

*Michał Kruszelnicki*

Dolnośląska Szkoła Wyższa

## INSPIRACJE HEIDEGGEROWSKIE WE WSPÓŁCZESNYM ANTYHUMANIZMIE

### WPROWADZENIE

Niniejszy tekst próbuje odczytać kilka głównych tez *Listu o humanizmie* Martina Heideggera w kontekście wpływu, jaki tekst ów wywarł na genezę ważnego prądu w filozofii współczesnej, zwanego „antyhumanizmem”. Kierunek ten, wypracowany we francuskim strukturalizmie, u myślicieli identyfikowanych z formacją poststrukturalistyczną stanowił nie tyle logiczną kontynuację, ile radykalizację pytań stawianych przez autora *Bycia i czasu*, i doprowadził do całkowitej niemal dyskwalifikacji pojęć „podmiotu”, „człowieka”, „autora”, samego „humanizmu” i „humanistyki”. Spróbuję tu zastanowić się nad powodami tej sytuacji, wskazać kilka możliwych przesłanek dla tak gwałtownego sprzeciwu wobec humanizmu, o którym jeszcze do niedawna mało kto by pomyślał, iż posiadać on może tak „ambiwalentne” dno.

Być może uda się bliżej ukazać związek między antyhumanistyczną postawą takich myślicieli, jak np. Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida i Louis Althusser a Heideggerem, jeśli spróbuje się dostrzec w „antyhumanizmie” niemieckiego myśliciela trzy ściśle ze sobą powiązane aspekty, czy też warstwy. Stanowiłyby je:

- krytyka humanizmu jako filozofii metafizycznej;
- krytyka podmiotu;
- krytyka metafizyki obecności.

Takie „rozwarstwienie” ułatwi, jak sądzę, poruszanie się w gąszczu różnorodnych wątków, wyrastających przed badaczem francuskiego antyhumanizmu i pozwoli wskazać ślady inspiracji heideggerowskiej wśród jego czołowych przedstawicieli. Mówiąc o inspiracji, mam na myśli taki rodzaj filozoficznej debaty i taki typ myślicieli, którzy pozostają w horyzoncie pytań otwartych przez Heideggera, niekiedy wręcz opierają się na jego wglądach lub przyjmują za punkt wyjścia jakąś jego tezę po to, by rozwinąć własne stanowisko filozoficzne, które może, lecz wcale nie musi, pozostawać w orbicie jego krytyki humanizmu.

#### *LIST O HUMANIZMIE – EKSPOZYCJA GŁÓWNYCH TEZ*

W *Liście o humanizmie* Heidegger odbierał mandat zaufania idei tkwiącej w centrum humanistycznego myślenia: idei *podmiotu*. To, co dotychczas służyło wynoszeniu człowieka w świecie na uprzywilejowaną, centralną pozycję, „ze względu” na którą ów świat się w ogóle dzieje, podlega w *Liście* ostrej krytyce: „Istotna wielkość człowieka z pewnością nie bierze się stąd, że jest on substancją bytu jako jego ‘podmiot’” – brzmi jeden ze słynnych fragmentów tekstu Heideggera. Problem z humanizmem na tym polega, że w każdej jego wersji chodzi o świadome wkraczanie człowieka w centrum bytu, którego celem jest umożliwienie mu – jak to się czasem ładnie mówi – „pełnej realizacji jego człowieczeństwa”: „Odbywa się to jako uwydatnienie postawy moralnej, zbawienie nieśmiertelnej duszy, rozwijanie sił twórczych, kształcenie rozumu, już to w formie troski o osobowość, rozbudzania zmysłu wspólnoty, poprzez dyscyplinę ciała, już to w formie odpowiedniego połączenia niektórych lub wszystkich tych ‘humanizmów’. W każdym z tych wypadków mamy do czynienia z metafizycznie określonym ruchem wokół człowieka po krótszych lub dłuższych orbitach” (Heidegger 1995a, s. 126-127).

Co ma na myśli Heidegger, mówiąc o „metafizycznie określonym ruchu wokół człowieka”? Żeby podjąć interpretację tych słów, należy dotrzeć do nieco późniejszego twierdzenia, które zrobiło we Francji zawrotną karierę, prowokując „antyhumanistyczny odpływ” w filozofii do tej pory zdominowanej przez chrześcijański lub ateistyczny egzystencjalizm (Sartre, de Beauvoir, Camus), fenomenologię (Merleau-Ponty) i antropologiczną interpretację Hegla autorstwa Kojève’a. Otóż Heidegger stwierdza, że filozofia (a już z pewnością nie jego filozofia, jak chciał Sartre w znanym odczycie pt. *Egzystencjalizm jest humanizmem*) nie może już dłużej być charakteryzowana jako „humanizm”. Zawdzięcza to faktowi, że: „Wszelki humanizm albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, które

już z góry zakłada wykładanie bytu bez pytania o prawdę bycia, jest metafizyczne, świadomie lub nieświadomie. Dlatego okazuje się, że – ze względu na sposób określania istoty człowieka – cechą charakterystyczną wszelkiej metafizyki jest to, że jest ona „humanistyczna”, a wobec tego każdy humanizm jest metafizyczny” (tamże, s. 135).

W przeciwieństwie do humanizmu, który z góry „określa istotę człowieka”, Heideggera myślenie człowieka jest ściśle związane z myśleniem bycia, konceptualizuje go nie jako „pana bytu”, lecz raczej „pasterza bycia”, pokornie acz z godnością służącego temu, czego tajemnicy nigdy nie zdoła do końca przeniknąć.

Żeby jednak w ogóle pomyśleć bycie, nie można myśleć na sposób metafizyczny, czyli utożsamiając je z „obecnością”. Metafizyka, a mianem tym określić można całą filozofię zachodnią, która poczynawszy od Platona za swoje zadanie uznaje docieranie do jakiegokolwiek formy stałej Obecności, przedstawia byt *jako* byt istniejący, zapominając o byciu. Zakorzeniony w metafizyce humanizm robi dokładnie to samo: pyta o człowieka *jako* o byt, opiera się na jego istotowym określeniu, nie będąc w stanie zapytać wprawdzie o *bycie* człowieka i jego prawdę: „Metafizyka nie tylko nie postawiła dotąd tej kwestii – jest ona dla niej jako metafizyki wręcz niedostępna” (tamże, s. 136). Między metafizyką, redukującą bycie do obecności, a humanizmem, stawiającym człowieka w centrum świata w roli podmiotu poznającego i przedstawiającego sobie byt, związek jest jak najściślejszy, stąd też krytyka jednego musi pociągać za sobą krytykę drugiego. Ten stosunek korelacji między metafizyką a humanizmem dobrze naświetla Gianni Vattimo: „prymat podmiotu w metafizyce jest ‘pochodną’ redukcji bycia do obecności. Humanizm jest doktryną przypisującą człowiekowi rolę podmiotu, czyli samoświadomości rozumianej jako siedziba oczywistości w ramach bycia myślanego jako *Grund*, jako pełna obecność. (...) Poza byciem, pojmowanym jako zwykła obecność – przedmiotowość, jest jeszcze bycie jako czas, jako epokowe wydarzenie z porządku przeznaczenia, a poza świadomością, traktującą rzeczy w kategoriach oczywistości, jest jeszcze coś innego: projektowość wrzucana w egzystencję, odbierająca świadomości jej uzurpowaną hegemonię” (Vattimo 2006, s. 39).

W *Przewyciężeniu metafizyki* Heidegger zauważał, że myśl metafizyczna, utożsamiająca bycie i obecność, a także właściwe dla niej rozumienie sensu bycia jako stałej obecności, pojawiły się co prawda u Platona, lecz dopiero w metafizyce Kartezjusza byt został po raz pierwszy określony jako przedmiotowość przedstawienia, a prawda jako pewność owego przedstawienia. Kartezjusz funduje filozofię transcendentálną, w której byt „istnieje” tylko o tyle, o ile jest „obecny” dla mnie, co z kolei znaczy, że może być postawiony „naprzeciw” źródłowego, leżącego u podstaw wszechrzeczy *subiectum*, upewnionego w sobie

poprzez sam fakt „myślenia” i „postrzegania”: „*Ego cogito* jest dla Kartezjusza we wszystkich *cogitationes* czymś przed- i wy-stawionym, niekwestionowanym, niepowątpiewalnym i zawsze tkwiącym już w obrębie wiedzy, czymś we właściwy sposób pewnym, co stoi ustalone przed wszystkim innym, mianowicie jako coś, co wszystko bierze do *siebie* i w ten sposób stawia ‘naprzeciw’ wobec innego” (Heidegger 2002a, s. 65–66).

Heideggerowski atak na antropocentryczny humanizm musiał pociągnąć za sobą konieczność detronizacji Kartezjańskiego *ego-cogito*, a konkretniej, konieczność podważenia Kartezjańskiej formuły *Cogito ergo sum*. Nowożytna koncepcja podmiotowości jako samowystarczalnej, władczej świadomości rodzi się wszak u autora *Rozprawy o metodzie*. To Kartezjusz ugruntowuje Protagorasowe jeszcze twierdzenie, że „człowiek jest miarą wszystkiego”. Heidegger cofa się do Kartezjusza, by wykazać, że to właśnie on, wraz z formułą *Cogito ergo sum* zamyka jedną epokę metafizyki, która zadawała pytanie o to, „czym jest byt?” i otwiera zupełnie nową, w której celem poszukiwań i przedmiotem pytania staje się niekwestionowany fundament prawdy. Znaczenie słynnej Kartezjańskiej formuły, przypomnijmy, polegałoby na tym, że to właśnie w niej człowiek po raz pierwszy nabywa gwarancji swoich przedstawień.

Zdaniem Heideggera, epokę nowożytną inauguruje uczynienie ze świata obrazu projektowanego przez człowieka, tym samym jego uprzedmiotowienie i zawłaszczenie. Jednocześnie przedstawiający podmiot usytuowany zostaje w centrum tego świata, który niejako *pozywany* będzie od teraz *przed* jego oblicze. Zdaniem niemieckiego filozofa *Cogito* (*Cogitare*) nie oznacza „myśle”, lecz *per-capio* – „branie czegoś w posiadanie, opanowywanie rzeczy w tej mierze, w jakiej polega to na postawieniu jej przed sobą [*Sich-zu-stellen*], na jej przed-stawieniu [*Vor-stellen*]” (Heidegger 1999, s. 151). Co więcej, wątplenie w Kartezjańskiej formule (*dubitare*), które „równa się” myśleniu, nie odnosi się do możliwości relatywizmu w postrzeganiu i pojmowaniu świata, lecz wręcz przeciwnie – do przedstawienia, które już w założeniu musi być pewne: „jeśli wątpię, to tylko dlatego, że nie jestem pewien, czy udało mi się wystarczająco zabezpieczyć pewność przed-stawienia” (Markowski 1997, s. 105). Rzecz istnieje (jest obecna) tylko o tyle, o ile zostanie postawiona przed podmiotem przedstawiającym sobie byt. Podmiot z kolei istnieje i jest pewien swej obecności tylko wtedy, gdy przedstawia; mamy więc zasadę: „*Cogito ergo sum*: przedstawiam a więc jestem, ale też jestem a więc przedstawiam”, która oznacza także, iż „bycie tego, kto przedstawia, zabezpieczone w akcie przedstawiania, jest miarą dla bycia wszystkich rzeczy podlegających przedstawieniu” (tamże, s. 107). Mówiąc jeszcze inaczej: podmiot staje się podmiotem tylko w przedstawiającej relacji wobec przedmiotu, podczas gdy przedmiot staje się godny na-

mysłu tylko wtedy, gdy będzie „przedmiotem-dla-podmiotu”. To, co nie-przedstawialne dla podmiotu, „nie istnieje” i dlatego poddawane bywa marginalizacji czy redukcji.

Krytyka Kartezjusza stanowiła część Heideggerowskiego projektu destrukcji dotychczasowego modelu konceptualizowania świata i filozofowania, określonego przez autora *Bycia i czasu* mianem „filozofii przedstawienia” lub „metafizyki obecności”. W wykładzie zatytułowanym *Czas światoobrazu*, poświęconym zależnościom między specyfiką pojmowania świata przez człowieka a tradycją zachodniej metafizyki, Heidegger zauważał, że w metafizyce tej stopniowo: „Przyroda i dzieje stają się przedmiotem wyjaśniającego przedstawiania. Przedstawiając, rachuje się na przyrodę i rachuje się dziejami. J e s t, uchodzi za bytujące jedynie to, co w ten sposób staje się przedmiotem. Nauka jako badanie pojawia się dopiero wtedy, gdy bycia bytu poszukuje się w takiej przedmiotowości. (...) Uprzedmiotowanie bytu dokonuje się w przed-stawianiu (*Vor-stellen*), w którym zmierza się do tego, by wszelki byt ustawić przed sobą w taki sposób, aby rachujący człowiek mógł mieć pewność bytu, to znaczy być pewnym” (Heidegger 1997, s. 140).

Stąd niedaleko było już Heideggerowi do twierdzenia, że nowożytny humanizm metafizyczny, racjonalizm i antropologia, jako światopoglądy charakteryzujące Zachód, doprowadziły do ruiny Ziemię, uprzywilejowując człowieka (podmiot poznający) kosztem przedmiotów poznania, tym samym czyniąc go panem wszystkiego, co istnieje. W rzeczy samej, powiedzieć można, iż metafizyka zrealizowała się dziś w wymiarze globalnym. Nowoczesna technika, nad którą Heidegger namyślał się z taką głębią, dostarczając późniejszym filozofom inspiracji w postaci swych niezwykłych konceptów i wyrażeń językowych, odbiera przyrodzie autonomiczność, czyniąc z niej bezwolny „zasób” podatny na swobodną manipulację, na dowolne „dostawianie” i „przestawianie”, które z wolna zamienia się w zupełnie mechaniczne „nastawianie” jej do potrzeb człowieka. Niemiecki myśliciel określił nawet technikę mianem „spełnionej metafizyki” (Heidegger 2002a, s. 71). Brak szacunku i wzajemności między człowiekiem a przedmiotem, do którego się on odnosi, przekłada się ostatecznie na stosunek człowieka do innych ludzi i do samego siebie. W stosunku tym człowiek oddala się coraz bardziej od prawdy bycia, aby ostatecznie sam stać się li tylko „zasobem”: „Kiedy coś nieskrytego nie obchodzi człowieka nawet jako przedmiot, lecz wyłącznie jako zasób, a człowiek ten w obrębie tego, co nieprzedmiotowe, jest już tylko dostawcą zasobu, wtedy idzie on samą krawędzią przepaści, tam mianowicie, gdzie jego samego trzeba ujmować tylko jako zasób. Tymczasem właśnie zagrożony w ten sposób człowiek mieni się panem Ziemi. Rozpowszechnia się przez to pozór, że wszystko, co spotykane, istnieje tylko o tyle, o ile jest wytworem człowieka” (Heidegger 2002b, s. 29).

Jak należy wnosić z Heideggerowskich ustaleń, głównym przeciwnikiem jego „antyhumanizmu” nie miał stać się sam „człowiek”, pojęty jako takie czy inne substancjalne „Ja”, lecz raczej pewna usankcjonowana w zachodniej metafizyce wizja zinstytucjonalizowanego podmiotu jako autorytarnego dysponenta i dys-trybutora znaczeń. Tym samym chodziło nie tyle o sprzeciw wobec „podmiotu”, ile wobec „podmiotowizmu”, czyli specyficznej wykładni podmiotu, której w dziejach myśli zachodniej udało się uzyskać uprzywilejowany status. Tradycja ta znajduje swoje uprawnienie w Kartezjańskim *cogito* opowiadającym się – jak mówi Ricoeur – „za taką wizją świata, gdzie wszelka obiektywność roztacza się na kształt widowiska, ogarnianego władczym spojrzeniem” (Ricoeur 1985, s. 245). Tytaniczny projekt Heideggera zmierzał do przeciwstawienia się tej tradycji, co wymagało stworzenia „innego” rodzaju myślenia i całkowicie „innego” języka mającego służyć tej myśli zwerbalizowaniu. Myślenie to nie konstruowałoby już bytu jako *obecnego* dla wszechwładnego podmiotu, umiałoby za to pomyśleć różnicę między bytem a byciem, a z jej wnętrza owo „coś”, co istoczy się „poza” obecnością, co wymyka się prostej relacji przedstawieniowej, fundującej podmiot w pewności. Kluczowa dla dzieła Heideggera oraz dla znacznej części filozofii XX wieku koncepcja „różnicy ontologicznej”, czyli różnicy między bytem a byciem, jest pod tym względem nie do przecenienia dla współczesnego antyhumanizmu, gdyż dzięki niej możliwe staje się przynajmniej *postawienie problemu* artikulacji owego procesu jawienia się, czy też „istoczenia” rzeczy bez odwołania do nadrzędnej instancji kontrolującej ten proces, takiej jak podmiotowa świadomość, czyli To Samo.

Po zrekonstruowaniu Heideggerowskiej krytyki Kartezjusza i nowożytnej koncepcji przed-stawiającego podmiotu powracamy do pozostałych ważnych tez *Listu o humanizmie*. Według jego autora namysł nad człowiekiem musi wychodzić od zasadniczego faktu przyswojenia człowieka byciu, uczestniczenia w nim przez rozumienie. Określa to słynna Heideggerowska formuła ontologiczna „bycia-w-świecie” (*In-der-Welt-sein*), łącząca człowieka i bycie w nierozdzielnej całość. W miejsce Kartezjańsko-Kantowskiego *ego* transcendentalnego, chłodno przyglądającego się sobie i światu z bezpiecznego dystansu, Heidegger wprowadza kategorię *Dasein*, którą można by tłumaczyć jako „bycie tu-oto” – bycie, które zawsze poprzedza myślenie. Za Robertem Kwaśnicą podkreślić warto, że przedstawiona w *Byciu i czasie* analityka *Dasein* otwiera dopiero pytanie o rozumienie istoty człowieka, niejako wyswobadzając go z przyznanej mu awansu stałej dyspozycji sensotwórczej, „przybierającej postać czy to apriorycznych kategorii umysłu, transcendentalnej świadomości, czy potencjału rozumu zawartego w społeczno-kulturowych formach życia” (Kwaśnica 1992, s. 128). Od teraz nie można już rozstrzygać w „punkcie wyjścia” o tym „czymś”, ze względu na co

rozumiemy i jak konstytuujemy świat inaczej, niż wychodząc od faktu bycia-w-świecie, czyli każdorazowego uwikłania naszej egzystencji w faktyczność, sytuacyjność i czasowość. Słowo „świat” – twierdzi Heidegger – nie oznacza jednak żadnego bytu, lecz „otwarcie bycia”: „‘Świat’ jest prześwitem bycia, w który człowiek wychyla się dzięki swej rzuconej istocie”. Pozwala to zrozumieć, że człowiek: „Nie jest (...) nigdy najpierw tylko podmiotem odnoszącym się zarazem stale do przedmiotów, tak jakby jego istota polegała na stosunku podmiot-przedmiot. Człowiek w swej istocie przede wszystkim ek-sistuje ku otwartości bycia. Dopiero to otwarcie stawia w prześwicie owo ‘między’, wewnątrz którego może ‘być’ w ogóle ‘odniesienie’ podmiotu do przedmiotu” (Heidegger 1995a, s. 157).

Według Heideggera każdy humanizm jest metafizyczny, gdyż zamiast wychodzić od pytania o zawsze zmienną i unikalną prawdę naszego bycia-w-świecie „określa *humanitas hominis humani* opierając się na ustalonej już wykładni natury, dziejów świata, zasady świata – słowem bytu w jego całości. (...) Wszelkie określenie istoty człowieka, które już z góry zakłada wykładanie bytu bez pytania o prawdę bycia, jest metafizyczne, świadomie lub nieświadomie” (tamże, s. 135). Grzechem głównym tradycyjnego humanizmu było pytanie o istotę człowieka bez uprzedniego pytania o właściwy sposób jego istnienia tu – w świecie. Wszelkie wysiłki określenia, „jaki jest człowiek” (np. *homo oeconomicus* czy *homo ludens*, *homo viator*, *homo patiens* czy *animal rationale*...) tak długo, jak długo pomijają fakt dziejowości istoty ludzkiej i sposób jej istnienia, jakim jest rozumienie i przed-rozumienie bycia, nie są w stanie odsłonić bardziej pierwotnego, egzystencjalnego właśnie wymiaru człowieczeństwa, a przez to zdać sprawę z tego, że człowiek jest jednocześnie czymś *więcej* i *mniej* niż podmiotem (por. Kwaśnica 1992, s. 126).

Człowieka i jego „istoty” nie da się też umieścić w jakimś zamkniętym zbiorze przynależnych mu funkcji i możliwości. Nie darmo twierdził myśliciel, że człowiek w ogóle *nie jest*, człowiek *egzystuje*. *Jest* skała, drzewo, koń, ale człowiek *egzystuje* (Heidegger 1995b, s. 176). Nie *będąc* tylko czymś/kimś, człowiek pozostaje raczej w s k a z ó w k u, bytem otwartym, znakiem *zawsze jeszcze* do odczytania. Tradycyjne humanizmy, czyniąc człowieka „podmiotem” bytu, zapominały o prawdzie bycia, a tworząc kolejne określenia jego istoty, „nie zawierały jeszcze doświadczenia właściwej człowiekowi godności” (Heidegger 1995a, s. 142), która to godność ujawnić się może dopiero po „odrzuceniu antropocentrycznego zadufania i zrozumieniu, że nie istnieje żadna przed-egzystencjalna istota człowieka” (Hodge 1995, s. 89). Tak jak przyporządkowywanie rzeczom „wartości” „pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane”, tak i metafizyczny humanizm, orzekając o bycie

ludzkim z punktu widzenia jakiejś zawsze z góry założonej, z góry „przepisanej” człowiekowi „istoty”, „substancji”, „natury”, „godności”, zwyczajnie uprzedmiotawia go, poniża.

#### INSPIRACJE I WPLYW.

##### KRYTYKA HUMANIZMU JAKO FILOZOFII METAFIZYCZNEJ

Po omówieniu głównych tez *Listu o humanizmie*, rozpatrzeć można zasadnicze kierunki wpływu myśli Heideggera na przeformułowania współczesnego antyhumanizmu.

Heideggerowski atak na humanizm rewindykował prawo do suwerennej interpretacji naszego człowieczeństwa, wyswobodzenia różnic i inności, która dzieli ludzi, lecz również świadczy o ich indywidualności, autentyczności, tym samym więc – godności. W tym wymiarze myśli post-Heideggerowskiej sytuowałyby się koncepcje Michela Foucaulta i Gilles’a Deleuze’a, którzy wspólnie podjęli walkę z władzą i sterowanymi przez nią praktykami narzucania nam normatywnych wzorów podmiotowości, czyli „u-ja-rzmiania” (*assujettissement*). U-ja-rzmić ludzi to tyle, co wytworzyć w nich coś takiego, jak poczucie „ja” – uważa Foucault – mając na myśli *nakaz* ciągłego respektowania i odnoszenia się jednostek do zawczasu istniejących norm, wartości i wiedzy o człowieku, która zasłaniając się za statusem rzekomej „obiektywności”, określa za nas, co nam wolno robić (oraz jakimi być), a czego nie wolno.

Tutaj też, a więc w nurcie krytyki humanizmu pojmowanego jako „ideologia humanistyczna”, opierająca się na arbitralnych i totalizujących rozstrzygnięciach względem istoty i natury ludzkiej – dałoby się także uplasować dzieło Pierre’a Klossowskiego i Georges’a Bataille’a. Autor *Erotyzmu* wielokrotnie zwracał m.in. uwagę na charakterystyczną dla naszej kultury praktykę, polegającą na wykluczaniu z dyskursu humanistycznego tego, co „heterogeniczne”, co w aktywności ludzkiej wstydlive, nieczyste, odrażające, anormalne, perwersyjne lub zboczone (a wszystkie te określenia powinny być wzięte w cudzysłów), mieszczące się w polu treści chronicznie ambiwalentnych, stabuizowanych przez panującą dziś rajonalistyczną ideologię. Zdaniem Bataille’a jednostka nieustannie podlega „homogenicznej” redukcji, przykrojeniu do humanistycznych wartości i ideałów, akcentujących tylko jasne, solarne aspekty człowieczeństwa. Odcinanie człowieka od wymiaru heterogenicznego jawi się zarazem Bataille’owi jako zasadnicza część humanistycznej utopii, służącej dystansowaniu jednostek wobec mrocznych prawd o nich samych, i kierującej je tylko ku temu, co w nich racjonalne, kulturowo uwnioślane, a zarazem społecznie użyteczne.

W orbicie wpływu Heideggerowskiej antropologii filozoficznej znajdzie się wreszcie (mocno również inspirowana krytycznymi koncepcjami poststrukturalizmu) myśl (post)feministyczna, domagając się zerwania z wszelkimi „twardymi”, zuniwersalizowanymi koncepcjami subiektywności, jak również z esencjonalistycznymi formami myślenia o seksualności w ramach podziału męskie/kobiece oraz normalne/patologiczne (Derridiański „fallogocentryzm” lub – według słownika Judith Butler – „heteronormatywizm”), które produkują społeczne nierówności i ograniczają swobodną autokreację jednostek.

Każda humanistyczna reprezentacja człowieka jest narzucaniem fikcyjnej jedności na konstytuującą go wielość. Metafizyczny humanizm nie służy emancypacji człowieka, lecz okazać się może rękojmnią jego niewolenia i prześladowania. Wedle głośnego wyrażenia Philippe’a Lacoue-Labarthe’a również „nazizm jest humanizmem tak długo, jak długo opiera się na określeniu *humanitas*, które jest, w jego przekonaniu, mocniejsze – to znaczy, bardziej efektywne niż jakiegokolwiek inne” (Lacoue-Labarthe 1990, s. 95). I konsekwentnie – ten, kto orzeka na przykład przeciw antysemityzmowi i rasizmowi z pozycji jakiegoś innego „humanistycznego” przekonania o tym, jaki człowiek *powinien* być, aby spełniał swe „człowieczeństwo”, ten również znajduje się w bliskim sąsiedztwie myśli totalitarnej.

### KRYTYKA PODMIOTU

„Antyhumanizm” Heideggera miał też na celu zachwianie podmiotem przez duże „P”, czyli metafizycznym *subiectum* (leżącym, zgodnie z etymologią słowa, u *podstaw* poznania), pojmowanym w kategoriach autonomicznej wyizolowanej jaźni i czystej świadomości, która – sama tkwiąc w centrum świata i relacji poznawczej – status tego, co istotne, przyznaje tylko temu, co natychmiastowo dla niej obecne – widzialne i poręczne.

Niewątpliwie na poststrukturalistyczną krytykę podmiotu pada cień Heideggera (powiązanie wzrostu tendencji reifikująco-instrumentalizujących w świecie z przed-stawiającą aktywnością nowożytnego *subiectum*), zarazem jednak sprzymierza się ona w wielkim stopniu z Nietzschem, Freudem i Marksem. Między Heideggerem a „mistrzami podejrzeń” dochodzi tedy do bardzo ciekawej filiacji, która w efekcie – jak stwierdził Foucault – pozwoliła stworzyć prawdziwie krytyczną mieszankę wybuchową: „Nietzsche i Heidegger – to był dopiero wstrząs filozoficzny!” (Foucault 1985, s. 331).

Pod ciśnieniem tak osadzonej krytyki poststrukturalistycznej wszechwładna instytucja Podmiotu ulegać zaczęła coraz większej iluzjonizacji. Althusser pi-

sał o bezosobowej „strukturze dominacji” jako właściwym podmiocie historii i o ideologii jako niewidzialnej a sterującej ludźmi sile/władzy. Już we wczesnej rozprawie pt. *Stadium lustra* Lacan wywodził, że narodziny koherentnego „ja” możliwe są tylko za cenę utożsamienia się dziecka z iluzoryczną jednością własnego odbicia w lustrze, co z jednej strony pozwoli mu w przyszłości podjąć aktywność społeczną i kulturową, z drugiej jednak wyobcowuje go ze świata realnego, w którym zawsze już pozostanie bytem chaotycznym, pokawałkowanym, niezbieźnym z samym sobą. Genealogiczna analiza dyskursów Foucaulta uczyła, że wykształcone na przestrzeni dziejów formy podmiotowości są tylko produktami gier władzy, zatem mówienie o „autonomicznej jednostce” jest czystą iluzją. Semiotyka Barthesa zrywała z modernistyczną figurą „Autora” jako nadzorcy znaczenia tekstu, otwierając go na interpretacyjny pluralizm. Derrida rzucał podmiot na żer stotalizowanemu pismu (podmiot „sytuowany” jest w różnicującej siatce znaków, co *de facto* relatywizuje go do efektu gry tekstualnych odniesień i interpretacji). Wreszcie myśl postfeministyczna w osobach Kristevej, Cixous, Irigaray i Butler obnażyła asymetryczność i hierarchię w ramach podziału na „płeć męską” i „kobietą”.

Z kolei badacze z kręgów „nowej humanistyki” zapytali: dlaczego na tronie „humanizmu” od wieków znajduje się właśnie *taki* a nie *inny* model „podmiotu”? Jakie szersze konsekwencje kulturowe miała rewindykowana w tradycji humanistycznej Kartezjańska jego wizja? Pytania te są jak najbardziej zasadne; jeśli bowiem bliżej przyjrzymy się wynalazkowi autora *Medytacji*, to dostrzeżemy, iż posiada on ściśle określone a wręcz ekskluzywne cechy: „Stworzony jest na obraz swego wynalazcy. To biały Europejczyk; wysoko wykształcony, myślący i wrażliwy, prawdopodobnie potrafi nawet myśleć w łacinie i w grece; żył zbyt wcześnie, by być mieszczańinem, ale ma świadomość klasową; posiada ogólną pewność co do swej egzystencji i władzy; nie jest kobietą ani czarnym, nie jest emigrantem, ani kimś z marginesu; to heteroseksualista i ojciec... Jest dla nas całkowicie jasne, że ten model podmiotu scentrowany jest i skonsolidowany wokół osi społecznych i biologicznych cech reprezentujących władzę” (Barrett 1991, s. 35). Komentarz jest tu w zasadzie zbędny: istnieje związek między Kartezjańską wizją podmiotu a stratyfikacją społeczną i strukturą ekskluzji, jakim poddawane były w naszym kręgu kulturowym wszelkie inne/obce wzory podmiotowości.

Tak oto postępował proces redukcji podmiotowego władztwa w zakresie poznania i procesu interpretacyjnego. We wszystkich wymienionych wyżej perspektywach podmiot ujmowany jest w charakterze tworu przygodnego i zmiennego, bo konstytuowanego przez nieświadome struktury językowe oraz przez kulturowe praktyki dyskursywne i społeczne mechanizmy tworzenia znaczeń. Dopiero

wtedy, gdy podmiot zdemaskowany został jako funkcja czy też efekt zupełnie niezależnych od niego struktur, narodzić się mogła refleksja nad tym, jakie kategorie i koncepty myślowe ulegały w kulturze zachodniej i zbudowanych przez nią dyskursach humanistycznych marginalizacji i tłumieniu na rzecz własnego przeciwieństwa. Dzięki temu realne stało się przynajmniej *marzenie* o tym, że i nasz świat oraz hierarchiczno-binarny sposób, w jaki o nim myślimy, mogłyby wyglądać zupełnie inaczej.

### KRYTYKA METAFIZYKI OBECNOŚCI

Zgodnie z komentarzem Vattimo: „podmiot widziany humanistycznie jako samoświadomość jest po prostu korelatem metafizycznego bycia, określanego w kategoriach przedmiotowości, to znaczy jako jasność, stabilność, niewzruszona pewność” (Vattimo 2006, s. 37 i n.). Dlatego wraz z zakwestionowaniem prymatu podmiotu w metafizyce możliwe staje się podźwignięcie z zapomnienia „bycia” rozumianego jako to wszystko, co nie jest zaledwie oczywistą „obecnością-przedmiotowością” poddającą się machinalnemu prze(d)stawianiu, lecz co dzieje się, „istoczy” i usensawia bez odniesienia do onnipotentnego podmiotu, poza ludzką zdolnością postrzegania rzeczy.

Zmagając się z „metafizyką obecności”, Heidegger i jego francuscy uczniowie z Derridą na czele próbowali znaleźć remedium na „zapomnienie bycia”, tym samym zaś – i znów ładnie wyrazili to francuscy autorzy – przywrócić do namysłu „zapomniany aspekt niewidzialności lub tajemnicy wpisany w serce każdej obecności” (Ferry, Renaut 1990, s. 212). Różnica, nieobecność, niewidzialność, ruch, stawanie się, istoczenie, wydarzanie, pozwalanie byciu jawić się, wraz ze słynnym „prześwitem bycia” – to wszystko słowa, wyrażenia i metafory Heideggera, których znaczenia dla francuskiej krytyki metafizyki obecności nie sposób przecenić. „Uważam, że nie można dziś poważnie zajmować się filozofią bez przecięcia dróg Heideggerowskich” (Lévinas 1997, s. 123) – który pisał o niezaspokajalnym Pragnieniu Innego, bliskości, dotyku i pieczy, o obecnym i nieobecnym zarazem „śladzie”, jaki zostawia Inny w Toż-samym oraz o dochodzącym z niepamiętnej przeszłości i głębi mojego Ja „wołaniu Innego”, słowem – o wszystkim tym, co łączy mnie z Innym, a co wymyka się prostej relacji przedstawieniowej. Deleuze próbował myśleć „czystą” różnicę, dostrzegając w Heideggerowskiej negatywności i przeciwieństwie jedynie „spłaszczony i odwrócony” jej obraz. Derrida – chętnie przyznając się do długu zaciągniętego u Heideggera – od początku swej twórczości umiejętnie lawirował między pułapkami metafizycznego języka, szukając „absolutnej zewnętrżności jakiegoś zupełnie innego

miejsca” (Derrida 2002), z którego możliwa byłaby prawdziwie (auto)krytyczna problematyka filozofii.

Wszystkie figury „nieobecności”, jakie pojawiają się we współczesnej filozofii francuskiej, miały za zadanie umożliwić pomyślenie i przemyślenie tego, co istnieje lub *może istnieć* „poza obecnością”, a czego nie umiemy pomyśleć w ciasnych ramach tego środowiska, jakiemu nasza myśl wieki temu została powierzona – metafizyki obecności.

## PODSUMOWANIE

„Antyhumanizm” nie należy do najostrzejszych terminów w dziedzinie filozofii współczesnej. Ciekawe, że hasło to rzadko w ogóle występuje w encyklopediach i słownikach. A przecież filozoficznej i kulturowej wagi pytań otwartych przez myślicieli kojarzonych z antyhumanizmem nie sposób przecenić. Najbezpieczniej byłoby konstruować problem antyhumanizmu jako problem zmiany w myśleniu o sprawach ludzkich, o miejscu i funkcji człowieka w naukach humanistycznych i w świecie. Taka też próba podjęta została w tym tekście. Pokazane zostało, w jaki sposób pod wspólnym mianem antyhumanizmu daje się zebrać tendencje i głosy krytyczne dotyczące uniwersalizowania i esencjalizowania „natury” oraz „istoty” ludzkiej, następnie wizji podmiotu jako autonomicznej jaźni i czystej świadomości, ostatecznie zaś metafizyki obecności, na gruncie której umożliwiony zostaje jednostce instrumentalny stosunek do bytu myślanego tylko w kategoriach obecności i swobodnej (technicznej) apropiacji.

Wszędzie tam, gdzie dana postawa podbudowywana jest przez myślenie metafizyczne, szukające trwałości, tożsamości i obecności we wszelkich przejawach bytu – a tak właśnie było w przypadku tradycyjnego humanizmu – tam rodzi się zagrożenie, że zjawiska nierealizujące tych wytycznych, przeczące poczynionym z góry założeniom, poddawane będą ekskluzji i represji. Antyhumanistyczny gest „zerwania z człowiekiem” – silnie inspirowany Heideggerowską krytyką humanizmu – pozwalał człowiekowi „być innym”, albo... *być* po prostu, otwierając zarazem jego myślenie na to wszystko, co „co nie udziela się rozumieniu, czytaniu czy widzeniu”, „co przez filozofię nieogarnięte myślą, stłumione, i odepchnięte” (Derrida 2002, s. 26). Dzięki antyhumanizmowi również na scenie filozofii współczesnej mogły pojawić się zapoznavane dotąd kategorie bycia i nieobecności, różnicy i inności.

## BIBLIOGRAFIA

- Barrett M. (1991), *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Oxford: Oxford University Press.
- Derrida J. (2002), *Tympanum*, [w:] tegoż: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa: KR.
- Ferry L., Renaut A. (1990), *French Philosophy of the Sixties: An Essay On Antihumanism*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault M. (1985), *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926–1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” nr 10.
- Heidegger M. (1997), *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] tegoż: *Budować, mieszkac, myśleć. Eseje wybrane*, wybór, opracowanie i wstęp K. Michalski, Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger M. (1995b), *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, [w:] tegoż: *Znaki drogi*, tłumacze różni, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M. (1995a), *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] tegoż: *Znaki drogi*, tłumacze różni, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M. (1999), *Nietzsche*, t. 2, przeł. i oprac. C. Wodziński i inni, Warszawa: PWN.
- Heidegger M. (2002a), *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tegoż: *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński.
- Heidegger M. (2002b), *Pytanie o technikę*, [w:] tegoż: *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński.
- Hodge J. (1995), *Heidegger and Ethics*, London/New York: Routledge.
- Kwaśnica R. (1992), *O dwóch wersjach pytania o przedrozumienie. Do pedagogiki naukowej i pedagogów z marginesu*, [w:] J. Rutkowiak (red.), *Pytanie, Dialog, Wychowanie*, Warszawa: PWN.
- Lacoue-Labarthe P. (1990), *Heidegger, Art, and Politics. The Fiction of the Political*, trans. Ch. Turner, Oxford: Blackwell.
- Lévinas E. (1997), *De la phénoménologie à l'éthique (Entretien)*, [w:] „Esprit”, juillet.
- Markowski M. P. (1997), *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków, Universitas.
- Ricoeur P. (1985), *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, tłumacze różni, Warszawa: PAX.
- Vattimo G. (2006), *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas.