

Agata Bielik

## **Autokreatywna koncepcja subiektywności: geneza, rozwój i upadek**

### **O niezbędności kategorii podmiotu w filozofii współczesnej**

Rozprawa ta poświęcona jest obronie pojęcia subiektywności w czasie, który dla podmiotu okazał się rzeczywiście „marny”. Nie zamierzam jednak bronić w niej tradycyjnej koncepcji podmiotowości, którą, jak sądzę, słusznie przewyżczono. Nie będzie to więc kolejny przyczynek do sporu starego paradygmatu – nowożytnego, stojącego pod znakiem prymatu refleksji – z nowym, postnowożytnym, lecz właśnie próba wyjścia poza konflikt, który obrósłszy już we własną „nowoczesną” tradycję, powoli zaczyna wyczerpywać swoje możliwości. Broniąc idei podmiotu podejmę więc wątek, który, choć w filozofii obecny od dawna, nie jest charakterystyczny ani dla kartezjańskiej formacji nowożytnej, ani – tym bardziej, niestety – dla filozoficznego postmodernizmu. Motywem tym jest pojęcie autokreatywności podmiotu, jego – używając polskiej terminologii – samostwórczości, czy samoprzemiany.

Żeby uczynić to całkiem jasnym: nie będę bronić pojęcia podmiotu, którego jedyny sens wyczerpuje się w tak zwanym „autorytecie pierwszej osoby”, czyli szczególnym uprzywilejowaniu języka samowiedzy. Niekiedy wydaje się, że cała zagadka subiektywności tkwi w tym właśnie poznawczym pierwszeństwie, które przypisujemy jednemu w swoim rodzaju doświadczeniu, jakim jest doświadczenie wewnętrzne, czyli refleksja; podmiot staje się wówczas polem prywatnych doznań refleksyjnych. Tymczasem, jak sądzę, ważność „pierwszej osoby” nie wyczerpuje się li tylko w zdolności do nieomylnego sprawozdania ściśle prywatnych przeżyć, których żadna „osoba trzecia” nie ma prawa poznać – więcej nawet: postaram się dowieść, że przecenienie tego poznawczego prymatu obraca się w końcu przeciw koncepcji podmiotowości na nim opartej i że jej tak zwany „model refleksyjny” prowadzi wprost do zakwestionowania podmiotu jako takiego.

Samoprzemiana to coś więcej niż tylko przemiana. Jest to bowiem pojęcie, które implikuje istnienie podmiotu jako autora swoich własnych przemian,

a więc (przynajmniej częściowo) jako autora samego siebie. Idea ta będzie głównym tematem moich rozważań: najpierw zajmę się jej genezą; następnie aporiami, na jakie natrafiła od razu, już w chwili swego powstania; później opiszę zniekształcenia, jakim w związku z tym uległa, oraz zapomnienie, w które na skutek tych deformacji popadła; w końcu przejdę do renesansu tej idei we współczesnej filozofii i spróbuję wyjaśnić, na czym polega jej niezbędność oraz aktualność.

Kiedy mówimy o samoprzemianie, czyli zmianie autokreatywnej, nie mamy na myśli, obojętnie jak zasadniczej i gruntownej, zmiany naszej osobowości, światopoglądu *etc.*, jeśli tylko jest to zmiana, której w całości ulegliśmy. Niestety, odróżnienie zmiany zewnętrznej od samoprzemiany komplikuje fakt, że często później dokonujemy racjonalizacji, tłumaczącej tę zmianę naszą własną samodzielną decyzją; dlatego też nastęrcza ono ogromnych trudności empirycznych. Jednakże nie o to mi tutaj chodzi, by takie rozróżnienie przeprowadzić, a jedynie o to, by je uprawomocnić, to jest, by ocalić w teorii możliwość samoprzemiany jako przeciwstawnej zmianie po prostu. Chodzi mi więc wyłącznie o granice możliwości autokreatywnych człowieka, o jego zdolności do samokształtowania własnego bytu psychicznego w konfrontacji z różnymi koncepcjami podmiotowości – a przede wszystkim z tymi, które głoszą jej koniec, powołując się na ideę zmiany, wpływu oraz uwarunkowań, wtłaczających egzystencję ludzką w stały, przewidywalny rytm naśladownictwa i repetycji (mam tu na myśli francuski postmodernizm, z Michele Foucaultem na czele). Sądzę, że tak zwana „repetytywność”, którą odkryła szkoła podejrzania, wytaczając ją jako dowód koronny przeciw nieskrępowanej wolności i autonomii podmiotu, nie jest w istocie przeszkodą w procesie autokreatywnym, a przeciwnie – jak postaram się wykazać – jej warunkiem i konieczną podstawą indywiduacji. Punktem wyjścia jednakże musi być idea „uwarunkowań zindywidualizowanych”, a nie „ogólnych”, „ponadjednostkowych”: idea, którą Nietzsche nazwał „genealogią”. Wątek zagrożenia indywiduacji podmiotu uważam tu za szczególnie ważny, to on jest bowiem odpowiedzialny za jego obecny kryzys.

Charakter samoprzemiany, jej zakres, granice, stopień jej radykalności będą przedmiotem oddzielnej dyskusji; nie jest to bowiem idea oczywista i od wieków ulega różnym reinterpretacjom. Za podstawową cezurę w podejściu do idei autokreatywności uważać będę filozofię Fryderyka Nietzschego, w której nabrała ona zupełnie nowej, a może właśnie tylko „przypomnianej” dynamiki; uwolniła się ona bowiem z moralnego kontekstu samodoskonalenia się duszy i stała się częścią procesu autoindywiduacji, przeistaczając się z aktywności teleologicznej, dążącej do określonego celu, w czynność spontaniczną i „otwartą”.

## Subiektywność dynamiczna

### Początki „otwarcia”

Choć to właśnie Nietzsche pierwszy zwrócił uwagę na „nienaturalność” idei dynamiki wewnętrznej bytu ludzkiego. Twierdził, że pierwszym, który zdynamizował obraz świata, a tym samym i duszy ludzkiej, był Zaratustra: „przetłumaczenie moralności na metafizykę jako siły, przyczyny, celu w samej sobie, jest jego dziełem”<sup>1</sup>. Dlaczego właśnie narzucenie światu moralnego charakteru oznacza taką zmianę? Ponieważ wraz z nią pojawia się wśród bytu wartość, wraz z wartością poczucie hierarchii istnień; a wraz z poczuciem hierarchii pojawia się potrzeba przemiany: wyparcia tego, co gorsze i zastąpienia go tym, co lepsze. Dla Nietzschego najwyrazistszym symbolem takiej potrzeby przemiany jest starotestamentowy opis stworzenia świata – będący nie tyle opisem powołania bytu z nicości, co w gruncie rzeczy powołania do istnienia „tego, co dobre”; stworzenia pierwszych podziałów wartościujących, a wraz z tym otwarcia drogi dla dalszych zmian, nieskończonej dynamiki doskonalenia bytu (siódmego dnia Bóg odpoczywa; nie tyle jednak po trudnym dziele kreacji, ile raczej przed jego kontynuacją, która rozpocznie się już dnia ósmego i trwać będzie aż do odległego, obiecanego końca dziejów). Nietzsche jako pierwszy stawia sobie pytanie, czy rzeczywiście „to było dobre”. Obraz stworzenia jako wyróżnicowania pierwotnego chaosu stanowi dla Nietzschego podstawową figurę antropologiczną, symbolizującą wyłonienie się świadomości, która jest tym samym, co powstanie człowieka przeciw samemu sobie.

Świadomość: człowiek przeciw samemu sobie – to najważniejsze wyzwanie dla Nietzschego, wyzwanie dla jego przekory wiecznie zapytującej: czy warto było?... Czy warto było oddzielić światło od ciemności ludzkiej duszy, czy też raczej: jedno nazwać ciemnością, a inne światłem? Czy warto było rozpocząć ten ruch wewnętrzny: tę ucieczkę od siebie-niechcianego w pogoni za sobą-pożądanym? Czy warto było, nade wszystko, brać na siebie ciężar „życia wewnętrznego”, tego dodatkowego, a wątpliwego wymiaru bytowego, który wyłonił się, kiedy zwróciliśmy się przeciw nam samym?<sup>2</sup>

Nie znaczy to jednak, że Nietzsche jest przeciwnikiem dynamiki życia ludzkiego w ogóle. Byłoby to nadmiernym uproszczeniem. Jest on raczej przeciwnikiem uwikłania tejże dynamiki w kwestię moralną, w problematykę

<sup>1</sup> F. Nietzsche *Ecce homo*. Przekład L. Staff, s. 116.

<sup>2</sup> Nietzsche pisze w *Genealogii moralności*: „Cały świat wewnętrzny początkowo cienki, jakby wciśnięty między dwa naskórki, rozrósł się i wyrósł, nabrał głębi, szerzy, wysokości, w miarę, jak zahamowane zostało wyładowywanie się człowieka na zewnątrz. Owe straszne obwarowania, którymi organizacja państwowa broniła się przeciw dawnym instynktom wolności [...] sprawiły, że wszystkie owe instynkty starego, wolnego, koczowniczego człowieka zwróciły się wstecz przeciw człowiekowi samemu.... Oto początek »nieczystego sumienia.«” F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. R. II, paragraf 16, s. 93.

etycznego samodoskonalenia, a przede wszystkim przeciwnikiem tych szczególnych warunków początkowych, jakie nakłada ona na ruch wewnętrzny. Przecistawia się idei „walki wewnętrznej”, zantagonizowania walczących stron wedle skrajnych wartości dobra i zła. Nietzsche jest więc wrogiem moralnej absolutyzacji samorozwoju duchowego: tego bezwzględnego potępienia jednej ze stron, tej właśnie jednostronności zbyt prostego, banalnego ruchu – w *Tako rzecze Zaratustra* pisze przecież: „Albowiem krzywy jest szlak wieczności”<sup>3</sup>. Bez wątpienia, radykalność aktu autokreacji, o jakiej wspominałam poprzednio, czerpie z tej właśnie moralnej – a zatem skrajnie wartościującej – perspektywy. Nie to jest jednak losem człowieka. Nawet jeżeli nie ma w nim „radosnych i wolnych instynktów”, o jakich nostalgicznie wspomina Nietzsche – w chwilach trzeźwości jednakże porzucając swoją opacznie rousseauską wiarę w „naturę ludzką” – nawet jeżeli człowiek nie może istnieć bez porządku narzuconego na jego chaotyczne życie popędowe, to nie znaczy to, że porządek ten musi być moralny.

Ażeby wydobyć tę różnicę, Nietzsche często odwołuje się do Grecji przedsokratejskiej, Grecji herosów. Porządek przedmoralny nie zna tego rodzaju napięć i nagłych skoków, w które obfituje, nieciągły z założenia, samorozwój duszy platońskiej czy judeo-chrześcijańskiej: objawień, iluminacji, gwałtownych „zwrotów duszy”. Dynamika tego procesu opiera się na, jak to nazwał Kierkegaard, zdolności do „absolutnego powtórzenia”, czyli rozpoczęcia „wszystkiego na nowo i od nowa”<sup>4</sup>. Tymczasem dynamika inicjacji, charakterystyczna dla porządku przedmoralnego, choć z pozoru równie gwałtowna, nie polega na całkowitym porzuceniu, zapomnieniu tego, co było, lecz na swojego rodzaju przyroście porządku – tym, co Nietzsche nazywa „przejaśnieniem życia” – który tworzy się stopniowo, od chwili narodzin aż do śmierci. Pozorna skokowość inicjacji nie odpowiada więc rzeczywistej gwałtownej przemianie duszy, lecz jest cechą formy, w jakiej społeczność symbolizuje, możliwie wyraziście i dobitnie, kolejne etapy ludzkiej egzystencji. Ten właśnie porządek przedmoralny usiłuje przywołać Nietzsche w swojej koncepcji „genealogii” i „duszy dostojnej”, która nigdy nie porzuca tego, czym już była, a zarazem nigdy na tym nie poprzestaje, pełna akceptacji dla swego „początku”, nie pragnąca dlań żadnych uzasadnień, a co najważniejsze: wolna od moralnej potrzeby „absolutnego powtórzenia”. O jakim bowiem „absolutnym początku” może być mowa w świecie, w którym „wszystko idzie, wszystko powraca [...] w każdym mgnieniu poczyną się byt”<sup>5</sup>? Uwolnienie autokreatywności od

<sup>3</sup> F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, . Rozdział II: „O wyzwoleniu”.

<sup>4</sup> Odwołuję się tu do książki Sørensa Kierkegaarda pt. *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinusa* („Aletheia” 1992). Jest to dziełko oparte na grze w wieloznaczność pojęcia „powtórzenie”; w pewnym sensie idę tropem Kierkegaarda, próbując rozszyfrować wszystkie możliwe sensy, w jakie obfituje współczesna kategoria repetycji.

moralnego kontekstu – a więc zarazem uwolnienie jej od nakazu radykalności – oto więc cel, jaki stawia sobie Nietzsche, usiłując „przypomnieć” nam przed-moralny, a mimo to niekoniecznie bezładny czy chaotyczny wymiar naszej egzystencji.

Dlaczego jest to tak ważne? Bo jeżeli ideę samoprzemiany powiązać ściśle z platońsko-chrześcijańskim wyobrażeniem „śmierci starego człowieka” i „narodzin nowego”, to jej kryzys w scjentystycznym świecie natury ludzkiej i „przymusu powtarzania” jest nieunikniony. Autokreacja pojmowana jako tworzenie nowego, osiągalne tylko przy założeniu możliwości całkowitego porzucenia tego, co stare, musi okazać się iluzją. Tu jednak można postawić pytanie, czy to osadzenie nowego w kręgu kategorii parareligijnych – takich jak wyzwolenie, zbawienie, powtórne narodziny *etc.* – jest rzeczywiście nieuchronne i czy, w związku z tym, jesteśmy skazani na alternatywę albo „twórczego oswobodzenia”, albo „jałowej repetycji”. Bez wątpienia, warto byłoby najpierw zbadać kontekst, w którym od wieków pojawia się nadzieja na „nowe”, w jej równie odwiecznym kontrapunkcie ze sceptyczną, zrezygnowaną postawą spod znaku „nihil novi”. Zostawmy więc na chwilę projekt odnowicielski Nietzschego i zobaczymy, jak stopniowo słabnie dynamiczność ducha uwikłanego w moralność i refleksyjność; jak model czysto refleksyjny powoli wypiera model autokreatywny:

### Zastygła monada: od „otwarcia” do „wielkiego zamknięcia”

Zacznijmy od duszy platońskiej, bo w niej, niejako na małą skalę, przebiega proces – od „otwarcia” do „zamknięcia” – który później powtórzy metafizyka europejska (w tym sensie jest „dusza platońska” potwierdzeniem tezy Heideggera, że Platon stanowi alfę i omegę zachodniej myśli filozoficznej). Eric Voegelin, znawca dziejów refleksji, twierdzi, że to dopiero za czasów Platona narodziła się kategoria psyche, oznaczająca „nowe centrum w człowieku, w którym przeżywa on siebie jako istotę otwartą na transcendentną rzeczywistość”<sup>6</sup>. To otwarcie na transcendencję należy rozumieć przede wszystkim jako gotowość do *periagoge*, czyli jako zdolność do gwałtownego zwrotu w życiu duchowym, zgodnie z obrazem, jaki nakreślił Platon w metaforze wyjścia z jaskini. *Psyche*, w ten sposób pojmowana, jest tą częstką duszy ludzkiej, która umożliwia aktywną przemianę całego człowieka, tworząc w niej nowy dynamiczny wymiar samo-przeistoczenia. Ta otwartość nie pozostaje jednak długo bez dopełnienia; wkrótce staje się „otwartością na coś” i „za sprawą czegoś”. Pojawia się więc dopełnienie w postaci świata platońskich idei, do którego dusza „się zwraca”; pojawia się również idea przewodnika duszy, „psychopompos”, który wiedzie

<sup>5</sup> F. Nietzsche: *Jako rzeczce Zaratustra*. Rozdział III: „Ozdrowienie”, paragraf 2.

<sup>6</sup> E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*. Warszawa 1992, s. 69.

ją przez jej kolejne metamorfozy – będzie nią najpierw „agathon”, jasna jak słońce idea dobra, później chrześcijański Bóg, zsyłający wiernemu łaskę iluminacji. Dusza, raz rozwarta, domyka się więc na powrót, choć sam akt domknięcia odwleka się w czasie. Wydaje się, że narodziła się w niej zdolność do samoprzemiany, lecz nie jest to samoprzemiana swobodna, idzie ona bowiem po z góry przewidzianym, nie przez nią samą ustalonym torze.

„Nowe” nie znaczy więc „jednostkowe” czy „niepowtarzalne”; „nowe” oznacza przejście w uświęcony stan mądrości, który jest kresem drogi, po jakiej „kroczyło już wielu”. Metafizyka esencji, charakterystyczna dla myślenia platońskiego, usztywnia projekt autokreatywny, przeistaczając akt samoprzemiany w przepisany z góry etap duchowej ewolucji.

Wróćmy do duszy platońskiej. Stoicka wersja „psyche”, podejmująca wątek „przemiany samego siebie”, to dowód dalszej degradacji autokreatywności; traci tu ona ostatecznie charakter „żywiłowy”. Samoprzemiana, dotąd przynajmniej potencjalnie siła stwórcza, zostaje sprowadzona do roli tylko demiurgicznej. Jej zadaniem nie jest „poprawianie Natury”, kreowanie „tego, czego jeszcze nie było”, lecz jedynie wnoszenie porządku, ustalanie równowagi, umiejętne panowanie nad żywiołem psychiki – słowem: żadnych zmian jakościowych, a tylko zmiany ilościowe: samokontrola.

Samokontrola nie jest tym samym, co samoprzemiana. Tutaj „powstanie człowieka przeciw samemu sobie” owocuje jego podziałem wewnętrznym: na to, co podległe kontroli – co zasadniczo niezmiennie, niekształtowlne, jakościowo raz na zawsze dookreślone, słowem: wszelką treść psychiczną – oraz to, co kontrolę sprawuje: co jest rozumne, samoświadome, co reprezentuje formalny aspekt psychiki. Ta dysocjacja formy i treści, charakterystyczna dla nowożytnej koncepcji subiektywności, jest, przez stoicyzm zapośredniczoną, dalekim dziedzictwem greckiego wyróżnienia *psyche* jako „centrum duchowego”, które zhierarchizowało dotąd amorficzny, pozbawiony struktury żywioł psychiczny (to wprowadzenie hierarchii w dziedzinę władz duchowych, dokonane przez Greków, było krokiem do tego stopnia ważnym, że skłoniło Voegelina do powiedzenia, że „przedtem dusza właściwie nie istniała”). Jest to jednak zarazem krok niebezpieczny; wprowadzenie hierarchii w sferę władz psychicznych zagraża bowiem integralności całej jaźni. Załamanie się integralnej wizji psychiki, które stało się faktem w filozofii pokartezjańskiej, najwyraźniej odzwierciedla się w myśli Fichtego. Czysta i abstrakcyjna samoświadomość zostaje na trwałe oddzielona od wszelkiej treści – dziś powiedzielibyśmy: intencjonalnej – która tym samym zostaje wyrzucona poza obręb prawdziwej („echt”) podmiotowości, czyli Ja transcendentnego („reine Ichheit”). Wzorem tożsamości dla nowożytnego podmiotu staje się czysty akt refleksji: konstrukt, który Charles Taylor, autor świetnego *The Sources of the Self*, nazwał „dis-engaged self” – „jaźnią niezaangażowaną”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ch. Taylor: *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge

Model refleksyjny, zbudowany na samokontroli, odbiera podmiotowi wszelką wewnętrzną dynamikę. Centralną kategorią tego modelu jest tak zwana „samowiedza punktowa”, czyli taki „ogład wewnętrzny”, który uchwytuje treści psychiczne w ich pełnej, teraźniejszej obecności, bez żadnego odstępu czasowego. Warunkiem możliwości „samowiedzy punktowej” jest jednak całkowita określoność wszystkich treści psychicznych – a więc przeciwieństwo otwartości, która cechuje subiektywność dynamiczną. Zamiana otwartych, spontanicznych aktów w „twarde fakty” percepcji wewnętrznej sprawia, że wszystko to, co stanowiło dynamiczną sferę samoprzemiany, ulega swoistej petryfikacji; na przykład pragnienia, ten najbardziej nieuchwytny element wolicjonalny, stanowiący o indywidualności podmiotu, tracą swoją żywiołową niedookreśloność i przeistaczają się w dobrze znane, powszechne „potrzeby”. Bezpośrednim następstwem tej zmiany jest oświeceniowe pojęcie natury ludzkiej jako stałego, uniwersalnego zestawu potrzeb i interesów, które teraz zastępuje i wypiera kategorię woli.

W ten sposób dochodzimy już do kryzysu pojęcia subiektywności, jaki nastąpił w połowie wieku XIX jako rezultat zjawiska, które Michel Foucault nazwał „zemstą ekspertów”<sup>8</sup>. Jednostronny nacisk na samowiedzę jako jedyny wyróżnik podmiotowości doprowadza w końcu do zakwestionowania przywileju poznawczego „pierwszej osoby”. Pojawiają się bowiem osoby trzecie – „ekspersi nauk o człowieku” – którzy „wiedzą lepiej”, tym samym podważając dotąd nienaruszalny autorytet subiektywnej introspekcji. Przedmiotem ich zainteresowania staje się to, co w człowieku o g ó ł n e: co daje się uchwycić z całkowitym pominięciem „indywidualnej wariacji”, coraz bardziej lekceważonej. Podmiot przestaje się liczyć jako instancja poznawcza – co zarazem oznacza, że przestaje się liczyć w ogóle, nie ma on bowiem żadnej innej cechy dystynktywnej poza „apodyktycznością samowiedzy”. Jednakże, wraz z tym jednak upada również ideał autokreacji; życie psychiczne człowieka okazuje się bowiem redukowalne do swych „ogólnych uwarunkowań”. Zaczyna rządzić nim nieprzewidywalny konserwatyzm; jego dynamiki nie wyznacza już „otwartość” na to, co nowe, lecz ciągle powtórzenie tego, co już było. Podmiot dekonstruuje się w rytmie repetycji.

### Repetycja: czyli „śmierć subiektywności”

Termin „powtórzenie”, w sensie podchwyconym przez ekspertów od „końca podmiotu”, pochodzi od Freuda. Pojawia się on po raz pierwszy w jego studiach nad nerwicą; zachowanie neurotyczne to takie, które w nieskończoność powtarza „zdarzenie traumatyczne”, z zachowaniem jedynie jego symbolicznego, subiektywnego sensu. Powtarza je, ponieważ to na nim właśnie

University Press 1989, s. 52.

<sup>8</sup> M. Foucault: *The Order of Things. An Archeology of Human Sciences*. Routledge 1991; w rozdziale „The Man and his Doubles”; IV: „The Empirical and the Transcendental”.

zafiksowała się energia libidinalna dotkniętej nerwicą osoby. Repetycja wyłania się wraz z pojęciem fiksacji, czyli, dosłownie, przykucia pragnienia do określonej „sceny”, która wydarzyła się w przeszłości i bezpowrotnie przeminęła. Fiksacja znaczy więc tyle, że uwiązana w ten sposób przez przeszłość osoba będzie dostrzegać w zdarzeniach teraźniejszych tylko to, co upodabnia je do „sceny”, która określiła jej emocjonalność i która – tak właśnie dzieje się w przypadku neurozy, czyli patologii zjawiska fiksacji – nie jest nawet pamiętana jako przeszła; nie umiejscowiona w biografii, wyrwana z kontekstu, stapia się z teraźniejszością, nadając jej nieprzeczwyczajalne piętno symboliczne. Życie osoby zdeterminowane zostaje przez przeszłość właśnie dlatego, że nie potrafi ona zdarzenia traumatycznego umieścić w swojej własnej przeszłości, a tym samym zneutralizować jako już-niebyłe i przedawnione. Kiedy Freud powiada, formułując tak zwaną hipotezę topiczną podziału psychiki na świadomą i nieświadomą, że „wszystkie nasze wspomnienia są nieświadome” oraz że „świadomość zaczyna się tam, gdzie kończy ślad pamięciowy”<sup>9</sup>, ma na myśli mechanizm fiksacji. Z jednej strony jest on niezbędny ze względów adaptacyjnych, wnosi bowiem w świat bodźców ład utrwalonych już schematów – z drugiej jednak strony jest też niebezpieczny, bo gdy naruszyć granicę dzielącą kompetencje „systemu percepcyjnego” (świadomość) i „systemu nieświadomości”, uczyni on z teraźniejszości repetytywny spektakl tego, co już było.

Na tym się jednak problem repetycji nie kończy. Freud wytacza bowiem w późniejszej fazie swojej teorii naprawdę silny argument przeciw głoszonej przez Nietzschego autokreatywnej wizji podmiotowości, odnoszący się już nie tylko do tej części psychiki, którą nazwaliśmy „nieświadomością reaktywną”, lecz do samej zasady działania całego życia psychicznego w ogóle. Mam tu na myśli odkrycie słynnego „przymusu powtarzania”, *Wiederholungszwang*, silniejszego i pierwotniejszego nawet od samej „zasady przyjemności”, dotąd uważanej za podstawową. Wyraża on pragnienie powrotu do stanu poprzedniego, głęboki konserwatyzm psychiki, nieusprawiedliwiony – jak to miało miejsce w przypadku fiksacji – żadnym wspomnieniem doznanej przyjemności. W dynamice życia psychicznego stanowi on nurt wsteczny, który przejawia się w stale obecnym pragnieniu autodestrukcji: zniesienia samego siebie i przywrócenia stanu pozbawionego napięć, a tym samym wszystkiego tego, co z napięć się składa, czyli samej istoty psychiczności (jest to więc zasada silniejsza niż sformułowana przez Freuda w jego wczesnej fazie ekonomiczna „zasada stałości”, dążąca do minimalizacji napięcia, lecz nie do jego zupełnego zniesienia, które równa się unicestwieniu psychiki). Zdaniem Freuda, „umysł niekiedy działa tak, jak gdyby pragnął wyeliminować wszelkie obecne w nim napięcie, jak gdyby zatem pragnął zredukować siebie do nicości”<sup>10</sup>. Ten ruch wsteczny,

<sup>9</sup> Z. Freud: *Poza zasadą przyjemności*. Przekład J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 42.

<sup>10</sup> R. Wollheim: *Freud*. Glasgow 1978, s. 185.

niewytłumaczalny racjonalnie – to jest przez odwołanie się do rachunku przyjemności – wręcz całkowicie poza tym rachunkiem, sprawca niezrozumiałego cierpienia, autodestrukcyjny w stopniu, którego nie sposób wyjaśnić nawet agresją superego – wymógł na Freudzie wprowadzenie nowego popędu: popędu śmierci i zastąpienie starego dualizmu (libido oraz popędów ego) nowym: opozycją Erosa i Thanatosa. I ta opozycja właśnie okazuje się szczególnie ważna dla naszych rozważań; jest to bowiem przeciwstawienie dwóch zasad dynamicznych: zasady autokreacji zasadzie autodestrukcji.

Freud był teoretykiem konfliktu i unikał rozwiązań ostatecznych; walka, jaką toczą ze sobą Eros i Thanatos, nie ma ustalonego z góry końca. Trzeba było następców Freuda, ażeby w samym istnieniu popędu śmierci dopatrzeć się oczywistej klęski Erosa jako wznoszącego popędu życia. Trzeba było żywszego zerwania z tradycją niż to, jakie miało miejsce u Freuda, by objawić niszczące konsekwencje tak radykalnie pojętej repetycji. Nieprzypadkowo, „śmierć podmiotu”, którą wieszczy Foucault, to nic innego, jak tylko rozwinięcie freudowskiej „zasady nirwany”: to samounicestwienie się subiektywności w jej nieustannym, kompulsywnym powrocie do tego, co niepsychiczne, bez możliwości stworzenia własnego świata immanencji (co jest klasycznym ideałem kartezjańskim). To uzależnienie jej od źródła, z którego się wyłoniła, a które nie ma charakteru podmiotowego: jest ciałem z jego instynktami, albo jest strukturą języka, w którą została ona wtłoczona mechanicznie. Mówiąc po prostu: to dokonująca się w samej subiektywności jej redukcja do stadium przedsubiektywnego, niepodmiotowego, stanu, z jakiego usiłuje się ona jednocześnie wydobyć (jest więc niczym Syzyf, który taszczy swój kamień – ale zarazem jest i tym kamieniem, którego bezwładność bierze górę nad wysiłkiem Syzyfa). Autokreacja jest zatem jak niespełniony Syzyfowy czyn; w podmiocie nie ma bowiem nic ponad „warunki początkowe” i „pusty dystans”, jaki stara się przyjąć wobec nich bezradne w istocie *Cogito*. Stanowi pozorne oderwanie się podmiotu od jego ponadjednostkowych, strukturalnych uwarunkowań i jako taka wytwarza w psychice napięcie, które utrzymuje się dla siebie samego, jest – jakby powiedział Derrida za Heglem – czystą bezprzedmiotową „negatywnością” (*Verneintheit*)<sup>11</sup>.

Zniesienie tej upartej negatywności odpowiada odruchowi redukcji napięcia zgodnie z freudowską zasadą psychicznej inercji. Podmiot unicestwia się, powracając do automatyzmu struktur początkowych: mechaniki instynktów,

<sup>11</sup> Jak pisze Foucault w rozdziale oznamiennym tytule – *Cogito i to, co niemyślane*: „Jeśli zatem w świecie człowiek jest miejscem podwojenia empirycznego-transcendentalnego, jeśli musi być paradoksalną figurą, w której dzięki empirycznym treści poznania ujawnione zostają warunki ich możliwości, tym samym nie może być dany sobie w bezpośredniej i suwerennej oczywistości *Cogito*, choć nie może on również spoczywać w obiektywnym bezwładzie tego, co z istoty nie zbliża się i nigdy nie dostąpi samoświadomości”. *The Order of Things*, wyd. cyt., s. 233; podaję w tłumaczeniu Tadeusza Komendanta.

prostej ekonomii cielesnych pragnień i gotowych kliszy językowych. Nie tyle działa, pragnie i mówi, co jest biernym przedmiotem bezosobowego czynu, pragnienia i mowy (zgodnie z formułą Grodecka, który pierwszy odkrył obecność „ES”, czyli późniejszego freudowskiego „id”: *Wir sind gelebt*). Niezbędność „pierwszej osoby”, czyli „ja autorskiego”, które stanowi główny temat naszych rozważań, staje wówczas pod znakiem zapytania.

Jeszcze inne znaczenie ma repetycja u Derridy. Choć i ono także czerpie z freudowskiego „przymusu powtarzania”, zarazem uzupełniając foucaultowski obraz podmiotu jako „dubletu transcendentally-empirycznego”. Przypomnijmy kolejne stopnie repetycji: Pierwszy to, ogólnie biorąc, reaktywność naszej pamięci, niezdolnej do usunięcia w niebyt pewnych zdarzeń, które pozostają wciąż obecne, niejako przeszło-teraźniejsze, a jako takie określają bez reszty nasz stosunek do rzeczywistości. Drugi to inercyjność naszego życia psychicznego, która wycofuje je do „warunków początkowych”, pozostawiając podmiotowość samemu tylko „pustemu *Cogito*”: czysto formalnej refleksyjności, która ocala swój świadomościowy charakter w opozycji do wszelkiej treści psychicznej. Wreszcie trzeci stopień to powtórzenie derridiańskie, które wkrada się w tryby samego *Cogito*, w ten sposób zdobywając ostatni, choć niewiele już znaczący, bastion podmiotowości. Na czym polega ten ostateczny atak na podmiot? Bez wdawania się w zbyteczne szczegóły, idzie on po wyznaczonej już przez Heideggera, linii tak zwanej krytyki obecności, uderzającej przede wszystkim w refleksję kartezjańskiego *Cogito*, które jest – jak pisze w *De la grammatologie* – „obecnością podmiotu dla samego siebie w świadomości lub uczuciu”<sup>12</sup>. Freud – podobnie zresztą jak i Foucault ze swoim dwuznacznym „dubletem” – nie jest dla Derridy dostatecznie radykalny, bo też nie do końca zrywa z kartezjańską koncepcją podmiotowości. Postulując istnienie nieświadomości, narusza on wprawdzie jej spójność – ale też nie czyni nic więcej, nie zastępuje pękniętego kartezjanizmu nowym modelem; wprowadzając dualizm świadomego i nieświadomego, jedynie ogranicza zasięg *Cogito*, zamiast się go raz na zawsze pozbyć. A pozbyć się go trzeba, ponieważ hołduje ono „fałszowi obecności”, kiedy twierdzi, że jest bezpośrednią świadomością siebie samego takim, jakie ono jest; że, ujmując to inaczej, jest tym jedynym i uprzywilejowanym epistemologicznym punktem, w którym zbiega się byt i poznanie, znak i jego przedmiot, *signifiant* i *signifié*.

Refleksja nie jest, zdaniem Derridy, żadnym uprzywilejowanym aktem oznaczania, a jako taka podpada pod ogólną teorię znaku jako „śladu”, należy ją potraktować tak, jakby była tylko rodzajem „tekstu”. Podstawowe pytanie Derridy jest natury semiologicznej, docieka ono tego, co tak naprawdę robimy, kiedy używamy znaku. Czy przywołujemy coś, co jest nam bezpośrednio dane: jakąś rzeczywistość pozajęzykową, do której mamy inny dostęp niż ten, jaki już

<sup>12</sup> J. Derrida: *De la grammatologie*. Paryż 1967, s. 147.

oferuje nam używany przez nas język? Czy język jest „strukturą opartą na pełnej obecności, która jest, choć nie bierze udziału w grze”<sup>13</sup>? Czy odwołujemy się do jakiegoś źródła, które uprawomocnia użycie takiego a nie innego znaku? Nie, mówi Derrida – „wobec nieobecności centrum, czyli źródła, wszystko staje się dyskursem”<sup>14</sup>; mitem jest rzeczywistość pozajęzykowa, uprzywilejowany dostęp oraz zakorzenienie struktury językowej w trwałym, uprawomocniającym ją centrum. Co więc robimy, kiedy używamy znaków? „Idziemy po śladach” – powiada Derrida – wcielamy się w przepastną tkanę-tekst, której trójwymiarowość ma nam odtąd zastąpić nasz zwodniczo bliski świat przestrzenny, świat fałszywej transcendencji. Idziemy po śladach – to znaczy włączamy się w łańcuch znaków, które odsyłają do siebie nawzajem i tylko do siebie, są śladami nie kończących się, nie wiodących donikąd tropów. A na czym polega to włączenie się w łańcuch śladów? Otóż właśnie, polega ono na powtórzeniu: a więc używaniu znaków nie tak, jakby miały one służyć oddaniu sensu, w którego posiadaniu już jesteśmy, lecz tak, jakby tekst, jaki zamierzamy wypowiedzieć, nie miał ani początku, ani końca, nie tworzył żadnego nowego sensu, a jedynie powtarzał sens, niepochwytne „obecny” w łańcuchu odsyłających do siebie znaków. Powtarzamy więc coś, co już zostało powiedziane – czy też raczej to, za pomocą czego to coś – mityczna obecność – zostało wypowiedziane, a właściwie nie tyle wypowiedziane, ile zaledwie dotknięte, zasygnalizowane, utrwalone w nie satysfakcjonującym nas śladzie. Powtarzamy więc nie tyle gotowy, obecny już w tkance języka sens, ile samą potrzebę sensu; mówimy, ponieważ powoduje nami „tęsknota za obecnością”. Dlatego też powtórzenie nie może być nigdy powtórzeniem d o k ł a d n y m; nie ma bowiem niczego takiego, co można by „dokładnie powtórzyć”. Repetycja w sensie pełnej reprodukowalności nie wchodzi w grę, ponieważ właśnie zakłada „obecność”<sup>15</sup>.

Powtórzenie skazane na niedokładność, powtórzenie nostalgiczne jest paradoksalnym źródłem sensotwórczości, którą rządzi zasada zwana przez Derridę „różnią”, „différance”. Nie jest ona, jak sądzą niektórzy krytycy, zasadą nowej metafizyki „nieobecności”. Wskazuje raczej na głęboki mechanizm samej funkcji symbolizowania, na którego trop wpadł jako pierwszy Lévi-Strauss, mówiąc w przedmowie do *Myśli nieoswojonej* o istnieniu „zerowej wartości symbolicznej, czyli znaku wskazującego na konieczność dołączenia

<sup>13</sup> J. Derrida: *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. „Pamiętnik Literacki” LXXVII, 1986, z. 2; s. 252.

<sup>14</sup> Tamże, s. 253.

<sup>15</sup> Myśl tę trafnie i zwięźle wyraża Manfred Frank w eseju poświęconym między innymi derridiańskiej koncepcji znaczenia, pt. *Tekst i jego styl*: To, co „nie ma obecności”, nie ma też „żadnej prawdy, którą możnaby ponownie wyłożyć w tej samej postaci (*wiederholen*), a jako takie nie może stać się potencjalnym przedmiotem wiedzy, z konieczności ogólnej”. M. Frank: *Das Sagbare und das Unsagbare*. Frankfurt/M. 1980, s. 15.

dodatkowej treści symbolicznej do tej, która już obciąża *signifié*”<sup>16</sup>. Ta „zerowa wartość symboliczna” nie mówi nic o tym, co „symbolizowane”, a jedynie wyraża czystą, a zarazem pustą „potrzebę symbolizacji”, wzbogacającą obszar *signifiant* o nowe, na wpół ślepe sensy. Wyraża siłę zdolną przekształcić każde „znaczone” w symbol czegoś jeszcze innego; odebrać mu ostateczny charakter „uobecnionego” desygnatu. W ten sposób transcendencja „znaczonego” odsłania swoją pozorność, czyli, innymi słowy, swoją gotowość przyłączenia się do sfery „znaczącego”; „nadmiar *signifiant*” odsyła wówczas do nieobecnego, zawsze nieuchwytnego i mitycznego *signifié*. Powodowani tym swoistym „mana” przymusowej symbolizacji powtarzamy – choć nie rozumiemy, co takiego powtarzamy. Czy też raczej, jakby przewrotnie powiedział Derrida, w tym właśnie twórczym, powiększającym sferę *signifiant* powtarzaniu streszcza się nasze rozumienie – innego bowiem rozumienia nie ma i być nie może. Różnica stanowi zasadę „dołączania nowej treści symbolicznej”; „znaczeniowość” okazuje się zaraźliwa właśnie dlatego, że nie wiadomo, do czego się odnosi; zaś procesu różnicowania się znaczącego nie sposób powstrzymać, tak samo, jak nie sposób wskazać na jego centrum i źródło.

Zastosujmy teraz tę ogólną teorię semiologiczną do naszych rozważań o podmiocie. Świadomość jest, zdaniem Derridy, tylko znakiem samej siebie, a więc jedynie „tęsknotą za własną obecnością”, w żadnym zaś razie samo-uobecnieniem, jak chciała tego tradycja kartezjańska. Mówiąc językiem Lacana, którego nieortodoksyjna psychoanaliza znakomicie dopełnia semiotyczną koncepcję Derridy, świadomość, jaką dysponuje podmiot, jest jedynie próbą „przywołania” go podczas jego nieobecności. Paradoksalnie zatem, świadomość byłaby wyrazem samonieuchwytności, niezdolności podmiotu do pełnego przedstawienia sobie samego siebie, byłaby więc sprzężona z nieświadomością, a nie – jak sądził jeszcze Freud – jej przeciwstawiona. Byłaby nieustannym „przywoływaniem” nieobecnego bytu, swojego rodzaju autotranscendencji na takiej samej zasadzie, na jakiej każdy inny znak przywołuje obecność tych „cieni i pozorów, które pozostają nieuchwytnie”<sup>17</sup>. Wraz z tym idea powtórzenia, jakiej, zdaniem Derridy, określa dyskurs świadomości, staje się jeszcze bardziej radykalna i miażdżąca. Podmiot już nie tylko zatraca się i unicestwia w czymś, co od niego pierwotniejsze – jak widział to Freud, a po nim Foucault – lecz w ogóle od samego początku jest nieobecny, nie istnieje w takim sensie, w jakim mogłoby istnieć kartezjańskie *Cogito*. Świadomość nie jest bowiem żadnym sposobem istnienia, nie określa żadnego bytu; przeciwnie, jest jedynie „przywoływaniem” z otchłani nieobecności. Powtórzenie, uderza więc teraz już nie tylko w autokreatywność podmiotu, pragnącego wydobyć się poza krąg stałych, powtarzalnych uwarunkowań, lecz także w samą naczelną zasadę „pierwszej

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss: *Myśl nieoswojona*. Warszawa 1969, s. LV.

<sup>17</sup> J. Derrida: *Struktura, znak i gra...*, wyd. cyt., s. 250.

osoby”: jej „bliskość wobec samej siebie”, jej przejrzystość dla siebie i – w konsekwencji – zdolność do wpływania na kształt własnej egzystencji.

Ale czy rzeczywiście tak? Czy derridiańska koncepcja powtórzenia nie stanowi szansy na jakieś nowe rozwiązanie? Bo też – czy naprawdę autokreatywność podmiotu musi być konsekwencją jego zdolności do refleksji, pojętej jako „samouobecnienie”?

Dopiero wraz z tym pytaniem wyłania się właściwy temat naszych rozważań, który jest swojego rodzaju propozycją obrony pojęcia subiektywności przed jego postmodernistycznymi krytykami. Obrona ta nie zakłada całkowitego odrzucenia argumentów drugiej strony, przeciwnie: podejmuje wątek „śmierci subiektywności”, choć z poważnymi zastrzeżeniami. Przede wszystkim dokonuje takiej reinterpretacji tego hasła, która znacznie osłabia jego ostrze krytyczne; proponuje, by zamiast o „śmierci podmiotu” mówić o końcu „pierwszej osoby”, w sensie, jaki wyłuszczyłam na początku artykułu. Zamiana ta jest istotna, koncepcja, jakiej bronię, wierzy bowiem, że idea podmiotowości nie wyczerpuje się w tak zwanym „autorytecie pierwszej osoby”; że podważenie tego autorytetu nie czyni zbędnym samej kategorii tego, co subiektywne. Przeciwnie, zniesienie „pierwszej osoby” o tyle tylko jest słuszne, o ile nie uśmierca podmiotu, lecz pozwala mu się ujawnić poza kartezjańską mistyfikacją tak zwanego „prymatu refleksyjności”. Subiektywność, o jakiej teraz mowa, byłaby więc naznaczona prymatem nie tyle pierwiastka refleksyjnego, co autokreatywnego; autokreatywność – co bardzo ważne – nie byłaby wówczas jedynie konsekwencją aktu refleksji.

Wraz z tym przesunięciem w hierarchii „władz” podmiotowych, zmienia się również sens idei samoprzemiany. Nie może tu już być mowy o autokreatywności radykalnej, zorientowanej na kreację „nowego człowieka”. Autokreatywność staje się tożsama z procesem autoindywidualizacji, czyli tworzenia tego, co nowe i niepowtarzalne, na kanwie tego, co już dane, ale co zarazem pozostawia jednostce pewną swobodę kreatywną. Dlatego obrona podmiotowości w powyższym sensie jest więc nade wszystko obroną idei woli indywidualnej.

Składa się ona z trzech części:

1. Pierwsza poświęcona jest przedstawieniu możliwości indywiduacji bytu ludzkiego (indywidualności myślenia, doświadczenia świata, jednostkowej woli *etc.*) w konfrontacji z jego strukturalnym, wykluczającym indywiduację ujęciem; różne słabości tego ujęcia pozostawiają, jak sądzę, kwestię indywiduacji człowieka otwartą;

2. Druga omawia szczególny argument transcendentalny przemawiający za koniecznością istnienia woli indywidualnej, jaki wytoczył Richard Rorty; wskazuje ona na szereg zjawisk, przede wszystkim o charakterze językowym – wielość autonarracji, zmienność stylu ekspresji *etc.* – których obecność odsyła, jego zdaniem, do jakiegoś mechanizmu różnicującego; mechanizmu tego nie waha się on nazwać podmiotowością, choć jej charakter różni się od tradycyjnego;

3. Trzecia wreszcie zajmuje się samą realnością procesu autoindywidualizacji, czyli opisem genezy podmiotu indywidualnego i jego zdolności do kreowania tego, co nowe i inne, czego, mówiąc słowami Nietzschego, „dotąd w świecie nie było”; odwołuje się ona w tym do nietzscheańskiej koncepcji „siły poetyckiej”, czyli autokreatywności „immoralnej”, która zrywa z tradycyjną, teleologiczną formułą samodoskonalenia.

### Powrót subiektywności

J.

#### Ponowne „otwarcie”

Powróćmy do Michela Foucaulta i jego koncepcji człowieka jako „dubletu transcendentalno-empirycznego”. Tym, co nas tu szczególnie interesuje, jest ogólność warunków początkowych, która „określa człowieka współczesnego przez jego cielesne, pracowite, mówiące istnienie”<sup>18</sup>. Oznacza to redukcję jego pozornej jednostkowości do struktur uniwersalnych: wymiaru walki o przeżycie (marksowski byt determinujący świadomość), uwikłania w cielesne odruchy (freudowskie *Tribschicksale*) oraz z góry danego sposobu i środków wyrazu (*langue* de Saussure’a i jego strukturalistycznych następców). Krytyka idei ogólności warunków początkowych, w ten sposób przeciwstawionych subiektywnemu indywiduum, stanowi oś argumentu, który zamierzam tutaj wyłożyć.

Przede wszystkim, „kultura repetycji”, która zamyka nas w niezmiennym kręgu uwarunkowań początkowych, wydaje się należeć do starego filozoficznego paradygmatu esencji, o jakim była mowa na początku. Co uderzające, to brak jakichkolwiek argumentów przemawiających na korzyść ogólności, a tym samym – co znów wcale nie jest oczywiste – niepodmiotowości struktur warunkujących. Tak jakby krytyczny kierunek „filozofii podejrzenia” – mam tu na myśli przede wszystkim Marksa, Freuda i de Saussure’a oraz ich następców, czyli nieco inaczej, niż chciał Ricoeur, twórca tej nazwy, dołączając do owej grupy jeszcze Nietzschego – był zrozumiały sam przez się i nie wymagał teoretycznego usprawiedliwienia. Tymczasem, ta właśnie pozorna samozrozumiałość jest największą słabością „formacji podejrzliwych”. Wątpliwość, jaką budzi, jest dwójaka: nie jest jasne, po pierwsze, dlaczego wszyscy zgodziliśmy się na ideę ogólności warunków początkowych, po drugie zaś, dlaczego natychmiast uznaliśmy je za „niepodmiotowe”, a więc zasadniczo obce naturze subiektywności. Czy nie wdała się w to jakaś z góry założona, nieprzemyślana w istocie koncepcja tego, co subiektywne, głosząca, że sama idea uwarunkowania godzi w pojęcie podmiotu jako takie? Wyobrażenie o uniwersalnym, nieindywidualnym charakterze struktur warunkujących dodatkowo wówczas

<sup>18</sup> M. Foucault: *The Order of Things...*, wyd. cyt., s. 318.

wzmocniałoby przeświadczenie, że ich odkrycie to ostatni gwóźdź do trumny podmiotu pojmowanego jako byt wolny, suwerenny i jednostkowy.

W tym właśnie rozumowaniu krytycznym dostrzegam pewną kontaminację dwóch różnych koncepcji podmiotu; sądzę ponadto, że w rozwikłaniu tej kontaminacji zawiera się szansa na przezwycięzenie współczesnego kryzysu subiektywności. Moja argumentacja toruje sobie drogę niejako z dwóch różnych stron. Z jednej, podejmuje problem warunków początkowych, zastanawiając się nad rozmiarami zagrożenia, jakie stanowi ona dla idei podmiotu. Z drugiej zaś rozważa problem ogólności struktur warunkujących, próbując udowodnić, że w idei tej kryje się – jeśli już nie błąd – to, co najmniej, nieoczywistość: narzuca ona bowiem zbyt szybko przeświadczenie o opozycji tego, co ogólne i tego, co indywidualne, a tym samym wzmacnia opozycję wyjściową, przeciwstawiającą podmiotowość jej „uwarunkowaniom”. „Kultura repetycji” zastępuje podmiot kunsztowną konstrukcją, stanowiącą swojego rodzaju mozaikę „esencji”: bytu społecznego, bytu językowego oraz bytu libidinalnego. Ich nieprzezwycięzalna ogólność uniemożliwia istnienie subiektywności: w tym sensie poststrukturalistyczny kryzys podmiotu jest przede wszystkim kryzysem tego, co indywidualne. Z jednej zatem strony, umiera podmiot tradycyjny, podmiot nieuwarunkowany (fichteańskie *unbedingt*), który zdolny jest do *creatio ex nihilo*, do stworzenia siebie na nowo, w radykalnym rozumieniu tego wyrażenia. Z drugiej zaś umiera późnoromantyczny mit indywidualności, powstały na obrzeżu metafizyki esencji jako – co bardzo ważne – jej alternatywa. I jeżeli teraz umiera, to nie dlatego, że wyczerpały się jego możliwości teoretyczne, lecz dlatego, że poległ w konfrontacji z nowym wcieleniem swego starego wroga. Poststrukturalistyczna krytyka subiektywności opiera się bowiem na takim obrazie podmiotu, który należałoby nazwać figurą niemożliwą. Składa się nań zarazem całkowicie esencjalna idea podmiotu jako substancji, zdolnej do powoływania siebie samej do bytu *causa sui*, jak i romantyczne, przeciwstawione tejże idei, wyobrażenie subiektywności jako twórczej mocy autoindywidualizacji, przynależne zupełnie już innej, dopiero rodzącej się ontologii (mam tu na myśli, oczywiście, Nietzschego). Idea uwarunkowań jako godząca w istotę podmiotowości jest jak najbardziej zgodna z klasycznym wyobrażeniem podmiotu nieuwarunkowanego, podczas gdy założenie ich ogólności wynika z nieuprawnionego podłączenia doń wyobrażenia podmiotu jako indywiduum, będącego w istocie obrazem wobec tamtego konkurencyjnym. Innymi słowy, oczywista jest wobec odkrycia koniecznych uwarunkowań „śmierć subiektywności” pojmowanej jako kartezjańskie *Cogito*, zupełnie nieoczywiste pozostaje jednak unicestwienie podmiotu rozumianego jako „ognisko indywiduacji”. Przejście od samej tylko idei koniecznego uwarunkowania do idei jego ogólności wynika z nałożenia na siebie dwóch różnych perspektyw; oba, różne od siebie, „podmioty” zostają niejako hurtem „uśmiercone”, a dopiero efektem unicestwienia tego drugiego staje się idea

ogólności struktur warunkujących. Że jednak samo pojęcie uwarunkowania nie godzi wprost w obraz podmiotu jako indywiduum, nie istnieje również konieczność przyjęcia samego rezultatu tego rozumowania.

Tak zatem poststrukturalizm zamyka nas w więzieniu powtórzeń tylko dlatego, że – paradoksalnie – założył, idąc w tym za klasycznym obrazem podmiotowości, zbyt radykalną koncepcję autokreatywną. Uwarunkowanie, a tym samym i szczególna repetytywność wpisana w ludzką egzystencję, wcale nie są nieuzgadnialne z wyobrażeniem podmiotu jako autokreatywnego indywiduum. Musi zatem wyłonić się inne rozumienie fenomenu uwarunkowania, pojmowanego teraz jako podstawa indywiduacji, czyli jako punkt wyjścia do twórczej aktywności podmiotu, w której potwierdza on swoją jednostkowość. Wyłonienie się tej kategorii staje się możliwe dopiero wtedy, kiedy autokreatywność radykalną zastępujemy autoindywiduacją, tej natomiast nie przeciwstawiamy już idei warunków początkowych, pojmujemy ją bowiem jako proces kształtowania się unikalnego „Ja” na kanwie utkanej ze „ślepych wpływów”.

### Podmiot jako zasada indywiduacji

Najpoważniejszym z problemów, z jakim musi się uporać poststrukturalistyczna teoria „nieobecności podmiotu” jest fakt istnienia różnic, ich kreatywnej dynamiki powołującej do bytu ciągle nowe „formy życia”, nowe „interpretacje” (w sensie Nietzschego) i nowe „sposoby autonarracji”, czyli style, w jakich wyraża się ludzka refleksyjność. Postmodernizm wydaje się w tym punkcie cokolwiek schizofreniczny; z jednej strony bowiem przerzuca się pojęciami „struktur ogólnych” i „ponadjednostkowych uwarunkowań” (tak czynią wszyscy poststrukturaliści wyrosli z „formacji podejrzenia”), z drugiej natomiast traktuje istnienie różnic jako fakt pierwotny, nie wymagający teoretycznej dyskusji (co z kolei charakteryzuje tych wszystkich myślicieli, którzy prekursora ponowżytności upatrują w Nietzschem). W żadnej z tych skrajnych koncepcji fakt istnienia różnic nie staje się problemem. Jeżeli jednak uczynić go problematycznym, to wówczas okaże się, że współczesnej myśli filozoficznej brakuje kategorii zdolnej do jego wyjaśnienia. Kategorią tą – jak sądzi Rorty – jest właśnie podmiot rozumiany jako konfiguracja „ściśle jednostkowych, niepowtarzalnych uwarunkowań” i niemal tylko jako taka właśnie konfiguracja. Obraz podmiotu, jaki rysuje się w tej swojego rodzaju argumentacji transcendentnej, jest niezwykle uproszczony, wręcz minimalistyczny i jako taki niewiele ma wspólnego z przeładowanym funkcjami obrazem subiektywności nowożytnej; tutaj jedyna funkcja, jaką musi on spełnić, polega na przekształceniu tej niepowtarzalnej mozaiki „ślepych wpływów”, którą stanowi, w nową, równie niepowtarzalną formę autoekspresji. Jego rolą jest powołać do życia „nową metaforę”, czyli taką formę wyrażenia samego siebie, która „zmieni nie tylko nasz styl mówienia, lecz także nasze pragnienia oraz sposób, w jaki o sobie

samych myślimy”<sup>19</sup>. Język, jako narzędzie autonarratywne, nie jest tu więc tylko wyrazem podmiotowego aktu autokreacji, lecz jego właściwym mechanizmem. Twórczo-różnicująca rola podmiotu zostaje sprzężona z nową rolą języka jako czegoś więcej niż tylko tradycyjnie pojmowanego środka wyrazu. Język-styl autoekspresji nie jest już – jak w klasycznej teorii „zmysłu wewnętrznego” – jedynie „peryferyjną” funkcją podmiotu, którego refleksja, jako bezpośredni samoogląd, przebiega poza wszelkim dyskursem, lecz staje się właściwym żywiołem przejawiania się podmiotowości. Oznacza to, w stosunku do tradycyjnej wizji subiektywności, radykalną zmianę punktu widzenia, którą można by określić jako przejście od prymatu refleksji do prymatu autoekspresji podmiotu; subiektywność urzeczywistnia się odtąd nie w intymnym kontakcie z samą sobą – czego wzorem jest kartezjański „zmysł wewnętrzny” – lecz w zdolności do twórczej transformacji języka, powołującej do bytu „nowe metafory” samowiedzy, czy, jak określa to Rorty, „autonarracji”.

Naszkicowany w ten sposób obraz nowej podmiotowości umieszcza się niemal zupełnie poza tradycyjnym kontekstem problemów i aporii, z jakimi nowożytność wiązała pojęcie tego, co subiektywne. Wśród cech dystynktywnych bytu subiektywnego nie pojawia się więc w ogóle bezpośredni dostęp do danych doświadczenia wewnętrznego, ani niepowątpiewalność aktu samowiedzy, ani też uprzywilejowany status tak zwanych przedmiotów mentalnych – czyli wszystko to, co decydowało o racji istnienia „pierwszej osoby” w klasycznej koncepcji nowożytnej. Podmiot, którego rola i ważność wyczerpuje się w tym, by przetworzyć niepowtarzalne warunki swojej genezy w jedyny w swoim rodzaju styl autoekspresji, nie posiada już wprowadzie tradycyjnego „autorytetu samowiedzy” – bo też w ogóle nie wyłania się tu zagadnienie tak zwanych „doświadczenia wewnętrznego” i warunków jego adekwatności – lecz zachowuje coś, co chcieli mu odebrać głosiciele „śmierci subiektywności”: jednostkowość oraz to, co ją tworzy – wolę indywidualną. Zacytuję teraz fragment z książki Rorty’ego *Przygodność, ironia, solidarność*, który wyraźnie uściśla zakres nowego pojęcia podmiotowości, a zarazem sugeruje jego niezbędnosc: „... w świecie ślepych, mechanicznych, przypadkowychśil może się jednak, mimo wszystko pojawić coś nowego. Wyobraźcie sobie, że to, co nowe, wyłania się kiedy, na przykład, promienie kosmiczne rozbijają atomy w molekułach DNA, nadając rzeczom taki bieg, że w końcu wytwarzają orchidee albo istoty człękoksztaltne [...] Analogicznie, o ile wiemy i o ile w ogóle powinno na sto obchodzić, arystotelesowskie metaforyczne użycie słowa „ousia”, świętego Pawła metaforyczne użycie słowa „agape” czy Newtona metaforyczne użycie słowa „gravitas”, jest takim właśnie rezultatem rozbicia przez promienie kosmiczne delikatnej struktury jakichś ważnych neuronów w mózgach tych

<sup>19</sup> R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge 1991, s. 20. Odtąd w tekście jako „PIS”.

myślicieli. Albo też, co bardziej prawdopodobne, są one rezultatem jakichś dziwnych zdarzeń z dzieciństwa – pewnych obsesyjnych śladów pozostawionych w ich mózgach wskutek jakichś szczególnych urazów. Właściwie to nieważne, jak się ta sztuka udała. Rezultaty były wspaniałe. Czegoś takiego przecież nigdy przedtem nie było”<sup>20</sup>. Wygląda to na żart – a jednak, choć napisane w formie małego filozoficznego scherza, jak większość późnych pism Rorty’ego, żartem nie jest; pozornie lekceważący styl wywodu ma nam jedynie uprzytomnić, jak niewiele pozostało nam z dawnego dziedzictwa „filozofii świadomości”, z całym jej zaangażowaniem w genezę życia wewnętrznego, jego pragnień i intencji – ale zarazem, jak istotne jest wskazanie na ukryty, tajemniczy i prawdopodobnie niepodległy analizie mechanizm twórczej indywiduacji, który z „dziwnych” i „szczególnych” wpływów, mniej lub bardziej mechanicznych, czyni te dziwne i szczególne cuda, jakimi są „nowe metafory”, zmieniające tak nasz sposób widzenia świata, jak i sposób postrzegania przez nas samych siebie. Przypomnijmy sobie teraz dokonaną przez Derridę krytykę tradycyjnego pojęcia świadomości i zestawmy ją z tym, co powiedział Rorty: „nowy podmiot”, o jakim mowa, do złudzenia przypomina derridański mechanizm powtarzająco-różnicujący, który ciągle wytwarza nowe figury dyskursu w pogoni za nieuchwytną obecnością. Mechanizm zaprojektowany przez Rorty’ego także napędzany jest swojego rodzaju nostalgią obecności: tęsknotą za „samym sobą” jako czymś jedynym, niepowtarzalnym i w tym tylko „silnym” sensie „swoim własnym”; tęsknotą, której zarazem towarzyszy obawa, ażeby, jak to ujął Harold Bloom, „nie być jedynie kopią czy repliką”<sup>21</sup>, nie stać się ofiarą jedynie biernego powtórzenia. Kolejnym źródłem, z jakiego czerpie Rorty, jest wspomniana już nietzscheańska koncepcja autokreatywności, która tym przede wszystkim różni się od klasycznej, że zrywa z wizją samoprzemiany radykalnej. „Śmierć starego człowieka” i „narodziny nowego” nie są już możliwe – przeciwnie: teraz podstawowym warunkiem twórczej indywiduacji okazuje się zdolność do akceptacji tego, co nas bez udziału naszej woli ukształtowało; do powiedzenia wszystkim „ślepy, mechaniczny wpływom”: *So ich wollte* – „tego chciałem” – słowem: zdolność do tego, by w końcu „stać się tym, czym się jest”.

### Podmiot a interpretacja

W *Ecce homo* powiada Nietzsche: „Uważać siebie samego za fatum, nie chcieć być »innym« – to... wielki rozum istotny”<sup>22</sup>. Cała tradycja filozoficzna

<sup>20</sup> H. Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford 1973, s. 80.

<sup>21</sup> F. Nietzsche: *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, wyd. cyt., paragraf 6, s. 20.

<sup>22</sup> Piszę, że jest to tylko rehabilitacja „jakiejsz części samoświadomości”, ponieważ nie ma ona nic wspólnego w pryzmacie *Cogito* w procesie autokreacji; teza o derridańskiej autokreacji bez prymatu *Cogito* pozostaje nadal aktualna. Nie chodzi to bowiem o to, by „wymyślić siebie na

zawsze pragnęła uczynić człowieka czymś innym, niż jest; zamiast o jego „genealogii”, mówiła raczej o jego „powołaniu”. Dookreśliła pierwotną „otwartość” żywiołu psychicznego, zamykając ją w sztywnych ramach metafizyki esencji; stała się ona wówczas wspólnym wszystkim dążeniem do urzeczywistnienia powszechnej natury ludzkiej, wewnętrzną „powinnością”, nadającą jeden kierunek wolom jednostkowym. „Nie chcieć być innym” to nie tylko prosty bunt wobec metafizyki istot i wartości; to wstępny warunek kreacji samego siebie jako niepowtarzalnego indywiduum. *So ich wollte* oznacza tak silne utożsamienie się z własną przygodnością, że, jak twierdzi Nietzsche, posiada moc przekucia jej w konieczność; nic bowiem nie jest przygodnością, bądź koniecznością po prostu, a staje się takie tylko w wyniku subiektywnej interpretacji. Nietzsche już w tym wyzwała się z myślenia esencjalistycznego, że – porzucając ideę stałej, niezmiennej natury ludzkiej – wierzy, iż podmiot jest zasadniczo otwarty, a to przede wszystkim znaczy: otwarty na autointerpretację. W tym sensie jest więc autokreatywny, że sposób, w jaki postrzega samego siebie, kształtuje sposób jego istnienia. Innymi słowy: jego obraz samego siebie nie jest bez wpływu, niejako obok tego, czym on jest rzeczywiście. Samoobraz, autointerpretacja mają w przypadku podmiotu prawdziwą siłę sprawczą: zmieniają go, kształtują, wypełniają jego pierwotną otwartość i nie-dookreśloność. Tak zatem, pomyślenie o własnej przypadkowej genezie w kategoriach „fatum”, dogłębnie zaakceptowanej konieczności, radykalnie zmienia status naszych uwarunkowań, które z peryferii życia podmiotowego – gdzie obecne są jako „ślepe, mechaniczne wpływy” – przesuwają się ku jego centrum, stając się „nami samymi”, początkiem i jądrem naszej osobowości, chcianym i uznanym.

To bardzo ważny moment w naszych rozważaniach, to nietzscheańskie odkrycie potęgi interpretacji, a co za tym idzie i deklaracji, jako aktów rzeczywiście stwórczych, przyczyniających się do przemiany samego bytu subiektywnego. Ten ruch dlatego jest tak ważny, że wraz z podkreśleniem roli autointerpretacji w naszym życiu podmiotowym, zrehabilitowana zostaje również jakaś część samoświadomości; deklaracja takiej a nie innej postawy – na przykład nietzscheańskiego *so ich wollte* – jest aktem świadomym i wyrażonym<sup>23</sup>. W ten sposób wraca do łask wydziedziczone przez Michela Foucaulta *Cogito* – jak widać, nie do końca bezradne.

nowo”, lecz o to, by świadomie zmienić swoją postawę wobec siebie, zadeklarować akceptację swoich własnych uwarunkowań. Świadomość taka niewiele ma również wspólnego ze świadomością zdefiniowaną pierwotnie przez Nietzschego jako „powstanie człowieka przeciw samemu sobie”. Tutaj przeciwnie: świadomość stanowi niejako podjęcie wątku egzystencjalnego, nie jest bowiem przeciwstawiona – jako byt duchowy – ani ciału, ani popędowi, ani życiu w ogóle, lecz jest tylko i wyłącznie relacją interpretującą; nie może więc istnieć bez swoich „relata”.

<sup>23</sup> F. Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* dtv/de Gruyter Verlag, 1988, t. 12. (*Nachgelassene Fragmente 1885–1887*). Cyt. za: *Wokół zrozumienia. Szkice i studia z hermeneutyki, Teksty Filozoficzne PAT* 1993, s. 141.

Jakie są dowody na korzyść tej tezy? Zajmijmy się najpierw samą teorią interpretacji. Należy sobie uświadomić, że wszystkie te „uwarunkowani ogólne”, wszystkie te „ślepe wpływy”, o jakich mówiliśmy do tej pory, pojmowaliśmy mniej lub bardziej świadomie jako fakty: pewne określone w sobie wydarzenia, wprost determinujące naszą subiektywną egzystencję. I nic w tym dziwnego, skoro idea uwarunkowania podmiotu narodziła się w szkole podejrzenia, o władniętej duchem pierwszego pozytywizmu. Tymczasem Nietzsche pisze:

„W opozycji do pozytywizmu [...] powiedziałbym: nie, fakty właśnie nie istnieją – istnieją jedynie interpretacje. Nie możemy ustalić żadnego *factum* »w sobie«: chcieć dokonać czegoś podobnego jest zapewne bezsensu. »Wszystko jest subiektywne« – mówicie wy; ale i to już jest wykładnią, »subjectum« nie jest bowiem niczym danym, lecz zmyślonym dodatkiem do niej, czymś wetkniętym w jej tło”<sup>24</sup>.

Jeżeli przyjąć takie stanowisko, to okaże się, że nic nie jest po prostu faktem, czymś po prostu i bezdyskusyjnie danym. Nietzsche poucza nas, że od wolności nie ma ucieczki; ani od wolności wobec świata, ani – co ważniejsze – od wolności wobec siebie<sup>25</sup>. Moglibyśmy więc za Heideggerem powiedzieć, że „prawda jest wolnością” – swobodą wobec bytów, które nie są w stanie narzucić nam ostatecznego języka, w jakim powinniśmy o nich mówić; nieobecnością jakichkolwiek wiążących determinacji. Kiedy zatem Nietzsche mówi, że „»subjectum« nie jest niczym danym”, pragnie podkreślić rolę autointerpretacji w kształtowaniu naszego bytu, którego nie ukształtowały na stałe żadne „zewnętrzne fakty”. Podobnie jak świat bez interpretacji jest „niepełny” – bo żeby cokolwiek o nim powiedzieć, zawsze trzeba doń coś dodać, choć ten dodatek nie jest przez świat w żaden sposób narzucony – tak samo i my sami jesteśmy „niepełni” bez autointerpretacji. Nie jest ona zaledwie epifenomenem wyłaniającym się z określonego w sobie, w pełni zdeterminowanego bytu, lecz w pewnym sensie go zastępuje; są to bowiem wizje nieuzgadnialne. Ujmując rzecz możliwie najprościej: już samo to, że w ogóle mamy jakiś stosunek do samych siebie, wyklucza możliwość pełnego zdeterminowania. Zdolność do autonarracji automatycznie oznacza wolność: swobodę wobec tego, co dla nas nigdy nie jest po prostu tylko faktem, a więc wobec wszystkiego, co złożyło się na naszą egzystencję; uwalniając nas od ogólnych determinacji, indywidualizuje „ślepe wpływy”, poddaje je jednostkowej wykładni. Jeśli więc tylko jesteśmy refleksyjni, jeśli tylko potrafimy mówić o sobie – a w to nie ma sensu wątpić – to żyjemy wówczas nie w świecie faktów, lecz w znacznie swobodniejszym świecie interpretacji.

<sup>24</sup> M. Heidegger: *O istocie prawdy*: „Wolność – [jako istota prawdy: przyp. aut.] – odsłania się jako pozwalanie bytowi być (das Seinlassen von Seienden)”. „Aletheia” 1990, 1(4), s. 19.

<sup>25</sup> Z. Freud: *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*, cyt. za samym Leonardem (*Pisma wybrane*. Warszawa 1958, s. 73), w *Poza zasadą przyjemności*, wyd. cyt., s. 446.

Dlatego też akceptacja „tego, czym się jest” nie oznacza fatalistycznej zgody na nieograniczone oddziaływanie na nas „ślepych wpływów”. Przeciwnie: oznacza gotowość do autointerpretacji, do wyzwolenia się z ich rzekomej „faktyczności”. Nie wyzwała nas wprowadzić całkowicie. „Cogito” jest teraz wolne tylko w ramach relacji do swych „uwarunkowań”, nie może się jednak poza tę relację wymknąć, uwolnić od ich istnienia; ani od języka, którym mówi, ani od ciała, w które je wrzucono, ani od „dzieciństwa”, z jego wzorcową konfiguracją relacji społecznych – by jeszcze raz powtórzyć tę ulubioną przez Michela Foucaulta tróję „uwarunkowań empirycznych”. Może je jednak interpretować na dowolną ilość sposobów, w ten sposób odbierając im ich prosty warunkujący charakter. Taki jest jedyny możliwy dziś sens idei samoprzemiany. Postawa taka nie ma jednak w sobie nic z konieczności: człowiek może umieścić siebie w swobodnym świecie interpretacji, ale nie musi. Równie dobrze może zrezygnować z interpretującej pracy refleksji, a wówczas dobrowolnie uczyni swoje życie pasmem determinacji, uzależnionym od niezmiennych, raz na zawsze ustalonych w swoim znaczeniu, czynników („trwałych obecności” w języku Derridy).

Dlatego postawa wobec samego siebie, do jakiej namawia nas Nietzsche, najwyraźniej kontrastuje z obrazem podmiotu, stworzony przez freudowską psychoanalizę. Tu podmiot pozostaje całkowicie bezwładny wobec przypadkowych uwarunkowań jego genezy; odrzuca je i wypiera, tym bardziej pozostając więźniem nieustannej, mechanicznej repetycji. Konsolidacja jaźni okazuje się niemożliwa w chaosie niewewnętrznych „determinant”, traktowanych jako obce, przynoszące cierpienie i zasadniczo niezmiennie w swoim „faktycznym” charakterze. „Ja” freudowskie żyje bowiem we wrogim świecie faktów, nie rozumie, że to, co je dręczy, to tylko interpretacje – narzucone mu przez innych, przez jego własną nieświadomość, przez superego – tylko interpretacje, a więc coś, co on sam byłby w stanie zmienić. Ponieważ cała idea terapii psychoanalitycznej opiera się na hasle dokładnie przeciwnym nietzscheańskiemu – na gruntownej nieakceptacji własnych uwarunkowań, na uparcie powtarzaniem „so wollte ich nicht” – uniemożliwia ona akt „upodmiotowienia” własnej genezy, rozbudza w „ja” tęsknotę za „absolutnym początkiem”, kiedy to będzie mogło powstać ono zupełnie na nowo, a tym samym jeszcze mocniej przykuwa je do „ślepych wpływów”, które jawią się jako jeszcze bardziej obce: jako „niezliczone przyczyny zewnętrzne, które nigdy nie staną się przedmiotem naszego doświadczenia”.

Naprowadza nas to na kolejny ważny wątek. Otóż ta właśnie nostalgia za absolutnym początkiem jest tym, czego zupełnie brak nietzscheańskiej „duszy dostojnej”. Całkowicie obce jest jej pragnienie, by zaczynać, słowami Wittgensteina, rzeczywiście „od początku”, czyli niejako już będąc gotowym; by zaczynać, będąc wolnym od przypadkowości genezy, od bezwładności źródła, zatopionego w czasie nie do odnalezienia.

Podmiot nietzscheański, nie marząc o „absolutnym początku”, bardziej niż Feniksa, przypomina Dionizosa Zagreusa, który tworzy siebie na nowo, ale

zawsze tylko z własnych szczątków. Jest więc jak mit u Lévi-Straussa, który wciąż przepisuje siebie od nowa, wznosząc nowe konstrukcje na gruzach starych; jest wreszcie jak dyskurs u Derridy, który zarazem niszczy i powtarza. Źródłem jego dynamiki jest sposób autointerpretacji, czyli język, w jakim opisuje on samego siebie: samoobraz stworzony przez wiązkę „nowych metafor”. Jest bowiem, jak pisze Rorty, „siłą języka czynić nowe, różne rzeczy możliwymi i ważnymi”. Naszym zadaniem jest wykorzystać tę siłę: scalić rozproszone „fakty” naszego życia w jedną spójną opowieść, jakiej jeszcze nie było, i wywalczyć jej uznanie u innych. Autokreacja polegałaby więc na powołaniu do bytu nowego języka samoopisu, który przypadkowe „ślepe wpływy” czyniłby w końcu koniecznymi, to jest głęboko wplecionymi w samą strukturę podmiotowości – choć tylko na gruncie wymyślonej przez nas autointerpretacji.

Jesteśmy więc tacy, jak o sobie myślimy; żadna „obecność” nie wyprzedza naszego sposobu autoekspresji. Nic – ani nikt – nie każe nam podążać drogą, „po jakiej kroczyli już inni”. W tej części wolności urzeczywistnia się nasza podmiotowość: być może niepozorna w porównaniu z kartezjańskim *Cogito*, czy Husserla Ego Transcendentalnym – a jednak niezbywalna. Refleksyjność, świadomość, wola indywidualna, zdolność do kształtowania własnej egzystencji, a nawet pewna forma samodoskonalenia, pojętego jako proces indywiduacji – wszystkie te momenty, składające się na autokreatywny model podmiotu – nie straciły swojej aktualności, nabrały tylko nowego znaczenia.