

*Krzysztof Żółtański*

## Tekst i metafizyka

### Rzecz o książce M. Żarowskiego „Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza”

Nie tyle nominalny przedmiot rozważań – podany w podtytule omawianej książki – co sposób jego ujęcia stanowi o tym, że *Tożsamość*<sup>1</sup> jest dziełem unikatowym – zwłaszcza na obszarze naszego piśmiennictwa. Jest to książka na tyle obszerna i wielowątkowa, iż ograniczanie się do ogólnokrytycznego opisu wydaje się czymś niecelowym i grożącym pustosłowiem. Obok zatem ogólnych uwag o charakterze wprowadzającym (we wstępie), bądź formalno-estetycznym (w zakończeniu), w niniejszym tekście podjąłem się – niejako tytułem próby – zwięzłego omówienia jednego z wielu wątków składających się na treściową polifonię tego dzieła.

Wiele zrobiono w ciągu ostatnich dziesięcioleci na rzecz tego, by sprawa odpowiedzialnego pomyślenia o tym, co jest, wydała się w końcu beznadziejna. Stotalizowana „krytyka ideologii” wpisała znaczenie wypowiedzi w układ przemocy, kompensacji, polityki i wszelkiego pragmatyzmu, nie cofając się przed podważeniem także i swych własnych krytycznych prerogatyw. Tzw. Nowa Krytyka natomiast, współ z innymi odroślami strukturalizmu, napięcie między słowem a tym, do czego ono zdaje się odsyłać, zniwelowała na rzecz związków między kompozycyjnymi elementami architektoniki tekstu. Roszczenie prawdziwościowe wypowiedzi, a zatem i samego myślenia, spro-

---

<sup>1</sup> Mirosław Żarowski, *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994. Liczby w nawiasach kwadratowych oznaczają numery stron.

wadzano do gry, zabawy, nałogu. Pracowicie wyciągnięto wszystkie konsekwencje z Saussure'owskiego ustalenia, że język to neutralna norma, sformalizowany, wolny od jakichkolwiek zobowiązań wobec rzeczy kod. Wszystko *znaczy*, tyle że nic nie posiada autonomicznego znaczenia. Jedynie język, ów obojętny system „znaczących”, uniwersalny układ wszystkiego, co *znaczy* – a więc, po prostu, wszystkiego – jest czymś samym przez się; wywiera przymus oraz reglamentuje wolność. System języka określa „substancję” wnętrza-podmiotu, który w tej sytuacji rozpaczliwie oscyluje między wszystkim, a niczym – czyli znów wszystkim – jakby w tragikomicznej inscenizacji pierwszego akapitu Heglowskiej *Logiki*.

Z nieobecności charakterystycznego dla etosu „końca filozofii” sztafazu terminologicznego można by wysnuć wniosek, iż *Tożsamość* nie tylko nie dostaje do krytycznych osiągnięć współczesności, ale wręcz – bawiąc w regionach hieratycznej *philosophia perennis* – wyniośle je ignoruje. Tymczasem krytyczna materia współczesności, rozchwianie znaczeniowe „doby ponowoczesnej”, ściśle wpleciona jest w tok opowiadania, tak że jej węzłowe punkty zdają się w nim być konstytuowane na nowo. Już sam początek książki (owo „miejsce opustoszałe po wstępie”) przeniknięty jest swoistym *extremum*, w którym współczesna krytyka z łatwością rozpoznałaby własne negatywne rezultaty: niemożność ugruntowania (wybrania) tematu, dekompozycja autora, podmiotu, tekstualna totalność, nieobecność początku itd. Czytelnik uzbrojony w elementarne ustalenia „ponowoczesnej” dogmatyki odnajduje w tekście *Tożsamości* niewątpliwe dowody ich respektowania; jasne jest, że autor, zmierzając do odsłonięcia warunków – pomimo wszystko – *metafizycznego* doświadczenia, nie chce posuwać się na-przód kosztem ignorowania krytyki możliwości tego rodzaju przedsięwzięcia w ogóle. W rzeczy samej, dzieło to czyni zadość podejrzeniom, że pomiędzy słowem a rzeczą odległość jest nie tyle zbyt duża, co zbyt mała, by mówić o czymś prawomocnie lub choćby *do rzeczy*; że wypowiedziane „wprost to, co bytujące”, a „bezzasadnym domniemaniem braku” próbujemy jedynie ukryć, że nasze słowa są tym, czym są – czarno na białym – odsyłając do głębi kartki papieru jedynie. Tyle, że Żarowski najwyraźniej upatruje w tym sprzyjającą dla metafizyki okoliczność, właściwe jej *dictum*. W pewnej mierze stan rozproszenia sensu, nieobecności *źródła*, który postmoderna chętnie rozpoznaje jako

własny schyłkowy rezultat, a właściwie epilog dla filozofii, przyjmowany jest w *Tożsamości* jako adekwatny, a nawet właściwy kontekst dla tego, co metafizyczne.

Oto bowiem zapewnia autor, że „utrzymamy się jednak w obszarze tej daremności, w nadziei, że kontakt z metafizyką – jakikolwiek – nie zostanie przerwany już w miejscu opustoszałym po wstępie” [65]. Co to znaczy „utrzymać kontakt z metafizyką”? Autor *Tożsamości* obiecuje to nam, przemawiając dokładnie z miejsca (i od pozostania w nim uzależniając spełnienie swej obietnicy), z którego tzw. Nowa Krytyka i dekonstrukcjonizm ogłaszają inaugurację *zerwania* z metafizyką. Oto pisze Żarowski: „Poszukując [...] metafizycznego punktu widzenia, czyli rezygnując z bezpośredniego wyróżnienia bytu ludzkiego, nie natrafiamy na nic, co byłoby wyróżnione” [252]. Znamy skądinąd tę prawdę, tyle że do tej pory występowała ona w supozycji antymetafizycznej: rezygnacja z wyróżnienia bytu ludzkiego – czyli tzw. „kres człowieka” – jest wyrokiem wydanym na podmiot, a dalej na hierarchię uporządkowanych istotności, będącej jakoby zrębem metafizyki. Kiedy wszak rugujemy z metafizyki nie tylko podmiot, ale wszystko, „co byłoby wyróżnione”, to redukujemy jej dziedzinę – ściśle na modłę Nietzscheańsko-dekonstrukcyjną – do *tekstualnej* przestrzeni „znaczących” (*signifiés*). W tej tradycji oznacza to, oczywiście, koniec (zamknięcie) metafizyki. *Tożsamość* atoli prezentuje nam komplementarnie przeciwstawną charakterystykę tego, co metafizyczne. Czytamy tam, że atrybutem metafizyki jest „brak punktu Archimedesowego”, nieobecność „zwieńczenia”, „wieczysta nie-do-rzeczność”, niemożność „znalezienia bytu w rzeczach” itp. Sformułowania te z powodzeniem mogłyby stanowić trzon każdego postmodernistycznego manifestu, jako wskazujące na postulowany stan po *przewyciężeniu* metafizyki. Także podmiot – ów postulat metafizyki – nie pojawia się w *Tożsamości* inaczej, niż jako paradoksalny nosiciel tego brzemienia negatywności, która właśnie w metafizyce odsłania się w swym *extremum*.

„Podmiotem”, czyli – jak nazywa Żarowski owego nosiciela swej własnej niemożliwości – „bohaterem metafizyki” jest egzystencja nie pielęgnująca bynajmniej złudzeń o pozostawaniu w bliskości wyróżnionego miejsca ani o swym szczególnym uzdatnieniu do eidetycznego wglądu. Przeciwnie, cechuje ją „fundamentalne ukorzenie”, które

„nie jest wstępnym warunkiem przyjęcia postawy filozoficznej – jak chce Scheler – ale samą tą postawą, w której metafizyka bez reszty się wyczerpuje” [54]. Owo „ukorzenie” (które Żarowski nazywa „redukcją metafizyczną”) uczestniczy, od strony „podmiotu”, w metafizyce jako myśleniu w warunkach nieobecności początku i uzasadnienia; inaczej – w myśleniu w warunkach tekstualności, czyli pełnej jawności bytu, który jest „jednością wyczerpującego przedstawienia i tego, co w nim przedstawione” [168-170]. Dalej powiada Żarowski: „Myślenie [...] ma to do siebie, że nie dotyka bytu, lecz zjawiska. Nie dlatego znów, że byt jest z jakiegoś powodu myśleniu niedostępny, ale że jest dostępny właśnie jako zjawisko, czyli bez powodu, podania racji” [297]. W „zjawisku” – czyli w *tekście*, dostępnym „bez podania racji”, ponieważ jest wszelkich racji wyłączną domeną – uwięziony jest bohater metafizyki. Nie odnajdując w sobie niczego, co by go wyróżniało, odnosi się do siebie będąc zdany na gramatykę obojętnej powszechności *systemu* możliwego wyrazu.

Pamiętamy však, że na ów system, jako zawsze uprzednie tło kwestionujące przedmiotową autonomię wszelkiego wyrazu, powoływano się od czasów de Saussure’a. Wystąpienie dekonstrukcjonizmu jest w dużej mierze jedynie doprowadzeniem tego sposobu myślenia do ostatecznej konsekwencji. Denuncjowanie przez dekonstrukcjonizm tzw. *tekstualności* filozofii ma na celu wskazanie na to, że retoryczne imponderabilia tekstu są dla wypowiedzi filozoficznej jedyną rzeczywistością, ostatecznym odniesieniem i jedynym dostępnym *początkiem*. Wiedząc o tym, Żarowski nadaje jednak tekstualności zgoła odmienny – i zaskakujący – sens.

Nawiązując do biograficznego charakteru *Rozprawy o metodzie*, oraz w ogóle „ego-centrycznego” charakteru filozofii Kartezjusza, Żarowski wykorzystuje w swych rozważaniach formalne własności wypowiedzi *autobiograficznej*. Pomaga mu to zrealizować zamysł *Tożsamości*, zamysł odsłonięcia pola, na którym autosemantyczność i „wieczysta nie-do-rzeczność” raczej inaugurują metafizykę niż są dla niej skazującym końcem.

Uogólniona autobiografia, jako autobiografia wszechwładnego, wszechwiedzącego podmiotu, jest – paradoksalnie – dziedziną, w której „mojość” myślenia, jego sygnatura, podważana jest w sposób najbardziej radykalny: autor autobiografii wypowiada wprost siebie, pod

warunkiem jednak, że sceduje bezpośrednio swego „ja” na *system* możliwego wyrazu, na tekst, w którym zostaje nieodwołalnie uwięziony z chwilą, gdy uwierzytelnia siebie w roli bohatera wypowiedzi. Autobiografia znamionuje rozejście się „autora i bohatera, nosiciela jedności formy i nosiciela jedności egzystencji” [53]. Autor staje się „autorem-bohaterem”, podmiot – „podmiotem”, kompozycyjną figurą i estetycznym zwieńczeniem. Nieobecność i niedostępność autora (podmiotu) polega więc w autobiografii na tym, że właściwe dla niej rozejście się opisu i tematu jest tego rodzaju, iż wyklucza wyższą ich syntezę w momencie autorstwa. W tekście autobiografii wszystko jest jawne, czarno na białym – tym zaś, co jako jedyne pozostaje w ukryciu jest właśnie autor.

Emfaza kładziona na *odległość* między słowem a rzeczą nie zrywa koła hermeneutycznego, które jest rozbudowanym nawiązaniem do autora poprzez założenie transcendentalnej wspólnoty komunikacji-wyrazu; co najwyżej wydłuża promień jego obiegu. Projekt alienacji jest zawsze terminem sylogizmu, częścią koła hermeneutycznego – elementem nadrzędnej syntezy. Jeżeli natomiast – a taki bywa wpływ „późnego” Heideggera – uważa się, że podmiotowy moment autorstwa wyczerpuje się w zautonomizowanym żywiole językowym, to zanik koła hermeneutycznego w takiej koncepcji maskuje się przez podkreślenie różnicy między teorią a praktyką wykładni. Rozróżnienie to jest jednak nieuprawnione, zasada się bowiem na tym, że myśliciel zachowuje dwojaki, wewnętrznie sprzeczny status: z jednej strony uznaje totalność językowego *continuum*, z drugiej – zachowuje wobec niego pozycję podmiotu poznającego; inaczej: czyni przedmiotem poznania to, w czym założył wyłączną dziedzinę podmiotowości. Czyniąc bowiem z tekstu temat (przedmiot) refleksji, niepostrzeżenie stajemy się tematem (przedmiotem) tekstu – w czym zawiera się zarówno negatywny rezultat dekonstrukcjonizmu, jak i *positum* roszczeń hermeneutycznego przedsięwzięcia. Dlatego też Derrida nigdy nie przewyżczy Heideggerowskiego „bycia” – najmocniejszej, jak sam powiada, obrony tego, co on usiłuje zakwestionować<sup>2</sup> (tu też leży istotna przyczyna, dla

---

<sup>2</sup> Por. J. Derrida, „Pozycje”, przeł. B. Banasiak, *Colloquia Communia* 1988, z. 1-3, s. 289.

której dekonstrukcja, dekonstruując „sens dziejów” i „metanarracje”, sama nie może obyć się bez własnych „anty-metanarracji” – bodajże jeszcze bardziej przeraźliwie ogólnych).

Tymczasem Żarowski powiada: „Coś bowiem może być przedmiotem dla nas, o ile nie jesteśmy jego podmiotem. Bycie podmiotem coś poznającym wyklucza bycie podmiotem tego czegoś w sensie ontycznym” [136]. Oznacza to: nie można być jednocześnie autorem (podmiotem) tekstu i jego bohaterem (tematem). Konkluzja ta nie jest uchYLENIEM – jak się z pozoru wydaje – jedności i integralności tekstu; wynika raczej z radykalnego jej respektowania: autor jest *nie-obecny* w tekście – w fabule idealnej autobiografii, w całościowym przedstawieniu metafizyki. Dlatego, jeżeli hermeneutyka jest sztuką *czytania-rozumienia* tekstu (nawiązywania do autora), to metafizyka jest sztuką *wytwarzania-nierozumienia* tekstu (działaniem w warunkach niedostępności autora) [por. 242].

„Nierozumienie [to] [...] pewien stan towarzyszący myśleniu, gdy odwraca się ono od tematu, jaki podsuwa wyobraźnia, nie posiadając na razie niczego w zamian” [18]. Metafizyka jest zatem – o czym należy pamiętać – sztuką utrzymania się w *nierozumieniu*.

Sprzeczności i napięcia wynikające z braku *tertium comparationis* powodują, że autobiografia jest „zmaganiem się z tożsamością” i – dodajmy – nietożsamością. Nie-możliwy status autora, z jednej strony – niewyraźnego, bezpośredniego indywiduum, z drugiej – uwięzionego w tekście, kompozycyjnego elementu powoduje, że autobiografia jest „jednocześnie usprawiedliwieniem przedwczesnej syntezy podmiotowej”, czy też próbą takiego usprawiedliwienia. Żarowski uważa, że czyni to z niej „swoistą wykładnię metafizyki” [53]. Albowiem tak jak autobiografia – owa niemożliwa próba „podsumowania życia, póki ono trwa” [51] – jest „próbą unicestwienia natury”, wyparcia życia przez retoryczne wymogi skończonej fabuły, tak też i w metafizyce bezpośredniość bytu (bytowania podmiotu) zastępowana jest przez oczywistość wynikania. W autobiografii – jak w metafizyce – to jej bohater, nie autor, ma wszelkie znamiona regularności i ogólności [57] (autor jest wyjątkiem, a raczej nie ma go wcale). Wszelka forma (to, czego można się nauczyć, powtórzyć, przekazać, wszystko to, co dyskursywne) przynależy do pochwyconego w tekście bohatera, on bowiem jedynie – nie zaś nieobecny

w tekście autor – powiązany jest z narracją poprzez oczywistość logicznego, estetycznego, najogólniej – retorycznego *wynikania*. „Autobiografia – czytamy – sztuką zapomnienia dla autora, który ulti-  
nia się z tekstu jako *spiritus* szczęśliwie zakończonego procesu indy-  
widuacji; to zaś, w czym bohater potwierdza swą uprzedniość  
względem aktu ekspresji, jest tylko *impresją* nie na temat” [187].  
Albowiem – dodajmy – tematy (*topoi*) są własnością (właściwością)  
tekstu, nie autora.

W metafizyce „byt wyczerpuje się w zjawisku” – przestrzenność  
i „czarno na białym” bytu są wszak rezultatem metafizycznej kon-  
wersji, która całe uposażenie podmiotu przewekslowuje na stronę  
niezróżnicowanej *daności*. Podmiot traci przywilej naturalnej eks-  
presji i staje się „podmiotem” – estetycznym zwieńczeniem. Dlatego  
„charakterystyczna dla metafizyki orientacja na byt jako byt wyma-  
ga nie podmiotu-konkrety, który widziałby byt jak każde ‘coś’, lecz  
podmiotu-substratu, który zanim ujmie cokolwiek, jest już ujęty  
w spoistości integralnego zdarzenia” [187].

Moment, w którym „ja” codziennego przeżycia odnajduje siebie  
jako *już ujęte* „w spoistości integralnego zdarzenia” (czyli – w tek-  
ście), jest jednocześnie miejscem, gdzie „tracimy swą potoczną,  
psychologiczną tożsamość, nie otrzymując nic w zamian” [290].  
W przypadku Kartezjusza miejscem tym jest La Flèche – kolegium  
jezuickie, do którego uczęszczał; momentem zaś – czas zakończenia  
pobierania w nim nauk. „Z chwilą jednak – przytacza Żarowski  
słowa Kartezjusza z *Rozprawy o metodzie* – gdy ukończyłem cały ten  
kurs, którego opanowanie wprowadza zazwyczaj do grona uczonych,  
całkowicie zmieniłem zdanie.’ Istotą owej *konwersji* jest obrócenie  
zdobytej wiedzy przeciwko niej samej, przemiana erudycji w igno-  
rancję, wykształcenia dającego przepustkę do świata w ‘coraz peł-  
niejsze wykrywanie własnej niewiedzy’. Zarazem jednak Kartezjusz  
to uczeń, który przeoczył moment zdobycia wiedzy. Jak sam powia-  
da: ‘Nie zauważyłem również, by przy pomocy dysput uprawianych  
w szkołach wykryto jakąkolwiek prawdę uprzednio nie znaną.’<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 6 n., 79.

Opiewana w *Medytacjach* dedukcja jako dana w jednym akcie istotowego oglądu, czyż nie jest jednak rezultatem doskonałego wyuczenia się figur i trybów sylogistycznych? Czy to, co odkrywać będzie Kartezjusz jako spontaniczność aktu, nie stanowi jedynie echa wbiętego dobrze do głowy heksametru mnemotechnicznego ułatwiającego zapamiętanie dziewiętnastu niezawodnych trybów aż po granice oczywistości?" [48]. Obrócenie zdobytej wiedzy w niewiedzę stanowi oto *actum crucis* autora, jego pierwszą i ostatnią manifestację, polegającą na „wskrzeszeniu tekstu” – dziedziny oczywistości będącej emanacją tego, czego autor wyparł się w akcie konwersji. Oto bowiem naturalna pewność Ja, aby stać się *cogito* – rękojmią tego, co zewnętrzne – oddaje bez reszty swe prerogatywy temu, czego ma być rękojmią; to z kolei, co zewnętrzne, jako przestrzeń wytyczona przez kryterium oczywistości, określa wyłączną dziedzinę egzystencji autora, jest miejscem jego pochwylenia, sposobem bytowania. „Autora” – dodajmy – „którym już nie jestem”. Zatem: „co autor założył w tekście [...] bohater odnajduje na początku drogi”. Bohater autobiografii-metafizyki bez względu na zasięg podróży i kontaktów „zamknięty jest i naznaczony charakterem zawsze w jednej fabule, w której nie może ulegać już dalszym przemianom skoro już się egzystuje, skoro już się jest raz na zawsze zwycięskim konwertytą. [...] Rozproszona, dynamiczna zmienność życia, w imię której żyje się pomimo wszystko, zostaje w autobiografii zogniskowana w jednej przemianie” – gdzie? – w La Flèche, „miejscu tej jedynej, zawsze już towarzyszącej nam przemiany w siebie” [59].

Autor jest początkiem wystarczającym, ale niedostępnym, *cogito* – dostępnym (a nawet przymusowym), ale niewystarczającym. „W rzeczy samej, myślenie, aby pomyślało początek, musiałoby najpierw pomyśleć siebie w tej mierze, w jakiej nie może z góry zakładać żadnych form realności, w tym także własnej, gdyż one same stanowią dopiero treść myślenia i w nim mają znaleźć uzasadnienie” [167]. Wprawdzie „tryby” i „heksametr”, jak i „żmudne lekcje *ars dictandi* w La Flèche” [242], stają się z chwilą konwersji „pewną postacią bezpośredniości, i to postacią nieodwołalną, estetycznym zwieńczeniem” [51], to jednak „*res cogitans* nie będzie substancją póki, ‘podmiot’ pozostanie bytowym odniesieniem do bycia kimś innym”. To inny staje się dysponentem środków wyrazu, o ile chcę



ugruntować swą wiedzę przez akt obrócenia jej w niwecz; to inny rozporządza orężem oczywistości. Metafizyczna supozycja zwraca wprawdzie autorowi jego pierwotną wolność nazywania rzeczy, ale on pierwszy pada ofiarą tego przywileju – jego konstytucja jest podważona. Autor zrywa więzy poza-tekstualnych zobowiązań, a zarazem sytuuje siebie samego poza zakresem obowiązywalności. Oto jak w *Medytacjach o pierwszej filozofii* zapytuje o „siebie” – z wnętrza tekstu metafizycznego: „Ale może przypadkiem to właśnie o czym przypuszczam, że jest niczym, ponieważ nie jest mi ono znane, w rzeczywistości nie różni się ode mnie takiego, jakiego znam?”<sup>4</sup>. Nawet „uzyskanie przez ‘podmiot’ samoświadomości nie jest równoznaczne z autoryzacją tekstu” [198].

A zatem, „zasadnicza trudność polega na tym, że niepodobna założyć praw autorskich, zanim nie postawi się pytania o źródło myślenia filozoficznego, o to, kto myśli. O ile pewność myślącego ‘Ja’ nie jest oczywista sama przez się, lecz musi być ugruntowana w prawdomówności tego, co *wspaniałomyślne*, wkracza Kartezjusz w rygorystyczny obszar metafizyki, w którym filozof ma się dopiero uwiecznić i to nie jako autor, lecz *vadium* myślenia. Znakiem owego ‘wkroczenia’ jest postawienie znaku równości między *conclusio* i *ratio*” [49]. Na przykład: przytoczona przez Żarowskiego opinia Spinozy, twierzącego, że „*Mathesis* ‘nie zajmuje się celami, lecz istotami i własnościami figur’<sup>5</sup>” [56] jest oznaką uwikłania Spinozy w metafizykę. Albowiem „bycie w tekście jest egzystencją w postaci *questio iuris*” [156], egzystencją wyczerpującą się w *uprawnieniach*, które ją określają. Dlatego owa *rzządzająca* forma oczywistości, retoryczna konstytucja tekstu, jest czymś więcej niż konwenansem – jest *żywiotem* bohatera metafizyki. Oto „‘Ja’ – bohater metafizycznego powiadomienia ulega każdorazowo sile pochodzącej z zewnątrz. Animowana cudzą intencją nabywa ruchów mechanicznej lalki. Nie uchodzi

---

<sup>4</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Warszawa 1958, s. 35.

<sup>5</sup> B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 1954, s. 56.

uwadze historyków skrajna, granicząca z gnozą, obsesyjna wręcz nieufność Kartezjusza wobec natury, ale zauważa się nader rzadko, że 'trudność znalezienia bytu w rzeczach' nie jest wyłącznie cechą charakteru filozofa, lecz istotą jego – jako 'podmiotu' – zaangażowania w metafizykę. Ów mechanicyzm nie jest przeto jedynie poglądem Kartezjusza na naturę rzeczy, lecz cechą rzeczy myślącej pozbawionej w tekście metafizyki przywileju naturalnej ekspresji" [51 n.].

Zastąpienie bytu przez wynikanie, zrównanie *ratio* z *conclusio*, prowadzi Kartezjusza do wyrugowania wszelkiej symboliki głębi. „Przestrzeń to żywioł regularności i powtarzalności” [321] – czyli tekst. Reguły rządzące tym żywiołem wyczerpują sposób bycia tego, co w tekście bytuje (ręczona „egzystencja w postaci *questio iuris*”). Zbiór tych reguł – rękojmia retorycznej spoistości żywiołu – nazywa się u Kartezjusza „geometrią”. Wszystko, co bytuje, bytuje na sposób geometryczny; znaczenie tego, co bytuje, wyczerpuje się w symbolach geometrii i nie odsyła do niczego poza nimi. Oto Arystoteles „nawet w aspekcie ilościowym bytu szuka wewnętrznej przestrzeni, której rzecz jest usystematyzowaniem”, a geometryzacja rzeczywistości – w pewien sposób także u Platona – umożliwić ma nie tyle jej wymierność, „co jej perspektywiczne uwarstwienie”. Natomiast u „Kartezjusza symbole matematyczne zredukowane do znaków oznaczają zjawiska w ich czystości, w nieskażonej podmiotem, ale i istnieniem, postaci. [...] Istota staje się formą” [86].

W związku z tym „integralność tekstu metafizycznego – niepodważalna z jego wnętrza – sprawia, że dla bohatera 'wszystko' jest znaczące. [...] Znaczenie nie może utrzymać się w swoim odniesieniu do rzeczy, wypierane każdorazowo przez znak. Zasadniczą niewygodą filozofowania nie jest wieloznaczność, ale wszystko-znaczność, czyli prymat znaku nad znaczeniem, z którego to prymatu szczerze zdaje sprawę dopiero Kartezjusz” [245]. Powiedzmy także: już Kartezjusz, jeżeli tylko przełożymy ten prymat na „dekonstrukcjonistyczną” sytuację wyparcia „znaczoności” (*signifié*) przez znaczące (*signifiant*).

Geometryzacja rzeczywistości nigdy nie spełni postulatu bytowości istoty. W sytuacji metafizyki, gdzie myślenie nie czerpie już swej prawomocności z tego, co myślane, jedność myślenia i istoty, a dalej – istoty i istnienia, nie znajduje gruntu. „Tutaj myślenie włada

istotami, samo nie będąc istotne” [84]. „Geometria” jest dla Kartezjusza jakby sztuką *nierozumienia*, czyli wytwarzania tekstu w warunkach skrytości autora.

Czyniąc zadość radykalnym tendencjom „desubstancjalizującym”, *Tożsamość* jednocześnie odsyła ku metafizycznemu *fundamentum*. „W liście do Marsenne’a, donosząc, iż odkrył ‘sposób, w jaki można dowieść prawd metafizycznych, sposób, który przewyższa oczywistością dowodzenia prawdy matematyczne’<sup>6</sup>, mówi Kartezjusz wciąż o sposobie i dowodzie, ale sposobie, którym sami jesteśmy, dowodzie, którego demonstratywnością jest nasze własne życie” [124]. Istotą metafizycznego *ukorzenia* jest niemożność ugruntowania siebie poza obszarem tego, co przyjęło się za wystarczająco ugruntowane w *tekście*; za takowe zaś przyjęte może być tylko to, w czym „Ja” pozostaje jedynie składnikiem retorycznej kompozycji. Oczywistość mnie samego nic nie znaczy, dopóki nie spełnia warunków oczywistości – nawet, jeżeli te są jedynie echem „dobrze wbitego do głowy heksametru mnemotechnicznego”. Żarowski pokazuje nam – nie odwołując się bynajmniej do jakiejś ponadtekstualnej percepcji – że geometria może być w samej rzeczy *losem*, *losem* bohatera metafizyki, Kartezjusza.

Ów wątek „tekstu” i „autobiografii” – wobec prawdziwie epickiego rozmachu, z jakim czerpie Żarowski z zasobów swej erudycji – może być nazwany głównym z tym zastrzeżeniem, że w zasadzie nie ma w *Tożsamości* wątków pobocznych. Wszystkie podporządkowane są nadrzędnemu zamysłowi, rzekłbym nawet – prostej idei. Warto o tym pamiętać przy zmaganiu się z poniekąd postrzępioną materią tej książki, jej dość ezoterycznym językiem. Prosta idea – wbrew popularnym, acz przesadnie optymistycznym poglądom – często, a nawet zazwyczaj, domaga się złożonego wykładu i dlatego powstrzymam się od próby wyłożenia jej w niniejszym tekście, który ciągle chce pozostać prezentacją o cechach recenzji. Celem zaproponowanej powyżej próby – albo lepiej: próbki odczytania jest sprowokowanie dyskusji nad tym odważnym dziełem. Temu też służą

---

<sup>6</sup> R. Descartes, List do Marsenne’a z 15 kwietnia 1630, w: *Oeuvres de Descartes*, Paris 1897-1913, t. I, s. 144.

zawarte tu nawiązania do współczesnych kierunków. Nie wolno jednak zapominać, że w *Tożsamości* ani razu nie pada słowo „postmodernizm” ani nawet „dekonstrukcja”; z przedstawicieli zaś tej ostatniej cytowany jest jedynie J. Derrida – zresztą tylko raz, i to w kontekście dla niego niespecyficznym. Odpowiedzialność za wszelkie uproszczenia, wynikające z zastosowanych przeze mnie porównań, spada zatem wyłącznie na mnie i ani trochę na autora dzieła, który nie tyle dystansuje się od zaproponowanych tu odniesień, co w ogóle o niczym podobnym nie wspomina. Próżno szukać zatem w tej książce charakterystycznych dla „ponowoczesności” motywów: konstatacji „ideologiczności” wszelkiego dyskursu, ubolewania nad słowem skradzionym przez władzę, słowem pasożytniczym, słowem-funkcjonariuszem. Nie znajdziemy też w niej profesjonalnie symulowanej rozpacz nad „kryzysem”.

Prezentowany w książce Żarowskiego – i rzeczowo oparty na „pretekście” filozofii Kartezjusza – model tego, co metafizyczne, stanowi ważki i oryginalny głos w toczącej się od ponad stu lat dyskusji na temat: „w jaki sposób otworzyć się na to, co inne, by nie okazało się ono dialektycznym ‘innym’?”. Paradygmat bohatera metafizycznego odślania oto radykalnie *egzystencjalny* wymiar metafizyki właśnie dlatego, że nie pozostawia pola na tematyzowanie tego, co egzystencjalne, czyli na *konwencjonalizację* egzystencji.

Nie sposób odmówić książce Żarowskiego oryginalności, a także pewnego rysu ironii. Intencja ironiczna jest tu jednak treściowo związana z bohaterem metafizyki, wypływa z supozycji metafizycznej jako „uporczywego powtarzania niedostępności początku w pytaniu o początek” [204]. Nie-możliwa, „bytująca na granicy istoty i pojawu” „postać” bohatera metafizyki pozostaje mimo to zarysowana w sposób dość patetyczny, co wydaje być się pewnym błędem stylistycznym, choć zarazem patos ten nieraz ukazuje, przy bliższym wejrzeniu, swoje drugie, ironiczne dno – i to nieraz w momentach, które zrazu wydają się być przesycone kabalistyczną wręcz powagą.

Nawet niechętny pisarstwu Żarowskiego czytelnik musi się zgodzić, iż zadziwia ono co najmniej dwiema rzeczami. Po pierwsze, niewątpliwy jest kunszt językowy Żarowskiego i twórcza oryginalność, z jaką wykorzystuje on filozoficzną *poręczność* języka polskiego. Po drugie, o czym również nie sposób nie wspomnieć, proza ta

z zadziwiającą regularnością kulminuje olśniewającymi aforyzmatami. Gdyby ich autor szukał łatwiejszej drogi do uznania, powinien był wydać je w osobnej książeczce.

Na marginesie: warto przypomnieć uwagę rzuconą – nie pamiętam już przez kogo – na temat twórczości T.S. Eliota, że mianowicie w jego poezji momenty klasycznego piękna i prostoty pozwalają zachować wiarę w celowość fragmentów trudnych i mniej jasnych: kto potrafi *tak* pisać, najwidoczniej wie co robi pisząc inaczej. Kto chce się przekonać o umiejętnościach Żarowskiego na polu błyskotliwej eseistyki, niech przeczyta doskonałe passusy o ontologii, teologii, „nauce”, antropologii i wiele innych. Rozrzucone są one po rozmaitych, nie wyróżnionych miejscach książki, co zapewne wydaje się nie do pogodzenia z tym, co skłonni bylibyśmy uważać za „zręczność struktury”.

Zresztą, tam, gdzie w grę nie wchodzi *sensus communis*, tam też nie dysponuje się gotowymi symbolami, a zasadniczym zadaniem staje się ukształtowanie indywidualnej przestrzeni językowej. Środki ekspresji nie są dane z góry, ani łatwo dostępne. „To, co trudne, powinno przychodzić z trudem” – powiada Żarowski. W rzeczy samej, jaką mogę mieć gwarancję, że to co trudne ma gdziekolwiek indziej swą rękojmię, jak tylko w *moim* wysiłku trudzenia się? Kiedy *ja* zaniecham trudu, *kto* podejmie trud w „przestrzeni kartezyjskiej, złożonej z samych takich podmiotów?”. Dlaczego właśnie piszącemu-czytającemu o filozofii Kartezjusza, miałyby być łatwiej niż Kartezjuszowi, heroicznie próbującemu mniemać o sobie jako o *res cogitans*?

Im lepiej ugruntowana jest hermeneutyka jako dyscyplina teoretyczna, tym mocniej – jako *teoretyzowanie* – potwierdza ona stan rzeczy, do którego przezwyciężenia jest powołana. Jest być może zwiastunem pożądanego przełomu dzieło, które *zadając* sobie Kartezjusza jako temat nie omija trudności będących zapewne udziałem autora *Medytacji*, kiedy usiłował uczynić tematem samego siebie.

Krzysztof Żółtański