

Michał Kruszelnicki

PO HUMANIZMIE. MIRAŻE PODMIOTOWOŚCI (WPROWADZENIE DO DYSKUSJI)

Przekonanie, że podmiot nie stanowi podstawy pewnej i obiektywnej wiedzy, jakiej tradycyjnie poszukiwała epistemologia zachodnia, oraz że jego autonomia pozostaje dalece bardziej ograniczona, niż byśmy chcieli wierzyć, jest dziś tak powszechne, iż niemal stało się paradygmatem dla współczesnej myśli filozoficznej. Myśl ta operuje z perspektywy, którą począwszy od Heideggerowskiego *Listu o „humanizmie”* nazwać można „posthumanistyczną”. Jest to myśl świadoma krytyki, jaką w XX-wiecznej filozofii przeszło pojęcie „humanizmu” i „nauk humanistycznych”, oraz główny obiekt ich dociekań, czyli kategoria „człowieka”, w dyskursie filozoficznym zwanego również „podmiotem”.

Humanizm, jak wiadomo, tradycyjnie identyfikowany był z postawą intelektualno-moralną, wyrażającą się troską o potrzeby, godność, szczęście i swobodny rozwój jednostki. Postawa ta miała też swoje praktyczne implikacje: oto człowiek sytuuje się w centrum świata jako istotę najwszechstronniej uzdolnioną i wyposażoną w cechy, jakich niedostaje innym bytom – np. niepowątpiewalną racjonalność, rozbudowaną sferę emocjonalną i duchową, zmysł moralny etc. W formie załączkowej towarzysząc kulturze zachodniej od starożytności, spektakularnie rozkwitając w renesansie, humanizm nie stanowił w założeniu jakiegś jednorodnej doktryny, nie oferował też żadnej zamkniętej antropologii i „gotowej” filozofii człowieka. O ten zasadniczo heterogeniczny rys humanizmu upominał się Tzvetan Todorov w *Ogrodzie niedoskonałym* (1998) – książce napisanej jakby w polemice z tymi wszystkimi, którzy w humanizmie gotowi są widzieć jedynie zestaw apodyktycznych haseł na temat wzniosłości i piękna ludzkiej istoty. Rzecz jednak w tym, że w historii kultury i idei humanizm łatwo padał

ofiara wykładni sentymentalnych i dlatego redukcyjnych; samym jego wybitnym przedstawicielem (Kartezjusz, Montaigne, Montesquieu, Rousseau) zdarzało się zapoznawać filozoficzną otwartość tego prądu myślowego, czyniąc zeń bardziej ideologię opartą na uniwersalistycznych (metafizycznych) twierdzeniach odnośnie do ludzkiej „natury” oraz miejsca człowieka w świecie.

Najoczywistszą przyczyną upadku idei sielankowego humanizmu były czarne karty historii XX wieku. Następujące po drugiej wojnie światowej procesy dekolonizacyjne inspirowały filozoficzny sprzeciw wobec prób jakiegokolwiek obiektywizowania „prawdy” o człowieku bez uprzedniego rozpatrzenia historyczno-kulturowego kontekstu, w jakim istotę ludzką się w ogóle rozważa. Nieco później kontestatorski i bojowy nastrój lat 60. nakazywał występować przeciwko wszelkim przejawom instytucjonalnego ograniczania wolności człowieka, ale także przeciwko złu, jakie ten wyrządza ziemi, którą zamieszkuje (nowy ekologizm). Pytania, pojawiające się w tym kontekście historyczno-społecznym, stworzyły zasadniczy grunt dla rozwoju myśli posthumanistycznej: czy globalne zagrożenia i katastrofy, przed których groźbą stoimy, nie są bezpośrednim skutkiem sperweryzowanej wersji humanizmu, w ramach której człowieka pojmuje się jako istotę wywyższoną w świecie i uprzywilejowaną (antropocentryzm i antropotelizm)? Czy sam człowiek, czyli właściwy podmiot humanizmu, rzeczywiście posiada tylko te jasne, pozytywne atrybuty, jakie najczęściej przypisywano mu w ramach tradycji humanistycznej? Czy rzeczywiście jest on „wolny” i „suwerenny” w procesie kształtowania siebie i swojego życia? Co to w ogóle miałoby znaczyć: „być podmiotem”, skoro wiemy, że w naszej kulturze przywileju pełnej podmiotowości dostępowały na ogół tylko jednostki posiadające ściśle określone cechy (raczej mężczyźni niż kobiety, raczej hetero- niż homoseksualiści, raczej biali i wykształceni niż „kolorowi” i niewykształceni, raczej „normalni” niż „szaleni”, raczej ci z zachodniego kręgu kulturowego niż z obcego etc.)? I wreszcie: jak dalek ufać humanistycie i uprawiać humanistykę w obliczu faktu, iż rzekomo obiektywne teorie nauk o człowieku po pierwsze – tworzone były tylko przez tych (i dla tych), którzy dysponowali „normatywną” racjonalnością, seksualnością i statusem społecznym, po drugie – służyły wzmocnieniu struktury dominacji i porządku opresyjnego względem wszystkich „innych”?

Problem podmiotowości należy do najstarszych w filozofii; korzeniami sięga czasów Parmenidesa, choć starożytność jeszcze go nie problematyzuje. Jako zasadniczy przedmiot namysłu kwestia podmiotu pojawia się dopiero na progu filozofii nowożytnej (w międzyczasie w myśli chrześcijańskiej wypracowane zostaje pojęcie jednostki wyposażonej w wolną wolę i obciążonej brzemieniem odpowiedzialności, stąd mówić można o pewnej ciągłości między koncepcją podmiotowości np. u św. Augustyna i Kartezjusza) wraz z przejściem od pyta-

nia o przedmiot wiedzy do pytania o jej podmiot. Dlatego, posługując się dziś w filozofii pojęciem „podmiotu”, niejako automatycznie myślimy o wynalazku autora *Medytacji*, zmonumentalizowanym później w dorobku oświecenia. Hermetycznie zamknięty na wszystko to, co przypadkowe, irracjonalne, cielesne, niemniej jednak wyposażony w wolną wolę i autonomię poznawczą, odnajdywał on pewność swych przedstawień w samym fakcie myślenia. Kant postawił tylko mocniejszy znak równości między podmiotem a świadomością, czym niejako zaktywizował Kartezjańskie *Cogito*, konfrontujące się jeszcze z przedmiotami już ukonstytuowanymi, a więc odeń niezależnymi. Według Kanta, rozum jest w stanie poznać tylko to, co sam wytwarza, a skoro każdemu przedstawieniu towarzyszy „ja myślę”, to podmiot staje się niekwestionowanym warunkiem istnienia świata i wszelkiej wiedzy. Fichte ostatecznie zabsolutyzował indywidualne „Ja”, czyniąc z niego niemal Boga-podstawę oraz prawodawcę świata i jeden tylko Jacobi jasnowzrocznie dostrzegał wtedy ambiwalencję tej zaszczytnej dla człowieka nominacji. Po Heglu, uniwersalizującym prawdę jako subiektywną pewność (samowiedza), przychodzi Husserl, domykając tradycję, w której zawsze zakładano odsłanianie się bytów przed świadomością, w ich źródłowej obecności, która jest obecnością bytów tożsamyh z myślącą je myślą – bytów jedynie „prawdziwych”.

Podobna wizja podmiotowości zaciążyła na naukach o wychowaniu, współbudując kognitywny i behawioralny paradygmat kształcenia. W pedagogice utrwaliło się rozumienie podmiotowości jako poczucia pełnego sprawstwa w dziedzinie własnej egzystencji, jako maksymalnego zbliżenia, jeśli nie wręcz „nakładania się”, wrażenia „bycia sobą” („sobości”) i podejmowanego przez jednostkę działania. Krótko mówiąc, żeby być podmiotem, trzeba „być sobą”, Toż-samym, a nie „kimś innym” (Rimbaud). Wciąż to samo mniemanie, dobiegające z wyżyn humanistycznej tradycji: jako byty absolutnie dla siebie transparentne, wewnątrzsterowne i autonomiczne, możemy drogą światłej edukacji dumnie kroczyć ku pełnej samorealizacji.

Tymczasem podmiot oświecenia, chociaż solidnie zaprojektowany, nigdy nie odznaczał się jakąś szczególną pewnością siebie. Niemal już w momencie narodzin nękać jeły go przypuszczenia, że poza tym, co w nim i dla niego dostępne i zrozumiałe, rozpościera się morze tego, co nieświadome. Markiz de Sade otworzył przed człowiekiem otchłań mrocznych sił pożądania, pokazując zarazem, że deifikowany w XVIII wieku rozum, konsekwentny w krytyce i w usuwaniu podstaw, staje się rozumem anty-ludzkim, gotowym siać chaos i zniszczenie w skali globalnej. Romantyzm przeciwstawił władcemu *logosowi* świat znaczeń pre-refleksyjnych i pre-dyskursyjnych (natura, ciało, intuicja, wyobrażenia, senne fantazmaty, etc.), świat tego, co wobec perspektywy ściśle racjonalistycz-

nej po prostu inne. W XIX wieku źródłowa filozofia świadomości kwestionowana była na różne sposoby m.in. przez Stirnera, Schopenhauera, Feuerbacha i Kierkegaarda, by pod sam koniec stulecia doznać najcięższego ciosu ze strony „hermeneutyki podejrzeń”, która w podmiocie pozwoliła dostrzec już to obiekt zależny od całokształtu „stosunków społecznych” (Marks), już to miotaną wolą mocy wiązkę sił (Nietzsche), już to pole rozgrywek heterogenicznych sił nieświadomości (Freud). Niedługo ten sprzeciw wobec redukcjonowania człowieka li tylko do horyzontu „myślącej głowy” zaowocować miał ruchem surrealistycznym, by później przyświecać francuskiej filozofii transgresji, której szlak wiedzie od Sade’a i Nietzschego, poprzez Bataille’a, Klossowskiego i Blanchota, aż do zapatrzzonego w swych prekursorów Foucaulta. W ramach tej tradycji rozważano możliwość zautentyfikowania egzystencji indywiduum na drodze doświadczeń ekstremalnych, granicznych, w których wykreślane są dopiero granice artefaktowej dotąd (opartej na sfetyzowanej moralności i racjonalności) podmiotowości. Myśl Freuda z jednej strony zainspiruje krytykę podmiotowości spod znaku nowej psychoanalizy i postfeminizmu (Lacan, Butler, Kristeva, Irigaray, Cixous, Agacinski), z drugiej jednak stanowić będzie punkt wyjścia dla antypschoanalizy Deleuze’a i Guattariego, którzy – odrzuciwszy Freudowską koncepcję tłumionego pragnienia generującego neurozy – zrewindykują w *Anty-Edypie* rewolucyjną siłę pragnienia, onnipotencjalizującego „podmiot” jako radykalną heterogeniczność i wielość, eksperymentatora i twórcę, zdolnego blokować operacje systemu.

Z innej jeszcze strony ogromny wpływ na myśl posthumanistyczną wywarła Heideggerowska krytyka kartezjańskiego podmiotu jako podstawy zachodniej nauki. Heidegger postawił tezę, że epokę nowożytną inauguruje uczynienie ze świata obrazu projektowanego przez człowieka, tym samym jego uprzedmiotowienie i zawłaszczenie. Przedstawiona w *Byciu i czasie* analityka *Dasein* wyswobadza człowieka z przyznanej mu awansem stałej dyspozycji sensotwórczej, odnajdując przed-warunek rozumienia w fakcie naszego bycia-w-świecie, czyli każdorazowego uwikłania naszej egzystencji w sytuacyjność i czasowość.

Filozofia drugiej połowy XX wieku, porażona klęską tradycyjnego humanizmu poświadczoną przez wojny, gułagi i Holokaust, ekstremalizuje ustalenia Heideggera, doprowadzając do zupełnego niemal – jak mogłoby się zdawać – rozpuszczenia autonomii podmiotu. Krytyka ta realizuje się najpierw pod znakiem strukturalizmu, który stopniowo przechodzi w zaostrzający ideę decentracji sensu i podmiotu poststrukturalizm. Język i mowa, które w horyzoncie humanizmu miały konstytuować i wypełniać treścią tożsamość człowieka, okazują się tym właśnie, co ową dystrybuującą sens tożsamość rozspaja i zaciera (de Saussure, Lévi-Strauss: „nie mówię, jestem mówiony”). Po stronie strukturalistycznego

antyhumanizmu sytuował się Lacan wraz ze swoją tezą, że język jest nie tylko narzędziem dyskursu, lecz również siłą narzucającą się podmiotowi, alienującą go z przeżywanej rzeczywistości i faktycznie go konstytuującą. Podobne stanowisko zajmował Foucault, widząc w człowieku byt całkowicie pochodny wobec rzeczywistości instytucji i dyskursów.

Inne, bardziej może optymistyczne, oblicze tzw. zwrotu językowego w myśli współczesnej objawiła hermeneutyka Gadamerowska, pragmatyka uniwersalna Habermasa i transcendentalno-pragmatyczna etyka dyskursu Apla. Wierząc w możliwość osiągnięcia porozumienia na gruncie intersubiektywnej i konsensualnej natury języka, filozofowie ci postulowali porzucenie paradygmatu subiektywności na rzecz idei wspólnotowego negocjowania sensów (rozum niescentrowany w podmiocie, lecz usytuowany w relacjach intersubiektywnych, których reguły da się opracować i zuniwersalizować).

W tym czasie filozofia odkryła kolejne pole dezautonomizacji *subiectum*, tym razem pod postacią tego, co najogólniej nazwać można „władzą” – siecią stosunków, w jakie wplątani jesteśmy jako aktorzy życia społecznego. Władza to wszystko to, czego nie widzimy, a co sprawia, że myślimy tak, jak myślimy i podejmujemy takie, a nie inne działania. Foucault skorelował władzę z ruchem poszukiwania i produkcji wiedzy na temat jednostek, a w naukach humanistycznych (antropologii, psychologii, socjologii, również psychoanalizie) dostrzegł delegaturę owej władzy. W myśl teorii władzo-wiedzy Foucaulta (jego koncepcję rozwijają później m.in. Bourdieu, Butler i Kristeva, inspirując się nią wszystkie dyskursy tzw. nowej humanistyki) główne konstrukty pojęciowe humanistyki, takie jak „prawda” i „podmiot” (jak również inne kluczowe dla niej kategorie, jak „seksualność”, „płciowość”, „kobiecość”, „męskość”, „kultura” etc.), wcale nie są neutralne – już w momencie swego powstania obciążone zostały uprzywilejowanym, „normatywnym” punktem widzenia. Innymi słowy, są one ściśle pochodne wobec mechanizmów władzo-wiedzy. Dlatego też rzecz można, iż ludzka podmiotowość nie jest potrzebna do ukonstytuowania się poszczególnych dziedzin wiedzy. Jest raczej na odwrót: to te dyskursy – w tym przypadku „nauki o człowieku” – rzeźbią nasze pojmowanie człowieczeństwa, jednocześnie powierzając nas w opiekę pewnej władzy, podporządkowując normalizującym praktykom dyskursywnym, które w pewnej chwili rozliczają nas z tego, jacy jesteśmy i jacy powinniśmy być. W systemie reprodukcji „pożądanych” podmiotów społecznych jedną z główną rolę odgrywa rzecz jasna szkoła (Bourdieu, McLaren, Giroux, Bernstein). Co w takim razie, w świetle Foucaultiańskiej krytyki humanistyki, pozostaje jeszcze dla niej do zrobienia? Być może będzie to zapytywanie o to, o co z pewnych względów najtrudniej nam pytać, na przykład o doświadczenia graniczne naszej kultury, a także o jednostkowe i tylko pozornie

nieistotne zdarzenia w jej historii (Bachelard, Canguilhem), wreszcie o mechanizm formowania jej granic w odniesieniu do prawd, które wypchnąć chce ona poza siebie?

Obok Foucaulta problem władzy poruszali Althusser i Deleuze. Autor *Czytania kapitału* mówił o niemożliwości ucieczki od ideologii „powołującej” jednostki jako podmioty za sprawą „ideologicznych aparatów państwa” (Rodzina, Kościół, Szkoła, Media), które nieustannie reprodukując dominujące, nierówne stosunki produkcji, czynią z nas potulnych wykonawców woli systemu. Deleuze zauważał, że społeczeństwa oparte na dyscyplinowaniu i internowaniu jednostek w kolejnych instytucjach (rodzina, szkoła, wojsko, szpital, więzienie) stopniowo przepoczwarzają się w system kontroli totalnej, którą system kapitalistyczny rozciąga nad każdym aspektem naszego życia. Problem hipertrofii i ekspansji środków kontroli (media, instytucje prawno-administracyjne, wielkie przedsiębiorstwa z ich „menedżerską” logiką ujarzmiania pracowników) myśliciele lat 60. mogli tylko przewidywać. Obecnie należy on do kwestii dramatycznie domagających się od humanistyki namysłu i zaproponowania strategii obronnych.

Sporo było szumu wokół ambiwalentnych konsekwencji posthumanistycznego decentrowania podmiotu w filozofii współczesnej. Jeszcze Heidegger antycypował oskarżenia własnej myśli o „popieranie barbarzyństwa”, „stawanie po stronie nieludzkości” i „znieważanie godności człowieka”. Hasła „śmierci” i „kresu” człowieka (Lacan/Foucault/Derrida), „śmierci autora” (Barthes), czy wreszcie hasło samego „antyhumanizmu” u Althussera rzeczywiście mogły swego czasu brzmieć złowieszczo i apokaliptycznie, tym bardziej, że chętnie odrywano je od ich teoretycznego kontekstu. Niektóre głosy krytyczne stały się głośnie. Bernard-Henri Lévy w *La Barbarie à visage humain* (1977) oskarżał Deleuze’a, Guattariego, Foucaulta i Althussera o hipostazowanie władzy, a w promowanej w *Anty-Edypie* „ideologii pragnienia” dostrzegał „figurę barbarzyństwa”. W dość złośliwej pracy pt. *La Pensée ‘68: Essai sur l’antihumanisme contemporaine* (1985) Luc Ferry i Alain Renaut twierdzili, że w tle rzekomego „mordu” popełnionego na podmiocie stały „krypto-faszystowskie” ciągoty filozofów poststrukturalistycznych i że promocja rozbuchanego indywidualizmu doprowadziła do upadku „uniwersalnych wartości”. Podobne zarzuty formułował Manfred Frank w książce *Was ist Neostrukturalismus?* (1983). Zjawisko nadmiernego, ich zdaniem, rozspajania podmiotowości w krytycznych dyskursach poststrukturalizmu wielokrotnie piętnowali Giroux i McLaren.

Jak się jednak okazało, pomimo wielokierunkowej krytyki, a także prób wskrzeszenia mdłego humanizmu m.in. przez Ferry’ego i Renauta, koncepcje XX-wiecznego antyhumanizmu okazały się bardzo atrakcyjne dla myśli współczesnej (nie znaczy to oczywiście, że zupełnie wybudziliśmy się z antropolo-

gicznej drzemki), o czym świadczą wciąż lawinowo rosnące komentarze. Dziś już wiemy, że żaden z francuskich filozofów, jak również żaden z teoretyków bezpośrednio inspirowanych teoriami poststrukturalistycznymi, nie miał na celu żadnego „uśmiercania” podmiotu. Ruch dekonstrukcji humanistyczno-oświeceniowej utopii upewnionego w sobie *subiectum* oraz krytycznego przeświecenia brutalnych pominięć i przygodnych rozstrzygnięć współtworzących historię nauk humanistycznych nigdy nie zmierzał do zupełnej likwidacji podmiotu, lecz do wskazania funkcji tej kategorii i odsłonięcia mechanizmów, kierujących procesami jej powstania i legitymizacji. Chodziło o odczarowanie i sproblematyzowanie, ostatecznie zaś o odmienne usytuowanie podmiotu jako bardziej pewnego zadania do myślenia, aniżeli uniwersalnego gorsetu cech i kwalifikacji.

Jakkolwiek świadomość filozoficznej i kulturowej wagi pytań otwartych przez myśl posthumanistyczną zdawałaby się dziś powszechna, wciąż jeszcze zdarza się na naszym rodzimym gruncie, że hasło „śmierci człowieka” związane jest interesownie z ideą upadku „naukowo” uprawianej filozofii, zżeranej jakoby przez straszną chorobę „postmodernizmu”. Nie takie głosy są tu jednak istotne, lecz coś zupełnie innego. Otóż wydaje się, że zarówno w bezrefleksyjnym powtarzaniu frazesów, jak w wysokokaratowych – i w dużym stopniu zasadnych w swym dystansie wobec nazbyt czasem nihilistycznego tembru postmoderny – koncepcjach „innej nowoczesności”, z której wyłaniać miałby się już to podmiot silny Nietzscheańską wolą mocy i zdolny przeciwstawić się współczesnym ideałom pseudoindywidualizmu, sceptycyzmu i relatywizmu (Paweł Pieniążek), już to podmiot, owszem, kruchy i niepewny, ale na tyle mocny, by móc „przetrzeć napaści podejrzliwych dekonstruktorów” (Agata Bielik-Robson) – gubi się gdzieś świadomość tego, że to właśnie *dzięki* proklamowaniu jego „śmierci”, podmiot/człowiek – paradoksalnie – doczekał się w filozofii swej właściwej rewitalizacji.

To właśnie dzięki załamaniu dogmatyczno-humanistycznej wizji człowieka podmiot przestał być skrojoną na miarę ludzkiej megalomanii oczywistością i mógł stać się poważnym tematem dyskusji. Warto może przypomnieć, że Maria Janion pisała o „zmierzchu paradygmatu romantycznego” jako otwarciu drogi dla nowych, świeżych odczytań jego dziedzictwa. Podobnie rzecz ma się z kresem idei tradycyjnego humanizmu, który, wbrew pozorom, wcale nie przekreśla sensu zabiegania o bardziej adekwatny dla dzisiejszych czasów kształt dyskursu humanistycznego. Bez drapieżnej nieraz krytyki nowożytnej wizji podmiotu dalej nie wiedzielibyśmy, w jak dużym stopniu kategoria ta pozwala określić warunki możliwości – lub niemożliwości – naszego bycia tym, kim jesteśmy, lub kim chcielibyśmy być, a nie możemy, z powodu zakrzeplej ideologii metafizycznego humanizmu. Bez niej o realną podmiotowość nie mogłyby się upomnieć dotychczasowe nie-podmioty i pseudo-podmioty.

Pośród bogactwa kapitalnych kwestii krytycznych, jakie zrodziło posthumanistyczne myślenie o człowieku, przynajmniej trzy wydają się szczególnie istotne i warto je w tym miejscu przedstawić.

Po pierwsze, nawet godząc się z Foucaultem, że człowieka nie da się „wyzwolić”, gdyż procesy jego ujarzmienia są zbyt głębokie i kompleksowe, nie możemy zignorować pytania o to, jak sprawić, by również jednostki tradycyjnie marginalizowane, pozbawione statusu pełnej podmiotowości, dostały udziału w systemie władzy? Jedno to bowiem narzekać na hegemoniczny ucisk władzy i oprotestowywać trzebiącą indywidualność rzeczywistość społeczną z perspektywy sali wykładowej, a drugie to wcale nie mieć dostępu do sfery publicznej, jak ci wszyscy, którym nadano dyskryminujący status kulturowy i prawny (ludność emigracyjna, diasporyczna i uchodźcza, jednostki niewpisujące się w społeczny porządek heteronormatywny etc.). Wielką filozofię inności i podmiotowej gościnności wobec Innego stworzyli Lévinas i Blanchot. Czy jednak ich osłabiony i ubierniony podmiot posiada jeszcze jakąkolwiek moc sprawczą? I jak przełożyć szczytną *etykę* gościnności na *politykę* gościnności (Derrida), sprawić, by bliźni nie był *tylko* „absolutnie Innym”, lecz kimś, kto „tu i teraz” wymaga realizowania przykazania miłości (Reinhard, Santner, Žižek)? Oto nieskończone zadanie, stojące przed współczesnością.

Druga kwestia dotyczyłaby (również Foucaultiańskiego) rozumienia „podmiotowości” jako właściwej *granicy* naszej wolności. Jeśli nie sposób uniknąć intruzji władzy w sferę podmiotową, to warto przynajmniej upowszechniać świadomość, że podmiotowość ma zarówno swoje warunki (nie każdy *może* być podmiotem), jak i granice (nie każdy *musi* być takim właśnie a nie innym podmiotem), następnie zaś podejmować wysiłek zdemaskowania tych warunków i przekroczenia tych granic tak, aby w momencie chwalebnej transgresji dotrzeć poczucia autentyczności. Chodziłoby tu zatem o *grę* z granicą i *na* granicy narzucanej nam podmiotowości i tożsamości – jej sondowanie, przesuwanie, nąganianie – w celu wywołania krótkiego choćby spięcia w mechanizmach władzy i w trybach myślenia metafizycznego.

Trzecia kwestia zasadza się na Nietzscheńskim z ducha pytaniu: jakiej podmiotowości potrzebuje kultura, skoro powrót do podmiotu pisanego przez duże „P” jest niemożliwy? Trudno nie podzielać przekonania autora *Wiedzy radosnej*, że tam, gdzie nie ma silnej podmiotowości, tam kultura wytraca swój twórczy potencjał, choruje i słabnie; nie potrafi już wskazać jednostce nowych struktur sensu w świecie pozbawionym metafizycznej kurateli. Jaki więc podmiot nadejdzie po przesileniach poststrukturalizmu/postmodernizmu i po transformacjach w obrębie systemu kapitalistycznego (np. ciągle wzrastająca zdolność systemu do łatwej asymilacji każdej krytyki; niepokojące usuwerennienie władzy, idące

w parze z jej wyłączeniem na zewnątrz egzekwowanego prawa, jak to obrazuje przypadek obozu w Guantanamo, a nawet – co wykaże w swoim tekście Szymon Wróbel – szkoły; złowieszczą presją rynku i syndromu konsumeryzmu na edukację, degradującą kulturę i jej uczestników, zupełnie kompromitująca tezę o kształtowaniu się „społeczeństwa wiedzy” – by wymienić tylko kilka z nich w odniesieniu kolejno do myśli Deleuze’a/Baudrillarda, Agambena, Baumana/Witkowskiego)?

Czy będzie to podmiot „silny” – silny świadomością własnej historii i własnych ograniczeń – i dzięki temu zdolny do krytycznego i twórczego oporu wobec zastanego porządku społeczno-kulturowego, a przy tym do wielkich czynów i namietności, wynikających z wiary w absolutną ważność danych wartości i zdolności do rozstrzygania o bezwzględnym prymacie własnych prawd nad drugimi? Skądinąd o podmiocie myśli się na ogół w kategoriach jednostkowości, co jednak z możliwością wyłonienia się podmiotu zbiorowego (Balibar, Negri & Hardt)? Czy dana zbiorowość ludzka, masa, wielość, jest w stanie nie tylko wykształcić jednolity pogląd na świat, ale również ten świat zmienić, urzeczywistniając prawdziwą demokrację?

A może też – co chyba bardziej prawdopodobne – nowy podmiot będzie kimś na kształt Nietzscheańskiego „ostatniego człowieka” – rozumnego, cnotliwego, lecz także bezkrytycznego, odnajdującego swe małe szczęście w zabieganiu już tylko o to, by w jego życiu nic nie stało się „zbyt uciążliwe”? Figura „ostatniego człowieka” z pierwszych stron *Zaratustry* ma chyba prawo odzwierciedlać groźbę desubiektywizacji totalnej, której era wydaje się nadchodzić. W owym czasie marnym człowiek/podmiot zniknie pewnie całkiem dosłownie, stając się tylko numerkiem w kolejnych rejestrach biurokracji, tylko bezwolnym przedmiotem medialnej indoktrynacji, tylko *target-clientem* dla wielkich firm i agencji reklamowych, które zaprojektują za niego najbardziej nawet intymne aspekty jego egzystencji. Zadbają o jego komfort, zdrowie i potrzeby. W obliczu tak wygodnej perspektywy łatwo jest wyprzeć się (jak przed Wielkim Inkwizytorem) tego trudnego zadania, jakie implikowała zawsze idea „podmiotowości”. „*Ma się swą przyjemność na dzień i swą przyjemność na czas nocy...*”; *lecz zdrowie ceni się nade wszystko. ‘Myśmy szczęście wynaleźli’ — mówią ostatni ludzie i mrużą oczy*” (*Tako rzecze Zaratustra*).