a man who ceases to be „jakis”, somehow determined, permanently present, defined. According to such a view, man becomes instead completely undefined.

Lastly, the author shows following Foucault the essential features of the culture in which we live as the result of accepting certain postmodern assumptions when thinking about man. Hence, he speaks of a „nondialectic culture”, „the culture of good functioning” and the „culture of resistance”.

Keywords: man, „death of man”, man as subject, modernity, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, philosophy of man

Sylwester Warzyński

sylwester.w@ukw.edu.pl

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii

Ogińskiego 16, 85–092 Bydgoszcz

DOI: 10.21697/spch.2019.55.4.03