

Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce Kto wprowadza podmiot z metafizyki?

Kiedy spoglądamy na miejsce podmiotu we współczesnej myśli humanistycznej, a może raczej, gdy śledzimy filozoficzno-estetyczny dyskurs koncentrujący się na wykazaniu jego nieobecności, odczuwamy ten rodzaj niepewności, który trudno zrelacjonować, jako że wywołuje go co najmniej kilka sprzecznych, a jednak bardzo silnych i równocześnie ujawniających się dążeń i wątpliwości. Wśród tych dążeń chciałabym, kierując się szacunkiem dla jasności wyводу, wybrać tylko jedno: dążenie do zastąpienia pytania o obecność/nieobecność podmiotu w kulturze współczesnej – powtarzanego na gruncie krytyki podmiotowości – pytaniem o to, co, kierując się wskazaniem tej kultury, odnajdujemy dzisiaj w miejscu, które na mocy filozoficznych, gramatycznych, artystycznych, itd. konwencji nazywano podmiotem. Inaczej rzecz ujmując, pytania natury „topologicznej” będą się starała zastąpić pytaniami natury „geologicznej”. Problem obecności/nieobecności nie dotyczy bowiem samego pojęcia podmiotu. Nie trzeba nikogo przekonywać o tym, że jest ono aż nadto widoczne w dyskursach współczesnej humanistyki.

Krytyka podmiotowości wypływa natomiast z podejrzania, iż na przekór wysiłkom ontologii, metafizyki, antropologii filozoficznej, itd. pojęcie to, albo inaczej, miejsce zajmowane przez podmiot, jest puste. Łatwo odnaleźć je we wczesnych książkach Michela Foucaulta, lecz tylko wtedy, gdy, podobnie jak to czynił autor *Archeologii wiedzy*, podmiot zredukujemy do podmiotu wypowiedzi językowej. Czy to lingwistyczne ujęcie podmiotu unieważnia wszelkie inne? Czy funkcję wypowiedzeniową podmiotu można ujmować jako matrycę jego niejęzykowych zachowań? Rozumiem przesłanki stojące u podstaw negatywnych rozstrzygnięć dotyczących obecności podmiotu, podzielałam wiele wątpliwości, solidaryzuję się myślowo z oporem wobec wielu nowoczesnych koncepcji podmiotowości. A jednak nie zgadzam się z wnioskiem końcowym. Wysiłkowi „geologa”, zwróconego w odróżnieniu od archeologa ku teraźniejszości, towarzyszy bowiem na ogół nadzieja, że w miejscu, w którym zaczyna wiercić, jednak coś ważnego, aczkolwiek niekoniecznie to, czego szukał na początku, odnajdzie.

Nie ku pogłębianiu wielokrotnie analizowanego zerwania z podmiotowością zatem będziemy tu zmierzali, nie ku na nowo umotywowanemu przez interpretatorów epoki symulacji wyeliminowaniu podmiotu dążyli. Do pewnego miejsca podzielałam bowiem pogląd Barbary Skargi wyłożony w przedmowie do jej fascynującej *Tożsamości i różnicy* zaopatrzonej prowokującym podtytułem – *Eseje metafizyczne*. Mówiąc dokładniej, do tego miejsca, w którym kończy się jej heroiczna obrona podmiotu, człowieka, tożsamości oraz filozofii nie rezygnujących

z tych pojęć. Zdecydowanie inaczej natomiast oceniam to, co wydarzyło się począwszy od drugiej połowy lat sześćdziesiątych, a może nawet wcześniej na gruncie filozofii francuskiej. I to nie tylko dlatego, że nie mogę utożsamić krytyki podmiotowości z myślą postmodernistyczną. Rzecz w tym, że wewnętrznie zróżnicowana, filozofia ta wywołała jednak w naszym myśleniu o podmiocie takie zmiany, od których, nawet nie zgadzając się z rozstrzygnięciami, które, jak na przykładzie Michela Foucaulta możemy się przekonać nie były wcale takie jednoznaczne i ostateczne, być może nie warto uciekać. Nie warto tym bardziej że to właśnie na gruncie filozofii francuskiej, która była źródłem efektywnych, lecz często lekko-myślnie powtarzanych idiomów reprezentujących współczesną kulturę europejską takich jak „śmierć autora” czy „śmierć człowieka”, toczy się nadal batalia o wypełnienie pojęć ‘podmiot’, ‘ja’, ‘tożsamość’, ‘człowiek’ nowymi treściami, zgodnymi z nie dającymi się ani uzgodnić, ani ułożyć w logiczne relacje doświadczeniami człowieka końca XX w.

W tym miejscu można już sformułować pierwsze ze stojących u podstaw tej wypowiedzi przekonania: krytyka podmiotowości na gruncie filozofii francuskiej była i jest twórczą próbą przewyciężenia sprzeczności między modernistycznymi koncepcjami podmiotu i zespołami nowych doświadczeń egzystencjalnych, politycznych, estetycznych, psychologicznych, itd. ludzi żyjących w zasięgu oddziaływania zachodniej cywilizacji. Być może zatem wraz ze swoim zwątpieniem i gestem odrzucenia stanowi jedynie kolejną wersję filozofii podmiotowości zbuntowanej przeciwko metafizycznym fundamentom, lecz jeszcze o nich pamiętającej. Wypełniającej miejsce zwane podmiotem zaskakującymi treściami, lecz wraz z każdym kolejnym wypełnieniem przywracającej je naszej pamięci jak niezrealizowane zobowiązanie. A to wszystko przy akompaniamencie głosów, które za Baudrillardem powtarzają: Po co, skoro „odpada cała metafizyka”? Lub jak John Beckmann koncentrują się na ‘ja’, które w postaci informacji „podróżuje z prędkością światła pożerając się tak szybko, jak tylko może być produkowane”¹, jak gdyby poza nami, w sterylnych laboratoriach zdecydowane zostało już, iż metafizykę zastąpi elektronika.

Interesuje mnie zatem miejsce opuszczone, a raczej uwolnione od dominacji stojących u podstaw nowoczesności koncepcji podmiotu, po wymuszonej przez krytykę podmiotowości rezygnacji z pewności, że oto ustaliliśmy już pewien zespół przekonań określających status podmiotu. Miejsce to, które z braku lepszej zachowało swoją starą nazwę, dalej będziemy jednak nazywać podmiotem dodając za Jacquesem Derridą, że „Chodzi tu zarówno o j a m y ś l ę, jak o j a gramatyczne czy lingwistyczne i o j a lub m y w ich statusie utożsamiającym – takim, w jakim go kształtują figury kulturowe, symboliczne, socjokulturowe”². Do *Jednojęzyczności innego* Derridy będę musiała jeszcze wrócić. W tym miejscu chciałabym jedynie powiedzieć, że ta niewielka książeczka dobitnie pokazuje, dlaczego Barbara Skarga nie musiała się zatrzymać na dyskusji z Heideggerem i Ricoeurem. Praca Derridy rekonstruuje proces utożsamiania, proces formowania się ‘ja’ na przykładzie jego własnych trudnych – bolesnych i euforycznych zara-

zem – prób usytuowania się w „języku innego”, obala bowiem w całości zbyt łatwo wydany przez Skargę werdykt: „Dla tego nurtu w filozofii nie ma podmiotu, nie ma autora. Nie ma więc także indywidualnego człowieka, człowieka konkretnego, który żyje, myśli, cierpi”.³

Nie jest też prawdą, że charakterystyczna dla sprzężonej ze strukturalizmem i poststrukturalizmem filozofii francuskiej skłonność do badania relacji między językiem i podmiotowością jest jedyną sformułowaną tu wskazówką prowadzącą do odpowiedzi na pytanie: co (kogo) znajdujemy w miejscu podmiotu? Co więcej, jeśli nawet uznamy ten nurt w myśli francuskiej za jedną z odmian filozofii języka, to do jej cech charakterystycznych należy znoszenie izolacji między abstrakcyjnymi koncepcjami języka oraz myślą podnoszącą jego historyczne i społeczne wymiary. To zaś, w sposób być może dla niektórych nieoczekiwany, prowadzi do swoistego sojuszu między podmiotowością i językiem, sojuszu, który pozwala im – razem – jeśli nie rozsadzać, to rozluźniać supły modernistycznego, abstrakcyjno-universalnego gorsetu krępującego zarówno podmiot w języku, jak język w podmiocie. Czytając Althussera, Foucaulta, Kristevę, Irigaray, Derridę nie możemy przecież nadal upierać się przy twierdzeniu, że taka neutralna, uniwersalno-abstrakcyjna struktura podmiotu czy języka była kiedykolwiek czym innym niż spekulacją myślową o niebezpiecznych konsekwencjach ujawniających się w praktykach społecznych. Nie potrafimy ignorować śladów prowadzących do jej osadzonych w historii i strukturze społecznej konstruktorów i strażników. Czas zatem na sformułowanie drugiego ze stojących u podstaw tej wypowiedzi przekonań: próby wypełnienia miejsca zajmowanego przez podmiot różnorodnymi formami językowymi nie zakończyły się ostatecznym uwięzieniem podmiotu w języku lub – jak chcą inni – redukcją podmiotu do struktur językowych. Przeciwnie, stały się początkiem oporu przeciwko redukcji i unifikacji tak heterogenicznych struktur językowych, jak równie zróżnicowanych, formujących się w trakcie używania tych struktur podmiotów. Mówiąc jeszcze dokładniej, to tutaj, w sporze z abstrakcyjno-universalistycznymi uzurpacjami powstaje nowa wersja humanizmu opartego na otwartym dialogu, nie na zamkniętym zbiorze uniwersaliów, który obrońcom starych złudzeń może wydawać się najczystsza postacią jego zaprzeczenia.

Chociaż może okazać się to zadaniem niewykonalnym, chciałabym podążyć dalej zachowując część oczekiwań Barbary Skargi, wypowiadając je jednak w odmiennym języku. Zamierzenie to prowadzi najpierw ku rezygnacji z tradycyjnych pojęciowych konstrukcji tworzących systemy przekonań określane mianem podmiotowości. Pierwszym rezultatem tej zmiany będzie zapożyczenie z filozofii przestrzeni kategorii ‘miejsce’. Może tu przy tym chodzić zarówno o jakieś konkretne, fizyczne miejsce będące jednorazową, niepowtarzalną formą przestrzeni, jak o stopniowe ograniczanie abstrakcyjności przestrzeni przez myślowe konstruowanie miejsc. Konkretność miejsca przeciwstawiająca je abstrakcyjnej kategorii, jaką jest przestrzeń, nie musi zmierzać bowiem bezpośrednio ku jego substancjalizacji i fizykalizacji, lecz ku rozpraszaćemu dookreśleniu aksjologicznemu, prowadzącemu ku temu, że mamy wprawdzie jedną przestrzeń, lecz wiele miejsc.

Umieszczenie – podkreślmy – to także operacja, i to w pierwszej kolejności myślowa. Miejsce ujmowane z tego punktu widzenia staje się podobnie jak podmiot przede wszystkim konstruktem pojęciowym, lecz pozbawionym uniwersalnych przesądzeń i redukcyjnej abstrakcyjności.

Poszukiwanie miejsca podmiotu odnosi się zatem do umieszczenia go w układzie abstrakcyjnych relacji myślowych: logicznych, lingwistycznych, filozoficznych. Najbardziej rozpowszechnione sposoby myślenia o podmiocie opierają się na przekonaniu, iż podmiot to pewnego rodzaju problem teoretyczny, którego rozwiązanie uzależnione być musi od miejsca, w którym zostanie on zlokalizowany. W ten sposób miejscem podmiotu Habermasa są działania komunikacyjne i normalizująca je uniwersalna kompetencja komunikatywna. Podmiot Foucaulta rozproszony został w przestrzeni historycznej i umyka wszelkiej teorii. Podmiot Lacana konstytuowany jest przez język w obrębie dyskursu Innego. Podmiot Kristevej wyłania się na pograniczu sfery semiotycznej i symbolicznej. Cofając się jeszcze bardziej odnajdziemy go na gruncie antropologii filozoficznej redukującej pojęcie człowieka do struktur świadomości. Podmiot pojawia się wreszcie w samym centrum myślenia metafizycznego, kiedy zaczyna wypełniać miejsce przewidziane dla Boga czy *logosu*. Ryzykując uproszczenie powiedzielibyśmy również, że pytanie o miejsce podmiotu przywołuje przestrzenie pasaży między religią i filozofią, między filozofią i literaturą, między literaturą a mitem, między mitem a poezją itd. Tak więc myśląc o miejscu podmiotu należy nieustannie przywoływać nie tylko argumentacje teoretyczne produkowane przez dyskursy naukowe, lecz wszelkie praktyki, kompozycje, fikcje wytwarzane przez pozostałe porządki symboliczne.

Ujęcie podmiotu jako miejsca natomiast prowadzi ku sformułowaniu trzeciego ze stojących u podstaw tej wypowiedzi przekonań: im bliżej XXI w., tym bardziej podmiot oddala się od dających mu kiedyś początek uniwersalizująco-abstrakcyjnych założeń „nasycając się” różnymi aksjologiami konkretyzującymi go w słabszym (pojęciowym) lub mocniejszym (substancjalnym) sensie. Zamiast uniwersalnego podmiotu, którego obecność podtrzymywały wyspecjalizowane dyskursy naukowe, natrafiamy na rozproszoną podmiotowość skupiającą się co pewien czas wokół koncepcji, pomysłów, idei, które płynność i niedokończenie projektów uznają za niezbywalną, aczkolwiek niekoniecznie decydującą własność miejsca zwanego podmiotem. Jeśli przedmiotem refleksji uczynimy nowe sposoby pojęciowego konstruowania podmiotu, we współczesnej filozofii francuskiej natrafimy przede wszystkim na dwa przykłady:

- 1) na konstruowanie podmiotu jako miejsca tranzytu, przejścia, transgresji wraz ze skomplikowaną dramaturgią towarzyszącą rytuałom przejścia i transgresji,
- 2) na wyobrażenie podmiotu jako drogi, a właściwie dróg przecinających czasoprzestrzeń i zmierających w różnych kierunkach. Procedura umiejscowienia podmiotu rozumiana dosłownie będzie zmierzała natomiast przede wszystkim do tego, co Martin Jay nazywa rekorporalizacją podmiotu myślącego⁴.

Rozliczne wątpliwości muszą towarzyszyć każdemu, kto chciałby znać odpowiedzi na pytania tak ogólne jak: Czy poddając się dążeniu do ujmowania podmiotu

jako miejsca, pracując nad jego realizacją, znajdujemy się nadal na terenie filozofii podmiotowości? Oraz tak szczegółowe jak: Czy podmiot w ogóle może mieć ciało, skoro przedstawia się go dzisiaj częściej jako podmiot pożądania niż wiedzy, a samoświadomość umiejscowiona zostaje w ciele seksualnym? Pierwsza z wspomnianych wątpliwości wyrasta z mocno zakorzonego przekonania, iż filozoficzne koncepcje podmiotu powinny znajdować zakorzenie w metafizyce. Tak było z kartezjańskim *ego*, kantowską transcendentną samoświadomością, Heideggerowskim *Dasein*, aby poprzestać na najbardziej oczywistych przykładach. Czy możemy zatem oczekiwać nie metafizycznej a filozoficznej koncepcji podmiotu? Z drugiej jednak strony, czy filozofia, która nie chce lub nie potrafi się uporać i rozstać ze swoim metafizycznym fundamentem jest zdolna do konstruowania nowych koncepcji podmiotowości? Jeśli potoczne znaczenie słowa podmiot odsyła nas do gramatyki, logiki, semiotyki, psychologii, teorii sztuki, itd., to czy te dyskursy są zdolne do wyprowadzenia podmiotu poza horyzont zachodniej metafizyki? Może powiedzie się to filozofom cyberprzestrzeni zastępującym wymiar metafizyczny wymiarem wirtualnym? W jaki sposób jednak mają się spotkać te dwie filozofie – podmiotowości oraz cyberprzestrzeni? I wreszcie: Jakie są współczesne zadania filozofii: czy ma ona budować ostatnie schrony dla transcendentnego podmiotu, czy może zbudować nad nim efektowny nagrobek nie ograniczając się do krytyki pomysłów, których nie brakuje pod tym względem lingwistom, literaturoznawcom, psychoanalitykom czy likwidatorom metafizyki takim jak Jean Baudrillard?

Kto zajmuje 'moje' miejsce?

Główna myśl, od której będziemy odchodzili, i do której będziemy w różnych miejscach tego wywodu powracali po to, by ją ostatecznie zmodyfikować i otworzyć na nowe zastosowania, pochodzi z krótkiej odpowiedzi Maurice Blanchota na pytanie „Who Comes after the Subject?” otwierające toczącą się przed kilku laty dyskusję, w której wzięli udział także m.in. Lévinas, Derrida, Deleuze, Descombes, Irigaray. Dyskusja ta, a raczej zbiór odpowiedzi na uprzednio zadane pytanie, kojarzona być musiała oczywiście z próbą jeśli nie uporządkowania, to chociażby krótkiego podsumowania udziału najnowszej myśli francuskiej w tym, co nazwano kryzysem filozofii podmiotowości. Lakoniczna, pozornie nonszalanka odpowiedź Blanchota otworzyła, niespodziewanie, niemal nie używane drzwi prowadzące do ciemnego, tajemniczego pokoju w gmachu, którego słoneczne, umieszczone od frontu pomieszczenia oficjalnie zamieszkiwał ten, kogo Blanchot „rozumiejąc i nie rozumiejąc” nazwał „Qui?”.

Powiedzmy od razu, że autor *La folie du jour* zastosował pozornie prostą strategię odpowiedzi: słowo po słowie, fraza po frazie, analizował postawione pytanie „Kto nadchodzi (a może przyjdzie? lub nigdy nie nadejdzie? ponieważ zawsze był?) po podmiocie?”. Blanchot próbował najpierw zapytać o to: „Co było zatem przed podmiotem, który jest niedawnym wynalazkiem: również podmiot, lecz ukryty lub odrzucony, porzucony, zniekształcony, potykający się przed byciem, czy – dokładniej – niezdolny do pozwolenia Byciu lub *logosowi* dania sobie miejsca.”⁵ A zatem

miejsce podmiotu zajmowały nie tylko te uprzywilejowane przez filozofię podmiotowości konstrukcje, które począwszy od Kartezjusza po Husserla nadawały sens naszej nowoczesności, lecz także ów „bezdomny”, nie zakorzeniony w *logosie* podmiot, nie mówiąc już o pustce i milczeniu, które wypełniają miejsce podmiotu w kulturach rozwijających się na peryferiach zachodniego *logosu*. Wielu utalentowanych filozofów pracowało nad tym – zdaje się mówić Blanchot – by przekonać nas, dzieci nowoczesności, o tym, że podmiot podzielił losy człowieka nowoczesnego: towarzyszył jego narodzinom po to, by wraz z nim także umrzeć. Tymczasem, i takie jest zakończenie wypowiedzi Blanchota, lepiej może byłoby wsłuchać się w głosy bawiących się w ogrodzie dzieci, które pytają: „Kto jest mną dzisiaj?” – ‘Kto zajmuje moje miejsce?’ oraz w ich szczęśliwie niekończącą się odpowiedź: *on, on, on*”.⁶

‘On’, czyli ‘kto’? ‘who’? ‘qui’? zajmuje moje miejsce i co to znaczy ‘moje’? Tak oto wracając po raz kolejny do postawionego na początku pytania napotykaemy tym razem podstawowy problem lingwistyczny i ontologiczny zarazem. Zwrócił na niego uwagę Gilles Deleuze kwestionując zasadność użycia w tym pytaniu zaimka osobowego. Mówiąc najogólniej, Deleuze odróżnił od siebie dwie funkcje pojęcia ‘podmiot’:

- 1) funkcję uniwersalizującą, wyrażającą się w użyciu gramatycznej formy ‘I’ „wtedy gdy „ja” nie było już dłużej reprezentowane przez przedmiotowe treści, lecz przez akty noetyczne lub lingwistyczne”⁷;
- 2) funkcję indywidualującą, realizowaną przez użycie zaimka ‘me’, w przestrzeni, w której indywidualium nie może być już dłużej rzeczą lub duszą, lecz staje się osobą, żywą, czującą, mówiącą i zwracającą się do kogoś. W pojęciu ‘podmiot’ powinniśmy zatem odróżniać dwa aspekty: uniwersalne ‘I’ oraz jednostkowe ‘me’. Różnica między tymi dwoma aspektami daje się uchwycić chociażby w odpowiedzi na pytanie o relacje między ‘I’, z jednej strony, ‘me’ z drugiej i czasem. Widzimy bowiem wtedy, że ‘I’ determinuje czas, natomiast ‘me’ daje się określić w czasie.

Aspekt pierwszy rozbudowany został i umocniony, pisał dalej Deleuze, przez trzy tradycje: rozwijającą ujęcie Kartezjańskie⁸, nawiązującą do Hume’a oraz Kantowską. Aspekt drugi, wyrażający się w jednostkowym ‘me’ stanowi przede wszystkim opozycję uniwersalności. Nie wyczerpuje się jednak w opozycji pojedynczość/uniwersalność, lecz zwraca uwagę na jednostkowość w sensie matematycznym. Pojawia się ona wtedy, pisze Deleuze, gdy wiedzę i przekonania zastępuje się pojęciami wskazującymi na emisję i dystrybucję jednostek takimi jak ‘układ’, ‘porozumienie’ (*arrangement*) lub ‘wynalazczość’ czy ‘pomysłowość’ (*contrivance*). Kiedy dystrybucja jednostek odbywa się wg zasady „rzut kośćmi do gry”, ustanawia obszar transcendencji bez osobowego podmiotu. Orzekanie o tym, co prawdziwe lub fałszywe nie ma wtedy uzasadnienia. Miejsce opozycji prawda–fałsz zajmują bowiem opozycje: jednostkowe–regularne, szczególne–zwyczajne. Typy indywidualuacji, które nie mają charakteru osobowego łatwo odnaleźć we współczesnej kulturze. Deleuze twierdzi, że to filozofii oraz literaturze anglo-amerykańskiej zawdzięczamy najbardziej spektakularne przykłady postaw skierowanych przeciwko wszelkiemu

psychologicznemu czy lingwistycznemu personalizmowi. „Promują one trzecią a nawet «czwartą osobę pojedynczą», nie-osobę czyli *'it'*, w której lepiej rozpoznajemy siebie i naszą społeczność niż w podmiocie, który utracił nasze zainteresowanie na rzecz *przed-indywidualnych jednostkowości i nie-osobowych indywiduacji*”.⁹

Nie trudno zauważyć, że Deleuze mówi właściwie o trzech sposobach wypełniania przestrzeni zarezerwowanej na gruncie filozofii, psychologii czy lingwistyki dla podmiotu: przez uniwersalne *'I'*, jednostkowo-osobowe *'me'*, oraz jednostkowo-nieosobowe *'it'*. W ten sposób, inną drogą, otwartą przez Blanchota i przeprowadzoną przez Deleuze'a, powracamy do uzupełniania listy tego, co znajdujemy w miejscu zwanym podmiotem. Niezmieniony pozostaje poziom zajmowany przez najlepiej rozpoznany i opisany podmiot uniwersalny. Deleuze pomija pojęciową konkretyzację tego podmiotu, która pojawiła się np. w ostatnich pracach Foucaulta i przechodzi bezpośrednio do *'me'*, czyli poziomemu zajmowanego przez konkretne jednostki, co nazwalismy wcześniej reinkorporalizacją podmiotu myślącego, a co, jak za chwilę zobaczymy, może prowadzić również do wtargnięcia żywiołu autobiograficznego w miejsce zwane podmiotem, do pomieszania biografii z tożsamością lub – jak kto woli – z jaźnią. Deleuze proponuje wreszcie, aby substancjalizację podmiotu uzupełniło myślenie o nim w kategoriach *'to'*, odbierających podmiotowości jej konstytutywną do tej pory cechę – osobowość. Deleuze, podobnie jak Blanchot pytający: „Kto jest mną dzisiaj?; Kto zajmuje moje miejsce?” ani przez chwilę nie wątpi w to, że miejsce to nie tylko nie jest puste, lecz, przeciwnie, wypełnione nieograniczonym stawianiem się, przepływaniem, podważaniem wcześniej dokonanych podziałów jego przestrzeni.

Podstawowa trudność, ku której nieuchronnie popycha nas eksploracja miejsca zwanego podmiotem wypływa jednak ze zderzenia się w filozofii podmiotowości dwóch tradycji: greckiej (lub, co wole, pogańskiej) i judaistycznej. Rzecz zastanawiająca, lecz nieprzypadkowa, z jaką łatwością mówimy o tradycji antyczno-chrześcijańskiej skrząc lub wydłużając w różnych okresach dzielący/łączący składniki tej tradycji myślnik, podczas gdy połączenie w podobny sposób tradycji antycznej i judaistycznej wydaje nam się niewłaściwe. Pojęcie *'miejsce'*, którym się tu z uporem posługuję, wykraczając celowo poza tradycyjny słownik rozważań o podmiocie, w tej różnicy i spotkaniu zarazem odgrywa rolę zasadniczą. Przywołanie *'miejsca'* w tym kontekście to zatem nie zabawa koncepcyjna, lecz przede wszystkim próba wskazania tego właśnie punktu, w którym rodzi się konflikt i rozchodzą języki, którymi mówi do nas filozofia podmiotowości, języki zakotwiczone w konkurujących ze sobą, a jednocześnie nakładających się na siebie tradycjach myślenia. Umieszczają one pojęcie *'miejsce'* w dwu nie dających się uzgodnić kontekstach.

Po pierwsze zatem, w tradycji greckiej¹⁰, miejsce to trwały punkt na mapie, miejsce osiedlenia i zasiedzenia, moje miejsce, do którego nabyłem, miałem zawsze, mam prawo, tylko moje. To miejsce to po części ja. Po drugie, tymczasem, miejsce w tradycji judaistycznej to tylko kolejny cel podróży. Jeden z wielu punktów na mapie – ani mniej, ani bardziej ważny. Nie mój, lecz także mój, ponieważ go odwiedzam. Ja rozpraszam się w miejscach, które odwiedziłem. Miejsca ukła-

dają się w szlak mej wędrówki. Są mną na tyle, na ile uzasadniają moją potrzebę marszu, na ile są kolejnymi wyrazami sprzeciwu skierowanego przeciwko koncepcji podmiotu „zasiedziałego” i o ile pomagają mi manifestować obojętność w stosunku do miejsca zakorzenienia. Nomadyzm nie musi oznaczać konsekwencji wykluczenia, lecz, jak pisze Blanchot, autentyczny sposób rezydowania, który nie wiąże nas z określonym miejscem, ani nie osadza w rzeczywistości już założonej, pewnej, trwałej. Poszukiwanie tożsamości jako czegoś stałego (zasiedziałego) w podmiocie wywodzi się z tradycji greckiej, podobnie jak idea *genius loci*. „Być poganinem to wrosnąć, niejako utkwąć w ziemi, ustalić pakt trwania, który uprawnia pobyt i zaświadcza o pewności podłoża. Koczownictwo zaś to odpowiedź na relację, której nie zadowala posiadanie”.¹¹ Dążenie do zasiedzenia nie musi być celem wszystkich zachowań, podobnie jak prawda nie musi być zasiedziała. Podmiotowi osiadłemu tradycja judaistyczna przeciwstawia koncepcje podmiotu wędrownego, o tożsamości powstającej, nomadycznej.

Blanchot opisuje naród żydowski jako „naród bez ziemi, naród związany słowem”. Jeśli naród może zostać skazany na wygnanie, określony przez rozproszenie, wykorzeniony z każdego miejsca z wyjątkiem słów należących przecież do innego rodzaju przestrzeni, inaczej mówiąc, jeśli jego miejscami pobytu są słowa jego języka, takie też może być miejsce pobytu jednostkowego podmiotu. To zastanawiające w jaki sposób w tradycji judaistycznej słowo zastępuje, wypełnia przestrzeń miejsca fizycznego. Można powiedzieć, iż tak jak przeznaczeniem narodu żydowskiego jest zamieszkiwanie w słowie, tak podmiot tej kultury i jej różnorodnych współczesnych, filozoficznych kontynuacji dąży do porzucenia swej umiejscowionej, fizyczno-cieleśnej obecności w przestrzeni i do rozplynięcia się w słowie. Tylko Żyd może być jednocześnie wędrowcem i człowiekiem osiadłym – ta sprzeczność czyni z człowieka pochodzenia żydowskiego Żyda. „Powiedziałbym jednak brutalnie – pisze Blanchot – że tym, co zawdzięczamy żydowskiemu monoteizmowi, jest nie objawienie jedyne Boga, lecz objawienie słowa jako miejsca, w którym ludzie utrzymują stosunek z tym, kto wyklucza wszelkie stosunki: z nieskończonej Odległości i absolutnie Obcym”.¹² W tym miejscu nie mogę oprzeć się pokusie przywołania fragmentu wypowiedzi Leszka Kołakowskiego doskonale ilustrującej omawianą tu różnicę. Bóg Kołakowskiego bowiem opisany został w sposób następujący: „Chociaż więc wiara w Boga przechowuje się w ciągłości kultury, chociaż dochodzi do wyrazu w ogromnej różnorodności słów i obrazów, wszystkie z nich znaczone przypadkami naszego doczesnego istnienia, to jednak Bóg nie jest tymczasowym produktem zmiennych i przygodnych okoliczności kulturalnych, ale jest miejscem, które trwale przyciąga Rozum, Imaginację i Serce. Jest On tym, który nie ma racji poza sobą i co do którego nie można sensownie pytać: „a kto Boga stworzył?” albo „po co Bóg istnieje?”.¹³ Bóg jako miejsce zakorzenienia rozumu, wyobraźni i emocji to cel, ku któremu zdążył kartezjański podmiot. Temu, kto zmienia Boga w puste miejsce, a niepodobieństwo w bezsilność, pozostaje jeszcze władcze słowo, które pragnie wypełnić nieuchwytną pustkę. Blanchot pyta: „a jeśli piekło to tylko przestrzeń rozproszenia”?

Co „przepełnia” przez miejsce zwane podmiotem?

Jak wszyscy wpływowi poststrukturaliści Jacques Lacan i Julia Kristeva wymieniani są często jako ci, którzy zredukowali podmiot do symbolicznych struktur, a dokładniej, jako ci, którzy podjęli próbę zastąpienia podmiotu anonimowymi strukturami językowymi, co stanowić ma specyficzną francuską formę antyhumanizmu. Inaczej mówiąc, uważani są za tych, chociaż nie oni jedni, którzy wtrącili podmiot do poststrukturalistycznego piekła – „przestrzeni rozproszenia”. Na postawione wcześniej pytanie: co odnajdujemy dzisiaj w miejscu podmiotu odpowiadać mieliby zatem zgodnie – struktury językowe. Odpowiedź taka, wpisana w metafizyczne tło sporu o podmiotowość oznacza praktyczną likwidację podmiotu. Czy rzeczywiście? Zaczę od tego, że wymieniania Lacana i Kristevy „jednym tchem” właśnie w sprawie konstytucji podmiotu nie uważam za pomysł udany. Kristeva przejęła wprawdzie od Lacana wiele pomysłów dotyczących przede wszystkim roli symbolicznych praw w procesie formowania się podmiotu i, jak słusznie pisała o tym Elizabeth Grosz, „Zarówno Kristeva, jak Irigaray konceptualizują podmiotowe doświadczenie ciała (włączając w to jego *jouissance*) w terminach teorii psychoanalitycznej po to, by uniknąć biologizmu i esencjalizmu.”¹⁴ A jednak zarówno początek, jak późniejszy okres, po 1985 roku, zainteresowań Kristevy podmiotem ujawniają różnice, które z uwagi na przyjęte na początku tej pracy założenia, mają znaczenie zasadnicze.

Aby nie wikłać się w nie będącą bezpośrednim przedmiotem tych rozważań argumentację uzasadniającą to przekonanie przypomnę tylko, że Kristeva wiele zawdzięczała nie tylko psychoanalitycznym rozwiązaniom Lacana, lecz także, o czym się z reguły nie pisze, koncepcjom umotywowanej relacji między *signifié* i *signifiant* przedstawionym przez Melanie Klein w *The Psycho-analysis of Children*. Nie bez znaczenia okazała się również krytyczna lektura Husserla i wyniesiony z niej niejednoznaczny już w pismach samego autora *Ideji czystej fenomenologii* stosunek do transcendentального *ego*. Na początku wpłynął na jej myślenie o podmiocie również Louis Althusser ujmujący podmiot jako funkcję i rezultat zarazem porządku socjo-symbolicznego. Rozbudzonego w tym okresie zainteresowania presją zewnętrznych czynników społecznych, politycznych, ideologicznych na podmiotowość ulegającą pod ich wpływem rozproszeniu Kristeva nigdy nie utraciła. Zapewne m.in. z tego źródła wyływa jej interesująca, krytyczna reinterpretacja podmiotowości w klasycznych teoriach psychoanalitycznych wyostrzona jeszcze bardziej i upolityczniona przez Irigaray. Kiedy Lacan i Kristeva mówią o ‘rozszczepionym podmiocie’ przeciwstawiając go scentralizowanemu, kartezyjańskiemu *ego*, do pewnego momentu tylko mówią o tym samym. Łączenie psychoanalizy z lingwistyką, historią i filozofią doprowadziło Kristevę do własnej koncepcji, rozwijanej przez wiele lat – koncepcji „mówiącego podmiotu”.

Pomimo zasadniczych różnic ani Lacan, ani Kristeva nie dążyli jednak do uczynienia miejsca zwanego podmiotem pustym. Podzielam pogląd Derridy, iż to, co Lacan uczynił z podmiotem, który zapewne nie miał wszelkich cech klasycznego podmiotu, najlepiej było by nazwać decentracją.¹⁵ Inna rzecz, że nie bardzo wiem,

który z „klasycznych podmiotów”: Kartezjusza, Kanta, Husserla ma tu Derrida na myśli. Decentracja natomiast odnosi się, po pierwsze, do struktury samego miejsca nazywanego tu podmiotem i skierowana jest przeciwko punktowej, koncentrycznej (istotowej, tożsamościowej) wizji podmiotowości. W tym sensie Blanchot, Lacan, Kristeva, Irigaray, Derrida są antyesencjalistami. Po drugie, uznać ją należy za typ reinterpretacji katalogu i hierarchii elementów przez tę strukturę zarządzanych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że tradycyjne ujęcia podmiotowości w kategoriach ‘istoty’ oraz wyprzedzającej proces formowania się podmiotu uniwersalistycznej tożsamości – nie mają tu zastosowania. Decentracja podmiotu znosi jego centralną, punktową strukturę przywracając po części kontekstowi, od którego odcięło się Kartezjańskie *ego*. Uprzywilejowanymi przez poststrukturalistów kontekstami były: mowa, język, dyskurs, tekst. To niezwykle pasjonujące zajęcie obserwować jak przez miejsce zwane podmiotem „przepływają” w ich pracach różne struktury językowe, dyskursywne, tekstowe „wypłukując” z niego stopniowo metafizycznie ugruntowaną podmiotowość i rozpraszając ją w mowie. Śledzić, jak odnawiają po wielokroć, chociażby w dionizyjskiej z ducha koncepcji Blanchota, rytuał umierania podmiotu w tekście i odradzania się w jego kolejnej interpretacji. Lub na odwrót, o czym pisze Derrida, mozolnego osadzania przez te językowe „przepływy” kolejnych warstw, które będą wypełniały miejsce zwane podmiotem. Z przyjętego przeze mnie wcześniej „geologicznego” punktu widzenia nacisk byłby położony nie tyle na sam proces konstytuowania się podmiotu, aczkolwiek we współczesnych dyskusjach to właśnie się podkreśla przeciwstawiając podmiot statyczny dynamicznej podmiotowości. Zgadając się zasadniczo z tego rodzaju myśleniem, ciekawa jednak jestem przede wszystkim jakiego rodzaju „osady”, będące rezultatem wielokrotnych i nie tylko tekstualno-językowych „przepływów”¹⁶, pozostają w miejscu zwanym podmiotem.

Poszukując podmiotu w *La langage, cet inconnu* Kristevej odnajdujemy najpierw dyskurs. To dyskurs bowiem, w przeciwieństwie do języka, zakłada istnienie i uczestnictwo podmiotu, jego mowę jako konkretnej jednostki. Przeciwstawienie to przejęła Kristeva od Emila Benveniste’a, który wyraźnie opisał to¹⁷, w jaki sposób podmiot kształtuje siebie wykorzystując, z jednej strony, anonimową strukturę języka, z drugiej strony natomiast jego dialogowy charakter po to, by przekształcić się następnie w będący przedmiotem komunikacji dyskurs. W ten oto sposób język, który jest wspólny dla wszystkich, staje się w dyskursie wehikułem unikalnego przekazu kierowanego przez urzeczywistniające się w nim ‘ja’ do jakiegoś dialogowego ‘ty’. Każdy przekaz należy do specyficznej struktury danego podmiotu, który z kolei odciska szczególne piętno na strukturze językowej wypowiedzi. Nie będąc tego świadomym, podmiot pozostawia swój ślad, swój podpis, w języku. Nie ma tu zatem mowy o redukcji podmiotu do struktur językowych. To nie anonimowe struktury językowe odnajdujemy w miejscu podmiotu, lecz dwa następujące po sobie procesy:

- 1) formowanie się podmiotu poprzez użycie języka, z założeniem, że jakaś część, jakiś aspekt formującego się ‘ja’ wyprzedza lub znajduje się początkowo poza strukturami języka;

2) proces transformacji podmiotu i języka – łącznie – w dyskurs, który staje się szczególnym domem, miejscem, siedzibą podmiotu i języka zarazem. Zawsze jednak możemy oddzielić nie należący do nikogo język od naznaczonego jednostkowością intencji komunikacyjnej podmiotu przekazu. Tyle Benveniste.

Kristeva tradycyjnie rozumiany przez Benveniste'a podmiot dający początek dyskursowi zastąpiła koncepcją rozszczepionego podmiotu. W ten sposób w miejscu zajmowanym przez podmiot pojawił się dyskurs rozszczepionego, mówiącego podmiotu będącego w dalszym ciągu przede wszystkim podmiotem wypowiedzi, 'autorem', producentem tekstów. Rzecz jednak w tym, że na to 'tekstowe życie' podmiotu nakłada się spychana w obszar nieświadomości jego przedjęzykowa czy raczej pozajęzykowa forma. Podzielony między nieświadome i świadome motywacje, proces fizjologiczny i przymus społeczny, podmiot ten należy do semiotycznej *chory* i mechanizmów symbolicznych¹⁸. Osobliwością koncepcji Kristewej, sprawiającą jej interpretatorom wiele kłopotów, jest właśnie umieszczenie podmiotu w obszarze transgresji między tym, co semiotyczne oraz tym, co symboliczne. Kristeva odwołując się do Platonskiej *chory* nakłada bowiem w tym miejscu na siebie teoretyczne pojęcie oraz istotę biologiczną – macierzyńskie ciało. *Chora* zatem to miejsce, w którym „podmiot jest jednocześnie wytwarzany i anulowany, miejsce, w którym jego jedność nie może oprzeć się procesowi zmian i zastojów, które go generują”¹⁹

Porzucanie macierzyńskiej, opiekuńczej *chory* połączone z wkraczaniem w obszar komunikacji symbolicznej reprezentowanej przez ojca jest, jak pisała później w *Solei noir* (1987) Kristeva ('*solei noir*' to znana metafora Nerval'a) źródłem melancholii. Podmiot Kristewej, powracający nieustannie do sfery semiotycznej, z którą łączy go doświadczenie ciała, głosu, rytmu, śmiechu, nie pozwalające się zamknąć i wypowiedzieć w symbolicznym systemie języka, wypełnia zatem melancholia. Jej cecha podstawowa to pogrążanie się w cierpieniu spowodowanym częściową utratą: utratą słów, które giną, ponieważ nie mogą przywrócić pierwotnej harmonii charakterystycznej dla fazy semiotycznej, zakłóconej przez reguły języka, ani wyrazić bólu utraty zarysowując tym samym strategię pojednania między tym, co semiotyczne oraz tym, co symboliczne w doświadczeniu jednostkowym. Kristeva bardzo precyzyjnie rekonstruowała proces utraty języka i narastania melancholii w podmiocie wyrażający się tyleż w strukturach symbolicznych, co w wykraczających poza język: milczeniu i łzach. Podmiot melancholijny to pierwsza wersja dynamicznej koncepcji podmiotu jako miejsca tranzytu, jako przejścia, jako transgresji. Pierwsza nie w sensie chronologicznym, wyprzedziły ją w pismach Kristewej inne wersje wypełniania przestrzeni podmiotu, o których będzie mowa za chwilę. Pierwsza, ponieważ najsilniej związana z tym, co semiotyczne, najmniej ufająca językowi, najbardziej zwrócona ku temu, co przekraczając granice między tym, co językowe oraz tym, co przedjęzykowe bezpowrotnie utraciliśmy.

Melancholia, milczenie, łzy i resztki zachowanego języka to nie jedyne fale przepływające, nie jedyne warstwy osadzające się w miejscu zwanym tu nadal podmiotem. Znacznie dalej posunięte konkretyzacje dynamicznych podmiotów przestrzen-

nych wykreowanych przez mechanizmy transgresji odnajdujemy najpierw w *La Révolution du langage poétique: l'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé* (1974) a później w *Polylogue* (1977). O konstrukcji podmiotu polilologicznego, analizowanego przez Kristevę przede wszystkim na przykładzie awangardowej powieści Phillipe'a Sollersa *H* pisałam już wcześniej²⁰. Teraz chciałabym wrócić do jej analizy początków literatury awangardowej, ponieważ są one również miejscem narodzin specyficznej formy wypełniania miejsca podmiotu, o którym Kristeva napisze, że „Ten podmiot nigdy nie *jest*. [...] tym, co rzeczywiście istnieje jest obszar praktyki, gdzie podmiot zatracając się bez reszty może być jednocześnie antycypowany w zawsze wyprzedzającej go przyszłości”²¹. Konkretyzacja przestrzeni podmiotu przebiega tu w dwóch kierunkach: ku wypełnianiu sfery semiotycznej przez poezję oraz ku uznaniu sztuki awangardowej za obszar szczęśliwej mediacji między tym, co semiotyczne oraz tym, co symboliczne. Szczególny status poezji w tej koncepcji wpływa z przekonania, iż wnosi ona do przestrzeni podmiotowości zarówno melancholijną retorykę utraty jak awangardową nadzieję. Kristeva nie stawia ograniczeń obu retorykom, aczkolwiek, w czym bardzo przypomina Lyotarda wykładającego swoją koncepcję estetyk opartych na kategorii wzniosłości, zainteresowana jest bardziej awangardowym zmaganiem się, awangardową rewolucją w języku poetyckim.

Nie sposób nie zauważyć jednak, że szczęśliwa mediacja, której oczekuje od awangardy, rozpoczyna się od potrójnej eksplozji. W pismach Lautréamonta, Mallarmégo, Joyce'a, Artauda obalone zostają niemal równocześnie złudzenia związane z procesem sygnifikacji, z biorącym w tym procesie udział podmiotem oraz z jego zewnętrznymi ograniczeniami. Krótko mówiąc, rewolucja w języku poetyckim wykracza poza domenę poezji symbolizując, a raczej poszukując języka symbolicznego dla zmanifestowania kryzysu ideologii i sygnifikacji. Obszernie pisze o tym Michael Payne wymieniając na pierwszym miejscu wpływ literatury awangardowej na zmiany zachodzące w języku, które okazały się konstytutywne dla nowego określenia statusu podmiotu, przede wszystkim zaś jego stosunku do ciała, do innych oraz do przedmiotów. Jednocześnie, pisze dalej Payne, podkreśliły, iż język jest tylko jedną z wielu manifestacji procesu sygnifikacji. W miejscu zwanym podmiotem gromadzą się zatem nie tylko, jak chce semiotyka – teksty i ich interpretacje, czy jak powiedziałaby raczej Blanchot – dzieła. Nasza wiara w moc awangardy zapewne jest uzasadniona, lecz niewystarczająca.

W *Narodzinach tragedii* Nietzsche, którego nie bez powodu uważa się za jednego z prekursorów rewolucji w filozofii podmiotowości, odwołuje się do punktu widzenia usytuowanego podmiotu i głosi równocześnie brak zaufania do językowo określonego ‘ja’. Charakterystyczna, wyłożona w jego filozofii dionizyjska koncepcja świata jako drogi zamkniętej – opuszczam domostwo, by do niego powrócić, odchodzę, aby przychodzić – to zarazem idea świata antycznego i chrześcijańskiego. Początkiem tej drogi może być wygnanie, exodus. Wyruszamy w drogę, rozpoczynamy tułaczkę jako ci, którzy wykluczeni zostali z „prawdy”. Tułaczka nasza jednak nie zostaje automatycznie przeciwstawiona dominacji tej „prawdy”, jeśli towarzyszy nam nadzieja lub wiara w to, że kiedyś do niej powrócimy, że

zostaniemy do niej na powrót dopuszczeni. Nasza droga zostaje wówczas zamknięta przez ideę powrotu. Otwiera się dopiero wtedy, gdy o idei powrotu zapomnimy, gdy afirmacja bycia w drodze wyprze z naszej pamięci samo bycie. Może jednak stać się i tak, że już u początku drogi wiemy, iż nie wyprowadza nas ona z żadnego „domostwa”. Wtedy nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy za Derridą powtórzyli: „Tak, mam tylko jeden język i nie jest to mój język”²². Autor *Éperons*, który bez wątpienia wiele zawdzięcza Nietzsche, podważa bowiem przypomnianą wyżej próbę umiejscowienia podmiotowego punktu widzenia, nie do końca zapewne konsekwentnie realizowaną przez autora *Narodzin tragedii*.

W ten oto sposób, na koniec, powróciliśmy do pracy *Jednojęzyczność innego*, autobiograficznej opowieści Derridy o jednojęzycznym ‘ja’, które egzystując na skraju francuszczyzny zaprasza ją nieustannie do wypełnienia własnej przestrzeni nie roszcząc sobie jednocześnie prawa do jej posiadania. Oblicze, które wyłania się z anamnezy autobiograficznej Derridy, wypełniając miejsce zwane podmiotem, do pewnego tylko stopnia zostało wyposażone w jego rysy i, co otwarcie przyznaje Derrida, może także zostać podpisane, po uwzględnieniu wszelkich zastrzeżeń, *ecce homo*. Największy wpływ na jego kształtowanie się ma doświadczenie językowe należące do dwojako rozumianej cielesności: do tkanki języka i tkanki ludzkiego ciała. Szlaki transgresji prowadzą je od doświadczenia jednojęzyczności do wielojęzyczności, od „jednojęzycznego uporu” do języka innego, od umiejętności powiedzenia ‘ja’ do niekończącego się wypełniania tego ‘ja’ w „fantazmatycznym procesie utożsamiania” itd. Dekonstrukcja jednojęzyczności innego, która się w tej zgodzie na transgresje dokonuje, jest oczywiście jednocześnie fragmentem dekonstrukcji jednojęzyczności „zachodniej metafizyki”. Jakże ją jednak uznać za metafizyki odrzucenie? Powracając do pytania inicjującego tę wypowiedź: Kto wyprowadza podmiot z metafizyki? odpowiadam zatem krótko – nie przywołani w niej francuscy poststrukturaliści.

Przypisy

¹ John Beckmann, *Merge Invisible Layers*, w: *The Virtual Dimension. Architecture, Representation, and Crash Culture*, New York: Princeton Architectural Press 1998, s. 7.

² Jacques Derrida, *Jednojęzyczność innego czyli proteza oryginalna*, przeł. Andrzej Siemek, „Literatura na Świecie” 11–12 (328–329), 1998, s. 53.

³ Barbara Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1997, s. 6.

⁴ Martin Jay, *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, przeł. Jarosław Przeźmiński, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. Ryszard Nycz, Kraków: Universitas 1998, s. 318.

⁵ Maurice Blanchot, *Who?*, przeł. Eduardo Cadava, w: *Who Comes after the Subject?*, red. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York, London: Routledge 1991, s. 58.

- ⁶ Maurice Blanchot, op. cit., s. 60.
- ⁷ Gilles Deleuze, *A Philosophical Concept...*, w: *Who Comes after the Subject?*, red. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York, London: Routledge 1991, s. 94.
- ⁸ Robi to np. Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*.
- ⁹ Gilles Deleuze, op. cit., s. 95.
- ¹⁰ Lévinas napisze jednak, że ten sam pogański kult zakorzenienia w miejscu, połączony z braniem kolejnych rzeczy w posiadanie ożywia filozofię Heideggera.
- ¹¹ Maurice Blanchot, *Niezniszczalne Być Żydem*, przeł. Wanda Błońska, „Literatura na Świecie” 10 (303), 1996, s. 62.
- ¹² Maurice Blanchot, *Niezniszczalne być Żydem*, s. 65.
- ¹³ Leszek Kołakowski, *O Bogu*, „Gazeta Wyborcza” 31 (3029), 1999, s. 15.
- ¹⁴ Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions. Three French Feminists*, Sydney: Welington, London, Boston 1989, s. 102.
- ¹⁵ Jacques Derrida, *'Eating Well', or the Calculation of the Subject*, przeł. Peter Connor, Avital Ronell, w: *Points...Interviews 1974–1994*, Stanford: Stanford University Press 1995, s. 256.
- ¹⁶ Inspirowaną semiotyką procesualną koncepcję podmiotu jako tekstu przedstawił np. Wojciech Kalaga *Homo textualis: podmiot – interpretacja – etyka*, „Kultura Współczesna” 1 (19), 1999, ss. 36–51.
- ¹⁷ Emile Benveniste, *Subjectivity in Language*, przeł. Mary Elizabeth Meek, w: *Problems in General Linguistics*, Coral Gables, FL: University of Miami Press 1971.
- ¹⁸ Julia Kristeva, *La langage, cet inconnu*, Paris: Editions de Seuil 1981.
- ¹⁹ Julia Kristeva, *The Revolution in Poetic Language*, przeł. Margaret Waller, New York: Columbia University Press 1984, s. 28.
- ²⁰ Ewa Rewers, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1996.
- ²¹ Julia Kristeva, *The Revolution in Poetic Language*, s. 215.
- ²² Jacques Derrida, *Jednojęzyczność innego czyli proteza oryginalna*, s. 27.