

*Jan Potkański*

## Dekonstrukcja jako technika Siebie

Na podstawie akademickiej afiliacji oraz rodzaju materiału poddawane-  
go analizie na wczesnym i środkowym etapie kariery (poezja symbolistyczna  
i romantyczna) Paul de Man identyfikowany jest zwykle jako literaturo-  
znawca. Takie zaszufładowanie prowadzi jednak do impasu w recepcji jego  
twórczości: jak sam przyznaje, analizy przeprowadzane zgodnie z propono-  
waną przez niego metodą prowadzą do wyników monotonicznie powtarzal-  
nych, jeśli więc nawet jego podejście jest słuszne, pozostaje nieinteresujące,  
nie pozwala bowiem wytworzyć wiedzy wykraczającej poza ustalenia same-  
go de Mana – można ją testować na kolejnych przykładach, ale wydaje się to  
zbędne, tym bardziej że to wiedza szczególnego rodzaju – wiedza sceptyka,  
dowodzącego niemożności innej wiedzy lub przynajmniej jej komunika-  
cji, taka zatem, która, zdawałoby się, wyklucza zaangażowanie praktyczno-  
-egzystencjalne, tak charakterystyczne dla współczesnego literaturoznawstwa  
i kulturoznawstwa, angażujących się w sprawy płci, tożsamości, władzy itp.  
Impas ten znajduje odzwierciedlenie w szczupłości bieżącej de Manowskiej  
bibliografii: o ile współcześni autora *Alegorii czytania* – Foucault, Derrida,  
Deleuze – wciąż inspirują przesadnie wręcz obfitą produkcję literatury se-  
kundarnej i metodologicznie zależnych analiz, dyskusje z de Manem i ana-  
lizy podążające za jego metodą stały się zaskakująco (w zestawieniu z jego  
niegdysiejszą sławą) rzadkie.

Lektura konkurencyjna mogłaby wyrastać z uznania de Mana za fi-  
lozofa. Nietrudno ją na kilka sposobów uzasadnić – wystarczy przywo-  
łać ścisły intelektualny związek de Manowskiej dekonstrukcji z filozofią  
Jacquesa Derridy, podkreślany przez samego krytyka dług, jaki zaciągnął  
u Martina Heideggera<sup>1</sup>, preferowany w późniejszej fazie twórczości mate-

<sup>1</sup> „...dla mnie tak, skoro nazywam się de Man...”, z Paulem de Manem rozmawia Robert Moynihan, przeł. A. Przybysławski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10-11, s. 267: „Co dla Derridy, Lacana i innych uczynił Freud, dla mnie zrobił Heidegger i jego tradycja – Hegel i Kant – i obejmuje to sposób

riał analityczny, a wreszcie wskazaną wyżej powtarzalność ustaleń – obcą krytyce literackiej, dążącej zwykle do opisu idiograficznego i co najwyżej lokalnych uogólnień, pozostających w jego służbie, typową zaś dla filozofii, której naturalnym żywiołem jest uniwersalność. Przejście jest stopniowe: de Man zaczyna od badania Rousseau i Nietzschego, a zatem filozofów, których twórczość częściowo przynajmniej należy także do literatury pięknej i korzysta z typowych dla niej chwytów; podobny model pisarstwa wybrał kolejny z bohaterów de Mana, Søren Kierkegaard, aczkolwiek jego krytyk czyta już bardziej jednoznacznie jako filozofa – dyskutuje głównie z jego tezami, nie analizując tekstów autora *O pojęciu ironii* jako quasi-literackich, choć wiele jego utworów prowokuje do tego swoją formą<sup>2</sup>. Punkt dojścia, osiągnięty u kresu naukowego rozwoju, to u de Mana dyskusje z największymi, zebrane w *Ideologii estetycznej* – Kantem i Heglem. Tu mamy już do czynienia z filozofią w postaci rodzajowo i dyscyplinarnie modelowej, nie pogranicznej, a zarazem najwyższej rangi.

Jeśli zatem uwierzymy Ricoeurowi, że „już filozofuje ten, kto zajmuje się historią filozofii”, dojrzały de Man niewątpliwie stał się filozofem. Bardziej nawet filozofem *sensu stricto* niż zainspirowanym retoryką historykiem filozofii, wytykano mu bowiem dezinterpretacje, ignorowanie kontekstów, a nawet nieściśłości w cytatach – poważne grzechy w przypadku historyka, dla którego błędne odczytanie źródła zawsze jest klęską, winy „szczęśliwe” jednak nieraz dla filozofa, który w tekst poprzednika wczytuje własne oryginalne tezy, żywiąc starymi słowami nową myśl, czasem nawet po części nieświadomie. Ale i tu napotykamy problem analogiczny do już opisanego: filozoficzna recepcja de Mana nie wydaje się bogatsza od literaturoznawczej. Czy ambicja krytyka przerosła jego możliwości i, choć mierzył się z największymi filozofami, ich następcom ma zbyt mało do zaoferowania, żeby szerzej przedyskutowali jego propozycje? Czy to raczej oni do tych propozycji nie dorastają? Ogląd strukturalny mógłby sugerować pierwsze: myślowy świat de Mana nie tylko dla literaturoznawcy może być szary i ubogi, także filozofowie przywykli do bogatszej architektury systemów własnych i tworzonych przez kolegów po fachu. *Sumę teologiczną* porównywano do gotyckich katedr, systemy Kanta czy Hegla nie wydają się uboższe; filozofia późniejsza mniej uwagi poświęca architektonice, dba za to o bogactwo egzystencjalnych lub fenomenologicznych szczegółów albo witalistycznej ekspresji. Na tym tle filozofia de Mana (jeśli

---

lektury oraz lektury tekstów filozoficznych, oraz sposób sytuowania tekstów filozoficznych w relacji do tekstów poetyckich i literackich”.

<sup>2</sup> Niemniej kluczowy przykład w *Pojęciu ironii*, gdzie dyskutuje z Kierkegaardem, *Lucinde* Friedricha Schlegla, ważny jest dla de Mana właśnie jako ostentacyjnie sylleptyczny: jednocześnie filozoficzny i pornograficzny.

już tak ją nazwiemy) wydaje się bardzo uboga: będzie albo ziemią jałową (jeśli rozpatrywać ją jako zamkniętą całość), albo drobnym w sumie przyczynkiem w pewnej kwestii szczegółowej (jeśli spróbujemy ją wintegrować w całość dyskursu naszej epoki) – tak czy inaczej architektoniczne bądź egzystencjalne bogactwo zastępując powtarzaniem paru skromnych gestów, jak w teatrze Becketta. Jest jednak pewna figura, w której rozwinięte systemy traktują poważnie tego rodzaju filozofie i przynajmniej częściowo oddają im (choć zwykle niechętnie) sprawiedliwość: to figura przeciwnika, z którym konstruktywny system się mierzy, przeciwstawiając się jego wyjąławiającej destrukcji, neutralizując go przez obudowanie jak perłopław ziarno piasku. Pierwszy w tej roli wystąpił sofista, potem dołączyli sceptyk i cynik, wreszcie ironista i nihilista; dekonstrukcjonista (spośród nich najwyraźniej właśnie Paul de Man) odnawia i łączy te kreacje, także jako adresat obelg, z którymi zawsze spotykały się owe „niemoralne” dyskursy.

Niczym potwory w mitach i baśniach, destrukcyjni przeciwnicy filozofii rzadko bywają portretowani solo, dla siebie samych; częściej widzimy ich w kontekście triumfu ich pogromców, jak heretyków w pismach Ojców Kościoła – i jak w tym przypadku, przeciwnik bywa wtedy zredukowany do roli „chochoła”, by łatwiej go było pokonać. W pełni dialektycznego zniesienia, które rzetelnie przemyślałoby jego stanowisko i wbudowało je w szerszy kontekst, a nie tylko odrzucało z „moralnych” racji jako nihilistyczne, de Man jeszcze się niestety nie doczekał. Jest wprawdzie jednym z kluczowych bohaterów filozofii Agaty Bielik-Robson, pozostaje tam jednak ze swą „tanatyczną” (rzekomo) destrukcją statycznie na zewnątrz witalistycznego ideału, jaki ucieleśnia myśl Harolda Blooma<sup>3</sup>. W niniejszym szkicu chciałbym natomiast spróbować inkluzji: zarysować warunki, na jakich współczesna filozofia mogłaby przyjąć dekonstrukcyjną praktykę de Mana jako swą integralną, istotną część, wzbogacając się przy tym znacząco. Rzecz jednak nie w dowodzeniu, że jakies twierdzenia de Mana rozumiano dotąd nieprawidłowo i wymagają one innej wykładni, lecz w zmianie perspektywy na całość jego praktyki, rozumianej *stricto* jako praktyka właśnie, a nie teoria zbudowana z twierdzeń lub *poiesis* – działanie, ale nie *praxis* w sensie ścisłym, lecz wytwórcze, pojęte jako budowa systemu. Dlatego nie będę się skupiał na *close reading* esejów de Mana, przyjmując kulturowo ustabilizowane rezultaty takiego do nich podejścia za dane, wskazując w zamian zaniedbywane dotąd konteksty – współczesne de Manowi i historyczne – pozwalające rozwinąć i zdynamizować rozumienie jego metody. On sam jej sensu – tak jak go

<sup>3</sup> Por. Agata Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Universitas, Kraków 2004 oraz *eadem*, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

rozumiem – nie wyklada, ascetycznie ograniczając się do działania pozabawionego autokomentarza i autointerpretacji, teorię de Manowskiej praktyki muszę zatem skonstruować na zewnątrz niej, posiłkując się (całkiem licznymi na szczęście) dyskursami analizującymi praktyki analogiczne.

Figura, od której chciałbym zacząć – jak sugeruje już tytuł mojego szkicu – to „późny Foucault jako interpretator późnego de Mana”. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że łączy ich tylko czas – eseje (wykłady) z *Ideologii estetycznej* powstają w latach 1977-1983, kluczowe dla mnie wypowiedzi Foucaulta są im współczesne – wykłady *Hermeneutyka podmiotu* wygłoszone zostały w roku akademickim 1981-1982, *Techniki siebie* – w 1982, drugi i trzeci tom *Historii seksualności* wychodzą w 1984, zestawienie z kursem w Collège de France pokazuje jednak, że odzwierciedlają nieco wcześniejsze etapy rozwoju myśli autora niż wykłady z lat 1981-1982. Uszczegóławiając to zestawienie, mam nadzieję pokazać, że synchronizacja tych dwóch serii – praktyki de Mana i teorii Foucaulta – nie musi być wcale uważana za kalendarzowy przypadek, lecz przeciwnie, za wyraz istotnego pokrewieństwa ich myśli.

Na wstępie *Hermeneutyki podmiotu* Foucault rozróżnia „filozofię” i „duchowość” jako dwa rodzaje stosunku podmiotu do prawdy:

Nazwijmy „filozofią” formę myśli, która zapytuje o to, co pozwala podmiotowi mieć dostęp do prawdy, formę myśli, która zmierza do określenia warunków i granic dostępu podmiotu do prawdy. Otóż jeśli coś takiego nazwiemy „filozofią”, to miano „duchowości” powinniśmy, jak sądzę, zarezerwować dla badań, praktyk i doświadczeń, dzięki którym podmiot dokonuje na samym sobie przekształceń koniecznych do tego, by zyskać ów dostęp. Nazwijmy zatem „duchowością” zespół badań, praktyk i doświadczeń – czy będzie to oczyszczenie, asceza, wyrzeczenie, konwersja spojrzenia czy przemiana egzystencji itd. – stanowiących cenę za dostęp do prawdy, do zapłacenia nie przez świadomość, lecz przez podmiot, podmiot rozpatrywany w samym jego byciu. [...] Zakłada ona, że prawda nigdy po prostu nie należy się podmiotowi. [...] Duchowość zakłada, że prawda nie udostępnia się podmiotowi w prostym akcie poznania, który swe ugruntowanie i swą prawomocność zawdzięczałby temu, że podmiot jest właśnie podmiotem, że ma strukturę podmiotu. Aby zyskać dostęp do prawdy, podmiot musi się przekształcić, przemieścić, stać się [...] innym od samego siebie. Prawda zostaje mu dana tylko za cenę poddania próbie samego jego bytu. [...] Owa konwersja, transformacja podmiotu [...] może dokonać się na różne sposoby. [...] [Jednym z nich jest – J.P.] [p]raca Siebie nad sobą, kształtowanie siebie przez Siebie, stopniowe przekształcanie siebie przez siebie, za które jest się samemu odpowiedzialnym – długotrwała praca będąca pracą ascezy [*askesis*]<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2012, s. 36-37.

Moja teza jest prosta: dekonstrukcja de Mana to właśnie praca ascezy wyrabiająca w podmiocie zdolność ku prawdzie – co tradycyjnie musi oznaczać oczyszczenie ze złudzeń i mniemań, stąd destrukcyjny aspekt tej praktyki. Mylące jest to, że krytyk nie prezentuje nam momentu pozytywnego, w którym prawda w końcu by mu się objawiła w nagrodę za trudy. Możemy tylko zgadywać, dlaczego – może po prostu nie zdążył do niej dotrzeć, może nie potrafił jej jako pozadyskursywnej wysławić, może przemilczał ją z racji pedagogicznych, wołąc naprowadzać na nią innymi niż dogmatycznie narzucać im własną interpretację, może wreszcie nie czuł się jej godny i wołał pozostać w przedsionku, prostując ścieżki Pańskie i chrzcząc wodą, a jeszcze nie Duchem i ogniem. To ograniczenie nie przeczy jednak przynależności do tradycji duchowości, choć wymusza dopełnienie tekstualnej praktyki de Mana ogniwami zaczerpniętymi z pism innych przedstawicieli tej tradycji. Foucault kojarzy ją przede wszystkim z filozofią starożytną, nowożytną identyfikując z „momentem kartezyjańskim” – założeniem, że podmiot może dotrzeć do prawdy dzięki samym tylko procedurom poznawczym (metodzie), bez przekształcania swojej egzystencji, zarazem jednak *Hermeneutyka podmiotu* wskazuje odmienny nurt nowożytności, w którym duchowość przetrwała, łącząc w nieoczywistym sojuszu Spinozę, niemiecką filozofię „dziewiętnastowieczną” w osobach Hegla, Schellinga, Schopenhauera, Nietzschego, ale i Husserla z Heideggerem, a także marksizm i psychoanalizę, zwłaszcza Lacanowską<sup>5</sup>: „We wszystkich tych filozofiach pewna struktura duchowości usiłuje związać poznanie, akt poznania i jego efekty, z przemianą dotyczącą samego bytu podmiotu. Ostatecznie taki jest właśnie sens *Fenomenologii ducha*”<sup>6</sup>. O ile zaś trudno byłoby się upierać przy bezpośrednim związku myśli de Mana z filozofią starożytną, jej pokrewieństwo z Nietzschem i Heideggerem, a w końcowym etapie także z Heglem, jest oczywistością.

Hegel w wywodzie Foucaulta to ktoś więcej niż tylko jeden z dość licznych przykładów; to mistrz, zarysowana wyżej struktura pojęciowa *Hermeneutyki podmiotu* to bowiem *de facto* rozwinięcie jednego z akapitów *Przedmowy do Fenomenologii ducha*:

Sposób studiów właściwy epoce antycznej tym się różni od sposobu właściwego czasom nowożytnym, że wtedy studiowanie polegało właściwie na kształtowaniu i kulturze [*Durchbildung*] świadomości naturalnej. Badając i wypróbowując każdą cząstkę swego istnienia, filozofując na temat wszystkiego, co się wydarzało, [jednostka] wznosiła się do ogólności całkowicie przesyconej działalnością. Natomiast w czasach nowożytnych jednostka zastaje formę abstrakcyjną jako

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 39, 43-46.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 44.

coś już gotowego. Wysiłek czyniony dla uchwycenia jej i uczynienia własnością jednostki to raczej tylko niezapośredniczone wydobywanie na zewnątrz tego, co jednostka znajduje w swym wnętrzu [...]. Toteż zadanie polega teraz [...] na tym, [...] ażeby przez zniesienie myśli zakrzepłych i określonych urzeczywistnić i uduchowić to, co ogólne. [...] Myśl staje się czymś płynnym wtedy, kiedy czyste myślenie, ta bezpośrednio wewnętrzna, rozpoznaje siebie jako coś, co jest tylko momentem, albo kiedy czysta pewność samego siebie abstrahuje od siebie – nie pomija siebie, [...] lecz rezygnuje ze skostniałości swego zakładania siebie samej<sup>7</sup>.

Wzniesienie się na poziom rozumu spekulatywnego, który jest właściwym podmiotem Hegłowskiego systemu, wymaga pracy destrukcji (czy też dekonstrukcji) zastanych mniemań i prymitywnych struktur „naturalnej” podmiotowości, czyli – po heglowsku – wyjścia ponad poziom rozsądku, przedstawiającego sobie przedmioty wiedzy jako zmienne korelaty własnej niezmiennej struktury. W całości tego rodzaju pracą jest *Fenomenologia ducha* jako „wstęp” do systemu, rozumiany nie tekstualnie czy teoretycznie jako zespół przed-sądów, poprzedzających i warunkujących właściwe rozumowanie, lecz performatywnie – jako wstąpienie (poprzez szereg stopni) na duchowy poziom, na którym to rozumowanie staje się możliwe: nie jako rozwój wiedzy podmiotu (ta raczej maleje, oczyszczana ze złudzeń, a przyrastać zaczyna z powrotem dopiero we właściwym systemie), lecz samego podmiotu, jego nie-statycznej struktury. Sens tej praktyki Hegel projektuje już we wczesnych esejach *O różnicy między systemami Fichtego i Schellinga* oraz *Wiara i wiedza*, postulując, aby filozofia przekroczyła opisaną przezeń „filozofię refleksji” (której modelowym przykładem jest system Kanta) ku filozofii spekulatywnej, nie na drodze prostego wolitywnego odrzucenia jednak, lecz poprzez doprowadzenie jej do samozniszczenia mocą jej własnej wewnętrznej logiki<sup>8</sup>. Takim samozniszczeniem filozofii refleksji (czy też świadomości, co w tym kontekście oznacza to samo) ma być właśnie *Fenomenologia ducha* – nie ma sensu więc traktować jej jako wyrazu poglądów Hegla, jest bowiem jedynie pracą nieupozytywnionej negatywności, która ma wytworzyć pustkę, w której to dopiero będzie się mógł narodzić właściwy system. Autor *Pojęcia ironii* robi z grubsza to samo, posługując się zresztą tym samym Fichteńskim terminem (*Selbst*)

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, t. I, s. 44-46.

<sup>8</sup> *Idem*, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, przeł. W. Cerf, H.S. Harris, SUNY Press, Albany 1977, s. 94-98. Odkrycie, że zajęcie pozycji spekulatywnej nie może być prostym aktem, to kluczowy moment w odróżnianiu się Hegla od bezpośrednich poprzedników i inspiratorów, czyli tytułowych Fichtego i Schellinga.

*Vernichtung*<sup>9</sup> i podobną techniką absolutyzacji Kantowskich lub *quasi-kantowskich* antynomii, które nie są już izolowane w rezerwacie dialektyki transcendentalnej, jak w *Krytyce czystego rozumu*, lecz zostają – tak przez de Mana, jak przez Hegla – puszczone wolno, by mogły okazać całą swą niszczycielską moc<sup>10</sup>. Różnice między de Manem a Heglem mają w tym miejscu raczej pragmatyczny niż teoretyczny charakter, inną bowiem rolę przypisują oni swoim tekstom. *Fenomenologia ducha* to sprawozdanie z przebytej drogi – itinerariusz, który apeluje do czytelnika, by sam ją przebył, bezpośrednio mu jednak w tym nie pomaga. Dekonstrukcyjne lektury de Mana przeciwnie: to pojedyncze ćwiczenia duchowe niczym z *Rozmyślań* Marka Aureliusza, które nie ukazują całości zadania, angażują jednak w jego stopniową realizację.

Gdybyśmy szukali u Hegla fragmentów, w których najbardziej zbliża się on do samej dekonstrukcyjnej praktyki de Mana, a nie tylko dzieli z nią teoretyczną matrycę duchowości jako *(Durch)Bildung*, wskazać by chyba należało sprawozdanie z lektury Spinozy, zawarte w wykładach z historii filozofii:

Jeżeli zaczyna się filozofować, to trzeba na początku być spinozystą. Dusza musi się wykapać w tym eterze jednej substancji, w której ginie wszystko, co uważało się za prawdziwe. Jest to negacja wszystkiego, co szczegółowe, do której musi dojść każdy filozof; jest to wyzwolenie ducha i jego absolutna podstawa. [...] Samowiedza rodzi się tylko z tego oceanu, oczekając tą wodą<sup>11</sup>.

Zwraca uwagę radykalizm tej negacji, który każe rozważyć różnicę między dwoma zasadniczo różnymi rodzajami „duchowości” jako przemiany podmiotu. Różnicę tę można zilustrować dwojaką interpretacją symboliki chrztu, do której nawiązuje Hegel: w wersji *soft* chrzest to obmycie, w której substancja (dusza) pozbywa się mylących akcydensów jak brudu, by tym mocniej zajaśniała jej istota; w wersji *hard* – chrzest to utopienie, w którym substancja ginie, rozpuszcza się, a jeśli coś po niej zostaje, to niektóre akcydensy, jak w eucharystycznej transsubstancjacji; wody

<sup>9</sup> P. de Man, *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybysławski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 263: „*Selbstschöpfung, Selbstvernichtung, Selbstbestimmung* lub *Selbstbeschränkung* [...] – Owe trzy momenty – samostworzenie, samounicestwienie i to, co nazywa on samoograniczeniem lub samookreśleniem – to trzy momenty dialektyki Fichtego”.

<sup>10</sup> O Kantowskich antynomiach u Hegla – zob. np. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, s. 109, a zwł.: G.W.F. Hegel, *Faith & Knowledge*, przeł. W. Cerf i H.S. Harris, SUNY Press, Albany 1977, s. 84. Porównawczo warto prześledzić argumentację i schematy de Mana z wykładu *Pascalowska alegoria perswazji*, zamieszczonego w *Ideologii estetycznej*.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002, t. III, s. 312, 349; Spinozańska „woda” chce jednak Hegel na dalszym etapie uzupełnić duchowym ogniem.

śmierci stają się jednak wodami płodowymi dla narodzin kolejnego, odmiennego podmiotu, co w tradycyjnych rytuałach przejścia (jak np. bierzmowanie, śluby zakonne) często symbolizowane jest nadaniem nowego imienia. Przemieniony podmiot gnieździ się w tym samym mózgu, co poprzedni, dysponuje więc dostępem do tych samych zapisów pamięciowych, ale jedynie na poziomie zmysłowej pasywności (pamięci jako formy zmysłu wewnętrznego analogicznej do pasywności zewnętrznego oglądu, gdzie fizyczność mózgu jest analogonem fizyczności przedmiotów)<sup>12</sup>, nie zaś pełnego doświadczenia rozumianego jako synteza zmysłowo-intelektualna – wspomnienia są resyntetyzowane i w konsekwencji reinterpretowane przez nowy podmiot, powtórnie osądzone przez nową władzę sądenia i rekonceptualizowane przez nowy intelekt. Przemiana taka nie musi być spektakularnie gwałtowna, jak w przypadku Szawła na drodze do Damaszku, zawsze jednak przemiana nie tylko podmiot wobec świata, lecz także sam świat – jak przemiana Kanta w latach milczenia między filozofią przedkrytyczną a *Krytyką czystego rozumu*.

W późnej fazie twórczości Foucault przemierza całe spektrum tego, co nazywa *troską o siebie* – począwszy od narcystycznych starań o zdrowie ciała i właściwe administrowanie nieekscesywną przyjemnością (tak zwykle rozumiana jest finalna część *Historii seksualności*), poprzez troskę o spokój duszy, szczególnie charakterystyczną dla początków naszej ery (filozofia jako duchowe lekarstwo – w tym punkcie projekt Foucaulta zbiega się z badaniami Pierre'a Hadota)<sup>13</sup>, a zatem przedsięwzięcie o celu ostatecznie praktycznym, dla którego teoria jest tylko narzędziem, po duchowość *sensu stricto*, w której Foucaultowski „duch” ujawnia się jako Hegłowski *Geist*, a troska o siebie ustępuje *trosce o Siebie* – w której owo Siebie jest czymś różnym od naturalnego podmiotu (siebie) i dla swego rozwoju wymaga ascetycznego zniesienia tego drugiego, który poświęca swą praktyczność w imię Prawdy (która nie jest jednak wiedzą pospolitej teoretyczności rozsądkowej, lecz raczej absolutną ideą, jak w *Nauce logiki*). Paula de Mana interesuje tylko ta ostatnia wersja (aczkolwiek widać czasem u niego ślady podejścia drugiego): nie próbuje afirmować naturalnej podmiotowości, lecz od razu zmierza do jej zniesienia, co najklarowniej przedstawia esej

<sup>12</sup> Mechaniczność pamięci to ważny wątek w wykładach de Mana o Heglu – zob. *idem, Ideologia estetyczna*, s. 151-153, 165.

<sup>13</sup> Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2003. Współcześnie tak są często ujmowane popkulturowe (dez)interpretacje filozofii Wschodu, zwłaszcza buddyjskiej i wedanty – że praca duchowości ma się „opłacić”, dostarczając szczęścia. Oczywiście jednak trwanie jakiegoś podmiotu tego interesu wyklucza faktyczne doznanie radykalnej resubiektywizacji, do jakiej dąży duchowość w pełnej postaci.



*Autobiografia jako od-twarzanie*, ujmujący wysiłki podmiotu, by ustanowić się w mowie, jako próżny trud opanowania tropiczności:

Autobiografia jest więc interesująca nie dlatego, że jest wiarygodnym świadectwem samopoznania – bo nim nie jest – lecz dlatego, że wyjątkowo jasno dowodzi niemożności zamknięcia w jakąś całość (czyli niemożności powstania) żadnego z takich systemów tekstu, na które składają się tropologiczne podstawienia. [...] Struktura zwierciadlana uległa przemieszczeniu, ale nie została przezwyciężona, i w tej samej chwili, w której jakoby wydośćajemy się z pewnego systemu tropów, wkraczamy weń ponownie. Badania autobiografii podlegają temu samemu podwójnemu mechanizmowi, jakim jest konieczność wyrwania się z tropologii podmiotu i równie nieuchronne ponowne wpisanie tej konieczności w pewien zwierciadlany model poznania<sup>14</sup>.

*Pojęcie ironii* kontynuuje tę dekonstrukcję – skoro permanentna parabaza ironii sprawia, że żadna alegoryzacja (systematyczne uspojnienie) tropów nie jest możliwa, nie jest możliwy także podmiot pojęty jako tego rodzaju alegoryzacja, jego „tożsamość narracyjna”, ujmując rzecz w bardziej przystępnym języku. De Man radykalizuje w tym punkcie Kanta: *Autobiografia jako od-twarzanie* to poniekąd odpowiednik dekonstrukcji paralogizmów czystego rozumu z *Dialektyki transcendentalnej* – tak de Man, jak i Kant odrzucają wizję podmiotu jako substancjalnej duszy, na pojęciu której można by ufundować zwrotny, autobiograficzny dyskurs. Temu fałszywemu rozumieniu podmiotu Kant przeciwstawia jednak rozumienie właściwe – jako jedności apercepcji, omówionej w *Analityce transcendentalnej*. Jedność apercepcji jako scalenie doświadczenia to jednak kolejny przykład alegorii – i taka niesubstancjalna forma podmiotu nie umknie więc przed niszczącym działaniem ironicznej parabazy. Spotykana w tego rodzaju sytuacji reakcją obronną bywa narcystyczne zamknięcie się w sobie, rezygnacja z doświadczenia, byle tylko ocalić podmiot, tak jak Kant w obliczu antynomii rozumu rezygnuje z aktualnej nieskończoności świata w imię afirmacji skończonego podmiotu. Takie wyjście szkicuje de Man w zakończeniu eseju o autobiografii:

Nic dziwnego, że człowiek z dolin tak chętnie zwraca się ku książkom i znajduje w nich taką pociechę, skoro świat zewnętrzny w gruncie rzeczy zawsze był dla niego książką, szeregiem kolejno następujących po sobie bezgłośnych tropów. Z chwilą gdy zrozumiemy, że retoryczna funkcja prozopopei polega na implikowaniu, za pomocą języka, istnienia głosu lub twarzy, zrozumiemy także, że tym, czego jesteśmy pozbawieni, jest nie życie, lecz kształt i namacalność świata

---

<sup>14</sup> P. de Man, *Autobiografia jako od-twarzanie*, przeł. M.B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 112-113.

dostępnego tylko w prywatnym rozumieniu. Śmierć to przemieszczona nazwa pewnej sytuacji, w jakiej stawia nas język, przywrócenie zaś śmiertelności poprzez autobiografię (prozopopeję głosu i imienia) pozbawia twarzy i kształtu dokładnie w tej samej mierze, w jakiej je przywraca. Autobiografia ukrywa bowiem to od-twarzanie, jakie sama powoduje<sup>15</sup>.

W kontekście starożytnej duchowości przykładami odmian takiej postawy – oddania świata w zamian za życie podmiotu – mogłyby być sceptycyzm i stoicyzm, de Man wieńczy jednak tym uogólnieniem analizę eseju Wordswortha, wpisuje więc tę kwestię w swoje ujęcie romantyzmu. Romantyczną postacią zakwestionowania świata była tak ważna dla de Mana ironia; Hegel obsesyjnie (nawet w tak nieoczekiwanych miejscach, jak *Zasady filozofii prawa*) atakuje ją właśnie za to: że ironista wywyższa siebie kosztem zniweczenia świata (w tym porządku społecznego); z reguły polemiczny wobec Hegla Kierkegaard w tej akurat kwestii prezentuje stanowisko niemal identyczne. Omawiając koncepcję Schlegla, de Man referuje opozycyjne wobec niej poglądy Hegla i Kierkegarda, przedstawia je jednak w sposób zaskakująco mylący: jakoby dwaj filozofowie chcieli okiełznać i powstrzymać ironię, nie pozwalając jej na rozpętanie niszczycielskiej siły w całej pełni. Tymczasem zgodna argumentacja Heglowskich wykładów o estetyce i *Nienaukowego zamykającego post scriptum* Kierkegarda zmierza raczej w przeciwnym kierunku: ironii romantycznej dlatego nie można zaakceptować, że ironizuje *tylko* świat, podmiot pozostawiając nienaruszonym, a nawet – wobec osłabienia świata – wręcz wzmocnionym (okazuje się więc powierzchownie tylko przeformułowanym kartezjańskim wątpieniem, spointowanym triumfalnym *Cogito*); tymczasem ironia powinna objąć również samą podmiotowość, stać się autoironią, czyli – w terminologii Hegla i Kierkegarda – *humorem* (który niewiele ma u nich wspólnego z zabawnością w potocznym sensie)<sup>16</sup>. Ostatecznie zatem ów „humor” filozofów pełni w ich systemach taką funkcję, jak radykalna ironia u de Mana, nie jest więc tak, że jej im brakuje, tylko ujmują ją pod inną nazwą.

Nie jest to wcale rzadki przypadek, że myśliciel, powtarzając myśl wielkiego poprzednika, stara się wywołać wrażenie – w czytelnikach i zapewne w sobie samym – że poprzednik ów tak daleko nie dotarł; nie będzie to jednak pospolite oszustwo czy *quasi*-plagiat, gdy w tej mylącej formie kryje się owego poprzednika radykalna reinterpretacja: de Man w pewnym

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1964–1967, t. I, s. 108–118, t. II, s. 277–293, oraz S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 451–457, 501–526, 552–556.

sensie nie mówi nic, czego nie powiedziałby wcześniej Hegel, nikt przed nim nie zauważył jednak – ani być może nawet zauważyć nie mógł – że Hegel coś takiego powiedział. Gdy więc de Man wytyka Hegłowi, że nie udaje mu się skutecznie zaafirmować filozofującego podmiotu, można to czytać – w poetyce freudowskiego *Verneinung* – jako rodzaj pochwały, że udaje mu się ów podmiot zdekonstruować:

Zatem w samym punkcie wyjścia całego systemu, we wstępnych rozważaniach nauki logiki, nieunikniona przeszkoda zagraża całej dalszej konstrukcji. Filozoficzne Ja nie tylko zaciera samo siebie, jak chciał Arystoteles, w tym znaczeniu, że jest skromne i niedostrzegalne, zaciera samo siebie również w znacznie radykalniejszym sensie, tak iż ustanowienie Ja, które jest warunkiem myślenia, implikuje jego zniszczenie, polegające – nie, jak u Fichtego, na symetrycznym ustanowieniu jego negacji – lecz na zniweczeniu, wymazaniu jakiegokolwiek relacji, którą można by sobie wyobrazić między tym, czym jest Ja, a tym, czym ono mówi, że jest. Samo przedsięwzięcie myślenia zdaje się od samego początku sparaliżowane. Może się powieść tylko pod warunkiem, że zapomniana zostanie sama wiedza stwierdzająca niemożliwość, wiedza, iż językowe ustanowienie Ja jest możliwe tylko wtedy, gdy Ja zapomni, czym jest (mianowicie, że jest Ja)<sup>17</sup>.

Nie inaczej przecież sam Hegel odwraca sens Kantowskich antynomi: ostatecznie warunkiem myślenia nie jest dla niego ustanowienie Ja (bo krytykuje subiektywny idealizm Fichtego), lecz jego zniesienie w refleksyjnej dialektyce, która wiedzie do spekulacji czystego myślenia – poruszającego się poza wszelakim wyobrażeniem (przedstawieniem), z *ego* i językiem włącznie.

Analiza humoru kończy historyczną część Hegłowskich wykładów o estetyce. W kontekście związków de Mana z tradycją duchowości istotne jest, że właśnie te wykłady omawia w *Ideologii estetycznej* (w esejach *Znak i symbol w „Estetyce” Hegla* oraz *Hegel o wzniosłości*), w nich bowiem Hegel przedstawia ewolucję ideału – tj. idei jako wcielonemu w jednostkowy ludzki podmiot, cała estetyka Hegla jest zatem swego rodzaju antropologią (choć nie w tym sensie, jaki on temu terminowi nadaje). Taka interpretacja obejmuje nie tylko te dzieła, które jawnie ukazują postaci ludzkie lub antropomorficznych bogów (figuralna rzeźba, malarstwo historyczne i portretowe, fabularna literatura), lecz także takie, które z człowiekiem wiążą się tylko metonimiczne (architektura jako kształtowanie przestrzeni na potrzeby przebywających w niej ludzi, martwa natura jako odwzorowanie raczej swoistości spojrzenia malarza niż przedstawionych rzeczy, wreszcie muzyka jako ekspresja wewnętrznego nastroju). Historyczna narracja

---

<sup>17</sup> P. de Man, *Ideologia estetyczna*, s. 147.

o tak pojętej sztuce kończy się rozdziałem o humorze właśnie dlatego, że humor tak rozumianą jednostkową podmiotowość znosi<sup>18</sup>, co oczywiście nie oznacza u Hegła utknięcia w nihilizmie, lecz przejście do następnego etapu, w którym podmiotowość restytuuje się w znacznie rozleglejszej, bardziej skomplikowanej strukturze – w religii. De Man na ten poziom nie wkracza, szkicową narracją wybiega jednak jeszcze dalej, ku spełnieniu filozofii ducha absolutnego w filozofii *sensu stricto*<sup>19</sup>, sam schemat dalszych przejść nie jest mu więc obcy. Tak ukierunkowane spojrzenie na dorobek Hegła nie jest u de Mana wyjątkiem – przeciwnie, już krótki przegląd nazwisk pokazuje, że jego filozoficzni bohaterowie to w zdecydowanej większości przedstawiciele filozoficznego namysłu nad kształtowaniem podmiotowości. Rousseau zastanawia się nad edukacją w *Emilu* i ukształtowaniem własnej podmiotowości – w *Wyznaniach*; Kierkegaard z podróży podmiotowości przez stadia (estetyczne, etyczne, religijne wraz z pododmianami i etapami przejściowymi) czyni nadrzędną figurę swej filozofii; Nietzsche opisuje (i postuluje) kolejne etapy znoszenia człowieczeństwa, by zastąpić je nadczłowiekiem. Jedynie Kant zdaje się odgrywać nieco inną rolę (o której dalej), i jego jednak zestawia de Man z Schillerem jako autorem *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*. Wskazany wyżej fakt, że z bogatej tradycji duchowości i *Bildung* bardzo selektywnie opracowuje tylko te wątki, które go interesują, nie oznacza zatem, że nie przemyślał jej w szerszym zakresie, tyle że na przykładach myśli cudzej.

Nawiązując na wstępie *Hermeneutyki podmiotu* do *Fenomenologii ducha*, Foucault realizuje poniekąd plan, naszkicowany przed dziesięcioleciem w inaugurującym wykładzie w Collège de France *Porządku dyskursu* z okazji zwyczajowej – ale bynajmniej nie rytualnie pustej – pochwały swego poprzednika:

Jeśli tak wielu z nas zaciągnęło dług u Jeana Hyppolite'a, to stało się tak dlatego, że niezmordowanie kroczył on, dla nas i przed nami, tą drogą, którą odchodzi się od Hegła, nabiera dystansu, i dzięki której przychodzi się do niego raz jeszcze, lecz już inaczej, by wreszcie być zmuszonym znów go opuścić. [...] Stosunek do Hegła był dla niego miejscem doświadczenia, konfrontacji, co do której nigdy nie było wiadomo, czy filozofia wyjdzie z niej zwycięsko. Nie posługiwał się wcale systemem heglowskim jako uspokajającym uniwersum; widział w nim skrajne ryzyko podjęte przez filozofię. [...] Zadanie bez kresu, a zatem zadanie

<sup>18</sup> „To zrośnięcie się indywidualności z taką specyficzną ograniczonością treści zostało wreszcie zniesione przez humor, który potrafi podważyć wszelką określoność i doprowadzić do jej rozpląnięcia się, skutkiem czego sztuka wyszła poza samą siebie” – G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. II, s. 287; zwraca uwagę podobieństwo efektów humoru i lektury Spinozy w *Wykładach z historii filozofii*.

<sup>19</sup> P. de Man, *Ideologia estetyczna*, s. 161-162.

wciąż rozpoczynane od nowa, skazane na formę i na paradoks powtórzenia: filozofia [...] była dla Jeana Hyppolite'a tym, co może być powtarzalne w skrajnej nieregularności doświadczenia. Była tym, co się daje i ukrywa jako pytanie bez przerwy ponawiane w życiu, śmierci i w pamięci. [...] Hyppolite nieustannie konfrontował z Heglem: Marksa [...]; Fichtego, z problemem absolutnego początku filozofii; Bergsona, z kwestią styczności z tym, co niefilozoficzne; Kierkegaarda, z problemem prawdy i powtórzenia<sup>20</sup>.

Hegla, ograniczonego przez akademicką obróbkę, Hyppolite (a za nim Foucault) rozciąga zatem na osi między Fichtem a Kierkegaardem: między absolutnie uniwersalnym początkiem w naoczności intelektualnej a absolutną jednostkowością egzystencji; jako środkowy termin sylogizmu właściwie zrozumiana filozofia Hegla (nie tylko sam system, lecz i praktyka wiodącej do niego duchowości) łączy te skrajności. Podobnie jak Fichte, Hegel podkreśla rolę początku w filozofii, inaczej jednak niż poprzednik, nie uważa go za bezpośredni, lecz zapośredniczony: nie można po prostu zacząć myśleć absolutnie, bo tak się zdecydowało, trzeba się na to duchowo przygotować – i takim właśnie przygotowaniem była *Fenomenologia ducha* wobec *Nauki logiki*: dopiero droga *Bildung* ducha jako dekonstrukcji dualistycznej świadomości pozwala osiągnąć poziom czystego bytu jako absolutnego początku. Ogólność, do której Hegel dąży, jest zatem *explicite* skonkretyzowana w jednostce, która ją osiągnęła, wcale więc nie tak odległa od egzystencjalnej prawdy, jak to się wydawało Kierkegaardowi. Aby dotrzeć do początku, jednostka musi się wprawdzie wyżyć wszelkiej partykularności (np. czytając Spinozę, a w kolejnych pokoleniach – samego Hegla), wystawić na niebezpieczeństwo konfrontacji, zaryzykować śmierć, w powtórzeniu może jednak swą rzeczywistość odzyskać bogatszą niż pierwotna, jak Hiob przywoływany przez Kierkegaarda w *Powtórzeniu*<sup>21</sup>.

Droga, którą przecierał Hyppolite, zgodnie ze sformułowaniami *Porządku dyskursu* nie samemu tylko Foucaultowi miała posłużyć, lecz *wielu z nas*. Trudno byłoby w tej chwili wskazać kogoś, kto doszedł do ostatniego etapu – *ponownego opuszczenia* Hegla; chyba jeszcze wciąż na to za wcześnie, nie dorośliśmy. Łatwiej znaleźć tych, co wprzód opuściwszy, *przyszli do niego raz jeszcze, lecz już inaczej*. Oprócz samego Foucaulta wśród ich najwybitniejszych przedstawicieli znalazłby się z pewnością Gilles Deleuze. W popularnym ujęciu, opartym na kilku

<sup>20</sup> M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 52, 53, 55.

<sup>21</sup> Filozofię Hegla w Heideggerowską figurę nowego początku jako powtórzeniowo przeciwstawionego archeologii (przypomnieniu) początku pierwszego wpisuje Marcin Pańków w niedawno wydanej książce *Hegel i pozór* (PWN, Warszawa 2014, s. 181, 187).

wyzolowanych cytatach, przedstawiany jako konsekwentny antyheglista, w istocie raczej radykalny heglowski rewizjonista. Nawet w *Różnicy i powtórzeniu*, z której pochodzi część formuł najbardziej antyheglowskich, są też pochwały Hegla. W późnym *Co to jest filozofia?* Hegel powraca już natomiast jawnie afirmowany, zarówno tam, gdzie pojawia się jego nazwisko, jak w planie całości, która – przedstawiając intymny związek filozofa z jego „autorskim” pojęciem rozumianym jako metonimiczne ujmowanie różnorodności, a nie metaforyczna subsumpcja pod uniwersale, a zarazem związek filozofii z innymi pracami ducha, nauką i sztuką – powtarza w zasadzie konstrukcję Heglowskiego systemu ducha absolutnego. *Logika sensu* wyrasta zaś z analiz nauczyciela Deleuze’a, nie kogo innego, jak samego Hyppolite’a, który w *Logice i egzystencji* „logiką sensu” nazywa logikę Hegla<sup>22</sup>. Figura właściwej dla duchowości pracy nad podmiotem powraca u Deleuze’a kilkakrotnie. Po raz pierwszy pojawia się w *Nietzschem i filozofii* jako narracja o *człowieku, który chce zniknąć*, by ustąpić miejsca *nadczołowiekowi*<sup>23</sup>. Deleuze podkreśla, że ascetyczna technika tego przejścia – wieczny powrót (odpowiednik dekonstrukcji u de Mana) – nie może zamykać się w samej tylko myśli, musi też realizować się w byciu<sup>24</sup> (co odpowiada Foucaultowskiemu rozróżnieniu „momentu kartezjańskiego” jako li tylko metodologicznej pracy podmiotu nad poznaniem i duchowości jako egzystencjalnej pracy podmiotu nad sobą samym). *Prezentacja Sacher-Masocha* w całości poświęcona jest masochizmowi jako technice ascetycznej: masochista prowadzi swą grę po to, by usunąć z siebie edypalną identyfikację z ojcem. *Anty-Edyp* radykalizuje ten model: tym razem podmiotowość edypalną ma zastąpić podmiotowość schizofreniczna.

<sup>22</sup> J. Hyppolite, *Logic and Existence*, transl. L. Lawlor i A. Sen, SUNY Press 1997, s. 170. Por. pomieszczone w tym samym tomie przedmowę tłumacza i recenzję Deleuze’a z książki mistrza (s. xiii oraz 193).

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1997, s. 183: „Nihilizm zostaje pokonany, pokonany jednak przez samego siebie”; s. 185: „Tego, co Nietzsche nazywa autodestrukcją, destrukcją aktywną, nie należy mylić z biernym zgaśnięciem ostatniego człowieka. W terminologii Nietzschego nie należy mylić *ostatniego człowieka* i *człowieka, który chce zniknąć*”; s. 186: „Dlaczego przemiana jest nihilizmem dopełnionym? Dlatego że w przemianie nie chodzi o zwykłe zwątpienie, lecz o konwersję. Przechodząc przez ostatniego człowieka, ale idąc dalej, nihilizm znajduje swe dopełnienie w człowieku, który chce zniknąć. W człowieku, który chce zniknąć, który chce zostać przekroczony, negacja zerwała wszystko, co ją jeszcze podtrzymywało, sama siebie pokonała, stała się mocą afirmowania, mocą tego, co nadludzkie, mocą, która zapowiada i przygotowuje nadczołowieka”. W tych rozważaniach Deleuze (antycypująco) jest jakby terminem średnim pomiędzy późnym Foucaultem z jego teorią konwersji i przemiany a de Manem, praktycznie realizującym Nietzscheański aktywny nihilizm człowieka, który chce zniknąć (w metafizyce niemal tak samo, jak we wstydlivej biografii).

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 76.

Drugi tom *Kapitalizmu i schizofrenii, Mille plateaux*, powracając do wątku masochizmu, problematykę autotransformacji podmiotu streszcza w pytaniu, *jak uczynić się ciałem bez organów*. Wszystkie te przejścia realizują radykalny model duchowości: *wymiany* podmiotu na inny, a nie tylko *przemiany* podmiotu, który substancjalnie pozostaje sobą. Jak to projektuje Hegel w zakończeniu *Wiary i wiedzy*: aby narodzić się na nowo, podmiot musi najpierw przejść swój *spekulatywny Wielki Piątek*<sup>25</sup>, choć cel Hegła to oczywiście nie ciało bez organów, lecz spekulatywny rozum. *Różnica i powtórzenie* także podejmuje wątki istotne dla duchowości, czyni to jednak na trochę innym poziomie niż wyżej wymienione książki, bliższym performatywnej praktyce de Mana: nie opowiada narracyjnie o przemianie, lecz ją pokazuje w toku samego wywodu (a nie tylko jego treści) – w makrostrukturze całości, w której rozdziały IV, V i *Zakończenie* powtarzają różnicująco zawartość *Wprowadzenia* oraz rozdziałów I i II, a także w mikrostrukturze myślowych technik, których omówienia rozproszone są po całości. Rozdział centralny, III – *Obraz myśli* – pełni funkcję metateorii bądź autointerpretacji.

Punktem wyjścia *Różnicy i powtórzenia* jest myśl Kanta traktowana podobnie, jak przez filozofów, których Deleuze nazywa „postkantystami” – Fichtego, Schellinga i Hegła. Nawet frazeologia bywa podobna jak w *Wierze i wiedzy*: „Wydawałoby się [...], że Kant posiadał narzędzia do obalenia Obrazu myśli. [...] Jaźń substancjalną zastąpił jaźnią głęboko pękniętą za sprawą linii czasu; i w tym samym ruchu Bóg i jaźń znalazły niejako spekulatywną śmierć”<sup>26</sup>. Kant jednak szybko restytuuje to, co na chwilę zdekonstruował, nie przechodzi, jak chciałby Hegel, na drugą stronę dialektyki negatywnej ku jej upożytywnieniu, a więc spekulacji, lecz „obmyty” z pozoru transcendentального wraca do filozofii świadomości i refleksji. Tymczasem: „Wielkie odkrycie filozofii Nietzschego [...] polega na tym, że Ja i jaźń należy przekroczyć w nieodróżnicowanej otchłani [...]. W Ja i w jaźń wpisana jest śmierć [...]. Jednocześnie jednak śmierć ma całkiem inną postać, tym razem w czynnikach indywidualujących, które rozpuszczają jaźń: jest ona wówczas jakby «popędem śmierci», wewnętrzną mocą, która uwalnia indywidualujące elementy z formy ja lub z materii jaźni, w jakich elementy te są uwięzione”<sup>27</sup>. Ja musi się zatem rozpuścić, by sięgnąć pierwotnego żywiołu – który Deleuze opowiada tu

<sup>25</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Faith & Knowledge*, s. 191.

<sup>26</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 202. Bardzo heglowskie są też rozważania z początku rozdziału (s. 193) o początku filozofii – że wobec nieosiągalności początku absolutnego sam początek jest już powtórzeniem (Hegel w analogicznych miejscach pisze o zapośredniczeniu początku).

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 357-358.

po nietzscheańsku, powtarzając jednak w ten sposób indyferencję abso-  
lutu u Schellinga i czyste myślenie Hegla, które po zniesieniu dualizmu  
świadomości w *Fenomenologii ducha* w *Nauce logiki* jest po parmenidej-  
sku tym samym, co czysty byt; Hegel do tego etapu doszedł dzięki lektu-  
rze Spinozy i nie inaczej Deleuze, skoro *Różnicy i powtórzeniu* jako tezie  
głównej w ramach dwuczłonowego francuskiego doktoratu towarzyszył  
*Ekspresjonizm w filozofii: Spinoza*. Popęd śmierci destrukcyjny model  
podmiotowości jako (po de Manowsku) alegorii po to, by uwolnić życie  
czegoś, co ta alegoria więziła.

Nim objawi swoją pozytywną stronę jako nowe, mądrzejsze życie, po-  
pęd śmierci odczuwany jest – z perspektywy dotychczasowego Ja i skorelo-  
wanego z nim obrazu myśli czy „światopoglądu” – jako agresja i zniszcze-  
nie, jak to szkicuje już *Nietzsche i filozofia*. Dlatego wchodzący na tę drogę  
filozof jawi się w *Różnicy i powtórzeniu* jako wróg publiczny:

Istnieje ktoś, choćby tylko jeden człowiek, koniecznie obdarzony skromnością,  
komu nie udaje się wiedzieć tego, co wszyscy wiedzą i kto skromnie przeczy-  
temu, co wszyscy obowiązani są uznać. Ktoś, kto nie daje się reprezentować  
i kto nie chce też reprezentować czegokolwiek. Nie jest to byt poszczególny,  
wyposażony w dobrą wolę i naturalne myślenie, lecz ktoś osobliwy, pełen złej  
woli, komu nie udaje się myśleć, ani w przyrodzie, ani w pojęciu. Tylko on  
nie przyjmuje założeń. Tylko on rzeczywiście zaczyna, rzeczywiście powtarza.  
I dla niego założenia subiektywne są przesądami w takim samym stopniu, co  
obiektywne. [...] Ach, Szestow i pytania, jakie potrafi on stawiać, zła wola, jaką  
potrafi wykazać, niemoc myślenia, jaką umieszcza w samym myśleniu [...]”<sup>28</sup>.

Deleuze podaje przykład Szestowa, de Man postrzegany jest jednak  
tak samo: jako ten, kto złośliwie nie chce wiedzieć tego, co wiedzą wszy-  
scy, ani nawet tak, *jak* wiedzą wszyscy – korzystający ze swej umiarkowa-  
nej indywidualności w *granicach prawa*, bo złośliwiec budzi nie tylko ze  
snu powszechnego, wspólnego dla wszystkich, lecz także ze snów-alegorii  
jednostkowych. Archetypem takiego wichrzyciela jest oczywiście Sokrates,  
który „wie, że nic nie wie” (to ta agresywna skromność, która tak obu-  
rza). Charakterystyczne, że Hegel (w wykładach z historii filozofii) broni  
Sokratesa, z którym wyraźnie się identyfikuje, przed naiwnymi apologe-  
tami twierzącymi, że był niewinny: wielkość Sokratesa polegała bowiem  
właśnie na tym, że jak najbardziej złamał ateńskie prawo, w sposób tak  
intensywny jednak, że zniósł je tym samym, tak iż sama kwestia jego winy  
stała się wkrótce niezrozumiała. „Ironię” Sokratesa należy w tym kontek-  
ście rozumieć źródłowo: jako destrukcyjne, bolesne szyderstwo, które musi

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 194-195.



zniszczyć ogólność aktualnego człowieczeństwa (wraz z poszczególnosciami jako jej legalnymi odmianami) w imię osobliwości, która jest jednostkowością poza ogółem. Rozwijając analizę masochizmu i jego przeciwstawienia sadyzmowi, Deleuze w *Różnicy i powtórzeniu* stawia raczej na humor niż samą ironię<sup>29</sup> – ten jednak, jak wiemy od Hegla i Kierkegaarda, wbrew łagodnemu pozorowi jest dalece bardziej od zwykłej ironii konsekwentny w destrukcji (nie wystarczy kopiować Sokratesa, trzeba go zintensyfikować). Trudno to uchwycić ze współczesnej perspektywy, ale w Niemczech na przełomie XVIII i XIX wieku takim deleuzjańskim „złym” człowiekiem był Spinoza – interpretowany jako panteistyczno-ateistyczny wichrzyciel sprowadzający myśl na złą drogę, którą dla największych stała się droga intelektualnej wolności; dwie książki Deleuze’a o Spinozie i w tym aspekcie wpisują się więc w idealistyczną niemiecką wersję duchowości.

Ze swym ironicznym (humorystycznym?) zapalem de Man byłby zapewne znakomitym Sokratesem, niestety najwyraźniej nie spotkał na swojej drodze żadnego Platona, a tylko standardowych ambitnych młodzieńców jak Alkibiades, którzy na słowa: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim”, odchodzą zasmuceni. Deleuze podpowiada, co mogłoby się stać, gdyby interakcje ułożyły się bardziej fortunnie:

Istnieje w świecie coś, co zmusza do myślenia. To coś jest przedmiotem fundamentalnego *spotkania*, nie zaś rozpoznania. Tym, co się spotyka, może być Sokrates, świątynia lub demon. Można to ująć w różnych tonacjach uczuciowych, podziwu, miłości, nienawiści, bólu. Ze względu jednak na swą podstawową cechę i przy dowolnej tonacji można tylko odczuć. W tym właśnie sensie przeciwstawia się ono rozpoznaniu. [...] Przedmiot spotkania [...] rodzi zmysłowość w zmyśle. [...] Nie jest to coś danego, lecz to, przez co dane jest dane. Toteż jest ono niejako czymś niezmysłowym. [...] To, co można tylko odczuć [...], porusza duszę, czyni ją „zakłopotaną”, czyli zmusza ją do postawienia problemu. Jak gdyby przedmiot spotkania, znak, był nośnikiem problemu<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 341, 343; por. *idem*, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011, s. 186-194 – Deleuzjański opis humoru nietrudno odnieść do de Manowskiej dekonstrukcji, zwłaszcza jeśli uwzględni się żarty wplecione w wykłady z *Ideologii estetycznej*: „Tragizm i ironia ustępują miejsca nowej wartości, jaką jest humor. O ile bowiem ironia oznacza pokrywanie się bytu z indywiduum albo Ja z przedstawieniem, to w humorze sens pokrywa się z nonsensem; humor to sztuka powierzchni i podwojeń, nomadycznych osobliwości oraz wiecznie przesuniętego punktu aleatorycznego, sztuka genezy statycznej i czystego wydarzenia albo «czwartej osoby liczby pojedynczej», gdzie znaczenie, desygnowanie i manifestowanie zostają zawieszane, wysokość i głębia zaś – uchylone jako takie” (s. 194).

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 206-207.

Jedną z inspiracji Deleuze'a w tym fragmencie to oczywiście Heidegger: „przedmiot” spotkania to bycie bytu, nieskrytość tego, co się (zmysłowo) jawi. Drugą, nie całkiem niezależną, jest lacanowska psychoanaliza: tajemniczy „przedmiot” (obiekt) to realne w relacji do wyobraźniowych przedstawień zmysłowych, *l'objet a*, który odbiera się poprzez afekt (prymarnie – lęk). „Spotkanie” to zatem tyle co Freudowskie *przeniesienie* w reinterpretacji Lacana: przede wszystkim spotkanie z realnym obiektem, a dopiero wtórnie utożsamienie postaci terazniejszej z ważnym bohaterem z przeszłości (dla Lacana w przeniesieniu kluczowe jest nie to, jak dla Freuda, że osoba z terazniejszości odgrywa ważną osobę z przeszłości, lecz to, co je łączy – obiekt, który obie ucieleśniają, cyrkulujący między serią terazniejszą a przeszłą – zgodnie ze schematem z *Logiki sensu*). Jak jednak w wielu podobnych miejscach, Lacan i Deleuze jedynie odnawiają pewne pojęcia niemieckiego idealizmu<sup>31</sup>: w tym przypadku będzie to *Anstoß* Fichtego, w *Wissenschaftslehre nova methodo* i derywowanych od niej *Sittenlehre* i *Rechtslehre* ukonkretniony jako impuls ze strony „wychowawcy” powołującego do wolności, innej monady-podmiotu<sup>32</sup> (a więc „Sokratesa”); wobec Hegła takowym zdaje się Schelling, wobec Lacana – Kojève<sup>33</sup>. Są też wersje alternatywne – u Kierkegaarda, u którego spotkanie staje się ostatecznie spotkaniem z indywidualistycznie (względnie bliżej terminologii Deleuze'a; „osobliwosciowo”) zreinterpretowanym Bogiem, i u Kanta – u którego spotkanie z ponad-zmysłowym objawia się jako wzniosłość, chociaż oswojona poprzez podporządkowanie rozumowi podmiotu (Kant jawi się zatem w tym kontekście jako prekursor romantycznej ironii w sensie, jaki krytykowali Hegel i Kierkegaard, analizy de Mana z *Ideologii estetycznej* ukazują jednak bardziej wywrotowy potencjał pojęcia wzniosłości, podobnie jak np. lektura Lyotarda).

Od wpisania Lacana w tradycję duchowości jako relacji między podmiotem a prawdą Foucault niemal bezpośrednio przechodzi do analizy relacji Sokratesa i jego ucznia w Platońskim *Alkibiadesie*<sup>34</sup>. Zapewne nawiązuje w ten sposób do VIII rocznika seminarium Lacana, poświęconego przeniesieniu, analizowanemu na przykładzie relacji Alkibiadesa z Sokratesem w *Uczcie*. Zgodnie z tymi przykładami, kluczowa

<sup>31</sup> Jeśli więc nawet kontrowersyjne w szczegółach, filozoficzne lektury Lacana w pismach Slavojka Žižka, zestawiające psychoanalizę z Schellingiem i Heglem, są jak najbardziej uprawnione.

<sup>32</sup> J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796-99)*, przeł. D. Breazeale, Cornell UP, Ithaca 1992, s. 74, 351-356; J.G. Fichte, *Foundations of Natural Right*, przeł. M. Baur, Cambridge UP, Cambridge 2000, s. 31-38.

<sup>33</sup> Szerzej pisałem o tym w książce *Parabazy wpływu. Iwaszkiewicz, Bloom, Lacan* (Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2008).

<sup>34</sup> M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, s. 46-47.

dla Foucaulta w myśleniu o duchowości pozostaje relacja mistrz-uczeń<sup>35</sup>. Nie chodzi jednak o narcystyczne (wyobrażeniowe) wzorowanie się na mistrzu bądź o symboliczne przejmowanie jego nauk, lecz o przeniesienie *sensu stricto* – o relację z realnym obiektem, który mistrz ucieleśnia (często wbrew sobie) i który ma ucznia „zakłopotać”, *zmusić do postawienia problemu* – zapewne zupełnie innego niż problem mistrza. Czy po kulturowej zagładzie wieku XIX cokolwiek z tych relacji ocalało do naszych czasów? De Man, Deleuze i Foucault od dawna nie żyją i tymczasem nie objawił się żaden ich prawowity uczeń. Z tej formacji ostał się już tylko nieco młodszy Alain Badiou – na drugim planie w latach jej świetności, ale dziś korzystający z przywileju długiego życia. Niewiele to jednak lepszy przywilej niż w przypadku Sybilli u Petroniusza i Eliota, przypadła bowiem staremu filozofowi rola Kсандry i króla Leara w jednym. Kluczowy dla duchowości wątek relacji między podmiotem a prawdą Badiou czyni centralnym dla swej filozofii, nazwę „podmiot” rezerwując wręcz zawężająco dla tej jego formy, która wraz z prawdą się rodzi i jej pozostaje wierna, podmiotowość „naturalną” określa zaś w radykalnym lekceważeniu jako „zwierzę ludzkie”. We wczesnej *Teorii podmiotu*, jawnie nawiązującej do seminariów Lacana, metafizyka ta czerpie z tradycji duchowości także w aspekcie praktycznym: Badiou szkicuje coś w rodzaju podręcznika szkolenia podmiotowości, *quasi*-psychoanalityczną pracą pomiędzy lękiem i odwagą oraz *super-ego* i sprawiedliwością wspinającej się na kolejne poziomy (lęk i *super-ego* charakteryzują „zwykłego” lacanowskiego neurotyka, ich przeciwieństwa mają wieść do przekroczenia tej kondycji)<sup>36</sup>. Potem ten aspekt w jego teorii zanika: prawda przydarza się podmiotowi z nagłą i jakby z zewnątrz, niemal dosłownie tak, jak Szawłowi na drodze do Damaszku. Być może dlatego, że zabrakło filozofowi partnerów, którzy równolegle do niego lub przezeń zainspirowani chcieliby taką drogą kroczyć. Współcześnie dominująca tendencja wydaje się bowiem wprost przeciwna wobec kierunku, jaki wyznaczała duchowość: to obrona nieprzemienionego narcystycznego *ja* za wszelką cenę, przede wszystkim – za cenę prawdy, która jest teraz zagrożeniem, nie celem<sup>37</sup> (i w konsekwencji także za cenę komunikacji międzyludzkiej, która bez prawdy staje się tylko pozorem w postaci paralelnych monologów, tudzież relacji takich jak przyjaźń, tak ważnych

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 74, 354-361.

<sup>36</sup> A. Badiou, *Theory of the Subject*, przeł. B. Bosteels, Continuum, London 2009, s. 174-175.

<sup>37</sup> Już Foucault mówi o wykluczającej agresji, z jaką spotykają się dyskursy duchowości, widzi ją jednak jedynie w dyskursach scjentystycznych, rozsądkowo podporządkowujących sobie swój przedmiot (*Hermeneutyka podmiotu*, s. 44). Współcześnie postawy takie opanowały i humanistykę, która dawniej była dla duchowości bezpiecznym schronieniem.

dla Foucaulta, Deleuze'a czy Derridy, a współcześnie niemal niewystępujących); stąd też zapewne narastająca obcość praktyki de Mana.

*Stricte* współczesną recepcję dyskursów duchowości prezentuje obszernie, encyklopedyczne dzieło Petera Sloterdijka *Musisz życie swe odmienić*. Przywołując wielokrotnie Foucaulta, Sloterdijk przepisuje po swojemu jego narrację o praktykach ascetycznych w ten sposób, że łączy się ona w jedno z opowieścią o praktykach dyscyplinujących – w wersji mniej więcej z *Nadzorować i karać*, chociaż nic nie wskazuje na to, by tak tę relację widział Foucault. Chociaż w badaniach skupia się na przeszłości, pojęciową ramę Foucault konstruuje tak, że duchowość to dla niego także doświadczenie aktualne – tym bowiem są wtedy lacanowska psychoanaliza i marksizm. Sloterdijk opisuje duchowość *explicite* z zewnątrz – własne techniki duchowości miałyby być jego zdaniem dla kultury europejskiej zamkniętą przeszłością, czego nie zmienia w istotny sposób popkulturowy import duchowości wschodniej. Ekspresyjny styl większości książki sugeruje wyraźną niechęć autora do przedstawianych zjawisk, końcowe partie tomu komplikują jednak obraz, jednobiegunową niechęć przeprowadzając w ambiwalencję: Sloterdijk wprowadza dystynkcję na dawniejsze, szlachetne formy duchowości (w tym kontekście zrewaloryzowane pozytywnie) i jej zdegenerowane imitacje w dwudziestowiecznych totalitaryzmach, by zakończyć zaskakującym wobec wcześniejszych partii trenem po duchowości utraconej i dwuznacznym apelem o próby jej odzyskania:

Wszystko [...] przemawia za tym, że po trzech tysiącleciach spirytualnych ucieczek ludzka egzystencja sprowadzona została na powrót do punktu, w którym rozpoczęły się secesje, i jest po tym wszystkim tylko niewiele mądrzejsza niż przedtem – przynajmniej niewiele mniej zakłopotana. Wrażenie to jest zarazem słuszne i fałszywe – słuszne o tyle, że spragniony zaświatów zapal surrealnych wydzwignięć nie oparł się sprawdzianom czasu i analizy, fałszywe, ponieważ skarbnice wiedzy ćwiczeniowej wypełnione są bardziej niż hojnie, nawet jeśli w nowszych czasach bywają rzadziej odwiedzane.

Nadszedł czas, żeby uprzytomnić sobie na nowo wszystkie te formy ćwiczącego życia, które nie przestają uwalniać salutogennych energii, nawet jeśli opadły zapaly do rewolucji metafizycznych, w które były one początkowo włączone. Dawne formy trzeba poddać sprawdzianom pod kątem ich ponownej stosowności, nowe trzeba wynaleźć. Niech rozpocznie się inny cykl secesji, żeby znowu wyprowadzić człowieka – jeśli już nie ze świata, to przynajmniej z otępienia, zniechęcenia, zatracania się, przede wszystkim jednak z banalności, o której Isaak Babel powiedział, że jest kontrrewolucją<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, PWN, Warszawa 2014, s. 614-615.

Krótki sequel *O antropotechnice*, tomik wykładów *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, w którym Sloterdijk analizuje ascetykę jako technikę filozofii (na przykładach Sokratesa, Nietzschego i Husserla), może sugerować własną próbę odzyskania duchowości dla filozofii, trudno jednak nie odnieść wrażenia, że w przypadku Sloterdijka zakończyła się ona porażką. Można odczytać zarys struktury tej porażki: Sloterdijk redukuje *salutogenne energie* do praktyczności (samo)zbawienia, ignorując aspekt aletheiczny – teoretycznego ujęcia prawdy (*rewolucje metafizyczne*), która wraz z praktyką formuje ideę absolutną. Dlatego z dualnych struktur świat-zaświat, które odpowiadają u Hegła nauce o istocie i religii jako środkowej formie ducha absolutnego, nie przechodzi w przód do logiki pojęcia względnie filozofii *sensu stricto*, lecz cofa się do logiki bytu jako słabo ustrukturuwanego rejestru mnogiej faktyczności jawiącej się w bezpośredniości nierefleksyjnego podmiotowi i paralelnie do estetyki jako narcystycznego kształtowania jednostkowej podmiotowości przed jej odniesieniem do prawdy. U Hegla podobne pragnienie zaświatów także nie opiera się sprawdzianom czasu i analizy, ze skutkiem przeciwnym jednak – zapewne dlatego, że sam autor *Fenomenologii ducha* przeszedł do końca drogę, z której autor *Krytyki cynicznego rozumu* zawrócił, aczkolwiek próbował na nią wejść w indyjskiej aśramie.

### *Deconstruction as a Technology of the Self*

The paper reinterprets Paul's de Man deconstruction by putting it in the tradition of 'spirituality' as defined by Michel Foucault in his *Hermeneutics of the Subject*. Deconstruction thus understood is a method not so much of reading texts, as it is of rebuilding one's subjectivity in order to elevate this subjectivity from the level of a popular opinion to the level of the metaphysical truth. In this way de Man emerges as a restorer and continuer of Hegel's aspirations, which belongs to the same sphere. Not only is this true of de Man, but also of his contemporaries – Foucault and also Gilles Deleuze. The Deleuze who, contrary to a popular opinion, similarly engaged in reviving this thread of the Hegelian philosophy, which is apprehended here rather as an existential practice than as a static system of an absolute theory.

