

Wawrzyniec Rymkiewicz

Lektura jako spieście

Krzysztofa Okopienia *Podmiot, czyli podrzutek* stanowi wyjątkowo misternie skomponowaną całość, która łączy perspektywę historyczno-filozoficzną z konsekwentnie przeprowadzonym zamysłem systematycznym¹. Pytaniem wyjściowym Krzysztofa Okopienia jest stare pytanie filozofii odniesione do czynności, która stanowi banalne zaplecze wszelkiej aktywności intelektualnej. Autor pyta: jak możliwa jest lektura książek filozoficznych? Przy czym od razu zawęży przestrzeń swoich lektur — i tym samym tę przestrzeń organizuje — koncentrując się na centralnym dla dwudziestowiecznej filozofii sporze: sporze pomiędzy tradycją transcendentálną — uznającą świadomość za podstawę rzeczywistości — i wszystkimi próbami marginalizacji albo unicestwienia świadomości. W wielogłosie filozofii XX wieku da się bowiem usłyszeć ten jeden głos wspólny, który być może stanowi o jedności tej tak różnorodnej epoki: zakwestionowanie „ja” i „jednostkowej świadomości” łączy we wspólnym froncie postacie tak skądinąd różne, jak chrześcijan i dekonstrukcjonistów, strukturalistów i heideggerystów, marksistów i hermeneutów. Dlatego pytanie Krzysztofa Okopienia brzmi znacznie dramatyczniej niż jego kantowski pierwowzór: w jaki sposób — tak da się je sformułować — można zrozumieć coś, co stawia pod znakiem zapytania i kwestionuje nas samych?

Czytelnik filozofii tym się różni od czytelnika literatury, że bierze na siebie — odnosi do siebie — to, co się mówi. Czytelnik literatury może się zadowolić bierną recepcją. Tymczasem lektura filozofii tylko wtedy ma sens, kiedy w książkach filozoficznych będziemy poszukiwali nas samych. *Tua res agitur*, ciebie rzecz dotyczy, takim zdaniem — zaczerpniętym z Husserla, który z kolei cytował je za Horacym — otwiera Krzysztof Okopień swoje analizy. Książka filozoficzna, którą czytam, jest czymś więcej niż lustrem, w którym mogę się przejrzeć. Twarz, którą znad niej podniosę będzie bowiem inną twarzą. A zarazem ta książka — domagając się innej lektury — umieszcza swój punkt ciężkości poza sobą

¹ Krzysztof Okopień, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, Warszawa 1997.

i w ten sposób traci naturalną równowagę. Myśli w niej użyte mogą — a nawet muszą — zostać podjęte i poddane krytyce. Tekst filozoficzny tylko wtedy będzie tekstem filozoficznym, kiedy — wychylając się ze swojego miejsca w porządku sensu — potwierdzi się we mnie. A więc lektura łącząca tekst i czytelnika jest taką relacją, która poprzedza i konstytuuje swoje elementy.

W tekście, w którym zakwestionowana zostaje podmiotowość „ja”, jest coś paradoksalnego. Jeśli rozróżnimy — jak to czynią badacze literatury — „treść utworu” i jego „podmiot”, „opowieść” i „narratora”, to wtedy będziemy mogli powiedzieć, co następuje: zakwestionowanie „ja” na poziomie treści dzieła filozoficznego zakłada obecność „ja” (choć jest to inne „ja”) na poziomie narratora tego dzieła. Różnica ta wychodzi na jaw, kiedy pojawia się czytelnik, a więc kiedy różnica pomiędzy ja piszącym i ja opisywanym odzwierciedli się w różnicy pomiędzy czytającym a czytanim. Pod warunkiem, że czytający nie skoncentruje się wyłącznie na tym, co czyta, lecz spróbuje zdać refleksyjnie sprawę ze swojej sytuacji czytelnika. A więc kiedy postara się odnieść tekst do siebie, będąc jednocześnie przytomnym tego odnoszenia — czytając świadomie teksty kwestionujące ce świadomość.

Różnica pomiędzy bohaterem tekstu (jest nim kwestionowana świadomość), a jego narratorem nakłada się zatem na różnicę pomiędzy tekstem i czytelnikiem. Lektura jest przestrzenią ukonstytuowaną przez grę dwóch różnic, którą opisać można za pomocą jednego zaimka i dwóch cudzysłowów: jest to różnica pomiędzy „ja” i ja, oraz «„ja” i ja» i ja. Ta przestrzeń dwóch różnic jest polem świadomości czytelnika. Tak wygląda formalna struktura tego pola. Kiedy zaczniemy refleksyjnie odnosić do siebie jego elementy — mówione do mówiącego, czytane do czytającego — wtedy pierwotne różnice ulegną ściągnięciu i splaszczeniu, a wreszcie zaczną pękać. Okaze się, że mogły one być różnicami tylko dopóty, dopóki były ukryte. Właśnie taką refleksyjną, lecz popekaną (poszarpaną) samoświadomość nazywa autor podrzutkiem.

Książkę Krzysztofa Okopienia można podzielić na trzy części. Znajdujemy w niej trzy następujące po sobie w pewnym sensownym porządku sposoby czytania: lekturę dialektyczną, lekturę *quasi*-dekonstrukcjonistyczną i wreszcie sposób rozumienia, który nazywam spięciem i który nadbudowuje się nad dwoma poprzednimi.

1. Dialektyka

Projekt fenomenologii lektury — sformułowany powyżej — nawiązuje w sposób oczywisty do tradycji fenomenologii Husserla i Heideggera. Nie przypadkiem więc pierwsze dwie części książki poświęcone są ojcom założycielom fenomenologii. Paul Ricoeur mówi, że celem lektury jest podmiot, a czytanie wzbogaca na-

sze człowieczeństwo: „interpretacja *daje* podmiotowi nową zdolność rozumienia siebie, ofiarowując nowe wzbogacające bycie-w-świecie”². Cóż jednak o podmiocie mówi Heidegger? Otóż, w przeciwieństwie do Ricoeura, nie chce być „humanistą”. Twierdzi, że nowożytne człowieczeństwo jest uroszczeniem, a człowiek uznając się za podmiot, postawił się na miejscu prawdziwego podłoża wszystkich zdarzeń: bycia. Krzysztof Okopień znalazł wspaniały sposób przekładu tej myśli Heideggera na język polski. Otóż słowo „podmiot” — o czym informuje nas słownik Lindego — znaczyło niegdyś: „wszystko, co jest podrzuconym, za co innego podemkniętym, podsuniętym, zafalszowanym, zafalszowanie, fałszerstwo, oszukanie, podejście, podrzucenie, podsunięcie” (s. 45). A więc podmiot to podrzutek. Żeby właściwie zrozumieć to słowo, mówi autor, powinniśmy w przedrostku „pod-” dostrzec nie przestrzenną relację ugruntowywania (sugerowaną przez rzeczownik: podstawa), lecz czasową relację zastępowania (sugerowaną przez czasownik: podstawiać); „pod” znaczy tu tyle, co „zamiast”.

Okopień przeprowadza teraz dwie operacje: po pierwsze, odnosi treść dzieła Heideggera do tego, kto w nim mówi — czyli do samego Heideggera — a następnie próbuje uświadomić sobie swoją własną sytuację. Kim jest więc Heidegger? Jest kimś, kto występuje zamiast bycia: „Nie znaczy to, że dźwiga je niczym Atlas, lecz że jest *medium* i reprezentantem, delegatem i kreaturą bycia” (s. 48). Występując jako posłaniec bycia nie jest więc Heidegger podmiotem, lecz podrzutkiem. A kim jesteśmy my, jego czytelnicy? Heidegger mówi tylko dzięki temu, że to my użyczamy mu głosu: czytając go, stawiamy się w miejscu przedmiotu dzieła (o nas tu mowa) i jego podmiotu (myślimy tymi myślami). A jeśli tak, to książki Heideggera nie tylko mówią człowiekowi współczesnemu, że jest podrzutkiem — stojącym na miejscu bycia — ale wciągając go w tryby lektury czynią z niego podrzutka, każąc mu myśleć w imię bycia i z perspektywy bycia. Jeśli zredukujemy myślenie Heideggera do tego, co się dzieje pomiędzy nami a tym tekstem, to wtedy okaże się, że słowo „bycie” jest intelektualnym wybiegiem, za pomocą którego Heidegger pozbawia nas dobrego samopoczucia. To słowo jest znakiem zapytania, podważającym naszą wiarę we własną podmiotowość.

Sytuację komplikuje fakt, że jesteśmy czytelnikami ukształtowanymi przez lektury filozofii kartezjańskiej. Dlatego odnosząc tekst Heideggera do siebie, musimy odnieść go do świadomości karmionej filozofią świadomości. Poblądzą więc — zdaniem Okopienia — ci, którzy pilnie czytając Heideggera, zapomną naiwnie o własnym istnieniu i zrezygnują z niemodnego słowa „świadomość”. Okopień proponuje inne wyjście: Heidegger stawia znak równości między byciem i świadomością, mówi, że świadomość jest jednym z imion bycia; możemy więc dokonać odwrócenia i — odnosząc bycie do siebie — zamiast szukać bycia poza

² Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór Stanisława Cichowicza, Warszawa 1975, s. 250.

świadomością, spróbować pomyśleć świadomość zgodnie z Heideggerowską logiką bycia, a więc jako „coś”, co odsłania się zasłaniając.

Dzieło Heideggera — odniesione do czytelnika — staje się w ten sposób inspiracją takiej oto niekonwencjonalnej tezy: świadomość jest widomie skryta, a filozofia świadomości odsłaniając świadomość, jednocześnie ją zapoznaje. Istotny sens tradycji kartezjańskiej leży bowiem nie w jej twierdzeniach, które okazały się pustymi deklaracjami, lecz w niepowodzeniu jej zamysłu. Niepowodzenie to jest dostępne nam — świadomym czytelnikom. Czytamy dzisiaj Kartezjusza, Berkeley'a i Husserla wcale nie dlatego, że uzyskali oni pewność, lecz dlatego właśnie, że nie udało im się jej znaleźć. I w ten sposób ujawnili prawdziwą kondycję świadomości: „świadomość ujawnia się jako taka, ujawnia się w swojej funkcji o tyle tylko, o ile zostaje zdezawuowana i zdyskredytowana. W tym sensie świadomość nie jest punktem wyjścia kartezjanizmu [...] lecz — przeciwnie — niewyraźnie rysującym się produktem końcowym wątpienia, które jej samej dotyczy” (s. 53). Filozofem, który w nieoczekiwany sposób pokazał nam nasze właściwe miejsce, był Husserl: „Efekt redukcji jest bowiem połowiczny: wyrzekamy się fałszywej bezpośredniości i pseudo-oczywistości wszystkich rzeczy, ale nie zdobywamy prawdziwej bezpośredniości i absolutnej oczywistości [...] Tracimy pewność życia, ale nie zyskujemy pewności filozofii” (s. 57-58). Lektura Husserla wprawia nas więc w Heideggerowską trwogę, rzuca nas w poczucie zawieszenia, obcości i pustki.

Jeśli tak popatrzymy na tradycję kartezjańską, to okaże się, że Heidegger wysnuł wszystkie wnioski z jej porażki. Miał pełną świadomość końca filozofii świadomości. Jego negacja filozofii świadomości ma jednak przewrotną formę uznania jej wyników. W *Sein und Zeit* Heidegger utożsamia „ja transcendentalne” z nieprzejrzystą egzystencją, posługuje się więc konstruktem Husserla wbrew jego istotnym celom, natomiast po zwrocie Heidegger stawia znak równości pomiędzy metafizyką — do której zalicza tradycję kartezjańską — i techniką, czyniąc w ten sposób transcendentalny punkt widzenia nieludzkim. Technika realizuje kartezjańskie marzenie o pewności, jednak jej pewność nie jest ludzką pewnością.

Krzysztof Okopień chce kontynuować tę dialektykę dalej: Heideggerowskie negujące potwierdzenie i potwierdzająca negacja projektu filozofii transcendentalnej przekształcają się — siłą „dialektyki lekturowego samorozumienia” (s. 79) — w ruch kolejnej negacji³. Przed negującym rozumieniem zarysowuje się przy tym horyzont wyższej syntezy: postulat pomyślenia świadomości zgodnie z Heideggerowską logiką zasłaniającego odsłaniania. A czytelnik negujący Heideggera

³ Takiej zresztą lektury, zauważmy na marginesie, domaga się sam Heidegger, mówiąc, że każda prawda jest skończona i każda posiada jakieś istotne ograniczenia. „Kiedy zobaczycie moje granice, wtedy mnie zrozumiecie. Ja tych granic nie widzę” — powiedział Heidegger w trakcie słynnego seminarium w prowansalskim Thor. Cyt za: Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris 1973, s. 17.

rozpoznaje w nim samego siebie — patetyczny myśliciel bycia okazuje się „podrzutkiem. Podrzuconym Grekom dzieckiem Kartezjusza i Husserla” (s. 60). Nacichające na siebie kręgi odniesień (piszący i opisywane, czytający i czytane) zaczynają więc zamykać się w figurze tego koła, o którym pisał Hegel na końcu swojego *Wstępu do Wykładów z filozofii dziejów*: „Życie zawsze obecnego ducha jest kołowrotem szczebli”, po których krążąc duch zawsze powraca do siebie⁴. Tyle że po tym kołowrocie szczebli wędruje teraz nie duch, lecz podrzutek rozpoznający i znoszący w dziele Heideggera samego siebie.

2. Konfuzja

Kolejne dwie części książki traktują o grzechu pierwotnym oraz o marksizmie. Wybór tematów jest uzasadniony: transcendentna filozofia świadomości uparcie myliła człowieka z Bogiem, dlatego konieczna wydaje się konfrontacja nowego pojęcia świadomości z chrześcijaństwem. Natomiast krytyczna postawa wobec własnego sposobu myślenia, każe — skoro posłużyliśmy się figurą dialektyczną — zapytać o marksizm jako kontynuację metafizyki Hegla, a dokładniej: zapytać o odpowiedzialność Marksa za zbrodnie komunizmu.

Odnosząc to, co mówią chrześcijanie, do ich mówienia — zgodnie z podstawową figurą myślową tej książki — pyta autor: czy refleksja jest grzechem, czy też zbliża nas do Boga? Standardowy chrześcijański platonizm (uznający ciało za grzech) traktuje duchowy wysiłek refleksji jako coś pozytywnego. A przecież uzasadnione wydaje się stanowisko dokładnie przeciwne: koło refleksji, koło krytycznej samoświadomości jest grzechem, ponieważ kieruje człowieka ku samemu sobie i w ten sposób zamyka go na Boga. Refleksja ma przy tym strukturę grzechu pierwotnego — to znaczy jest zarazem zawiniona i nie zawiniona, uczyniona z własnej woli, ale i za wężowym podszeptem; jest czymś zarazem danym i zadany; czymś, w co jesteśmy rzućeni i co jest naszym własnym projektem.

Jeśli uznamy, że refleksja jest grzechem oddalającym nas od Boga, wtedy autorytet Kościoła oraz tradycja chrześcijańska okażą się wyjątkowo wyrafinowaną maszyną — prawdziwym *perpetuum mobile* — które naraz tłumi i podsyca refleksję. Na przykład: chrześcijaństwo broni tzw. chrześcijańskich wartości, ale jednocześnie poucza, że wszystko jest niczym wobec Boga, i że dobra tego świata zasłaniają nam Stwórcę — jak w takiej sytuacji można żyć bez wątpliwości? Albo: nauka o łasce i o grzechu z jednej strony przyznaje człowiekowi podmiotowość, z drugiej — mu ją odbiera, inspirując teologów do niekończących się dyskusji na temat natury łaski, a zwykłego grzesznika pchając w huśtawkę nastrojów pomiędzy wyrzutami sumienia i wolą poprawy a lękiem przed predestynacją.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. Janusz Grabowski i Adam Landman, Kraków 1959, s. 119.

Najważniejszą wartością chrześcijańską — zauważa autor — jest posłuszeństwo: właśnie posłuszeństwo jest warunkiem możliwości istnienia każdego Kościoła. Kościół istnieje po to, żeby zdjąć z naszych barków ciężar samodzielnego myślenia i niezależnej świadomości. Ponieważ jednak jedynym lekarstwem na refleksję jest dogmatyzm, a nic lepiej niż dogmatyzm nie pobudza myślenia, wobec tego Kościół w każdej epoce wytwarza umysły protestanckie — a więc takie, które w imię walki z bałwochwalstwem i pychą ludzkich instytucji podważają i krytykują jego autorytet. Chrześcijaństwo, pisze Okopień, „jest domeną walki z podmiotowością. Walki — z założenia — nieskutecznej, czy raczej: przeciwskutecznej. Walki, która żywi i wzmacnia to, z czym walczy. Walka ta — w gruncie rzeczy — jest wołaniem o pomoc” (s. 90). Czytanie autorów chrześcijańskich prowadzi więc do konfuzji: pisanie o grzechu jest grzechem refleksji, ale czytanie tego grzechu jest grzechem do szczęścia, ponieważ tylko pobudza naszą refleksję i chęć bycia podmiotem. W rezultacie zamiast się pomodlić — filozofujemy, zamiast dzień święty święcić — siedzimy w domu i czytamy książki, zamiast kochać bliźniego — cenimy sobie własne niezależne zdanie, i tak dalej.

Do podobnej konfuzji prowadzi lektura Marksa. Sensem marksizmu jest próba zniesienia różnicy pomiędzy filozofią i rzeczywistością społeczną, a więc synteza teorii i praktyki. Marks to filozof, który nie chciał być filozofem, lecz rewolucjonistą. Życie jego myśli polega na napięciu pomiędzy filozoficznym projektem emancypacji ludzkości i politycznym zamiarem przejęcia władzy, które to napięcie ucieleśnia proletariatus, będący naraz filozoficznym konceptem (podmiotem zbiorowym) i historyczną rzeczywistością. Jeśli więc zapytamy dzieło Marksa, kto mówi — wtedy dzieło to wskaże na proletariatus jako na swój domniemany podmiot.

Cóż jednak wiemy my, mieszkańcy postkomunistycznej rzeczywistości, o tym podmiocie? „Proletariatus nie istnieje. Mówiąc dobitniej: nie istniał, nie istnieje i istnieć nie będzie” (s. 122). A więc marksizm to mówienie bez mówiącego, głos wydobywający się z nieistniejącego gardła. Anatomia tego werbalno-ontologicznego organu jest anatomią teorii i praktyki realnego socjalizmu. Teoria marksistowska połączona ze swoją rzeczywistością nie stanowi bowiem szczęśliwej syntezy, lecz nieszczęśliwe pomieszanie, gdzie „filozofia zakłamuje i mistyfikuje świat, świat dyskredytuje i dezawuuje filozofię” (s. 148). Pomeszanie to — kontaminacja teorii i rzeczywistości — zamienia teorię i rzeczywistość w ich własne przeciwieństwo: rzeczywistość ludzka staje się nie-ludzka, a słowa zmieniają znaczenie, „«królestwo wolności» — pisze Krzysztof Okopień — urzeczywistniać ma się w organizacji kolektywu (w obozach pracy i poza nimi), panowanie «rozumu społecznego» nad przyrodą — w budowie kanałów [...], woła ludu pracującego — w rękach złożonych do oklasków, prawda — w publikacjach organu partii *etc.*; wtedy zarazem: to kolektyw ma definiować wolność, budowa kanałów — rozum społeczny, donosicielstwo — świadomość klasową, oklaski — wolę ludu, a «Prawda» — prawdę” (s. 148).

Istota tej kontaminacji polega na tym, że nie jesteśmy w stanie — lancetem refleksji — oddzielić „bytu” od „teorii”, żeby następnie zapytać o ich wzajemny stosunek. Taka operacja zakłada bowiem niezależne punkty widzenia praktyki i filozofii, historii i świadomości oraz możliwość ich porównania. A to znaczyłoby niezrozumienie marksizmu. Nie możemy więc nawet powiedzieć, że marksizm zrealizował się w Związku Sowieckim — tak samo, jak nie możemy powiedzieć, że zrealizował się w nim na opak. W obu bowiem wypadkach traktujemy ten projekt jako teorię — tylko teorię — wpisujemy go więc na powrót w różnicę, której negacja była sensem tego projektu.

To, co było nadzieją przyszłości, staje się tragedią przeszłości. A dzieło Marksa, zamykając się w sobie, uniemożliwia nam lekturę i staje się nieczytelne. Ponieważ jednak Marks nie pojawił się znikąd — ponieważ posługuje się słowami, do których jesteśmy przywiązani i, nie będąc filozofem, jest przecież filozofem — dlatego nieczytelność tej filozofii prowadzi do (przynajmniej częściowej) nieczytelności nas samych, zamazuje sens tradycji i w rezultacie uniemożliwia nam bycie podmiotem.

3. Spięcie

Mechanizm wszystkich analiz Krzysztofa Okopienia jest taki sam: odnosi on struktury pojęciowe do swojej świadomości — poszukując zarazem świadomości w strukturach pojęciowych. Horyzont rozważań w książce Okopienia wyznaczają zatem dwie tezy: „język jest podmiotem” i „świadomość jest podmiotem”, wzajemnie do siebie odniesione i wzajemnie z siebie wynikające. Bycie-czytelnikiem zawiera w sobie — jako swoje równoważne momenty — te dwie sytuacje. Na przemian więc podmiotem jest język, a „ja” przedmiotem, i odwrotnie, ja jest podmiotem, a „język” przedmiotem. Te dwie sytuacje trzeba teraz poddać krytycznej rozbiórce i dlatego autor proponuje nam ich synchroniczne badanie w oparciu o dzieło Husserla i o *Kosmos* Witolda Gombrowicza.

Punktem wyjścia prac Husserla jest jego (domniemana) czysta świadomość. Jest ona tylko domniemana, ponieważ artykułuje się i komunikuje z nami za pomocą słów, które zdaniem Husserla są czymś wtórnym i dodanym do eidetycznego oglądu. Pisanie książek w rodzaju *Idei czystej fenomenologii* zakłada odwrócenie: zapośredniczenie czegoś, co dane jest bezpośrednio. Natomiast ich czytanie polegać powinno na odwróceniu tego odwrócenia, a więc na odkryciu — za warstwą tekstu — czystej świadomości jako pierwotnej wobec mówienia i pisanja.

Warunkiem możliwości czytania Husserla jest pewna naiwność — musimy go czytać w dobrej wierze, a więc podejmując się zadania dotarcia do „ja transcendentalnego” wbrew tym wszystkim francuskim, wywrotowym filologom, którzy mówią, że „język jest podmiotem” i że wobec tego dzieło Husserla jest tylko literaturą. Przewrotność tych filologów prowadzi bowiem do niefrasobliwości:

uznając język za podmiot, czynimy wszystkie nasze twierdzenia niesprawdzalnymi. Kto miałby je bowiem sprawdzić? Trudno stawiać językowi wymagania moralne, „paradoks języka jako samowiednego podmiotu nie wymaga od nas — który go formułujemy — szczególnej odwagi i nie angażuje nas zbyt głęboko — gdyż to, że nie jesteśmy językiem, zwalnia nas z obowiązku zmierzenia sił z paradoksalnością tego paradoksu” (s. 169). Strukturaliści odbierając świadomości szansę wystąpienia w roli podmiotu uniemożliwiają — i to dogmatycznie — poważną lekturę Husserla, a więc taką, która związana byłaby z ryzykiem i z odpowiedzialnością.

Żeby naprawdę przeczytać Husserla trzeba zatem podjąć jego wezwanie i spróbować dotrzeć do „ja transcendentalnego”. Ale to wezwanie — choć potraktowane poważnie — okazuje się pustym apelem, a czytelnik pozostając tylko czytelnikiem „doświadcza ślepoty, niemoty i samotności, więcej: zniechęcenia, wyobcowania i paraliżu” (s. 202). Nie mogąc sprostać swojemu zadaniu, znajduje się w sytuacji podwójnego wyobcowania — wobec ciała, które konstytuuje swoje otoczenie w sposób nieprzejrzysty i niedostępny dla świadomości, i wobec języka apelu, któremu nie jest w stanie podolać. Zwróćmy uwagę: lektura Husserla konstytuuje swojego czytelnika, nawet wtedy — a może właśnie wtedy — gdy jest ona nieudana. Świadomość nie-bycia-świadomością-absolutną nie jest to stan ducha istniejący bez lektury Husserla.

Jak wygląda ten ruch rozumienia? Obracamy się tu po kole: podejmując apel fenomenologiczny próbujemy wydostać się poza przestrzeń tekstu, a potem — w obliczu niemożliwości realizacji tego apelu — powracamy do niego z powrotem. Siła odśrodkowa zostaje zrównoważona przez siłę dośrodkową — dzieło Husserla odpycha nas, jednak tylko po to, żeby na powrót przyciągnąć. Naszą świadomość — jako czytelników Husserla — cechuje przykra połowiczność: świadomość ta nie jest tak ostra i przenikliwa, żeby stać się podmiotem transcendentalnym, a jednocześnie jest zbyt wyraźna, żeby stać się na powrót ciałem. Chcieliśmy być podmiotem — okazaliśmy się tylko adresatem wezwania ponad nasze siły i przedmiotem nieudanych wysiłków Husserla.

Tak odepchnięci i przyciągnięci, gdzie się znaleźliśmy? — przy tekście Husserla, który jest teraz dla nas tylko literaturą. Zmienił się więc — tak jak i my — w swoje przeciwieństwo. Jako literatura nic on nas jednak nie obchodzi i dlatego odpycha nas po raz wtóry. Nie możemy go już odnieść do siebie, a potraktowane jako literatura dzieło Husserla nie wytrzymuje konfrontacji z literaturą prawdziwą. Ale ten ruch odepchnięcia nie musi być jałowy i nie musi prowadzić donikąd. Jeśli nie możemy czytać filozofii, która nie chciała być literaturą, możemy przecież zacząć czytać literaturę, która chce być filozofią. W ten sposób odepchnięci od filozofii-literatury powracamy do niej znowu zajmując się literaturą-filozofią. Koło interpretacji dzieła Husserla przekształca się w koło interpretacji nowoczesnej powieści, która jest powieścią o pisaniu powieści, a więc zakrzywia się w fi-

lozoficzną figurę samoświadomości. (Uznajemy za filozofię wszystkie ludzkie wysiłki, które posiadają samoodniesienie).

Przykładem powieści autotematycznej będzie *Kosmos* Witolda Gombrowicza. Taki projekt lektury zgodny jest z deklaracjami samego pisarza, który oświadczał, że *Kosmos* jest powieścią o pisaniu powieści. Gombrowicz miał przy tym również ambicje pisarza rozrywkowego — deklarował także, że chce nas bawić. *Kosmos* jest więc nie tylko powieścią o sobie samej, ale także powieścią dla nas, jej sens z jednej strony zakrzywia się i zamyka, z drugiej otwiera: zapraszając nas, czytelników, do środka.

Całe dzieło Gombrowicza przypomina egocentryczny, spiralny układ sfer. Wszystko, co się tu mówi, mówi się o Gombrowiczu: Witold — pierwszoosobowy bohater *Kosmosu* jest określony przez onanizującego się Leona, który „stanowi *alter ego* i wizerunek Witolda” (s. 216), a jego zachowanie tłumaczy z kolei postępowanie Witolda — narratora oraz Witolda Gombrowicza — autora *Kosmosu*, którego postępowanie komentuje jeszcze z boku Gombrowicz — komentator własnego dzieła. Zarazem jednak ten gabinet luster jest otwarty dla czytelnika — i to bardzo szczególnego czytelnika, jakim jest uczony gombrowiczolog, bowiem dla jego budowy zostały użyte różne mózgowy konstrukty, jak choćby ten „powieści autotelicznej”. Przynajmy: o Gombrowiczu podejrzanie dużo da się powiedzieć — być może dzieło sztuki powinno nas raczej skłaniać do milczenia. Gombrowicz grał ze współczesną wiedzą o literaturze, wpisując jej figury we własne formy artystyczne. Pisał ze świadomością, że uczony czytelnik będzie go uprzedmiotawiał, badał i analizował. Słowem: pisał dla gombrowiczologów, dla historyków i teoretyków literatury.

Gombrowiczolodzy, zdając sobie z tego sprawę, dochodzą do jednego i zawsze tego samego wniosku, sugerowanego zresztą przez samego Witolda Gombrowicza: sensem tej lektury jest zabawa w gębę, zabawa w nakładanie gęby i uchylanie się od niej. Gombrowicz przyciąga nas — żeby odepchnąć, odpycha — żeby przyciągnąć. Gombrowiczologia krąży więc po kole, które w dodatku (tak się obracając) stoi w miejscu, nie wychodzi bowiem poza swój punkt wyjścia, zdanie, że formą Gombrowicza jest umykanie formie.

Na czym więc polega nieprzemijająca atrakcyjność jego książek? Otóż, ku-szą one i mają czytelnika perspektywą egzystencjalnego kontaktu z autorem. Dając wolne pole poważnym analizom naukowym, sugerują coś więcej: spotkanie żywego człowieka. Zamykanie się i otwieranie, przyciąganie i odpychanie jest przecież istotą naszego spotkania z drugim człowiekiem. Ten drugi zjawia się skrywając, oddaje się wzbraniając, czyli, jak mówi Krzysztof Okopień, zachowuje się. Nie możemy się z nim utożsamić w jego podmiotowości — ale też nie potrafimy go uprzedmiotowić.

Myśląc w ten sposób, dokonujemy jednak redukcji wielopostaciowego bohatera, narratora i komentatora tego dzieła do jednej, psychologicznej, a więc pozatekstualnej postaci Witolda Gombrowicza — człowieka. Prawda jego dzieła sta-

je się prawdą ekspresji: cała tak wyrafinowana maszyna prowadzi do zupełnie banalnego wniosku. Wniosku — dodajmy — jawnie nieprawdziwego, bo czy naprawdę ja-Gombrowicz jest podmiotem swojego dzieła? Zaczęliśmy go czytać wyrzuceni poza krąg lektury książek Edmunda Husserla: nauczani krytycznej postawy wobec różnych obiegowych naiwności, świadomi preformatywnej funkcji języka i obarczeni wezwaniem, żeby być podmiotem. Doświadczenie tamtej lektury pozwala nam spojrzeć teraz innym okiem na dzieło Gombrowicza.

Krzysztof Okopień proponuje nam więc jego lekturę naiwną, nieświadomą wszystkich gier i podstępów pisarza. A jeśli tak — naiwnie — przeczytamy jego książki, to wtedy okaże się, że ich największą siłą jest język. O wielkości Gombrowicza nie stanowi więc jego mizdrzenie się do czytelnika — przynajmniej, że dość sztubackie — lecz umiejętność pogodzenia językowego opisu rzeczywistości i kreatywnej roli języka stwarzającego tę rzeczywistość, uzyskania nietrwałej równowagi pomiędzy tymi funkcjami mowy. A więc pokazanie pasywnej i aktywnej roli słowa, które odzwierciedlając świat, zarazem go stwarza. Fenomenologia *Kosmosu* porusza się bowiem w odwrotnym kierunku do fenomenologii Husserla: zamiast wracać do przed-świata, język stara się świat — pierwotnie niegotowy i niedorobiony — wydzwignąć do ostatecznej syntezy. Na pytanie, kto tu mówi — odpowiada więc Krzysztof Okopień: język. Siłą Gombrowicza jest jego polszczyzna, tej zaś nie jest on ani podmiotem, ani przedmiotem, lecz tylko *medium*.

Jaką pozycję zajmuje teraz czytelnik? To on jest jedynym podmiotem czy raczej kandydatem do bycia podmiotem. Czytelnik wprawia w ruch językowe syntezy, jest więc aktywnym inicjatorem ich aktualizacji, litery bez niego zamieniają się w czarne znaczki na białym papierze. Jednak kiedy już tego dokona, wtedy sam zmienia się w biernego obserwatora pracy języka. Język, powieść, literatura — pisze Krzysztof Okopień — „prowokuje nas bowiem do tego, iżby podstawić się w miejsce, które jako źródło przedmiotowości przedmiotów — jest miejscem-podmiotu, a zarazem zmusza nas do wycofania, w którym doświadczamy swego przesunięcia względem tego źródła. W owym podstawieniu-odstawieniu (podrzuceniu-odrzućeniu) objawia się samo serce podmiotowości” (s. 239). Jest nim różnica pomiędzy tym, co dane i tym, co zadane, pomiędzy książką i jej lekturą, językiem (jako całością znaczeń) i naszym mówieniem (jako artykulacją skończonej liczby znaków). Ruch, który zachodzi tu pomiędzy językiem a jego czytelnikiem, ta oscylacja, która konstytuuje podmiot złożony z dwóch podmiotów-przedmiotów, jest więc analogiczna do ruchu, który wcześniej obserwowaliśmy pomiędzy gombrowiczologiem a Gombrowiczem: język przyciąga nas — żeby odepchnąć, odpycha — żeby przyciągnąć. Krążymy po kole. Trzeba będzie wyświetlić logikę tego koła, tego ruchu i tej różnicy, w niej bowiem i przez nią powstaje sens świata.

Język potrzebuje świadomości: kiedy jej nie ma, wtedy staje się on czymś nierealnym, zamiast być podstawą świata, zamienia się w otchłań, która w dodatku połyka samą siebie. Z drugiej jednak strony, język marginalizuje świadomość:

czytając *Kosmos* jako traktat fenomenologiczny, pozostajemy przecież wciąż czytelnikami literatury, tyle że bardzo specyficznej literatury, zakrzywiającej się w figurę samoświadomości. Tematem *Kosmosu* jest sposób, w jaki wrażenia zmysłowe przywołują słowa, które z kolei ewokują wrażenia zmysłowe. Nie tylko nie my tu mówimy, ale też nie mówi się tu nic o nas — czystym ruchu refleksji.

Trudność polega na tym — pisze na początku swoich analiz Krzysztof Okopień — jak wyśłowić to, że „świadomość nie jest obecnością. [...] Świadomość — to brak i różnica, nie zaś obecność dla siebie i tożsamość ze sobą” (s. 53). Nie można tego powiedzieć wprost, nie wikłając się w sprzeczność znaną już Parmenidesowi. To, że świadomość jest nie będąc, można tylko zademonstrować — i taki jest właśnie filozoficzny sens tej książki.

Warunkiem refleksji jest dystans — zakreślony przez kolistę ruch podstawienia-odstawienia — „refleksja pozwala na uczestnictwo o tyle tylko, o ile oddala od tego, do uczestnictwa w czym pretenduje” (s. 241). Ruch tak rozumianej refleksji to Heideggerowski ruch oddalania się — które jest zbliżaniem się i zbliżania się — które jest oddalaniem. Tak wędrując refleksja nie może się również utożsamić sama z sobą, wtedy bowiem stanie się czymś pustym i jałowym: kartezjańskim *cogito*. Refleksja — jeśli chce być odważna i niebanalna — musi więc być obca sobie i światu.

Jeśli świadomość jest negacją i brakiem, jeśli warunkiem refleksji jest dystans wobec rzeczywistości, to na końcu tej analizy musi zapaść nieprzyjemna cisza, a podrzutek (przedstawiający się teraz jako „dziwak-pasożyt”) musi zwątpić we własne istnienie. Jego sytuacja polega bowiem na tym, że to, co najbardziej własne, jest mu jednocześnie najbardziej obce. Praca świadomości rozpięta jest pomiędzy słowem — które jest zawsze słowem cudzym — a milczeniem. Wszystko to, co Krzysztof Okopień w swojej książce mówi, wzięte jest w podwójny, a czasem potrójny cudzysłów. Po pierwsze, jest to tzw. „historia filozofii” — autor wyklada myśli nie swoje, po drugie, jest to historia filozofii uprawiana w sposób śmiały i niekonwencjonalny, wbrew intencjom i zamiarom autorów. Te cudze myśli stają się więc obce same sobie. Po trzecie wreszcie, ten sposób uprawiania „historii filozofii” opatruje Okopień w dodatku cudzysłowem ironii, ironicznie posługuje się swoim słowem-kluczem: „podrzutek”, nie całkiem chyba serio traktuje figurę dialektyczną w pierwszych partiach swojej pracy, a już na pewno ironią (autoironią) jest nazwanie refleksji grzechem pierworodnym.

W dodatku język, którym posługuje się refleksja — język filozofii — wyrzuca ją na margines współczesnego świata. Wbrew optymistycznym deklaracjom Gadamera, filozofia nie jest dziś rozmową, lecz monologiem i milczeniem. Filozofia opowiada sobie samej swoją własną historię albo milczy. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że ani nauka, ani polityka nie potrzebują filozofii, gdyż są — gdyż się stały — techniczną władzą nad przyrodą i społeczeństwem, a władza nie potrzebuje wątpliwości. Po drugie dlatego, że filozofia jest całością — postęp, którego

dokonuje, nie polega na odrzucaniu przebrzmiałych poglądów, lecz na coraz pełniejszym ogarnianiu i krytycznej rozbiórce wszystkich możliwości myślenia. W tym sensie filozofia jest językiem, który mówi o języku, myśleniem, które myśli o myśleniu — ogarniając więc (w planie historyczno-filozoficznym) *sumę* dawnych poglądów, zakrzywia ją i zamyka (w planie filozoficznym) w refleksyjną *całość*. Tak wędrując po hermeneutycznym kole, obejmującym sumę dawnych myśli i całość możliwego myślenia, filozofia nie posiada żadnej zewnętrżności, z którą mogłaby się porozumieć. Filozofia — żeby być filozofią — musi z góry uznać, że wszystko da się pomyśleć, a więc że wszystko jest myśleniem, czyli — filozofią. W ten sposób filozof — mający o wszystkim coś do powiedzenia — nie może być przez nikogo zrozumiany (chyba że ten ktoś inny też będzie filozofem). Koło hermeneutyczne staje się w efekcie doskonale hermetyczne. Im więcej filozofia ogarnia — tym bardziej się marginalizuje, im więcej ma do powiedzenia — tym mniej ma słuchaczy. Na biegunie przeciwnym do bieguna filozoficznego milczenia (które jest filozoficznie znaczące) rozciąga się więc milczenie nie mającej nic do powiedzenia nie-filozofii. Z perspektywy filozofii nie-filozofująca ludzkość to dzieci, które nie nauczyły się jeszcze mówić, nie mówią bowiem językiem filozofii. Z perspektywy nie-filozofującej ludzkości filozofowie to dziwacy, którzy mówią coś od rzeczy, do siebie i bez sensu.

Filozofia żąda od nas najwyższej ceny: rezygnacji zarówno z życia publicznego, jak i z życia prywatnego. Filozof jako filozof nie ma własnego życia. Własne życie, kiedy zajmujemy się filozofią, zostawiamy za drzwiami, a w najlepszym razie robimy z niego filozofię. Jeśli tak na to popatrzeć, to usprawiedliwione wydaje się podejrzenie, że — wbrew deklaracjom różnych „wielkich humanistów” — filozofia wymaga od nas rezygnacji z naszego człowieczeństwa. „*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*” — dusza jest kimś obcym na tej ziemi — tym wersem z Georga Trakla, który cytuję tu z rozmysłem za Heideggerem, zakończmy te rozważania⁵.

4. Magnetyzm myślenia

Figurą, która nieustannie w moim artykule powracała, jest obraz dwóch zachodzących na siebie kół: tekstu, który traktuje o sobie samym, i świadomości, która — jako samoświadomość — zwraca się w stronę siebie samej. Ruchy te wzajemnie z siebie wynikają. To siłą własnej, krytycznej refleksji odnosił Krzysztof Okopień mówione do mówiącego i czytane do czytającego, jednocześnie powierzając się tekstom i dzięki nim uzyskując krytyczny dystans do swojej własnej sytuacji.

⁵ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe*, Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, s. 35.

Efektem tej pracy jest nowe pojęcie świadomości. Jest to świadomość zawsze zapośredniczona, a więc dana sobie tylko za pośrednictwem tekstu, dzięki książkom uzyskująca refleksyjny stosunek do siebie. I — jako taka — jest to świadomość naraz dana i zdana, naturalna i kulturalna, wrodzona i taka, którą trzeba pielęgnować. Nie konstytuuje ona — wbrew temu, co mówił Husserl — sensu, lecz go odbiera i dopiero w ruchu tego odbioru rekonstruuje. I nie jest to również świadomość w wersji Sartre'a: rozpięta pomiędzy skończonym sensem swoich realizacji i zdolnością do nieskończonego wobec nich dystansu. Pod-miot nie potrafi wszystkiemu powiedzieć: nie. Nie jest on ani świadomością absolutną, ani władzą absolutnego przeczenia, w pod-miocie nie ma w ogóle nic absolutnego — Krzysztof Okopień nie ma żadnych złudzeń co do tego, że nie jest Bogiem. Rezygnacja z publicznego i prywatnego człowieczeństwa nie prowadzi do przeobstwieńcia świadomości. Czytamy: „bycie podmiotem wiedzy wymaga uprzedmiotowienia rzeczywistości, która niejawnie i podstępnie oddziałuje na tego, kto jako przedmiot oddziaływania podmiotem wiedzy jeszcze nie jest” (s. 220). A więc: świadomość pod-miotu bywa przedmiotem, świadomość ta nie tylko jest konstytuująca, lecz jest także przez język konstytuowana.

„Poszukując własnego punktu widzenia — pisze Krzysztof Okopień — znajdujemy zawsze nie-własny — tak jak poszukując cudzego, znajdujemy nie-cudzy. Gdzie więc jesteśmy? I kim jesteśmy — skoro poszukując siebie, spotykamy nie-siebie, a poszukując nie-siebie, spotykamy wciąż siebie?” (s. 82). Kim więc jesteśmy? Pod-miot jest — użyjmy tego modnego słowa — różnicą, która pojawia się pomiędzy mną przed-lekturowym i mną czytelnikiem projektowanym przez teksty filozoficzne. O tym, kim jestem przed lekturą, nic nie wiadomo i nic nie będzie wiadomo — wszystko, co da się o tamtym moim ja powiedzieć, można powiedzieć tylko w języku filozofii. Ale pod-miot pojawia się nie tylko zamiast ja przed-lekturowego, lecz także zamiast czytelnika spodziewanego i oczekiwanego w tekście. Zamiast zdecydowanego *Dasein* trwożnie wsłuchującego się w głos bycia — jest to czytelnik, który wiele przeczytał i świadomy jest wszystkich podstępów filozofii, zamiast pobożnego chrześcijanina — przewrotny intelektualista, zamiast komunistycznego robotnika — mieszkaniowiec postkomunistycznej rzeczywistości, zamiast transcendentального podmiotu — immanentny podrzutek i wreszcie zamiast uczonego gombrowiczologa — rozmyślnie naiwny filozof. Pod-miot jako różnica pomiędzy ja przed-lekturowym i ja-wewnątrz tekstualnym jest więc taką różnicą, która zawiesza swoje elementy.

Pojawienie się pod-miotu wewnątrz tekstu powoduje transformację prze-strzeni tego tekstu. Heidegger okazuje się podrzutkiem, chrześcijańscy autorzy — grzesznikami, Marks — albo filozofem (czyli zgodnie z jego własnymi deklaracjami onanistą), albo intelektualnym patronem morderców, Husserl — literatem, a mizdrzącemu się Gombrowiczowi głos zostaje po prostu odebrany. Nie tylko więc pod-miot jest kimś nie na miejscu, lecz samo miejsce traci swoją dotychczasową stabilność. Pod-miot to tożsama-nietożsamość, która jest u siebie

nie na swoim miejscu. Píše Krzysztof Okopień: „właściwe czytaniu bycie-nie-na-miejscu stanowi nieuniknioną cenę, jaką za roszczenie do samowiedzy trzeba płacić. I właśnie konieczność owej zapłaty stanowi ośrodkowy punkt kryształizacji samowiedzy” (s. 26).

Jeśli popatrzymy na książkę Krzysztofa Okopienia pod kątem logiki, według której zbudowane są jego podstawowe pojęcia, wtedy zobaczymy, że chodzi tu ni mniej, ni więcej, tylko o nowy (naraż anty-heglowski i anty-postmodernistyczny) sposób pomyślenia tożsamości i różnicy. Myślimy zawsze za pomocą dystynkcji pojęciowych. Słowa, którymi się posługujemy, mają sens tylko w konfrontacji z innymi słowami. Żeby wysłować, co to znaczy dusza, trzeba powiedzieć coś o ciele, żeby powiedzieć, czym jest byt, trzeba powiedzieć, czym jest niebyt, i tak dalej — każde pojęcie wlecze za sobą, jak cień albo natrętnego towarzysza, pojęcie sobie przeciwne — wreszcie, żeby pomyśleć tożsamość, trzeba pomyśleć także różnicę, bo słowa te wzięte z osobna nie mają żadnego sensu. Opozycje pomiędzy pojęciami są pierwotnym napięciem, które organizuje nasze myślenie i stanowi jego prawdziwy żywioł. Przy czym opozycje te nie są czymś statycznym, lecz ruchomym: słowa przyciągają się i odpychają, toczą ze sobą walkę albo zamieniają się miejscami (wtedy na przykład materializm bierze górę nad spirytualizmem), czasem na chwilę nieruchomieją w nietrwalej zgodzie i harmonii. Najciekawsze są jednak te ruchy i te odpowiadające im projekty myślowe oraz egzystencjalne, które nie godząc się na swoją kondycję, starają się zakwestionować te różnice jako różnice i w ten sposób dokonać zmiany nie tej lub innej dystynkcji pojęciowej, lecz istoty naszego myślenia jako takiego.

Takie sposoby są trzy: heglowska synteza, postmodernistyczna kontaminacja i wreszcie ruch, który nazywam spięciem. Spięcie jako relacja łącząca dystynkcje pojęciowe nie znosi ich w pojęciu trzecim, stanowiącym ich szczęśliwą syntezę, lecz — przekształcając (przepalając) elementy relacji — zawiesza je w ich pozycji: element relacji. W ten sposób prawdziwe okazują się dwie tezy: „ja jest podmiotem” i „język jest podmiotem” wzajemnie zrelatywizowane — lecz przecież nie zniesione — i zapośredniczone przez siebie. Krzysztof Okopień pokazuje nam, że świadomość, będąc wewnątrz tekstu, pozostaje zarazem czymś wobec niego marginalnym, a język — pozwalając świadomości być-w-świecie i stanowiąc jej wehikuł — nie staje się przecież świadomością, lecz pozostaje czymś wobec niej obcym i zewnętrznym, czymś, co wystawia świadomość na różne niebezpieczeństwa. Język jest naszym domem, ale czasem staje pułapką i więzieniem. Różnica, która konstituuje sens — ja i język — okazuje się więc nie-znośna, nie-do-zniesienia w wyższej i ostatecznej syntezie. Ja nie jest pojęciem, które dochodzi do siebie. Słowo i świadomość to dwie strony różnicy konstytutywnej.

Jednakże w ramach tak rozumianej różnicy konstytutywnej nie dochodzi do postmodernistycznej kontaminacji. Taka kontaminacja — zlanie się przeciwstawnych napisów w bezsensowny amalgamat — jest produktem końcowym Derri-dańskiej dekonstrukcji. Do podobnej konfuzji prowadzić miały też prace Miche-

la Foucault, kiedy ten usiłował być naukowcem-wariatem i kiedy pisał swoje książki w taki sposób, żeby napisane słowa przemieniały się w materialne znaki na kartce papieru.

Różnica-tożsamość, o której tu mówię, jest kołem — jeśli każdy wycinek koła jest zarazem taki sam i inny. Koło to figura, która w naszej geometrycznej wyobraźni przedstawia ruch interpretacji i ruch samoświadomości, gdy z kolei nasze logiczne pojmowanie rozważa formuły tożsamości i różnicy. Używając tej matematycznej wyobraźni można powiedzieć tak: koło heglowskiej hermeneutyki dziejów zaciska się w matematyczny punkt — tożsamość absolutną. Z perspektywy całej poheglowskiej filozofii wiemy już, że dialektyka nie wyczerpuje i nie ogarnia wszystkich możliwości myślenia, a tym samym istnienia. Z kolei postmodernistyczne pisanie jako manifestacja pisania — zakrzywiające się w koło samoświadomości literatury-filozofii — rozwija się w linijki bezsensownych znaków. Ostatecznym — choć nie do końca zamierzonym — efektem działań postmodernistów jest negatyw Heglowskiej syntezy: całkowita obcość, tryumf marginesu nad centrum, zewnętrżności nad wnętrzem, ciała nad duchem, pisma nad sensem — i w efekcie nuda. Różnice, które miały zostać skontaminowane, restytuują się w obrębie tej filozofii na nowo. A jeśli w pisaniu chodzi tylko o pisanie, to nie tylko nie ma po co takiego pisania czytać, ale nie ma także komu go czytać. Warto jednak podkreślić: pomimo tego, że projekt postmodernistyczny nie powiódł się jako całość, odkryta przez francuskich filozofów kontaminacja niekiedy zachodzi — podobnie jak niekiedy obserwujemy zniesienie różnic pojęciowych — i dlatego ich prace mają wielkie znaczenie teoretyczne. Czego najlepszym dowodem jest użytek, jaki uczynił z nich Krzysztof Okopień, dialektycznie czytając Heideggera i pokazując, do jakich konfuzji prowadzi refleksyjna lektura chrześcijaństwa i marksizmu.

Tylko spięcie utrzymuje się w kole rozumienia — to ono jest źródłem nieskończonego ruchu tego koła. I dlatego właśnie spięcie jest źródłem wszelkiego sensu. Spięcie jest czymś z jednej strony jak najbardziej zgodnym z istotą naszego myślenia (ważniejsza staje się relacja niż treści tej relacji) i jednocześnie zmieniającym jego istotę — pytania filozoficzne mogą być odtąd stawiane w nowy sposób. Spięcie jest źródłowym migotaniem, grą światła i ciemności. Jest to elektryczna (industrialna i technokratyczna) wykładnia Heideggerowskiego prześwitu: *alethei*, półcienia i leśnej przecinki. Można bowiem dokonać wewnątrz-pojęciowej redukcji wszystkich Heideggerowskich opisów do rządzącej nimi onto-logiki i pokazać, że zarówno w opisie egzystencji jako gry wnętrza i zewnętrżności, jak również — po tak zwanym zwrocie — w opisie dziejów bycia jako odsłaniania i zasłaniania i zasłaniającego odsłaniania — oraz w wielu innych Heideggerowskich opisach zawarte jest takie właśnie rozstrzygnięcie wzajemnych stosunków tożsamości i różnicy. Jeśli dokonamy takiej wewnątrz-pojęciowej redukcji, wtedy okaże się, że Heideggerowi nie chodziło wcale o bycie, lecz o wyświetlenie tej źródłowej logiki bycia.

Redukcja taka przynosi nam dwie korzyści duchowe: po pierwsze, pozwala na pogodzenie tzw. wczesnego Heideggera i późnego Heideggera, po drugie, pozwala na przekroczenie jego opisów — z zachowaniem ich logiki. W tym właśnie sensie Krzysztof Okopień jest neoheideggerystą (do czego sam się zresztą przyznaje; por. s. 239-240). A więc korzystając z heideggerowskiej logiki dokonuje własnej fenomenologii lektury, posługując się przy tym słowem, którym Heidegger nie chciał się posługiwać — czyli słowem świadomość — i nadając temu słowu nowy sens.

Warto zwrócić uwagę, że synteza, kontaminacja i spięcie rządzą nie tylko wewnętrzną logiką filozoficznych pojęć, lecz także — a może przede wszystkim — relacją filozofii z rzeczywistością poza-filozoficzną. Tak więc Hegel i hegliści chcieli pogodzić filozofię ze światem, natomiast pisarze postmodernistyczni usiłują znaleźć nowe formy, stanowiące pomieszanie filozofii z czymś innym: taki właśnie ma sens literacko-filozoficzne piarstwo Derridy albo filozoficzno-polityczna działalność Foucaulta. Tymczasem filozof neoheideggerysta zbliżając się — oddala, a oddalając — zbliża się do rzeczywistości. Krążymy tu po kole, warto więc zapytać, co nam mówi książka Krzysztofa Okopienia o tak zwanej rzeczywistości widzialnej. Jeśli bowiem marginalizacja jest rozszerzaniem perspektyw widzenia, to być może jego refleksja, pozornie obca codziennemu doświadczeniu, zarysowuje przed nami jakieś nowe horyzonty widzenia życia? Trawestując hasło Ricoeura można powiedzieć, że Krzysztof Okopień daje do myślenia. *Podmiot, czyli podrzutek* to prawdziwie elektryczna książka.

A Reading Out as a Confrontation

The article discusses the book by Krzysztof Okopień *Podmiot czyli podrzutek* [The Subject as a foundling] and lays bare the interpretative structures contained in it. By proposing a new conception of the subject Okopień has in fact proposed a new vision of man. This proposal is viewed as a milestone in the philosophical tradition inspired by Hegel and Heidegger.