

Mariusz Moryń

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny,
Zakład Antropologii Filozoficznej i Estetyki

 <https://orcid.org/0000-0003-0056-065X>

Ja transcendentalne a świadomość nieszczęśliwa. Przeciw dekonstrukcji podmiotu

Podjmując tytułowe zagadnienie, postawię dwie tezy. Po pierwsze, zaoponuję przeciwko współczesnym koncepcjom podmiotu kwestionującym jego pierwotność i charakteryzującym go jako wtórny wytwór obcych mu dynamizmów lub dyskursów. W miejsce Ja proponują one różne odmiany niepodmiotowej subiektywności. To obszerne spektrum, w którym mieści się myśl Heideggera, Derridy, Foucaulta, Deleuza i wielu innych. Stojąc na stanowisku fenomenologii, zarzucę im brak rozległego oglądu i przeciwstawię nieskrępowaną wyobraźnię transcendentalną wariacyjnie imaginującą zbiór możliwych odmian i przekształceń absolutnego Ja. I ujmującą jego istotę – nie idzie tu więc o zwykle eksperymentowanie w fantazji. Rozprawiać o subiektywności należy z perspektywy poredukcyjnej, uwzględniając konstytucję ego. Nie rekonstruuje jednak systemu Husserla – postaram się natomiast go uzupełnić (uściślając dookreślę m.in. relację pomiędzy bezwarunkowością czystego podmiotu a jego eidosem i prawami apriori) oraz zastosować. Wykażę mianowicie, że transcendentalnie scharakteryzowana istota nie tworzy autonomicznego („platońskiego”) bytu, lecz możliwość wywiedzioną ze sprawczości (z czystego „ja mogę”).

Po wtóre, zidentyfikuję najważniejsze mankamenty Derridiańskiej oraz Heideggerowskiej krytyki idei podmiotu. Ważne dla mnie jest nie tylko wyłonienie uchybień w tych poglądach, ale także omówienie ich egzystencjalnych konsekwencji: wiodą do życia w sprzeczności, to zaś albo do świadomości nieszczęśliwej, albo cynicznej. Nie należy ich mylić i zbyt blisko siebie sytuować. To pierwsze, Heideggerowskie, obejmuje trud, lichotę i feralność subiektywności, która sobie przeczy i chce wytrwać w tej postawie. Pokażę, dlaczego ontologia fundamentalna oparta jest na pewnej auto-negacji. Drugie, cynizm Derridiański cechuje się uciechą ze swych słabości i celowo sprowokowanych porażek. To niewiara w wartość oraz sens własnych przedsięwzięć i fascynacja tym, że można je mimo to podejmować: działać pogodnie i skutecznie w świecie skompromitowanym¹. Derridiańskiemu pojmowaniu Jażni właściwe są

¹ Sloterdijk, do którego tutaj będę nawiązywał, jak wiadomo, podaje przykłady doskonałych

niedostatki, które stawiają pod znakiem zapytania nie tylko wiarygodność jego krytyki transcendentalizmu, ale także celowość praktyk dekonstrukcyjnych.

Punktem wyjścia dla rozważań poczynię pewien wymiar subiektywności, czyli samoświadomość. Pod tym ostatnim określeniem pojmuje się najczęściej niezbędną podstawę lub swoistość przeżyć (zarówno aktów, jak i doznań, stanów psychicznych itp.). Podmiot nie tylko widzi, słyszy, boi się, lecz zarazem uprzytomnia to sobie, a zatem zdaje sobie sprawę z tego, że widzi, słyszy lub się boi. Swobodnie mówiąc, aby doświadczać musi „wiedzieć”, że doświadcza – inaczej bowiem doświadczenie byłoby bezpodmiotowe, nie należałoby do nikogo. Powyższe zagadnienie niesie ze sobą obszerną historię refleksji, przykuwało ono uwagę wielu filozofów. Celem wprowadzenia w jego treść odwołam się jedynie do skrótowych spostrzeżeń poczynionych przez – zazwyczaj niedostrzeganego w tym kontekście – Locke’a. Stwierdza on, że wykluczone jest, aby ktoś mógł postrzegać rzeczywistość, równocześnie nie zauważając i nie dostrzegając tych postrzeżeń. Aktowi percepcji towarzyszy wewnętrzne jego rozpoznanie: świadomość, że percypuje – to ona wyznacza subiektywność postrzeżenia, jego moją, przynależność podmiotową.

Samoświadomość nie może być dokonaniem pojedynczym, tzn. wyizolowanym uprzytomnieniem przeżycia, lecz musi ujmować to konkretne przeżycie oraz wszystkie kolejne. A dokonuje tego, utrzymując się jako jedność świadomości, jedność subiektywności. W przeciwnym bowiem wypadku za każdym razem powstawałaby ona na nowo wraz z uświadomieniem każdego na nowo pojawiającego się aktu – wówczas byłaby wielość wynurzających się odrębnych, samoświadomych podmiotów. To zagadnienie kluczowe – rozpoznanie jego właściwej rangi przyniosło dopiero podejście Kanta i jego koncepcja pierwotnie-syntetycznej jedności apercpcji. Integruje ona całość życia psychicznego, łączy je w jedność tego, co subiektywne – wszystkie faktyczne i możliwe akty zostają ujęte w tej samej świadomości konstytuującej moje własne. „Tzn. tylko dlatego, że mogę objąć jedną świadomością ich różnorodność, nazywam je wszystkie moimi przedstawieniami, inaczej bowiem miałbym jaźń tak różnobarwną i różnitą, jak wiele przedstawień posiadam, których jestem świadomy”². Jako że nie stanowi postaci empirycznej samoobserwacji, Kant uznał ją za syntezę aprioryczną, wpisując w charakterystyczne dla swojego systemu założenia i rozstrzygnięcia. Problematykę tę, związek transcendentalnej apercpcji z intelektem, jej formalny charakter, możemy pominąć.

I tu powstaje szereg pytań i trudności, a pośród nich cztery główne. Pierwsze odnosi się do refleksyjnej lub prerefleksyjnej natury samoświadomości, drugie – najczęściej z tym pierwszym związane, dotyczy jej reifikującego charakteru. Czy wewnętrzne ujęcie przeżycia stanowi jego obiektywizację i przedmiotowe wyodrębnienie (wówczas wyłaniałby się on jako pierwszoplanowo uwydatniony oraz usamodzielniony byt lub fenomen). Trzecie to kwestia, czy samoświadomość dla

dziennikarzy za nic mających wolność słowa i prasy, świętych bankierów wyszydających kapitał.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 156.

swego ukonstytuowania wymaga aktów psychicznych i wiąże się tylko z nimi (samoświadomość jest świadomością konkretnego przeżycia), czy też możliwa jest bez nich (wówczas podmiot mógłby ujmować siebie bezpośrednio). I wreszcie ostatni z podnoszonych problemów dotyczył pytania, czy apercpcja ma charakter uświadomienia prostego czy jest formą wiedzy (np. syntezy pojęciowej i racjonalnej, tak jak utrzymywała klasyczna filozofia niemiecka)³.

Zatrzymam się choćby tylko przy dwóch z nich.

Teza, że samoświadomość nie przybiera wyłącznie postaci refleksji, wydaje mi się stanowiskiem najlepiej uargumentowanym. Zgodnie z nim wewnętrzne rozpoznanie, np. doświadczenia lub przedstawięń itd., w odróżnieniu od refleksji zachodzi samorzutnie i mimowolnie. Nie pojawia się jako celowo ustanowione dokonanie introspekcji oraz samoobserwacji. Tkwi natomiast w każdym akcie, a pośród nich także w refleksji. W tym duchu Jean Paul Sartre opisywał samoświadomość jako prerefleksyjną i bezpośrednią świadomość, która niczego nie stwierdza, nie stanowi osobnego, dodatkowego aktu lub przeżycia, a zatem według jego terminologii nawiązującej do konwencji pojęciowej Husserla, jest „niepozycjonalna”⁴. Refleksja to zjawisko celowe i pozycjonalne, które pojawia się, ale nie musi, ujmuje ono przeżycie, na które się kieruje, jako swój obiekt, sytuuje więc w postaci biegunowej opozycji podmiot–przedmiot. Dla Sartre’a samoświadomość, prerefleksyjne *cogito* nie tworzy *sensu stricto* poznania (samopoznania dotyczącego określonego zjawiska wewnętrznego) – wykracza więc poza wewnętrzny dualizm. Immanentne uprzytomnienie przeżyć nie jest dodatkowym niejako metaaktem, lecz czystym istnieniem świadomości, której niezreflikowany byt polega na uświadomieniu.

Uwagi Sartre’a nie pozwalają jednak rozstrzygnąć zupełnie podstawowej kwestii: w jaki sposób subiektywność przeżycia, uchylając się formie epistemicznej, stanowi równocześnie jego rozpoznanie.

Jeśli jednak – na przekór podejściu francuskiego filozofa – wewnętrzne ujęcie przeżycia stanowi jego obiektywizację, to czy wówczas samoświadomość nie przeciwstawia się przeżyciu przekształconemu w byt przedmiotowy i czy pewna nieuchronna różnica i obcość nie separuje ich od siebie. Wątpliwość ta ożywiała koncepcję Fichtego, ale – jak wiadomo – najgłębiej inspirowała ona analizy Hegła, a współcześnie rozbudowaną jej wersję przedstawił Derrida.

Uwagi powyższe nie mają na celu poszukiwania rodowodu historyczno-filozoficznego, lecz rekonstrukcję pewnego modelu: opis powszechnej tendencji, która wyznaczała nie tylko nurty refleksji nowożytnej, ale stanowi sedno projektu

³ Niżej zrezygnuję z posługiwania się terminem „apercpcja”, ponieważ to Leibniziańskie pojęcie, przejęte między innymi przez transcendentalizm klasycznej filozofii niemieckiej, w koncepcji Husserla uzyskuje znaczenie swoiste, odmienne od pierwotnego. W fenomenologii nie wiąże się ono z samoświadomością, czyli świadomością wewnętrzną – dla uniknięcia nieścisłości będę go unikał.

⁴ Por. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 10 i n.

Jacques'a Derridy. Otóż sprowadza się ona do uznania samoświadomości za immanentną konieczność, prawo determinujące podmiot i narzucające mu pierwotną samozwrotność⁵. Postaram się dowieść błędności całej tej koncepcji – dokonam tego, wykorzystując fenomenologię transcendentálną, nie tyle odtwarzając jej zawartość, ile raczej rozwijając i uzupełniając pewne jej wątki. Jako że kwestionowany przeze mnie pogląd znalazł swój szczególnie wyrafinowany wyraz w dekonstrukcji, dlatego podejmę właśnie z nią polemikę⁶. Nie planuję jednak wyłącznie zdekonstruować dekonstrukcji – chciałbym dzięki pogłębieniu samego transcendentalizmu zidentyfikować, a następnie zaproponować rozwikłanie pewnych zagadek, od których nie była wolna także i sama fenomenologiczna teoria czystego Ja.

Wyżej uznałem, że Derrida bezwiednie rozbudowuje dawne teorie samoświadomości, dziedziczy też ich ograniczenia. Sprowadzają się one do tezy, że podmiot jest podporządkowany niezależnemu odeń mechanizmowi zniewalającemu go do pozostawania w koniecznym *vis-à-vis* siebie samego. Zgodnie z ideą dekonstrukcji, Husserlowskie absolutne Ego jest samoświadome, czyli obecne wobec siebie samego na skutek działania uprzedniego automatyzmu: „formy obecności” z góry narzucającej subiektywności fatalną nieuchronność bliskości najwyższej⁷. Forma owa to czysta idealność, która musi się stale utrzymywać, a więc nawracać, i to w nieskończoność – stanowi tedy replikację gwarantującą, że Jaźń nie będzie jednorazowo, precedensowo siebie świadoma⁸.

Jak wiadomo, według rozbudowanych dekonstrukcyjnych analiz forma obecności ostatecznie jest językiem – to wyidealizowane tchnienie głosu, ale także ślad i różnica. A zatem skupia ona w sobie sporą rozległość zasobów metafizycznych – w obszarze tym Derrida skompresował długie sekwencje utożsamień, pojęć najistotniejszych dla jego teorii (to bogate spektrum można by dodatkowo uzupełnić o życie, czas, zwłokę itd.). Szczegółowa rekonstrukcja, ciekawych skądinąd, uzasadnień za tym stojących nie jest niezbędna dla podejmowanej przeze mnie tematyki – pominię więc ją.

Powyższemu towarzyszy drugie ustalenie, będące konsekwencją pierwszego – w moim wywodzie będzie pełniło ono drugorzędną rolę (podważając pierwsze, zakwestionuję drugie). W jego myśl nie istnieje uprzywilejowana samoobecność subiektywności, jej pierwotne przejawianie się samej sobie nie zachodzi, jest bowiem

⁵ Przy wszystkich różnicach dzielących odmienne systemy filozoficzne pozostają one zgodne co do jednego: subiektywność jest określona przez zasadę wewnętrznej jawności, której musi się podporządkować. By posłużyć się klasyczną formą Kanta: „Przedstawienie »Myśle« musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom”. Sartre ideę tę oddał bardziej literacko i sugestywnie: „Cogito potrzebuje świadka”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 155.

⁶ Błądzi ona, ale trzeba przyznać, że w sposób nadzwyczaj wyszukany oraz subtelny. Wykazuje między innymi, że Derrida interpretując Husserla, rozumie go nie tylko nietrafnie, ale i – mbrew swoim zamierzeniem i deklaracjom – standardowo, tzn. kontynuuje on, wyżej przeze mnie omówione, tradycyjne koncepcje samoświadomości.

⁷ Podmiot jest właśnie tą bliskością, jak się później okaże według Derridy, ostatecznie nieudaną.

⁸ Por. J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 11.

uwarunkowane: podtrzymywane i wytwarzane przez możliwość powtórzenia. Ja musi być wznawiane – nie przez siebie jednak⁹. Zaś to, co reprodukowane, nie może być oryginałem: wskrzeszenie zakłada wcześniejsze istnienie. Każdy przejaw samoświadomości, czyli uświadomienie quasi-obecności subiektywności, zastępuje ją samą, pełni rolę reprezentacji jej pełni, według Derridy stanowi znak, „coś za coś” jest powołaniem i ustanowieniem metafory. A gdyby podmiot był doskonale samoświadomy, to obyłby się bez komunikacji i języka w jego wnętrzu.

I tak oto Jaźń natyka się nie na siebie, lecz na swój substytut i zastępstwo. W samym środku subiektywności pojawił się zamiennik subiektywności w jej miejsce podsunęty. Żaba podstawiła nogę, gdy kują konia.

Wszystkie te działania zachodzą w czasie, który – w myśl stanowiska dekonstrukcji – dodatkowo podważa fundamentalność oraz jedność podmiotu. Aby „teraz” się wyłoniło, trzeba założyć wcześniejszą oraz bardziej uprzednią nieobecność innego „teraz” (nadchodzącego oraz minionego), musi więc nieść w sobie jego ślad. Teraźniejszość nie pojawia się bowiem znikąd, lecz nadchodzi z uprzedniej przyszłości, mija, nie tworząc przeszłości – jak utrzymywałby Husserl – ale biegnąc w kierunku przeszłości już istniejącej¹⁰. Obecność jest więc ustanowiona lub – by powiedzieć językiem klasycznej, kwestionowanej przez Derridę, metafizyki – uwarunkowana przez nieobecność.

Dla mojego wywodu najważniejsze jest następujące twierdzenie: Ja pozostaje więc w źródłowej relacji nie do samego siebie, lecz do formy obecności – Derrida opisuje ją jako byt nieimmanentny i choć oponuje przeciwko prostemu uznaniu ją za fenomen „zewnątrzny”, to jednak według jego stanowiska stanowi on rodzaj ciała obcego: alergenu, który dzieli oraz dezintegruje podmiot. A w rezultacie obraca on wniwecz możliwość transcendentalizmu: ten bowiem musiałby być oparty na integralnej, jednolitej, czystej świadomości oraz na koherentnej, przede wszystkim pierwotnej, sferze egologicznej.

Pragnąłbym uzupełnić i nieco zradycalizować kwestie przedstawione przez Derridę, ale nie jego rozwiązania. Gdyby je pogłębić, rozszerzając idee Derridy, to mogłyby one zainspirować pytania fundamentalne dla fenomenologii, które rzadko stawiali sami rzecznicy stanowiska Husserla, a jeśli już, to sprawiały im niebagatelne kłopoty. Wychodząc już poza koncepcję dekonstrukcji, sformułuję kilka wątpliwości. Czy absolutny podmiot może mieć jakieś podstawy poza sobą? Rzecz jasna, przekreślałoby to jego absolutność oraz transcendentalność. Czy jednak sam Husserl nie musiał *implicite* przyjąć, że transcendentalne Ja jest wtórne wobec np. praw eidetycznych je określających? Czy konkretne akty konstytucji nie są wyprzedzane przez bardziej fundamentalną istotę konstytucji? A także czy nie mają one swojego gruntu, swojej racji w wcześniejszej różnicy, np. pomiędzy ukonstytuowane i nieukonstytuowane, konstytuujący i ukonstytuowany? Czy idealna możliwość, np. czystego

⁹ Por. tamże, s. 88.

¹⁰ Ujęta w praimpresji teraźniejszość nie może istnieć samodzielnie i pojedynczo – tworzy ona jedność, kontinuum, z nie-teraz, np. retencjonalnie danym minionym odcinkiem.

podmiotu, nie warunkuje samego podmiotu (sam Husserl chętnie podkreślał w swoich rozważaniach, że możliwość zawsze wyprzedza istnienie)¹¹. Lista apriorycznych konieczności, które – jakby się wydawało – determinują absolutną subiektywność byłaby obszerna. Obiekcje te wydają się przekreślać sens redukcji fenomenologicznych oraz samej transcendentalnej Jaźni. I tą drogą podążało wielu zwolenników Husserla, a on sam nie wyjaśnił, na czym polega pierwotność, czyli nieuwarunkowanie czystej Jaźni – ja wykażę natomiast, że rozwikłanie trudności możliwe jest nie poprzez odrzucenie procedur redukcyjnych, ale odwrotnie: tylko i wyłącznie na ich podstawie. Odpowiednio przeprowadzone działania odsłaniające absolutny podmiot nie zwiększyły chaosu teoretycznego i problemów – one je uchyliły.

Zacznijmy od idei nieuchronnego przymusu rządzącego podmiotem, który nie ma wyjścia: musi pozostawać samozwrotny i samoświadomy – nie jest w stanie uchylić się od dynamiki, na którą nie ma wpływu. W tym kontekście Derrida pisze o „przemocy transcendentalnej” i choć w jego ujęciu samoświadomość nie jest pełna, bowiem subiektywność nie natrafia na źródłowe przejawy siebie, to jednak Ja podlega determinującej presji i przemożności formy obecności¹².

Koncepcji tej – rzecz jasna – niepodobna zawęzić tylko do dekonstrukcyjnej jej wersji – jest ona charakterystyczna dla wielu nurtów filozofii francuskiej. W podobnym duchu wywodził choćby tylko Sartre, a zwłaszcza Levinas. Ten ostatni – nie wahając się przed sugestywnym przejawieniem – identyfikuje ideę subiektywności i wewnętrznej oczywistości z napaścią.

Nie sądzę, aby ten pogląd dało się zaakceptować. Jednostka znajduje się pod wpływem przymusu, gdy podejmuje działania oraz rozstrzygnięcia dla siebie szkodliwe, których w innych okolicznościach by nie pragnęła. W odniesieniu do człowieka trudno wystawić sobie taką ewentualność: nawet *in abstracto*, w charakterze eksperymentu teoretycznego.

Nie dostrzegam sensu w Jaźni, która – gdyby miała swobodny wybór – to nie chciałaby być sobie przytomna, a więc zamierzałaby trwać, ale bez stałej o tym wiedzy, bez trwałego autorozpoznania, czyli w samozatracie i podmiotowej śmierci.

Wszelkie zniewolenie wiąże się z krzywdą – transcendentalny ucisk musiałby być nieszczęściem. Załóżmy, że byt samoświadomej subiektywności niesie feralność: ot, choćby dotkliwą monotonię oraz nudę Ego konfrontowanego z samym sobą. Jednakże usunięcie samowiednej tożsamości (zamiana na inną: niesamowiedną) nie byłoby oswobodzeniem lub udoskonaleniem Ja: bowiem unicestwiono by rozpoznający siebie podmiot owej zmiany. Nie miałby jej kto skonstatować, a to nie pozwala mówić o zmianie (zmianie na lepsze).

Powróćmy do głównego, fenomenologicznego wątku. Pragnę dowieść na przekór Derridzie, że Ja jest samoświadome nie dlatego, że musi, ale dlatego, że ma to

¹¹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 104; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 266.

¹² Por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1992, s. 173 i n.

sens: jest to uzasadnione, prawdziwe. To pierwsze dokonanie rozumu i oczywistości – transcendentalne, czyste Ego jest na wskroś samym rozumem: w nim istnieje i stanowi jego subiektywizację.

W samoświadomości absolutny podmiot konstytuuje siebie samego, czyli stwierdza własne istnienie¹³.

Derrida przyjął (przypisał Husserlowi przekonanie), że ta samoreplikująca się dynamika jest czynnikiem obcym – założenia tego jednak nie dowiódł. Nie wiadomo, skąd we wnętrzu transcendentalnego podmiotu i w środku czystej świadomości wziął się ów porządek i dlaczego, rządząc Jaźnią, jest spoza niej samej. Fenomenologia transcendentalna prezentuje inne podejście, takie które – w mojej ocenie – lepiej radzi sobie z tą problematyką.

Przede wszystkim przed absolutnym Ja nie może istnieć żaden wyprzedzający je pra-wzorzec. Czyste Ego ma swoją eidetykę, ale trzeba ją scharakteryzować i objaśnić transcendentalnie: a mianowicie jako dokonanie absolutnego Ja. Wówczas traci ono swoją neoplatońską pierwotność i ontologiczną autonomię. Otóż istota transcendentalnego podmiotu jest pochodna i wtórna wobec jego faktycznego bytu – stanowi ona twór jego sprawczości: to, co ma przed sobą do zrealizowania, a właściwie do pełnego unaocznienia. Jest więc to „rozwiniecie wewnętrznych określeń” absolutnej subiektywności¹⁴.

To punkt kluczowy dla uchwycenia znaczenia oraz rangi redukcji fenomenologicznych. Na czym polega owo ostateczne objaśnienie? Eidos stanowi rozszerzenie faktycznego istnienia transcendentalnego Ja poprzez ujawnienie treści w nim immanentnie tkwiących, ale zwiniętych i nieukształtowanych. Nie tworzą one obcej, zastanej struktury przedmiotowej – to sama subiektywność, to, co jej własne, jej potencjał. Jest to równocześnie rozum drzemiący i oczekujący na przebudzenie. Oto przykład. Aktywność samoświadomości zawiera równoczesne z nią ujęcie i rozpoznanie pewnego fundamentalnego „mogę”: „wolno mi”, „mam prawo”, „potrafię” i „znajduję w sobie” – czyli istoty podmiotu. Jaźń może przenieść swoją uwagę na siebie, np. dokonać refleksji, zobiektywizować siebie. A zatem może rozwinąć i poznać swoje zasoby. Owo „mogę”, „bez żadnych wątpliwości wiem, że mogę” to transcendentalnie scharakteryzowana sfera eidetyczna towarzysząca samoświadomej subiektywności. Nie stanowi ona żadnego ezoterycznego obszaru, dogmatyki z zewnątrz wprowadzonej do fenomenologii.

Podsumowując: eidetyczne prawa lub możliwości absolutnego podmiotu nie mogą go warunkować albo uzasadniać, bowiem są sposobami, w jaki odnosi się lub raczej odniesie się on do siebie samego: uświadomi sobie siebie.

Co ważne: samoświadomość stwierdza subiektywny charakter przeżyć, ale nie poznaje specyfiki podmiotu. Ma ona charakter ujęcia niereifikującego, nie daje zatem przedmiotowo uformowanej wiedzy o nim. Sytuacja ta rodzi cały szereg kłopotów

¹³ Zagadnienie to wydaje się zagadkowe w koncepcji Husserla. Niżej zaproponuję jego objaśnienie.

¹⁴ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 148.

teoretycznych, przed którymi stanął między innymi Kant, dla którego – jak wiadomo – pierwotnie syntetyczna, transcendentalna apercepcja zawiera myślącą jedność siebie, tj. sfenomenalizowanego podmiotu, ale nie przedstawia podmiotu samego w sobie (brakuje jej powiem niezbędnej naoczności): stanowi więc „samą tylko formę świadomości”¹⁵. Kant uznał, że wyłącznie na podstawie samoświadomości nie sposób rozstrzygnąć, czy transcendentalne Ja cechuje substancjalna natura, a więc czy jest istnością najprostszą i absolutnie niezłożoną – doprowadziło go to do idei ostatecznego noumenalnego Ja.

Trudność to niebagatelna – Husserl rozwiązuje ją radykalnie inaczej niż autor *Krytyki czystego rozumu*. Samoświadomość rzeczywiście nie obejmuje pełni bytu transcendentalnego Ja, uznaje ona jedynie jego istnienie. Akt ten jest apodyktyczny, ale ograniczony do wąskiego wycinka źródłowego uchwycenia: Ja nie zna dokładnie swojej specyfiki – Ego uświadamia sobie obszary siebie, ale w postaci otwartego, rozległego pola nieokreśloności. Innymi słowy: *ego sum* jest dane w ogólności intencjonalnego horyzontu i razem z nim. Absolutna subiektywność obejmuje nie tylko faktyczny byt: żywe trwanie, ale także pewien nieskończony horyzontalny prospekt przed nim się rysujący: naoczną dal¹⁶. Chętnie charakteryzowany był on przez Husserla za pomocą Kantowskiej formuły idei regulatywnej. W nim bytuje Ja, to jego uniwersalne *a priori*: ogólne otoczenie, to czym może i powinno się stać. Husserl uznaje, że ma ono naturę horyzontu: analogicznie do nieadekwatnej prezentacji rzeczy, która pozostawia aktualnie nieujawnione strony, zarysowane w postaci domniemania, tak samo jest z absolutnym podmiotem, który w formie świadomego tła i *milleau* ma swoje otoczenie – pole działania.

Sama idea związku bytu ludzkiego, subiektywności z sensem oraz prawdą wydaje się nie budzić kontrowersji. Rzecz jasna, problem tkwi w sposobie pojmowania tych pojęć. Czy ostateczne samozrozumienie musi zostać urzeczywistnione dzięki pełnej autonomii nieuwarunkowanego podmiotu? Czy musi ona uzyskać formę pewności? Najpoważniejsze wątpliwości w tym względzie żywił Martin Heidegger. Dla niego źródłowa subiektywność pojawia się w sposób nieplanowany i losowy: jako ostrożne uczestnictwo w nieskrytości bycia. Bycie sobą to ontologiczne otwarcie, pozbawione pewności i autonomii. Właściwa podmiotowość – rozpoznana już przez Protagorasa – wyraża się w ustanowieniu bytu ludzkiego jako „miary” rzeczywistości – to znaczy nie uprzywilejowanej dominacji, ale „umiaru” w istnieniu pośród ontologicznej macierzy. Heidegger przeciwstawiał mu wielokształtną metafizyczną wykładnię subiektywności. Podmiotu upatruje ona jedynie tam, gdzie będzie rękojmia stałego dostępu, jego nieomylności oraz skuteczności. Zgodnie z tym poglądem może ona efektywnie w sobie odnaleźć podstawę własnego bytu: jest w stanie na sobie polegać, uchwytując oraz rozwijając własną istotę. Podmiot podlegał różnym przeobrażeniom: znalazły one szczególnie wyróżnioną postać w Kartezjańskim *cogito*,

¹⁵ Bliżej na ten temat: W. Heflik, *Apercepcja i podmiot. Wokół Kantowskiej teorii świadomości*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, 4(9), s. 135–164.

¹⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 212 i n.

a ostateczną formę w Nietzscheańskiej subiektywności jako woli mocy zlokalizowanej poza świadomością. Ego wyznaczone jest przez niepowstrzymaną i bezwzględną tendencję („moc” według Heideggerowskiej interpretacji filozofii Nietzschego) ekspansji od swej faktycznej kondycji ku pełni siebie (ku spotęgowaniu swej siły, czyli istoty): ku ostatecznemu ujawnianiu całej zawartości esencji¹⁷.

Tak oto stawanie się fałszywie metafizycznie powiązane z gwarancją stałości, tzn. wzorcem, który wydaje się wykluczać zmienność. Subiektywność to miejsce tego połączenia. Dynamika jej istoty – w myśl koncepcji Nietzschego – została zafiksowana i „zabezpieczona” w samym jej rdzeniu i stworzyła podmiot, który nieprzerwanie i za wszelką cenę pragnie ziścić własny potencjał. A próbuje dokonać tego według ideału technicznej efektywności. Stanowisko Husserla sytuowałoby się w obrębie refleksji niezwykle tradycyjnej, bynajmniej nie przełomowej, wręcz nieświadomie kontynuującej linię teoretyczną Nietzschego, dziedziczącej obciążenia metafizyki, i to w jej nihilistycznej odmianie. Nihilistycznej, bowiem twierdzącej, że nie ma niczego poza absolutnym podmiotem, a ten interesuje się wyłącznie sobą; nie istnieje świat poza czystą świadomością. Oczywiście sam Heidegger w tym kontekście nie wymieniał fenomenologii transcendentalnej i do niej się nie odnosił, niemniej jego refleksje można by nieco rozszerzyć.

Heideggerowskiej koncepcji subiektywności zarzucę, że zaleca ona ideę świadomości nieszczęśliwej. Niżej będę aplikacyjnie posługiwał się kategorią Hegla, nie troszcząc się o wierność wobec jego myśli. Generalnie wolno stwierdzić, że świadomość nieszczęśliwa polega na rozdźwięku pomiędzy dwoma jej postaciami: tej, która myśli o sobie, oraz tej, która działa. Dla autora *Fenomenologii ducha* – jak wiadomo – wyrazem świadomości nieszczęśliwej jest sceptycyzm, ponieważ głoszona koncepcja mija się z zasadą, według której żyje sceptyk¹⁸.

Na przekór Heideggerowi sądzę, że podmiot ma swoją tożsamość nie dlatego, że stanowi byt pozbawiony stałej obecności prawdy i uzasadnienia w oczywistości, ale odwrotnie: z góry jest prawdą – absolutną pewnością, stale samoświadomą i tylko dzięki temu może przed sobą mieć horyzont pełnej jawności, czyli nieskończony *telos* rozumu.

Opisywana przez Heideggera subiektywność (jestestwo) neguje samą siebie, gdy utrzymuje, że nie tkwi niezmiennie w racjonalnej niepodważalności, lecz stanowi jedynie bycie, które pozostaje w gotowości na nieprzewidywalną prawdę.

To świadomość nieszczęśliwa, trwająca w podziale, poza bezpośredniością i prostotą. Wyczekująca i powikłana, w znużeniu ignoruje siebie. Nic dziwi tedy jej

¹⁷ Podmiot nie tylko jest podstawą wszelkiego bytu (w tym własnego bytu; siebie samego) i źródłem samozrozumienia, ale panuje on nad podstawą i źródłem: ustanowił siebie jako trwałe źródło. To „czysta autoprawodawczość dla samej siebie: rozkaz osiągnięcia własnej istoty”. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gwiazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 291.

¹⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Świącicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 140 i n.

przekonanie, że pytania o człowieka postawić się dają, gdy w pełni odczuje marność i powagę ich braku...

Aczkolwiek oddać należy sprawiedliwość tej hermeneutyce: stawia ona przed zwolennikiem fenomenologii transcendentalnej kluczowe pytanie, a mianowicie o rację wykładni podmiotu jako bytu ugruntowanego w niepodważalności, a nie w okazjonalnym nieskryciu. Dlaczego sens jaźni (jej podstawę i cel) wyznacza immanentna oczywistość, a nie losowa transcendencja *aletheia*. Dlaczego to rozum miałby być źródłem zasadności oraz teorii? Obiekcje te uchyla i usuwa jednak sama uniwersalność logosu i sensu: każde wielkie pytanie „dlaczego?“, o powód sensu, racjonalności odsyła wszak do nich samych, do podmiotu.

Dodajmy tylko, że rozum przenika całość dokonań podmiotu, a więc w tym między innymi akty wolitywne i uczuciowe. Ich racjonalność polega na ich suwerennej subiektywności i pełnej mojsości¹⁹.

Poglądom Derridy wytknąłbym, że stanowią one wersję współczesnego cynizmu. To ostatnie pojęcie rozumiem w duchu Sloterdijka, choć nie do końca zgodnie z literą jego pism²⁰. Idzie zatem o równoczesne podważanie pewnych koncepcji, krytyczną ich rewizję oraz pełne satysfakcji ich respektowanie w praktykach teoretycznych lub na co dzień. Cynik żyje zgodnie z zasadami, które obalił, cechuje go zwłaszcza radość klęski: perfekcyjna umiejętność celebrowania uroku spraw przegranych, nieklamana fascynacja przedsięwzięciami płonnyymi. Cynik XXI wieku kupuje elektryczny samochód świadom groźnych dla planety konsekwencji tego właśnie działania.

Stanowisko Derridy wyraża się w takim właśnie kunszcie: oddaje złęgo ducha naszego czasu. Sprowadza się on do zbudowania niestereotypowego modelu lektury pism Husserla, o którym z góry się zakłada, że nie da się on utrzymać. Zabiegi dekonstrukcyjne powołują oryginalne, ale chwiejne struktury i potęgują ich niestabilność. I tu właśnie powstaje zasadnicze pytanie o sens tego rodzaju postępowania. Po co tak czytać, aby otrzymać chybotliwe neoteksty, a następnie wspomagać ich stopniowy upadek, słabnięcie? Używam sformułowania „czytać”, by nie odwoływać się do zakwestionowanej przez Derridę kategorii „interpretacji”. Dlatego opowiadam się za swoim – metafizycznym i tradycyjnym – sposobem recepcji rozpraw fenomenologii transcendentalnej.

¹⁹ Nie idzie tu o to, aby uczucia pojawiały się po głębokim namyśle, lecz aby miały miejsce u samoświadomej jednostki, która jest sobą: pojmuje sama siebie. Człowiek słusznie oczekuje miłości prawdziwej, a nie pozornej, nie byle jakiej i nie fragmentarycznej. Podobnie z nienawiścią: musi być zasadna, oparta na racji ostatecznej – nie każda taka będzie, lecz ta wyłącznie, która nie jest napadem lub furią przynoszącymi ujmę. Miłość lub nienawiść powinny wyrażać życie transcendentalne: Jaźń absolutną; nas samych. Mają być przez podmiot zaakceptowane, dla niego właściwe, a więc moje (w tym sensie racjonalne), takie które oddają mnie samego, a nie rodzą się wbrew mnie. A staną się takie wówczas jedynie, gdy podmiot będzie rozumiał sam siebie, tzn. trwał w odniesieniu do nieskończonego odległego rozumu oraz dalekiej pełni własnej istoty.

²⁰ Por. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, w różnych miejscach.

Derrida, gdy we wnętrzu Husserlowskiego absolutnego podmiotu odnajduje przekreślający jego jedność mechanizm powtórzenia, czyli niepohamowanej, pozaświadczeniowej autoreplikacji, nie odbiega daleko od tez Heideggera. Od jego interpretacji przypisującej współczesności (uosabianej w pismach Nietzschego) koncepcję Jaźni jako niepowstrzymanej, trwale ustanowionej dynamiki, a więc mocy, tzn. nierozwiniętej własnej istoty, która będzie powtarzać się – dążyć do samej siebie i wzmacniać, zwielokrotniać. Zasadniczy błąd obu tych stanowisk polega na niezrozumieniu, że dynamika nawrotu Ja absolutnego to nie zewnętrzna wobec niego aktywność, lecz sam podmiot absolutny, w przepływie siebie i świadomości siebie. Mówiąc w skrócie: Derridiańskie powtórzenie nie niweczy jedności transcendentalnej subiektywności i nie pochodzi spoza niej, lecz jest nią samą.

Czysty podmiot nie istnieje ani przed samoświadomością, ani po niej, jest bowiem nią samą: istnością, subiektywnością pozbawioną substancjalnego charakteru, trwale ustanawiającą siebie samą (swe istnienie). To niezapośredniczona jedność aktywności i jej rezultatu: siebie, ale siebie jeszcze nierozwiniętego, *in spe*.

Skąd czerpie ona siłę do trwania? Z siebie, jest bowiem tą siłą, a powraca ona – jak stwierdziłby Fichte – *ad infinitum* do samej siebie; z samoródtwa własnej nieskończoności. Tak można by wytłumaczyć autokonstytucję Ja. Wydaje się ona enigmatycznym pojęciem w fenomenologii, które jednakże w świetle powyższego nie przywodzi już na myśl praktyk barona Münchausen.

Husserl idzie śladami Fichteańskiego czynnościowego pojmowania Jaźni, z tą wszakże różnicą, że czynność rozumie jako niezobiektywizowany przepływ (jego reifikacja prowadziłaby do *regresus ad infinitum*, a ponadto nie może być zobiektywizowany, ponieważ jest właśnie pierwotną subiektywnością)²¹. Tu już nie można pytać, w jaki sposób samoświadomość (autokonstytucja) podmiotu, uchylając się wyrazistej, przedmiotowo uformowanej introspekcji, stanowi równocześnie jego rozpoznanie i wewnętrzne dostrzeżenie.

Sam Heidegger w swym studium na temat subiektywności natomiast nie docenia i nie zauważa wkładu Fichtego. Zaburzyłoby to bowiem całkowicie jego punkt widzenia. Wówczas okazałoby się, że Nietzscheańskie pojmowanie podmiotu jako woli mocy nie stanowi spełnienia, tzn. końcowego wytworu metafizyki, lecz co najwyżej tylko wznowienie wcześniejszej jej formy i to w dodatku uproszczone oraz niedopracowane.

20-wieczne genealogie podmiotu – mimo szeregu różnic dzielących poszczególne rozwiązania – były zgodne co do pewnej diagnozy: wykazały mianowicie, że nie stanowi on zjawiska pierwotnego, ale wtórny i pochodny wytwór ponadjednostkowych sił; manipulacji represyjnych, niszczycielskich lub dysocjujących i dzielącego od środka. Uzasadnienia były odmienne, ale za każdym razem interesujące i teoretycznie

²¹ Można by oddać stanowisko fenomenologii, przywołując pierwszą zasadę naczelną teorii wiedzy, zgodnie z którą Ja bezwarunkowo i absolutnie ustanawia siebie, ma w sobie swoje jedyne źródło, jako że „w odniesieniu do Ja, ustanawianie siebie i bycie są całkowicie równoważne”. J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy*, t. I, tłum. M.J. Siemek, *Aneks*, tłum. J. Garewicz, PWN, Kraków 1996, s. 91.

rozbudowane – nie będę ich wyodrębniał; ważny jest dla mnie jedynie pewien model, zadowolę się więc kilkoma wyłącznie egzemplarycznymi wzmiankami. Podmiot w tym kontekście okazał się albo ideałem technicznym i metafizycznym gwarantującym zbyt łatwe sukcesy poznawcze, albo też przeciwnie: zjawiskiem nie-metafizycznym, ale światem pustym, bo bez tajemnicy (cóż po życiu subiektywnym i bez wahań, jeśli będzie ono wyjałowione?). Albo też Ja prezentowano jako produkt przeróżnych systemów reglamentacji i zniewolenia lub przeciwnie: ich źródło (źródło ujarznienia np. ciała, które należałoby wyzwolić od opresji ducha). W każdym razie zgodnie z tymi wszystkimi podejściami Jaźń, subiektywność, podmiot to fałszywa i trochę archaiczna, zawężona oraz dyskursywnie obciążona droga do bycia sobą i samozrozumienia.

W dorobku refleksji współczesnej wyeksponowano kontrpropozycje prywatności alternatywnych i niepodmiotowych, ot choćby bycia w nieskrytości, tymczasowych subiektywności, ciała bez organów, dekonstrukcji Jaźni przygotowującej do heterologii Innego, apologii nicości odsuwającej od podmiotu. Spektrum tych rozwiązań jest rozległe, a same te projekty charakteryzowały się radykalizmem oraz pewną nonszalancją. Nie to ostatnie stanowiło ich wadę, lecz przeciwnie: cechowała je ograniczoność oglądu i brak śmiałej otwartości. I tu mieści się teza, której bronię. Zabrakło im swobody wizji, czyli wyobraźni transcendentalnej i absolutnej subiektywności – krótko rzecz ujmując: zbywało im eidetycznego ujęcia Jaźni. Ja absolutne stanowi źródło szczególnej inwencji i wynalazczości. Istotą subiektywności jest świadomość, a jej wolno dużo. Jest w stanie przenieść siebie, tzn. Ja, w czystą, poredukcyjną, transcendentalną wyobraźnię i w niej metodycznie wyłaniać wariantowe opcje swojej tożsamości i nieoczekiwane zgoła możliwości życia świadomego.

Procedury te stanowią wariacje imaginacyjne, prezentujące źródłowo eidos podmiotu, tzn. ogólność zakresu dopuszczalnych przekształceń. Nie baczysz tu na empiryczne ograniczenia np. realnych możliwości działania. Tym różni się od przywołanych koncepcji m.in. hermetycznych i dekonstrukcyjnych. Jedyne limitem dla tych praktyk jest Ja w jego idyntityczności – trzeba je zachować, przebiegając w czystej fantazji modi potencjalnych uzmiemnień.

Kim *in ideo* mógłbym się stać? Jakby to było być Nagelowskim nietoperzem? Jakby to było zmienić się w zdeterytorializowane ciało bez organów? A jakby to było stać się jestestwem na ścieżkach i prześwitach *aletheia*...? Zdekonstruowanym podmiotem oddzielonym od siebie samego? Na te dwie ostatnie kwestie udzieliłem wyżej odpowiedzi: byłoby sprzecznie, w niezgodzie z sobą; nieszczęśliwie lub cynicznie.

Przed Jaźnią wachlarz, rząd wyobrażonych aliasów oraz mutacji, w tym także niesłychanych i ekstrawaganckich. To właśnie jej unaoczniiony eidos – transcendentalna subiektywność w jej istocie; istocie scharakteryzowanej jako rozszerzenie (rozwińnięcie) indywidualnego Ego. Wszak to ja muszę być nienaruszonym owym „kimś dowolnie inaczej określonym”²².

²² Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 124.

Bibliografia

- Derrida J., *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1992.
- Fichte J.G., *Teoria Wiedzy*, t. I, tłum. M.J. Siemek, aneks tłum. J. Garewicz, PWN, Kraków 1996.
- Heflik W., *Apercepcja i podmiot. Wokół Kantowskiej teorii świadomości*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, 4(9), s. 135–164.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Świącicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gwiazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

Ja transcendentalne a świadomość nieszczęśliwa. Przeciw dekonstrukcji podmiotu

Streszczenie: W artykule stawiam dwie tezy. Po pierwsze, proponuję interpretację niejasnej, choć fundamentalnej dla fenomenologii Husserla, kwestii pierwotności eidetyki absolutnego podmiotu. Formułuję problem, czy i w jakim sensie istota transcendentalnego Ja oraz apriori konstytucji wyprzedzają i umożliwiają ich faktyczność, a tym samym niweczą projekt konsekwentnego transcendentalizmu. Pokazuję, że eidos absolutnej subiektywności wyprowadzony jest z jej niezbywalnej aktywności: „ja mogę”, „jestem w stanie”. Tworzy ona horyzont pewności. Po wtóre, podejmuję polemikę z antypodmiotowymi poglądami Heideggera oraz Derridy, wykazując ich mankamenty teoretyczne oraz opisując egzystencjalne konsekwencje, tzn. świadomość nieszczęśliwą oraz współczesną odmianę cynizmu. Wykorzystując ustalenia Sloterdijka, koncentruję się zwłaszcza na dekonstrukcji, w której interesuje mnie nie tyle celowe pozostawanie w wewnętrznej sprzeczności, ile bardziej fenomen niczym nieskrępowanej radości, z jaką podejmuje się działania, w których wartość i znaczenie się nie wierzy. Cynizm XXI wieku charakteryzuje się upodobaniem oraz pasją, z jakimi żyje się w świecie zdyskredytowanym: za postać nielimitowanego zadowolenia z przedsięwzięć chybionych uznają Derridiańskie praktyki budowania alternatywnych lektur oraz destabilizacji tradycyjnych pojęć i motywów filozoficznych.

Słowa kluczowe: czyste Ja, eidos, samoświadomość, świadomość nieszczęśliwa, cynizm, fenomenologia, transcendentalizm

Transcendental Ego and Unhappy Consciousness. Against the Deconstruction of the Subject

Abstract: In this article, I present two theses. First, I propose an interpretation of the unclear, yet fundamental issue for Husserl's phenomenology regarding the primacy of the eidetics of the absolute subject. I formulate the problem of whether and in what sense the essence of the transcendental ego and the a priori constitution precede and enable their factuality, thereby undermining the project of consistent transcendentalism. I show that the eidos of absolute subjectivity is derived from its inalienable activity: "I can", "I am able". This creates a horizon of certainty. Secondly, I engage in polemics with the anti-subject views of Heidegger and Derrida, highlighting their theoretical shortcomings and describing the existential consequences, namely, the unhappy consciousness and the contemporary form of cynicism. Utilizing Sloterdijk's findings, I particularly focus on the deconstruction in which I am interested not so much in the purposeful remaining in internal contradiction, but rather in the phenomenon of unrestrained joy with which one undertakes actions in which value and meaning are not believed. Twenty-first-century cynicism is characterized by the fondness and passion with which one lives in a discredited world: for the form of unlimited satisfaction from failed endeavors, I recognize Derridian practices of constructing alternative readings and destabilizing traditional philosophical concepts.

Keywords: pure I, eidos, self-awareness, unhappy consciousness, cynicism, phenomenology, transcendentalism