

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 11 2/2005



Katowice–Częstochowa 2005

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Leszek Drong

sekretarz redakcji

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Porto Alegre), Zygmunt Bauman (Leeds),
Ian Buchanan (Darwin), Jean-Claude Dupas (Lille), Piotr Fast
(Katowice), Alicja Helman (Kraków), Erazm Kuźma (Szczecin),
Ryszard Nycz (Kraków), Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko
(Edmonton), Leonard Neuger (Sztokholm), Emanuel Prower
(Katowice), Tadeusz Rachwał (Katowice), Erhard Reckwitz
(Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa), Horst Ruthrof
(Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń),
Lech Witkowski (Toruń), Anna Zeidler-Janiszewska (Poznań)

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2005

Publikacja ukazała się dzięki pomocy finansowej
Komitetu Badań Naukowych

oraz

Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie

ISSN 1508-6305

<http://www.errgo.fils.us.edu.pl>
<http://www.ares.fils.us.edu.pl/~errgo/>

Treści – poprawność polityczna

wstęp

Wojciech Kalaga – *Er(r)go*..... 5

7 rozprawy - szkice - eseje

Ewa Łukaszyk – *Polityczna/religijna poprawność jako punkt orientacyjny myślenia: przeszkoda i pokusa* 9

Djelal Kadir, Paweł Jędrzejko

– *Między polityką a etyką: uwagi o dyskursach politycznej poprawności. Dwugłos krytyczny*21

Maciej Nowak – *Skrajne i pośrednie twory poprawności politycznej*..... 33

Rafał Borysławski – *Po drugiej stronie ust: pornografia i polityczna (nie)poprawność w fabliaux*51

Kevin Hannan – *Lech kocha Głupią Ludmiłę. Polacy i stereo typy słowiańskości a Malowany ptak Jerzego Kosińskiego* 67

David Schauffler – *Słuszność moralna a dzieło sztuki. Przypadek Knuta Hamsuna* 85

Małgorzata Tomaszewicz-Ostrowska
– „07 zgłoś się” albo polityka niepoprawności..... 95

103 przekłady

Slavoj Žižek – *Cztery dyskursy, cztery podmioty*.....105

137 varia - kontynuacje - antycypacje

Ewa Bińczyk – *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu*..... 139

Katarzyna Thiel-Jańczuk

– *Inność jako tożsamość. O podmiotowości odnalezionej: Patrick Modiano i Annie Ernaux*..... 161

169 recenzje

Jacek Mydla – *Konia z rżędem za autora! Shakespeare, Szekspirowie i szerkspirowie u progu nowego tysiąclecia*..... 171

Tomasz Kalaga – *Zew nihilizmu, czyli o relatywności prawdy hermeneutycznej*..... 175

181 noty o książkach

Content – political correctness

editorial

Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, 6

7 studies and essays

Ewa Łukaszyk – *Political/Religious Correctness as a Landmark of Reflection: an Obstacle and a Temptation* 9

Djelal Kadir, Paweł Jędrzejko
– *Between Self and State: on Discourses of Political Correctness. A Dialog* 21

Maciej Nowak – *Extreme and Intermediary Forms of Political Correctness* 33

Rafał Boryśławski – *The Un–mouth: Pornography and Political (In) Correctness in the fabliaux* 51

Kevin Hannan – *Le(c)h Loves Stupid Ludmila. Poles, Slav Stereotypes and Jerzy Kosinski's „The Painted Bird”* 67

David Schauffler – *Moral Correctness and the Artwork. The Case of Knut Hamsun* 85

Małgorzata Tomaszkiwicz-Ostrowska
– *„07 zgłoś się” or the Politics of Incorrectness* 95

103 translations

Slavoj Žižek – *Four Discourses, Four Subjects* 105

137 varia: follow-ups and anticipations

Ewa Bińczyk – *Richard Rorty's Last Concession in Favour of Representationism* 139

Katarzyna Thiel-Jańczuk
– *Otherness as Identity. Subjectivity Lost and Found: Patrick Modiano i Annie Ernaux* 153

169 reviews

Jacek Mydla – *Who Shakes the Spear? Shakespeares and Shakespearologies at the Dawn of the New Millenium* 171

Tomasz Kalaga – *The Call of Nihilism or on the Relativity of Hermeneutic Truth* 175

181 notes on books

Er(r)go...

rzecz zadziwiająca: z szacunku dla Innego, z najgłębszego pragnienia Dobra wszystkich, wyłania się hipokryzja i gwałt na języku, zaś piękno wielogłosowości skarcone zostaje jako estetyka gwałtu właśnie: gwałtu na pokrzywdzonym przez język. Intencja jest dobra a jej celem tolerancja; tyle że ziarno paradoksu tkwi już w samym embrionie tej intencji: presja interdyktu i autocenzury łatwo przekracza granicę nakazu etycznego i sama staje się nietolerancją. Wchodzimy w obszar etyki oksymoronicznej, której nie usprawiedliwia nawet właściwa językowi jego nieunikniona metaforyczność; metafora nadużyta staje się w końcu kłamstwem. Jest jednak z tego korzyść: analiza poprawności politycznej uświadamia nam, iż kłamstwa nie można rozpatrywać w kategoriach dychotomii; kłamstwo wyznaczone jest przez punkt na rozległym spektrum, którego początek stanowi prawda – punkt niestety nazbyt ruchomy.

Polityczna poprawność: w jakim stopniu owa wrażliwość na Innego wynika z władzy dominującego dyskursu; dominującego niekoniecznie w sferze potęgi politycznej, ale bardziej w sferze tego, co można nazwać terrorem marginesu? Czy nieuchronnym skutkiem wielokulturowości jest przesunięcie owego punktu krytycznego na spektrum w stronę niebezpieczną? Czy nie jest to w istocie próba sprowadzenia wszelkich różnic do potulnych wariantów dających podporządkować się jednemu słusznemu sposobowi myślenia? Czy zmiana w ideologicznych konfiguracjach humanistyki nie spowodowałaby zmiany w kryteriach tego, co poprawne (tu niejako wracamy do retoryki oczywistości)? Czy prostackość rozumowania można usprawiedliwić komfortem Innego? A co z Trzecim, który z obawą przysłuchuje się monologowi słusznych aktualnie treści? Czy nie rodzi się absurdalna spirala poprawności, kiedy sprzeciw wobec jednej zaczyna przeradzać się w drugą? I inny jeszcze paradoks: czy w istocie nie mamy do czynienia z amputowaniem odmienności, którą trzeba jakoś oswoić i przyswoić, włączyć w swój język, w swoje systemy reprezentacji raczej niż uznać tę odmiennność w sposób radykalny i z nią negocjować? Czy owe jedynie słuszne nakazy nie stanowią podstawy nowego wykluczenia? Czy wreszcie polityczna poprawność, przez swą nadgorliwość, sama nie stworzyła narzędzia służącego podważaniu działań etycznie właściwych? Jak reflektor politycznej poprawności wpływa na grę indywidualnego podmiotu? A może jednak warto? Eseje zawarte w tym numerze próbują odpowiedzieć na te i podobne im pytania – próbują...

Wojciech Kalaga

Er(r)go...

a remarkable twist: respect for the Other and a desire for the Good of the Other give birth to hypocrisy, and violence befalls language. The beauty of heteroglossia is reprimanded as aesthetics of violence: the violence directed at one who is aggrieved by language. The intentions are good and tolerance is their purpose – it is just that the seed of the paradox is embedded in the very nucleus of that intention: the pressure of interdiction and self-censorship easily breaches the boundary of ethical necessity and itself becomes intolerance. We are entering a realm of oxymoronic ethics, which can hardly be justified even by the unavoidably metaphorical character of language; an abused metaphor quickly turns into a lie. There is an advantage to it, however: an insight into political correctness induces an awareness that a lie cannot be considered in terms of a dichotomy; a lie is designated by a co-ordinate upon an extensive scale whose one extreme is the truth – a co-ordinate which is, regrettably, excessively mobile.

Political correctness: to what extent is this sensitivity towards the Other an extension of the power of the dominant discourse; dominant not necessarily in the political sense, but rather in the sphere of what may be called the terror of the margin? Does multiculturalism inevitably result in moving this critical co-ordinate towards the dangerous end of the scale? Is it not, in fact, an attempt at a reduction of all differences into submissive variants, which may easily be subdued to the only correct way of thinking? Would not changes in the ideological configuration of the humanities result in changes of the criteria of what is to be correct (we return here to the rhetoric of the evident)? Can simple-mindedness in thinking be justified with the comfort of the Other? What about the Third, who listens apprehensively to the monologue of the currently befitting discourse? Aren't we witnessing a spiral of correctness, where an objection against one begins to turn into another? Or yet another paradox: aren't we, in fact, dealing with an amputation of otherness which is being subdued to one's languages and one's systems of representations, instead of being given the right to radical difference and negotiated with? Aren't these only correct postulates a ground for new exclusions? Finally, has not political correctness, through its excessive zeal, itself created instruments for undermining ethically suitable actions? How does the spotlight of political correctness influence the acting of an individual subject? Or perhaps it is all worth it? The papers contained within this issue attempt to answer those and similar questions – attempt...

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Polityczna/religijna poprawność jako punkt orientacyjny myślenia: przeszkoda i pokusa

1.

Zasada politycznej poprawności jest dobrze wszystkim znana: polega ona na pilnowaniu, by nikt nikogo nie obrażał. Wszyscy są więc zmuszeni do powstrzymania się od użycia werbalnych i pozawerbalnych środków wyrazu, które mogłyby urazić członków jakiejś mniejszości. Inny musi zostać ostentacyjnie uszanowany i otrzymać swoją okazję do wypowiedzenia się. Kluczowym punktem jest pewien rodzaj przymusowej „uprzejmości” i „otwartości” w odniesieniu do odmiennych form kulturowych. Jak się wydaje, polityczna poprawność opiera się na przeświadczeniu, że różne kultury są zasadniczo możliwe do pogodzenia, a więc oporni słusznie zasługują na napiętnowanie jako zaślepieni przez przesąd.

Powinniśmy jednakże zadać pytanie o wartość, jaką należy przypisać temu domniemanemu szacunkowi dla odmienności, opartemu na prostej eufemizacji zachowań werbalnych i na przyznaniu formalnych praw. „Natychmiast nasuwa się zastrzeżenie” – powiada Norman Fairclough – „że jednomyślność «politycznie poprawnych» (tych, którzy zostali obdarzeni etykietką PC) jest właśnie niczym innym, jak sztuczną jednomyślnością osiągniętą za pomocą naklejania etykietek [...]. Zasadniczym celem jest przemiana kulturowa [...] mająca być zapalnikiem szerszej przemiany społecznej¹.”

Nie chodzi więc o dostarczenie Innemu społecznego czy kulturalnego komfortu, lecz o sprowadzenie go do pewnego sztucznego standardu. Polityczna poprawność jest cudowną metodą, która pozwala społeczeństwu na redukcję zróżnicowania do ortodoksji. Pozwala ona na radzenie sobie z różnicą Innego bez narażania na szwank integralności dominującego systemu wartościowania. Mechanizm obejmuje więc neutralizację różnicy jako takiej, rozkład związanej z nią pozytywnej wartości, polegającej na wprowadzaniu pewnej rzeczywistej, efektywnej, funkcjonalnej alternatywy. Jednym słowem, polityczna poprawność jest niczym innym jak metodą sprowadzania tego, co *różne* do *tego samego*. Jest to program łagodnego, lecz systematycznego wygaszania różnic. A więc jest to w gruncie rzeczy przeciwieństwo rzeczywistego poszanowania odmienności jako takiej, jako czegoś kontrastującego, niesprowadzalnego do wspólnego mianownika, potencjalnie rewolucyjnego.

Odmiennność jest przeciwieństwem z samej natury rzeczy czymś prowokującym, wywołującym reakcję w postaci wewnętrznego sprzeciwu, oporu, niezgody. Tylko pod takim warunkiem odmiennność może być jednym z elementów autentycznego, pro-

wadzącego do realnych konsekwencji wyboru. Nieprzypadkowo tak wiele form oburzenia klóci się z wymogami politycznej poprawności.

W perspektywie politycznej poprawności odmiennosc zostaje zredukowana do pewnego rodzaju krępującej ułomności, o której nie powinno się wspominać w kulturalnej rozmowie. Politycznie poprawny język pociąga za sobą politycznie poprawny modus myślenia; w ten sposób to, co wymyka się nazwaniu, zaczyna także przestawać istnieć. W konsekwencji odmiennosc traci swój status ontologiczny. Inny przestaje być pojmowany jako nieredukowalnie odmienny. Paradoksalnie, dać każdemu prawo do wyrażania siebie może być niczym innym jak maską głębokiego odrzucenia znaczącej, definiującej różnicy; może być zakamuflovanym i wysoce skutecznym sposobem wyciszenia, a tym samym likwidowania różnicy będącej podstawą niewygodnej, obcej tożsamości.

W systemie opartym na postrzeganiu Innego wyłącznie przez pryzmat bliskości, podobieństw i analogii różnica ulatnia się w sposób naturalny i niemal niedostrzegalny. Mimo iż Inny z pozoru cieszy się prawami i przywilejami, zostaje zredukowany do „takie-samości” i wciśnięty w ramy tego, co dominujący system przewiduje i dopuszcza. A wówczas możemy odkryć z niemałym zaskoczeniem, że Inny, pomimo swego teoretycznego prawa do wyrażania siebie, uporczywie milczy. Po drodze stracił bowiem różnicę, którą mógłby chcieć wypowiedzieć.

2.

W Stanach Zjednoczonych polityczna poprawność zyskała popularność na początku lat 80. i zanikła (jak się przypuszcza) z końcem lat 90. Niemniej, jak to podkreślano przy wielu okazjach, historyczne i geograficzne ramy tego fenomenu są o wiele szersze. John K. Wilson i Ruth Perry przytaczają znaczną liczbę wcześniejszych przykładów występowania samego wyrażenia „politycznie poprawny”². Stephanie Suhr i Sally Johnson podkreślają, że „najbardziej aktualnym kontekstem dla politycznej poprawności był niewątpliwie maoizm i jego centralne znaczenie dla Nowej Lewicy lat 60. Dlatego też wydaje się prawdopodobne, że wyrażenie «politycznie poprawny» jest adaptacją pojęcia «poprawnego myślenia» pojawiającego się w angielskim tłumaczeniu *Czerwonej księżeczki* Mao, chociaż [...] może istnieć także związek z «poprawną linią» będącą w użyciu w Partii Komunistycznej”³.

Zachodnie formy politycznej poprawności przywodzą na myśl wiele wschodnich form tyranii, a nawet „nowomowę” z książki George’a Orwella o totalitaryzmie, 1984. Warto jednakże ujrzeć to zagadnienie w jeszcze szerszym kontekście historycznym i zwrócić uwagę na genetyczny związek łączący znane nam formy politycznej poprawności z myśleniem religijnym.

Momentem historycznym, jaki zasługiwałby tu na podkreślenie, są narodziny humanistycznego mesjanizmu w konsekwencji morskiej ekspansji Europy, jaka rozpoczęła się w XV wieku. Wyszuta przez humanistów utopia jedności rodzaju ludzkiego zostaje pomyślana jako wynik powszechnego nawrócenia całej ludzkości na chrześcijaństwo. Stanowi to rodzaj intelektualnej odpowiedzi na szczególne okoliczności historyczne: z jednej strony, wewnętrzny kryzys w obrębie same-

go chrześcijaństwa, z drugiej – szok „spotkania na plaży”, konfrontacji z Innymi i ich cielesnym, i duchowym dobrym samopoczuciem, a także z wielością obyczajów i sposobów życia.

Odpowiedź humanistów na te okoliczności historyczne zasadzała się na afirmacji i postawie otwartości w odniesieniu do odmiennych form człowieczeństwa, jakie ucieleśniali ludzie spoza Europy. Jednakże natychmiast jako dalsze zadanie stawia się stopniową asymilację i wchłonięcie wszystkich odmienności przez panujący w Starym Świecie porządek. Ostatecznym celem, na jaki się nieustannie wskazuje, jest zjednoczenie rodzaju ludzkiego przez ewangelizację i ustanowienie chrześcijańskiej i europejskiej hegemonii w świecie. Realizacja tej nadrzędnej powinności religijnej ma prowadzić, jak wierzono, do millenarystycznego rozwiązania takich problemów, jak niesprawiedliwość czy wojna. Eschatologiczny „koniec historii” wydawał się bliski.

Naszą współczesną poprawność polityczną można uznać za groteskowe zniekształcenie humanistycznego ideału zjednoczonej ludzkości i zarazem za wynik wewnętrznych sprzeczności tkwiących od początku w tej utopii. Nie kto inny jak właśnie humaniści uznali po raz pierwszy *ius gentis*, zasadę głoszącą, że każda grupa etniczna posiada określone prawa, w tym prawo do przemówienia własnym głosem. Tyle że Europejczycy, przynajmniej na tak wczesnym etapie, nie mieli jasno określonego pojęcia, co też Inny miałby zamiar powiedzieć.

Powody tego stanu rzeczy są dość oczywiste: brakowało najprostszych epistemologicznych narzędzi radzenia sobie z odmiennością, nawet prostej znajomości kodu językowego, jakiego używa Inny. Z tego względu wielu humanistów odczuwało pokusę, by dyskretnie „pomóc” mu w wyrażaniu się, ustanawiając tym samym ten rodzaj dyskursywnego nadużycia, jakie wiele stuleci później Clifford Geertz nazwie zachodnim „brzuchomówstwem”⁴. Humaniści gorąco pragnęli przemówić w imieniu Innego, stanąć w obronie tego, co wedle ich mniemania stanowiło jego najbardziej niezbywalne prawa, ale jednocześnie, co poniekąd rozumiały, kurczowo trzymali się zagrożonej wizji chrześcijańskiej supremacji i ideału religijnej jedności.

W roli przykładu humanistycznego prekursora politycznej poprawności mógłby się pojawić Damiao de Góis, piszący po łacinie Portugalczyk. W swoim liście do papieża, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis*, stara się zaświadczyć, że etiopska wersja chrześcijaństwa jest w równym stopniu wierna tradycji apostołskiej, jak najczystszy rzymski katolicyzm⁵. To co różne okazuje się rzekomo zakamuflowaną wersją tego samego, a więc nic nie stoi na przeszkodzie zjednoczeniu obu kościołów. Z wielką zręcznością retoryczną i teologicznymi kompetencjami Góis „poprawia” wszystkie różnice, jakie Portugalczycy mogli zaobserwować w etiopskiej rzeczywistości. Humanista twierdzi, że w tym kraju nie zachodzi nawet potrzeba ewangelizacji, gdyż krajowcy są już nie tylko doskonałymi chrześcijanami, ale nawet doskonałymi katolikami. Oczywiście różnice między ich obyczajami i rzymską liturgią zostają do tego stopnia dyskursywnie zamaskowane, pominięte i zlekceważone, że według opinii Góisa, etiopski Inny nie potrzebuje już ani konwersji, ani nawet katechezy.

Intencje Damião de Góisa i moralne uzasadnienie jego postawy są tak czyste i poza wszelkim podejrzeniem, jak racje współczesnych zwolenników politycznej poprawności. Problem polega na tym, że najlepsze zamiary mogą prowadzić do fałszywej i uproszczonej wizji rzeczywistości. A w tej zniekształconej wizji świata nie ma już miejsca na prawdę Innego. Niewczesna tolerancja, a przynajmniej pewne jej formy, mogą prowadzić do przemocy symbolicznej.

Postawa intelektualna Damião de Góisa jest do tego stopnia nastawiona na poszukiwanie podobieństw, że staje się on całkowicie niezdolny nie tyle nawet do dostrzeżenia rzucającej się w oczy odmienności obyczajów i wierzeń, jakie musiały być dobrze znane Portugalczykom zamieszkanym w lokalną politykę, ile przede wszystkim do uznania tych faktów za realną, ważką, nieredukowalną różnicę między etiopskim i europejskim sposobem życia. Jest zbyt zafascynowany abstrakcyjnym ideałem „jednego Pasterza i jednej Owczarni”, uniwersalnej jedności rodzaju ludzkiego. W najlepszej wierze, z bezgraniczną dobrocią i hojnością w stosunku do Innego, dostarcza nam wczesnego przykładu postawy stanowiącej zupełne przeciwieństwo autentycznego, naznaczonego poszanowaniem uznania różnicy. Jego dzieło jest nieustannym nadużyciem dyskursywnym.

Innego przykładu humanistycznej utopii możemy szukać w oficjalnym liście do króla Portugalii, jaki sporządził Pêro Vaz de Caminha, sekretarz armady Pedra Álvaresa Cabrala⁶. Pretekstem do napisania tego listu było odkrycie Brazylii w 1500 roku. W tekście tym Caminha szkicuje coś na kształt projektu przyszłej obecności portugalskiej na nowo odkrytym obszarze. W ramach tej wizji Inny jest przyjęty z radością, ale jedynie pod warunkiem, że przyjmie określony status, rolę do odegrania w ustalonym z góry kontekście katolickiego porządku: rolę katechumena. Postawa Caminha wobec Indian w gruncie rzeczy nie różni się zbyt od opinii Góisa o Etiopach. Caminha dowodzi, że nowo napotkany człowiek posiada zestaw zalet i cnót, które czynią z niego potencjalnego doskonałego chrześcijanina. Krajowcy nie znają przykazań, ale ich zachowania i postawy czynią z nich istoty moralnie nieskalane. Tubylec zostaje rozpoznany jako Adam, człowiek sprzed grzechu pierworodnego. Zostaje w ten sposób włączony w obręb układu odniesień, zharmonizowany z europejską wizją ludzkości wplątana w historię biegnącą od upadku pierwszych ludzi do końcowego odkupienia. W ten sposób różnica zostaje wchłonięta i przestaje być niebezpieczna jako autentyczna alternatywa, a nawet wprost przeciwnie, spotkanie z Innym przyczynia się do konsolidacji ortodoksji.

Dobrze znana metafora „kanibalizmu” (jedna z masek Innego prefabrykowana przez zachodnią wyobraźnię) odzwierciedla być może pokusę swego rodzaju duchowego wchłonięcia Innego. Montaigne, kolejny humanista, był zafascynowany „kanibalem” jako możliwym modelem, moralnym ideałem, jaki powinien zostać zaprezentowany Europejczykom pochłoniętym ferworem konfliktów religijnych⁷.

Montaigne’owi nie powiodła się apologia kulturowego pluralizmu. Jego „kanibal” nie jest bytem autonomicznym, lecz raczej wyidealizowanym portretem samego Europejczyka. Obraz Innego ulega manipulacji mającej na celu dostarczenie mieszkańcom Zachodu pewnego moralizującego przykładu: nagi człowiek, trosz-

czący się niewiele o dobra materialne, poświęca się całkowicie godnej rywalizacji o prymat w męstwie. Różnica charakteryzująca „kanibala” nie odgrywa roli jako samoistna wartość; jest tylko jednym z członów porównania skonstruowanego po to, by przedstawić Europejczykowi pewien zestaw wartości, który ma sens jedynie w ramach jego własnego, europejskiego układu odniesień. „Kanibal” nie jest sobą; jest jedynie sztucznie skomponowaną ilustracją stoickiego ideału głoszzonego przez Montaigne’a.

Utopia jedności w wielości obyczajów, sposobów życia i wierzeń, zakorzeniona w humanistycznej wizji ludzkości, łączy Europę i domniemane pozaeuropejskie cnoty „kanibali”, harmonizując światło i ciemność, cywilizację i dzikość. Te „inne formy” ludzkości pojawiają się na scenie przybrane w szaty rajskiej niewinności: jak powiada Montaigne cytując Senekę, są to *viri a diis recentes* – ludzie bliscy pierwotnemu projektowi bogów. Ten projekt bogów czy Boga jest w oczywisty sposób produktem europejskiego obrazu prapoczątków. Tożsamość Innego zostaje zachowana jedynie na powierzchniowym poziomie. I w gruncie rzeczy pozorny szacunek dla cnót dzikiego jest czynnikiem napędzającym stopniową przemianę kulturową zmierzającą ku ostatecznemu zatarciu wszelkiej różnicy.

3.

Jako typ praktyki dyskursywnej i społecznej, polityczna poprawność może być zdefiniowana jako proces eufemizacji, jako nieustanne poszukiwanie najbezpieczniejszej terminologii. Możemy uznać to za produkt uboczny tego rodzaju metadyskursywnej samozwrotności, jaka cechuje kultury późnej nowoczesności. Można sądzić, że polityczna poprawność prowadzi do nowej formy przemocy tylko ze względu na swój normatywny i przymusowy charakter. Jednakże w szerszym znaczeniu, polityczna/religijna poprawność jest modusem myślenia, który „równając” różnice niszczy cenną i delikatną aparaturę intelektualną – system subtelnych rozróżnień i rozgraniczeń. Rozróżnianie i różnicowanie jest przecież podstawą odpowiedzialnego myślenia i zarazem przeciwieństwem politycznej poprawności zasadzającej się na eufemizujących przybliżeniach.

Polityczna poprawność, jak każde uproszczenie, jest bardzo wygodnym sposobem radzenia sobie z odmiennością, która oznacza zwykle nieporęczną złożoność. Pozwala na uniknięcie przeładowania detalami i nadmiernego wysiłku intelektualnego. W tym sensie wierność poprawności jest pójściem na łatwiznę, które stanowi oczywistą przeszkodę uniemożliwiającą jakąkolwiek formę efektywnej refleksji; jednocześnie jest potężną pokusą: obietnicą ucieczki przed groźną wielością wartości, z którą czasem tak trudno sobie poradzić.

Gdy gubimy się w labiryncie możliwych rozwiązań, pozycji i wartości, zaczynamy potrzebować jakiejś poprawności, która by posłużyła za punkt orientacyjny. Pojawia się potrzeba pojedynczej, absolutnej prawdy. Żadna większa liczba „prawd” nie wchodzi tu w grę, gdyż na nowo powoływałaby do istnienia labirynt. W ten sposób kwestia poprawności zmienia się w ogólniejsze pytanie o intelektualną słabość jednostek, a nawet o słabość całej kultury.

Polityczna/religijna poprawność jest czymś w rodzaju intelektualnego kolapsu, porażki w myśleniu, które zaczyna potrzebować jakiejś zewnętrznej podpory czy protezy. Każda forma „poprawnego myślenia”, nim jeszcze stanie się fenomenem społecznym, zanim stanie się poprawnością polityczną czy religijną ortodoksją jest w pierwszej kolejności pewną indywidualną niemożnością czy porażką. Nim stanie się pewnym problemem etycznym, jest najpierw problemem metodologicznym. Myślimy politycznie poprawnie, gdyż nie umiemy się zdobyć na myślenie w żaden inny, bardziej złożony i bogatszy w niuanse sposób.

Z drugiej strony polityczna/religijna poprawność jako pokusa jest rezultatem intelektualnej próby wzięcia wszystkiego pod uwagę. Oznacza niemożność wyjścia z aporii: dać każdemu (mniejszościom, kobietom...) prawo do wypowiedzi, do przemówienia własnym głosem, do wyrażenia ich różnorodnych form wrażliwości i rozumienia – i jednocześnie zachować *status quo* ortodoksji, dominujący porządek wartościowania, który jawi się jako zbyt ważny, aby można go było poświęcić.

Ta intelektualna próba wzięcia wszystkiego pod uwagę prowadzi do załamania. Przyznanie (teoretycznego) prawa do różnicy w ramach systemu, wobec którego ta różnica jest czymś zewnętrznym i w pewnej mierze wrogim, neutralizuje tę różnicę, neguje jej potencjał diametralności, kontrastowania, wywoływania oburzenia – a właśnie oburzenie w odniesieniu do różnicy jest bardzo mocną, energiczną formą uznania już nie teoretycznego prawa do bycia odmiennym, lecz faktu, że coś *jest* odmienne w sposób zasadniczy i nieredukowalny. I na odwrót, bierne przyjmowanie różnicy sztucznie wtłoczonej w system odniesień może być sposobem redukcji jej do pewnej egzotycznej formy tego-samego.

Pokusa poprawności jest szczególnie silna, gdy myślący odkrywa z przerażeniem, że podążając za rwącym nurtem własnego dyskursu odplynęła za daleko i zapuścił się w mroczne terytoria, które budzą w nim lęk. Nagle próbuje kurczowo się czegoś uchwycić. Każda forma poprawności czy ortodoksji jawi się jako wybawienie. Wszystkie te reakcje zależą oczywiście od intelektualnej i duchowej mocy myślącego podmiotu. O ile przykładów kolapsu refleksji jest mnóstwo, są też i przykłady myślicieli takich jak Montaigne, którzy umieli oszacować swe własne duchowe energie, aby nie złapać się w pułapkę swoich własnych konkluzji i rozpoznać granicę mrocznego terytorium, które skłoniłoby ich do rozpaczliwego zwrotu ku ortodoksji.

W słynnym rozdziale *Prób*, mówiącym o kanibalizmie dzikich i kanibalizmie Europejczyków, Montaigne jest niemal na tej niebezpiecznej granicy heterodoksji. Tuż za rogiem znajduje się myśl o rytualnym kanibalizmie chrześcijan zjadających swojego Boga⁸, a za kolejnym rogiem – jeszcze dalsze i bardziej radykalne konkluzje. Z drugiej strony Montaigne ma jednak jasną świadomość niebezpieczeństw związanych z pokusą bycia poprawnym. Zna swoją własną siłę i własną słabość w obliczu tej pokusy, starając się uniknąć obu niebezpieczeństw przechodząc wąską kładką oryginalnej refleksji nad przepaścią pluralizmu i wykluczających się wartości.

4.

Zachodnia kultura jest w pewnym sensie wciśnięta między dwie skrajności: z jednej strony oświeceniowa wiara w obiektywny rozum jako instancję wyłączną, wrogą w stosunku do każdej innej instancji mogącej stanowić alternatywę. Ta monopolistyczna prawda racjonalna dyktuje idealne rozwiązania wykluczające z góry jakąkolwiek możliwość kompromisu, współistnienia rozwiązań, wielości społecznych realizacji czy praktyk politycznych. Z drugiej strony, antyświeceniowy, quasi-mistyczny sposób myślenia, historycznie zakorzeniony we wczesnym humanizmie, jest otwarty na nieustanną negocjację z Innym. Ta negocjacja jest jednak tylko czymś pozornym. Jest ona bowiem prowadzona z pozycji założonej z góry pewnością, że sprowadzenie różnicy i wielorakości do jedynej i wyłącznej wizji jest czymś nieuniknionym. Ta wizja oparta jest przecież na niepodważalnych i w perspektywie religijnej nie podlegających dyskusji prawdach objawienia czy prorocтва. Istnieje więc głębokie przeświadczenie, że tylko i wyłącznie ta wizja wyjdzie zwycięsko z ostatecznego finału historii, zrealizuje się i sprawdzi w apokalipsie.

Ta sama niezachwiana pewność ostatecznego zwycięstwa pojawia się w wielu politycznych surogatach myślenia religijnego. Jednym z nich jest polityczna poprawność, „poprawne myślenie” oparte na przeświadczeniu, że ostateczny triumf ortodoksji jest bliski. Niemal bez różnicy jest tu, czy ta ortodoksja jest akurat liberalizmem i demokracją, czy mesjanistycznym socjalizmem, czy jakąkolwiek inną wiarą polityczną, która gotuje się do wchłonięcia i strawienia wszystkiego, co wobec niej zewnętrzne, wszystkiego, co byłoby zdolne do stanowienia różnicy czy wprowadzania drugiego elementu alternatywy.

Dobrze nam znana polityczna poprawność łączy się z mesjanistyczną utopią demokracji jako ideału do powszechnego wprowadzenia w pewnej finalnej, doskonałej i chwalebnej postaci. Dlatego też oddala się od wszelkiego odpowiedzialnego za rzeczywistość myślenia, gdyż umieszcza nadzieję i wiarę w pewne ostateczne, uniwersalne rozwiązanie w miejscu konsystentnego projektu, a postawę oczekiwania na cud, jaki ma się wydarzyć samoistnie w chwili samego nadejścia demokracji, w próżni konkretnych planów działania, a nawet jako substytut zaangażowanego w rozwiązywanie problemów wysiłku.

Jako rodzaj polityczno-eschatologicznej wiary, poprawność jest ewidentną przeszkodą, ale i nieustanną pokusą. Portugalski pisarz José Saramago, znany nie tylko jako laureat Nagrody Nobla z 1998, ale i jako niestrudzony skandalista, jest dobrym przykładem do naszych rozważań. Z pozoru Saramago zwalcza wszelkie formy politycznej i religijnej poprawności. Ale okazuje się także znakomitym przykładem kogoś nieustannie kuszonego przez powaby pewnych form tejże poprawności. Refleksja Saramaga jest intelektualną walką z trzema problemami, jakie definiują kryzys współczesności. Na te trzy bolączki wskazał Charles Taylor w *Etyce autentyczności*: chodzi mianowicie o problem indywidualizmu, supremację rozumu instrumentalnego oraz ich konsekwencje w życiu politycznym (niebezpieczeństwo „łagodnego” despotyzmu, utrata politycznej kontroli nad naszym własnym życiem, itp.)⁹. W pierwszym momencie Saramago

próbuję odsunąć wszelkie formy poprawności funkcjonujące w jego politycznym i kulturowym kontekście. W ramach projektu odrzucenia wszelkiej religijnej ortodoksji podejmuje się dekonstrukcji podstawowego elementu doświadczenia monoteistycznego, jakim jest obecność dobrego, opiekuńczego i wszechmocnego bóstwa znanego nam z Pawłowego chrześcijaństwa (*Ewangelia według Jezusa Chrystusa*¹⁰). Przechodząc do kwestii politycznych, podaje w wątpliwość nie tylko zasadność włączenia jego kraju do Unii Europejskiej, ale także samą ideę Europy jako historycznej i politycznej całości. Pyta, czy aby ta abstrakcyjna konstrukcja znajduje jakiegokolwiek przełożenie na rzeczywistość, a jeśli tak, to jakie rodzaje nadużycia leżą u jej podstaw (*Kamienna tratwa, Historia oblężenia Lizbony*)¹¹. W jednej z najnowszych książek, *Ensaio sobre a Lucidez*, Saramago kwestionuje nawet samą funkcjonalną zasadę demokracji¹².

Jednocześnie jednak intencje Saramago wydają się podejrzane. Jego wizja wydziela intensywny aromat programowego „poprawnego myślenia”. Pozytywna propozycja zawarta w jego książkach byłaby kolejnym materiałem do studium o „lekkomyślnych intelektualistach” rozpoczętego przez Marka Lillę¹³. W swoich powieściach Saramago szkicuje utopię nomadyzmu przeciwstawionego aktualnemu, osiadłemu światu produkcji i konsumpcji. W powieści *A Caverna* proponuje porzucenie pracowni, i to nie tylko naszych wyrafinowanych laboratoriów, ale nawet najskromniejszego, rzemieślniczego warsztatu, przy którym wytwórca rywalizuje ze Stwórcą (bohater tej powieści jest starcem próbującym zarabiać na życie garncarstwem i lepieniem glinianych figurek)¹⁴. Oznacza to nie cierpiącą kompromisu propozycję całkowitego odejścia od Prometejskiego projektu przekształcenia świata, jaki stanowi podstawę europejskiego podejścia do rzeczywistości.

Dawna mniejszość i alternatywa – nomadzi – ma się stać normą i ustanowić dominujący układ wartości. Ostateczną konkluzją Saramagowskiej wizji jest wyłączenie pewnej prawdy, jedyne dopuszczonego modelu: wiecznej wędrówki. Powrót do nomadyzmu ma uleczyć ludzką kondycję i unormować relację między człowiekiem a okrutnym i nieubłaganym bóstwem. Jeden z bohaterów *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* wyraża emblematyczną i proroczą opinię, że w kraju, w którym pojawią się Żydzi, wszyscy inni staną się cudzoziemcami. Oczywiście należy rozumieć to zdanie z dala od nasuwającej się natarczywie antysemickiej interpretacji. Ma ono wyrażać prawdę, że w obecności nomadów świat człowieka osiadłego, jego projekty i wysiłki w nieunikniony sposób tracą prawomocność. Obecność nomady ustanawia „tyranię transcendencji”, o której mówił George Steiner w swoim eseju *W zamku Sinobrodego*¹⁵, poświęconym próbie ponownego zdefiniowania kultury, jakie stało się koniecznością po Holocauście. Wskazując jednocześnie na monoteistyczne objawienie na Synaju, początki chrześcijaństwa i „mesjanistyczny socjalizm”, Steiner mówi o „twardym żądaniu” Absolutu, o „szantażu doskonałości”, o „tyraniu objawienia”, która prowadzi do powstania fatalnego rozdzwiewu między doczesną egzystencją a eschatologicznymi wymogami, gdyż wraz z abstrakcyjnym monoteizmem pojawiają się ideały i normy leżące poza zasięgiem zwykłego człowieka. Konsekwencją jest wytrącenie z równowagi całej kultury Zachodu, bo „upór ideału” trwa, niczym „bezustannie

brzmiać w uchu wewnętrznym nuta”, minując indywidualne żywoty i całe systemy społeczne.

Wymagania politycznej/religijnej poprawności mają pewne cechy tego „szantażu doskonałości”, który wyklucza jakąkolwiek indywidualną, autentycznie wolną, a tym samym z konieczności niedoskonałą formę działania i myślenia. Gładka i elegancka polityczna poprawność stanowi przeciwieństwo niezręcznego, niegotowego i nieuprzejmego, lecz autentycznego dialogu z Innym. Na tę aporię składają się z jednej strony rozminięcie się z doskonałością ucieleśnianą przez wyłączną i jedyną poprawną prawdę, a z drugiej autentyczna niedoskonałość, niewystarczalność i niespójność indywidualnej, wolnej, „niepoprawnej” drogi myślenia. Do wyboru mamy albo myśl domową, zgrzebną i prowizoryczną, albo splendor niemożliwej do zaatakowania, dominującej i wyłącznej prawdy. W niektórych wypadkach jedynym możliwym rozwiązaniem wydaje się postawienie tej pierwszej w glorii tej drugiej, ale dostarcza to tylko jeszcze jednego przykładu fiaska, kolapsu refleksji szukającej radykalnych rozwiązań czy sposobów wyjścia z impasu współczesności. Także u Saramago końcowym wynikiem jest nowa poprawność. „Lekkomyślny” – w Lillovskim znaczeniu – pisarz gubi się w gąszczu niemożliwych alternatyw i potrzebuje jakiegoś punktu oparcia, czegoś, czego mógłby się uchwycić i podsunąć to zdezorientowanemu czytelnikowi. W rozpacz szuka jedynej i wyłącznej prawdy lub przynajmniej jakiegoś jej zastępnika, mogącego funkcjonować przynajmniej w świecie fikcji.

5.

Wraz z Saramago zbliżamy się być może do zrozumienia jednego z najbardziej zaskakujących paradoksów kultury współczesnej, jakim jest renesans religii, w tym religijnej ortodoksji, co stanowi przeciwieństwo radykalny zwrot w stosunku do laicyzacyjnych tendencji nowoczesności. Zamiast zapowiadanego zmierzchu religii możemy obserwować – i być może będziemy mogli obserwować na coraz większą skalę – odrodzenie i rozkwit fundamentalizmów. Jest to być może rezultatem dyskomfortu przechodzenia po wąskiej kładce indywidualnych wyborów i indywidualnej odpowiedzialności nad przepaścią wypełnioną pluralizmem wartości, rozwiązań i możliwości. Polityczna, a w jeszcze większej mierze religijna poprawność jest histeryczną reakcją na ciężar wyboru i trudność myślenia o różnicy jako o czymś, co nie powinno być „do-końca-zrozumiałe”. Pozwala ona na zneutralizowanie wielości i różnorodności za pomocą prostego, uniwersalnego środka polegającego na przyznaniu temu, co odmienne, maskującego „prawa do istnienia”. Z tego właśnie względu przyznanie Innemu prawa do wyrażania siebie może być jedynie próbą zneutralizowania szoku, jaki jest autentyczną reakcją na różnicę jako coś, co w naturalny sposób leży poza naszym intelektualnym zasięgiem, jako coś, czego w gruncie rzeczy właśnie *nie należy* sobie przyswajać. Prawdziwy głos Inności jest czymś „nieznośnym do słuchania”, a jej racje czymś „nieznośnym do rozumienia”. Stawiając znak równości między polityczną i religijną poprawnością chcieliśmy wskazać na genetyczny związek pomiędzy oficjalnym dyskursem frakcji politycznych i kościołów. Jest to dyskurs zwrócony

przeciw wszystkiemu, co indywidualne i osobiste, włączając w to wszelkie formy doświadczenia mistycznego, które także oznacza spotkanie z nieredukowalną różnicą Innego w sensie metafizycznym, z wymykającym się rozumieniu bóstwem. Nie tylko polityczna, ale także religijna poprawność dostarcza mediacyjnego *tertium*, buforu chroniącego przed szokiem radykalnego spotkania. Dlatego właśnie pojawia się ona jako podwójna pokusa w późnonowoczesnych społeczeństwach, które pod maską otwartości na wielokulturowość ukrywają głęboki lęk przed spotkaniem z tym, co radykalnie różne.

Kluczowym punktem, na który należy zwrócić uwagę, jest dziwne pokrewieństwo łączące polityczną poprawność w cieszących się domniemaną wolnością społeczeństwach Zachodu i tyranie „nowomowy” w totalitaryzmach. Możliwe wytłumaczenie może wskazywać na powszechność pragnienia ucieczki przed różnorodnością i alternatywą. W wielu kontekstach może ona być narzucona przez władzę, w innych, dobrowolnie przyjęta przez szeroki konsensus społeczny.

Polityczna poprawność jest drogą wyjścia z intelektualnego impasu; oferuje możliwość „obejścia” kryzysu wartości. Ze ściśle jednostkowego punktu widzenia, co złego w politycznej poprawności? Ani to, że jest bezcelowa, ani jej intencje, ani moralne racje. Najważniejszy problem polega na tym, że zarówno polityczna, jak i religijna poprawność oferują jedynie drogi iluzoryczne i na dłuższą metę rozczarowujące. Jednakże ta iluzja jest dość trwała i wygodna, podczas gdy odwaga niezależnego myślenia, intelektualnego zmagania z tym, co „nie do pomyślenia” jest przywilejem nielicznych.

Przypisy:

¹ Norman Fairclough, *Political Correctness: the Politics of Culture and Language*, „Discourse & Society” 2003, 14, s. 17.

² John K. Wilson, *The Myth of Political Correctness: the Conservative Attack on Higher Education*, Durham, NC, Duke University Press 1995; Ruth Perry, *A Short History of the Term Politically Correct*, W: *Beyond PC. Towards a Politics of Understanding*, red. Patricia Aufderheide, St. Paul, MN, Graywolf Press 1992, s. 71–79.

³ Stephanie Suhr, Sally Johnson, *Re-visiting ‘PC’: Introduction to Special Issue on ‘Political Correctness’*, „Discourse & Society” 2003, 14, s. 9.

⁴ Clifford Geertz, *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, przeł. Ewa Dżurak i Sławomir Sikora, Warszawa, Wydawnictwo KR 2000.

⁵ Damião de Góis, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis*, W: *Opúsculos históricos*, red. Câmara Reis and Dias de Carvalho, Porto, Civilização 1945.

⁶ Pêro Vaz de Caminha, *Carta*, red. Jaime Côrtesao, Lisboa, Portugália Editora 1985.

⁷ Michel de Montaigne, *O kanibalach*, W: *Próby*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków, Zielona Sowa 2004, s. 169–177.

⁸ Por. George Hoffmann, *Anatomy of the Mass: Montaigne’s ‘Cannibals’*, „PMLA” 2002, 117, s. 207–221.

⁹ Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec, Kraków–Warszawa, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego 1996.

¹⁰ José Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, przeł. Cezary Długosz, Poznań, SAWW 1992.

¹¹ José Saramago, *Kamienna tratwa*, przeł. Wojciech Charchalis, Poznań, Rebis 2003; *Historia oblężenia Lizbony*, przeł. Wojciech Charchalis, Poznań, Rebis 2002.

¹² José Saramago, *Ensaio sobre a Lucidez*, Lisboa, Caminho 2004.

¹³ Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York, New York Review Books 2001.

¹⁴ José Saramago, *A Caverna*, Lisboa, Caminho 2002.

¹⁵ George Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przeł. Ola Kubińska, Gdańsk, Atext 1993, s. 52–55.

Między polityką a etyką: uwagi o dyskursach politycznej poprawności. Dwugłos krytyczny

Ambiwalencja wszechobecnego dziś zjawiska „politycznej poprawności” objawia się na wielu dyskursywnych płaszczyznach – i być może właśnie dlatego mało kto potrafi zachować wobec niego obojętność. Oscylująca w strefie liminalnej pomiędzy politycznym dyskursem państwa a etycznym dyskursem indywidualnych wyborów „polityczna poprawność” – pierwotnie postulowana jako środek mający na celu nadanie żarliwej wielokulturowej debacie amerykańskich lat osiemdziesiątych formy cywilizowanego dialogu – przybrała dziś kształt dyskursywnego konstruktów o wielu obliczach. W pewnych kontekstach centralne pojęcie niniejszej debaty objawia swą naturę jako oczywiste narzędzie władzy albo staje się etykietą konotującą polityczną lub społeczną obłudę. Jednocześnie – celowe zastosowania tego negatywnie dziś kojarzonego terminu często okazują się retorycznym środkiem za pomocą, którego można dyskwalifikować lub dezawuować działania, gesty lub dyskursy etycznie trudne lub niemożliwe do zakwestionowania, lecz z jakichś względów „niewygodne”. Dynamika prezentowanego tutaj „dwupokoleniowego” dwugłosu wskazuje, że podstawą zrozumienia amorficznej natury „politycznej poprawności” jest świadomość możliwych celów, którym zastosowanie tego pojęcia może służyć, ale także – co istotniejsze – stanowi punkt wyjścia do szerszej debaty na temat etyki w kontekście dominujących metanarracji, które marginalizują inne, być może „niewygodne” lub niepokojące dyskursy.

Djelal Kadir¹ i Paweł Jędrzejko²

Przypisy:

¹ Djelal Kadir wykłada w Penn State University. Jest prezydentem-założycielem Międzynarodowego Towarzystwa Studiów Amerykanistycznych IASA, którego oficjalne strony znajdują się pod adresem <http://www.iasaweb.org>. Adresem internetowym Centrum Wymiany Myśli IASA jest <http://www.iasa.us.edu.pl> [serwis udostępniony został na serwerach Uniwersytetu Śląskiego].

² Paweł Jędrzejko jest pracownikiem Instytutu Kultury i Literatury Brytyjskiej i Amerykańskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Polityczna poprawność a światopoglądowy aparat korekcyjny państwa

Wszystko zaczęło się dosyć niewinnie, bo od leksykalnej nielogiczności – swoistego *non sequitur*. Założeniem tejże było uczulenie dyskursu publicznego na specyfikę wrażliwości innych w kontekście wielokulturowej epoki, której historia nadała później znaczące miano ery „wojen kulturowych”. W tamtym okresie, w Stanach Zjednoczonych lat osiemdziesiątych, nie prowadziło się wojny przeciwko terrorowi, lecz przeciwko kulturze pojmowanej jako szczególny etniczno-rasowy konstrukt. Celem „politycznej poprawności” była taka modulacja opozycyjnych głosów w trwającej podówczas burzliwej politycznej debacie, która pozwoliłaby zaszczerpić elementy cywilizowanej formy ostrej wymianie zdań. Mniej więcej dwadzieścia lat później metamorfozy tego zjawiska przełożyły się na współczesną rzeczywistość „państwa ponad prawem”, a sama „polityczna poprawność” funkcjonuje teraz jako element wypracowanego przez owo bezkarne państwo „światopoglądowego aparatu korekcyjnego” – narzędzia nacisku, służącego eliminacji postaw dysydenckich oraz egzekwowaniu ideologicznej zgodności z oficjalnym światopoglądem. Od Seneki do Cyserona i od Orwella do Auerbacha – filologowie zawsze mieli świadomość, iż trajektoria morfologii leksemów służy jako szablon formacji politycznych i jest historycznym wyznacznikiem przemian społecznych. Losy „politycznej poprawności” potwierdzają trafność tej głębokiej obserwacji.

Nieunikniony rygor wyvodu naukowego każe nam dziś dostrzec, że z punktu widzenia historii i logiki „polityczna poprawność” jest oksymoronem: coś jest albo *polityczne*, albo *poprawne*. Mit, iż cokolwiek może być jednocześnie polityczne i poprawne jest wytworem wyrachowanej decyzji o jego powołaniu oraz politycznej strategii *polis*, które postrzegało siebie jako jaskrawe zaprzeczenie gminności wiejskiego *gminu* (ang. *villany of the ville*), czy pogańskiej natury *pagusa*. Jako swoisty socjokulturowy „morfem”, „polityczna poprawność” posiada moc określania, skutkiem czego po dziś dzień wywiera wpływ na rzeczywistość, legitymizując różne jakości jako poprawne (bez względu na to, czy istotnie są dopuszczalne lub legalne, czy też nie), o ile te ostatnie są bezpośrednio powiązane z funkcjonowaniem *polis* – i tym, co polityczne. W tym sensie „polityczna poprawność” historycznie emanuje z metropolii i rozprzestrzenia się na zewnątrz, w wyniku czego kryteria poprawności dla peryferii definiuje centrum – choćby nawet języki współczesnej krytyki zdekonstruowały tę dychotomię i skazały ją na banicję. Dynamika władzy i moc wartościującego określania bytów rezydują niezmiennie w centrach – przeświadczonych o swoim ośrodkowym statusie bez

względu na dobiegające z różnych stron sprzeciwy i wbrew argumentacjom, które dowodziłyby czegokolwiek innego – zaś wartościujące sądy wydawane na mocy sztywno usankcjonowanego przywileju teźże centralności mają wciąż znaczenie najwyższe.

Tak jak w przypadku nienaruszalności zasad gramatyki i metodycznej systematyczności, poprawność stanowi niepodlegającą kwestionowaniu formułę, która sprawuje rządy jako najwyższa zasada i niepodważalna norma. Polityczność, przeciwnie, zawiera się w negocjacjach dotyczących sposobu orzekania – i jest nieuniknionym kompromisem dającym w efekcie wybór opcji najmniej szkodliwych dla wszystkich negocjujących stron. Polityczność desygnuje przewidywalnie mniejsze zło. Poprawność wskazuje niemożliwość alternatyw wobec tego, co poprawne, czyli tego, co już *ipso facto* uznaje się za dobre. Łącznie, polityczność i poprawność mogą być w najlepszym wypadku katachrezą, a w najgorszym – antynomią. Nie mówimy tutaj o sprzeczności, ponieważ sprzeczności podlegają negocjacjom. Antynomie nie poddają się takiej formule ustalania sądów, bowiem brak im wieloznaczności, a ten wyklucza możliwość *ujednoznaczniania*. A więc bez względu na to, czy antynomia jest nominalna, czy normatywna – nazywa i rządzi *albo* jako nominalna, *albo* jako normatywna – lecz w każdym jednak razie nie jako nominalna i normatywna *naraz*. W pewnym zatem sensie funkcjonuje tak, jak gramatyka i gramatyczność: syntagmatyczne konstrukcje są *albo gramatyczne*, *albo niegramatyczne*. Sprzeczności natomiast rządzą się prawami odwrotnymi, dzięki czemu elementy sprzeczne – twierdzenie po twierdzeniu, zjawisko po zjawisku – podlegają rewizji i poddają się przemianie bądź to na drodze negocjacji, bądź w wyniku interpretacyjnych odczytań.

Ostatecznie więc, jako antynomia, „polityczna poprawność” zapewnia sobie żywotność opierające się na aparacie nacisku, na czynnikach, które można byłoby określić mianem *policyjnych* – a więc podtrzymuje ją przy życiu siła *polis* i tego, co *polityczne*, a dla polityczności, bez względu na koszty i okoliczności, poprawność jest wartością optymalną. Ponieważ w warunkach nakazowości i przymusu wszelkie negocjacje muszą okazać się płonne, polityczność ostatecznie poddaje się normatywności, która powoduje, że ta ostatnia przestaje podlegać osądowi. A raczej, w takim kontekście, polityczność staje się tak samo absolutna jak jakikolwiek imperatyw kategoriyczny. Kiedy polityczność stanie się imperatywem – szczególnie, jeżeli ów imperatyw kamufluje maska poprawności – od imperialnego absolutyzmu dzieli ją tylko maleńki krok: kroczek na bardzo stromym stoku. Żyjemy w politycznie poprawnych czasach.

Największa groźba, jaka wiąże się z politycznością jako imperatywem, tkwi w utracie tego, co przez polityczność zostaje wykluczone poza przestrzeń publicznego dyskursu. Elementem, który polityczny imperatyw eliminuje ze sfery publicznej, nie jest tegoż imperatywu *antynomia* (czyli poprawność) ale jego *antyteza* (czyli komparatyw). Jeżeli imperatyw jest uniwersalny, to komparatyw jest relacyjny. A zatem jeżeli uniwersalium, rozprawiwszy się już z groźbą relacyjności, pozostałoby na polu walki samotne, wówczas nie podlegałoby dłużej negocjacjom, nie przysługiwałoby wobec niego żadna apelacja i – jeżeli do tego obstawałoby

niezmiennie przy swej poprawności mimo jej paradoksalnej, oksymoronicznej natury – musiałoby się stać absolutem. Kto nie idzie z nami, ten unieważniony.

„Polityczna poprawność” nie jest zjawiskiem nowym. Każda nowinka, jaką to zjawisko wydaje się nam dziś oferować w świetle współcześnie obowiązujących mód – w istocie rzeczy tkwi korzeniami w polityce kulturowej Stanów Zjednoczonych ostatniego ćwierćwiecza XX stulecia. W tamtym okresie polityczna poprawność była oksymoronem względnie „oswojonym” – pozostającym, jak już zaznaczałem, w służbie kulturowego pluralizmu i pełniącym funkcję moderatora opozycyjnych twierdzeń lub sprzecznych roszczeń w ogniu wielokulturowej debaty. Pomimo wewnętrznego paradoksu, „polityczna poprawność” miała wówczas za zadanie zapewnić ciągłość otwartej kulturowej debaty i spowodować, aby sfera publiczna dostroiła swoją wrażliwość do wielokulturowego dyskursu tak, by była w stanie odbierać przekaz środowisk opozycyjnych i przyjmować kontrargumenty wysuwane wobec argumentów własnych. Polityczna poprawność miała niwelować napięcie doprowadzające do agresywnych werbalnych ataków, a moderując ton wypowiedzi wniesić w tę debatę cywilizowane formy dialogu i przenieść je następnie w sferę stosunków społecznych i politycznych.

Historia, niestety, wykazuje zdolność odzwierciedlania nielogiczności dyskursu. Sfera publiczna jest bowiem niebezpieczną areną, na której wcześniej czy później polityczny język musi się poplątać – zwłaszcza, jeżeli cechuje go celowa lub niezamierzona służebność wobec politycznych interesów. Polityka wcześniej czy później zrówna się z leksyką – a to, co od początku było zwichnięte, w nieunikniony sposób podlegać będzie kolejnym skrzywieniom. (Zjawisko to celnie uchwycił George Orwell, a ostatnio, raczej niefortunnie, zademonstrowali nam jego mechanizm inni, historycznie mniej odlegli George’owie.) Trzeba jednak przy tym zauważyć, że potencjał efektywności leksykalnego oportunistycznego przybierał formy stosowne do politycznych potrzeb danych czasów.

Ewidentnie, jako pokrętnie i zwichnięte uniwersalium „polityczna poprawność” psuje uniwersaliom dobre imię. Podobnie jak pod koniec dwudziestego wieku patologię etnocentryzmów i etnonacjonalizmów okaleczyły i poważnie osłabiły to, co wspólnotowe, tak na początku XXI wieku „polityczna poprawność” stała się rakiem, żerującym na tym, co uniwersalne. Choroba wyszła z fazy utajnionej dokładnie w tym czasie, kiedy mikronarracje postmodernizmu objawiły swoją zjadliwość i okazały się równie śmiercionośne, jak wielkie metanarracje hegemonicznego modernizmu, które te pierwsze miały ostatecznie rozsadzić od wewnątrz.

Wyzbywszy się więc tego, co stanowiło o użyteczności nowoczesności i wyrosłych z niej „post-izmów”, zwróciliśmy się znów ku niedorzecznemu prymitywizmowi atawistycznych duchów przeszłości, które podnoszą zgiełk żądając czystości moralnych zasad i „politycznej poprawności”, która przeplata się z prawością dyktowaną zastraszeniem i gorliwością eschatologii spraw ostatecznych. „Polityczna poprawność” jako warunek wstępny apokaliptycznej soteriologii to myto, które nie podlega negocjacji: jeżeli odmówią zapłaty, odszczepieńców czeka potępienie, a buntowników – neutralizacja. W przestrzeni takiej „politycznej poprawności” jedynie chętni mogą włączyć się w *polis*; niechętni zaś, aby się „poprawili”,

muszą zostać poddani działaniu „korekcyjnego aparatu uniwersalnej prawdy” oraz „absolutnego uniwersalium zwichniętego kategoriycznego imperatywu poprawności” – niezależnie od tego czy w świecie obowiązują jakieś międzynarodowe prawa i czy istnieją uniwersalne normy.

Jak więc można dziś sprawnie poruszać się w trudnym obszarze prawości i uczciwości ogarniętym „polityczną poprawnością” dnia dzisiejszego, jeżeli jedynymi narzędziami rozpoznania terenu są naukowy wgląd i krytyka kultury? Bez wątpienia – ostrożnie. Uczciwie i szczerze – to oczywiste. Lecz jeśli tak się złoży, że domeną czyichś dociekań i jednocześnie przedmiotem krytyki będzie absolutne uniwersalium „politycznej poprawności” – co wtedy? W takim właśnie, zdecydowanie niewygodnym położeniu znajduje się współczesny amerykańista, a już z pewnością badacz i krytyk sięgający w swych amerykańistycznych dociekaniach poza arbitralnie wytyczoną, ograniczoną wymogami współczesnej „politycznej poprawności” i opisaną za pomocą oficjalnych parametrów dziedzinę, przestrzeganie granic której ściśle egzekwują oficjalnie umocowane, profesjonalne organizacje.

Dylematy te jednak nie będą dotyczyły amerykańistów, którzy na wskroś przeszują wzrokiem misterną sieć „politycznej poprawności” i patrzą przez nią niczym przez otwarte na oścież okno. Taka niczym nie zamglona wizja może jednak być przywilejem jedynie tych obdarzonych ostrzejszymi umysłami i szerszymi zdolnościami, tych błyskotliwych i szybkich, którzy rozkwitają w każdych warunkach. Amerykanista bardziej rozważny, unikający komentarzy, lecz wierny własnym emocjom, tak jak kronikarz z Herbertowskiego *Raportu z obłązonego miasta* czuje się w obowiązku spisywać „historię obłązenia” – nawet, jeżeli nie jest pewny dla kogo to czyni.

Polityczna poprawność a autopoprawki. (Antyrefleksja?)

Niezależnie od wniosków płynących z teorii przytoczonego powyżej wywodu, nie sposób nie dostrzec, iż w praktyce kulturowej współczesnego świata zachodniego określenie „polityczna poprawność”, jeżeli zastosuje się je w stosunku do czyichś wypowiedzi lub działań, jest zazwyczaj znacznikiem deprecjonującego stanowiska komentatora, lub też – jako określenie z pozoru pozytywne – funkcjonuje w charakterze substytutu mniej lub bardziej złośliwych słów krytyki. *De facto*, użycie tego terminu niemal nigdy nie konotuje jakichkolwiek wartości pozytywnych i dlatego też współcześnie samo pojęcie wydaje się raczej być instrumentem negacji aniżeli elementem pozytywnej propozycji.

Na pierwszy rzut oka – trudno się temu dziwić. „Ziejąca przepaść” między tym, co polityczne a tym, co poprawne wydaje się być „uniwersalnie” dostrzegana przez wszystkich tych, którzy centralnego dla niniejszych rozważań określenia używają, *summa summarum*, całkiem słusznie. Jest bowiem jasne, że relacja, jaka zachodzi między „politycznością” a „poprawnością” to raczej związek rzędu niż zgody i trudno byłoby dowodzić twierdzenia przeciwnego – szczególnie w kontekście obowiązującego uzusu. I istotnie, niemal nie sposób oprzeć się wrażeniu, że słowa i działania stają się „*politycznie* poprawne”, kiedy ewidentnie nie mogą być poprawne *po prostu*¹.

Podążając takim torem myślenia łatwo zauważyć, że poprawność – jeżeli determinuje ją „polityka” – staje się nieuchronnie kategorią całkowicie polityce podporządkowaną i w ten sposób ztraca swój pierwotny sens, czyli sens wynikający z dynamiki dominującej metanarracji, którą przyjmuje (bądź dziedziczy) dana wspólnota wartości². Z tego też powodu pojęcie „politycznej poprawności” przywodzi na myśl popularny niegdyś, oparty na grze przydawek dowcip, zakorzeniony głęboko w PRL-owskiej rzeczywistości:

Pytanie: Jaka jest różnica między „demokracją” a „demokracją socjalistyczną”?

Odpowiedź: Taka sama, jak między „krzesłem” a „krzesłem elektrycznym”.

Ponieważ jednak sens samego wyrazu „poprawność” jest produktem relacyjnego postrzegania, trudno sobie wyobrazić taką „poprawność”, która mogłaby nie być „polityczna”. Bez wątplenia to, co dla jednych „poprawne”, gdyż pozostaje w zgodzie z ich zbiorem indywidualnych przekonań i preferowanym systemem wartości, które to czynniki zbiorczo determinują kształt polityki o węższej lub szerszej skali – dla innych, marginalizowanych przez taki dyskurs, nie będzie niczym innym aniżeli „krzesłem elektrycznym”. W świetle powyższego, zaprezentowana w pierwszej części niniejszego dwugłosu dyskusja nad „tym, co polityczne” i „tym, co poprawne” wydaje się zasadać na nostalgicznej *życzeniowości*.

Odnosi się bowiem wrażenie, że wynika z pragnienia „poprawności *poza* polityką”. I mimo że prowadzony w niej wywód jest „świadomy”, iż takie rozwiązanie jest niemożliwe – jego Autor, przedstawiając „korekcyjne działania państwowe- aparatu nacisku” jako czynnik dający w rezultacie „polityczną poprawność” jako absolut, zdaje się pomijać milczeniem fakt, że nie istnieje i nigdy nie istniało państwo (czy jakakolwiek zhierarchizowana zbiorowość), które zadowoliliby się kompromisem w kwestii „poprawności”. Państwo wymaga patentu na *ostateczną poprawność* – a nawet, jak nietrudno wykazać, na *ostateczną prawość*.

Nie istnieje poprawność bez metanarracji i nie istnieje metanarracja całkowicie apolityczna. Tak jak wszystkie dyskursy dominujące, także i późnokapitalistyczny dyskurs władzy państwowej rości sobie do „poprawności” wyłączne prawo: zmierza do tego, by „wziąć poprawność w posiadanie”, osadzić ją ponad i poza ilościowym czy jakościowym wartościowaniem – i nieodwołalnie uczynić ją „poprawnością zinstytucjonalizowaną”. Precyzyjniej rzecz ujmując, najpotężniejsze lobby w państwie dążą do stworzenia obowiązującego języka, który zdezawuowałby inne języki; władza państwowa aspiruje do wykształcenia takiej metanarracji, w której pojęcie „poprawności” nie mogłoby określać niczego poza tym, co wyznaje – i czego „naucza” – samo państwo czy szerzej: elita dzierżąca władzę.

Jednak nawet gdyby przyjąć, że przesłanie Djelala Kadira należy rozumieć w kategoriach czegoś, co można byłoby określić „etyką samoświadomą” lub „niezależną od państwowej”, nie sposób nie zauważyć, że argumentacja uczonego (ostatecznie potępiająca zjawisko „politycznej poprawności”) pomija niezmiernie istotny aspekt użycia samego pojęcia czy może dokładniej – pomija konsekwencje jego *nadużyć*. Kwestionując sens i wagę „politycznej poprawności” jako konstruktu dyskursywnego i przedstawiając „polityczną poprawność” jako instrument władzy, dyskusja nie dotyka kontekstów, w których ten termin znajduje przewrotne zastosowanie właśnie dzięki swojej złej sławie. „Polityczna poprawność” staje się często słowem-kluczem w argumentacji, której zamierzeniem jest zdyskredytowanie działań lub wypowiedzi niewygodnych dla ich komentatora, kwestionujących zasadność jego systemu wartości lub w jakiś sposób zagrażających jego planom. Najogólniej rzecz ujmując, pominięte przypadki zastosowania terminu „politycznej poprawności” w takiej argumentacji występują w kontekstach, w których pozornie przeciwstawne bieguny omawianej tutaj dychotomii/antynomii/binarnej opozycji mogą się w istocie pokrywać.

Z jednej strony są to sytuacje, w których kwestia „poprawności tego, co poprawne” jest regulowana prawnie. W takich wypadkach, rozróżnienie między „tym, co poprawne” a „tym, co niepoprawne” jest równoznaczne z rozróżnieniem między „tym, co legalne” a „tym, co nielegalne”. W tym kontekście grupy dominujące używają etykiety „politycznej poprawności” dla oznaczenia działań i języka, które „jeszcze nie są nielegalne”, więc nie mogą być eliminowane za pomocą środków nacisku, ale też nie są ani instytucjonalnie promowane ani wspierane, ponieważ mogłyby potencjalnie rzucić „etyczny cień na poprawność tego, co legalne”. Z kolei przedstawiciele grup opozycyjnych użyją tej samej etykiety dla określenia języka i działań, które wspierają to, „co zalegalizowane i usankcjonowane”.

wane”, a co opozycja oczywiście uważa za „niepoprawne”, bo marginalizujące niewygodne poglądy i ludzi. W takim układzie, „polityczna poprawność” postrzegana jest przez grupy opozycyjne w kategoriach podporządkowania się dyskursywnemu „aparatu korekcyjnemu” – a więc jako układność lub oportunizm.

Z drugiej strony, są to wszystkie inne sytuacje, w których termin „politycznej poprawności” stosuje się w odniesieniu do tego, co jest „poprawne”, ale po to jedynie, by tę poprawność zakwestionować. W takich kontekstach „poprawność” nie jest jeszcze zdefiniowana prawem, ale sens tego pojęcia determinuje dynamika dominujących norm społecznych i obyczajowość grup w społeczeństwie dominujących (nie: elit politycznych). Dynamika ta manifestuje się wyraźnie w „pęknięciach”: w relacji między dyskursem wartości wyznawanych i praktyką zastosowań wartości, oraz wszędzie tam, gdzie kulturowa Inność jest marginalizowana.

Tak przedstawiona robocza kategoryzacja odzwierciedla założenie, iż „poprawność tego, co poprawne” (której sens jest relacyjny i zależy od różnic oraz nieciągłości dominującej metanarracji i dyskursów przez nią kontekstualizowanych) zasadniczo opiera się na fundamencie *dobrej wiary*. Należy przy tym zaznaczyć, że *dobra wiara* nie jest w żadnej mierze pojęciem „niewinnym”: wszak historycznie rzecz ujmując, wiara (religijna, naukowa, polityczna lub dowolna inna), będąc podstawą wyborów, okazuje się często pierwotnym motywem wszelkich nieporozumień i konfliktów. Irracjonalna, narażona na ataki i niemierzalna, wiara stanowi swoiste odbicie indywidualnego niepokoju – a jako taka zależy od dyskursów konwersji/nawracania oraz wymierzonych przeciwko lękowi narracji o orientacji terapeutycznej. Z tego też powodu poddaje się zewnętrznej manipulacji – choć trzeba przyznać, że skutecznym antidotum na *Angst* okazuje się często krytyczna autorefleksja, a dzięki temu wiara może ulegać procesom reorientacji „niezależnej” od czynników zewnętrznych. Mimo to, nie jest do końca odporna na oddziaływanie skorelowane z „politycznymi” projektami przyszłości uwzględniającymi jednostkę, której indywidualny projekt starają się dostosować do własnych ci, którzy posiadają władzę i narzędzia służące „poprawianiu” projektów „niepoprawnych”.

Aby zilustrować powyższe obserwacje najwygodniej jest zacząć od sfery oczywistości. Fakt, że osoby o podstawowej świadomości krytycznej nie używają niektórych określeń należących do sfery konotatywnie obciążonego słownictwa rozmawiając, na przykład, na tematy powiązane z historią prześladowań etnicznych czy rasowych – nie jest kwestią „poprawności politycznej” rozumianej negatywnie: jako układność czy hipokryzja. W ich przypadku taka rezygnacja jest działaniem poprawnym *bona fide*. To działanie poprawne w kategoriach *etycznych*, ponieważ mówcy *wiedzą*, iż pewnego typu słownictwo zakorzenione jest w historii okrucieństw, upodlenia i nienawiści – i *wierzą*, że nie zasługuje na nie żadna istota we wszechświecie. Uważają więc, że świadome użycie obciążonych tragiczną historią sformułowań w odniesieniu do kogokolwiek jest celowym lub nieodpowiedzialnym powielaniem – a więc także ponownym wprowadzeniem w życie – dyskursu dyskryminacji, co wiąże się z reinstytucją wynikającej z niego pogardy dla drugiego człowieka. Co więcej, takie „po-

prawne etycznie” zachowanie językowe jest jednocześnie poprawne w kategoriach politycznych. Mówcy bowiem *wiedzą*, że nieużywanie deprecjonujących lub upokarzających określeń służy jedności *polis* – i *wierzą*, że w dłuższej perspektywie taka świadomość języka przyczynia się do eliminacji napięć społecznych, stanowiących często przyczynę eskalacji przemocy i źródło konfliktów.

A jednak mimo że tak pojmowana „polityczna poprawność” może się znacząco przyczynić do poprawy stanu relacji społecznych (a w konsekwencji – warunków życia), mimo że jako taka jest zjawiskiem społecznie wskazanym i ze wszech miar etycznym – codzienna praktyka kulturowa często „zbywa” podobne zachowania drwiną, przypisując im etykietę takiej „politycznej poprawności”, gdzie przydawka jest ewidentnie kwalifikatorem negatywnym. Na przykład, negatywne reakcje wobec „żartów” podtrzymujących wzorce niesprawiedliwych relacji społecznych, akty poparcia dla grup zmarginalizowanych czy nawet używanie neutralnego słownictwa – to zachowania, które czasami spotykają się z „pseudopoparciem” ze strony przedstawicieli różnych dominujących grup politycznych i społecznych po obu stronach Atlantyku wyrażanym poprzez odwołanie do „politycznej poprawności”.

Innymi słowy, poprawne zachowania i poprawny język często wywołują drwiący komentarz, który – pozornie zalecając proponowaną przez oryginalnego mówcę postawę jako ważną i cenną – dyskredytuje jej poprawność jako „polityczną poprawność”, jak gdyby komentator imputował niemożliwość dobrej wiary swojego interlokutora lub niemożliwość poprawności pewnych zachowań *poza i ponad* obowiązującymi tu i teraz modami. Niestety, szydercze reakcje wobec etycznych zachowań, których merytorycznie nie sposób podważyć, nie tylko frustrują, ale także powodują dezorientację wśród tych, którzy szanują autorytety. Szczególnie, że przypadki występowania takich reakcji są częste w wielu środowiskach uznawanych za opiniotwórcze, włącznie ze środowiskiem naukowym.

Obecność absurdalnie „usprawiedliwianych” domniemaną obłudą „politycznej poprawności” przypadków podtrzymywania rasistowskich, seksistowskich, fallogocentrycznych, neokolonialnych czy ogólnie szkodliwych praktyk kulturowych daje się łatwo zauważyć, lecz rzadko takie akty wywołują reakcję sprzeciwu. W przestrzeni społecznego i politycznego dyskursu milczenie wokół postaw, które promują dyskryminację i ostatecznie stają się przyczyną cierpienia, jest po części wynikiem *odium*, jakie narosło wokół „politycznej poprawności”.

Osoby publiczne, które mogłyby skutecznie zareagować przeciwko przypadkom rasizmu, seksizmu czy innych zachowań wynikających z krzywdzących dyskursów, uczeni i politycy, którzy mogliby publicznie zająć stanowisko sprzeciwu wobec rodzącej nienawiść polityki – często sprawiają wrażenie, jakby powstrzymywali się od działania, obawiając się może utraty wiarygodności i/lub głosów, jeśli któryś z przeciwników politycznych miałby przypiąć im łatkę „politycznej poprawności”. Wydaje się zatem, że aby uniknąć etykiety „walczącego ideologa”, „kreującego *image* własnej prawości hipokryty” czy „oportunisty” – czyli wszystkiego tego, co w popularnym dziś rozumieniu denotuje termin „polityczna poprawność” – jednostka musi się stać „polityczna”, a więc musi przyjąć postawę

oportunizmu. Aby nie zostać zdyskredytowanym jako mówca czy aktywista „politycznie poprawny”, trzeba *dokonać wyboru*: zdecydować się na to, że nie będzie się zauważało szkodliwości krzywdzących projektów politycznych wynikających z partykularnego interesu grupy dominującej – i odstąpić od jednoznacznego występowania przeciwko niej. Takie użycie pojęcia „politycznej poprawności” stanowi oręż politycznej retoryki i służy „eleganckiemu” ośmieszeniu tych, którzy podejmują działania (lub otwarcie wyrażają sprzeciw) wobec indywidualnych lub instytucjonalnych aktów krzywdzących ludzi bądź podtrzymujących niesprawiedliwe stosunki społeczne, albo – na przykład – odmawiają wsparcia dla centralistycznych dyskursów w różnych dziedzinach studiów akademickich.

Dlatego też jest istotne, żeby mieć na względzie, iż negatywny stosunek wobec zjawisk przypisanych „politycznej poprawności,” którego zasadność wykazuje przedstawiona w pierwszej wypowiedzi niniejszego dwugłosu zaawansowana filologiczno-filozoficzna argumentacja, staje się często bronią w ręku tych, którzy manipulują tym pojęciem po to, by osiągać własne polityczne cele. Akademickie argumenty wymierzone w „polityczną poprawność” (które automatycznie zaczynają się stosować do obiektów oznaczonych jako „politycznie poprawne”), dzięki swemu autorytetowi mogą okazać się w codziennej praktyce szczególnie groźnym narzędziem nadużyć. Choć argumentacja Djelala Kadira zmierza przede wszystkim ku wskazaniu konieczności depolitycyzacji etyki albo – dokładniej – uczynienia polityki etyczną, to jednak ani jego tekst, ani inne powstające w dobrej wierze akademickie wypowiedzi nie są w stanie się obronić przed zaprzęciem w kierat politycznego dyskursu, jeżeli same siebie nie dekonstruują. Dostrojone do politycznej retoryki przez odpowiedni dobór kontekstów – mogą wbrew własnym założeniom skutecznie służyć temu, kto zechce je wykorzystać do realizacji prywatnej bądź instytucjonalnej, zorientowanej na partykularny interes polityki. „Zła sława” pojęcia okazuje się bardzo „poręczna” – szczególnie, jeżeli jej zasadność usankcjonuje swoim wywodem naukowy autorytet. W takich sytuacjach wykorzystanie „politycznej poprawności” pozwala mówcy „profesjonalnie” zdeprecjonować niewygodne wypowiedzi lub gesty przeciwników politycznych i jednocześnie usankcjonować jako *poprawne* swoje własne, niekoniecznie etyczne, stanowisko. Warto więc, jak się wydaje, nieco uważniej przyglądać się postawom, działaniom i słowom, które często zbyt pochopnie potępia się jako „politycznie poprawne”, aby nie uszło naszej uwadze to, co po prostu *poprawne*, a w związku z tym – żebyśmy nie zmarnowali okazji do wprowadzenia do własnego (naukowego bądź codziennego) myślenia jakiejś istotnej (*bona fide*) „autopoprawy”. Szczególnie, że przed wszystkimi innymi, pierwszym adresatem „historii obłączenia” jest każdy z nas, także ja.

Przypisy:

¹ Etymologia słowa „poprawność” zwraca uwagę, że właściwe, a zatem poprawne, jest to, co „po prawie”, czyli zgodne z prawem – czy to zwyczajowym (normą) czy też skodyfikowanym (państwowym). Jest wobec tego jasne, że z punktu widzenia etymologii wyraz „poprawny” odnosi się do bytów spełnia-

jących wymagania pewnego zespołu reguł, bez względu na to, czy owe zasady są wynikiem społecznego konsensusu, negocjacji, czy też odgórnej, arbitralnej decyzji. W tym sensie, poprawność jest pojęciem relacyjnym i podległym ewolucji.

² Pojęcie „pierwotnego sensu” stosowane w tej części wypowiedzi nie odnosi się do jakichkolwiek wartości transcendentalnych; *sens* rozumiem tutaj jako wykładnik relacyjnego poznania/wiedzy/epistemologii. Podzielając przekonanie Djelala Kadira, iż „polityczna poprawność psuje dobre imię uniwersaliom”, jestem jednak zdania, że uniwersalia straciły dobre imię znacznie wcześniej: wtedy, kiedy stały się przyczyną cierpienia po raz pierwszy. Jeżeli będziemy je postrzegać z takiej perspektywy, wówczas staje się oczywiste, że uniwersalia nigdy nie cieszyły się uniwersalnie uznanym dobrym imieniem, a precyzyjniej rzecz ujmując można nawet twierdzić, że ci jedynie bronią uniwersaliów, którzy je głoszą. Pojawienie się politycznej poprawności nie jest więc ani jedynym, ani najważniejszym czynnikiem spośród tych, które wpłynęły na proces w wyniku, którego uniwersalia straciły dobre imię.

Skrajne i pośrednie twory poprawności politycznej

Polityczna poprawność – mnie kojarzy się w pierwszym rzędzie z ideologią kina amerykańskiego. Już w latach siedemdziesiątych dotarło do mnie, siłą rzeczy wówczas kogoś bardzo młodego, że w filmie amerykańskim przedstawienie „złego Czarnucha” w wątku kryminalnym raczej jest neutralizowane ukazaniem też „dobrego Murzyna”, który (może jako postać zupełnie drugorzędna) pomaga policji schwytać przestępcę. Nie przychodzi mi łatwo przytaczanie takich słów jak „Czarnuch” (zamiast – „Czarny obywatel Ameryki Północnej” lub „Afroamerykanin”), pomimo, że dla wielu czytelników polskich „wybrzmiewanie” słowa „czarnuch” (a już na pewno „Murzyn”) nie woła o pomstę do nieba. Osobiście nie wyobrażam sobie „wysokiego” dorobku kultury amerykańskiej bez Johna Coltrane’a, Milesa Davisa lub George’a Gershwin (który bez czarnych wątków muzycznych po prostu nie byłby Gershwinem). Jednocześnie, mimo osobistych sympatii dla kultur afrykańskich oraz ogromnego szacunku, jakim darzę czarne ikony, nie pragnę dać się usidlić politycznie poprawnym sentymentom i zrezygnować z niepoprawnych przykładów i określeń, które mogą nam uzmysłowić problemy dotyczące stosunków **naszego** z tamtym **innym**.

MURZYNI, potoczne określenie ludności czarnej odmiany człowieka, pierwotnie zasiedlającej Afrykę na pd. od Sahary; charakteryzuje ich ciemnobrunatna lub prawie czarna skóra, silny prognatyzm twarzy, welniste włosy, szeroki nos i grube, wywinięte wargi; pod względem antropologicznym Murzyni wykazują duże zróżnicowanie, a najbardziej typowa jest ludność zamieszkująca obszar środkowej Afryki od górnego Nilu i wybrzeży Oceanu Indyjskiego po Ocean Atlantycki (reprezentująca tzw. typ nigrycki); odrębną grupę stanowią Pigmeje, Buszmeni i Hotentoci [...].¹

Określenie Murzyn nie jest dla nas określeniem obraźliwym – ale jego odpowiedniki w angielskim np. „Negro”, „Niger” – noszą dzisiaj wyraźne znamiona rasistowskiej prowokacji, a już na pewno w sytuacji wypowiedzi publicznej. „Murzyn” to u nas pewna norma określania przedstawiciela rasy czarnej, chociaż pojawienie się ciemnoskórego **u nas** w miejscu publicznym, nie ukrywamy tego faktu, to zawsze sensacja. Powolne przenikanie dzieci przedstawicieli ras odmiennych do programów rozrywkowych i seriali rodzimych jest czymś sztucznym i niewiele zmienia. Warszawa nie jest jeszcze wielokulturową metropolią, a na peryferiach polityczna poprawność po prostu nie jest nikomu potrzebna. Jak wiemy na Zachodzie obecność przedstawicieli innych ras w programach publicystycznych, rozrywkowych, edukacyjnych lub „czatszolań” podyktowane jest racjami

i zasadami politycznej poprawności *par excellence*, co wyklaruję i o czym będę pisał niżej. W postkomunistycznej kulturze podobne zabiegi medialne kierują się raczej wolą stworzenia i w pewnym sensie dogonienia pewnego „nowoczesnego” klimatu sfery publicznej, w której brak tonu wielokulturowego świadczy o zaścianowości i zacofaniu narodu.

Pamiętamy słynne odczytanie „mitycznej” fotografii z „Paris Match” przez Rolanda Barthesa². Czarnoskóry żołnierz salutuje przed flagą narodową Francji. W Polsce nie ma czarnych patriotów, byli natomiast polscy Żydzi – w sumie element nieasymlowalny. Jak pamiętamy, nikt nie docenił sentymentalnego klipu, w którym polscy Żydzi, zupełnie na poważnie i w nastroju wyraźnego wzruszenia odśpiewują *Mazurek Dąbrowskiego*. Zamiast „mitycznego” i „nie-wysłowionego” poczucia jedności „wspólnej” sprawy, w narodzie pojawiły się zupełnie „jawne” i śmiało upublicznione protesty. Mówiono, że to skandal odśpiewywać hymn narodowy w nakryciu głowy. Widocznie w mniejszym stopniu niż Francuz Polak jest w stanie zaakceptować obcy element jako pozytywny element swojego etosu narodowego i państwowego – ale jest to oczywiście uogólnienie.

Pewne jest to, że u nas ocena Czarnego przybierze jakąś skrajną, emocjonalną postać. Jednakże w przeciwieństwie do Francuzów, którzy zerkając na słynne już zdjęcie w „Paris Match” podobno odczuwali przez chwilę dreszczyk jakiegoś sentymentu imperialnej swojskości, jest rzeczą bezdyskusyjną, że w oczach przeciętnego Polaka zwłaszcza „asfalt” nigdy Polakiem nie był i nie będzie, nawet jeśli czarny jest zasłużonym dla kraju piłkarzem z obywatelstwem polskim. „Wie się” przecież powszechnie, a tę myśl pamiętam z zajęć literatury, na które uczęszczałem jako student, że jako Polacy cieszymy się większym uznaniem Anglików niż Afrykańczycy, bo – to proste – nie jesteśmy Murzynami. U nas Murzyn reprezentuje rasy niższe. Naturalnie, mówimy tu przede wszystkim o pewnym słowniku w kontekście „ulicznej” potoczności, anonimowej powszechności, tak jak wyobrazilby to sobie Roland Barthes, ale warto dodać, że ze słownika tego, jak się przekonałem osobiście, korzystają też wykształceni. Inna rzecz, czy utajonym inżynierem ideologii w wydaniu polskim rzeczywiście może być jakaś wykształcona polska *bourgeoisie*. Cytując wielkich humanistów francuskich, autorów kanonu humanistyki, jestem przekonany, że piszą o obcych dla wielu z nas kontekstach codzienności. Mówiąc o opinii powszechnej zakładamy też, że nie chodzi tu o margines społeczny, bo ten wszelkie oceny skrajnie wulgaryzuje, co nam nie odpowiada. Wypadałoby również dodać, że ignorancki mit tak zwanego „asfalta” ukształtował się w kulturze przedtelewizyjnej, wydaje się bowiem uzasadnione, że dostępność do setek kanałów telewizyjnych zmienia światopogląd człowieka. To znaczy, może zmieniać, ale nie musi.

Możemy też założyć, zupełnie poważnie, że anatomia rodzimych „nawyków wartościujących” w wielu przypadkach i wielu miejscach w tym kraju przejawia odporność na jakiegokolwiek „bodźce zewnętrzne”. Chciałoby się powiedzieć, **u nas** od lat to samo. Oglądanie telewizji w myśl Baudrillardowskiej krytyki kultury z początku lat 80. może niewiele zmienić i niewiele nauczyć. Zapewne realnym

ustosunkowaniem się do czarnoskórego w dalszym ciągu pozostaje fantazja. Oglądanie ciemnoskórych w każdym kanale telewizji (w tym MTV), **na każdym kroku**, a zacofana rzeczywistość codziennych słów i postaw to najwyraźniej dwie różne i „bezpiecznie współlistniejące” rzeczy. Można się pokusić o stwierdzenie, że w przypadku dojrzałej części społeczeństwa owe fantazje i język wartościujący nawiązują jeszcze do pewnego modusu „werbalnego ustosunkowania się do innego”, który w demokracjach zachodnich – w kontekście etyki postkolonialnej – kojarzy się raczej z normami kulturowymi i językowymi imperializmu. W Anglii, poważnie o Afryce „bez uprzedzeń” zaczął pisać między innymi Basil Davidson, który w przedmowie do *Old Africa Rediscovered* pisze: „Ta książka jest próbą – z konieczności ostrożną, ogólnikową i niepełną – odpowiedzi na pytania w odniesieniu do przeszłości całej Afryki na południe od Sahary [...] Chociaż starałem się wiernie trzymać faktów, zakradło się prawdopodobnie wiele pomyłek i w samych faktach, i w ich ocenie [...]”³. Świadomość luk i nieuchronnych uogólnień w pracy Davidsona uzasadnia wybór bardzo ogólnych pojęć i słów zuchwale ogarniających różnorodności kulturowe Afryki w narodach nie uczestniczących w dziele kolonializmu.

W każdym razie, ważne jest również to, że rasizm idzie w parze z fascynacją umiejętnymi ciałami tych innych, ich „małpimi” umiejętnościami akrobatycznymi i mimetycznymi. Wagę zarówno fantazjowania na temat Czarnych, w tym ich skłonności do wzbudzania erotycznych fantazji u kobiet subtelnie i błyskotliwie ukazał Szaniawski w pierwszej swojej sztuce *Murzyn*. Wydawałoby się, że katolicka zaściankowość, soczysta dulszczyzna w bardzo wielu postaciach i przejawach zachowawczych, czy też małomiasteczkowy obskurantyzm to doskonałe „naturalne” środowisko, w którym bez skrupułów linczuje się czarnych Antychrystów. Czy pamiętamy „Vabank” Machulskiego? „Z Antychrystem pod jednym dachem?” to odpowiedź na pytanie „czy tu mieszka jakiś Murzyn?”, która pada z ust pewnej stereotypowej „sąsiadki” w przedwojennej Polsce. Jednakże sztuka Szaniawskiego uświadamia nam, że może być inaczej. Niektórzy, a zwłaszcza kobiety, zrobią wszystko by tylko nie popaść w bezbarwną nudę peryferyjnej inercji kulturowej i obyczajowej; inny potrafi zaintrygować na wiele sposobów.

Murzyn, najjaśniejsza gwiazda w społeczności pewnej dziury, staje się idolem, ikoną, niewinnym „chodzącym” mitem wnoszącym upragniony akcent egzotycznego kolorytu do małomiasteczkowego klimatu. Należy podkreślić, że w literaturach zawsze istniał też dobrotliwy wizerunek ciemnoskórego i dyskretnie nawiązuje do wczesnokolonialnej retoryki angielskiej, w której *ten inny* to niekoniecznie obrzydły kanibal, lecz *noble savage*.

Szlachetny dzikus pojawia się w pismach i światopoglądzie Montaigne’a, który w kuriozalnym eseju o kanibalach z 1580 roku ukazuje niemal rajska wizję dzikich wspólnot żyjących na obszarze dzisiejszej Brazylii⁴. Zarówno demoniczny, jak i sielski wizerunek Indian towarzyszył Europejczykom od początków kolonializmu. André Thevet zauważa istotne podobieństwa między sposobami porozumiewania się dzikich a mową cywilizowanych ludzi⁵. W Polsce wielu ludziom przyjazny obraz Murzyna kojarzy się z *Murzynkiem Bambo*, bodaj drugim po *Lo-*

komotywie, najpopularniejszym wierszem dla dzieci Tuwima. U Tuwima, Bambo „uczy się pilnie przez całe ranki ze swej pierwszej murzyńskiej czytanki”. W Stanach zakłada się, choć nie zawsze, jak już wiemy, mówi się o tym głośno, że Czarny przeważnie się nie uczy.

W Polsce „Bambo” został łaskawym synonimem Murzyna, najogólniejszej denotacji części świata ogarniającej czarne, raczej niechrześcijańskie ludy na całym świecie. To, co objęte jest skromnym epitetem, nieświadomie pochłania ogromną różnorodność kultur, zdawkowo ujmuje całość obcej treści, w której narody Afryki i nie tylko kłębią się niczym zdehumanizowana masa ciał niewolników, o których opowiada nam Marlow w *Jądrze ciemności*. Chinua Achebe w *An Image of Africa* (1975)⁶ już dawno zaliczył Conrada do autorów, którzy próbując uznać człowieczeństwo dzikich upokorzyli ich godność samą fałszywą wspaniałomyślnością takiego gestu. Jednakże w tej mniej „światowej” części Europy – nie ma potrzeby zmieniać własnego stosunku do Afryki – Bambo to uniwersalny przedstawiciel czarnej Afryki, w której wszyscy posługują się tym samym językiem i uczą się z tej samej „murzyńskiej czytanki”.

W naszych warunkach historycznych, może aż do momentu niezaprzeczonego triumfu *funku*, *soulu*, *bluesa* i *jazzu* w kulturze muzycznej Zachodu (te dwa ostatnie to nasza narodowa specjalność) nie miały wpływ na ukształtowanie się naszego stosunku do Afryki i Czarnych miał Sienkiewicz. Polak, Staś, spisał się na medal. Heroicznie bronił i sprzymierzył się z imperialną Anglią ratując jej perełkę – Nell, przy tym dobrotliwie obchodząc się z Kalim, który nie mógł pełnić jakiegś innej funkcji niż siła wykonawcza. Przecież Kali, na oczach tysięcy dzieci i rodziców polskich, nie potrafił nawet mówić gramatycznie po ludzku, czyli po polsku i nie znał politycznej mapy własnego kontynentu. Być może Murzyn z natury nie jest, bo być nie może, gospodarzem Afryki.

Kali zapewne nie zdaje sobie sprawy jak ważne było Stasiowe ocalenie wartości chrześcijańskich przed rzeszami fundamentalistów islamskich. Być może pustynia i puszcza Sienkiewicza mają wartość jedynie jako sceneria ścierań się dwóch światopoglądów i systemów wartości, które w istocie podzieliły nie Afrykę lecz Europę w politycznym sercu imperialnego Bizancjum. Czy Staś jest literacką i „familijną” parafrazą symbolizmu, jaki dumnie wpisaliśmy w mit Sobieskiego i jego zbawiennej odsieczy? Czy jest to hołubienie pamięci o danteńskim ocaleniu potężnego Wiednia, który w chwili słabości i dezorientacji historycznej zamienił się w biedną, zagubioną, szukającą ojcowskiej opieki dziewczynkę? Jeśli tak, to oczywiście zbawienie to ma sens raczej symboliczny niż czysto historyczny, a jego wagę i treść może pojąć nie tylko „nie-murzyński” czytelnik, ale czytelnik, który zna specyfikę mentalności herosów znad Wisły. Ci, w myśl afrykańskiej powieści Sienkiewicza, nie są poławiaczami pereł, którzy robią na nich dobre interesy tak jak mocarstwa kolonialne, lecz występują na scenie międzynarodowej jako bezinteresowni agenci windykacji etycznej. Skoro nie możemy stworzyć imperium kolonialnego, postarajmy się przypodobać tym, którzy to potrafią. Ostatecznie, zawsze będzie można powiedzieć, że to po chrześcijańsku.

Idylliczna beztroska Murzynka Bambo jest wyrazem słowiańskiej ignorancji dla kondycji mieszkańców tzw. Czarnego Kontynentu. Może, idąc tropem Chinua Achebe, taka wizja szczęśliwej Afryki jest tak samo upokarzająca dla jej mieszkańców jak powątpiewanie niektórych misjonarzy chrześcijańskich, czy jako półnadzy poganie, ci „Murzyni” w ogóle są ludźmi zanim się ich ochrzczi. Jest więc barwna postać *Murzyna* Szaniawskiego i uniwersalne hasło „murzyński” – w zasadzie obraźliwe, bo przywodzące na myśl angielskie *Niger, Negro* – które niekoniecznie odnosi się do rzeczywistości ponadnarodowej. Ujmijmy to inaczej. Określenie „murzyński” wyzwała raczej ambiwalentne uczucia, co wskazuje na potrzebę swobodnego wybierania pomiędzy skrajnymi stanami wartościującymi i emocjonalnymi. Nie byłoby błędem rozwinąć interpretację satyrycznego motywu Szaniawskiego w kierunku refleksji nad pewną społeczną i psychologiczną potrzebą. Może wypadaloby w tym miejscu nacechować ją „erotycznie”, bo przecież, jak pamiętamy z podstaw Freudowskiej teorii seksualności, popęd z natury musi charakteryzować się sprzecznymi napięciami wolicjonalnymi. Jeszcze inaczej, ten **bardzo inny** to oczywiście część nas samych.

* * *

Polityczna poprawność jako globalne zjawisko, w całej swojej groteskowej krasie, przednio zmanifestowała się mnie, konsumentowi kultury wysokiej i popularnej, w przesłaniu kasowej produkcji hollywoodzkiej *Independence Day*. Pozwoliłem sobie na epitet „groteskowy” w geście konformizmu wobec „oficjalnej” postawy akademii w tej sprawie⁷. Ów kasowy przebój katastroficznego *science-fiction* dla mas wyprodukowano w 1996 roku. Film zachwyca niezwykle dojrzałym, przynajmniej to wprost, mistrzowskim poziomem animacji komputerowej, tu hollywoodzka fabryka marzeń prawie zawsze sprawdzała się doskonale. Przesłanie z założenia jest banalne, skutecznie ograniczone sentymentalnymi akcentami, które mają rozbawić i wzruszyć widzowie beztroskich post-kowbojów, lubujących się w wysokokalorycznych fast-foodach i płytkiej retoryce patriotycznej. Film wzbudził we mnie mieszane uczucia w dość specyficznym sensie. Doprawdy nie wiedziałem, czy owa „poprawność” kształtowana przez główny, misjonarsko-mesjanistyczny motyw, jest potraktowana przez twórców filmu z przymrużeniem oka czy nie. Zdaje się, że mimo humorystycznych odsłon i dialogów, film rzeczywiście pławi się w naiwnej, pozwolę sobie w tym miejscu na uzasadniony neologizm, *triumfalliczności*. Przypomnijmy, twórcy *Dnia niepodległości* dość „stereotypowo” dokonują adaptacji motywu globalnej inwazji naszej planety przez obcą cywilizację. Obcy jawi się jako czynnik wyższej inteligencji, która niczym Tolkienowskie militarne imperium zła, bezwzględnie, bezdusznie, agresywnie dąży do wymuszenia bezwarunkowego zrzeczenia się przez człowieka wszelkich roszczeń do dysponowania swoją planetą i jej biosferą. Nie chodzi zatem o uznanie zwierzchnictwa silniejszych, lecz w ogóle o przejęcie Ziemi i jej życia przez formy nieznannej biologii. W myśl nowego porządku planeta miałaby w ogóle przestać być środowiskiem przyjaznym człowiekowi. Do czego Ziemia jest im potrzebna, czyli o jaką formę eksploatacji tu chodzi, nie wiadomo. Jasne jest jedynie, że w szerokich kontekstach kolonializmu międzygalaktycznego człowiek niegod-

ny jest nawet statusu niewolniczej siły roboczej, przez co ma się stać przedmiotem szybkiej i skutecznej zagłady. W wojnie tej, ofiary niczym zwierzęta w rzeźni, lub – i należy to podkreślić – niczym Żydzi w Auschwitz nie mają możliwości, by wypowiedzieć się lub negocjować. Obcy nie kwapią się by zadeklarować i przetłumaczyć swoje intencje na język ludzki, odkodowania tajemniczego sygnału z kosmosu muszą dokonać naukowcy – znaki na niebie wskazują na to, że to już koniec rodzaju ludzkiego.

W tym wysokobudżetowym obrazie przelatują przez ekran wizualne analogie powszechnie rozpoznawalnych symboli i reminiscencji imperialistycznych oraz faszystowskich poczynań „dziejowych”. Kosmiczna potęga militarna to doskonały, niezawodny instrument cywilizacji śmierci, która tak jak niegdyś chrześcijańska Anglia lub Hiszpania, nie uznaje prawa kolonizowanych przez siebie narodów do własnego światopoglądu i samostanowienia. Bezimienna flota to doskonale zorganizowana maszyna wyspecjalizowana w totalnych zagładach. Ta flota wzmocniona nieprzenikalnym dla ludzkich pocisków i rakiet polem siłowym, przywodzi na myśl pruski i niemiecki perfekcjonizm w przygotowaniu zaplecza do działania, a także – charakterystyczny dla Armii Czerwonej i chińskiej Armii Ludowej – „ilościowy” bezmiar zastosowanych środków i „jednostek”, by cel został osiągnięty za wszelką cenę. Niezidentyfikowane obiekty latające ukazujące się na przestrzeni dziejów „ufologii” różnym osobom, zwykle zbywanym jako paranoicy, to oczywiście „loty zwiadowcze” kosmitów. Ale ...w końcu jest inwazja – profesjonalnie przeprowadzona neutralizacja wszelkich środków obronnych Ziemi – w istocie ujmujący popis grafiki animacyjnej. Empire State Building, Manhattan, Biały Dom zostają teatralnie zmiecione przez snopy ognia. Tak jak w znamienych momentach *Gwiezdznych wojen*, gdy triumfują siły zła, w *Dniu niepodległości* publiczność rozkoszuje się pirotechniczną czystką wszystkiego, co zwykli kojarzyć z globalnymi ikonami swojej cywilizacji i techniki. Igrzyska ognia trwają do momentu, w którym ktoś musi uratować ludzkość, a przede wszystkim Amerykę. Należy przecież uzasadnić wybór tytułu filmu.

Tym razem nie są to (jak w powieści Wellsa) bakterie, które w modernistycznym pierwowzorze literackim posłużyły autorowi jako w sumie mało przekonujące nagle, cudowne rozwiązanie. *Deus ex machina* ma tu wyraźnie postać wyśnioną przez wiarę w opatrność boską. Aż trudno uwierzyć, że Marsjanie, podobni do żołnierzy Napoleona w Rosji, podeszli do podboju tak niefrasobliwie. W uwspółcześnionej inwazji obcych pilotów, doskonale zdających sobie sprawę, co im szkodzi w ziemskiej atmosferze, a co nie, ochrania bioskafander, który przy okazji skutecznie mistyfikuje ich prawdziwą monstrualną formę organiczną. Inwazja to też w pewnym sensie reanimacja plagi szarańczy w trójwymiarowych przestrzeniach grafiki filmowej, w której dominuje futurystyczny ton fascynacji techniką nie posiadanej jeszcze przez Amerykanów. Ów „wszechmocny insekt” to też symbol „podmiotowej próżni” obcej inteligencji, która niczym diabeł w literaturach przedromantycznych nie jest osobowością, ale raczej mroczną emanacją wszechogarniającego zła. Rój szarańczy lub mrowisko to przecież bezpodmiotowa masa, destrukcyjna siła sprawcza. Wizja kryzysu międzyplanetarnego

dla wielbicieli podobnych klimatów i gatunków jawi się jako ewolucja gatunku filmowego i literackiego dobrze zakorzenionego w kulturze popularnej po Wellsie. Kim zatem jest zbawca ludzkości? Można powiedzieć, że palmę zwycięstwa winniśmy *ex aequo* przypisać Murzynowi i Żydowi.

Mózgiem operacji zbawienia świata jest były naukowiec, Żyd David Levinson. Ten genialny informatyk i kryptolog, niedoceniony przez swoje społeczeństwo w czasach beztroskiego konsumpcjonizmu, wpada na pomysł zainfekowania systemu komputerowego obcych przez wirus. Okazuje się, że ów obcy czynnik nie jest czymś lub kimś absolutnie obcym. Integracja całego systemu obronnego, w tym pole siłowe podtrzymujące niezniszczalność statków kosmicznych, zapewniona jest przez swoisty system i program komputerowy, który można przechytrzyć, zwłaszcza jeśli jest się genialnym hackerem. Chodzi zatem o zadanie przeciwnikowi ciosu „strukturalnego”, skoro walka wręcz nie ma najmniejszego sensu. Wyjściem z sytuacji nie jest coś w rodzaju słynnego wariantu mitu Odyseuszowego, zaproponowanego przez Adorna i Horkheimera⁸, lecz unik i zaskakująca zmiana frontu w stylu biblijnego Dawida. Zastosowanie procy jawi nam się jako pomysł ze wszech miar nierycerski – ale skoro to jedyny sposób, żeby uniknąć zagłady własnej i swoich bliskich, nikt nie będzie się zastanawiał czy wypada tak uczynić, czy nie. Obca cywilizacja jako system informatyczny, niczym przedstrukturalistyczny system metafizyczny, ma więc swoje centrum, a to jak wiemy zawsze da się zdekonstruować lub... zawirusować. Okazuje się, że sposób „na aliena” nie odbiega tak strasznie od wariantu *bacteria-ex-machina* w *Wojnie światów* Wellsa. Jednak dla Levinsona zadanie jest mimo wszystko trudniejsze. Rzecz w tym, że do centrum zarządzania systemem trzeba się jakoś fizycznie dostać. Dokonać tego może tylko najlepszy pilot, dla którego sterowanie przechwyconym międzyplanetarnym „myśliwcem”, gdyż najwyraźniej taką funkcję pełnią legendarne już w tradycji ufologicznej spodki, nie stanowi najmniejszego problemu.

Geniuszem pilotażu jest Czarny, czyli dla nas Murzyn. Warto podkreślić, że jako „czynnik sprawnościowy” w misji ów Czarny, kapitan Steven Hiller, nie jest jedynie instrumentem wykonawczym planu nieprzeciętnego Żyda. Pamiętajmy, że w Stanach, w narracji popularnej i nie tylko, intelektualista raczej nie zdobywa dziewczyny, zwłaszcza jeśli jego rywalem jest przedsiębiorczy twardziel. Gdy piszę „nie tylko”, mam świadomość, że na przełomie wieków opozycja kultura wysoka – kultura popularna to czasem bardzo nieporęczny podział, bo przecież trudno jest zaliczyć wielkie zjawisko filmu amerykańskiego lub wspomnianego już jazzu, czy też awangardowej muzyki rockowej do jednolitej kategorii *pop-culture*. Faktem jest, że największym czynnikiem kształtującym świadomość obecnie nie jest akademia i kultura czytelnicza, lecz płytka kultura mass medialna, a ta sprawność ciała stawia ponad intelektem. Co do intelektu i jego pochodów, definitywnie odrzuca się tu zwłaszcza takie jego formy, które w ogóle nie nadają się do robienia pieniędzy. Uprzywilejowanie Murzyna więc to coś więcej niż grubo ciosany politycznie poprawny gest. Zresztą sprawność fizyczna oraz umiejętności manualne to ważna część poetyki ciała i witalności organicznej, do której no-

staligicznie adresuje również swoje wieszczce aforyzmy wątlę Friedrich Nietzsche. Bez Murzyna pomysł infekcji systemu na miarę Einsteina okazałby się koncepcją do szuflady, gdzie przetrwałby jedynie kilka dni, skoro dni ludzkości były już policzone.

Trudniej o bardziej sugestywny wyraz politycznej poprawności niż zestawienie Czarnego i Żyda w spodku latającym, w roli oswobodzicieli rodzaju ludzkiego. Takie etniczne zestawienie nie jest jednak czymś obcym w kulturze Ameryki. Solidarność niezwykle utalentowanej mniejszości żydowskiej – geniuszy kapitalistycznej finansjery i niedościgłych mistrzów skrzypiec – z etosem Czarnego Południa jasno emanuje z na wpół popularnej i na wpół „wysokiej” estetyki Gershwin. Emanuje mianowicie nowym, specyficznie amerykańskim pięknem i to zarówno na poziomie zwerbalizowanych idei, czyli musicalowych wątków literackich, jak i samego charakteru muzyki, odważnie nawiązującej do „czarnych” gatunków poniewolniczej kultury etnicznej. W *Independence Day*, na spółkę Żyd-Czarny nie ma mocnych. Potęga technologiczna obcych pada, pole siłowe znika, krwio-bieg kolosa zostaje zakłócony i to wystarczy by ów kosmiczny Goliat dosłownie rozsypał się na drobne kawałki. Misja kończy się sukcesem i to, tak przy okazji, choć trudno tu uwierzyć w zbiegi okoliczności, dzieje się w rocznicę uzyskania niepodległości przez Amerykanów.

Na czym polega logika *political correctness*? Zarówno w omawianym filmie, jak i w specyficznym rodzimym podejściu do „negatywa” do głosu dochodzą skrajności. To, co jest przedmiotem oficjalnej lub oczywistej choć niekoniecznie wyartykułowanej na każdym kroku niechęci, czyli programowego, rasistowskiego odrzucenia innego, bywa też potencjalnie przedmiotem fascynacji czy wręcz jego pożądanía. Dlaczego? Erotyzację innego, przez co również niedostępnego, można umotywować przerzutami (*metastases*) Lacanowskiego „zadowolenia”, które aby podtrzymać siebie musi zainwestować w coś, co nie dopuści do zaspokojenia pożądanía⁹. W myśl teorii tej, wedle której człowiek bądź jako ja, bądź też jako ja utożsamione ze swoim wyalienowanym podmiotem, nigdy nie zaspokoi się prostą definicją samouszczęśliwienia. Zaspokojenie wzniosłych i doniosłych dla mojego życia pragnień rychło okazałoby się rozczarowaniem.

Nieuświadomione balansowanie między skrajnościami wpisane zostaje w politykę identyfikacji i poszukiwania substytutu „Prawdziwego”, czyli czegoś, co w istocie i „naprawdę” jest poza naszym czy też moim zasięgiem. Innymi słowy, upraszczając myśl wielokrotnie parafrazowaną przez Žižka, człowiek zawsze kombinuje, obiega i robi wszystko by nie dobrać się do tego, czego najbardziej pragnie. Murzyn więc może mieć i symbolizować to coś – coś prawdziwego – coś, co kryje sferę prawdziwości, do której nie mam dostępu. Napawam się jego innością – kocham go za to, co kryje w środku, ale też nienawidzę, bo ta moja prawdziwość w nim jest dla mnie na wskroś obca. Ponadto, można nazwać ów mechanizm „ekstremalnego przerzutu” pewną socjopatologią ducha kultury, którą można śmiało wyprowadzić, czy też porównać z zamysłem Nietzschego. Chodziłoby tu przede wszystkim o pewien współczesny przejaw oraz skutek złej demokratyzacji i „chryścianizacji” kultury Zachodu w jakiejś ponowoczesnej

wersji. Wydaje mi się, że interpretacja ta mogłaby uwzględnić lub objąć również pewien specyficznie rozumiany wątek estetyczny. Doświadczenia konferencyjne bowiem skłaniają do refleksji również na temat „kiczowości” i często naiwności politycznie poprawnego osądu¹⁰. Można śmiało powiedzieć, że wśród przedstawicieli świata akademickiego przejawy poprawności politycznej wywołują „szlachetne oburzenie”. Przytaczane przykłady, przypadki, często wręcz ekscesy takiej fałszywej „higieny” poprawnego wyrażania się o innych przywodzą na myśl raczej absurdalne anegdoty lub żarty, które mało kto potraktowałby poważnie. Oto wypowiedź pewnego czynnego akademicko profesora:

W trakcie mojego wywodu, pewna kobieta, która jak się później okazało pełniła funkcję dyrektora wydziału psychologii, wpadła w stan, który można by po prostu nazwać atakiem hysterii. Bez jakiegokolwiek nawiązania do tego, o czym mówiłem wcześniej, najwidoczniej nie poczuwając się do opanowania emocji, oznajmiła, że Freud był seksistą i mizoginistą. Usłyszeliśmy też, że przez szkołę psychoanalityczną „przebijają się” treści rasistowskie i seksistowskie. Słuchając jej słów, stało się dla mnie jasne, że pani była mało zorientowana w tych sprawach. Napomknęła też, że skoro kompleks Edypa nie dotyczy kobiet, Freud zmuszony był wymyślić sobie „kompleks Elektry”. Najwyraźniej nie zdawała sobie sprawy, że to Jung, a nie Freud, po raz pierwszy użył terminu „kompleks Elektry”.¹¹

Przykład bawi i niepokoi. Okazuje się, że osąd płytki i emocjonalny, nie oparty na wieloletnim doświadczeniu budowania wiedzy i może również poczuciu „smaku”, o którym pisali osiemnastowieczni esteci jak Ashley Cooper lub Edmund Burke, zagościł na dobre w akademii. Nie sądzę, żeby problem dotyczył jakiejś „płciowo” nacechowanej władzy sądenia. Momenty triumfu emocji nad rozumem czy też rozsądkiem, to sprawa ludzka i powszechnie obowiązująca na przestrzeni wieków – również w instytucjach edukacji na poziomie uniwersyteckim. Wszyscy pamiętamy jałowe dysputy teologiczne i filozoficzne napuszonych patriarchów, piśze o tym błyskotliwie między innymi nienapuszony teolog i uczony Erazm oraz Norman Davies w swoim monumentalnym przeboju popularnonaukowym *Europa*, swoistej poczytnej syntezie dorobku cywilizacyjnego Starego Kontynentu.

Zupełnie szczerze i bez ambicji neutralizowania seksistowskiego nastroju wywołanego powyższym przykładem, spieszę z następną refleksją również zainspirowaną klasyką satyry literackiej autora *Pochwały głupoty*¹². Zdarzyć się może i często zdarza, że powołanie się na retorykę „precyzji”, „rzetelności badawczej”, to często samolubny i „dogmatyczny” zabieg kultywowania religii swojego rozumu, która szczególnie nie wybiega poza czysto teoretyczny i metodologiczny wymiar manifestu lub też przedmowy. W zasadzie podkreślenie tego faktu to wzmocnienie wyciszonego tonu etycznego zagubionego w polifonii dekonstrukcji Jacquesa Derridy. Przesłanie Derridy może wcale nie jest zawile, mimo że styl w jakim je wyraża z całą pewnością nie zachęca do lektury jego książek. Tekst filozofa francuskiego zniechęca zwłaszcza tych, którzy nie lubią zawłości pojęciowych i składniowych. Zakładamy, że pedagogiczne oburzenie w przypadku cytowanego wyżej wykładowcy jest uzasadnione. Hołubiona przez wieki wyjątkowość

uczonego, człowieka wiedzy, czynu i talentu, nie jest już przedmiotem powszechnego kultu. Apologię kultu jednostki w filozofii znajdujemy w pierwszym rzędzie u Heraklita, który twierdzi, że najlepszy jest wart tyle co dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy. Naturalnie, można się spierać w nieskończoność czy Heraklit ma rację, czy nie. Faktem jest, że rozgoszczenie się politycznie poprawnie myślących w kręgach elit uczonych dramatycznie, może wręcz bezwzględnie godzi w samo sedno etosu uczonego. Znow do głosu dochodzi pewien „skrajny” zabieg.

Potrzebujemy więcej akademickich przykładów, może tym razem takich, w których „poprawność” wdiera się do światopoglądowych treści przekazywanych przez głos akademii. Język politycznej poprawności przypomina tu zmanierowany dyskurs ideologii marksistowskiej sprowadzający dosłownie wszystko co związane jest z człowiekiem do racji materializmu dialektycznego, co dało się we znaki wszystkim żyjącym lub wychowanym pod reżimami komunistycznymi. Od lat osiemdziesiątych, normatywność zasugerowana przez kulturę politycznej poprawności bezpośrednio wpływa na warunki merytoryczne świadczonych usług edukacyjnych. „W Berkeley, Mt. Holyoke oraz w University of Wisconsin to jedne (z kilku) uczelni, na których studenci muszą wybrać *studia etniczne* (może wstęp do czegoś w rodzaju „etnoznawstwa”), ale nie muszą ani jednego z proponowanych zajęć z zakresu wiedzy o tzw. *cywilizacji Zachodu* [...]. W Wisconsin można ukończyć studia nie zaliczając kursu historii Ameryki”¹³. Nikt nie ma nic przeciwko studiom etnicznym, ale pominięcie czytelniczych rygorów w zakresie klasyki humanistycznej, czy też historii Ameryki w przypadku Amerykanów, raczej daje powody do niepokoju u rozumnych „czynnikiów” oświaty. Oto inny, wcale nie przejawiony przykład:

23 marca, fakultet (humanistyczny) w Stanford zrezygnował z jednego z najpopularniejszych seminariów, Kultura Zachodu (Western Culture) na rzecz nowego projektu: Kultury, Idee, Wartości (Cultures, Ideas and Values.) Rygor lektury 15. pozycji książkowych zmieniono na wymóg położenia szczególnego nacisku na problematykę rasową i „genderową”. Literatura obowiązkowa winna od tej pory uwzględnić więcej tekstów napisanych przez kobiety i autorów reprezentujących „mniejszości”. Szekspira zastąpiła Elisabeth Burgos-Debray. Dramaturga elżbietańskiego uznano za rasistę, seksistę i klasycystę – produkt zachodniej cywilizacji zła. Rzeczoną uznano za autorkę politycznie poprawną. Jedna z książek Burgos-Debray widnieje na liście lektur obowiązkowych w Stanford – jest to powieść o kobiecie z Gwatemali i jej walce przeciwko opresji kapitalistycznej. Bohaterka odrzuca małżeństwo i macierzyństwo, zostaje feministką, socjalistką i w końcu marksistką osiadłą w Paryżu, rozprawiającą o sprawach politycznych z myślącymi podobnie towarzyszami – rewolucjonistami.¹⁴

Ktoś, kto poznał prawdziwe oblicze imperializmu i kolonializmu, zanim parsknie śmiechem, zapewne wpierw spróbuje przeniknąć zamysł kadry profesorskiej ze Stanford. Każdy filolog angielski wie lub powinien wiedzieć, że Szekspir (tak jak i język oraz światopogląd jego epoki) istotnie jest barbarzyński, rasistowski i seksistowski, gdy oprzemy się na standardach poznaw-

czych człowieka przełomu XX–XXI wieku, którego zachowanie w dużej mierze ukształtowane zostało przez obyczaje i mowę osiemnastowiecznych oświeconych oraz pruderyjność edukacji wiktoriańskiej. To prawda, że klasycyzm – choć tu dla wielu może się wydać niefortunnym skojarzenie największej postaci literatury angielskiej z tym terminem – to programowe zmarginalizowanie kultur i gestów peryferyjnych, to odcięcie nieuczonych jednostek i zbiorowości od prawa do kultury.

Nie powinien też bulwersować nikogo sam fakt, że czyta się na poważnych zajęciach literaturę niższych lotów, bo jeśli tak zwane *culture studies* mają mieć jakikolwiek sens, to właśnie wtedy, gdy światły ogląd akademii śmiało wykracza poza terytorium kultury wysokiej. Jednakże najwyraźniej bulwersuje nas emocjonalny ton, jakaś „kiczowatość” osądu typowego dla „powierzchnowego *political correctness*”, który dla mnie jawi się jako nieuświadomiona parodia „siebie samego”. Zakładam, że dla błyskotliwego komika, jakim jest Woody Allen, etniczna historyjka rodem z gorącej Gwatemali jest śmieszna sama z siebie; wystarczyłoby ją żywcem wtrącić w odpowiednio przygotowaną formę komediową i już mamy gotową uszczypliwą anegdotkę godzącą w latynoskie, zwulgaryzowane wersje wojującego marksizmu.

Bulwersować może również fakt, jak czytamy dalej, iż autorka traktuje przesłanie swojej powieści jako reprezentatywne dla kondycji i aspiracji teleologicznych i socjopolitycznych całej zubożałej Ameryki Łacińskiej. Zatem uogólnienia dyskursów kolonialnych, które ustanowiły siebie jako punkty odniesienia wszystkiego i wszystkich w centrum Europy Zachodniej, zastąpione zostały bardzo koszarowym symbolicznym patosem politycznej poprawności. Co niepokoi jeszcze bardziej, to programowa amnezja odcinająca świadomość historyczno-filologiczną w trakcie lektury tekstu na przykład Szekspira. Mogłoby się wydawać, że nawet kogoś mało rozgarniętego w sprawach kultury już u progu edukacji powszechnej obowiązuje uprzytomnienie sobie oczywistego faktu, że ludzie w przeszłości, w tym również w dobie elżbietańskiej, inaczej myśleli, „odmiennie” też wyrażali swoje uczucia i poglądy i mieli pełne do tego prawo.

Na ironię zakrawa fakt, że wrażliwość dramatyczna Szekspira pomaga René Girardowi w badaniach stereotypów mimetyczno-prześladowczych, które odegrały istotną i niestety haniebną rolę w ewolucji społeczeństw europejskich¹⁵. Okazuje się, że światopogląd promujący PC urzeka swoim tklwym humanizmem, natomiast i tu wciąż powołuje się na konferencję *Political Correctness – Mouth Wide Shut?* (przyp. 7); wdrożenie rozwiązań życiowych dających wyraz lub respektujących ów światopogląd najwyraźniej się nie sprawdza. W dalszym ciągu pozostaje pytanie o przyczynę sukcesu gwałtownego odwrócenia świata wartości. Dyskryminowani zostają uświęceni, skrupulatność osądu poddaje się impulsom emocjonalnym, upraszcza się wypowiedzi, które może stronią właśnie od dosłowności. W zasadzie emocjonalność jest kluczowym czynnikiem zarówno w osądzaniu „czy to jest politycznie poprawne?”, jak przy próbach definiowania tego zjawiska.

Czym jest polityczna poprawność?

Jest tyranią społeczną, która pojawiła się w latach osiemdziesiątych. Była to spontaniczna deklaracja, iż niektóre idee, wyrażenia i zachowania, które do tej pory uznawano za legalne, powinny być prawnie zakazane. [...] Zaczęło się od kilku głosów, ale pomysł zdobył sobie popularność, polityczna poprawność zyskała status niepisanego i pisanego prawa społecznego.¹⁶

Czytamy dalej, że niepoprawnych politycznie czekały odpowiednie sankcje prawne lub stali się ofiarą „kolektywnych” (ang. *mob*) prześladowań. Słowo „mob” w języku angielskim jest raczej – „raczej” bo, jak wiemy, zawsze ważny jest kontekst – wyrazem obraźliwym, a zatem „definicji” takiej lub podobnej daleko do de-skryptywnej wstrzemięźliwości. Osąd atakuje tu PC na poziomie spontanicznej reakcji, nie fatyguje się by rozważyć szersze i głębsze jego konteksty. Obrona „niewinnego” jest w pewnym sensie beztróskim aktem agresji. Kiedy kilkuletni chłopczyk, który niewinnie cmoknie w policzek koleżankę, zostaje posądzony o molestowanie dziewczyny, to osobiście zarzut ten odbieram jako płytki odruch poszukiwania sensacji, a nie przykład niesprawiedliwości społecznej. Można to oczywiście ocenić inaczej, ale trudno nie zauważyć, że implikacje etyczne politycznej poprawności nie przemawiają do nas przekonująco i jednoznacznie.

Próby wyjaśnienia mechanizmów oceny postaw społecznych w ramach PC, jak już wspomniałem, mogą przybrać formę Nietzscheańskiej anatomii „chryścianizacji” Europy. Zanim przyjrzymy się poglądom Nietzschego w tej sprawie, załóżmy, że apologia „pogardzanych”, „odtrąconych”, „poniżonych” musi się opłacać temu, kogo stać na wspaniałomyślny gest – musi tu obowiązywać pewna ekonomia libidalna. W *The Perverse Core of Christianity* Slavoja Žižka czytamy, że cała ta afirmacja pogańskich aspektów cywilizacji w kulturze popularnej (magia, urokliwy klimat zjawisk nadprzyrodzonych), co oczywiście przejawia się między innymi sukcesami komercyjnymi produkcji typu *Lord of the Rings*, czy powszechnym uwielbieniem Harry’ego Pottera, jest istotnie symptomem specyficznym interpretowanej chryścianizacji kultury. Žižek pisze: „tylko pobożny Chrześcijanin mógłby wymyślić tak wspaniałomy pogański wszechświat, co potwierdza fakt, iż *pogaństwo* jest ostatecznym celem chrześcijańskiego marzenia”. Dochodzimy zatem do „perwersyjnego” wniosku i pytania jednocześnie: „czy chcesz używać pogańskich przyjemności, nie przyplacając tego melancholijnym smutkiem? Wybieraj chrześcijaństwo!”¹⁷. Postawa chrześcijańska we współczesnym sensie nie jest tożsama z ofiarnością czy też dialektyką wyrzeczenia się doczesności, co **jest** i powinno być, jakkolwiekby to odczytać, istotnym aspektem przesłania Chrystusowego. Postawa ta raczej pozwala na nieograniczoną konsumpcję wszystkiego, co sprawia nam przyjemność bez naruszania fundamentalnych zasad oficjalnej doktryny religijnej.

Naturalnie dyskurs Žižka należy usytuować w pewnym kontekście teoretycznym, który lubuje się w barwnych dygresjach i odważnych odniesieniach do psychoanalizy Lacana i filozofii, zwłaszcza Hegla. Mimo że Nietzsche świadomie i programowo przemawia tylko z pozycji własnego autorytarnego „wizimisie”, zapewne godziłby się z Žižkiem, że oficjalna fasada kultury chrześcijańskiej

to istotnie „spotęgowanie egoizmu jednostki aż do krańcowości (aż – do krańcowości indywidualnej)”¹⁸. Jak wiemy, Nietzsche jest zaciętym wrogiem takiej ideologii, a ton jego retoryki wywołuje mocne i bojowe skojarzenia, tak zwanej podmiotowości; zwłaszcza podmiotowości odgórnie „danej”, niekwestionowanej, zwolnionej od obowiązku stawiania się czymś na nowo. Autor *Woli mocy* jest więc wrogiem słabego podmiotu, odruchowo domagającego się czegoś dla siebie, bo pozwala mu na to oficjalny światopogląd jego kultury. Cytuję dalej z tego samego aforyzmu:

Chrześcijanizm brał jednostkę tak serio [sic!], nadał jej tak absolutne znaczenia, iż nie można już było jej poświęcać: ale gatunek istnieje tylko przez ofiary ludzkie. Wobec Boga wszystkie „dusze” są równe: ale to jest właśnie najniebezpieczniejsza ze wszystkich możliwych ocen wartości! Stawiając jednostki na równi, poddaje się w wątpliwość gatunek, sprzyja się praktyce, która zmierza do ruiny gatunku: chrześcijaństwo jest przeciwieństwem zasady selekcji.¹⁹

Poważny i niemal kaznodziejski nastrój aforysty nie pozostawia nam złudzeń, co Nietzsche powiedziałby dziś o poprawności politycznej. Zapewne metoda krytyki PC nie przypominałaby dekonstrukcji tekstu w celu ukazania śladów, *suplementów* świadczących o niespójności i chwiejności jego przesłania. Autor *Woli mocy* z pełną świadomością swojej stronniczości postulowałaby „niepoprawność” w tej kwestii, zdemaskowałaby przesłanki etyczne jako nieprzekonującą strategię retoryczną, która przesłania prawdę jako nieuchronność selekcji.

Nietzsche przekonuje nas, że odniesienia do świata i wszelkich zjawisk winny uwzględniać wagę interpretacji jako inicjatywy przytomnej woli. Przeciwnieństwem takiego działania w aforyzmach „postsystemowego” filozofa prawie zawsze jest jakaś ocena oparta na pewnym skostniałym, odruchowym wzorcu wartościowania. Można zatem zrealizować siebie, na przykład moje „doświadczenie wewnętrzne”, w słowach, które nadadzą sens temu doświadczeniu i samemu „mnie”. Jednak realizacja to nowe zadanie, zawsze przecież można iść na skróty, wybrać istniejącą formułę lub wybrać sobie tak zwane obiektywne wyjaśnienie, które nam pasuje.

Człowiek naiwny mówi zawsze: to a to sprawia, że czuję się źle – niedomaganie swoje dopiero wtedy sobie wyjaśnia, gdy widzi przyczynę, żeby czuć się źle... Nazywam to brakiem filologii; móc tekst odczytać jako tekst bez pośrednictwa interpretacji jest najpóźniejszą formą doświadczenia wewnętrznego, być może prawie niemożliwą.²⁰

Chrześcijaństwo Nietzschego, podobnie jak logika politycznej poprawności, obywa się bez „filologicznej” interpretacji, opiera się natomiast na abstrakcyjnym założeniu, że prawda „wewnętrzna” jako bliższa duszy i duchowości jest uprzywilejowana. Wybór prymatu własnej podmiotowości ukierunkowuje i zniekształca nasz ogląd rzeczy, następuje „chronologiczne odwrócenie”, czyli przyczyna wkracza w świadomość później niż skutek. Interpretacja w takim razie ma za zadanie poznanie „prawdziwych” związków przyczynowych – jest to sytuacja, w której

człowiek uzewnętrznia się, „obcuje”, wychodzi poza pozorność wygodnego myślenia. „Obcowanie” – czytamy w 266 aforyzmie *Woli mocy* – „rozumiemy tutaj jako działanie świata zewnętrznego i konieczne przytem z naszej strony reakcje; zarówno, jak i nasze działanie na zewnątrz”²¹.

Zatem poprawne, „moralne” myślenie raczej schlebia „moralnemu” podmiotowi, który pozostaje wierny swojej nawykowej aksjologii, odrzuca zewnętrzną inicjatywę poznawczą jako cielesną, jedynie „zmysłową”, mniej ważną. „Filologia”, której charakter został specyficznie zmetaforyzowany przez autora, jest najwidoczniej działaniem penetrującym, a więc męskim i fallicznym. Stanowczość i odwaga bowiem determinują stopień naszego otworzenia się na prawdę, która może uświadomić nicomość czy też pustkę tego, na czym zbudowaliśmy lub też co uznaliśmy (ulegając instynktom stadnym) jako nasz system wartości.

Czego uczy tak zwana szkoła „filologiczna”? – Nietzsche jako podmiot retoryczny aforyzmów zdaje się uczyć inicjatywy wychodzenia poza nasze narcystyczne (wewnętrzne) skłonności trzymania się ograniczającego nas „tego samego”. Głos odwagi nakazuje nam pożądać i znosić „zewnętrzne”, wyraźnie odczuwalne konsekwencje tego pożądanego. W artykule *The Psychodynamics of Political Correctness*, H.S. Schwartz pisze, że akademicka winna zapewnić studentowi psychologiczną równowagę między ideałem Ja a potrzebą pokierowania realizacją Ja według prawa ojca²². Ojciec zaszczebia w świadomości Ja poczucie obowiązku, które wydaje się czymś zewnętrznym i obcym dla dziecka. Celem inicjatywy pedagogiki ojcowskiej jest nauczenie syna jak przetrwać w świecie, w którym obowiązują twarde zasady walki o byt. Jak wiadomo, idealne Ja raczej otacza miłością siebie, pragnie być kochanym przez matkę, która jest niewyczerpanym źródłem przyjemności i gwarantem absolutnego poczucia bezpieczeństwa. W życiu dorosłym moment ten powraca jako wola szybkiej i skutecznej realizacji swoich pragnień; jest to naturalnie działanie regresyjne, które rychło może skończyć się rozczarowaniem. Rolą uniwersytetu, wedle Schwartz, jest stworzenie pewnego środowiska psychologicznego, w którym idealne Ja (pragnące być kochanym) dąży do realizacji siebie stosując się do ścisłych wymogów akademickiej oceny (superego). Obecnie problem tkwi w tym, że podobnie jak „uduchowiony” chrystianizm Nietzschego, polityczna poprawność wprowadza zamęt do tego układu komponentów psychologiczno-dydaktycznych wzajemnie się regulujących. Zamiast kształtowania charakteru, modnym staje się uleganie patosowi płytkich i skrótowych rozwiązań, przy czym ta skrajnie uproszczona narcystyczna logika wydaje się dość przebiegle funkcjonować na kilku różnych poziomach jednocześnie. Po pierwsze, *moje* powołanie się na polityczną poprawność bezpośrednio chroni *moje* prawa jako słabego narcyza, który umacnia swoją wartość społeczną na wypadek, gdyby z *moich* planów życiowych nic nie wyszło. W takim razie, potencjalnie identyfikując się z tymi „innymi” – kolorowymi, zdeformowanymi, nietykalnymi, od zawsze odrzuconymi przez silnych i przedsiębiorczych, buduje sobie zaplecze na wypadek własnych niepowodzeń. Po drugie, polityczna poprawność, niczym spontaniczny i bezpieczny akt jałmużny, to szybki i niezawodny sposób na podbicie poczucia własnej godności. Modne

i powszechnie akceptowane orędownictwo ofiar i pokrzywdzonych jest przecież niezbitym świadectwem *mojej* poprawności etycznej, a każdy akt wspaniałomyślności i wielkoduszności stawia *mnie* po stronie szlachetnych i silnych. Po trzecie, gdy bronie „tamtych”, „innych”, ustawiam siebie w pozycji obiektywnego arbitra sporu. Zagranie tak wyjątkowej roli istotnie jest czymś nobilitującym nie tylko w sensie etycznym, ale również poznawczym; wszak wszyscy wiemy, że obiektywizm to cel bardzo pożądanym przez wszelkie nauki. Podkreślenie *ja, mnie, moje* w powyższych zdaniach nie jest zabiegiem czysto retorycznym. Refleksja ujęta w pierwszej osobie uświadamia nam, że podmiot politycznie poprawnego aktu, zgodnie z przesłaniem Nietzschego istotnie cierpi na kompleks „nadmiaru refleksji” na własny temat, przez co przecenia wartość swojego sumienia „miłego uczucia zgody ze sobą”, które niczego nie dowodzi²³. Niezdrowy „spotęgowany egoizm” nie jest tylko problemem jednostek. Za metodyczne wzmocnienie sygnałów narcystycznych odpowiada też nieuczciwie usposobiona wobec prawdziwych potrzeb poznawczych człowieka „demokratyczna” cywilizacja. Kultura Zachodu, wedle tych przemyśleń, nie zachęca do rozwoju konkretnych celów i budowania charakteru, ale raczej omamia człowieka wielością nijakich form i treści. Przytoczę w całości aforyzm 48:

Do charakterystyki „nowoczesności” – Nadmiernie obfity rozwój tworów pośrednich; zbiednienie typów; ubytek tradycji, szkół; przewaga instynktów (filozoficznie przygotowana: to co nieświadome więcej warte) poprzedzone przez osłabienie siły woli, chcenia celu i środków [...].²⁴

Twory pośrednie to nie myślące rozwiązania, które myślą za nas. Przypominają „śmiech w puszcze”, o którym pisał w Internecie Žižek²⁵. Sztuczne salwy podbijają humorystyczną wiarygodność gorszych seriali komediowych, które w ten sposób „oglądają się same”. Wydawałoby się, że coraz więcej produktów kulturowych doświadcza i smakuje rzeczy za nas, podsuwa nam do wielokrotnej, bezmyślnej weryfikacji sprawdzony produkt przemysłu kulturowego i nie tylko. Nietzschemu oczywiście nie było dane posmakować ponowoczesności, która przyniosła wirtualne poszerzenie asortymentu takich pustych pośredników, ale zasady działania czegoś, co można by w uznaniu dla oratorskiej barwności jego aforyzmów nazwać nowoczesną *de-filologizacją* egzystencji, pozostają pod wieloma względami aktualne. Zdajemy sobie sprawę, że dyskusje na ten temat można poszerzyć o jeszcze nowocześniejsze pojęcia ideologii lub symulacji, ale nam raczej chodziło o naszkicowanie mglistych motywów, na których oparł swoje kiczowate narracje establishment politycznej poprawności. W narracjach tych postaci mogą pokazać się wyraziście tak jak w produkcji *Independence Day*, ale są to portrety charakterologiczne, których przedstawienie już zawiera uleżale przeciwstawienie wartości oraz gotową ocenę, co w ogóle niweluje potrzebę interpretacji. Innymi słowy nie ma co interpretować. Fałszywe i pozorne poszukiwania charakteru, polaryzacja wartości na odgórnie ustawione role aksjologiczne, tak jak w filmie poniekąd nieprzeciętnego Miloša Formana *Amadeus* (białe

– czarne, geniusz – beztalencie, itd.), mogą wydać się wręcz niezręczne dla czytelnika literatury wysokiej. Jak pamiętamy, *Paradise Lost*, największy angielski epos kosmologii chrześcijańskiej, oddaje należną cześć uosobieniu zła – Szatan nie jest już bezduszną wywłoką bez osobowości i duszy, lecz pełnoprawnym i rozumnym uczestnikiem w eschatologicznej grze. Zmagania Milтона z monumentalną teksturą mitologiczną i językową swojego dzieła sprawiają, że sam autor momentami bliski jest zaprzeczenia prawowiernemu etosowi chrześcijańskiemu, któremu hołubił od pierwszych wersetów *exordium*. Kalki kina politycznej poprawności pomagają wygładzić niespójności tekstu napisanego przez materialistyczną metafizykę naszych czasów – świadomość różnic, czy to jako *différance*, czy nawet *différence* w logice politycznej poprawności okazuje się niepotrzebna. Ważne komunikaty treści interpretują się same, a pomaga w tym polityka „hiperbolizacji” tego, co poprawne i słuszne. Jeśli damy jeszcze raz wiarę mądrości aforystycznej Nietzschego, bolesna alchemia charakteru nie pokrywa się z amplifikacją filozofii podmiotu, niesłusznym jest „przerzucać” cechy psychologiczne „w istotę rzeczy”, „jest to wciąż jeszcze ta hiperboliczna naiwność człowieka: siebie samego uważać za sens i miarę wartości rzeczy”²⁶.

W krótkiej konkluzji do rozważań o poprawności politycznej powróćmy do Murzyna – fałszywego imienia innego. Słowo Murzyn, jak zauważyliśmy, odsłania i demaskuje przede wszystkim nazywającego czy też znaczącego, który pragnie zbanalizować to, co dlań niepojęte i zbyt odległe. Jednocześnie Murzyn to plastyczny suplement, w który można wpisać dowolną treść; można go też nacechować „funkcjonalnością” kozła ofiarnego lub potraktować jako źródło dobrej rozrywki.

Przypisy:

¹ Cyt.: hasło „Murzyni” w Encyklopedii PWN, http://www.encyklopedia.pwn.pl/49178_1.html.

² Por. Roland Barthes, *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Warszawa, Wydawnictwo KR 2000. [Przyp. red.]

³ Basil Davidson, *Stara Afryka na nowo odkryta*, przeł. Edda Werfel, Warszawa, PIW 1961, s. 15.

⁴ Kanibalizmowi w kulturze i umysłowości Zachodu poświęcony jest numer 7 „Er(r)go” (2/2003). Czytelnik znajdzie tam m.in. omawiany tu esej Michela de Montaigne *O kanibalach* [przyp. red.].

⁵ Frank Lestringnant, *Cannibal. The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*, przeł. Rosemary Morris, Polity Press 1997, s. 60.

⁶ Esey *An Image of Africa. Racism in Conrad's „Heart of Darkness”* nigeryjskiego pisarza Chinua Achebe (ur. 1930) jest obecnie uznawany za klasyczny tekst tzw. postkolonialnego trendu w teorii literatury i krytyce literackiej, o czym świadczyć może publikacja w antologiach takich jak np.: *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, red. Vincent B. Leitch, New York & London, W. W. Norton & Company 2001. Antologia nie wspomina o fakcie, że Achebe, który w pierwotnej wersji tekstu nazwał Conrada *a bloody racist* (cholerny rasista), następnie złagodził brzmienie osądu na *a thoroughgoing racist* (zdeklarowany rasista) [przyp. red.].

⁷ Zainteresowanych szczegółami akademickiego sceptycyzmu w odniesieniu przejawów PC odsyłam do przygotowywanego tomu pokonferencyjnego *Political Correctness – Mouth Wide Shut?* Zarówno merytoryczne, jak i spekulatywne konkluzje międzynarodowej konferencji, zorganizowanej w Ustroniu przez Instytut Kultury i Literatury Brytyjskiej i Amerykańskiej UŚ we wrześniu 2004 roku, dość jednoznacznie atakują logiczne oraz etyczne implikacje, a także różnie interpretowane następstwa zjawiska *political correctness*.

⁸ Max Horkheimer i Theodor Adorno, *Dialektyka oświecenia*. Przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa, WFiS PAN 1994 [przyp. red.].

⁹ Jednym z przykładów przerwotów *jouissance* dla podmiotu pożądania (z założenia męskiego) jest wyidealizowana kobieta, adresat kultury i literatury dworskiej, „niedostępny” obiekt pragnień. Por. Slavoj Žižek, *The Metastasis of Enjoyment. Six Essays on Woman and Causality*, Verso, New York 1995.

¹⁰ *Kitsch* jako kategoria estetyczna jest określaną jako naiwny wyraz dyletanctwa i nadmiernego sentymentalizmu (dlatego też porównywany jest z kobiecością). Por. Dagmara Buchwald, *Suspicious Harmony. Kitsch, Sentimentality, and the Cult of Distance*, W: *Sentimentality in Modern Literature and Popular Culture*, Tubingen, GNV 1991.

¹¹ Howard Schwarz, *The Psychodynamics of Political Correctness*, Oakland University, School of Business Administration, <http://www.sba.oakland.edu/faculty/schwartz/PCJABS.htm>.

¹² W zasadzie ofiarne poświęcenie życia nauce może okazać się czysto narcystyczną aspiracją, skoro niektórym „niedowidzącym” naukowcom chodzi o to, żeby zdobyć uznanie niewielkiej garstki innych „niedowidzących” narcyzów. Por. Erasmus, *The Praise of Folly and Letter to Maarten Van Dorp*, przeł. Betty Radice, Penguin 1993, s. 82.

¹³ Don Closson, *Political Correctness and Postmodernism*, North Ave Alliance Church, <http://www.northave.org/MGManual/Polcor/PC2.htm>.

¹⁴ Don Closson, *Political Correctness...*

¹⁵ Por. wywiad z René Girardem, W: René Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. Mirosława Goszczyńska, Spacja, Warszawa, 1993.

¹⁶ Philip Atkinson, *Political Correctness*, W: *A Theory of Civilization by Philip Atkinson*, <http://www.ourcivilization.com/pc.htm>.

¹⁷ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, London, The MIT Press 2003, s. 48.

¹⁸ Fryderyk Nietzsche, *Wola mocy*; tłum. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki, BIS, Warszawa 1993, s. 157.

¹⁹ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 158.

²⁰ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 298.

²¹ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 299–300.

²² Schwarz, *The Psychodynamics of Political Correctness*.

²³ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 188.

²⁴ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 60.

²⁵ Slavoj Žižek, *Will You Laugh For Me Please?*, W: *Lacan dot com is Jacques Lacan in the U.S.*, <http://www.lacan.com/zizeklaugh.htm>.

²⁶ Nietzsche, *Wola mocy*, s. 17.

Po drugiej stronie ust: pornografia i polityczna (nie) poprawność w *fabliaux*

Podczas prac archeologicznych prowadzonych z początkiem lat 90. ubiegłego wieku przy ujściu Skaldy w pobliżu granicy belgijsko-holenderskiej odkryto szereg drobnych, lecz szalenie ciekawych przedmiotów, datowanych na koniec XIV i początek XV wieku. Na pierwszy rzut oka nie wydawały się one być niczym innym, jak tylko tanimi, cynowymi odznakami częstokroć noszonymi wówczas przez pątników jako świadectwa odbytych pielgrzymek.

Nie byłoby w tym nic dziwnego, skoro cały obszar delty pomiędzy Brugią, Gandawą i Antwerpią był miejscem, gdzie schodziły się szlaki handlowe ówczesnego świata. Był to przecież jeden z najbardziej kosmopolitycznych regionów ówczesnej Europy, bez wątpienia związany z narodzinami zachodnioeuropejskiej burżuazji czy klasy średniej. Jednakże po oczyszczeniu z błota i osadów małe znaleziska okazały się o wiele bardziej intrygujące i niezwykle, niż się to wcześniej wydawało. Figurki, które początkowo przypominały podpierające się laskami i niosące różańce postaci pielgrzymów w pątnicznych kapeluszach, odsłoniły swoje prawdziwe oblicza.

Zdumionym oczom archeologów ukazały się postaci, które bynajmniej nie należały do świata chrześcijańskich wartości i kościelnego porządku, lecz do jego przeciwieństwa – do świata wartości dosłownie postawionych do góry nogami, świata Bachtinowskiego karnawału, operującego w obszarze dyskursu politycznej niepoprawności średniowiecza. W humanoidalnych kształtach archeolodzy ujrzeli miniaturowe waginy i fallusy, paradujące w pozach i przebraniach czternastowiecznych pątników. Niektóre niosą na sobie pielgrzymie kapelusze, inne wręcz korony; waginy kroczą o własnych siłach na wyrastających z nich nogach bądź są niesione w lektykach przez pary fallusów. Gdzie indziej jeszcze fallusy udają pielgrzymów i koronowane są przez maleńkie postaci kobiet¹.

Cokolwiek by powiedzieć o społecznych i kulturowych skojarzeniach niesionych przez semiotyczne odczytywanie owych odznak jako śladów nieoficjalnego świata wartości odwróconych, trudno jest nie spostrzec, jak bardzo owe prześmiewcze figurki są obsceniczne, czy też po prostu pornograficzne. Męskie i żeńskie genitalia w swoich groteskowych przedstawieniach są oddane tam z anatomiczną wręcz wiernością, a odgrywane przez nie sceny są często jednoznacznie frywolne. A zatem ikonografia, która mogła być związana z wywoływaniem seksualnego podniecenia, zapewne istniała w kulturze zachodniej Europy na dobre przed pojawieniem się XIX-wiecznej fotografii pornograficznej. Co więcej, na swego rodzaju ironię dziejów zakrawa fakt, że region, skąd pochodzą te obsceniczne figurki

i odznaki, do dzisiaj słynie z wyjątkowej otwartości na sprawy ludzkiej seksualności, a pornografia jest tam na ogół bardziej akceptowana niż w innych częściach Europy.

Cofając się do czasów, z których pochodzą owe figurki, natrafiamy więc na pytania o pornografię w średniowieczu. Jeśli w ogóle można mówić o jej miejscu w tamtejszej kulturze, to dyskurs pornograficzny, tak jak i dziś, musiał funkcjonować wówczas na marginesach tego, co określilibyśmy jako ówczesna „kultura popularna”. Wydaje się jednak, że najmocniej był on zaznaczony i widoczny w swej części związanej z *graphein*, z pisaniem, a więc w tym, co w pewnych swoich warstwach funkcjonalnych mogło istnieć jako literatura pornograficzna wieków średnich. Pomimo obecności obscenicznych reprezentacji w wizualnej warstwie kultury średniowiecza, sprośność stanowiła wartość niejako samą dla siebie w szczególnej grupie tekstów zwanych *fabliaux* i przez nie wkraczała w sfery ówczesnej politycznej poprawności bądź niepoprawności. A skoro sama idea poprawności politycznej jest wypadkową komunikacji i języka, to właśnie prześledzenie związków, występujących pomiędzy nimi a pornografią w celowo obscenicznych *fabliaux*, stanowić będzie główny cel niniejszej analizy. Pytanie stawiane w niniejszym eseju jest dwojakiej natury: z jednej strony wiąże się ono z możliwością definiowania dyskursu *fabliaux* jako dyskursu pornograficznego, a z drugiej z określeniem, czy dyskurs taki funkcjonował jako jeden ze społeczno-kulturowych wyznaczników niepoprawności politycznej tamtego okresu.

Wiele spośród zachowanych do dzisiaj *fabliaux* bądź w całości, bądź we fragmentach mogło funkcjonować jako teksty stymulujące podniecenie seksualne. Lecz, co wydaje się o wiele ważniejsze i intrygujące, właśnie te *fabliaux* w szczególności sposób traktowały kwestię komunikacji przedstawianej tam często jako anatomiczna i kulturowa odwrotność zwykłej mowy. Jest to mowa, która zupełnie dosłownie pojawia się tam „po drugiej stronie ust”, a którą będę tu nazywał „mową na opak” lub „mową opaczną”. Dla Michaiła Bachtina odwrotność mowy czy też „mowa na opak” jest świadectwem istnienia karnawałowego świata postawionego na głowie, gdzie cielesność przejmuje rolę intelektualnych i duchowych aspektów egzystencji². Dyskurs pornograficzny pojawiający się w *fabliaux* jest takim właśnie przykładem odwrotności aktu komunikacji. Jest on oparty na komunikacji *a l'envers*, odwróconej, której uczestnicy są zainteresowani jedynie jednostronnym określeniem, a potem zaspokojeniem swoich cielesnych żądz. Tak więc dyskurs pornograficzny stanowi jeden z elementów wykorzystywanych przez *fabliaux* do kwestionowania ustalonych i zastanych hierarchii. Można by wręcz uznać, że zachwiana bądź opaczna komunikacja jest jednym z podstawowych założeń gatunkowych *fabliaux* podkreślających ich parodystyczne i komiczne funkcje, a związki pomiędzy „opaczną mową” a pornografią pojawiają się w tekstach *fabliaux* pochodzących z różnych okresów średniowiecza i z różnych regionów Europy. Czy mówimy tu o braku werbalnej komunikacji powodowanym przez udawanie niemowy czy też o obscenicznej, „opacznej mowie” dźwięków wydawanych przez genitalia albo inne organy ludzkiej anatomii, zasada odwróconej komunikacji jest atrybutem średniowiecznego dyskursu pornograficznego. Sprośne odznaki i figurki,

które pojawiły się jako swego rodzaju wizualne motto do poniższego tekstu, wydają się szczególnie dobrze ilustrować średniowieczne powiązania między pornografią a „mową na opak”. Uczłowieczone wizerunki genitaliów kroczą i gestykują, lecz ich „usta” jakiegokolwiek by one były, pozostają zamknięte. I choć nie ma między nimi zwerbalizowanej komunikacji, ich mowa to nie tylko gesty, ale właśnie też brak języka, który prowadzi do „opaczności” komunikacji: to, co w zwykłym świecie jest mową, w świecie „opacznym” jest nienazywalne poprzez swoją obsceniczność.

Podobny mechanizm pojawia się we fragmentach *fabliaux*, które można określić mianem „pornograficznych”. Zanim jednak przejdziemy do omówienia trzech takich przykładów, należy przyjrzeć się samemu gatunkowi *fabliau* oraz średniowiecznym poglądom na seksualność człowieka. Obsesyjne zainteresowanie obsceniczną zmysłowością, stanowiące podstawę pornografii jako takiej, pojawia się w literaturze średniowiecznej Europy w XII-wiecznej Francji, a sam termin *fabliau* (l. mn. *fabliaux*) wywodzi się zapewne z XIII-wiecznego dialektu pikardyjskiego, od słowa *fabel*, którego źródłosłowem jest łacińska *fabula* (opowieść, opowiadanie)³. Polskie średniowiecze zachowało jedynie pojedynczy przykład takiego tekstu z początków XV wieku, określanego jako *Cantilena inhonesta* (pieśń swawolna)⁴, ale ich popularność musiała być ogromna – około stu pięćdziesięciu francuskich *fabliaux* przetrwało w różnych źródłach pisanych. *Fabliaux* opierały się na komicznej bufonadzie oraz igraniu ze społecznymi i moralnymi hierarchiami, a więc w taki czy inny sposób związane były z cielesnością i marginesami ówczesnego społeczeństwa. I chociaż często ubierane były w formę *exemplum*, ich naczelną zasadą był bardziej lub mniej wyrafinowany prześmiewczy komizm, który przejawiał się najczęściej w groteskowym przedstawianiu ciała, co stanowi chyba najwyraźniejsze odróżnienie *fabliaux* od innych typów tekstów średniowiecznych. Michaił Bachtin przedstawił zapewne jedno z dogłębniejszych studiów groteskowej cielesności obecnej w kulturze średniowiecza jako manifestacji alternatywnego świata „na opak”⁵. O wadze groteskowości w *fabliaux* wspomina również amerykański mediewista, R. Howard Bloch. Pisząc o ich erotyzmie, zauważa, że opiera się on głównie na groteskowej deformacji ciała, która tym samym przeradza się w samą opowieść⁶. A skoro kwestia poprawności politycznej i dziś kształtowana jest przez kulturowe i społeczno-lingwistyczne normy oraz tabuizację cielesności i seksualności, punkty styczności pomiędzy cielesnością obecną w *fabliaux* a poprawnością polityczną są równie wyraźnie widoczne.

Fabliaux przypuszczalnie miały różnorodnych odbiorców i pomimo pewnych kontrowersji wśród badaczy⁷ wydaje się, że krążyły one zarówno pośród niższych, jak i wyższych klas społeczeństw średniowiecznych. *Amour courtois*, „miłość dworna” i *amour villain*, „miłość chamska” istniały zapewne obok siebie. Z kolei autorstwo i głoszenie *fabliaux* generalnie przypisuje się grupie, którą najprawdopodobniej stanowili ludzie zwani *vagantes*, „wagantami”, *clercs errants*, „wędrownymi klerkami” lub *goliards*, „goliardami”, z których znaczna część rekrutowała się ze zdeklasowanych intelektualistów, mieszczących się na peryferiach społeczności

średniowiecznych⁸. Używając współczesnej terminologii, można uznać, że wspólnym mianownikiem autorów i głosicieli *fabliaux* była ich polityczna niepoprawność, zaznaczana poprzez opozycję wobec świata ustalonych hierarchii, a funkcje jej przypisywane w społeczeństwach średniowiecza przypominałyby zatem funkcje związane z politycznie niepoprawnym dyskursem dnia dzisiejszego. I chociaż istnieją dowody, że pośród autorów *fabliaux* można też spotkać przedstawicieli klas wyższych, a jeden z tekstów takiego autorstwa zostanie omówiony poniżej, to takie dokonania zawsze stawiały ich autorów na marginesie oficjalnego świata i dominującego dyskursu.

Termin „pornografia”, choć odnoszący się do wytworów, które istniały już znacznie wcześniej, pojawił się w językach europejskich w XIX wieku jako określenie tekstów i obrazów, których celem było wywołanie seksualnego podniecenia. Te spośród *fabliaux*, które wykorzystują opisy stosunków seksualnych i opisy genitaliów, w sposób naturalny wydają się pasować do kategorii tekstów pornograficznych. Jednakże to, czy określony fragment takiego tekstu rzeczywiście mógł wówczas stymulować podniecenie seksualne wśród swoich odbiorców, jest oczywiście kwestią sporną. Thomas D. Cooke przedstawił najbardziej chyba dogłębne studium *fabliaux* w ich aspekcie pornograficznym, odnosząc je jednocześnie do ich komicznego charakteru⁹. Porównał on szereg *fabliaux* z tym, co współcześnie określa się mianem pornografii, znajdując wiele punktów wspólnych. A zatem, konkluduje Cooke, pożądanie pojawiające się w *fabliaux* jest zwykle zmaskulinizowane i charakteryzuje się stanem ciągłego podniecenia seksualnego, dominują tam fizyczne aspekty seksualności, a podkreślanie roli fallusa i jego potencji jest szczególnie częste. Cooke nazywa to pożądanie „niedojrzałym” i porównuje je z zachowaniem nastoletnich chłopców i młodych mężczyzn.

Niedojrzałość męskiego pożądania jest widoczna w *fabliaux* na przykładzie sytuacji, gdzie mężczyzna posiada bądź dąży do posiadania uprzedmiotowionych i anonimowych kobiet¹⁰. I wreszcie pornograficzność *fabliaux* przejawia się w obecnych tam fantazjach seksualnych, które są podstawowym elementem dyskursu pornograficznego. W *fabliaux* fantazje te wiążą się z genitaliami, które obdarzone są tam własnym życiem i tak jak to ma miejsce w pornografii często mają władzę nad ich właścicielami¹¹. Lecz, pomimo wszelkich podobieństw pomiędzy dyskursem pornograficznym a dyskursem *fabliaux*, Cooke zauważa podstawową różnicę między nimi. Otóż pornografia pozbawiona jest według niego poczucia humoru i sama w sobie jest dosyć ponura. „Opowieści te [mówi Cooke o *fabliaux*] nie są zatem wyłącznie pornograficzne dzięki swej śmieszności, która wynika z ich zaskakujących zakończeń i sprawia, że następuje w nich kanalizowanie pornografii przez komizm”¹². Z drugiej jednak strony R. Howard Bloch uważa, że przejawiane przez *fabliaux* demonstracyjne wręcz zainteresowanie organami płciowymi mogło prowadzić do wywoływania ekscytacji czy podniecenia:

Nie chodzi tu o zaprzeczanie ani prawdziwości, ani roli owej obsesji na punkcie organów płciowych [pośród *fabliaux*]. Obsesja ta jest prawie nie do odróżnienia od motywu kastracji, który równie często pojawia się w tekstach gatunku.

Skłaniam się tutaj do twierdzenia jednakże, że narracyjna obsesja na punkcie genitaliów leży u podstaw pożądania seksualnego w opowieściach komicznych, a nie odwrotnie. Zainteresowanie organami płciowymi jednocześnie wynika z opowieści i jest jej fascynacją, a nie jej głównym odniesieniem. Opowieść jest zatem katalizatorem pożądania, a nie jedynie jego prostym odbiciem, jak to było tradycyjnie przedstawiane, gdzie *fabliaux* określane były mianem „tekstów naturalistycznych”, „tekstów pozbawionych literackiego sprytu” bądź „czystych manifestacji *l'esprit gaulois*”.¹³

A zatem Bloch podkreśla również fakt, że *fabliaux* nie były całkowicie pozbawione potencjału pornograficznego. Wspomina też o motywie kastracji, często pojawiającym się w starofrancuskich *fabliaux*. Motyw ten jest szczególnie dla nas interesujący, gdyż może tworzyć metaforyczne połączenie z kwestiami pozbawiania języka, a przez to uciszania i uniemożliwiania komunikacji. Jest on również znakiem kary za złamanie zasad oficjalnego, politycznie poprawnego dyskursu, przypominającym o słowach Chrystusa, który w groteskowy sposób nakazywał amputować sobie kończyny, które prowadziły człowieka do grzechu (Mat. 5: 29–30).

Średniowieczne rozważania na temat *concupiscentia*, „pożądania cielesnego”, oraz seksualności, cudzołóstwa i popędów łączyły się z nowotestamentowym przesłaniem Chrystusa z Ewangelii św. Mateusza, który rzekł: „A Ja wam powiadam: każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mat. 5: 28). Chrystus mówił o cudzołóstwie intencjonalnym, lecz nie dokonanym, czyli o akcie niezaimstniałym, potencjalnym, który mimo wszystko przez grzeszność swych intencji staje się aktualny. Cudzołóstwo zamierzone jest oczywiście jednym z podstawowych założeń w dyskursie pornograficznym. Dyskurs ten oparty jest bowiem na nieobecności elementu znaczonego (*signifié*), czyli seksualnego spełnienia z partnerem lub partnerką, a także na obecności elementu znaczącego (*signifiant*), czyli pornograficznej ikonografii jako takiej. Analiza przykładów pojawiających się w *fabliaux* będzie również opierać się na analizie związków pomiędzy ideą obecności i nieobecności z karnawałowym przeformulowaniem mowy w jej odwrotność, a więc w milczenie ust, których role w komunikacji zostaną przejęte przez ich „drugą stronę”, czyli przez genitalia.

Obecność i brak *cupiditas*, „pożądliwości”, były jednym z głównych tematów rozważań w średniowiecznej dyskusji o naturze człowieka. Dla św. Augustyna pożądanie stanowiło karę za grzech pierworodny i pojawiało się ono nie w cielesnym człowieku, lecz w jego umyśle. W *O państwie bożym* Augustyn rozgranicza pożądanie, które pojawia się w umyśle, od pożądania cielesnego jako potencji seksualnej:

Tymczasem nawet sami miłośnicy takiej rozkoszy nie zawsze, kiedy zechcą, mogą się podniecić czy do stosunku małżeńskiego, czy też do nieczystej rozpusty. Niekiedy podniecenie takie zjawia się nie w porę, gdy się go wcale nie pragnęło. Niekiedy znów opuszcza pożądającego i chociaż w duszy płonie ogień żądz, ciało chłodnie.¹⁴

Pożądanie pojawiające się w świecie intencji łączy Augustyn z brakiem potencjału sprawczego, co tym samym bliskie jest symbolicznej kastracji, która często pojawia się jako jeden z motywów *fabliaux*. Dwoistość i kontrast pomiędzy tym, co potencjalne, a tym, co aktualne, jest częścią dyskursu pornograficznego. Aktualność, czyli ikonografia pornograficzna, jest sama w sobie potencjalnością pewnych zachowań seksualnych, lecz jednocześnie ikonografia ta jest jedynie potencjalnie pornograficzna – staje się pornografią tylko wtedy, jeżeli aktualizuje się, wywołując podniecenie erotyczne. To, co potencjalne i to, co aktualne odgrywają ważną rolę w średniowiecznych dociekaniach na temat grzeszności cielesnego pożądania i ludzkiej seksualności. W tekstach św. Tomasza z Akwinu są to jedne z ważniejszych kwestii, którym Akwinata poświęca rozdział w *Summa theologiae*, zastanawiając się, czy przyjemność w rozmyślaniu o cudzołóstwie jest już grzechem właściwym, czyli czy to, co potencjalne, jest również aktualne. Wnioski, do których św. Tomasz dochodzi, zbudowane są na podstawie rozważań na temat potencjalności i aktualności:

Skoro bowiem przyjemność jest następstwem pewnego działania, zgodnie z nauką Filozofa [tj. św. Augustyna], i skoro każda przyjemność odnosi się do jakiegoś przedmiotu, można ujmować ją zarówno ze względu na działanie, którego jest następstwem, jak i ze względu na przedmiot, który sprawia komuś przyjemność. [...] Tak więc, np. myśląc o grzechu nieczystym, można znajdować przyjemność w dwóch rzeczach: w samym myśleniu oraz w grzechu pomyślanym.¹⁵

Konkludując swe rozważania, Akwinata mówi, że choć grzech popełniany w myśli nie jest grzechem śmiertelnym, lecz powszednim, to sama przyjemność osiągnana w akcie cudzołożenia grzechem śmiertelnym jest: „kiedy zaś ktoś rozmyślnie postanawia uzgodnić swe uczucie z tym, co z istoty swej jest grzechem śmiertelnym, popełnia grzech śmiertelny. Tego więc rodzaju przyzwolenie na przyjemność grzechu śmiertelnego jest grzechem śmiertelnym [...]”¹⁶. Odma-wianie Modlitwy Pańskiej jest według św. Tomasza jednym ze sposobów zapobiegania takim grzechom.

Jeśli zatem polityczna poprawność średniowiecza wiązała się nie tylko z prawami świeckimi, lecz przede wszystkim z prawami boskimi, Ojcowie Kościoła w jasny sposób określali jej granice, mówiąc o grzechu intencji, jako o grzechu nieposłuszeństwa wobec Boga, który to grzech stawał się wobec tego aktem politycznie niepoprawnym. Potępienie grzesznej intencji musiało więc oznaczać dla nich również potępienie przyjemności pojawiającej się podczas czytania lub słuchania fragmentów, gdzie cielesność pojawiała się szczególnie wyraziście, co musiało rzecz jasna dotyczyć i samych *fabliaux*. I jakkolwiek obecnie pornografia łączona jest głównie ze sferą wizualną, średniowieczna moralność chrześcijańska od swych początków nauczała o grzesznej potencjalności dyskursu słownego.

To, co obecnie nazywamy pornografią, wkroczało w świat człowieka średniowiecza przez jego uszy. Autor XIV-wiecznej *Book of Vices and Virtues*, „Księgi wad i cnót”, potępiając wszelkie praktyki seksualne nie wiodące do prokreacji,

opisuje stopniowy wzrost grzeszności zakazanych czynów. Jest to opis, który powtarzany jest tu za Grzegorzem Wielkim i jego komentarzem do Księgi Hioba, zwanym *Moralia*, gdzie potencjalna grzeszność komunikacji słownej jest wymieniana jako druga po zmyśle wzroku:

Szóstym zatem z nich [tj. z grzechów śmiertelnych] jest cudzołóstwo, czyli nienasycona miłość i zło, co to bierze się z rozkoszy lędźwi albo też z zaspokajania cielesnej chuci. A w grzechu tym, jak to rzecze święty Grzegorz, kusi diabeł człeka na pięć sposobów: najsampierw zatem przez plugawe spojrzenia. A potem przez plugawe słowa. A potem przez plugawy dotyk. A potem przez plugawe pocałunki. A potem popełnia człek czyn lubieżny. Gdyż plugawe spojrzenia wiodą człeka do mowy plugawej, a od mowy do dotykania, a od dotykania do pocałunków, a od pocałunków do plugawego czynu grzesznego.¹⁷

Wynika stąd wniosek, że stymulacja seksualna nie mogła być oparta wyłącznie na obrazach, a grzech wzbudzania pożądliwości nie mógł się pojawiać bez stymulacji słowem. Gatunek *fabliau* udowadnia to niejako podwójnie. Obrazowość mogąca budzić seksualną ekscytację pojawia się tam jako fragmenty tekstu, które były czytane bądź słuchane. Jednak, co istotniejsze z punktu widzenia relacji między językiem a pornografią, w tych momentach *fabliaux*, które możemy nazwać pornograficznymi, często pojawiają się również wariacje dotyczące samego porozumiewania się.

Spójrzmy zatem na role przypisywane mowie w pornograficznym dyskursie *fabliaux*. Analiza przykładów pojawiających się w trzech różnych tekstach będzie miała na celu podkreślenie sposobu przeformułowania języka politycznie poprawnego w język pornografii, a zatem w manifestację niepoprawności politycznej średniowiecza. Teksty, które posłużą tutaj za ilustrację motywu odwróconej komunikacji, pochodzą z trzech różnych okresów średniowiecza i tym samym mogą być przykładem rozwoju samej formy *fabliau*. Wszystkie trzy jako swój centralny wątek wykorzystują motyw „mowy na opak” i motyw genitaliów jako swego rodzaju „drugiej strony ust” lub nawet „odwrotności ust”. Pojawia się on tam jako zarówno potencjalnie pornograficzny element oraz jako podstawa rozwoju akcji. Pierwszym przykładem będzie tu wiersz z początku XII wieku znany ze swego incipitu jako *Farai un vers, pos mi somelh*, „Rymy te złożyłem we śnie”, napisany przez Wilhelma IX, księcia Akwitanii (Guilhem de Peiteus), pradziada Ryszarda Lwie Serce. Wilhelm z Akwitanii (1071–1127) uznawany jest za pierwszego poetę piszącego o miłości w języku prowansalskim, którego teksty dotrwały do dnia dzisiejszego, stąd często określane są mianem „ojca poezji trubadurów”.

Mimo że gatunek *fabliau* osiągnął swą popularność wiele lat po śmierci Wilhelma, jednoznaczna erotyka tego akurat wiersza niewątpliwie zwiastuje obecność „nieprzywoitych” motywów w literaturze średniowiecza¹⁸. Drugim tekstem, do którego się tutaj odwołam, będzie *fabliau* właściwe, którego już sam tytuł jest wystarczająco obsceniczny. *Du Chevalier qui fist les cons parler (O rycerzu, co sprawiał, że cipki mówiły)*, przypisywany nieznanemu autorowi, przedstawiającemu się w tekście imieniem Garin, to swego rodzaju XII-wieczne *Monologi*

waginy. I wreszcie trzecim tekstem będzie tutaj jedno z nielicznych angielskich *fabliaux* – *Opowieść młynarza*, autorstwa Geoffreya Chaucera, która przedstawia tu późniejszą fazę rozwoju gatunku. Fantazje seksualne pojawiające się w tych trzech tekstach pełnią dominujące role i są bez wątpienia porównywalne z motywami pojawiającymi się w późniejszej pornografii. U Wilhelma z Akwitanii jest to fantazjowanie o miłości z dwiema kobietami jednocześnie. W *O rycerzu, co sprawiał...* jest to dar umiejętności prowadzenia niezwyklej rozmowy z kobietami i sprawiania, że ich waginy wymówią prawdziwe życzenia i myśli swych właścicielek. Natomiast w Chaucerowskiej *Opowieści młynarza* to fantazja o spędzeniu nocy z cudzą żoną i być może dodatkowo jeszcze z mężczyzną, gdyż pojawiają się tam zawoalowane odniesienia homoerotyczne.

Wiersz autorstwa Wilhelma z Akwitanii, znany też czasem jako *En Alvernhe, part Lemozi*, „Do Limuzynu sobie z Owerni” to rymowana opowieść mężczyzny, ponoć samego Wilhelma, który wybrał się na pielgrzymkę do grobu św. Leonarda w Limousin przebrany za biednego pątnika. Wszystko, co się wydarza, zastrzega sobie bezpiecznie autor, dzieje się w jego sennej fantazji – Wilhelm twierdzi, że skomponował ten wiersz we śnie. Wędrując do Limousin, napotyka dwie samotne, szlachetne i zamężne damy, które go nie rozpoznają i biorą za zwykłego pielgrzyma. Bardzo szybko jednak okazuje się, że Wilhelm-pielgrzym powinien raczej przypiąć odznakę przypominającą owe obsceniczne figurki opisane we wstępie do niniejszego eseju. Wilhelm bowiem nie wspomina o dotarciu do celu swej pielgrzymki, ale kończy w łóżku z obiema kobietami, zaspokajając je *cen e quatre vint at ueit vetz*, „sto osiemdziesiąt osiem razy” w ciągu tygodnia. Dzieje się tak, gdyż na uprzejme powitanie i zapytanie o cel wędrowki Wilhelm odpowiada damom bełkotliwie *babriol, babariol, babarian*, co nie oznacza nic. Wobec tego kobiety biorą go za niemowę niespełna rozumu, który nie wyjawi nikomu zaplanowanych przez nie łóżkowych figli.

Wprawdzie niektóre cechy obecne w późniejszych *fabliaux* nie są jeszcze zbyt wyraziście zarysowane w wierszu Wilhelma, nie jest to oczywiście przykład literatury dwornej, którą książę Akwitanii również uprawiał; i nie jest to przykład tekstu, który można by uznać za poprawny politycznie. Wręcz przeciwnie – Wilhelm skomponował wiersz oparty na fantazji erotycznej, którego głównym celem, prócz samego żartu, są przechwałki o męskiej jurności. Cieleśność pojawia się tu z pełną mocą – zanim narrator spędzi tydzień w łóżku z dwiema damami, zjada suty posiłek i bierze kąpiel wraz z obiema kobietami. Wszystko to jednakże może mieć miejsce tylko i wyłącznie, gdy cieleśność bierze górę nad mową, to jest, gdy kobiety upewniają się, że ich wybranek jest rzeczywiście niemy. Brak werbalnej komunikacji umożliwia zatem popełnienie grzechu, czyli według średniowiecznej filozofii aktu, który moglibyśmy określić jako politycznie niepoprawny. Niemota narratora – a raczej jego „mowa na opak”, gdyż słowa, które wypowiada, są aktem komunikacji odwróconej – jest więc również potencjalnie grzeszna, a więc politycznie niepoprawna. Cieleśność raz jeszcze wykorzystana jest tutaj przez obie kobiety ironicznie i opacznie, jako bolesna próba prawdy, której celem jest upew-

nienie się, że mężczyzna rzeczywiście nie mówi. Przynoszą zatem *un gat ros*, „rudogo kocura” i jego pazurami wodzą po obnażonych plecach narratora, co przydaje jeszcze tekstowi wręcz sadomasochistycznej pieprzności, ale co jednocześnie metonimicznie prowadzić może do odczytywania obu kobiet jako czarodziejek czy wiedźm, które rzucają urok na mężczyznę. Spójrzmy zatem na zakończenie wiersza w tłumaczeniu Edwarda Porębowicza, dokończonym przez Jerzego Lisowskiego:

Per la coa de mantenen
Tira-l gat, et el escoisen:
Plajas mi feron mais de cen
Aquella ves;
Mas eu nom mogra ges enguers,
Wui m'ausizes.

„Sor, diz n'Agnes a n'Ermessen,
Mutz es, qe ben es conoissen;
Sor, del banh nos apareillem
E del sojorn”.
Ueit jorns ez encar mais estei
En aquel forn.

Tant les fotei com auzirets:
Cen e quatre vint et ueit vetz,
Qu'a pauc noi rompei mos coretz
E mos arnes;
E nous puesc dir lo malaveg,
Tan gran m'en pres.

Za ogon wzięwszy mego tyrana,
Druga, co zwała się Ermessana,
Z śmiechem wodziła po moim grzbiecie,
A ja skrwawiony,
Bo mi się w ciało wbijały szpony,
Milczałem przecie.

(*przel. Edward Porębowicz*)¹⁹

Rzecz Agnieszka do Ermessany:
«Niemowa z niego nie udawany.
Nuże sposobić nam się do łaźni
I pod pierzynę».
Tak przez niedzielę użyłem krzyne
Ichniej przyjaźni.

Zadowolilem je bez urazy
Sto osiemdziesiąt i osiem razy,
Że jużem myślał: spodnie mi pękna,
Sprzęt się zepsowa.
A chocia srodze bolała głowa,
Anim nie jęknął.

(przel. Jerzy Lisowski)²⁰

Fabuła wiersza w swej prostocie i podstawowym założeniu była i jest powtarzana w pornografii do dzisiaj. Co jednak szczególnie interesujące, zarówno frywolność, jak i polityczna niepoprawność tego utworu wynikają z połączenia kontroli nad ciałem z kontrolą nad językiem i jednocześnie z odwrócenia ówczesnych hierarchii społecznych przypisanych mężczyźnie i kobiecie. Czy rzeczywiście możemy przypuszczać, że damy rozpoznane przez narratora same go nie poznają? Czy kobiety rzeczywiście wierzą, że mężczyzna jest niemy? I wreszcie kto kogo wykorzystuje w tym frywolnym wierszu? Bełkotliwa odpowiedź, której Wilhelm udziela Agnieszce i Ermessanie przy ich pierwszym spotkaniu, sprawia, że cała historia może się wydarzyć. Odpowiedź Wilhelma przypomina więc zakłęcie, którego w różny sposób użyją obie strony, by przekroczyć granicę politycznej poprawności i wkroczyć do świata „na opak”, w którym to, co było wcześniej zakazane, jest dozwolone, do świata, gdzie erotyczne fantazje tworzone są z przyjemnego bólu i bolesnej przyjemności. *Babariol*, *babariol*, *babarian*, słowa przewodzące na myśl greckie określenie *barbaros* i jego źródła w niezrozumieniu mowy obcych, są tu przykładem „mowy na opak”, która nie powinna i nie może być zrozumiana.

W przewrotny sposób, słowa i czyny, do których one prowadzą, są politycznie niepoprawne w świecie ustalonych hierarchii, lecz politycznie poprawne w świecie na opak. Dzieje się tak, gdyż skoro komunikacja słowna nie ma tu miejsca, grzech cielesny nie jest powiększony o grzech „plugawej mowy”, a więc nie jest tak poważny, jak mógłby potencjalnie być. Takie rozumienie wiersza Wilhelma jest oparte na rozdźwięku między *logos* – „słowem”, a *ergon* – „czynem”²¹, stanowiącym odzwierciedlenie rozważanej przez św. Augustyna i Akwinatę rozbieżności pomiędzy tym, co potencjalne, a tym, co aktualne. Lecz wiersz Wilhelma jest jeszcze bardziej przewrotny. Pojawia się w nim bowiem komunikacja, jednak nie komunikacja werbalna, a więc komunikacja tego, co potencjalne, ale komunikacja cielesna, czyli komunikacja tego, co aktualne – grzech cudzołóstwa jest w wierszu przecież popełniany. Jednakże fakt, że cały incydent w końcu został ujawniony przez Wilhelma jako poetę, powoduje, że to, co w wierszu było aktualne, czyli akt cudzołóstwa, staje się potencjalne, gdyż pornograficzny aspekt tego tekstu staje się jedynie wyrazem pewnej seksualnej fantazji.

W odróżnieniu od wiersza Wilhelma drugi z przykładów przywoływanych tutaj odnosi się do mowy w sposób szczególnie otwarty i nieprzyzwoity, używając w swym tytule słowa politycznie bardzo niepoprawnego i przewrotnie łącząc je z zasadą komunikacji werbalnej. *O rycerzu, co sprawiał, że cipki mówiły krą-*

zył w wielu kopiach we Francji i Anglii epoki anglo-normańskiej. Nie mniej niż siedem manuskryptów zawierających to *fabliau* przetrwało do naszych czasów, z których najstarszy to anglo-normańska wersja z początków XIII wieku, przechowywana w Bibliotece Brytyjskiej. *Fabliau* przedrzeźnia kulturę rycerską swym stylem i treścią – jest to zwariowana historia biednego rycerza.

Qui tot le mont a sormonté
Quar il a si grant poesté
Qu'il fait à lui le con parler (385–387)

Który tym świat zadziwił cały,
Że z nim cipki chętnie rozprawiły,
Gdy czarem swym komendę dawał.²²

Rycerz otrzymał dar prowadzenia rozmowy w ten szczególny sposób od trzech kąpiących się dziewic, zwróciwszy im ubrania skradzione przez swego sługę. Pojawia się tu zatem częsty motyw szlachetnego zachowania wynagradzanego przez kobiety wyjawieniem sekretu, magicznym darem lub umiejętnościami, ale przewrotność tej opowieści zasadza się na politycznej niepoprawności podarunku. Dodatkowo, co jeszcze bardziej absurdalne i nieprzyzwoite, rycerz wraz z darem nakłaniania wagin do przemawiania ludzkim głosem ma mieć też umiejętność sprawiania, że przemówi *cul*, „siedzenie” damy, w wypadku, gdyby wagina miała być przez nią uciszona. Swe nowo nabyte umiejętności sprawdza na hrabiowskim zamku, do którego dociera, najpierw w obecności panny, którą hrabina podsyła mu do łóżka:

[...] li cheualiers [...] l'embrace
La bouche libaise et la face
Et il tastone les mameles
Qu'el auoit mout blanches et beles
Et sor le con la mein li mist
Et emprés li cheualiers dist
Sire cons or parlez a moi...²³ (413–419)

[...] Rycerz [...] damę objął,
Całować w usta i w policzek począł,
A pierś jej białą, gładką i ochoczą
Gładził. Jej cipkę zaraz potem dotknie,
Dłonią ją ujawszy, tak prawi jej sromotnie:
Panie cipko, mówże teraz do mnie...

Następnie sztuka komunikacji z drugą stroną ust staje się faktem w obecności całego dworu, a rycerz wygrywa zakład z hrabiną, która nie chciała uwierzyć w jego niesamowite umiejętności. Mimo tego, że na wszelki wypadek zabezpieczyła się

kneblując swoją waginę, i tak przegrywa zakład, gdy ku jej zdumieniu i niedowierzaniu słyszy słowa wypowiedziane spomiędzy swych pośladek. Opowieść wydaje się niedorzeczna i wręcz jawnie obraźliwa, ponownie jednak jej obraźliwość powodowana jest przez odwracanie funkcji języka i drwienie z werbalnej komunikacji. Wprawdzie rycerz otrzymuje dar od kobiet właśnie, dyskurs tego *fabliau* jest dyskursem zmaskulinizowanym tak bardzo, że prawdziwa i szczerą mowa kobiet jest przedstawiona w niej jako „mowa” ich wagin i ich odbytów. Kobiety są zatem zredukowane do roli dodatków do swych genitaliów. Ponadto, niejako by wzmocnić jeszcze mizoginizm opowieści, waginy, które są absolutnie niezdolne do kłamstwa wobec magicznego daru rycerza, pojawiają się w *fabliau* w rodzaju męskim. Rycerz zwraca się do nich z atencją godną rozmówcy szlacheckiego stanu: *sire con*, „panie cipko”. Polityczna niepoprawność dyskursu, która sprowadza się do drwin z romansów rycerskich opiewających *fin’amor*, „miłość dworną” miesza się tu ze średniowieczną poprawnością polityczną dyskursu mizoginistycznego. W świetle tego *fabliau* mizoginizm zasadza się na twierdzeniu, że kobieta, tak jak hrabina z *O rycerzu, co sprawiał...*, jest bardziej skłonna do kłamstwa, ale jej *con* zawsze powie prawdę, jeśli tylko wiadomo jak się do niej (niego) zwracać i jak ją (jego) skłonić do komunikacji.

Pornograficznemu fantazjowaniu o męskiej dominacji towarzyszy tu jeszcze jedna fantazja erotyczna, w której ciało kobiety przedstawiane jest jako bezpośrednio komunikujące się z mężczyzną, z pominięciem jej rozumu i intelektu. Jednakże, gdy zastanowić się nad tym, czy i kogo właściwie obraża parodiująca seks oralny pornograficzna mowa wagin i tyłków, to przewrotność pojawia się w tym *fabliau* raz jeszcze. To, co wydaje się być przykładem oficjalnego dyskursu mizoginistycznego, jest jednocześnie skierowane przeciw niemu. Podczas gdy pornografia obecna w *fabliau* jest z jednej strony politycznie poprawna jako wizualizacja średniowiecznego mizoginizmu, z drugiej strony, gdy spojrzeć na tę opowieść przez pryzmat dyskursu obecnego w romansach rycerskich, pornograficzne elementy *fabliau* są politycznie niepoprawne jako parodia i drwina ze świata romansów i miłości dwornej. Kiedy rycerz zwraca się do *con* w sposób, w jaki zwracałby się do kogoś równego sobie lub do swego feudalnego seniora, wkracza w świat, gdzie obelżywość i uwielbienie, uległość i władza mają ze sobą zaskakująco wiele wspólnego. *Fabliau* kończy się komentarzem, który równie przewrotnie może być odebrany jako drwina. Rycerz bowiem nigdy nie zostanie zapomniany i będzie wielbiony do końca swych dni, jednak będzie tak nie z powodu jego rycerskich cnót, lecz jego niedorzecznej umiejętności.

I wreszcie *Opowieść młynarza*, jedna z najbardziej znanych i popularnych *Opowieści kanterberyjskich* Geoffreya Chaucera, również wykorzystuje motyw podobny do motywu pojawiającego się w *O rycerzu, co sprawiał, że cipki mówiły*. Pojawia się on w epizodzie z chybionym pocałunkiem Absolona, który miast pocałować Alison w usta, ucałował jej siedzenie. *Opowieść młynarza*, która przypada na okres, kiedy *fabliaux* nie pojawiały się już tak często w źródłach pisanych, przedstawia humorystyczną historyjkę o tym, jak pewien sprytny student, Nicho-

las, przechytrzył starego, bogatego stolarza po to, by spędzić noc z jego młodą żoną, Alison. Alison wzbudziła również pożądanie parafialnego klerka, Absolona, lecz Nicholasowi udało się wystrychnąć i jego na dudka: Absolon całuje tyłek Alison, myśląc, że to jej usta. Zamierzając pomścić zniewagę, Absolon słyszy obełżywą „mowę na opak”, która jest mową „drugiej strony ust”:

This Nicholas was risen for to pisse,
And thoughte he wolde amended al the jape
He [Absolon] sholde kisse his ers er that he scape...
And therwith spak this clerk, this Absolon,
„Spek, sweete bryd, I noot nat where thou art”
This Nicholas anon leet fle a fart
As gret as it had been a thonder-dent,
That with the strook he [Absolon] was almost yblent.²⁴ (3798–3808)

Nikolas ów, co wyszczać się i tak zamierzał,
Chciał dowcip ulepszyć na chutliwym klesze
Myśląc rzyć mu swą wystawić ku własnej uciesze [...]
A ten ją ucałuje. Gdy więc Absalon zawoła:
„Mów do mnie, ptaszyno, bo ciemno dookoła”,
Nikolas zapierdział w twarz mu przeraźliwie,
Głośno, jakoby piorun uderzył straszliwie,
Tak, że Absalona ślepcem mało nie ostawił.

Tym razem to Nicholas, który chciałby, by Absolon pocałował i jego siedzenie, „mówi” do niego, używając swych „opacznych ust”, czyli po prostu bezczelnie puszczając wiatry.

To, że chybiony pocałunek pojawiający się w *Opowieści młynarza* był zarazem elementem karnawałowej kultury „na opak” i sprawą polityczną, nie ulega wątpliwości. Po pierwsze motyw ten pojawia się w kilku innych, wcześniejszych, francuskich *fabliaux* i stoi w wyraźnej opozycji do wyrafinowanych sposobów wyznawania miłości obecnych w poprzedniej opowieści pierwszej części *Opowieści kanterberyjskich*, tj. *Opowieści rycerza*. Po drugie jednak motyw ten łączył się z kolejnym aspektem politycznej niepoprawności średniowiecza. Pocałunki takie były jednymi ze znaków tego, co określano wówczas mianem sodomii, czyli homoerotycznych związków między mężczyznami. Przykładem niech będzie tutaj los templariuszy oskarżonych w procesie przeciwko Zakonowi Świątyni między innymi o sodomie. Artykuły oskarżenia wysunięte przez francuską koronę w roku 1308 wymieniały praktyki, którym podobno poddawani byli kandydaci do Zakonu: ubiegający się o przyjęcie mieli całować pośladki rycerzy-zakonników podczas specjalnej, heretyckiej ceremonii²⁵.

U Chaucera więc owe na wpół pornograficzne elementy fabuły są nie tylko obsceniczne, ale mogą wręcz zawierać realne niebezpieczeństwo utraty życia. Homoseksualizm wśród mężczyzn w średniowieczu był niewątpliwie politycznie bardzo niepoprawny, a mężczyźni, któremu go udowodniono, groziła okropna

śmierć, która przypadła w udziale królowi Edwardowi II w roku 1327: *cum vero ignito inter celanda confossus*²⁶, „rozpalonym, żelazem w odbyt wrażonym”.

Co ciekawe, Absolon rozpalonym żelazem zamierzał potraktować poślądki Alison, w zemście za odwrócony pocałunek. Jednak to Nicholas, który pragnął jeszcze raz zabawić się kosztem Absolona, i który „odezwał” się do niego „drugą stroną” ust, zostaje przez niego naznaczony. Sprawia to właśnie owa pornograficzna i politycznie niebezpieczna, bo zabarwiona homoseksualnym podtekstem, „mowa na opak”, którą słyszy Absolon, i która w końcu doprowadza do komicznego zakończenia całej opowieści. Poparzony Nicholas krzyczy o wodę, nie jest to jednak woda drugiego Potopu, jak myśli zerwany ze snu stolarz, mająca przynieść oczyszczenie z grzechów, ale woda, która ma po prostu obmyć poparzony tyłek rozpustnego studenta. Polityczna niepoprawność raz jeszcze pojawia się w wyniku „mowy na opak”. Towarzyszy jej śmiech: śmieją się wszyscy ze wszystkich. I podobnie jak to miało miejsce w poprzednim *fabliau* o rycerzu i jego niezwyklej umiejętności, nie jest to jedynie śmiech skierowany przeciwko *Opowieści rycerza* i dyskursowi miłości dwornej, ale śmiech, który wciąga, poniża i oczyszcza zarówno bohaterów opowieści, jak i jej chichoczących odbiorców.

Trzy różne teksty, którymi się tu posłużyłem, ilustrują nie tylko rozwój samej formy *fabliau*, ale przede wszystkim to, co dzieje się w dyskursie średniowiecznym, gdy ludzkie usta są zamknięte, a komunikacja następuje przez ich „drugą stronę”, gdy ludzie mówią swym ciałem, a ciało mówi za nich. *Fabliaux* są więc nierozzerwalnie związane z dwiema dziedzinami: seksualnością, często wkraczającą w obszary, które dzisiaj nazwalibyśmy pornograficznymi; a także z tym, co można określić mianem ówczesnej politycznej poprawności. Obie te płaszczyzny, tak jak to ma zresztą miejsce i dziś, były ze sobą ściśle połączone poprzez igranie mową i jej cielesnymi odwrotnościami. Związki te były tak silne, że rozgraniczenia między nimi często ulegały zatarciu: średniowieczne poglądy na seksualność człowieka wpływały na polityczną poprawność, a polityczna poprawność miała wpływ na kulturowe pojmowanie seksualności. Ostatecznie jednak trzeba pamiętać, że zarówno to, co określiliśmy tutaj jako średniowieczny dyskurs pornograficzny i reprezentowaną przez niego średniowieczną niepoprawność polityczną, mogło pojawić się wyłącznie w sferze potencjalności, a nie aktualności. Innymi słowy, polityczna niepoprawność średniowiecznej pornografii miała swe miejsce tylko wewnątrz politycznie poprawnych, a więc akceptowalnych granic, wyznaczających społeczne i literackie normy.

Przypisy:

¹ Odznaki te, należące do kolekcji H.J.E. van Beuningena, zostały w 1991 r. przekazane przez niego muzeum Boijmans w Rotterdamie, gdzie znajdują się do dziś. Zob. też: Jos Koldeweij, *Shameless and Naked Images. Obscene Badges as Parodies of Popular Devotion, W: Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, red. Sarah Blick and Tekippe Rita, Leiden, Brill 2004, s. 492–510. Kilka reprodukcji owych odznak dostępnych jest w Internecie, pod adresem Medieval Badges Foundation, *Stichting Middeleeuwse Insignes*, <http://www.medievalbadges.org/pages/1/index.htm>.

²Michał Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go*, przeł. Anna i Andrzej Goreniowie, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1975, s. 68.

³Tony Davenport, *Medieval Narrative*, Oxford, Oxford University Press 2004, s. 154–155. Przegląd i obszerna bibliografia starofrancuskich *fabliaux* jest przedstawiona w: Charles Muscatine, *The Old French Fabliaux*, New Haven, Yale University Press 1986; Bloch R. Howard, *The Scandal of the Fabliaux*, Chicago, London, The University of Chicago Press 1986; Mary Jane Stearns Schenck, *The Fabliaux. Tales of Wit and Deception*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company 1987; Norris J. Lacy, *Reading Fabliaux*, New York, London, Garland Publishing 1993. Porównanie i analiza związków pomiędzy starofrancuskimi a średnioangielskimi *fabliaux*, W: Thomas D. Cooke, *The Old French and Chaucerian Fabliaux. A Study of Their Comic Climax*, Columbia, London, University of Missouri Press 1978. Analiza i bibliografia średnioangielskich *fabliaux*, W: John Hines, *The Fabliau in English*, London, New York, Longman 1993.

⁴Zob. Teresa Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 562–568.

⁵Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go*, s. 422–500.

⁶Bloch, *The Scandal of the Fabliaux*, s. 87.

⁷Davenport, *Medieval Narrative*, s. 154.

⁸Por. Stephen L. Wailes, *Vagantes and the Fabliaux*, W: *The Humour of the Fabliaux. A Collection of Critical Essays*, red. T.D. Cooke, B.L. Honeycutt, Columbia, University of Missouri Press 1974, s. 43–58.

⁹Thomas D. Cooke, *Pornography, the Comic Spirit and the Fabliaux*, W: *The Humour of the Fabliaux...*

¹⁰Por. też: Raymond Eichmann, *The Antifeminism of the Fabliaux*, „French Literature Series” 6, 1979; Lesley Johnson, *Women on Top. Antifeminism in the Fabliaux*, „Modern Language Review” 78, 1983; Ruth Mazo Karras, *Sexuality in the Middle Ages*, W: *The Medieval World*, red. Peter Linehan i Janet L. Nelson, London, New York, Routledge 2001, s. 284–285.

¹¹Cooke, *Pornography, the Comic Spirit and the Fabliaux*, s. 147–151.

¹²„These tales are finally saved from being pornographic by their humour, which flows out of the surprise endings and redirects the pornography into comic channels”. Cyt.: Cooke, *Pornography, the Comic Spirit and the Fabliaux*, s. 146 (przeł. R. Borysławski).

¹³„This is not to deny either the reality or the importance of the all too obvious obsession with sexual organs. Such a fixation is virtually indistinguishable from the theme of castration writ so large across the genre as a whole. What I am suggesting, on the other hand, is that the narrative fixation upon the partial object is at the origin of sexual desire within the comic tale and not the reverse. The preoccupation with sexual members is at once the product of and a fascination with narrative and not its referent. Narrative is the catalyst of desire and not its simple reflection or representation, as per the traditional view of the fabliaux as ‘natural texts’, ‘texts without literary artifice’, pure manifestations of *l'esprit gaulois*”. Cyt.: Bloch, *The Scandal of the Fabliaux*, s. 90 (przeł. R. Borysławski).

¹⁴Św. Augustyn, *O państwie bożym*, XIV, Rozdz. 16, przeł. Wiktor Kornatowski, Warszawa, PAX 2003, s. 216.

¹⁵Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Tom 12, VIII.5.3, przeł. O. Feliks Wojciech Bednarski OP, Londyn, Veritas 1964, s. 82.

¹⁶Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, s. 83.

¹⁷ „The sixte heved of this best is lecherie, that is outrageous love and yvel ordeyned in lykyng of reyns or in delyt of fleschely lustes. And in this synne tempteth the devel a man in fyve maneres, as Seynt Gregory seith: First in folily lokes. And after in foule wordes. And after in foule touchynges. And after in foule kissynges. And after cometh a man to do the dede. For thurgh the folily lokes cometh a man to speke, and fro speche to touchyng, and from touchyng to kissyng, and fro the kissyng to the foule dede of synne”. Cyt.: *The Book of Vices and Virtues*, fol. 16v, W: *Middle English Literature. A Historical Sourcebook*, red. Matthew Boyd Goldie, Oxford, Blackwell 2003, s. 115 (przeł. R. Boryslawski).

¹⁸ Peter Dronke przedstawił tezę, że wiersz ten może być uznany za wczesny przykład *fabliau*. Zob. Peter Dronke, *The Rise of Medieval Fabliau*, „Romanische Forschungen” 85, 1973, s. 287–288.

¹⁹ Guilhem, *En Alverhne, part Lemozi (Do Limuzynu sobie z Owernii)*, W: *Antologia poezji francuskiej. Anthologie de la poésie française*, red. Jerzy Lisowski, tom. 1, Warszawa, Czytelnik 2001, s. 34.

²⁰ *Antologia poezji francuskiej...*, s. 35.

²¹ Zob. też Goddard Elliott Alison, *The Manipulative Poet. Guilhem IX and the ‘Fabliau of the Red Cat’*, „Romance Philology” 38, 1985, s. 293.

²² *Du Cheualier qui fist les cons parler*, MS D, cytowany w: Laurence de Looze, *Sex, Lies and Fabliaux. Gender, Scribal Practice and Old/New Philology in ‘Du Cheualier qui fist les cons parler’*, „The Romanic Review” 85, 1984, s. 495–515 (przeł. R. Boryslawski).

²³ Cytowany *Du Cheualier...* (przeł. R. Boryslawski).

²⁴ Geoffrey Chaucer, *The Miller’s Tale*, W: *The Riverside Chaucer*, red. Larry D. Benson, Jerzy Lisowski, Oxford, Oxford University Press 1988, s. 76 (przeł. R. Boryslawski).

²⁵ *The Articles of Accusation, 12 August 1308*, W: Malcolm Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge, Cambridge University Press 1993, s. 248–249.

²⁶ Plantagenet Somerset Fry, *Kings and Queens of England and Scotland*, London, New York, Stuttgart, Dorling Kindersley 1990, s. 59.

Lech kocha Głupią, Ludmiłę. Polacy i stereotypy słowiańskości a „Malowany ptak” Jerzego Kosińskiego

Zróznicowane reakcje spowodował zarówno sam Jerzy Kosiński, jak i jego najbardziej znana powieść – *Malowany ptak*¹. Z perspektywy często artykułowanego w Stanach Zjednoczonych punktu widzenia, Kosiński jest ofiarą Holocaustu, która podczas drugiej wojny światowej doświadczyła osobistej tragedii pociągającej za sobą utratę domu rodzinnego i bliskich. Dlatego też *Malowany ptak* i sam Kosiński (na mocy swych doświadczeń, jako świadek Holocaustu) oferują całej ludzkości lekcję moralności. Z innego punktu widzenia, *Malowany ptak* (odczytany w świetle biografii autora) zawiera sugestię kłamliwego i zwodniczego odczytania historii. Artykuł ten podąża tropem tej drugiej perspektywy.

Wiele z tego, co zostało napisane lub sfilmowane przez każdą ze stron konfliktów polsko-żydowskich w dwudziestym wieku, może zostać uznane za „prowokację”², rozumianą w tym sensie, iż określone opinie artykułowane przez jedną ze stron, dotyczące zarówno samego Holocaustu, rzekomej współpracy ludności żydowskiej z Sowietami w Polsce i innych krajach³, czy też stosunków polsko-żydowskich w ich całokształcie, mogą przyczynić się do falsyfikacji „prawd” chronionych przez stronę znajdującą się w opozycji. Nadzieja na sformułowanie wyważonej oceny tak skomplikowanego zagadnienia jak to, które zostało wywołane przez osobę Jerzego Kosińskiego i powieść *Malowany ptak* leży jednakże poza sferą oczekiwań autora. Artykuł ten stanowi zasadniczo próbę analizy podstaw negatywnych reakcji, jakie pojawiły się w Polsce.

Podjęcie zagadnienia uważam za celowe, kierując się przeświadczeniem, iż polskie stanowisko odnośnie do twórczości Kosińskiego nie zostało poddane eksploracji w amerykańskich mediach i środowiskach akademickich. Ponadto większość czytelników twórczości Kosińskiego pozbawiona jest wiedzy na temat polskiej perspektywy względem poruszanej problematyki. Będąc pisarzem amerykańskim pochodzenia żydowskiego, Kosiński tworzył w języku angielskim i jego dorobek pisarski nie był postrzegany jako należący do obszaru studiów słowiańskich prowadzonych na gruncie amerykańskim. Oczywiście uproszczeniem byłoby sugerować, iż jednostkowa interpretacja kilku dekad historii może być reprezentatywna dla całego narodu, gdyż obecnie spotyka się wśród Polaków, zwłaszcza młodych i otwartych na wpływy zachodniej kultury, szerokie spektrum poglądów na najnowszą historię Polski⁴. Jednakże u wielu Polaków mających w pamięci tragedie rodzinne związane z okupacją nazistowską i sowiecką zarówno sam Jerzy Kosiński, jak i powieść *Malowany ptak* budzą niepokój. Książka zyskała rangę „podstawowego tekstu opisujące-

go Holocaust”, co spowodowało, że pomimo tego, iż zawiera treści nacechowane pornograficzną przemocą, stał się zalecaną lekturą w szkołach średnich i na uniwersytetach⁵. Przez całe dekady czytelnicy przyjmowali do wiadomości zawarte w powieści nauki o zlu i niemoralności oraz w dużej mierze przyswoili elementy charakterystyki etnograficznej słowiańskiego i polskiego chłopstwa, jaką zaproponował Kosiński. *Malowany ptak* tym różni się od innych publikacji wchodzących w skład kanonu dzieł dotyczących Holocaustu, iż nazistowskie obozy śmierci nie odgrywają w nim kluczowej roli, natomiast sami hitlerowcy przedstawieni zostali jako postacie niejednoznaczne moralnie, a czasem wręcz przyjazne. W zgodzie z ideologiami politycznej poprawności, wielokulturowości oraz nowszych żydowskich interpretacji Holocaustu, *Malowany ptak* koncentruje się na cierpieniach Żydów (choć autor również zwraca uwagę na gehennę Romów). Złoczyńcami są tu natomiast słowiańscy chłopci zamieszkujący wschodnie tereny Polski. Polacy i Słowianie stanowią ponurą zbiorowość, którą cechuje bestialstwo, głupota i brak zasad moralnych. Zachowania i instynkty uzewnętrzniane przez chłopów zrównują ich ze zwierzętami, które hodują, zarzynają i spożywają. W świetle zasad poprawności politycznej i innych modnych ideologii, czytelnik nie czuje się zobligowany do refleksji, czy ich historia została zrelacjonowana w zgodzie z prawdą⁶.

W przypisie dołączonym do popularnego angielskiego wydania *Malowanego ptaka* z 1972 roku czytamy: „Kosiński, którego książki zostały przetłumaczone na ponad trzydzieści języków, pisze wyłącznie po angielsku. Jego pierwsza powieść *Malowany ptak* została uhonorowana nagrodą Le Prix du Meilleur Livre Etranger przyznawaną we Francji za najlepszą obcojęzyczną powieść beletrystyczną”⁷. Możliwe, że ta najbardziej znacząca fikcja literacka w dorobku Jerzego Kosińskiego (urodzonego jako Jerzy Nikodem Lewinkopf w Łodzi w dniu 14 czerwca 1933 roku) przedstawia rzeczywiste losy autora⁸. Czy rzeczywiście ten małomówny, czarnowłosy chłopak o śniadej karnacji Cygana lub Żyda, który jest bohaterem *Malowanego ptaka* to młody Jerzy Kosiński? Na przestrzeni lat Kosiński dawał sprzeczne odpowiedzi na tak sformułowane pytanie. W zasadzie powieść została uznana za fikcję literacką, lecz sam Kosiński zwykł czasami sugerować, jakoby niektóre jej fragmenty miały charakter autobiograficzny.

W pozycjach biograficznych, takich jak *Dictionary of Literary Biography* oraz *Current Biography*, sugerowano, iż *Malowany ptak* stanowi opis przeżyć wojennych Kosińskiego⁹. Elie Wiesel, który nazwał tę powieść „kroniką”, utrzymywał, że Kosiński wyznał mu, że ma ona autobiograficzne źródła¹⁰. Kosiński miał przyznać w rozmowie z przyjacielem, iż, podobnie jak bohater powieści, został pogrzebany w ziemi na całą noc na sposób taki, że jedynie jego głowa pozostała nad powierzchnią gruntu¹¹.

Jeszcze w 1985 roku Kosiński utrzymywał, iż „podczas drugiej wojny światowej” był „odłączony od [swych] rodziców... [i] mieszkał u różnych chłopskich rodzin”¹², mimo że opublikowane później relacje na temat jego wojennych doświadczeń przeczą podobnym twierdzeniom. W wywiadach, których Kosiński udzielał przebywając na emigracji, wprost roi się od nieścistości i sprzeczności¹³,

a czytelnicy nie mogą mieć pewności, które elementy jego prozy uznać za autobiograficzne.

O ile bohater powieści zgodnie z wolą swoich rodziców przebywa poza domem, młody Jerzy wraz z rodzicami i adoptowanym bratem byli ukrywani przez dwa i pół roku przez polskich mieszkańców wsi Dąbrowa Rzeczycka. Położona w pół drogi między Krakowem a Lublinem, Dąbrowa Rzeczycka leży obecnie w gminie Radomyśl nad Sanem w województwie podkarpackim (d. tarnobrzeskie). Już w 1968 roku nazwiska i adresy ludzi, którzy udzielili schronienia i znali Jerzego pojawiły się w polskiej prasie. W 1983 roku tygodnik *Polityka* opublikował listy napisane przez znajomych Jerzego, opisujące ich wspólne doświadczenia z czasów wojny¹⁴. Szczegóły na temat życia rodziny Kosińskich w czasach przedwojennych, podczas okupacji i po 1945 roku zostały przedstawione w książce Joanny Siedleckiej *Czarny ptasior* (1994). Biografia ta powstała na podstawie wywiadów z sąsiadami i znajomymi rodziny Kosińskich. Książka Siedleckiej, która jak dotąd nie ukazała się w języku angielskim, stanowiąca podstawowe źródło informacji na temat wojennych lat Kosińskiego, wywołała w Polsce burzliwą dyskusję¹⁵.

Poczynając od daty publikacji powieści w Stanach Zjednoczonych w roku 1966 można wyróżnić kilka okresów szerszego zainteresowania w Polsce postacią Kosińskiego i jego *Malowanym ptakiem*. Zarówno ukazanie się polskiego tłumaczenia w roku 1968, jak i publikacja biografii *Czarny ptasior* oraz samobójcza śmierć autora w 1991 roku przyczyniły się do podtrzymania żywotności tematu. Powieść bez wątpienia wywołała kontrowersje, choć nie wszystkie reakcje po ukazaniu się polskiego tłumaczenia były negatywne¹⁶. Nie wszyscy czytelnicy poczuli się urażeni treścią powieści, którą przecież można interpretować jako opis zafanej zbiorowości wiejskiej, usytuowanej w dającym się dokładnie określić czasie i miejscu; nie została ona też powszechnie odebrana jako próba zniesławienia całego narodu polskiego. Niektórzy okazywali irytację powodowaną ujawnieniem szczegółów życia Kosińskiego, zwłaszcza w związku z doniesieniami, iż podczas okupacji udzielili mu schronienia Polacy przypominający chłopów opisanych w powieści. W rezultacie problem niewdzięczności stał się głównym wątkiem artykułów, recenzji i innych opublikowanych materiałów na ten temat w Polsce. Jednym z często wyrażanych odczuć było przeświadczenie, iż, pomimo niebezpieczeństw i trudności wiążących się z udzielaniem pomocy ludności żydowskiej w Polsce, naród polski dokonał wielkich poświęceń w celu ratowania Żydów¹⁷. Wielu Polaków było natomiast oburzonych, iż w materiałach poruszających problem Holocaustu przedstawiciele ich narodu są często przedstawiani jako osoby dopuszczające się niesprawiedliwości, a czasem nawet jako sojusznicy nazistów. Poniżej spróbujemy rozważyć wybrane fragmenty powieści i biografii rodziny Kosińskich, co pozwoli lepiej zrozumieć takie reakcje polskich czytelników.

„Malowany ptak” jako etnografia antypolonizmu

Przed swą emigracją do Stanów Zjednoczonych w 1957 roku, Kosiński otrzymał tytuł magistra socjologii w Uniwersytecie Łódzkim. *Malowany ptak* może być, w pewnym sensie, postrzegany jako studium socjologiczne, a nawet etnolo-

giczne. Kosiński opisuje sposób zachowania charakterystyczny dla ludności wiejskiej, a także odnotowuje zmiany w lokalnych obyczajach i dialektach zachodzące w skali określonego kontinuum przestrzennego. Na kartach powieści zawarte zostały szczegółowe informacje dotyczące tradycji kulturowej społeczności lokalnej, w której jej protagonista przeżywa wojnę:

Wioski w tej okolicy były zapomniane przez wieki. Niedostępne, położone daleko od ośrodków miejskich, znajdowały się w jednym z najbardziej zacofanych obszarów Europy Wschodniej. Nie istniały tam szkoły i szpitale, nie znano elektryczności, a mosty i brukowane drogi stanowiły rzadkość. Mieszkańcy niewielkich osad żyli tak samo jak ich przodkowie. Wioski toczyły właśnie o dostęp do rzek, lasów i jezior. Jedynym prawem było prastare prawo silnych i bogatych do narzucania woli słabym i ubogim. Ludność, podzieloną na katolicką i prawosławną, łączyła tylko wyjątkowa zabobonność oraz niezliczone choroby, nekające zarówno wieśniaków, jak i zwierzęta. (s. 10)

Niektórzy czytelnicy – opierając się na zawartych w powieści informacjach etnograficznych oraz na opisach krajobrazu, a w szczególności moczarów i bagien – na początku zakładali, że snuta opowieść rozgrywa się gdzieś na polsko-litewskiej granicy, na Polesiu stanowiącym część terytorium państwa polskiego okresu międzywojnia, które w dniu dzisiejszym należy do Ukrainy i Białorusi¹⁸. W 1985 roku Kosiński skomentował krytykę wyrażaną przez społeczność polską w następujący sposób:

Choć świadomie nie zamieściłem w książce żadnych nazw czy nazwisk, które można skojarzyć z jakąkolwiek grupą etniczną czy narodem, krytycy oskarżali *Malowanego ptaka* o oszczercze przedstawianie życia konkretnych społeczeństw w czasie drugiej wojny światowej. Niektórzy adwersarze utrzymywali, że moje cynicznie dokładne opisy folkloru lub miejscowych zwyczajów są karykaturą obyczaju ich rodzinnych stron. Inni atakowali powieść za wyśmiewanie mądrości ludowej, zniesławianie chłopstwa i propagandowe wsparcie wrogów¹⁹.

Okiem wykształconego etnologa, czy też dialektologa, Kosiński przeprowadza studium regionu i jego mieszkańców:

Wsie, w których przyszło mu spędzić następne cztery lata, różniły się pod względem etnicznym od jego miejsca urodzenia. Tubylcza ludność, odizolowana od świata, pozbawiona dopływu świeżej krwi, miała jasną cerę, jasne włosy i niebieskie albo szare oczy. Chłopiec był ciemnowłosy, czarnooki i śniady. Posługiwał się językiem warstwy wykształconej, prawie niezrozumiałym dla wieśniaków ze wschodu. (s. 10)

Zbiorowości, które bohater powieści spotyka na swojej drodze, zostają wyróżnione na podstawie ich na wół zrozumiałej dla protagonisty mowy²⁰. Stara wieśniaczka Marta „[mamrotała] coś do siebie w mowie, której prawie nie rozumiałem” (s. 11), a znachorka Olga „mówiła w dziwnym narzeczu” (s. 30). Jedna z wiosek została opisana w następujący sposób:

Tutejszych wieśniaków cechowała powolna, powściągliwa mowa; każdą wypowiedź ważyli z rozmysłem. Tradycja wymagała, by oszczędzali słów, jak oszczędza się soli, a długi język uważano za największego wroga człowieka. Ludzie wygadani mieli opinię podstępnych i nieuczciwych; podejrzewano, że szkolili się u żydowskich lub cygańskich wróżbitów. Miejscowi chłopcy siadywali zwykle w głuchej ciszy, tylko z rzadka przerywanej jakąś luźną uwagą. [...] Jedyne wódka potrafiła rozwiązać języki i złagodzić surowe obyczaje. (s. 109–110)

Pod koniec powieści chłopiec zostaje przygarnięty przez żołnierzy wyzwolenczej Armii Czerwonej, co umożliwia mu porównanie języka sowieckich żołnierzy i dialektu używanego przez chłopów: „Śpiewali i rozmawiali w języku zbliżonym do miejscowej mowy, chociaż nie do końca dla mnie zrozumiałym. Wiedziałem, że to rosyjski” (s. 237). Przy pomocy swego radzieckiego mentora chłopiec uczy się czytać po rosyjsku, co sprawia, że zakwita w nim podziw dla twórczości Gorkiego i całej poezji rosyjskiej.

Można odczytać *Malowanego ptaka* jako zindywidualizowane podejście do problemu historycznych konfrontacji pomiędzy dwiema społecznościami zamieszkującymi Polskę, żydowską i polską, z których jedna pozostaje względem drugiej wyobcowana i nieufna, choć w rzeczywistości bytowo wzajemnie od siebie zależą. Różnice pomiędzy tymi dwiema zbiorowościami są wyraźnie widoczne w obyczajowości, sposobach zarobkowania, praktykach religijnych, świętach i okolicznościowych imprezach, nawykach żywieniowych i wreszcie postawach względem środowiska fizycznego. Ludność żydowska osiedlała się na ziemiach polskich przez wieki, w wielu przypadkach przybывая na zaproszenie królów i polskiej szlachty. Wraz z upływem czasu polscy Żydzi stali się „narodem w narodzie”²¹, zamieszkującym miasta i miasteczka i parającym się handlem i rzemiosłem. Na niektórych obszarach miejskich stanowili dominującą zbiorowość etniczno-religijną, chociaż izolowali się od osób nie wywodzących się z ich środowiska: „Separatyzm żydowski był... aktywnym wyborem nie pozbawionym swych konsekwencji. Oznaczało to, że poszczególni Żydzi, jak i całe wspólnoty kultywowały swą inność; i chociaż chętnie podejmowali wspólne przedsięwzięcia z Polakami, to nie dzielili z nimi wspólnego świata”²². Ta obustronnie kultywowana obcość Polaków i Żydów doprowadziła do powstania stereotypów, z których każdy zawierał ziarno prawdy przemieszane z typową tendencją do poznawczej generalizacji²³.

Kosiński zaproponował opis polskiego i słowiańskiego chłopstwa przez pryzmat charakterystycznej dla tych grup etnicznych religijności, kultury ludowej i prowadzonej działalności rolniczej, które jednocześnie były tradycyjnie obce dla ludności żydowskiej. Niektóre z jego informacji etnograficznych są rzeczywiście oparte na faktach, lecz zastosowane opisy, wraz z ich negatywnymi konotacjami, dają wypaczony obraz ludowej tradycji i chłopskich obyczajów. Jest tak w przypadku opisów krzyży i przydrożnych kapliczek – pozostałości po przedchrześcijańskich wierzeniach w zabłąkane duchy zmarłych znajdujących wytechnienie lub schronienie w takich miejscach – które są szczególnie skrupulatnie dogłądane przez miejscową ludność. Odzwierciedlając tradycyjnie żydowską odrazę manifestowaną na widok krucyfiksu, Kosiński pisze: „Na rozstaju dróg stał zmurszały krzyż,

niegdyś pomalowany na niebiesko” (s. 24)²⁴. Zachowaniem opisanych przez Kosińskiego chłopów rządzi zabobon; ich praktyki religijne, postrzegane przez pryzmat świętych obrazów, krzyżyków i różańców, jawią się bardziej jako manifestacje zabobonów niż pozytywne przejawy wiary. Opisane postacie są nękanie przez złe duchy i wampiry, które „za wszelką cenę starają się wedrzeć do katolickich lub unickich kościołów” (s. 31). Wiele odniesień do religii może obrazić uczucia katolika lub prawosławnego i to niekoniecznie jedynie czytelników o chłopskim pochodzeniu. Zasadniczy rys chłopskiej mentalności jest postrzegany poprzez pryzmat domostw, w których kolekcjonuje się zdjęcia i inne przedmioty porzucone przez Żydów przetransportowanych do nazistowskich obozów śmierci.

Chłopi z zapalem gromadzili te pamiątki. Kobiety, chichocząc, szeptały o zdjęciach mężczyzn, podczas gdy wieśniacy wymieniali sprośne żarty i komentarze na temat sportretowanych dziewcząt. Mieszkańcy wioski zbierali zdjęcia, handlowali nimi, zawieszali w chatach i stodołach. W niektórych domach na jednej ścianie wisiał wizerunek Najświętszej Panienki, na drugiej Chrystusa, na trzeciej krzyż, a na czwartej liczne fotografie Żydów. (s. 135)

Świat chłopów jaskrawo kontrastuje ze światem przedstawionym na żydowskich fotografiach. Kosiński opisuje go jako świat „pięknych dziewczynek, ładniejszych niż aniołki w kościele, lub brodatych mężczyzn o świdrujących, czarnych oczach... podobnych do apostołów... Na niektórych fotografiach dzieci bawiły się w parku, płakały niemowlęta, całowali się nowożeńcy. Na odwrocie widniały pożegnania, zaklęcia i religijne cytaty skreślone ręką drżącą ze strachu lub z powodu szarpania pociągu” (s. 134–135). Świat przedstawiony na tych fotografiach odzwierciedla porządek moralny i jest cywilizowany, podczas gdy wiejska rzeczywistość jawi się jako wyzuta z wartości i okrutna.

Czytelnik wielokrotnie zauważa subtelny opozycję, zgodnie z którą Żydzi i chłopi są rozróżniani na podstawie typowej dla każdej zbiorowości moralności lub jej braku. Ze względu na treść scen ukazujących seks i przemoc powieść została przez krytyków określona jako pornograficzna.

Prezentowane w niej sceny erotyczne stanowią szkaradną karykaturę niewinnej i pozbawionej zahamowań seksualności tradycyjnie utożsamianej z ludnością wiejską. W jednej z takich scen młoda Żydówka, która cudem ocalała z transportu zmierzającego do obozu koncentracyjnego, zostaje odnaleziona przez młodego wieśniaka. Ten prowadzi ją do wioski, gdzie starszyzna dokonuje oglądu i postanawia przekazać ją następnego dnia w ręce nazistów. Odesłana do domu chłopca, który ją znalazł, Żydówka staje się ofiarą gwałtu. Chłop odbywa z dziewczyną stosunek, lecz nie potrafi się od niej oderwać. Miejscowa akuszerka trudniąca się guślarstwem, wezwana przez mieszkańców wioski przyciągniętych krzykami chłopca, rozłącza ich uśmiercając przy tym dziewczynę. Następnego ranka chłopak porzuca zwłoki w pobliżu torów kolejowych, gdzie znajduje je niemiecki patrol. Następnie wieśniak tygodniami zabawia innych chłopów opowieścią jak to „Żydówka wessała go w siebie i nie chciała puścić” (s. 141).

Zarówno kalendarz, jak i obyczaje osiadłych i żyjących z uprawy roli Słowian pozostawały w silnym związku z naturą. Podczas gdy chłopci żyli w harmonii ze środowiskiem naturalnym, dla bohatera powieści nie tylko nie stanowi ono pocieszenia, lecz staje się źródłem zagrożenia. Opisywani przez Kosińskiego chłopci wyróżniają się swoim bestialstwem, zacofaniem oraz całkowitym brakiem jakichkolwiek zasad. Ich życie to nieprzerwany ciąg aktów agresji, pijaństwa i przemocy. Chłopak staje się ofiarą za każdym razem, gdy spotyka innych wieśniaków, jak to ma miejsce na przykład wtedy, gdy grupa chłopców chce na siłę sprawdzić, czy jest obrzezany²⁵. Spotykani przez chłopca niemieccy i sowieccy żołnierze o dziwo jawią się jako bardziej współczujący niż miejscowi chłopci. Po odnalezieniu go przez grupę słowiańskich partyzantów, chłopak zostaje przekazany nazistom. Jeden z niemieckich żołnierzy eskortuje go do lasu w celu wykonania rozkazu egzekucji, po czym pozwala mu uciec.

Jedną z najbardziej niepokojących cech wyróżniających *Malowanego ptaka* jest stosowanie przez Kosińskiego strategii opisu, która sprawia, że postrzegamy chłopstwo w kategoriach zbiorowości. Ich wyrosłe z tradycji wady i przywary ukazane są z perspektywy wielu pokoleń zbiorowej egzystencji, co nie dopuszcza jakiegokolwiek wyjątku. Podczas gdy inne warte odnotowania postaci z bogatej literatury opisującej antypolski stereotyp mogą być postrzegane jako zindywidualizowani dewianci, których cechy niekoniecznie stanowią reprezentację całej społeczności²⁶, bohaterowie odmalowani przez Kosińskiego zachowują się w sposób odpowiadający normom panującym w ich wspólnocie. Dwie postaci, Lech i Głupia Ludmiła przejawiają wprawdzie więcej cech indywidualnych niż inni, lecz także i oni to osoby zdegenerowane, mniej ludzkie, niż Rosjanie i hitlerowcy. Lech „coraz bardziej łysiał, zęby mu próchniały, skóra twarzy zaczynała zwisać luźnymi fałdami” (s. 60). Jest odludkiem bez rodziny, który żyje w lesie i utrzymuje się z chwytania ptaków i sprzedawania ich okolicznym chłopom²⁷. Towarzyszką Lecha jest Głupia Ludmiła, przedstawiona czytelnikowi w sposób następujący:

Chodziły słuchy, że Głupia Ludmiła żyje z tym psem jak z mężczyzną. Ludzie powiadali, że pewnego dnia wyda na świat potomstwo porośnięte psią sierścią – potwory o wilczych uszach i czterech łapach – które będzie żyło gdzieś w lesie. (s. 67)

Głupia Ludmiła ginie zaatakowana przez tłum wieśniaczek po tym jak zmusiła jednego z miejscowych chłopów do współżycia.

Zza cmentarza wyłonił się tłum bab uzbrojonych w grabie i łopaty... Kobiety przytrzymały Głupią Ludmiłę na ziemi, po czym usiadły jej na rękach i nogach, żeby nie mogła się ruszyć, i zaczęły okładać ją grabiami, orać jej pazurami skórę, wrywać włosy, pluć w twarz... Głupia Ludmiła leżała zakrwawiona... Jedna z kobiet zbliżyła się, trzymając w ręce zakorkowaną butelkę brunatnoczarnej gnojówki. Przy wtórze ochryplego śmiechu i krzyków zachęty, uklękła między nogami Ludmiły i siłą wepchnęła naczynie w jej obolały, poraniony srom; z ust leżącej wyrwał się ochryply jęk, który przeszedł w zwierzęce wycie. Pozostałe

kobiety przyglądały się spokojnie. Nagle, któraś z całej mocy kopnęła dno butelki wystającej z krocza. Rozległ się przytłumiony odgłos pękającego wewnątrz szkła. Teraz wszystkie baby zaczęły kopać Ludmiłę; krew tryskała na ich łydki i buty. Gdy wreszcie przestały się na nią pastwić, Ludmiła leżała martwa. (s. 74–75)

Imiona Lech i Ludmiła nie są pozbawione specyficznego znaczenia służącego określeniu ludności, którą nazwane tak postaci reprezentują. Imię „Lech”, w języku angielskim pisane jako *Lekh*, stanowi pradawny ekwiwalent znaczeniowy słowa „Polak”. Spokrewniony z nim polski przymiotnik „lechicki” opisuje natomiast podgrupę języków słowiańskich obejmującą swym zasięgiem język polski. Imię Ludmiła sugeruje skojarzenie z pojęciem „lud”.

Wskazane związki etymologiczne nie tylko nie są wspomniane w ramach studiów literackich prowadzonych na obszarze języka angielskiego, ale także pozostają nieczytelne dla odbiorców nie posiadających znajomości języka polskiego lub innych języków słowiańskich. Osobliwe nieporozumienie pojawia się u Jamesa P. Sloana, który wspomina w napisanej przez siebie biografii Jerzego Kosińskiego, iż w przypadku wyrazów Lech i *Lekh* „taka homonimiczna pisownia nie jest znana w tym regionie ani w żadnym języku wschodnioeuropejskim”, i wręcz sugeruje, że imię to pochodzi z języka hebrajskiego²⁸. Podobnie jak w przypadku innych publicznych wypowiedzi Kosińskiego, trudno zaakceptować szczerłość następującego stwierdzenia: „świadomie nie zamieściłem w książce żadnych nazw czy nazwisk, które można skojarzyć z jakąkolwiek grupą etniczną czy narodem”²⁹.

Pod wpływem tradycji romantycznej poeci i artyści inspirowali się prostym, naturalnym stylem życia, ekspresją twórczą i tradycjami kulturowymi słowiańskiego chłopstwa. W dziewiętnastym i dwudziestym wieku etnografowie i etnolodzy gromadzili dane o języku chłopów i obyczajach ludowych oraz dokonywali transkrypcji tradycyjnej muzyki ludowej. Jest rzeczą oczywistą, iż Kosiński zaprezentował tę właśnie ludność, a jego opis zawiera elementy znane również ze studiów etnograficznych.

W powieści jednak próżno by szukać jakichkolwiek znanych etnografii, cech pozytywnych; w koszmarnej subkulturze owych ledwie ludzkich Słowian przedstawionych w *Malowanym ptaku* zabrakło mądrości i duchowości ludowej, a także typowych dla nich wyobraźni i inwencji twórczej. Przedstawione przez Kosińskiego chłopstwo to masa niezdolna do wyrwania się z utrwalonych przez stulecia prymitywnych schematów postępowania. Wykreowana przez niego ludność z góry skazana jest na powielanie krzywdzącego stereotypu.

Rodzina Kosińskich w Dąbrowie Rzeczyckiej

Przyjrzyjmy się teraz kilku faktom z biografii Jerzego Kosińskiego i jego rodziny. Jak zobaczymy, stosunki pomiędzy ojcem Kosińskiego i Sowietami są istotne dla właściwego naświetlenia polskich reakcji wobec żydowskich interpretacji Holocaustu. Nie oznacza to bynajmniej, że *Malowanego ptaka* nie można zrozumieć bez odwoływania się do faktów historycznych, niemniej biografia rodziny Kosińskich stanowi istotny czynnik wyjaśniający polski punkt widzenia. Po wy-

buchu drugiej wojny światowej Mojżesz Lewinkopf wraz z żoną Elżbietą i synem Jerzym uciekli z włączonej do Rzeszy Łodzi do Sandomierza znajdującego się na terenie Generalnej Guberni. Kiedy na początku 1942 roku naziści rozpoczęli tworzenie sandomierskiego getta, rodzina Lewinkopków zdołała zbiec³⁰. We wrześniu 1942 roku dzięki pomocy ks. Eugeniusza Okonia, rodzina Lewinkopków wraz z Heniem, czteroletnim synem ich znajomych, i opiekującą się nim Katarzyną przeniosła się do domostwa położonego we wsi Dąbrowa Rzeczycka. Dom ten został podzielony na trzy mieszkania, z których to zajmowane przez Lewinkopków wyposażone było w kuchnię i było przyzwoicie umeblowane, zwłaszcza w porównaniu z wyposażeniem domostw okolicznych chłopów³¹.

Rodzinę znano we wsi pod nazwiskiem Kosińscy, natomiast dobrze wykształcony, sprytny i przedsiębiorczy ojciec zyskał wyrażający szacunek przydomek „profesor”, jakim się cieszył wśród okolicznej, w wielu przypadkach niewykształconej ludności. Kosińscy wynajmowali swe mieszkanie od Andrzeja Warchoła, który sam mieszkał w jednym z dwóch pozostałych lokali. Trzecie mieszkanie było zajmowane przez rodzinę Migdałków, która uciekła ze Śląska w 1939 roku. Pani Kosińska z rzadka tylko opuszczała dom. To „Profesor” Kosiński utrzymywał kontakty z okolicznymi mieszkańcami, dzięki czemu podczas wojny miał możliwość kupowania mięsa i innego pożywienia dla rodziny płacąc złotymi monetami i biżuterią³².

Niedługo po przybyciu rodziny Kosińskich miejscowa ludność dowiedziała się o ich żydowskim pochodzeniu. Ks. Okoń nieustannie opiekował się rodziną, a także wyposażył jej członków w świadectwa chrztu. „Profesor” i jego żona podjęli daleko idące środki ostrożności służące ukryciu swojej prawdziwej tożsamości. Na ścianach mieszkania Kosińskich zawisły rozliczne święte obrazki, zakurzone i obwieszane pajęczynami, chociaż reszta domu, doglądana przez Katarzynę, była nieskazitelnie czysta³³. „Profesor” i Jerzy uczęszczali na cotygodniowe msze święte w kościele katolickim położonym w sąsiedniej wiosce, gdzie chłopak służył do mszy jako ministrant.

Wraz z postępem działań wojennych i kruszeniem się niemieckiej potęgi, w okolicznych lasach pojawiły się oddziały partyzanckie oddane różnym rywalizującym ze sobą frakcjom politycznym. Kilka sąsiednich wiosek, w tym Lasoki, Rzeczyca Długa i Kochany, zostało doszczętnie spalonych, a ich mieszkańcy rozstrzelani w odwecie za pomoc partyzantom³⁴. Mieszkańcy Dąbrowy Rzeczyckiej mieli doskonałą świadomość ryzyka związanego z ukrywaniem rodziny Kosińskich. Gdyby naziści odkryli ich obecność, cała wioska mogłaby zostać wymordowana. Chłopi pomagali także Karolowi Libeskindowi, miejscowemu młodemu Żydowi opuszczonemu przez rodziców³⁵. Przed końcem wojny Libeskind został rozstrzelany przez nazistów.

„Profesor” Kosiński nawiązał potajemne kontakty z działającymi na tym terenie oddziałami partyzanckimi; podejrzewany był także o przekupienie kilku okolicznych urzędników niemieckich³⁶. Pod koniec wojny został członkiem Polskiej Partii Robotniczej – frakcji politycznej wspieranej przez Związek Radziecki i Sta-

lina. W miarę jak nadciągały wojska sowieckie a w okolicznych lasach pojawiało się coraz więcej radzieckich spadochroniarzy, sąsiedzi zaczęli dostrzegać zmiany w zachowaniu starego Kosińskiego. Przestał płacić czynsz Warchołowi, co mogło być skutkiem wyczerpania się ukrywanych zasobów finansowych. Pewnego razu Warchoł wypomniał Kosińskiemu użycie sztachet z płotu ogradzającego posesję jako drewna na rozpalkę. Kosiński zareagował wówczas ze złością krzyżąc, że płot już nie należy do Warchoła i może stać się własnością wspólną, gdyż do wsi zbliżają się sowieckie wojska³⁷. Pewnej nocy uzbrojona grupa partyzantów wraz z Rosjanami wtargnęła do domu Warchoła, pobiła go do nieprzytomności i wyplątała do niego z broni. Warchoł udał, że nie żyje i napastnicy odeszli. Warchoł powziął przekonanie, że „Profesor” odpowiedzialny był za ten atak.

W dniu 28 lipca 1944 roku Armia Czerwona dotarła do Dąbrowy Rzeszyckiej. Większość mieszkańców uciekła do lasu i pozostali jedynie miejscowi komuniści i sympatycy Sowietów. „Profesor” i inni członkowie PPR powitali żołnierzy kwiatami i czerwonymi flagami udekorowanymi wizerunkami sierpa i młota. Młody Henio Kosiński został wtedy przebrany w prowizoryczny mundur Armii Czerwonej i ku uciechu żołnierzy radzieckich nosił go w trakcie ich pobytu we wsi³⁸. Wraz z Kosińskimi kwaterowało dwóch oficerów NKWD. Po otrzymaniu rozkazu ugoszczenia żołnierzy radzieckich, jedna z sąsiadek, której mąż walczył z nazistami w Powstaniu Warszawskim, gorzko wspomina powitanie zgotowane Sowietom przez Kosińskich, wystawne obiady i dobiegające z mieszkania entuzjastyczne śpiewanie rosyjskich pieśni ludowych³⁹.

Wraz ze wzrostem swego prestiżu wśród mieszkańców lokalnej społeczności, Kosiński przynajmniej raz wstawił się u Rosjan za chłopem, który nie oddał broni nie wypełniając tym samym polecenia przekazanego całej wsi. W październiku 1944 roku zaczęły rozchodzić się pogłoski o sowieckich deportacjach na Syberię. Wkrótce potem Warchoł został aresztowany za współpracę z nazistami. Wśród aresztowanych z Dąbrowy Rzeszyckiej i sąsiednich wsi znajdowali się Polacy współpracujący z Armią Krajową, natomiast resztę stanowili przedstawiciele miejscowej inteligencji. Nie wszyscy zesłani na Sybir wrócili do domów. Warchoł szczęśliwie uniknął zesłania na Syberię, lecz został skazany na półtora roku więzienia w Rzeszowie. W czasie trwania procesu, Warchoł otrzymał pozwolenie na wgląd w pisemne zarzuty przeciwko sobie; po zapoznaniu się z nimi stwierdził, iż rozpoznał na dokumencie pismo „Profesora” Kosińskiego⁴⁰. Jednak wielu chłopów było przekonanych, że to właśnie jego wstawiennictwo uratowało Warchoła przed zesłaniem. Sloan twierdzi, iż „istnieją poszlaki” wskazujące, iż Mieczysław Kosiński „odegrał istotną rolę w sprawie Warchoła, choć nie ma żadnej pewności”⁴¹. Po dogłębnym i rzetelnym śledztwie, co w tamtych czasach należało do rzadkości, Warchoł został uniewinniony; wszyscy świadkowie jednoznacznie zeznali, iż „ryzykował swoje życie i rodziny ratując obywatela Mieczysława Kosińskiego, pochodzenia żydowskiego, który wraz z partyzantami pracował dla Związku Radzieckiego”⁴². W kwietniu 1945 roku, gdy „Profesor” przebywał tymczasowo w Łodzi, uzbrojona grupa wdarła się do jego mieszkania. Napastnicy odeszli nie robiąc nikomu krzywdy. Po powrocie do wsi następnego dnia

„Profesor” natychmiast spakował rodzinny dobytek i wywiózł rodzinę. Tak oto, po dwóch i pół latach rodzina Kosińskich opuściła Dąbrowę Rzeczycką bez słowa pożegnania⁴³. Nigdy ich tam później nie widziano.

Czy „Profesor” był bohaterem czy łotrem? Kto odważyłby się rozstrzygnąć takie pytanie, zwłaszcza po tylu latach? Czyż arogancją byłoby uważać, iż Kosiński w relacjach ze swoimi sąsiadami i dobroczyńcami odgrywał naprzemiennie obie te role? Z polskiego punktu widzenia działania Kosińskiego i innych, którzy kolaborowali z Sowietami, bez względu na to, jakiego koszmaru doświadczyli, oznaczały zdradę rodzimej tradycji odmawiania współpracy z okupantem. Dla narodu polskiego podobna kolaboracja była nie do przyjęcia bez względu na wcześniejsze poczynania nazistów. Już przed 1945 rokiem Polacy zrozumieli, iż okres niemieckiej okupacji stanowił w pewnym sensie tylko preludium do znacznie gorszych czasów.

„Malowany ptak” jako lekcja moralności

Pomimo wpływu myśli postmodernistycznej na krytykę literacką i studia kulturowe oraz podkreślania przez nią relatywizmu ocen i wieloznaczności „faktów”, wiele wydarzeń politycznych, historycznych i etnicznych postrzega się dziś w Stanach Zjednoczonych w kategoriach zdecydowanych antagonizmów pomiędzy dobrem a złem. Ofiary ukazywane są w kategoriach binarnych opozycji, które nie podlegają dyskusji i są ahistoryczne. Istnieją społeczności przyzwoite i moralne, wśród nich Żydzi, a także te, które uznaje się za niemoralne z powodu obowiązującej interpretacji ich dziejów lub w wyniku zaniechań, jakich się dopuściły.

Narodziny ideologii poprawności politycznej i multikulturalizmu w ostatnich dekadach zostały związane ze sposobem podejścia do kwestii Holocaustu w Stanach Zjednoczonych. Pomimo wpływów postmodernizmu, ideologie te postrzegają tożsamość w kategoriach zbiorowych. Odrzucając współczesne trendy w socjologii, antropologii kulturowej i studiach kulturowych, które pojmują tożsamość przez pryzmat zindywidualizowanych sił motywacyjnych, podkreślają one prymat zbiorowości nad jednostką⁴⁴. W rzadko spotykanej na łamach akademickich periodyków krytyce, Joppke zauważa, iż multikulturalizm „opiera się na ontologicznej dominacji zbiorowości nad jednostką i na dodatek, jeśli jest to konieczne, postuluje stłamszenie indywidualnych praw i wolności”⁴⁵. Wedle Martina E. Spencera „poprawność polityczna... stymuluje politykę moralnego dramatu angażującą osoby agresora i ofiary, w której represjonowani domagają się uznania swego cierpienia... W tym dialogu moralnym ofiary stają się nadrzędne w kategoriach etycznych w stosunku do swoich prześladowców i oprawców”⁴⁶. W świetle multikulturalizmu i ideologii poprawności politycznej określone zbiorowości, w tym Żydzi, są permanentnymi ofiarami historii⁴⁷.

Przepaść tradycyjnie odgradzająca Polaków od Żydów poszerzyła się w dwudziestym wieku w następstwie zachodzących wydarzeń historycznych i sposobów interpretacji historii. Druga wojna światowa, a w szczególności zniszczenia i ofiary ludzkie, jakie pociągnęła za sobą na kontynencie europejskim, została przeinterpretowana w ostatnich dekadach dwudziestego wieku. W Stanach Zjednoczonych

Holocaust, czyli martyrologia narodu żydowskiego, zdominował uwagę publiczną, stając się tematem często podejmowanym bez odniesienia do szerszego kontekstu historycznego uwzględniającego Polaków, Rosjan i inne grupy narodowościowe. W krytycznym namyśle nad zagadnieniem zagłady Żydów, Finkelstein wskazuje na dwa dogmaty, które pojawiły się po 1967 roku: 1) zagłada Żydów stanowi całkowicie unikalne zdarzenie w całej historii ludzkości; oraz 2) Holocaust może być postrzegany jako „krańcowy przejaw nieracjonalnej, odwiecznej nienawiści do narodu żydowskiego”⁴⁸. W atmosferze podkreślania trwałego historycznego znaczenia Holocaustu i w obliczu faktów takich jak wzniesienie w USA muzeum zagłady Żydów propagującego wizję historii ukutą z punktu widzenia doświadczenia tego narodu, *Malowany ptak* Kosińskiego zyskał status narzędzia służącego dydaktyce moralności. W kontekście interpretacji Holocaustu formułowanych po 1967 roku, nie ma znaczenia, czy wydarzenia przedstawione w powieści rzeczywiście miały miejsce; najdonioślejsza jest nauka moralna i jaskrawy kontrast pomiędzy niewinnością protagonisty a złem uosabianym przez słowiańskich chłopów.

Jest mało prawdopodobne, aby większość czytelników *Malowanego ptaka* kiedykolwiek przeczytała biografię Kosińskiego lub poznała szczegóły jego życia z innych źródeł. Czy jest to znaczący fakt? Nie, wedle pisarza sympatyzującego z Kosińskim:

Czy ma znaczenie fakt, iż Kosiński nigdy „oficjalnie” nie przyznał, że *Malowany ptak* ma charakter autobiograficzny? Czy mamy osądzać autora tworzącego fikcję o Holocaustie surowiej aniżeli innych mijających się z prawdą literatów [*literary fraud*]? W końcu zmyślenia, jakich dopuścił się Kosiński, stanowią jedynie wodę na rewizjonistyczny młyn... Zapewne powinniśmy być czujni próbując oddzielić przedstawioną prawdę od fikcji stworzonych przez pisarza. Oczywiście istnieje również możliwość, że *Malowany ptak* jest autentycznym literackim sprawozdaniem o Holocaustie ze względu na okoliczność, iż powieść ta wyłoniła się ze strzaskanej przez doświadczenie zagłady świadomości [*Holocaust-shattered consciousness*] Kosińskiego.⁴⁹

Przedmówca nie definiuje „prawdziwej literatury o Holocaustie”, która znajduje swą legitymację w „świadomości autora strzaskanej przez doświadczenie Holocaustu”, chociaż uznaje, że nie musi być ona oparta na faktach. W świetle tego sposobu rozumowania, Kosiński pozostaje poza wszelką krytyką i nie posiada żadnego długu wobec chłopów, którzy udzielili mu schronienia w czasie wojny.

Zarówno teoretycy multikulturalizmu, jak i muzea poświęcone zagładzie Żydów nie okazują większego zainteresowania doświadczeniami narodu polskiego, dla zrozumienia, których istotne są tak relacje z Rosjanami i Sowiecami, jak z nazistami. Żydowski sposób postrzegania zagłady przedstawiony w amerykańskich muzeach stanowi próbę kwantyfikacji tragedii tego narodu: „My, Żydzi, wycierpieliśmy więcej niż ktokolwiek inny”⁵⁰. Porównując okupację nazistowską i sowiecką, Polacy również próbowali ilościowo oszacować własne tragedie narodowe. W rozmowach wyrażają przeświadczenie, szczególnie wyraźne z perspektywy dnia dzisiejszego, że naziści byli nawet pod niektórymi względami mniej okrutni

niż Sowietów. W dziewiętnastym wieku Cyprian Kamil Norwid napisał, iż Syberia i Rzym stanowią odpowiednio negatywny i pozytywny biegun cywilizacji polskiej. Terror za rządów caratu, w tym krwawe tłumienie powstań narodowych i nieludzkie deportacje na Syberię, trwał od czasów rozbiorów pod koniec osiemnastego wieku do pierwszej wojny światowej. Późniejsze rządy sowieckie były co najmniej tak samo okrutne jak panowanie carów. Terror nazistowski na ziemiach polskich był natomiast relatywnie bardziej bezpośredni i przewidywalny niż różnorodne formy represji sowieckiej, których przykładem może być masowy mord dokonany na polskich oficerach w Katyniu, odkryty w 1943 roku, czy też bierny udział Armii Czerwonej w zdławieniu Powstania Warszawskiego w 1944 roku.

Adam Zamojski wskazuje na polski punkt widzenia, który jaskrawo kontrastuje z interpretacjami pokazywanymi w muzeach Holocaustu:

Polacy są tym narodem, który rzeczywiście przegrał drugą wojnę światową. Oni sami walczyli w niej bez przerwy od pierwszego dnia aż do końca, a nawet dłużej. W walkę tę włożyli więcej wysiłku niż jakiegokolwiek inne społeczeństwo. Utracili pół miliona żołnierzy, mężczyzn i kobiet, oraz sześć milionów cywilnych obywateli. Według danych Biura Reparacji Wojennych, Polska utraciła w tej wojnie 38% swojego majątku narodowego, w porównaniu do 1,5% i 0,8%, które odpowiednio straciły Francja i Wielka Brytania. Polakom odebrano rozległe obszary ich kraju i dwa wielkie ośrodki kulturalne – Wilno i Lwów. Byli również świadkami zniszczenia większości ich narodowego dziedzictwa. Mimo że byli wiernymi członkami zwycięskiej koalicji – potraktowani zostali jako pokonany wróg. [...] Gorsze od wyrządzonych im szkód fizycznych były upokorzenia, którym zostali poddani. Mężczyźni i kobiety ryzykujący życiem, działający przez sześć lat w konspiracji i walczący przeciw Niemcom w niewiarygodnych warunkach, więzieni byli przez nowych sowieckich władców, torturowani i oskarżani o kolaborację z nazistami. Na zachodzie ich wysiłki i ofiary były pomniejszane i ignorowane [...] Nie tylko zostali skazani na piekło. Mieli się nim jeszcze cieszyć.⁵¹

Tak więc okupacja Polski nie skończyła się wraz z pokonaniem nazistów, lecz trwała nadal pod rządami Sowietów.

Problemem wyrosłym z koncentracji uwagi na zagładzie Żydów kosztem innych wydarzeń historycznych z okresu drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu jest ignorowanie okrucieństw popełnianych przez Sowietów. Dla niektórych z tych, którzy cierpieli prześladowania pod okupacją nazistowską, Rosjanie jawili się jako wyzwolicieli, ale nie była to opinia powszechna wśród Polaków. Z zagadnieniem sowieckich okrucieństw wiąże się problem domniemanej pomocy, jaką Rosjanie otrzymywali z rąk żydowskich, ale został on poruszony tylko przez nieelicznym badaczy w Stanach Zjednoczonych i na Zachodzie, gdzie zagadnienie to jest typowo odbierane jako „kaczka dziennikarska” czy też antysemitki mit⁵². Roszkowski zauważa, iż pisarze żydowscy postrzegają Polaków w kategoriach zbiorowych, tak iż cały naród jest odpowiedzialny za czyny popełnione przez po-

jedyncze jednostki, podczas gdy te same osoby argumentują, iż żydowscy komuniści, także ci odpowiedzialni za terror wobec Polaków i innych ofiar reżimu sowieckiego, w rzeczywistości nie byli prawdziwymi Żydami, lecz komunistami⁵³. Dla ofiary terroru sowieckiego takie rozumowanie nosi znamiona prowokacji.

Świadectwo czy mistyfikacja?

W związku z okolicznością, iż amerykańskie środowiska akademickie i media rzadko uwzględniają polski sposób patrzenia na wojnę, Holocaust i doświadczenia pod rządami Sowietów, skoncentrowaliśmy się w tym artykule na tych problemach związanych z Jerzym Kosińskim i powieścią *Malowany ptak*, które są rzadko poruszane, albo też mogą być postrzegane przez polskich i słowiańskich czytelników jako obelżywe. Jednym z ostatecznych celów naszej analizy jest rzucenie wyzwania tym współczesnym ideologiom, wedle których Żydzi są odwieczną zbiorową ofiarą, natomiast Polacy i inne narody słowiańskie to nieprzyzwoite i niemoralne ludy, których historyczne zalety ledwie zasługują na uwagę. Nie opowiadamy się tutaj za jakąś konkurencyjną koncepcją martyrologii narodów słowiańskich, gdyż w XXI wieku trudno wyobrazić sobie, aby dzielenie ludności na osobne zbiorowości ofiar i łotrów mogło przynieść pozytywne skutki; staramy się jedynie zakwestionować założenia, które ignorują historyczną perspektywę Polaków i Słowian.

Na koniec chcielibyśmy odnieść się do niektórych dość powszechnie w Polsce artykułowanych poglądów na temat życia i twórczości Jerzego Kosińskiego. Z powodu swego pochodzenia Kosiński i jego rodzina wiele wycierpieli podczas wojny, stracili dom, najbliższych oraz dobytek. Gdy Armia Czerwona posuwała się na zachód, ojciec Kosińskiego współpracował z Sowietami. Po wojnie rodzina Kosińskich wiodła wygodny żywot w komunistycznej Polsce, choć Jerzy zdołał wemigrować do Stanów Zjednoczonych w 1957 roku, gdzie rozpoczął udaną karierę pisarską. W owych czasach większość Polaków nie miała możliwości wyjazdu za granicę i musiała znosić zniechęcający, represyjny system. Kosiński w *Malowanym ptaku* znielawiał polskich chłopów, właśnie takich, jak ci, którzy udzielili schronienia jego rodzinie w czasie wojny. Podczas gdy niektóre z jego późniejszych wypowiedzi promowały pojednanie między Polakami a Żydami, Kosiński nigdy nie zaoferował przeprosin ani wycofania oszczerstw. Gdy jako dorosły człowiek odwiedził Polskę, odrzucił gesty przyjaźni ze strony Polaków, których znał z czasów wojny. *Malowany ptak* podsuwa wypaczoną wizję polskiej historii w dwudziestym wieku, a powieść poniża tych Polaków, którzy ryzykowali własnym życiem w celu ratowania Żydów, takich jak Jerzy Kosiński.

Przełożył: Tomasz Burzyński. Przekład przejrzał: Jacek Mydla

Przypisy:

¹ Cytowane w tekście fragmenty powieści pochodzą z polskiego wydania, które ukazało się w Warszawie w 1995 roku nakładem wydawnictwa Da Capo w przekładzie Tomasza Mirkowicza. Cytaty oznaczone są przez numery stron podane w nawiasie [przyp. tłum.].

² Wśród Polaków dwa najszerzej znane symbole tego, co zostało określone jako „zła wola” Żydów (por. Wojciech Roszkowski, *After neighbors: seeking universal standards* „Slavic Review” 2002, 3 [61], s. 462) to film Claude’a Lanzmanna *Shoah* z 1985 roku i kontrowersyjna powieść Jana Grossa *Sąsiedzi* z 2001 roku. W tym specjalnym wydaniu czasopisma „Slavic Review” w całości poświęconym powieści *Sąsiedzi*, Wojciech Roszkowski pisze: „powieść ta, podobnie jak *Upiorna dekada*, nie stanowi naukowej monografii. Obydwa dzieła są politycznymi paszkwilami napisanymi z postawioną a priori tezą”. To samo można powiedzieć o niektórych polskich publikacjach na temat relacji polsko-żydowskich.

³ Pojęcie „żydokomuny”, które zostało zdefiniowane jako „idea, iż Żydzi bardziej niż jakakolwiek mniejszość etniczna byli (i pozostają nadal) głównymi i masowymi stronnikami komunizmu, natomiast sam komunizm stanowił podstawowy środek w zdobyciu władzy przez szeroko rozumiany spisek żydowski” (por. Jeffrey S. Kopstein i Jason Wittenberg, *Who voted communist? Reconsidering the social bases of radicalism in interwar Poland*, „Slavic Review” 2003, 1 [61], s. 90), jest kluczowe dla zrozumienia polskiego punktu widzenia na historię dwudziestego wieku. Pisarze żydowscy powszechnie uznają tę ideę jako mit (por. Gerrits André, *Anti-Semitism and Anti-Communism. The Myth of Judeo-Communism in Eastern Europe*, „East European Jewish Affairs”, 1995 [25], s. 49–72). Jest ona tematem tabu dla wielu historyków w Polsce.

⁴ W kwestii różnorodnych tendencji w definiowaniu zbiorowości takich jak naród por. Karen A. Cerulo, *Identity construction. New issues, new directions*, „Annual Review of Sociology” 1997 (23), s. 385–409.

⁵ Por. Norman G. Finkelstein, *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, W: Ciudad Libertad de Opinión, <http://www.libreopinion.com/revision5/the-Holocaust-industry-chapter-2.htm>. (ostatnie wejście na stronę: 10 stycznia 2005). Materiał opublikowany jako: *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, London, Verso 2000, rozdział drugi, s. 6.

⁶ W kwestii poprawności politycznej zob. Christian Joppke, *Multiculturalism and immigration. A comparison of the United States, Germany, and Great Britain*, „Theory and Society” 1996, 4 (25), s. 449–500 [przedruk w: *The Immigration Reader*, red. David Jacobson, Jerzy Lisowski, Malden MA/Oxford, Blackwell 1998, s. 285–319] oraz Martin F. Spencer, *Multiculturalism, ‘political correctness’, and the politics of identity*, „Sociological Forum” 1994, 4 (9), s. 547–567].

⁷ Jerzy Kosiński, *The Painted Bird*, New York, Bantam Books 1972.

⁸ Zofia Kolbuszewska, *A narcissistic or an innocent narrator? Creating autobiography in the novels of Jerzy Kosinski; Jerzy Kosiński. Man and Work at the Crossroads of Cultures*, red. Agnieszka Salska i Marek Jedliński, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1997, s. 69.

⁹ Opublikowane informacje biograficzne na temat Kosińskiego są omówione przez Siedlecką (Jonna Siedlecka, *Czarny ptasior*, Gdańsk i Warszawa, Marabut/CIS 1994, s. 9–12) oraz Finkelsteina, *The Holocaust Industry...*, [rozd. 2].

¹⁰ Wiesel (w recenzji z 1965 roku) pisze: „Napisany z głęboką szczerością i wrażliwością, ten przejmujący zapis dokonany w pierwszej osobie przekracza wymiar spowiedzi. Elie Wiesel, *Everybody’s victim*, „New York Times Book Review” z 31 listopada 1965; cyt. za: *Critical Essays on Jerzy Kosiński*, red. Barbara Tupa Lepack. New York, G. K. Hall 1998, s. 47 [przedruk tekstu].

¹¹ Mira Michałowska, *Jerzy Kosiński. A handful of memories; Jerzy Kosiński. Man and Work...*, red. Salska i Jedliński, s. 155.

¹² Jerzy Kosiński, *Przechodząc obok*, Warszawa, Wydawnictwo Da Capo 1994, s. 172.

¹³ Por. Tom Teicholtz, *Jerzy Kosiński’s art of conversation*; por. również: *Jerzy Kosiński. Man and Work...*, s. 46.

¹⁴ Wydawany w Warszawie tygodnik *Polityka* opublikował w 1982 roku artykuł o Kosińskim autorstwa Dave'a Smitha. Jego publikacja wywołała listowne reakcje czytelników. Fragmenty listu autorstwa Andrzeja Migdałka, sąsiada Kosińskiego z czasów wojny, ukazały się w *Polityce* w 1983 roku.

¹⁵ O polskich reakcjach po publikacji *Czarnego ptasiora* por. Monika Adamczyk-Grabowska, *The return of the troublesome bird. Jerzy Kosiński and Polish-Jewish Relations*, Polin: Studies in Polish Jewry 1999 (12), s. 284, 292–293. Niektórzy czytelnicy odnieśli wrażenie, iż sposób potraktowania przez Siedlecką rodziny Kosińskich jest niesprawiedliwy i nieodpowiedni względem ofiar Holocaustu. Jednym z wątków krytyki jest stwierdzenie, iż *Czarny ptasior* zawiera analizę rodziny Kosińskich tylko z punktu widzenia polskich mieszkańców wsi Dąbrowa Rzeczycka, pomija natomiast perspektywę rodziny żydowskiej zmuszonej do ucieczki ze znanego im miasta i poszukiwania schronienia w nieznanym środowisku. Jeśli Siedlecka wydaje się przesadnie krytyczna względem rodziny Kosińskich, anglojęzyczny biograf James Park Sloan zdaje się udzielać mu kredytu zaufania i reprezentuje odmienne stanowisko. Por. James Park Sloan, *Jerzy Kosiński. Biografia*. Warszawa, Wydawnictwo Da Capo, 1996, s. 453; Sloan pisze: „Znałem Jerzego Kosińskiego dwadzieścia lat nie byliśmy bliskimi przyjaciółmi, ale byliśmy czymś więcej niż znajomymi”. Dla Sloana (tamże, s. 8) Polska to „kraj antysemitów”. Jego głównym źródłem wiedzy o wojennych latach Kosińskiego jest nie publikowane angielskie tłumaczenie *Czarnego ptasiora* dokonane przez znajomego Sloana. Tak więc czytelnik jego książki postrzega Kosińskiego przez pryzmat niepublikowanego angielskiego tłumaczenia *Czarnego ptasiora*, jego własnej interpretacji tego tekstu oraz jego znajomości z samym Kosińskim.

¹⁶ Monika Adamczyk-Grabowska w artykule *Some ideological aspects in the Polish reception of Jerzy Kosiński's work* [red. Salska i Jedliński], *Jerzy Kosiński. Man and Work ...* (s. 169–184), dokonuje podsumowania reakcji względem Kosińskiego na podstawie dwustu artykułów, recenzji i innych materiałów pisanych. Autorka usiłuje wyjaśnić dlaczego osoba Kosińskiego stała się tematem tabu w Polsce oraz wspomina polską recenzentkę powieści *Wystarczy być*, która „chciałaby powiedzieć co naprawdę myśli o powieściach Kosińskiego, ale przyjaciele, do których ma szacunek, poprosili ją by tak nie czyniła, gdyż niewłaściwym jest wyrażać się niepocholebnie o tym pisarzu w postkomunistycznej Polsce” (tamże, s. 179–180). Pierwsza opublikowana krytyka twórczości Kosińskiego ukazała się w komunistycznej prasie, co oznaczało, iż wielu polskich intelektualistów odmówiło przyjęcia tej opinii. Posłowie do *Malowanego ptaka* opublikowane w anglojęzycznym wydaniu powieści w 1976 roku i przedrukowane jako *Posłowie do wydania W: Jerzy Kosiński, The Painted Bird*, Bantam Books, New York (w dziesiątą rocznicę wydania), Kosiński, *Przechodząc obok*, s. 201–218, podaje jednostronną interpretację polskich reakcji, włączając w to nie zweryfikowaną opowieść o ataku dwóch polskich bandytów na jego mieszkanie na Manhattanie.

¹⁷ Pisząc o polsko-żydowskich relacjach w Stanach Zjednoczonych, Lichten zauważa: „Jeśli istnieje choć jedno uczucie mogące wywołać całkowitą zgodę u Amerykanina polskiego pochodzenia i Polaka... to jest to ich oburzenie z powodu niewdzięczności tego Żyda” (Joseph Lichten, *Polish Americans and American Jews. Some issues which unite and divide*, „Polish Review” 1973, 4, s. 60).

¹⁸ Adamczyk-Grabowska, *Some ideological aspects ...*, s. 175.

¹⁹ Kosiński, *Przechodząc obok*, s. 207.

²⁰ W kwestii znaczenia języka dla bohatera *Malowanego ptaka* por. Dorota Janowska, *Kosiński on language* [red. Salska i Jedliński], *Jerzy Kosiński. Man and Work...*, s. 83–87.

²¹ Adam Zamoyski, *Własną drogą. Osobliwe dzieje Polaków i ich kultury*, Kraków, Wydawnictwo Znak 2002, s. 34.

²² Eva Hoffman, *Shtetl. The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews*, Boston & New York, Houghton Mifflin 1997, s. 63.

²³ Na temat stereotypu Polaka por. Kevin Hannan, *O urokach i stereotypach polskości*, „Sprawy Narodowościowe” 2003, 21, s. 135–147.

²⁴ W tym miejscu wydaje się, iż życie silnie emocjonalnie nacechowanego wyrażenia „gnijący” lepiej oddaje myśl autora artykułu. Wersja oryginalna: „A rotting crucifix, once painted blue, stood at the crossroads”. (Kosiński, *The Painted Bird*, s. 12) [przyp. tłum.].

²⁵ Opisany w powieści incydent, w którym jakiś chłopak stara się zmusić bohatera by opuścił swoje spodnie, miał miejsce w rzeczywistym życiu Kosińskiego. Por. Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 47–48. Jej opinia została streszczona przez Sloana; por. Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 34.

²⁶ Na temat stereotypu Polaka w Stanach Zjednoczonych i jego reprezentacji w literaturze i kulturze popularnej por.: James S. Pula, *Image, status, mobility and integration in American Society. The Polish experience*, „Journal of American Ethnic History” 1996, 1 (16), s. 74–95.

²⁷ Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 38.

²⁸ Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 177. Sloan nie wyjaśnia, dlaczego Kosiński miałby wybrać imię hebrajskie. W języku hebrajskim wyrażenie *lekh* oznacza „iść”.

²⁹ Kosiński, *Przechodząc obok*, s. 207.

³⁰ Zob. Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 29–31. Jej opis został podsumowany przez Sloana (Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 21). Publikacja Siedleckiej stanowi w tym artykule główne źródło informacji biograficznych o rodzinie Kosińskich, aczkolwiek streszczenia jej pracy dokonane przez Sloana są również wspomniane.

³¹ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 39–43 i Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 30–31.

³² Jeszcze długi czas po wojnie okoliczne dzieci wspominały przyjęcie z okazji pierwszej komunii Jerzego. Dzieci zostały wówczas poczęstowane gorącym kakao, luksusem wtedy nieznanym; wspominają także panią Kosińską jako kobietę elegancko ubraną, z makijażem i pomalowanymi na czerwono paznokciami. Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 65–66; Sloan, *Jerzy Kosiński*, s. 35.

³³ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 65; Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 34.

³⁴ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 57, 75, 81.

³⁵ Jerzy Migdalek, *List do redakcji*, „Polityka” 1983, 10, s. 2.

³⁶ Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 41–42.

³⁷ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 98.

³⁸ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 102–103; Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 47.

³⁹ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 102–104.

⁴⁰ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 114.

⁴¹ Sloan, *Jerzy Kosiński...*, s. 51.

⁴² Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 114.

⁴³ Siedlecka, *Czarny ptasior*, s. 118–119.

⁴⁴ W swej analizie powieści *Sąsiedzi*, Janine P. Holc zauważa: „Jeśli Polak nie-żydowskiego pochodzenia twierdzi, iż twórczość Chopina należy do wspólnego, narodowego dziedzictwa, to powinien podobnie traktować znaczące akty przemocy lub brutalności. Dla Grossa wybieranie jedynie chwalebnych czynów jako elementów tożsamości narodowej stanowi akt samozadowolenia, a nie rzeczywisty rozrachunek z własną tożsamością zbiorową”. Cyt.: Janine P. Holc, *Working through*

Jan Gross's Neighbors, „Slavic Review” 2002, 1 (63), s. 456.

⁴⁵ Joppke, *Multiculturalism and Immigration...*, s. 449–500. Przedruk w: *The Immigration Reader*, [red. Jacobson], s. 288.

⁴⁶ Martin F. Spencer, *Multiculturalism, 'Political Correctness', and the Politics of Identity*, „Sociological Forum” 1994, 4 (9), s. 559–560.

⁴⁷ Alex Kurczaba dokonuje analizy negatywnego wpływu multikulturalizmu na społeczne postrzeganie Amerykanów polskiego lub słowiańskiego pochodzenia i zauważa, iż multikulturalizm uczy, że „Europejczycy przejawiają skłonność do czynienia zła”. Alex Kurczaba, *East Central Europe and Multiculturalism in the American Academy*, „The Sarmatian Review” 1998, 3 (18), s. 564.

⁴⁸ Finkelstein, *The Holocaust Industry...*, rozdz. 2.

⁴⁹ Daniel Septimus, *Just the facts?*, W: JBooks.com: The Online Jewish Book Community, http://www.jbooks.com/fiction/index/FI_Septimus_Kosinski.htm. [odczyt: 10.01.2005].

⁵⁰ W kwestii krytyki ideologii stojącej za amerykańskimi muzeami Holocaustu i lansowanych za ich pomocą interpretacji dziejów por. Finkelstein, *The Holocaust Industry...* [rozdz. 2].

⁵¹ Zamojski, *Własną drogą...*, s. 375–376.

⁵² Por. André Gerrits, *Anti-Semitism and Anti-Communism. The Myth of Judeo-Communism in Eastern Europe*, „East European Jewish Affairs” 1995, 25.

⁵³ Roszkowski, *After Neighbors...*, s. 464–465.

Słuszność moralna a dzieło sztuki. Przypadek Knuta Hamsuna

Pragnąc sproblematyzować relację pomiędzy sztuką i polityką mamy do wyboru przynajmniej cztery poziomy dyskursu. Po pierwsze, poziom kontekstu, czyli bezpośrednią, życiową sytuację, w której sztuka i polityka są planowane i uprawiane oraz konkretne kulturowe i społeczne „problemy”, które obierają one za swój przedmiot. Blisko tego znajdziemy poziom, który można nazwać intencjonalnym, poziom psychologii motywacji artystycznych i politycznych grup i jednostek. Trzeci poziom problematyzacji to poziom temporalny. Po pierwsze działalność polityczna jest w pewnym sensie diachroniczna i narasta wraz z upływem czasu; pozostaje uwięziona w określonym momencie historycznym, ale stopniowo zmienia kształt terażniejszości, gdy tymczasem działalność artystyczna pozostaje z analogicznych względów synchroniczna, wyrывая się poza chwilę obecną, aby zmierzyć się z nią w odosobnieniu. Wraz z upływem czasu daje się jednak zaobserwować osobliwą inwersję; w miarę jak działalność polityczna odchodzi w przeszłość, ulega ona postępującej etatyzacji, zostając włączona w to, co często trafnie określa się mianem „pochodu dziejów”. Jednocześnie ponawiana krytyka dawnych dzieł sztuki powoduje ich nieuchronną deestetyzację: dzieło zostaje rozłożone na tekst, kontekst, podtekst i metatekst; to co estetyczne ulega przełożeniu na dyskurs; środki artystyczne zredukowane do przesłania; jednym słowem, dzieło ulega procesowi polityzacji. Granice oddzielające obie sfery, które zapewne nigdy nie są całkowicie jednoznacznie wytyczone, zdają się w ten sposób ulegać dalszemu zatarciu. Czwarty poziom problematyzacji to właśnie poziom kategorialny, a mianowicie polegający na kwestionowaniu granic oddzielających obydwie sfery w celu przekonania się, do jakiego stopnia obie kategorie zachodzą na siebie. I tak, na przykład, zaczynając od polityki, można powiedzieć, że jakaś mowa polityczna świadcząca o umiejętnościach retorycznych autora kwalifikuje się do uznania jej za „dzieło sztuki” bez względu na zawarte w niej przesłanie polityczne czy raczej, skoro siła perswazji musi w dużej mierze być miernikiem artyzmu, bez względu na polityczną okazję, która ją zrodziła. Z drugiej strony, możemy uznać, iż obraz o wielkiej sile wyrazu lub poruszająca słuchacza piosenka niosą skuteczne przesłanie polityczne, nie odwołując się przy tym do ściśle artystycznych kryteriów oceny wartości dzieła.

Chciałbym zwrócić uwagę na to, iż jeśli dostatecznie rozszerzymy każdy z powyższych poziomów, to każdorazowo dojdziemy do tego, co można by nazwać piątym, prawdopodobnie pierwszorzędym i fundamentalnym poziomem porównania i oceny, czyli do poziomu etyki. Bez względu na kontekst, zarówno polityczne, jak i estetyczne wybory poddawane są osądowi pod względem skuteczności i słuszności; te ostatnie jednak kryteria, jeśli bliżej im się przyjrzeć,

spoczywają na – i zapewne są wyrazem – pewnej zasadniczej wizji celowości ludzkiego działania, samorealizacji, wolności lub zbawienia. W sposób jeszcze bardziej oczywisty w przypadku środków i motywów działania, zarówno w sztuce, jak i polityce, jednostki i ich dzieła podlegają ocenie pod względem tego, czy nie hołdują złym gustom lub samolubnym pobudkom, czy nie szerzą nagannych wzorców osobowych, czy nie podlizują się władzy, czy nie deprawują młodzieży, czy nie kwestionują uznanych autorytetów, czy nie naruszają porządku społecznego, czy nie zadają bólu i cierpienia, czy nie szerzą nienawiści, czy nie dopuszczają się bluźnierstwa, czy, mówiąc ogólnie, ich cele i oddziaływanie są złe czy dobre. Naturalnie *wynik* takich osądów moralnych będzie się różnił w poszczególnych przypadkach, ale fakt, iż chodzi o osąd moralny nie może, jak sądzę, budzić żadnej wątpliwości. Koniec końców uznajemy, że wielką sztukę cechuje wielkość moralna oraz, że czyny o doniosłym znaczeniu politycznym są doniosłe, albowiem są wielkie moralnie.

Właśnie w przypadku płaszczyzn temporalnej i kategoriałnej relacji sztuka–polityka rozszerzenie zakresu zdaje się czasami wytwarzać nieusuwalne napięcia i właśnie do tego obszaru chciałbym się odnieść przechodząc teraz do omówienia przypadku Hamsuna i jego twórczości literackiej.

12 czerwca 1945 roku, na cztery dni przed kapitulacją wojsk niemieckich w Norwegii, Knut Hamsun został aresztowany w swoim domu w Norholm na południowym wybrzeżu kraju. Po śledztwie obejmującym szereg przesłuchań i po procesie, 19 grudnia 1947 roku został ukarany grzywną w wysokości 425 tysięcy koron¹ (ok. 21250 funtów, co obecnie stanowi równowartość ok. 550 tys. funtów²). Orzeczenie to, technicznie rzecz biorąc, było uznaniem roszczeń przeciwko quasi-nazistowskiej partii Vidkuna Quislinga, Nasjonal Samling (Jedność Narodowa). W rzeczywistości jednak chodziło o to, że Hamsun – w owym czasie bez wątpienia najznamienitszy i najbardziej znany literat norweski – był od dłuższego już czasu lojalnym i zagorzałym zwolennikiem hitlerowskich Niemiec, popierającym niemiecką inwazję w Norwegii w 1940 roku; że był autorem szeregu artykułów publikowanych w czasie wojny, w których nawoływał do kolaboracji z okupantem; że jeszcze w maju 1945 roku napisał godną potępienia pośmiertną pochwałę Adolfa Hitlera opublikowaną w *Aftenposten*. Problem, przed którym stanął wtedy nowo wyłoniony rząd Norwegii, ba, cały naród norweski, polegał na tym, że oto największy żyjący pisarz tego kraju i najzagorzalszy sympatyk nazizmu okazali się tą samą osobą. Polityka i sztuka zeszyły się na płaszczyźnie moralnej w sposób niemożliwy do zaakceptowania.

Można było obrać jedną z szeregu strategii. Po pierwsze, można było usiłować, by tak rzec, zanegować artystyczny lub polityczny aspekt zagadnienia; tj. podważyć wartość artystyczną lub zneutralizować polityczną niestosowność. Z oczywistych względów, drugi sposób wydał się władzom zarówno prostszy, jak i atrakcyjniejszy. Po aresztowaniu Hamsun został osadzony nie w więzieniu, lecz w szpitalu, a następnie przeniesiono go do kliniki psychiatrycznej. Jego zaawansowany wiek (miał wtedy osiemdziesiąt sześć lat) oraz słaba kondycja fizyczna,

jak również sława czyniły teorię o medycznym podłożu jego aberracji politycznej zarówno bardziej przekonującą, jak i bardziej pożądaną od hipotezy kryminalnej³. Lekarze, którzy badali Hamsuna, nie zdołali przekonać nawet samych siebie, że ich pacjent jest niepoczytalny, jednakże, wyciągając daleko idące wnioski z uporu, jaki stawiał, z jego ekscentryczności i głuchoty, ostatecznie wydali oświadczenie uznające go „za osobę o trwale upośledzonych władzach umysłowych”, dodając sentencjonalnie, że nie uważają „aby istniała realna groźba powtórzenia się nagannego zachowania”⁴.

Strategia ta (w zasadzie ta sama, jaką władze amerykańskie przyjęły w stosunku do Ezry Pounda) polegała rzecz jasna na wykorzystaniu czasowej osi relacji sztuka – polityka. Hamsun *był* geniuszem, który stworzył wiekopomne dzieła literackie, następnie zaś *stał się* imbecylem, rzecznikiem ohydnych zapatrywań politycznych. Zbyt to wygodne stanowisko, aby nie znalazło szerokiego uznania i najwidoczniej nadal w pewnych kręgach czytelników Hamsuna służy utwierdzeniu ich w przekonaniu, że dzieła, które darzą podziwem, wolne są od moralnego skażenia⁵. Jednakże dla osób zaznajomionych ze sprawą ten schemat chronologiczny po prostu mija się z prawdą. Proniemieckie i prohitlerowskie wypowiedzi Hamsuna sięgają okresu daleko przed wybuchem wojny. Już jako młody mężczyzna, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku, a zatem właśnie w okresie, kiedy ukazały się jego najwcześniejsze i najlepsze powieści, głosił publicznie opinie uchodzące w owym czasie za wysoce nieodpowiednie a nawet za niewytłumaczalne i kretyńskie, choć żadna doktryna polityczna w ostatniej dekadzie dziewiętnastego stulecia nie mogła przybrać owego szczególnie złowieszczonego tonu, jaki emanował później z działalności nazistów⁶. Uwielbienie, jakim darzył Hamsun kulturę niemiecką oraz niechęć do Anglików były uczuciami, jakie żywił przez całe swoje życie i jakim wielokrotnie dawał wyraz. Nie stanowią one jednak *prima facie* dowodu umysłowego niedowładu. Najdobitniej jednak teorii medycznej przeczy fakt, iż w okresie internowania i w czasie trwania procesu Hamsun prowadził dziennik, który następnie przetworzył, w sposób typowy dla siebie mieszając fakty i fikcję, w powieść. *Po zarośniętych ścieżkach* (*På gjengrodde stier*) ukazała się drukiem w roku 1949, gdy autor ukończył dziewięćdziesiąt lat. Ta autobiograficzna powieść nie robi wrażenia dzieła napisanego przez człowieka o upośledzonych – w najmniejszym nawet stopniu – władzach umysłowych. Hamsun powraca w niej do oszczędnej, niemalże aforystycznej techniki dociekliwej obserwacji przyrody i psychiki, techniki, która cechowała już jego najwcześniejsze utwory literackie. Bohater unika bezpośredniej obrony swojego postępowania, ale też na próżno oczekivalibyśmy z jego strony oznak żalu czy skruchy za postawę, jaką przyjął podczas wojny. Z wyłączeniem jednego przypadku przypomina on pod tym względem samego Hamsuna⁷. Szydź z lekarzy, którzy go badali i rysuje obraz swojego procesu jako nonsensownego cyrku politycznego, w który został wciągnięty wbrew sobie:

Nagle latem cały świat zahuczał od wieści, że mój proces odbędzie się we wrześniu. Trzy dni później, inna gazeta donosi, że najwyraźniej nie odbędzie się on

we wrześnieu. Nikt niczego nie wie, ale wszystkim wydaje się, że to dobry pomysł pisać i pisać. Dlaczego się nie przymkną i nie przestaną paplać o mnie i moim procesie?⁸

Proces sądowy, podobnie jak owe różnorodne siły zewnętrzne pojawiające się w pisarstwie Hamsuna, jest przedstawiony jako coś wymykającego się kontroli; zapewne racjonalne według jakiejś wyższej, nieprzeniknionej logiki, lecz nieustępliwe i kapryśne z perspektywy jednostkowego podmiotu. A jednostka, zawsze znajdująca się w centrum uwagi jego pisarstwa, jest zaledwie rodzajem lirycznej świadomości; nieprzystosowana społecznie, utrzymuje z innymi kontakty intensywne, lecz skazane na porażkę i usiłuje czerpać sens z życia doświadczanego jako odizolowane od siebie fragmenty:

Przypomniało mi się zdanie z Bunyana: „Teraz dotarłem tutaj, po przemierzeniu tak wielu krain!” – w tym miejscu zawodzi mnie pamięć. Ale odetchnąłem z ulgą słodkiej satysfakcji, jaką sprawiło mi to zdanie. Błogie to doznanie zostało dotkniętym przez pełnię niedostatku.⁹

Jeśli wydanie książki *Po zarośniętych ścieżkach* skutecznie unieważniło tezę przypisującą nazizm Hamsuna intelektualnej niesprawności, to na powrót otworzyło kłopotliwą możliwość podjęcia zagadnienia moralnego w zmienionej formie, mianowicie na płaszczyźnie, którą określiłem wyżej mianem kategoriałnej. Oznaczałoby to poszerzenie definicji sztuki i polityki do momentu, w którym zejdą się, by tak rzec, w podtekście lub na tematycznej płaszczyźnie dzieła sztuki, które następnie można poddać krytyce pod względem politycznym, pozostawiając jego „czysto artystyczne” przymioty, jeśli jakiegokolwiek się ostaną, jako pewnego rodzaju rzemieślniczo-artystyczny naddatek, nie podlegający zakwestionowaniu, ale też z założenia nieistotny.

Ta strategia krytyczna – która była szeroko praktykowana, często z intencją wartościującą – została użyta przeciwko Hamsunowi już przed wojną. W 1937 roku Leo Löwenthal opublikował w „Zeitschrift für Sozialforschung” artykuł zatytułowany *Knut Hamsun. Prehistoria ideologii autorytarnej (Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie)*. W tekście tym używając metod, które Rolf Wiggershaus nazywa „krzepkimi metodami socjologii klas i krytyki ideologii”¹⁰ Löwenthal dowodzi, iż fatalizm, egzaltowany kult natury, koncentracja na duszy pchanej do działania instynktem oraz inne cechy charakterystyczne dla literackiego krajobrazu prozy Hamsuna odzwierciedlają ducha drobnej burżuazji, który uznając swoją bezsilność w obliczu rozwiniętego kapitalizmu staje się zarówno masochistyczny, jak i uległy wobec władzy¹¹.

Pomimo iż taka analiza może pomóc w zrozumieniu niektórych aspektów dzieła pisarza lub przynajmniej w procesie ich klasyfikowania, to w istocie nie drąży ani nie podejmuje nawet istotnego problemu, który pozornie stara się rozwiązać. Pod koniec lat trzydziestych prohitlerowskie poglądy polityczne Hamsuna były całkiem jasno określone i artykuł Löwenthala rzekomo wykazywał nie to,

że Hamsun jest sympatykiem nazizmu – w owym czasie było to już dostatecznie oczywiste – lecz, że w istocie można było przewidzieć na podstawie jego twórczości, że sprawy tak się potoczą. Jest to teza wieloznaczna; można ją odnieść zarówno do dzieła, jak i do osoby autora. Jeśli ma się odnosić do twórczości, to jest zaledwie prostą indukcją o bardzo ograniczonej doniosłości; z równą słusnością moglibyśmy przewidywać, wnioskując ze słów i czynów właściciela narożnego sklepiku, że stanie się sympatykiem nazistów. Jest to wnioskowanie trywialne, nawet gdyby miało się okazać prawdziwe. Jego przyszłe poparcie dla nazizmu ani nie czyni go gorszym, ani nazistów lepszymi. Prawdziwa waga tezy leży w namyśle nad słowami i postępowaniem, tzn. w przypadku Hamsuna nad twórczością pisarską. Gdy artykuł Löwenthala był jeszcze w fazie przygotowawczej, Teodor Adorno pisał: „niezwykle łatwo jest wykazać, że Hamsun jest faszystą; trudniej jednak nadać temu stwierdzeniu konstruktywny charakter, a najtrudniej obronić Hamsuna przed nim samym”¹². Sedno myśli Adorna jest bardzo pouczające: dlaczego *powinniśmy* „bronić Hamsuna przed nim samym”? Co takiego mielibyśmy chronić? Jeśli dzieła Hamsuna mają charakter kryptofaszystowski, to albo jest coś moralnie zniewalającego w kryptofaszyzmie, coś czego samo rozpoznanie jeszcze nie tłumaczy, albo też sprowadzenie twórczości do jej politycznego podtekstu pomija to, co właśnie powinno znaleźć się w centrum uwagi, a mianowicie wielkość owej twórczości. Właśnie wielkość dzieła Hamsuna – która, jak powiedzieliśmy wyżej, musi z istoty być wielkością moralną – nie została zakwestionowana. I w tym właśnie tkwił cały szkopuł¹³.

Taktyka, która, by tak rzec, nie była dostępna bezpośrednio po wojnie, ale którą później stosowano z rosnącą częstotliwością, być może ze względu na nacisk wywierany przez incydenty takie jak sprawa Hamsuna¹⁴, polegała na usunięciu autora z tekstu, na ponownym zaprezentowaniu tekstu jako rezerwuaru potencjalnych odczytań, co do których wysiłek poszukiwania jakichkolwiek śladów intencji autorskich, a tym bardziej perspektywy moralnej, należy uznać za przesad biorący się z nieporozumienia. W sposób oczywisty mamy tu taktyczny ekwiwalent podejścia psychiatrów usiłujących uznać Hamsuna za osobę nieporozumiałą. Jednakże jeśli tamto posunięcie miało na celu unieważnienie autorstwa publikowanych w czasie wojny artykułów i uprawianej przez Hamsuna propagandy, nie rozrywając więzi jaka łączy go jako autora (również moralnie) z jego powieściami, to druga strategia prowadzi do całkowitego unieważnienia autorstwa. Wtedy, bez względu na moralną doniosłość pisarstwa, można je równie dobrze uznać za przypadkowy wytwór owych przysłowiowych stu małych piszących na stu maszynach.

Powodem, dla którego ta taktyka zawodzi w przypadku Hamsuna (i dla którego zapewne zawiodła generalnie jako stanowisko teoretyczne) jest to, iż postuluje ona, aby następnie móc je unieważnić, z gruntu fałszywy hermeneutyczny związek między biografią autora i tekstem. Najzwyczajniej nie jest prawdą, iż znamy autora w oderwaniu od jego dzieł; autor nie jest bytem, który można skonstruować i poznać w izolacji, podobnie jak nie można sklepiarza lub kogokolwiek innego skonstruować i poznać niezależnie od jego czynów. Autor jako jednostka interesuje nas głównie nie ze względu na okoliczność, iż treść jego dzieł może być

zaledwie tylko odzwierciedleniem jego biografii i intencji; lecz dlatego, że jego biografia i intencje mogą naświetlać i znajdować odzwierciedlenie w twórczości. O wiele bardziej zasadne, a jak to ujął Adorno, bardziej konstruktywne byłoby przetestować tę kwestię nie poprzez oddzielanie Hamsuna od jego polityki czy też pisarstwa, ale poprzez zespolenie wszystkich trzech w sposób możliwie najściślejszy. Jeśli prawdą jest, że nieredukowalny grunt zarówno artystycznej, jak i politycznej ekspresji jest natury moralnej, to najłatwiej będzie znaleźć punkt zejścia się tych kategorii jeśli przyjrzymy się ich źródłom.

W przypadku Hamsuna wystarczy wziąć pod uwagę kilka oczywistych oraz domniemych motywów poparcia, jakiego udzielił nazizmowi. Najwyraźniejszy z nich wiele wyjaśnia również ze względu na doniosłość dla zagadnienia poprawności politycznej: Hamsun czuł nieprzepartą pogardę dla Anglików; niechęć tę żywił przez całe swoje życie. Dawał jej niejednokrotnie wyraz i to na tyle gwałtownie i zajadle, aby „automatycznie” postawić go po stronie jakiegokolwiek siły przeciwstawiającej się Anglikom.

Źródłem tej niechęci upatrywać można we wczesnym zetknięciu się z panoszącymi się po północnej Norwegii angielskimi turystami. Hamsun był chorobliwie wrażliwy na wszelkie przejawy lekceważenia, zarówno rzeczywiste, jak i wymaginowane, a właśnie lekceważący stosunek do obcokrajowców jest angielską specjalnością. W jednej z pomniejszych powieści, *Ostatnia radość*, opublikowanej w 1912 roku, nazywa Anglię „krajem sportowców, woźniców i zbrojeńców”¹⁵, co potraktować można jako surrealistycznie zwięzłe oskarżenie pod adresem narodu angielskiego. Trzydzieści lat później w odczycie wygłoszonym w okupowanym przez nazistów Wiedniu oświadczył: „Nienawidzę Anglików, Brytyjczyków, nienawiścią, która tkwi głęboko we mnie. Nie potrafię sobie przypomnieć abym kiedykolwiek czuł inaczej. Nie oczekuję za to pochwał. Jest to po prostu mój punkt widzenia”¹⁶. Żadna postać anglofobii nie jest dzisiaj uważana za niemoralną i tak daleko jej do politycznej niepoprawności, że w niektórych kręgach, bynajmniej nie tylko irlandzkich i postkolonialnych, zdrowa niechęć do Anglików jest pozytywną oznaką politycznej „poprawności”¹⁷.

Wraz z anglofobią Hamsuna szło uwielbienie wobec Niemiec, w którym to kraju został po raz pierwszy uznany jako pisarz i gdzie zawsze cieszył się popularnością. Kierowany zbliżonymi, aczkolwiek odmiennymi pobudkami, darzył podziwem Rosję. Miał jednak w pogardzie komunizm, co można uznać dziś za stanowisko politycznie poprawne, wręcz obowiązujące, choć w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku wyróżniało go spośród wielu artystów.

Inna zasadnicza cecha, która jak się wydaje patronowała zapatrywaniom politycznym Hamsuna, to właśnie owo pragnienie wyróżnienia się, obecna od zarania jego kariery pisarskiej dążność do przeciwstawienia się utartej mądrości i demonstracyjnego odrzucania opinii innych pisarzy oraz przekonań wielkiego liberalnego konsensusu. W jego biografii jest to najdobitniej zarysowana cecha charakteru pisarza; w powieściach przyjmuje ona heroiczne a nawet obsesyjne formy. Anonimowy narrator *Głodu*, porucznik Glahn w *Panie*, Johan Nilsson Nagel w *Tajemnicach* – wszyscy oni są na wpół opętani potrzebą znieważania wszystkich i każ-

dego z osobna, brnięcia pod prąd nurtu życia społecznego. Czerpią oni chorobliwą przyjemność z negowania własnych ambicji, przeciwstawiania się kobietom, które kochają, szargania każdej świętości. Unaocznia to wypowiedź Nagela o Tołstoju:

Boże jedyny, jakże Tołstoj trzusi się, by zetrzeć z powierzchni ziemi pogodną przywarę ludzkości i utuczyć świat miłością Boga i bliźniego! Zawstydzają mnie. Zakrawa na impertynencję twierdzić, iż hrabia miałby zawstydzają agronoma, ale to prawda [...].¹⁸

Wyznana tu impertynencja, owo pragnienie przeciwstawienia się opinii publicznej, zapewne nie było bezpośrednią przyczyną poparcia, jakiego Hamsun udzielił Hitlerowi, ale bez wątpienia wzmogło upór, z jakim trwał przy swoich poglądach nie licząc się z konsekwencjami. Mamy tutaj zatem szkieletowo nakreśloną sylwetkę jednostki, która zajęła stanowisko polityczne na gruncie, którego nie można wprost uznać za moralnie naganny; mimo to sam wybór bez wątpienia pozostaje wyborem moralnym i na dodatek złym. Pytanie pozostaje: w jaki sposób rzutuje to na dorobek Hamsuna jako artysty?

Sądzę, iż można nakreślić analogię pomiędzy przypadkiem tu rozważanym i dobrze znaną w teorii krytycznej dyskusją wokół społecznego funkcjonowania sztuki¹⁹. Wypada przypomnieć, że dyskusja ta toczyła się wokół zagadnienia, czy sztuka posiada społeczną funkcję i *jak* funkcjonuje ona w kontekście społecznym. Zagadnienie to odnosi nas wstecz do sfery kategoryjnej, tak jak ją na wstępie zarysowaliśmy. Możemy pytać, czy funkcja sztuki w społeczeństwie polega na przekształcaniu owego społeczeństwa poprzez przekształcanie świadomości. Innymi słowy, czy przesunięcie kategoryjne, o którym wspominaliśmy wcześniej, ma polegać na tym, iż kwestie czysto estetyczne, a więc sfera godzenia świadomości i podświadomości zostaje poszerzona tak, iż staje się sferą polityczną? Czy sztuka staje się *praxis*? Czy posiada funkcję emancypującą? Lub też, z drugiej strony, czy mamy pojmować nurt kategoryjny jako, by tak się wyrazić, płynący w przeciwnym kierunku, od polityki do sztuki? Czy polityka rozprzestrzenia się tak bardzo, iż podporządkowuje sobie sztukę? W tym przypadku sztuka jako taka może przetrwać, jeśli w ogóle, jako osad, jako negacja; nie emancypuje, lecz transcenduje; jest odskocznią od złej rzeczywistości a nie receptą na jej poprawę.

Obydwa stanowiska są do utrzymania; a to, za którym się opowiemy, może zależeć od rodzaju sztuki, który bierzemy pod uwagę. W przypadku Hamsuna wydaje się, że pojmowanie sztuki jako *praxis* ukazuje politykę autora w najgorszym możliwym świetle, ale nie rzuci żadnego światła w ogóle na samą twórczość. Jeśli jednakże rozważymy twórczość pod kątem funkcji transcendentnej, możemy wówczas dojść do pojednania między poprawnością, wielkością nawet, dzieła sztuki i obrzydliwością poglądów politycznych twórcy w ogóle, a nie tylko w przypadku Hamsuna. Możemy nawet dojść do przekonania, że cechy osobowości artysty, które skłaniają jego lub ją ku godnej potępieniu polityce mogą być tymi samymi, które zabezpieczają dzieło przed popadnięciem w proste odzwierciedlenie lub popieranie praktyki społecznej, z której owa twórczość wyrasta; chronią, innymi słowy, jego właściwości krytyczne (*illuminating features*). Pod tym względem sztuka i polityka

wydają się pokrewne, ale nie na kształt dwóch sfer aktywności, przyległych i być może częściowo się przenikających, lecz jako ten sam fenomen rozważany na dwa niemożliwe do pogodzenia sposoby. A zatem ten sam impuls moralny, ta sama moralność może dać „rezultat” estetyczny i „rezultat” polityczny, które często domagają się niemożliwych do pogodzenia reakcji. W *Teorii estetycznej* Adorno pisze: „Sztuka uzupełnia wiedzę o to, co wiedza wyklucza”²⁰. Aforyzm ten znakomicie oddaje między innymi ducha pisarstwa Knuta Hamsuna. Jednak wystarczy w nim zastąpić wyraz „sztuka” przez „polityka”, a w rezultacie otrzymamy definicję istoty faszyzmu.

Hamsun znakomicie zdawał sobie sprawę, iż prorok, który cieszy się poważaniem ze strony pobratymców, przestaje być prorokiem i staje się zwykłym kapelmistrzem. Aby pozostać prorokiem należy zdecydowanie przeciwstawić się panującym konwencjom i utrwalonym opiniom, ale z pewnością przyjdzie taki czas, kiedy słuszność będzie leżała po stronie obiegowej mądrości.

Przełożył Jacek Mydla

Przypisy:

¹ Na skutek apelacji obniżono później tę kwotę do 325 tysięcy koron. Robert Ferguson, *Enigma. The Life of Knut Hamsun*, New York, Farrar, Straus & Giroux 1987, s. 409. (Naess and McFarlane podają kwotę 324 tys. koron. Zob. pracę pod red. Harald Naess i James McFarlane, *Knut Hamsun. Selected Letters, Volume 2 1898–1952*, Norwich, Narvik Press 1998, s. 232).

² Przelicznik wg *Economic History Services*, www.eh.net.

³ Szybko oddalono zarzuty kryminalne przeciwko Hamsunowi, tzn. konkretnie zarzut o zdradę stanu. Byłyby one nie tylko kłopotliwe dla rządu, gdyby podjęto zdecydowane kroki zmierzające do wytoczenia na ich podstawie procesu, ale też sam akt oskarżenia przeciwko Hamsunowi, wzięwszy pod uwagę jego działalność w okresie wojennym, opierałby się na wątplych przesłankach. Wyrażnie obecne było ponadto, choć może jeszcze nie w pełni uświadomiane, poczucie wśród rodaków, że zachowanie Hamsuna, choć naganne i wypływające z fałszywych przesłanek, nie nosiło znamion zdrady. 18 lutego 1946 roku, po otrzymaniu raportu doktorów Langfeldta i Ødegårda, Prokurator Naczelny generał Sven Arntzen w sprawie zarzutów kryminalnych przeciwko Hamsunowi wypowiedział się w następujący sposób: „Postanowiłem, że nie leży w interesie publicznym wytaczanie procesu przeciwko oskarżonemu” (Ferguson, *Enigma...*, s. 402).

⁴ *Knut Hamsun. Selected Letters...*, red. Naess i McFarlane, s. 333.

⁵ Ferguson, *Enigma...*, s. 324–25 i następne.

⁶ Ciekawie na tym tle wypada porównanie z Fiodorem Dostojewskim, którego krańcowo agresywny nacjonalizm i towarzysząca mu pogarda dla zachodniej dekadencji i ateizmu nigdy nie zostały poddane testowi polegającemu na przeformułowaniu na polityczny program. Interesująca jest spekulacja, jaki polityczny kształt przybrałaby doktryna Dostojewskiego, gdyby dożył lat dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku.

⁷ W wywiadach, jakich po wojnie udzielił doktorom Langfeldtowi i Odegadowi twierdził, że nie wiedział o prześladowaniach Żydów przez nazistów i wyraził żal z tego powodu (zob. Ferguson, *Enigma...*, s. 340–41, 348–49). Mówiąc przy tej okazji ogólniej o swoim postępowaniu,

w odpowiedzi na pytanie, czy jego postawa uległaby zmianie „gdyby wiedział, że Niemcy masowo torturowali i mordowali jego rodaków oraz że siali wokół psychiczny terror” napisał: „Jest to pytanie hipotetyczne. Naturalnie wiedza taka zmieniłaby mój stosunek do Niemców”. Ferguson, *Enigma...*, s. 399–400.

⁸ Knut Hamsun, *Pa gjengrodde stier*, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag 1999, s. 100 (przekład David Schauffler).

⁹ Hamsun, *Pa gjengrodde stier*, s. 64 (przekład David Schauffler).

¹⁰ Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Przekład na język angielski Michael Robertson, Cambridge, Mass, The MIT Press 1994, s. 218.

¹¹ Wiggershaus, *The Frankfurt School...*, s. 218–219.

¹² Cytowane za Wiggershaus, *The Frankfurt School...*, s. 188.

¹³ Można się tutaj oczywiście pokusić o wiele analogii. Wśród podobnych przypadków pisarzy skazanych przez niepoprawność polityczną w pierwszej połowie XX wieku niektórzy byli *artystycznie*, tzn. propagandowo utożsamiani ze zniechęconą władzą, np. Filippo Marinetti w faszystowskich Włoszech, Włodzimierz Majakowski w Związku Radzieckim, Ernst Jünger w nazistowskich Niemczech. W innych przypadkach relacje pomiędzy sztuką i polityką były bardziej złożone, ale nadal wywierają wpływ na obiegowe poglądy uwikłanych w nie twórców. Niedawno na nowo zbulwersowały opinię publiczną w Polsce usiłowania Czesława Miłosza zmierzające do usprawiedliwienia jego zaangażowania po stronie powojennej komunistycznej władzy. Budzą one szczególną niechęć, nawet jeżeli nie są tak obrzydliwe jak ataki, które zamierzały odeprzeć lub uprzędzić. Hamsunowi, jak innym w podobnej sytuacji, udało się wyrazić żal z powodu potworności i ogromu zbrodni popełnionych przez nazistów. Nigdy jednak nie przeprosił ani też nie zmienił swoich poglądów politycznych. Pod tym względem najbardziej przypomina on Gottfrieda Bennę, którego pisarstwo i doświadczenia powojenne były odmienne, lecz którego stopniowa rehabilitacja przebiegała wzdłuż tej samej trajektorii.

¹⁴ Historyczne źródła dekonstrukcji i innych nurtów poststrukturalizmu w powojennej Francji w niezdrowej atmosferze kolaboracji, współdziałania, nieuczciwości i wstydu to interesujący przedmiot spekulacji.

¹⁵ Cytat za: Ferguson, *Enigma...*, s. 234–235.

¹⁶ Cytat za: Ferguson, *Enigma...*, s. 371.

¹⁷ Ze względu na światło, jakie rzuca to na sposób funkcjonowania politycznej poprawności, warto zestawić uczucia Hamsuna względem Anglików z jego stosunkiem do Żydów. Chociaż żył w okresie, kiedy potoczne wyrażanie antysemityzmu było powszechne, Hamsun zawsze okazywał powściągliwość. Dopiero podczas wojny pozwolił sobie na kilka uwag typowych dla prawicowej publicystyki zarówno wtedy, jak i dzisiaj, odnosząc się w tonie zjadliwej pogardy do „obcych elementów” w społeczeństwie norweskim. W innym miejscu nazwał Franklina Roosevelta „Żydem opłacanym przez Żydów”, co bez wątplenia należy uznać za najniższy punkt jego kariery pisarskiej. Jednak w jego pisarstwie, jak i życiu osobistym nie znajdziemy dowodów na wrogość wobec Żydów, zarówno w sensie jednostkowym, jak i narodu, i trudno uznać, iż uprzedzenia tego rodzaju przyczytnyły się do zajmowanego przez Hamsuna stanowiska politycznego. Zob. Ferguson, *Enigma...*, s. 340–41, 365–66.

¹⁸ Knut Hamsun, *Mysterier*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1998, s. 151 (przekład autora – D. S.).

¹⁹ Rozróżnienie to w kontekście ewolucji poglądów przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej omówił skrótowo, lecz treściwie, Peter Uwe Hohendahl w książce *Reappraisals. Shifting Alignments in Postwar Critical Theory*, Ithaca and London, Cornell UP 1991, s. 157–163.

„O? zgłoś się” albo polityka niepoprawności

Polityczna poprawność nie jest wbrew pozorom zjawiskiem peryferyjnym. W Polsce kojarzy się przede wszystkim z hasłami „kochać inaczej” i „sprawny inaczej”, których użycie jest bardzo ograniczone. Inne wersje politycznie poprawnych terminów zbudowanych na tej samej matrycy – „inteligentny inaczej” czy też „myślący inaczej” – praktycznie funkcjonują tylko w sferze językowego żartu. W świetle ostatnich wydarzeń w Poznaniu, gdzie policja brutalnie rozprawiła się z uczestnikami Marszu Równości, polityczna poprawność w Polsce ciągle kojarzy się bardziej z *science-fiction* niż z rzeczywistością. Nie zmienia to jednak faktu, że w zachodnim kręgu kulturowym, a w szczególności w krajach angielskiego obszaru językowego, jest to fenomen, który niezauważalnie wtopił się w przestrzeń życia codziennego.

Większość rodzimych użytkowników języka angielskiego może uważać pomysł zastąpienia słów uznanych za politycznie niepoprawne odpowiednikami, które nie naruszają zasad politycznej poprawności za absurdalny, jednak terminy nie odwołujące się do stereotypowo pojętej społeczno-kulturowej tożsamości płci, takie jak *chairperson*, *salesperson* czy *flight attendant*, powoli wypierają ich nacechowane odpowiedniki: *chairman*, *salesman* czy *stewardess*. Nie wspominając o tym, że Biały Dom wysyła w świat w okresie świąteczno-noworocznym politycznie poprawne „Wesołych Świąt” (*Happy Holidays*) zamiast tradycyjnych „Wesołych Świąt Bożego Narodzenia” (*Merry Christmas*).

Obiegowa definicja politycznej poprawności zakłada, że jest to zjawisko, które ma na celu zamianę słów i wyrażeń powszechnie uznanych za negatywne, lub wręcz obraźliwe, na neutralne. Przykładem tego typu operacji językowej jest zamiana słowa „Murzyn” na „Afroamerykanin” lub „kaleka” na „sprawny inaczej”. Takie zrozumienie politycznej poprawności wydaje się być niczym więcej niż swoistym wyrazem uprzejmości i dobrego wychowania. Wystarczy jednak przyjrzeć się temu fenomenowi z bliska, aby zobaczyć, że jest on znacznie bardziej skomplikowany.

W moim przekonaniu polityczna poprawność jest jedną z wielu prób zaszczepienia jednorodnego języka kosztem heteroglozji, a więc operacją, która efektywnie redukuje immanentną różnorodność języków i dyskursów. Bachtin postrzega monolityczny język jako wyraz dośrodkowych sił w języku, które mają na celu unifikację i centralizację, czyli odwrotną dynamikę niż siły odśrodkowe, które leżą u podstaw heteroglozji. Współczesny przypadek politycznej poprawności jest idealnym przykładem Bachtinowskiego zniewolenia języków, a co za tym idzie, swoistej kanonizacji systemów ideologicznych. Z takiego zrozumienia politycznej poprawności wynika jednoznacznie, że polityczna poprawność jest w swo-

jej istocie politycznie niepoprawna¹. Zjawiska, które pojawiają się na powierzchni języka, są zewnętrznymi oznakami nieustającej rozgrywki pomiędzy dośrodkowymi i odśrodkowymi siłami w kulturze. Nie ulega wątpliwości, że polityczna poprawność nie funkcjonuje jedynie na poziomie języka, jak sugeruje popularna definicja, ale na meta-poziomie kultury. To, co najlepiej charakteryzuje polityczną poprawność, to fakt, iż jest to w swych założeniach jednorodny język, który ma za zadanie promować jednorodny system ideologiczny. W ten sposób poprawność polityczna wpisuje się w długą tradycję jednorodnych języków, które stanowią integralną część zachodniej socjopolitycznej i kulturowej mapy, poczynając od arystotelesowskiej dialektyki a kończąc na różnego typu propagandzie.

Monolityczny język i polityczna poprawność zbiegają się w interesujący sposób w okresie socjalizmu w Polsce. Totalitarny system, którego jednym z podstawowych warunków istnienia była ideologicznie spójna wizja wspomagana przez monolityczny język, zapewniał idealne środowisko dla rozwoju dośrodkowych sił w języku. Powszechna cenzura w takich systemach jest doskonałym przykładem praktycznego funkcjonowania jednorodnego języka. Jednocześnie socjalizm można uznać za protopolitycznie poprawny system ze względu na rangę, jaką nadawał sprawom równości społecznej, w tym równouprawnienia kobiet. To intrygujące spotkanie pomiędzy językiem polityki a polityką języka zostanie przeanalizowane na podstawie znanego polskiego serialu kryminalnego „07 zgłoś się”.

Fatalne zauroczenie

Władze PRL miały ogromną słabość do kryminałów. Powody tej sympatii nie są trudne do odszyfrowania, jako że mają one niesamowity potencjał propagandowy. W okresie socjalizmu ten gatunek literacki przeistoczył się w powieść milicyjną, która charakteryzowała się przede wszystkim silnie wyczuwalną obecnością sił porządkowych i prymitywną dialektyką dobra i zła. Taka formuła pozwalała na jawny dydaktyzm – czytelnik nigdy nie miał wątpliwości, kto jest dobrym, a kto złym charakterem. Zerwanie z utartą konwencją nigdy nie było celem tego typu powieści, co więcej, to właśnie schematyczność była najlepszym nośnikiem treści edukacyjnych.

Prosty, ale nie prostacki oficer policji, prowadzący z wielkim poświęceniem śledztwo, odsłania podłe knowania wrogów ludu. Oficer zazwyczaj wywodzi się z niskich warstw społecznych, a sprawca jest stereotypowo członkiem inteligencji – burzycielem nowego ładu społecznego². Mógł być nim inżynier albo artysta, prawie nigdy człowiek z ludu:

Dwudziestotrzyletni Jacek Gawron i starszy o trzy lata Lubomir Żak przyjaźnią się od dawna. Obracają się, zwłaszcza ten ostatni, w sferach artystycznych Krakowa i Warszawy. Takie mają już ciągoty. Jak z rękawa sypią nazwiskami znanych muzyków, pisarzy, plastyków. Bywalczy „Piwnicy” krakowskiej, renomowanych kawiarni i restauracji. Niestrudzeni podrywacze. Jeden z nich chlubi się dorobkiem autorskim – jego wiersze i opowiadania publikowane były w jednym z tygodników literackich. Słowem początkujący pisarz. To Lubomir Żak. [...]

Jacek Gawron – ekonomista – nie może się „poszczycić” tak bujną przeszłością [...]. Wytrawny z niego globtroter, obieżyświat jakich mało. Szczególnie polubił Pojezierze Suwalsko-Augustowskie, gdzie często przebywał w miesiącach letnich. Woda, las, łąki usiane kwieciami – to jego hobby. Jedną wspólną cechą łączyła obu młodzieńców – nie mieli zamiłowania do pracy³.

Taka schematyczna gra binarnych opozycji kreowała czarno-biały świat, dogłębnie sztuczny i nieprawdziwy. Język używany w powieściach milicyjnych wspomaga z góry założony model rzeczywistości. Jest to świat pełen ciężko pracujących traktorzystek, czarnych charakterów, którzy są grubi i brzydzy, oraz przystojnych bohaterów pozytywnych, którzy mają smukłą sylwetkę i są na swój socjalistyczny sposób czarujący.

Uproszczony do granic możliwości świat okazał się być niesłuchanie pomocny w burzliwym okresie tworzenia nowego, socjalistycznego państwa. Po pierwsze, tego typu powieści pozwalały czytelnikowi zanurzyć się w rzeczywistości, w której (socjalistyczna, a może nawet społeczna) sprawiedliwość zawsze wygrywała. Kara dla przestępcy była nieunikniona, a słuszność systemu po raz kolejny stawała się ewidentna. Po drugie, tłumaczyły one w sposób jasny i prosty współczesną czytelnikowi sytuację socjoekonomiczną. Jeśli system zawodził, to nie z powodu ukrytych wad, ale z powodu spiskujących imperialistów i wrogów ludu, których jedynym celem było zniszczenie państwa socjalistycznego. Wreszcie, każda powieść milicyjna przedstawiała pewne wzorce osobowe, z którymi czytelnik mógł się identyfikować, np.: przyzwoitego oficera SB, solidnego robotnika, czujnego harcerza.

Zamknięta struktura powieści milicyjnych nie dawała szansy na jakikolwiek dialogizm. Dialogiczna orientacja słowa manifestowana przez różnorakie stylizacje językowe była wysoce powierzchowna, jako, że miały one na celu nie otwarcie słowa, ale wzmocnienie podstawowego ideologicznego przesłania. Jednorodny język absolutnie dominował nad zróżnicowanymi językami, które niewątpliwie były obecne w socjalistycznej rzeczywistości, ale zupełnie nieobecne w „pierwszym obiegu”. Jednorodność języka, jako charakterystyczna cecha powieści milicyjnych, nie została w prosty sposób przeniesiona na grunt filmów kryminalnych.

Filmy kryminalne i adaptacje filmowe, które pojawiły się później, zachowały tę samą prymitywną stylistykę, ale nie dochowały wierności stereotypom. Wczesne filmy kryminalne nie dawały już komfortu biało-czarnego świata, który był podstawowym elementem powieści milicyjnej. Najbardziej zdumiewającym przykładem zerwania z taką konwencją jest niewątpliwie serial telewizyjny „07 zgłoś się”, wyreżyserowany przez Krzysztofa Szmagiera. Serial został wyprodukowany i nadawany po raz pierwszy w latach 1976–1987. Składa się z dwudziestu jeden odcinków, które łączy osoba porucznika Borewicza walczącego z wszelkimi przestępstwami w socjalistycznej Polsce. Borewicz ma wielu współpracowników: porucznika Zubka, który jest typem niezbyt rozgarniętego, za to sumiennego, dobrodusznego policjanta, sierżanta Ewę Olszańską, osobę inteligentną i oddaną pracy, oraz majora Wołczyka, po ojcowsku opiekującego się swoimi pracownikami.

W dalszych odcinkach postać porucznika Zubka, który odchodzi na zasłużoną emeryturę, zostaje zastąpiona porucznikiem Jaszczukiem – niesympatycznym służbistą.

Socjalistycznie poprawny

Serial *07 zgłoś się* wpisuje się w ramy socjalistyczne i jest tak bardzo socjalistycznie poprawny, że trudno to opisać. Po pobycie na placówce w Anglii porucznik Borewicz woli wrócić do Polski, co rzadko się zdarzało w rzeczywistości. Nawet w swoim prywatnym życiu Borewicz kieruje się doktryną socjalistyczną. W odcinku jedenastym porucznik spotyka urzekająco piękną stewardesę, z którą rozpoczyna romans. Na nieszczęście okazuje się ona być zbyt kosmopolityczna (z racji wykonywanego zawodu często podróżuje za granicę) i Borewicz przerzuca swoje uczucia na sekretarkę, pracującą w Komendzie Głównej Milicji. Ten wybór, jak i sama sekretarka, jest znacznie bardziej socjalistycznie poprawny. Borewicz nie kryje się z tym, że jest oficerem milicji, co więcej – jest dumny z tego faktu.

Życie w PRL-u pokazane w serialu wydaje się być całkiem przyzwoite – jest niewiele kolejek, braków na rynku i prawie nie ma represji. Na ulicach nie ma bezdomnych, a problem bezrobocia praktycznie nie istnieje. Ludzie bez pracy są bezrobotnymi z wyboru, bo wolą czerpać zyski z nielegalnego handlu albo prostytucji. Milicja nigdy nie stosuje siły przeciwko obywatelom, jedynie delikatną perswazję.

Równocześnie wszystkie aspekty rzeczywistości, które nie współgrają z doktryną socjalistyczną, są stygmatyzowane. W ostatnim odcinku kobieta, która jest „badylarzem”, kupuje namiętnie sztabki złota. Dowie się później, że są fałszywe, ale wcześniej pokazana jest, jak w midasowym zachwycie tuli swoje złoto. Taka akumulacja kapitału była powszechnie uznawana za niewłaściwą i piętnowana jako niemoralna.

Język serialu jest w dużej mierze oczyszczony z socjalistycznych podtekstów, jako że autorzy filmu starali się imitować język potoczny. Mimo wszystko, oficerowie milicji zwracają się do wszystkich „wy”, jak każe socjalistyczna tradycja. Porucznik Jaszczuk używa syntetycznego, socjalistycznego języka rodem z propagandowych ulotek, ale jest on najmniej wiarygodną postacią.

PC II

Nie ma wątpliwości, że współczesne pojęcia i chwilowe mody nie mogą być przeniesione z powodzeniem do przeszłości i dlatego pomysł analizowania peerelowskiego serialu z perspektywy politycznej poprawności może się wydawać co najmniej ekscentryczny. Należy jednak podkreślić, że elementy protopoprawności politycznej są wpisane w socjalistyczny system polityczny. Socjalizm opiera się na dogmacie równości, który wyklucza istnienie większości, która uciska mniejszość. „Precz z kuchenną niewolą! Zaczynj nowe życie!” – krzyczał jeden z setek rosyjskich plakatów propagandowych z lat trzydziestych. Nowy system kusił kobiety nie tylko równouprawnieniem, ale przede wszystkim nowym sty-

lem życia. W imię równości kobiety dostały szansę społecznego i profesjonalnego awansu nie ograniczonego stereotypem płci. W przeciwieństwie do wcześniejszego okresu socjalizm wymagał od kobiet nie bierności, ale aktywności i umiejętności pokonywania trudności.

System socjalistyczny nie zwracał większej uwagi na mniejszości. Mniejszości seksualne nie pasowały do modelu nowego socjalistycznego człowieka, mniejszości rasowe czy też etniczne nie stanowiły problemu, a jakkolwiek rodzaj upośledzenia był powszechnie traktowany jako wstydliva, prywatna sprawa. Z tych powodów jedynym aspektem politycznej poprawności obecnym w socjalistycznej Polsce był aspekt równości płciowej.

Na pierwszy rzut oka serial „07 zgłoś się” nie jest wcale politycznie poprawny. Porucznik Borewicz jest socjalistycznym *macho*. Nie jest zbyt przystojny i nie ma zbyt wiele do zaoferowania kobiecie – jedynie kawalerkę i nieregularne godziny pracy, mimo to większość kobiet nie potrafi się mu oprzeć. Borewicz, zdeklarowany kobieciarz, prawie w każdym odcinku ma przelotny romans, który nie wytrzymuje próby czasu, i przynajmniej kilka sytuacji, w których niewybrednie flirtuje. Język, którego używa, jest wyraźnie seksistowski. Borewicz nie stara się nawet zachować pozorów przywiązania do socjalistycznych wytycznych dotyczących równego statusu kobiet.

Dodatkowo pozycja kobiet w serialu jest dostosowana do modelu patriarchalnego. Doskonałą ilustracją tej tezy jest postać sierżant Ewy Olszańskiej, która zawsze służy Borewiczowi pomocą, wykonuje jego polecenia z minimalną dozą inicjatywy własnej i tylko czasami ironicznie komentuje jego poczynania, podobnie jak słynna Moneypenny. Olszańska jest idealnym partnerem, który zawsze pozostaje w cieniu głównego bohatera.

Sposób pokazania innych kobiet w rolach drugoplanowych jest jeszcze mniej życzliwy. Tworzą one intrygujące tło usiane fascynującymi postaciami sprośnych prostytutek z gołębimi sercami, matek hołubiących swoje dzieci, które nie wahają się zabić, żeby nie stracić rodziny, i stereotypowo zazdrosnych partnerek. Oczywiście, tych kilka typów wymienionych tutaj w żadnej mierze nie wyczerpuje szerokiego wachlarza postaci kobiecych pojawiających się w serialu, jednakże większość z nich posiada jedną cechę wspólną – egzystują w świecie, który obraca się wokół mężczyzn. Sprośna prostytutka wypłakuje sobie oczy po tragicznej śmierci ukochanego, matka decyduje się zabić szantażystę, żeby zachować powszechne poważanie w społeczeństwie patriarchalnym, a kobiety pozostające w nieformalnych związkach marzą o społecznie akceptowanej roli żony i matki.

Ta galeria kobiecych typów byłaby niepełna bez feministek. W epizodzie trzynastym pojawia się pani dyrektor, która odnosi liczne sukcesy na polu zawodowym, co przekłada się na wysoki status materialny i oczywiście samotność. Nie można też zapomnieć o pani prokurator, która nie pozwala pocałować się w rękę, bo uważa ten gest za staroświecki. Jest bardzo niezależna i inteligentna, ale nawet ona poddaje się wątpliwemu urokowi Borewicza. Najciekawszą postacią feministyczną jest jednak pani pilot, która manifestuje swoją emancypację poprzez opalenie się topless.

Wszystkie feministyczne lub quasi-feministyczne postacie są niesamowicie płytkie, co pozwala pokazać je jako nieszkodliwe wariatki. Problem feminizmu jest rozwiązywany w serialu w dwojaki sposób – najpierw jest wystawiany na pośmiewisko, przede wszystkim przez Borewicza, potem feministka albo traci swoje przekonania, tak jak pani prokurator, albo jest fizycznie zdominowana przez Borewicza, tak jak pani pilot.

Socjalistycznie poprawny?

W wielu kwestiach „07 zgłoś się” powielił dobrze znany schemat socjalistycznego filmu kryminalnego: jest prześlaknięty propagandą, nie jest stylistycznie wysublimowany, promuje wizję niższości kobiet i pomija wiele aspektów życia społecznego. Tworzy więc jednostronny obraz, który konstruowany jest na bazie jednolitego języka. To co wyróżnia „07 zgłoś się”, to niespotykana ilość pęknięć w strukturze i fabule. Przesłanie musiało pozostać niezmiennie, ale serial nie posiada gładkości, jaką mają historie zbudowane na dwuwartościowym systemie. Fabuła serialu w kontrolowany sposób otwiera się na inne dyskursy poprzez wprowadzenie niepokojących elementów, które rozcinają tradycyjną dychotomiczną strukturę.

Te swoiste zmarszczki na powierzchni fabuły, które nie pozwalają na zautomatyzowaną percepcję, będą nazwane tutaj *puncta* – „użądlenie, dziurka, plamka, małe przecięcie”⁴, które „wybiega ze sceny jak strzała i przesywa mnie”⁵. *Punctum* funkcjonujące w matrycy opowieści wzbogaca wywrotowymi elementami obraz tworzony przez nasączony ideologią jednorodny język. W rezultacie teoretycznie otwiera się na polifoniczną rzeczywistość. *Punctum* dominuje w fabule, przez co wbrew swojej naturze staje się zasadą, a nie jednostkowym wydarzeniem. Ciągłe powracające *puncta* absorbują widza, odwracając jego uwagę od głównego wątku i przenosząc ją na elementy tła.

Puncta funkcjonują jednocześnie na dwóch poziomach – na ogólnym poziomie struktury i na poziomie fabuły. Te pierwsze łatwo wpisują się w serial telewizyjny, którego formuła pozwala na różne zapożyczenia bez jednoczesnego naruszenia struktury. Oczywistym przykładem takiego zabiegu jest wprowadzenie porucznika Zubka, który zaistniał wcześniej w innym serialu Szmagiera, „Przygody psa Cywila”. W poprzednim serialu jest typem służbisty, natomiast w „07 zgłoś się” „zmienia się w dobrodusznego safandulę, który wzbudza raczej uczucia sympatii niż niechęci. Ponadto paru aktorów wielokrotnie pojawia się w serialu, odgrywając różne role. Przykładem może być Piotr Fronczewski, który występując w czternastym odcinku serialu w drugoplanowej roli kierownika ośrodka wypoczynkowego, w odcinku dwudziestym gra główną rolę Piotra Kopińskiego vel Kopi. Inny aktor, Zbigniew Buczkowski, w tym samym dwudziestym odcinku pojawia się w roli ochroniarza, w siedemnastym jako pijaczyna, a w trzynastym jako cinkciarz.

Fabuła sama w sobie ma wiele elementów, które nie pasują do utartego socjalistycznego wzorca. Przede wszystkim nie ulega wątpliwości, że niedoścignionym wzorem dla tego serialu jest James Bond i jego niesamowite przygody. Bond, agent

z licencją na zabijanie, walczy ze złem tego świata z ramienia rządu Jej Królewskiej Mości. Jest nie tylko mistrzem strategii, ale też sprytnym graczem, którego nie można zwodzić ani oszukać. Porucznik Borewicz nie może się w żaden sposób równać z „007”, będąc jedynie jego nieudolną kopią. Na pierwszy rzut oka ten wzorzec osobowy nie wydaje się być zły, ale wystarczy bliżej się mu przyjrzeć, a wtedy staje się jasne, że jest obcy ideologicznie. James Bond to indywidualista, ekscentryk, który kieruje się raczej własnymi zasadami niż tymi narzuconymi z góry. To sprawia, że w żaden sposób nie pasuje on do socjalistycznego modelu, który dogmatycznie przedkładał masy nad jednostki. Ponadto serial nawiązuje bezpośrednio lub pośrednio do wydarzeń, które zostały dokładnie wymazane z książek i państwowych mediów. Borewicz wspomina swoją babcię, która została zesłana na Syberię podczas II wojny światowej, sam też przyznaje, że miał ślub kościelny. Oczywiście Borewicz nie pozostawia cienia wątpliwości, że jest niewierzący, a zrobił to jedynie dla swojej żony. Bardziej zadziwiające jest jednak to, że Borewicz nie przywiązuje większego znaczenia do przepisów i regulacji, z których biurokracja państw socjalistycznych była znana.

Rzeczywistość otaczająca Borewicza też nie jest politycznie poprawna. Polskę w tamtym okresie toczy korupcja, obywatele są w stanie przetrwać dzięki czarnemu rynkowi, który zapewnia im wszystkie artykuły pierwszej potrzeby, a czasami nawet pozwala zaspokoić zapotrzebowanie na luksusowe dobra. Społeczeństwo jest wyraźnie podzielone na tych, którzy są „ustawieni”, i na tych, którym nie udało się tego zrobić z rozmaitych powodów. W piątym odcinku pokazana jest rodzina pewnego wysoko postawionego urzędnika aparatu państwowego, która opływa w dostatki, co nie było udziałem przytłaczającej większości społeczeństwa. Ponadto w serialu jest miejsce dla wszelakiego elementu, który nie był mile widziany w oficjalnym obiegu, np. prostytutki, hazardzistów, cinkciarzy. Jednak najbardziej zadziwiające jest pojawienie się byłych żołnierzy AK.

Każda z postaci używa innego języka, który nie jest zgodny z wizją jednorodnego języka forsowanego przez system polityczny. Wyrażna polifoniczność jest nie tylko manifestowana poprzez nagminną stylizację językową, ale też przez wtopienie w serial odmiennych światopoglądowo postaw, których w żaden sposób nie dało się pogodzić z doktryną socjalistyczną.

Konkluzje

W rezultacie serial jest bardzo niejednoznaczny. W dużym stopniu przypomina postmodernistyczny kolaż, w którym różne elementy są ciągle przetasowywane. Niezwykła elastyczność tego gatunku niewątpliwie ułatwia nieustanne przesuwanie postaci i reinterpretację stałych motywów, jednakże serial jest pod wieloma względami wyjątkowy. Nie można go porównywać z powieściami milicyjnymi ani pierwszymi filmami kryminalnymi ze względu na zerwanie z jednolitością języka. Charakterystyczną cechą serialu staje się wielogłosowość, której ustępuje wcześniejsza jednogłosowość.

To właśnie ta celowa wielogłosowość jest odpowiedzialna za powierzchowną niepoprawność polityczną. W przeciwieństwie do wieloletniej tradycji, partia po-

zwoliła na wprowadzenie różnych podtekstów i odcieni znaczenia, które w sposób oczywisty nie zgadzały się z jej oficjalną linią.

Trzeba odpowiedzieć na pytanie o to, czy serial poprzez zerwanie z konwencją monolitycznego języka rzeczywiście wyłamuje się z socjalistycznej poprawności politycznej. Odpowiedź musi być negatywna. Pozorna polifoniczność serialu w żaden sposób nie godziła w system wartości propagowany przez partię, a niezmiennie wyznawany przez porucznika Borewicza. W okresie siermiężnego socjalizmu Borewicz potrafi pozostać wiernym i sobie, i systemowi. Może mu się nie podobać biurokracja albo braki w zaopatrzeniu, ale ciągle w niego wierzy. Jest on uosobieniem dobrego obywatela, który widzi niewydolność systemu, a mimo to socjalizm jest dla niego dogmatem.

Pojawia się jeszcze jedno pytanie: czy serial wypełnia założenia współczesnej politycznej poprawności? Odpowiedź musi być raz jeszcze negatywna. Socjalizm obiecywał równość i braterstwo wszystkim, którzy mieli szczęście żyć w tym systemie. Obraz kreowany przez serial, który – co trzeba podkreślić – chciał być możliwie blisko życia codziennego, jest zupełnie odmienny. „07 zgłoś się” pokazuje nie tylko różnice majątkowe pomiędzy członkami partii i resztą społeczeństwa, ale także promuje koncepcję niższości tak zwanej „słabej płci”. Nie należy zapominać też o tym, że serial zupełnie ignoruje wszystkie mniejszości, które istniały w Polsce wtedy, jak i teraz.

Dziś serial jest kultowy. Ludzie cytują najbardziej genialne teksty Zubka, Jaszczuka i Borewicza. Mało kto jednak cytuje Olszańską... Mało kto też zwraca uwagę na to jak starannie została stworzona rzeczywistość w serialu, by nie naruszyć zasad socjalistycznej poprawności politycznej.

Rzeczywistość systemu totalitarnego, w którym powstał „07 zgłoś się” różni się w oczywisty sposób od czasów współczesnych, kiedy można publicznie rozważać za i przeciw politycznej poprawności. Jednakże należy pamiętać, że mechanizm języka jednorodnego niezależnie od czasu pozostaje taki sam. Wszelkie próby instytucjonalnego wpływania na język, czy to w postaci cenzury czy politycznej poprawności, ograniczają swobodę wypowiedzi i są przejawem złamania zasad demokracji.

Przypisy:

¹ Mikhail M. Bakhtin, *Discourse in the Novel*, W: *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, red. Vincent B. Leitch, New York, London, W. W. Norton & Company 2001, s. 1198–1999.

² Stanisław Barańczak, *Książki najgorsze i parę innych ekscesów krytycznoliterackich*, Poznań, Wydawnictwo a5 1990, s. 19–26.

³ Romuald Łabanow, *Augustowskie noce, Przestępca nie ma szans*, Warszawa, Książka i Wiedza 1975, s. 119–120.

⁴ Roland Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. Jacek Trznadel, Wydawnictwo KR 1996, s. 47.

⁵ Barthes, *Światło obrazu...*, s. 47.

ER(R)GO

|przekłady

Cztery dyskursy, cztery podmioty¹

Znaczące jest tym, co „reprezentuje podmiot dla innego znaczącego” – jak mamy rozumieć tę klasyczną Lacanowską definicję znaczącego? Szpitalne łóżko w starym stylu ma u stóp, poza zasięgiem wzroku pacjenta, małą tabliczkę, do której przymocowane są różne wykresy i dokumenty określające temperaturę ciała chorego, ciśnienie krwi, lekarstwa itd. Tabliczka ta reprezentuje pacjenta – dla kogo? Nie po prostu i bezpośrednio dla innych podmiotów (powiedzmy dla pielęgniarek i lekarzy, którzy regularnie sprawdzają ten panel), ale przede wszystkim dla *innych znaczących*, dla symbolicznej sieci wiedzy medycznej, w której umieszczone muszą być dane z tabliczki, aby można było uzyskać ich znaczenie. Łatwo można sobie wyobrazić skomputeryzowany system, w którym odczytywanie danych z panelu przebiega automatycznie, tak więc tym, co otrzymuje i czyta lekarz, nie są te dane, ale bezpośrednie konkluzje, jakie zgodnie z systemem wiedzy medycznej wynikają z tych i innych danych... Wnioskiem, jaki trzeba wyciągnąć z tej definicji znaczącego jest to, iż w tym, co mówię, w mojej symbolicznej reprezentacji, zawsze istnieje pewien rodzaj nadwyżki względem konkretnego, cielesnego adresata (-ów) z krwi i kości dla mojej mowy. Dlatego też nawet list, któremu nie udaje się dotrzeć do jego konkretnego adresata, w pewien sposób *osiąga* swój prawdziwy adres docelowy, którym jest wielki Inny, symboliczny system „innych znaczących”. Jedną z bezpośrednich materializacji tego nadmiaru jest *symptom*: zaszyfrowany przekaz, którego adresatem nie jest inny byt ludzki (gdy wpisuję w moje ciało jakiś symptom, który zdradza najskrytszy sekret mojego pragnienia, nie jest on bezpośrednio przeznaczony do odczytania przez jakikolwiek ludzki byt), a który mimo to spełnił swoją funkcję w momencie, gdy został wytworzony, ponieważ dotarł do wielkiego Innego, swojego prawdziwego adresata.

Lacanowski schemat czterech dyskursów artykułuje cztery podmiotowe pozycje w obrębie dyskursywnej więzi społecznej², które wynikają logicznie z formuły znaczącego. Cała konstrukcja oparta jest na fakcie symbolicznej *reduplicatio*, podwojenia bytu w niego samego i miejsca, które zajmuje w strukturze. Dlatego też dyskurs mistrza jest z konieczności punktem wyjścia, gdyż w jego obrębie byt i jego miejsce pokrywają się: Znaczące Mistrza w praktyce zajmuje miejsce „agensa”, które jest miejscem Mistrza, obiekt *a* zajmuje miejsce „produkcji”, które jest miejscem nieprzyswajalnego nadmiaru itd.

{SCHEMAT 1}

Na podstawie dyskursu Mistrza można dalej generować trzy inne dyskursy przez podstawianie kolejnych trzech elementów na miejsce Mistrza: w dyskursie uniwersyteckim Wiedza jest tym, co zajmuje miejsce agensa (Mistrza), zmieniając podmiot (S) w to, co jest „produkowane”, w swoją nieprzyswajalną nadmiarową

resztkę; w histerii prawdziwym „mistrzem”, agensem, który skutecznie terroryzuje samego Mistrza, jest historyczny podmiot ze swoim bezustannym kwestionowaniem pozycji Mistrza, itd.

{SCHEMAT 2}

Zacznijmy od tego, że dyskurs Mistrza stanowi matrycę podstawową: podmiot jest reprezentowany przez znaczące dla innego znaczącego (dla łańcucha lub pola „zwykłych” znaczących); resztką, „kość w gardle”, która opiera się tej symbolicznej reprezentacji, wyłania się (jest „produkowana”) jako *objet petit a*, a podmiot usiłuje „znormalizować” swój stosunek wobec tej nadwyżki za pomocą formacji fantazmatycznych (dlatego właśnie dolny poziom formuły dyskursu Mistrza przedstawia matem fantazji: $S-a$). Lacan często utrzymuje, co wydaje się stać w sprzeczności z powyższym określeniem, że dyskurs Mistrza jest jedynym dyskursem, który wyklucza wymiar fantazji – jak mamy to rozumieć? Iluzją gestu Mistrza jest całkowita zgodność między poziomem wypowiedzenia [*level of the enunciation*] (podmiotową pozycją, z której mówię) i poziomem wypowiedzianej treści [*level of the enunciated content*]. Oznacza to, że tym, co charakteryzuje Mistrza jest akt mowy, który całkowicie pochłania mnie, w którym „jestem tym, co mówię”, krótko mówiąc: w pełni zrealizowany, samowystarczalny performatyw.

Taka idealna zgodność oczywiście nie dopuszcza wymiaru fantazji, ponieważ fantazja pojawia się właśnie w celu wypełnienia luki między wypowiedzianą treścią i stojącą za nią pozycją wypowiedzenia – fantazja jest odpowiedzią na pytanie: „Mówisz mi to wszystko, ale z jakiego powodu? Czego tak naprawdę chcesz, mówiąc mi to?”. Fakt, iż wymiar fantazji mimo to utrzymuje się, wyraźnie wskazuje na ostatecznie nieuniknione fiasko dyskursu Mistrza. Wystarczy przywołać tu przysłowiowego wysoko postawionego menedżera, który od czasu do czasu czuje się zmuszony do wizyty u prostytutki w celu wzięcia udziału w masochistycznym rytuale, w którym „traktowany jest jak zwykły przedmiot”: pozór jego aktywnej, publicznej egzystencji, w ramach której wydaje rozkazy swoim podwładnym i rządzi ich życiem (górny poziom dyskursu Mistrza: S_1-S_2) jest podtrzymywany przez fantazję o przemianie w pasywny przedmiot rozkoszy innych (dolny poziom: $S-a$).

Czym jest Znaczące Mistrza? Na ostatnich stronach swojej monumentalnej *Drugiej wojny światowej* Winston Churchill rozmyśla nad zagadką *decyzji* politycznej: po tym, jak specjaliści (analitycy ekonomiczni i militarni, psychologowie, meteorologowie...) zaproponują już swoje rozliczne, wyrafinowane, subtelne analizy, ktoś musi wziąć na siebie prosty i dlatego właśnie najtrudniejszy akt przetransponowania tej złożonej wielości – w której na każdą rację *za* przypadają dwie racje *przeciw* i odwrotnie – w proste „tak” lub „nie”: mamy atakować, czekamy dalej... Ten gest, który nigdy nie będzie w pełni oparty na racjach, jest gestem Mistrza. Dyskurs Mistrza opiera się więc na luce między S_1 i S_2 , między łańcuchem „zwykłych” znaczących i „ekscesywnym” Znaczącym Mistrza. Wystarczy przywołać rangi wojskowe, mianowicie osob-

liwy fakt, że nie pokrywają się one z pozycją w obrębie militarnej hierarchii dowodzenia: na podstawie rangi oficera – porucznika, pułkownika, generała itd. – nie można bezpośrednio wywieść jego miejsca w hierarchicznym łańcuchu dowódców (dowódca batalionu, dowódca oddziału). Pierwotnie rangi były oczywiście oparte na określonej pozycji w dowodzeniu, jednak osobliwym faktem jest sposób, w jaki zaczęły podwajać oznaczenie tych pozycji. Tak więc dziś mówi się „*General Michael Rose, dowódca sił UNPROFOR w Bośni*”. Skąd to podwojenie, dlaczego nie możemy znieść rang i po prostu oznaczać oficera za pomocą jego pozycji w łańcuchu dowództwa? Jedyne armia chińska u szczytu Rewolucji Kulturalnej zniosła rangi i używała tylko pozycji w łańcuchu dowództwa. Ta konieczność podwojenia podyktowana jest koniecznością dodania Znaczącego Mistrza do „zwykłego” znaczącego, które oznacza czyjaś pozycję w hierarchii społecznej³.

Widać teraz w jakim ścisłym sensie należy rozumieć Lacanowską tezę, zgodnie z którą tym, co jest „wyparte pierwotnie”, jest binarne znaczące (*Vorstellungsrepräsentanz*): porządek symboliczny uniemożliwia parę Znaczących Mistrza, S_1 – S_2 jako *yin-yang* lub jakiegokolwiek inne dwie symetryczne „fundamentalne zasady”. Fakt, iż „nie istnieje relacja seksualna”, oznacza ściśle to, że drugie znaczące (znaczące Kobiety) jest „wyparte pierwotnie” i tym, co pojawia się w miejscu tego wyparcia, co wypełnia lukę po nim, jest wielość „powrotów wypartego”, seria „zwykłych” znaczących.

Pierwsze skojarzenie, jakie pojawia się automatycznie w zetknięciu z parodią *Wojny i pokoju* Tołstoja nakręconą przez Woody’ego Allena, to oczywiście: „Skoro Tołstoj, to gdzie jest Dostojewski?”. W filmie Dostojewski („binarne znaczące” dla Tołstoja) pozostaje „wyparty” – ceną za to jest jednak to, iż rozmowa w środku filmu niejako przypadkowo zawiera tytuły wszystkich głównych powieści Dostojewskiego: „Czy człowiek ten nadal jest w podziemiu?” – „Masz na myśli jednego z braci Karamazow?” – „Tak, tego idiotę!” – „Cóż, popełnił zbrodnię i został za to ukarany!” – „No tak, był graczem, który zawsze ryzykował zbyt wiele”, itd. Mamy tu do czynienia z „powrotem wypartego”, to znaczy z serią znaczących, która wypełnia lukę po wypartym binarnym znaczącym „Dostojewski”.

Nie ma zatem powodu, by lekceważąco spoglądać na dyskurs Mistrza i utożsamiać go zbyt pochopnie z „autorytarnym uciskiem”: gest Mistrza jest fundującym gestem każdej więzi społecznej. Wyobraźmy sobie zawiłą sytuację społecznej dezintegracji, w której spajająca moc ideologii traci swoją skuteczność: w takiej sytuacji Mistrz jako jedyny może być tym, kto wprowadza nowe znaczące, słynny „punkt pikowania” [*quilting point*], który na powrót stabilizuje sytuację i czyni ją pewną. Dyskurs uniwersytecki, który następnie opracowuje sieć Wiedzy podtrzymującej tę pewność, z definicji zakłada i opiera się na pierwotnym geście Mistrza⁴. Mistrz nie dodaje żadnej nowej, pozytywnej treści – dodaje jedynie *znaczące*, które ni stąd, ni zowąd przemienia nieład w porządek, w „nową harmonię”, jak powiedziałby Rimbaud. W tym właśnie tkwi magia Mistrza: mimo że nie ma tu nic nowego na poziomie pozytywnej treści, „nic nie jest już takie samo” po tym, jak wypowiada swoje Słowo...

{SCHEMAT 3}

Dyskurs uniwersytecki wypowiedzany jest z kolei z pozycji „neutralnej” Wiedzy. Zwraca się do resztki Realnego (powiedzmy, w przypadku wiedzy pedagogicznej, do „surowego, niecywilizowanego dziecka”), przekształcając ją w podmiot (S). Prawdą dyskursu uniwersyteckiego, ukrytą pod kreską, jest oczywiście władza (tj. Znaczące Mistrza): konstytutywne kłamstwo dyskursu uniwersyteckiego polega na tym, że zaprzecza on swojemu wymiarowi performatywnemu, przedstawiając to, co w gruncie rzeczy sprowadza się do decyzji politycznej opartej na władzy, jako prosty wgląd w faktyczny stan rzeczy. Nie należy tego błędnie odczytywać w duchu Foucaulta: wyprodukowany podmiot nie jest po prostu podmiotowością, która pojawia się jako rezultat dyscyplinującego zastosowania wiedzy-władzy, ale jej *resztką* wymykającą się objęciom wiedzy-władzy. „Produkcja” (czwarty termin w matrycy dyskursów) nie oznacza po prostu rezultatu operacji dyskursywnej, ale raczej jego „niepodzielną resztkę”, nadwyżkę, która opiera się włączeniu do sieci dyskursywnej (tzn. to, co dyskurs sam produkuje jako obce ciało w swoim własnym sercu).

Być może modelowym przypadkiem pozycji Mistrza, która stoi za dyskursem uniwersyteckim, jest sposób, w jaki *dyskurs medyczny* funkcjonuje w naszym życiu codziennym: na poziomie powierzchniowym mamy do czynienia z czysto obiektywną wiedzą, która odpodmiotowia podmiot-pacjenta, redukując go do obiektu badania, diagnozy i leczenia. Jednak pod tą powierzchnią można z łatwością zauważyć zaniepokojony, rozhisteryzowany podmiot, opętany lękiem, zwracający się do lekarza jako do swojego Mistrza i proszący go o otuchę. Odwołując się do jeszcze bardziej powszedniej sytuacji, wystarczy przywołać eksperta od rynku, który opowiada się za silnymi cięciami budżetowymi (obcięcie wydatków na opiekę społeczną, etc.) jako koniecznością wynikającą z jego neutralnej ekspertyzy pozbawionej jakiegokolwiek stronnictwa ideologicznego: tym, co ukrywa, jest seria relacji władzy (począwszy od aktywnej roli aparatów państwa do przekonań ideologicznych), która podtrzymuje „neutralne” funkcjonowanie mechanizmów rynkowych.

{SCHEMAT 4}

W więzi historycznej S nad *a* oznacza podmiot, który jest podzielony, znerwicowany [*traumatized*] przez pytanie, jakim obiektem jest dla Innego, jaką rolę odgrywa w pragnieniu Innego: „Dlaczego jestem tym, czym, jak mówisz, jestem?”. Tym, czego oczekuje od Innego-Mistrza, jest wiedza o tym, czym jest jako obiekt (niższy poziom formuły). Fedra Racine’a jest historyczna o tyle, o ile opiera się roli obiektu wymiany między mężczyznami przez kazirodcze pogwałcenie właściwego porządku pokoleń (zakochując się w swoim pasierbie). Jej namietność do Hipolita nie ma na celu uzyskania bezpośredniej satysfakcji, lecz celem jest raczej sam akt wyznania tego Hipolitowi, który jest w ten sposób zmuszony odgrywać podwójną rolę obiektu pragnienia Fedry oraz jej symbolicznego Innego (adresata, któremu wyznaje ona swoje pragnienie). Kiedy Hipolit dowiaduje się od Fedry,

że to on jest przyczyną namiętności pochłaniającej jej całą energię, jest zszokowany – wiedza ta posiada wyraźny wymiar „kastrowy”, histeryzuje go: „Dlaczego ja? Jakimże obiektem jestem, że wywołuję w niej ten efekt? Co ona we mnie widzi?”⁵. Tym, co wytwarza nieznośny efekt kastrowy, nie jest fakt, że jest się pozbawionym „tego”, lecz przeciwnie: fakt, że najwyraźniej „się to posiada” – histeryk jest przerażony tym, że jest „zredukowany do przedmiotu”, to znaczy jest obdarzony *agalą*, która czyni jego lub ją obiektem pragnienia innego⁶.

W przeciwieństwie do hysterii, perwert doskonale wie, czym jest dla Innego: wiedza utrzymuje jego pozycję jako obiektu *jouissance* Innego (podzielonego podmiotu). Z tego powodu matem dyskursu perwersji jest taki sam, jak dyskursu analityka: Lacan definiuje perwersję jako odwróconą fantazję (tzn. jego matmem dla perwersji jest $a-S$), co stanowi dokładnie wyższy poziom dyskursu analityka.

{SCHEMAT 5}

Różnica między społecznymi więziami w perwersji i w analizie jest oparta na radykalnej dwuznaczności Lacanowskiego *objet petit a*, który jednocześnie oznacza wyobrażeniowy fantazmatyczny wabik i to, co wabik ten zakrywa – stojącą za nim pustkę. Tak więc, gdy przechodzimy od perwersji do analitycznej więzi społecznej, agens (analityk) redukuje siebie samego do pustki, która prowokuje podmiot do konfrontacji z prawdą jego pragnienia. Wiedza w pozycji „prawdy” poniżej kreski, pod „agensem”, oczywiście odnosi się do zakładanej wiedzy analityka i jednocześnie sygnalizuje, iż wiedza tu uzyskana nie będzie neutralną, „obiektywną” wiedzą naukowego opisu, lecz wiedzą, która odnosi się do podmiotu (analizanta) jako prawda jego pozycji podmiotowej. Tym, co ten dyskurs „produkuje”, jest Znaczące Mistrza (tj. nieświadomy *sinthome*), szyfr rozkoszy, któremu podmiot jest bezwiednie poddany⁷.

Zatem jeśli polityczny Przywódca mówi: „jestem waszym Mistrzem, niech stanie się moja wola!”, to bezpośrednie stwierdzenie autorytetu jest histeryzowane, gdy podmiot zaczyna wątpić w swoje kwalifikacje do działania jako Przywódca („Czy naprawdę jestem ich Mistrzem? Co we mnie jest takiego, co legitymizuje takie działanie?”). Może być to zamaskowane w formie dyskursu uniwersyteckiego („Żądając, byście to robili, podążam jedynie za wglądem w obiektywną konieczność historyczną, nie jestem więc waszym Przywódcą, ale jedynie waszym sługą, który pozwala wam działać na rzecz waszego własnego dobra...”); lub też podmiot może działać jako puste miejsce [*blank*], zawieszając swoją skuteczność symboliczną i w ten sposób zmuszając swojego Innego do tego, by ten stał się świadomy tego, jak doświadczał innego podmiotu jako Przywódcy tylko dlatego, że traktował go jako takiego. Na podstawie tego krótkiego opisu powinno być jasne, w jaki sposób pozycja „agensa” w każdym z czterech dyskursów pociąga za sobą określony *modus* podmiotowości: Mistrz jest podmiotem, który jest w pełni zaangażowany w swoją czynność (mowy), ponieważ [sam] „jest swoim słowem”, jego słowo odznacza się bezpośrednią performatywną skutecznością. Agens dyskursu uniwersyteckiego jest, przeciwnie, zasadniczo *niezaangażowany*: ustanawia siebie jako

samoznoszącego się obserwatora (i wykonawcę) „obiektywnych praw”, do których dostęp ma neutralna wiedza (w terminach klinicznych jego pozycja jest najbliższa pozycji perwerta). Podmiot histeryczny jest podmiotem, którego samo istnienie powoduje [w nim] zasadnicze wątpliwości i pytania, cały jego byt jest podtrzymywany przez niepewność co do tego, czym jest dla Innego; o tyle, o ile podmiot istnieje tylko jako odpowiedź na zagadkę pragnienia Innego, podmiot histeryczny jest podmiotem *par excellence*. I po raz kolejny, w wyraźnym kontraście wobec niego, analityk reprezentuje paradoks odpodmiotowanego podmiotu; podmiotu, który całkowicie poddaje się temu, co Lacan nazywał „podmiotową destytucją” [*subjective destitution*], podmiotu, który wyrwa się z błędnego koła intersubiektywnej dialektyki pragnienia i przeistacza w bezgłowy byt czystego popędu.

Jedna z kluczowych różnic między psychoanalizą i filozofią dotyczy statusu różnicy seksualnej: dla filozofii podmiot nie jest z natury upłciowiony – upłciowienie zachodzi jedynie na przypadkowym, empirycznym poziomie, podczas gdy psychoanaliza podnosi seksuację [*sexuation*] do formalnego, apriorycznego warunku samego pojawienia się podmiotu⁸. Dokładnie z tego powodu Lacanowska problematyka *różnicy seksualnej* – nieuchronności seksuacji bytów ludzkich („bytów językowych”) – musi być ściśle odróżniona od (de)konstruktywistycznej problematyki „społecznej konstrukcji *gender*”, kontyngentnego dyskursywnego tworzenia tożsamości *gender*, które powstają przez performatywne ustanowienie⁹. Dla uchwycenia tego kluczowego rozróżnienia, pomocna może być analogia z antagonizmem klasowym: antagonizm klasowy (nieuchronność „klasowego wpisania” jednostki w społeczeństwo klasowe, niemożliwość pozostawania poza, bycia nienaznaczonym przez antagonizm klasowy) również nie może być zredukowany do pojęcia „społecznej konstrukcji tożsamości klasowej”, ponieważ każda określona „konstrukcja tożsamości klasowej” jest już formacją „reaktywną” lub „obronną”, próbą „poradzenia sobie” z traumą antagonizmu klasowego.

Każda symboliczna „tożsamość klasowa” dokonuje już dyslokacji antagonizmu klasowego poprzez jego przekład na pozytywny zbiór własności symbolicznych: konserwatywne, organicystyczne pojęcie społeczeństwa jako zbiorowego ciała z różnymi klasami jako organami cielesnymi (z klasą rządzącą jako dobroczynną i mądrą „głową”, robotnikami jako „rękami”, etc.) jest pośród nich tylko najbardziej oczywistym przypadkiem. Dla Lacana tak samo rzeczy mają się w przypadku seksuacji: niemożliwe jest „pozostawanie na zewnątrz”, podmiot zawsze już z góry jest przez nią naznaczony, zawsze już „bierze stronę”, zawsze jest już w odniesieniu do niej „częściowy”. Paradoks problematyki „społecznej konstrukcji *gender*” tkwi w tym, że pomimo iż prezentuje siebie jako ucieczkę od „metafizycznych” i/lub esencjalistycznych przymusów, *implicite* dokonuje powrotu do przedfreudowskiego, filozoficznego (tj. niezseksualizowanego) podmiotu. Problematyka „społecznej konstrukcji *gender*” zakłada przestrzeń kontyngentnej symbolizacji, podczas gdy dla Lacana „seksuacja” jest ceną, którą trzeba zapłacić za samo ukonstytuowanie się podmiotu, za jego wejście w przestrzeń symbolizacji.

Gdy Lacan twierdzi, że różnica seksualna jest „realna”, daleki jest od podnoszenia historycznej, kontyngentnej formy seksuacji do rangi transhistorycznej normy

(„jeśli nie zajmujesz swojego właściwego, predestynowanego miejsca w heteroseksualnym porządku, albo jako mężczyzna, albo jako kobieta, jesteś wykluczony, wygnany w psychotyczną otchłań poza dziedziną symboliczną”): twierdzenie, że różnica seksualna jest „realna”, jest równoważne twierdzeniu, że jest „niemożliwa” – niemożliwa do zsymbolizowania, sformułowania w postaci normy symbolicznej. Innymi słowy, nie jest tak, że mamy homoseksualistów, fetyszystów i innych perwertów *pomimo* normatywnego faktu różnicy seksualnej (tj. jako dowody świadczące o tym, iż różnicy seksualnej nie udało się nałożyć jej normy); nie jest tak, że różnica seksualna jest ostatecznym punktem odniesienia, który zakotwicza kontyngentne dryfowanie seksualności – przeciwnie, to z racji luki, która na zawsze utrzymuje się między Realnym różnicy seksualnej i określonymi formami heteroseksualnych norm symbolicznych, mamy wielość „perwersyjnych” form seksualności. W tym też tkwi problem wiążący się z oskarżeniem o to, że różnica seksualna wymaga „binarnej logiki”: o tyle, o ile różnica seksualna jest realna/niemożliwa, jest dokładnie *nie* „binarna”, lecz jest tym po raz kolejny, z racji czego każde „binarne” jej ujęcie (każdy przekład różnicy seksualnej na parę opozycyjnych własności symbolicznych: rozum *versus* emocja, aktywne *versus* pasywne...) zawsze zawodzi¹⁰.

Jak zatem różnica seksualna, to fundamentalne Realne ludzkiej egzystencji, wpisana jest w matrycę czterech dyskursów? Jak, jeśli w ogóle, cztery dyskursy są zseksualizowane? Pojęcie różnicy seksualnej, do którego się odwołujemy, jest opracowane, jak wiadomo, przez Lacana w jego innej wielkiej matrycy „formuł seksuacji”, gdzie męska strona jest definiowana przez funkcję uniwersalną i jej konstytutywne wyjątki, a strona żeńska przez paradoks „nie-całości”¹¹ (*pas-tout*) (nie istnieje wyjątek i z tego powodu zbiór jest nie-cały, nie-stotalizowany). Przypomnijmy niestabilny, mający przejściowy charakter status niewyraźnego u Wittgensteina: przejście od wczesnego do późnego Wittgensteina jest przejściem od *tout* (porządku uniwersalnej całości opartej na jej konstytutywnym wyjątku) do *pas-tout* (porządku bez wyjątku i z tego powodu nie-universalnego, nie-całościowego). To znaczy, u wczesnego Wittgensteina z *Tractatusa* świat jest pojęty jako zamknięta w sobie samej, ograniczona całość „faktów”, która dokładnie jako taka zakłada wyjątek: coś niewyraźnego, mistycznego, co funkcjonuje jako jej granica. U późnego Wittgensteina przeciwnie, problematyka niewyraźnego znika, jednak właśnie z tego powodu uniwersum nie jest już pojmowane jako całość regulowana przez uniwersalne warunki języka: tym, co pozostaje, są boczne połączenia między częściowymi dziedzinami. Pojęcie języka jako systemu zdefiniowanego przez zbiór uniwersalnych cech zastąpione jest pojęciem języka jako wielości rozproszonych praktyk luźno połączonych ze sobą przez „podobieństwa rodzinne”.

Pewien typ etnicznego dowcipu doskonale oddaje ten paradoks nie-całości: chodzi o opowieści o początku, w którym naród ustanawia siebie jako „bardziej X niż samo X”, gdzie X reprezentuje inny naród, który zwyczajowo uważany jest za paradygmatyczny przypadek dla jakiejś cechy. Mit Islandii głosi, że została ona zamieszkała, gdy ci, którzy uznali Norwegię, najbardziej wolny kraj na świecie

cie, za zbyt ciemniący, odeszli do Islandii: mit Słoweńców jako skąpych głosi, że Szkocja (przysłowiowy kraj skąpców) została zaludniona, gdy Słoweńcy wygnali do Szkocji jednego ze swoich, który wydał zbyt dużo pieniędzy. Sednem *nie* jest to, że Słoweńcy są *najbardziej* skąpi lub też Islandczycy *najbardziej* kochają wolność – Szkoci pozostają *najbardziej* skąpi, jednak Słoweńcy są *jeszcze bardziej* skąpi; ludność Norwegii *najbardziej* kocha wolność, jednak Islandczycy kochają wolność *jeszcze bardziej*. To właśnie jest paradoks „nie-całości”: jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie narody, Szkoci są *najbardziej* skąpi, jednak jeśli porównamy je jeden po drugim, jako „nie-całość”, Słoweńcy są *bardziej* skąpi¹².

Wariacją na temat tego samego motywu jest słynny sąd Rossiniego na temat różnicy między Beethovenem i Mozartem: zapytany „kto jest największym kompozytorem?”, Rossini odparł: „Beethoven”; gdy zadano mu dodatkowe pytanie: „A co z Mozartem?”, dodał: „Mozart nie jest największy, on jest *jedynym* kompozytorem...”. Ta opozycja między Beethovenem („największy” z nich wszystkich, jako, że swoje utwory tworzył z tytanicznym wysiłkiem, przewyciężając opór materiału muzycznego) i Mozartem (który swobodnie pływał w substancji muzycznej i komponował z muzyczną gracją) naprowadza na dobrze znaną opozycję między dwoma pojęciami Boga: Bóg, który jest „największy”, na szczycie stworzenia, władca świata, i Bóg, który nie jest największą, ale po prostu *jedyną* rzeczywistością, tzn. który nie odnosi się w ogóle do skończonej rzeczywistości odseparowanej od Niego, jako, że on jest „wszystkim, co jest”, „immanentną zasadą całej rzeczywistości”¹³.

Krótko mówiąc, tym, co podtrzymuje różnicę między dwiema płciami, nie jest bezpośrednie odniesienie do serii symbolicznych opozycji (męski rozum *versus* kobieca emocja, męska aktywność *versus* kobieca pasywność, etc.), ale różne sposoby radzenia sobie z konieczną niekonsystencją wpisaną w akt przyjęcia jednej i tej samej uniwersalnej własności symbolicznej (ostatecznie: „kastracji”).

Nie jest tak, że męczyzna reprezentuje *logos* jako przeciwstawny kobiecemu docenianiu emocji; raczej: dla mężczyzny *logos* jako spójna i logiczna uniwersalna zasada całej rzeczywistości opiera się na konstytutywnym wyjątku będącym pewnym mistycznym, niewyraźnym X („są rzeczy, o których nie powinno się mówić”), podczas gdy w przypadku kobiety nie istnieje wyjątek, „można mówić o wszystkim”, i z tego właśnie powodu uniwersum *logosu* staje się niekonsystentne, niespójne, rozproszone, „nie-całe”. Lub też, odnośnie przyjęcia tytułu symbolicznego, męczyzna, który chce całkowicie zidentyfikować się ze swoim tytułem, zaryzykować dla niego wszystko (umrzeć w jego imię), pomimo to opiera się na micie, że nie jest on jedynie swoim tytułem, „społeczną maską”, którą nosi – że jest coś pod nią, „rzeczywista osoba”; w przypadku kobiety, przeciwnie, nie istnieje trwałe, bezwarunkowe zaangażowanie, wszystko ostatecznie jest maską, ale właśnie z tego powodu, nie ma nic „pod maską”. Lub, w przypadku miłości: zakochany męczyzna jest gotów oddać za nią wszystko, ukochana wyniesiona jest do rangi absolutu, bezwarunkowego obiektu, ale właśnie dlatego jest on zmuszony do poświęcenia jej w imię jego spraw publicznych lub zawodowych; kobieta zaś jest zupełnie, bez ograniczeń i rezerwy pogrążona w miłości – ale właśnie z tego powodu,

dla niej „miłość to nie wszystko”, zawsze towarzyszy jej pewna niesamowita [*uncanny*], fundamentalna obojętność.

Jak zatem to wszystko odnosi się do (naszej „konkretnej”, doświadczanej „w życiu”) różnicy seksualnej? Weźmy na początek pod uwagę jedną z archetypowych scen melodramatycznych: kobieta pisze list wyjaśniający sprawy swojemu kochankowi i następnie, po wahaniach, drze go, wyrzuca i (zazwyczaj) idzie *sama* do niego, tzn. oferuje siebie, cielesnie, w swojej miłości, zamiast listu. Zawartość tego listu jest ściśle skodyfikowana: zgodnie z regułą wyjaśnia on ukochanemu, dlaczego kobieta, w której się zakochał nie jest tą, za którą on ją bierze, i w konsekwencji, dlaczego właśnie z tego powodu, że go kocha, musi go porzucić, by go nie zwodzić. Podarcie listu pełni zatem funkcję ucieczki: kobieta nie może iść na całość i powiedzieć prawdę, woli trwać w kłamstwie. Gest ten jest zasadniczo fałszywy: obecność jest zaferowana jako fałszywa zasłona miłości służąca wyparciu traumatycznej prawdy, która miała być wyartykułowana w liście – podobnie jak w przeniesieniu w leczeniu psychoanalitycznym, gdzie pacjent oferuje siebie analitykowi jako krańcowy środek obronny, tak by zablokować pojawienie się prawdy¹⁴. Oznacza to, że miłość pojawia się, gdy analiza za bardzo zbliża się do nieświadomej, traumatycznej prawdy. W miłości przeniesieniowej oferuję siebie jako obiekt zamiast wiedzy: „proszę bardzo, masz mnie (więc już nie będziesz we mnie się zagłębiać)”. (W tym sensie miłość jest „interpretacją pragnienia innego”: za pomocą zaferowania siebie innemu, interpretuję jego pragnienie jako pragnienie skierowane do mnie i w ten sposób zaciemniam zagadkę pragnienia innego)¹⁵. Jest to jednak tylko jeden ze sposobów interpretacji zagadki listu, który został napisany, ale nie wysłany. W swojej książce *Why Do Women Write More Letters Than They Post?* Darian Leder proponuje serię odpowiedzi na to pytanie¹⁶. Trudno oprzeć się pokusie ich systematyzacji przez pogrupowanie w dwie pary:

– Odnosnie adresata, prawdziwym adresatem listu miłosnego kobiety jest Mężczyzna, nieobecna symboliczna fikcja, idealny czytelnik listu, „trzeci” na scenie, nie mężczyzna z krwi i kości, do którego list jest adresowany; lub też prawdziwym adresatem jest sama luka nieobecności, tzn. list funkcjonuje jako obiekt, to sama jego gra z nieobecnością (jego adresata) przynosi *jouissance*, ponieważ *jouissance* jest zawarta w samym akcie jego pisania, a jego prawdziwym adresatem jest przez to sama pisząca.

– Co do sposobu, w jaki list związany jest z autorem, pozostaje on zawsze nie wysłany, gdyż nie mówi wszystkiego (autorka nie była w stanie włączyć w obieg jakiejś zasadniczej traumy, która ujawniłaby przed nią jej prawdziwą pozycję podmiotową); lub też pozostaje w sobie na zawsze niedokończony, zawsze jest coś jeszcze do powiedzenia, ponieważ – niczym modernizm dla Habermasa – kobieta jest sama w sobie „niedokończonym projektem”, i to, że list nie zostaje wysłany, daje świadectwo faktowi, iż kobieta, jak prawda, nie może być „wypowiedziana w całości”, tzn. jest, jak mówi Lacan, „materialnie niemożliwa”.

Czy nie natykamy się tu na podział między falliczną ekonomią i dziedziną nie-falliczną? To, że list pozostaje nie wysłany, jako fałszywy akt „wyparcia” (zatajenia prawdy przelanej na papier i zaferowania siebie samej jako obiektu miłości,

tak by podtrzymać kłamstwo), jest wyraźnie powiązane z podziałem na mężczyznę, adresata listu z krwi i kości, i jakiegoś trzeciego Mężczyznę, nosiciela fallicznej mocy, prawdziwego adresata. W taki sam sposób fakt niewysłania listu, jako że list jest obiektem zawierającym własną *jouissance* kobiety, jest związany z nie-całością kobiecej *jouissance* – z *jouissance*, która nigdy nie może być „wypowiedziana” w swojej pełni.

Ta bezpośrednia seksualizacja samej luki, która charakteryzuje seksualność kobiecą – fakt, iż w tym przypadku, o wiele silniej niż u mężczyzny, nieobecność jako taka (wycofanie się, nie-czyn) jest zseksualizowana¹⁷ – wyjaśnia także gest wycofania się kobiety dokładnie w momencie, gdy „mogłaby to wszystko mieć (upragnionego partnera)” w serii powieści od *Księżnej de Cleve* Madame de Lafayette do *Powinowactw z wyboru* Goethego (lub też odwrotny/suplementarny przykład kobiecego niewycofania, jej niewytłumaczalnej wytrwałości w nieszczęśliwym małżeństwie lub z niekochanym już partnerem, nawet jeśli pojawia się możliwość wyrwania się z tego, jak w *Portrecie damy Jamesa*)¹⁸. Mimo że ideologia jest wpleciona w ten gest wyrzeczenia, sam gest jest nieideologiczny. Interpretacja tego gestu, którą należy odrzucić, to standardowe odczytanie psychoanalityczne, według którego mamy tu do czynienia z historyczną logiką obiektu miłości (kochankiem), którego pragnie się o tyle, o ile jest zakazany, o ile istnieje przeszkoda w postaci męża – w momencie, gdy przeszkoda znika, kobieta traci zainteresowanie tym obiektem miłości. Oprócz tej historycznej ekonomii, polegającej na tym, iż jest się w stanie rozkoszować obiektem tylko o tyle, o ile pozostaje on zakazany, o ile zachowuje status potencjalny (tj. w postaci fantazji o tym, co „mogłoby się” stać), wycofanie to (lub uporczywość) może być również interpretowane na wiele innych sposobów. Na przykład jako wyraz tak zwanego kobiecego masochizmu (ten może być z kolei odczytywany jako wyraz wiecznej kobiecej natury czy też jako internalizacja ucisku patriarchalnego) uniemożliwiającego kobiecie „korzystanie z życia”; jako profeministyczny gest wyswobodzenia z ograniczeń fallicznej ekonomii, która ustanawia jako ostateczny cel kobiety jej szczęście w relacji z mężczyzną; itd. Jednak wydaje się, że wszystkie te interpretacje nie trafiają w sedno, które polega na absolutnie fundamentalnej naturze gestu wycofania/zastąpienia jako konstytutywnego dla samego kobiecego podmiotu. Jeśli, idąc w ślad za niemieckim idealizmem, zrównamy podmiot z wolnością i autonomią, czyż taki gest wycofania – nie jako gest poświęcenia adresowany do jakiejś wersji wielkiego Brata, ale gest przynoszący swoją własną satysfakcję, tak jak gest odnajdywania *jouissance* w samej luce oddzielającej mnie od obiektu – czyż taki gest nie jest najwyższą formą *autonomii*¹⁹?

W odniesieniu do sposobu, w jaki różnica seksualna wpływa na rolę trzeciego elementu, który zapośrednicza ukonstytuowanie się pary, ciekawe może być odwołanie do dwóch klasycznych hollywoodzkich melodramatów: niezwykłego *No Sad Songs for Me* Rudolpha Mate'a (1950) i *A Guy Named Joe* (1944, sfilmowany ponownie przez Stevena Spielberga jako *Always* w 1989). *No Sad Songs for Me* jest historią nieuleczalnie chorej kobiety (granej przez Margaret Sullavan, która rzeczywiście umierała w czasie, gdy kręcony był film) troszczącej się

o to, by jej rodzina (mąż i córka) była emocjonalnie przygotowana na życie po jej śmierci: milcząco przyzwala swojemu mężowi na poślubienie młodszej kobiety (jej młodej współpracownicy w interesach, z którą on ma już romans), po czym spędza ostatnie tygodnie swojego życia w miejscowości wypoczynkowej sama z mężem, przekonana, że cokolwiek się zdarzy, nikt nie może odebrać im tych ostatnich dni szczęścia... Mamy tu do czynienia ze strukturą fantazmatyczną, tj. wyparte z opowieści w filmie pytanie brzmi: co stałoby się, kogo wybrałby mąż, jeśli żona *nie* byłaby nieuleczalnie chora? Stosownie melodramatyczna fantazmatyczna zbieżność polega zatem na zagadkowym konsonansie między dwiema katastrofami: można powiedzieć, że inna, młodsza kobieta pojawia się, by wypełnić lukę po odejściu żony, jednak można także twierdzić, że nieuleczalna choroba żony materializuje fakt, że nie jest już kochana przez swojego męża. Symboliczna zręczność, na której opiera się film, to akt magicznego połączenia i transformacji *dwóch* katastrof (jej nieuleczalnej śmierci i uczuć jej męża wobec innej, młodszej kobiety) w jeden triumf: żona spełnia podstawowy gest symboliczny *wolnego przyzwolenia na to, co stanie się nieuchronnie* (jej śmierć i strata jej męża) – przedstawia swoją śmierć i fakt, że potem jej mąż zacznie nowe, szczęśliwe życie ze swoją nową żoną, jako jej własny wolny akt wycofania się i przekazania męża i córki innej kobiecie.

W kontraście do *No Sad Songs for Me*, zapośredniczającym trzecim w *A Guy Named Joe* jest mężczyzna: martwy mąż, który przemienia się w anioła stróża, stosownie falliczną, ojcowską postać mądrze prowadzącą wdowę po nim ku nowemu mężczyźnie, którego uważa za odpowiedniego dla niej. Pierwsza oczywista różnica między dwoma filmami tkwi w tym, że męski pośrednik jest *już martwy* – ingeruje jako dobroczynny duch – podczas gdy, żeńska pośredniczka jest *nadal żywa* i przedstawia swój zgon jako najwyższe poświęcenie, jako dar na przyszłość dla nowej pary na pożegnanie. Żeńska pośredniczka umarła, tak by nowa para mogła być szczęśliwa, jej śmierć była *obarczona znaczeniem*, powtarzała kryzys małżeński, który już zcałił się (miłość męża do innej kobiety), podczas gdy męski pośrednik zginął w zwykłym, *bezsensownym* wypadku, przerywając szczęście małżeńskie bez cienia niezgody. Innymi słowy, umierająca żona w *No Sad Songs for Me* wycofuje się, by umożliwić przyszłe szczęście małżeńskie jej męża z inną kobietą, podczas gdy nowy męski partner wdowy w *A Guy Named Joe* na zawsze pozostaje drugim-najlepszym, żyjąc w cieniu pierwszego męża, który zginął; albo też, ujmując to inaczej: libidalna ekonomia męskiego pośrednika jest *perwersyjna* (pozostaje obecny jako czyste spojrzenie, jako narzędzie *jouissance* nowej pary)²⁰, podczas gdy żeńska pośredniczka jest skupiona na geście ofiarnego wycofania się w obliczu nowej wyidealizowanej pary.

Wniosek, jaki należy z tego wyciągnąć, jest taki, iż błędem jest kontrastowanie mężczyzny i kobiety w niezapośredniczony sposób, jak gdyby mężczyzna bezpośrednio pragnął jakiegoś obiektu, pragnienie kobiety zaś miało być „pragnieniem, by pragnąć” [*desire to desire*], pragnieniem pragnienia Innego [*the desire for Other's desire*]. Mamy tu do czynienia z różnicą seksualną jako realną, co oznacza, że przeciwstawne ujęcie także jest w mocy, aczkolwiek w sposób nie-

co przemieszczony. To prawda, mężczyzna bezpośrednio pragnie kobiety, która mieści się w ramach jego fantazji, podczas gdy kobieta alienuje o wiele bardziej swoje pragnienie w mężczyźnie (tzn. pragnie ona być obiektem pragnienia mężczyzny), tak by mieścić się w jego fantazji – dlatego właśnie stara się ona spojrzeć na siebie oczyma innego i nieustannie trapi ją pytanie: „Co inni widzą w niej (lub we mnie)?” Jednak kobieta jest jednocześnie o wiele *mniej* zależna od swojego partnera, jako że jej ostateczny partner nie jest innym bytem ludzkim, jej obiektem pragnienia (jak w przypadku mężczyzny), ale samą luką, dystansem wobec jej partnera, w której umiejscowiona jest *jouissance féminine*. *Vulgari eloquentia*, aby uwieść kobietę, mężczyźnie potrzebna jest (realna lub wyobrażona) partnerka, podczas gdy kobieta może uwieść mężczyznę nawet, gdy jest sama, ponieważ jej ostateczny partner jest samym odosobnieniem jako miejscem *jouissance féminine* poza fallusem.

Różnica seksualna jest więc realna także w tym sensie, że żadna symboliczna opozycja nie może bezpośrednio i adekwatnie jej oddać. Kobieta jest zasadnicza dla seksualnego życia mężczyzny, podczas gdy seksualność kobiety wymaga o wiele więcej niż obecności mężczyzny; jednak odwrotność również obowiązuje – dokładnie dlatego, że ona jest „dla niego wszystkim”, mężczyzna zawsze jest gotowy poświęcić kobietę dla swojej kariery czy też innych wymogów publicznych i zawodowych (tzn. ma do dyspozycji sferę poza swoim życiem miłosnym), podczas gdy życie miłosne jest sprawą o wiele bardziej centralną dla kobiety. Sednem jest oczywiście to, iż to odwrócenie nie jest czysto symetryczne, lecz delikatnie przemieszczone – i właśnie to przemieszczenie wskazuje na Realne różnicy seksualnej. (Inny przykład: mężczyźni nie mają nic przeciwko noszeniu uniformów, podczas gdy kobiety chcą ubierać się w sposób wyjątkowy, tak by nie wyglądać jak inne kobiety – jednak mężczyźni najczęściej nie myślą o modzie, z kolei kobiety o wiele chętniej poddają się modzie.) Rzeczywistą różnicą nie jest zatem różnica między opozycyjnymi cechami symbolicznymi, ale różnica między dwoma typami opozycji: kobieta jest zasadnicza dla życia seksualnego mężczyzny, *jednak właśnie z tego powodu dysponuje on sferą poza życiem seksualnym, która ma dla niego większe znaczenie*; w przypadku kobiety seksualność zwykle jest cechą przenikającą całe jej życie, nie ma nic – przynajmniej potencjalnie – niezsksualizowanego, *jednak właśnie z tego powodu seksualność kobiety obejmuje o wiele więcej niż obecność mężczyzny...* Po raz kolejny, czyż struktura za tym stojąca nie jest strukturą Lacanowskich formuł seksuacji: uniwersalność (kobieta, która jest zasadniczo wszystkim...) z wyjątkiem (kariery, życia publicznego) w przypadku mężczyzny, nie-uniwersalność (mężczyzna nie jest wszystkim w życiu seksualnym kobiety) bez wyjątku (nie ma niczego, co nie jest zseksualizowane) w przypadku kobiety? Ten paradoks pozycji kobiecej jest uchwycony w dwuznaczności słynnego wiersza 732 Emily Dickinson²¹:

Sprostala Jego Wymaganiom –
Miejsce Zabawek porzuconych

Dawnego Życia – zajął godny
Zawód Kobiety – Żony
Jeśli Jej czego brakło w nowym
Dni – Przestrzeni – Zdumienia –
Spełnienia Snu – Jeśli jak Złoto
Ścierał się od Noszenia,
Ten Brak narastał w niej bez słowa –
Jak Perła, lub Wodorost,
W Głębiach – o których tylko Morzu
Samemu coś wiadomo²²

Wiersz ten oczywiście może być odczytywany jako aluzja do poświęcenia *agalmy* – *objet petit a*, „zabawek” kobiecej *jouissance* – które ma miejsce, gdy staje się ona Kobieta (tzn. przyjmuje podległą rolę Żony): pod spodem, niedostępna dla męskiego spojrzenia, część „jej”, która nie mieści się w roli „Kobiety” (dlatego też w ostatniej strofie odnosi się do siebie jako do „Niego” [*Himself*]²³) nadal prowadzi, „bez słowa”, swoją sekretną egzystencję. Jednak wiersz może być odczytywany w o wiele bardziej niesamowity [*uncanny*], przeciwstawny sposób: co, jeśli status tego „sekretnego skarbu”, poświęconego, gdy staje się ona Żoną, jest czysto fantazmatyczny? Co, jeśli wywołuje ona ten sekret, aby fascynować Jego (jej męża, mężczyzny) spojrzenie? Czy „*but only to Himself*” nie można odczytywać w takim sensie, że pojęcie kobiecego skarbu poświęconego, gdy kobieta wchodzi w związek seksualny z mężczyzną, jest pozorem, który ma fascynować Jego spojrzenie i tym samym oznacza stratę czegoś, co nigdy nie było obecne, nigdy nie było posiadane? (Definicja *objet a* brzmi przecież: obiekt, który pojawia się dokładnie w momencie jego utraty.) Krótko mówiąc, czy ten „stracony skarb” nie wpisuje się w męską fantazję o kobiecym sekrecie poza granicami porządku symbolicznego, poza jego zasięgiem? Lub też, mówiąc po Hegłowsku: kobiecie „w sobie”, poza zasięgiem męskiego spojrzenia, jest już „dla Innego”, jest niedostępną tajemnicą wyobrażoną przez samo męskie spojrzenie.

Możemy teraz dostrzec, dlaczego każde odniesienie do presymbolicznej „kobiecej substancji” jest mylące. Zgodnie z popularną ostatnio teorią, (biologiczny) mężczyzna jest tylko (fałszywie wyemancypowaną) okrężną drogą w żeńskiej samoreprodukcji, która w zasadzie jest możliwa także bez mężczyzn. Elizabeth Badinter twierdzi, że z biologicznego punktu widzenia wszyscy jesteśmy, żeńscy (chromosom X jest wzorcem dla całej ludzkości, chromosom Y pewnym dodatkiem, nie mutacją)²⁴; z tego powodu stawanie się samcem wymaga pracy dyferencjacji wolnych embryonów żeńskich. Co więcej, biorąc pod uwagę również życie społeczne, samce zaczynają, będąc obywatelami, żeńskiej ojczyzny (macicy), zanim zostają zmuszeni do emigracji i prowadzenia swoich własnych żywotów jako wygnańcy stęsknieni za ojczyzną. To znaczy, skoro mężczyźni pierwotnie zostali stworzeni kobietami, musieli zostać odróżnieni od kobiet na drodze społecznych i kulturowych procesów – to mężczyzna, nie kobieta, jest kulturowo stworzoną „drugą płcią”²⁵. Teoria ta, jako rodzaj mitu politycznego, może być odkrywczą

i przydatna do wyjaśnienia współczesnej niepewności męskiej tożsamości: Badinter na pewnym poziomie ma rację, gdy twierdzi, że prawdziwym kryzysem społecznym jest dziś kryzys męskiej tożsamości, tego „co znaczy być mężczyzną”; kobiety z mniejszym lub większym powodzeniem dokonują inwazji na terytorium mężczyzny, przyjmując funkcje w życiu społecznym bez utraty ich żeńskiej tożsamości, podczas gdy proces odwrotny, męski podbój „kobiecego” terytorium intymności jest o wiele bardziej traumatyczny.

O ile postać osiagającej publicznie sukcesy kobiety jest już częścią naszej „społecznej wyobraźni”, problemy z „delikatnymi mężczyznami” są o wiele bardziej niepokojące. Jednakże teoria ta, podczas gdy wydaje się wyrażać w „feministyczny sposób” prymat tego, co żeńskie, powieliła podstawowe metafizyczne przesłanki dotyczące relacji między męskim i żeńskim. Badinter sama łączy pozycję męską z wartościami związanymi z ryzykiem wygnania poza bezpieczną przystań domową i z potrzebą stworzenia własnej tożsamości poprzez pracę i zapośredniczenie kulturowe – czyż nie jest to pseudoheglowska teoria społecznej relacji między dwiema płciami, teoria, która z racji tego, że praca i zapośredniczenie są po stronie męskiej, wyraźnie uprzywilejowuje mężczyzn? Krótko mówiąc, pogląd, że kobieta jest podstawą, a mężczyzna wtórnym zapośredniczeniem/dewiacją bez własnej/naturalnej tożsamości, tworzy podstawy dla argumentu antyfeministycznego *par excellence*, ponieważ, jak Hegel niestrudzenie powtarza, Duch sam jest z punktu widzenia natury „wtórny”, jest patologiczną dewiacją, „naturą chorą na śmierć”, a moc ducha zamieszkuje w samym fakcie, że marginalne/wtórne zjawisko, „w sobie” jedynie określona droga w obrębie jakiegoś większego naturalnego procesu, może poprzez pracę zapośredniczenia wznieść się w Cel-sam-w-sobie, który podporządkowuje sobie swoją własną przyrodniczą przesłankę i „ustanawia” ją jako część swojej własnej „duchowej” totalności. Z tej racji, wydawałoby się „deprecjonujące” pojęcia kobiecości jako jedynie maskarady, której brak jakiegokolwiek substancjalnej tożsamości i wewnętrznego kształtu, kobiety jako „wykastrowanego”, upośledzonego, zdegenerowanego, niepełnego mężczyzny, są o wiele bardziej użyteczne dla feminizmu niż etyczne uwznioślenie kobiecości – krótko: Otto Weininger jest o wiele lepszy niż Carol Gilligan.

Zatem, powracając do naszego głównego tematu, jak to pojęcie różnicy seksualnej należy połączyć z matrycą czterech dyskursów? Zaczniemy od autora, którego całe dzieło jest skupione na nieodłącznym impasie *męskiej* podmiotowości: Orsona Wellesa. Jak pokazał James Naremore²⁶, trajektoria typowego filmu Wellesa prowadzi od początkowego „realistycznego”, ironicznego, krytyczno-społecznego przedstawienia środowiska społecznego do ześrodkowania uwagi na tragicznym losie ponadludzkiej centralnej postaci (Kane, Falstaff, etc.). To przejście od komentarza w duchu realizmu społecznego (liberalnego, delikatnie krytycznego, „socjaldemokratycznego” opisu życia codziennego) do chorobliwej obsesji z jej barbarzyńskim nadmiarem, do niezwyklej jednostki i tragicznego rezultatu jej *hubris* (co, nawiasem mówiąc, stanowi także tło dla przejścia od Marion do Normana w *Psychozie Hitchcocka*), jest centralnym, nierozwiązanym antagonizmem świata Wellesa, i jak powiedziałaby Adorno, wielkość Wellesa tkwi

w faktcie, że nie rozwiązuje on czy też nie maskuje tego antagonizmu.

Pierwszą rzeczą, którą trzeba tu wziąć pod uwagę, jest alegoryczny charakter Wellesowskiej obsesji związanej z takimi ponadludzkimi postaciami: ich ostateczne niepowodzenie wyraźnie zastępuje, w obrębie wewnętrznej przestrzeni jego filmów, samego Wellesa, *hubris* jego własnego artystycznego postępowania i jego ostatecznej porażki. Drugim zagadnieniem wartym uwagi jest sposób, w jaki te ekscesywne postacie łączą dwie przeciwstawne własności: jednocześnie są agresywne, protofaszystowskie, przeniknięte bezwzględną żądzą władzy i donkiszotowskie, niepoważne, pozbawione kontaktu z rzeczywistym życiem społecznym, żyjące swoimi marzeniami. Dwuznaczność ta zasada się na faktcie, że są one postaciami „zanikających pośredników”: wyraźnie podkopują stary stabilny świat, do którego Welles miał takie nostalgiczne zamiłowanie (stara małomiasteczkowa sielanka Ambersonów zniszczona przez postęp przemysłowy, etc.), jednakże nieświadomie kładą oni podwaliny pod ich własny upadek (tzn. nie ma dla nich miejsca w nowym świecie, który pomogli stworzyć). Co więcej, to napięcie między realistyczną satyrą społeczną i *hubris* ponadludzkiej postaci jest zmaterializowane w radykalnej dwuznaczności formalnej procedury będącej znakiem rozpoznawczym Wellesa: w tym, iż operuje głęboką perspektywą osiągniętą za pomocą szerokokątnego obiektywu. Z jednej strony, głębia ostrości oczywiście doskonale oddaje zanurzenie jednostki w szersze pole społeczne – jednostki są zredukowane do jednego z wielu punktów centralnych w równorzędnej rzeczywistości społecznej; z drugiej jednak strony, głęboka perspektywa „subiektywnie” zniekształca właściwą perspektywę za pomocą „zakrzywiania” przestrzeni i w ten sposób nadaje jej nierealną, „patologiczną” jakość – krótko mówiąc, głęboka perspektywa rejestruje na poziomie formalnym rozszczepienie między ekscesywną główną postacią i „zwykłymi” ludźmi w tle:

podczas gdy miała miejsce obszerna dyskusja teoretyczna na temat głębi ostrości w filmie [*Obywatel Kane*], stosunkowo mało powiedziane zostało o spotęgowanej głębi perspektywy [...] Welles stale używa głębi perspektywy nie jako „realistycznego” sposobu postrzegania, ale jako metody zasugerowania konfliktu między instynktownymi potrzebami postaci i społecznym lub materialnym światem, który determinuje jej los [...] Krótka długość ogniskowej obiektywu pozwala mu na wyrażenie psychologii jego postaci, zaobserwowanie relacji między postacią i otoczeniem, a także na stworzenie poczucia ledwo mieszczącej się, prawie maniackiej energii, tak jakby kamera, niczym jeden z jego bohaterów, sięgała za daleko²⁷.

Szerokokątny obiektyw tworzy zatem efekt będący dokładnym przeciwieństwem tego, co przez André Bazina jest chwalone (tj. harmonijne, realistyczne zanurzenie głównego charakteru w jego otoczenie) jako jeden z centralnych punktów wielopłaszczyznowej rzeczywistości: użycie takiego obiektywu podkreśla raczej przepaść między bohaterem i jego otoczeniem, jednocześnie czyniąc widzialny sposób, w jaki ekscesywna, libidalna moc bohatera niemalże anamorficznie zniekształca rzeczywistość. Głębia ostrości – która za sprawą szerokokątnego obiek-

tywu zniekształca rzeczywistość, zakrzywia jej przestrzeń patologicznie wyolbrzymiając zbliżenie głównego bohatera i nadaje rzeczywistości, która rozciąga się za nim, dziwną, nierealną jakość – w ten sposób akcentuje przepaść, która oddziela główną postać od rzeczywistości społecznej; jako taka materializuje bezpośrednio „nadludzką” podmiotowość Wellesa w całej jej dwuznaczności, oscylującą między ekscesywną, ponadludzką mocą a patologiczną drwiną. Widzimy więc, że pogląd Bazina nt. użycia głębi ostrości nie jest po prostu błędny: jest tak, jakby sam dystans między dwoma sposobami użycia głębi ostrości u Wellesa – realistyczny sposób Bazina, w którym jednostka jest osadzona w wielopłaszczyznowej rzeczywistości społecznej oraz „ekscesywny”, który podkreśla pęknięcie między jednostką i jej tłem społecznym – artykułował napięcie w dziele Wellesa między kolektywistyczną postawą liberalno-postępową a ześrodkowaniem uwagi na ponadludzkiej jednostce²⁸. Podstawowy motyw Wellesa – wzlot i upadek ponadludzkiej postaci, która ostatecznie otrzymuje swoją „zasłużoną karę” – pozwala na różne interpretacje. Jedna z nich pochodzi od Truffaut’a:

Ponieważ [Welles] był sam poetą, humanistą, liberałem, można zauważyć, że ten dobry i pokojowy człowiek tkwił w sprzeczności między swoimi własnymi osobistymi uczuciami i tymi, które musiał przedstawiać po części ze względu na swoją psychikę. Rozwiązał sprzeczność, stając się moralizującym reżyserem, zawsze pokazującym anioła tkwiącego w bestii, serce w potworze, sekret tyrana. Doprowadziło go to do wynalezienia stylu gry ujawniającego kruchość stojącą za władzą, czułość za siłą... Słabość silnego – oto temat, który jest wspólny dla wszystkich filmów Orsona Wellesa²⁹.

Oczywistym problemem wiążącym się z tą interpretacją jest to, iż nadaje ona charakter romantyczny potworowi, u którego odkryta zostaje, głęboko w jego sercu, krucha natura – to standardowa ideologiczna legitymizacja, którą odnajdziemy także w przypadku Lenina, który w stalinowskiej hagiografii był zawsze opisywany jako głęboko wzruszony przez koty i dzieci, a *Appassionata* Beethovena doprowadzała go do łez. (Krańcową wersją tej procedury jest feminizacja męskości: prawdziwy mężczyzna pozostaje w biernej-sfeminizowanej relacji z boskim Absolutem, którego wypełnia wolę...). Jednak Welles nie wpada w tę ideologiczną pułapkę: dla niego istotowo „niemoralna” dobroć (wybujalność życia) jego ponadludzkich postaci jest konsubstancjalna z tym, co ich otoczenie postrzega jako zagrażający mu, „zły”, „potworny” wymiar tych postaci. Innym, przeciwstawnym, odczytaniem jest interpretacja nietzscheańska: ponadludzki bohater jest „poza dobrem i złem” jako taki, istotowo dobry, życiodajny; jest złamany przez ciasnotę i ograniczenie moralności, która sama na siebie nakłada winę, i która nie może znieść Woli zdecydowania na życie. Kruchość i wrażliwość Wellesowskiego bohatera wynika bezpośrednio z jego absolutnej niewinności, która pozostaje ślepa na kręte drogi, na których moralność dokonuje skażenia i zniszczenia życia. (Czyż innym aspektem tego nietzscheizmu nie jest również rosnąca fascynacja Wellesa statusem pozoru, „falsyfikatu”, prawdy falsyfikatu jako falsyfikatu, etc.?) Ta ponadludzka postać jest wybujala w swojej wielkoduszności, jest „poza zasadą

przyjemności” i względami utylitarnymi... Chciałoby się powtórzyć po raz kolejny, à propos Wellesa, tezę Adorno, według której prawda teorii Freuda tkwi w samych nierozwiązanych sprzecznościach jego gmachu teoretycznego: wewnętrzna sprzeczność podmiotowości Wellesowskiej jest nieredukowalna. Nie można przyjąć jednej jej strony jako „prawdy” strony drugiej i w ten sposób, powiedzmy, przyjąć wielkoduszną substancję życiową jako autentyczną, zaprzeczając jednocześnie osobie moralnej jako wyrazowi przeciętnej masy mającej na celu zdławienie pierwotnej dobroci poza dobrem i złem; lub też, przeciwnie, ująć pierwotną substancję życiową jako coś, co musi być uszlachetnione przez interwencję *logosu*, aby zabezpieczyć ją przed obróceniem się w destruktywną niesformość. Welles sam był wyraźnie świadomy tej nierozstrzygalności: „Wszystkie postacie, które grałem, są różnymi formami Fausta. Nienawidzę wszelkich form Fausta, ponieważ nie wierzę, by w przypadku człowieka było możliwe bycie wielkim bez uznania, iż musi być coś większego niż człowiek. Cechuje mnie sympatia wobec tych postaci – ludzka, nie moralna³⁰.”

Sposób, w jaki wyraża się tu Welles, może być mylący: jego ponadludzkie postacie w żaden sposób nie są „bardziej ludzkie”, lecz na odwrót, są *nieludzkie*, obce „ludzkości” rozumianej jako przeciętna ludzka egzystencja ze swoimi drobnymi radościami, smutkami i słabościami... Co więcej, te ponadludzkie postacie są rozpostarte na osi, która sięga od Falstaffa, będącego dla Wellesa ucieleśnieniem istotowej dobroci i życiodajnej wielkoduszności, do Kindlera w *Intruzie*, okrutnego, zbrodniczego nazisty (nie mówiąc już o Harrym Lime w *The Third Man* Carol Reed) – w jednym ze swoich wywiadów dla „Cahiers du Cinema” Welles włącza do tej serii nawet Goeringa, jako przeciwstawnego wobec biurokracji-miernoty Himmlera. To, jak te ponadludzkie postacie podważają standardowe etyczno-polityczne opozycje, wyraźnie widać w opisie Kane’a, jaki Thompson daje reporterowi, opisie, który był włączony do ostatecznej wersji scenariusza, ale nie do samego filmu: „Był najuczciwszym człowiekiem, jaki kiedykolwiek żył, z pręgą szachrajstwa szeroką na jard. Był liberałem i reakcjonistą. Był kochającym mężem i dwie żony zostawiły go. Miał dar przyjaźni, jaki ma niewielu ludzi i złamał serca swoim najstarszym przyjaciółom, tak jak wyrzucasz papierosa, którego skończyłeś. Oprócz tego...”³¹.

Uproszczone odczytanie w duchu Heideggera, które ujmowałoby Wellesowską ponadludzką postać jako czystą egzemplifikację *hubris* nowożytnego podmiotowości, również nie jest tu na miejscu: problem stanowi to, iż, o ile podmiotowość ma nastać w pełni, ten eksces musi być stłumiony, „poświęcony”. Mamy tu do czynienia z *wewnętrznym podziałem podmiotowości* na ponadludzki eksces i jego późniejszą „normalizację”, która podporządkowuje go zimnej kalkulacji sił – tylko przez to samostłumienie lub raczej samowyrzeczenie się, przez to nałożone samemu sobie ograniczenie, *hubris* podmiotowości traci swoją skrajną wrażliwość. Tylko jako taka, za pomocą swojego samoograniczenia, może uniknąć „zasłużonej kary” czekającej na nią na końcu jej drogi i w ten sposób naprawdę przejąć panowanie – jest to przejście od Falstaffa do księcia Hala. Można to ująć też inaczej: ta faustowska ponadludzka postać jest pewnym rodzajem „zanikającego pośredni-

ka” nowożytniej podmiotowości, jej gestem fundującym, który musi wycofać się, gdy podmiotowość się urzeczywistni. (Surową i potężną odpowiednością wobec tego wycofania jest sposób, w jaki renesansowa ponadludzka postać, ze swoją postawą wielkoduszności i wolnego wydatkowania, odgrywa rolę koniecznego pośrednika między zhierarchizowanym społeczeństwem średniowiecznym i rachującą, utylitarną postawą nowożytnego „świata odczarowanego”; w tym sensie sam Welles jest „postacią renesansową”).

Antagonizm Wellesowski między postacią „normalną” i „ponadludzka” nie może być zatem bezpośrednio przełożony na symboliczną opozycję: jedyny sposób, by go oddać, to powtarzająca się samoodnośna procedura, w której „wyższy” biegun pierwszego określenia zmienia swoje miejsce i staje się biegunem „niższym” kolejnego określenia. Ze względu na swoją wielkoduszność i postawę afirmacji życia, ponadludzka postać jest „ludzka” w kontraście do sztywnej „normalnej” postaci, jednak jednocześnie jest potwornie ekscesywna w porównaniu z „człowieczeństwem” zwykłych mężczyzn i kobiet.

W swoim samoodnośnym powtarzaniu, „wyższa” cecha symboliczna ulega samozanegowaniu: bohater Wellesa jest „bardziej ludzki” niż zwykli ludzie, jednak właśnie ta nadwyżka sprawia, iż nie jest on już należycie „ludzki” – podobnie jak u Kierkegaarda, w którego dziele to, co etyczne jest prawdą tego, estetyczne, jednakże sam wymiar etycznego, doprowadzony do jego skrajności, pociąga za sobą swoje własne zawieszenie o charakterze religijnym. Ostatecznym tematem Wallesa, który w kółko podejmuje on z różnych perspektyw, jest zatem Realne – niemożliwe jądro, antagonistyczne napięcie w samym sercu nowożytniej podmiotowości.

Ta sama nierozstrzygalność działa u Wellesa w formalnym napięciu między realistycznym przedstawieniem życia społeczności i „ekspresjonistycznymi” ekscesami głębi ostrości: te „ekspresjonistyczne” ekscesy (dziwny kąt kamery, gra światła i cieni, etc.) są jednocześnie pewnym samoodnośnym ekscesem formy ze względu na spokojne i przejrzyste przedstawienie „rzeczywistości społecznej” i są znacznie bliższe prawdziwym impulsom i siłom wytwórczym życia społecznego, niż sztywne konwencje realizmu. Dlatego też nie jest tak, że formalne ekscesy i niespójności Wellesa jedynie oddają lub inscenizują wewnętrzne niespójności przedstawianej treści; funkcjonują one raczej jako „powrót wypartego” przedstawionej treści (tj. ich eksces jest zbieżny z luką w obrębie treści przedstawionej).

Nie chodzi tylko o to, że wieloznaczne użycie głębokiej perspektywy i głębi ostrości wskazuje wieloznaczność projektu ideologicznego Wallesa, to znaczy jego wieloznaczną postawę wobec ponadludzkich faustowskich postaci, które jednocześnie są potępione z liberalno-humanistycznego postępowego punktu widzenia i funkcjonują jako oczywiste obiekty fascynacji – gdyby tak faktycznie było, mielibyśmy do czynienia z prostą relacją odbicia/odzwierciedlenia między formalnym ekscesem i niespójnością ideologiczną treści. Chodzi raczej o to, że formalny eksces objawia „wypartą” prawdę projektu ideologicznego: libidinalną *identyfikację* Wellesa z tym, co jest odrzucone przez jego oficjalne liberalno-demokratyczne poglądy. Rodzi się pokusa, by w tym sensie mówić o Wellesowskiej *obszerności*

formy. To znaczy, o ile zautonomizowana forma może być postrzegana jako wskaźnik jakiejś traumatycznej wypartej treści, łatwo zidentyfikować treść wypartą, która wyłania się pod maską formalnych ekstrawagancji Wellesa i ekscesów, które przykuwają do siebie uwagę (w *Obywatelu Kanie, Dotyku zła...*): obsceniczna, autodestrukcyjna *jouissance* niepodlegającej kastracji, „ponadludzkiej” postaci. W późniejszych filmach Wellesa (doskonałym przykładem jest tu *Chimes at Midnight [Falstaff]*), choć tendencja ta zauważalna jest już we *Wspaniałości Ambersonów*), ten eksces formy w znacznym stopniu znika na rzecz bardziej wyważonej i przejrzystej narracji, zmiana ta daje świadectwo przeniesienia akcentu w obrębie strukturalnej dwuznaczności ponadludzkiej postaci z jej aspektu destrukcyjnego i diabelskiego (Quinlan w *Dotyku zła*) na jej aspekt niosącej pokój, życiodajnej dobroci (Falstaff w *Chimes*) – formalne ekstrawagancje Wellesa są najsilniejsze, gdy ponadludzka postać jest oglądana w jej aspekcie destrukcyjnym.

Centralną koniecznością, wokół której obraca się tragiczny wymiar tego ponadludzkiego Wellesowskiego bohatera, jest to, iż musi on z konieczności zostać *zdradzony* przez swoich najbardziej oddanych przyjaciół i następców, którzy są w stanie ocalić jego dziedzictwo i stać się „tymi, którzy będą iść w jego ślady” jedynie organizując jego upadek. Wzorcowy przypadek tej wierności-przez-zdradę ma miejsce, gdy jedyną drogą, by syn pozostał wierny swojemu obscenicznemu ojcu, jest jego zdrada, jak ma to miejsce w burzliwej relacji między Falstaffem i księciem Halem w Wellesowskich *Chimes at Midnight*, gdzie Falstaff wyraźnie jest obscenicznym, pogrążonym w cieniu sobowtorem oficjalnego ojca Hala (króla Henryka IV)³². W *Chimes at Midnight* najbardziej przejmującą sceną jest bez wątpienia scena zrzeczenia się, gdy książę Hal, teraz nowo wybrany król Henryk V, wypędza Falstaffa: intensywne wymiana spojrzeń zadaje kłam jawnej treści słów króla i daje świadectwo pewnego rodzaju telepatycznej więzi między nimi dwoma, aż do prawie nieznośnego współczucia i solidarności – niejawni przekaz rozpaczliwego spojrzenia króla to: „Proszę, zrozum mnie, czynię to w imię wierności wobec ciebie!”³³. Zdrada Falstaffa dokonana przez księcia Hala jako najwyższy akt wierności jest ponadto ugruntowana w konkretnym politycznym stanowisku nowego króla: jak wiadomo, Henryk V był swego rodzaju królewskim odpowiednikiem Joanny d’Arc, pierwszym „patriotycznym” protomieszkańskim królem, który używał wojen, by wywalczyć jedność narodową, apelując do dumy narodowej zwykłych ludzi w celu ich zmobilizowania – jego wojny nie były już konwencjonalnymi feudalnymi gramami toczonymi przy użyciu najemników. Można więc powiedzieć, że książę Hal „zniósł” (w ścisłym Heglowskim sensie *Aufhebung*) swoje społeczne relacje z Falstaffem – mieszanie się z klasami niższymi, uczucie pulsowania doświadczone wśród zwykłych ludzi z ich „wulgarnymi” rozrywkami – jego przekaz kierowany do Falstaffa brzmi: „tylko zdradzając cię, mogę to, co otrzymałem od ciebie, włączyć w moją funkcję króla”. (Tak samo rzecz się ma ze zdradą ojca: tylko przez zdradzenie go można przyjąć ojcowską funkcję symboliczną.)

Ta trauma ekscesywnie rozkoszującego się ojca, który musi być zdradzony, stoi u samych źródeł nerwicy – nerwica zawsze obejmuje wzburzoną, traumatyczną re-

lacje z ojcem: w nerwicy „zniesienie” Ojca-Rozkoszy skutkujące ojcowskim Imieniem zawodzi, postać Ojca pozostaje naznaczona traumatyczną plamą *jouissance*, a jedną ze scen traumatycznych, które przynoszą neurotykowi takie obrzydliwe *jouissance*, jest scena ojca albo złapanego „z opuszczonymi spodniami” (tj. w akcie ekscesywnej, obscenicznej rozkoszy), albo upokorzonego (w obu przypadkach ojciec nie znajduje się „na poziomie swojego mandatu symbolicznego”). Scena taka przykuwa spojrzenie historyka, paraliżuje go: spotkanie z Realnym ojcowskiego *jouissance* przemienia historyka w unieruchomione, zamrożone spojrzenie niczym głowa Meduzy.

W *Braciach Karamazow* Dostojewskiego odnajdujemy obie wersje tej traumy: ojciec Karamazow sam jest obscenicznym ojcem, wprawiającą w zakłopotanie postacią oddającą się ekscesywnej rozkoszy; ponadto mamy tu scenę, w której, po tym jak Dimitri atakuje ubogiego człowieka, jego syn (obserwujący ich) podchodzi do Dimitriego, pociąga go za rękaw, by odwrócić jego uwagę od bicia ojca i łagodnie zwraca się do niego: „Nie bij, proszę, mojego ojca...”. Tak właśnie należy odczytywać triadę Realne-Symboliczne-Wyobrażeniowe w odniesieniu do ojca: ojciec symboliczny jest Imieniem Ojca; ojciec wyobrażeniowy jest (szanowanym, dostojnym...) „obrazem własnym” ojca; ojciec realny jest ekscesem rozkoszy, której dostrzeżenie traumatycznie zaburza ten „obraz własny”. Spotkanie z tą traumą może wprawić w ruch różne strategie poradzenia sobie z nim: życzenie śmierci (ojciec powinien umrzeć, przez co przestałby być dla mnie źródłem zażenowania – ostatecznym źródłem tego zażenowania jest sam fakt, że ojciec jest żywy...); przyjęcie winy (tj. poświęcenie siebie, aby ocalić ojca); itd. Podmiot historyczny usiłuje zlokalizować w ojcu brak, który osłabiłby go, podczas gdy neurotyk obsesyjny, który widzi słabość ojca i odczuwa za nią winę, jest gotowy poświęcić się dla niego (i przez to okryć mgłą swoje pragnienie upokorzenia ojca).

Czy nie napotykamy obu wersji obscenicznego ojca u Wagnera? Przypomnijmy traumatyczną relację między Amfortasem i Titurelem, prawdziwy odpowiednik dialogu między Alberykiem i Hagenem ze *Zmierzchu bożyszcz*. Kontrast między tymi dwiema konfrontacjami ojca i syna jest jasny: w *Zmierzchu* siła sprawcza (nerwowa agitacja, większość kwestii) jest po stronie ojca, a Hagen w przeważającej części jedynie przysłuchuje się tej obscenicznej zjawie; w *Parsifalu* Titurel jest nieruchomą, przytłaczającą obecnością i z rzadka przerywa swoje milczenie za pomocą nakazu superego „Ujawnij Graala!”, podczas gdy Amfortas jest dynamicznym podmiotem dającym wyraz swojej odmowie wykonania rytuału... Czyż nie jest jasne, jeśli przysłuchać się bardzo uważnie temu dialogowi z *Parsifala*, że prawdziwą obsceniczną obecnością w *Parsifalu*, ostateczną przyczyną upadku wspólnoty Graala, nie jest Klingsor, będący ewidentnie drobnym oszustem, lecz raczej sam Titurel, obsceniczna, nieśmiertelna zjawa, podły stary człowiek, który do tego stopnia jest pogrążony w rozkoszowaniu się Graalem, że zakłóca regularny rytm jego odsłaniania? Opozycja między Alberykiem i Titurelem nie jest zatem opozycją między obscenicznym upokorzeniem a dostojnością, ale raczej *między dwiema odmianami samej obsceniczności* – między silną, przytłaczającą ojcowską *jouissance* (Titurel) i poniżonym, wzburzonym, słabym ojcem (Alberyk).

Czyż ostatecznego przykładu obscenicznego ojca nie daje sama Biblia?

Noe był rolnikiem i on to pierwszy zasadził winnicę. Gdy potem napił się wina, odurzył się [nim] i leżał nagi w swym namiocie. Cham, ojciec Kanaan, ujrzawszy nagość swego ojca, powiedział o tym zaraz dwu swym braciom, którzy byli poza domem. Wtedy Sem i Jafet wzięli płaszcz i trzymając go na ramionach weszli tyłem do namiotu i przykryli nagość swego ojca; twarzą zaś swych nie odwracali, aby nie widzieli nagości swego ojca. Kiedy Noe obudził się po odurzeniu winem i dowiedział się, co uczynił mu jego młodszy syn, rzekł: „Niech będzie przeklęty Kanaan! Niech będzie najniższym sługą swych braci!” [Rodz. 9, 20–26]³⁴.

Pomijając enigmatyczny fakt, że Noe nie przeklął Chama bezpośrednio, ale raczej jego potomstwo (jego syna), co przez niektórych interpretatorów zostało wykorzystane jako uprawomocnienie niewolnictwa (Kanaan często występuje jako „czarny”), kluczową kwestią jest to, iż scena ta jasno inscenizuje konfrontację z bezradnym obscenicznym *Pere-Jouissance*: jego przyzwoici synowie z szacunkiem odwracają wzrok, zakrywają ojca i w ten sposób chronią jego godność, podczas gdy zły syn złośliwie trąbi na wszystkie strony o bezsilnej obsceniczności ojca. Autorytet symboliczny jest zatem ugruntowany w dobrowolnej ślepoty, obejmuje pewien rodzaj woli niewiedzenia, postawę *je n'en veut rien savoir* – to znaczy nic o obscenicznej stronie ojca.

U Welleśa odnajdujemy zatem zasadniczy konflikt męskiej podmiotowości, jej konstytutywną oscylację między ekscesywnym wydatkowaniem sił Mistrza i usiłowaniem podmiotu mającym na celu „zaoszczędzenie” tego ekscesu, znormalizowanie go, opanowanie go, wpisanie go w obieg społecznej wymiany – to oscylacja najlepiej przedstawiona przez Bataille’owską opozycję między autonomiczną suwerennością i oszczędną heteronomią. Łatwo też dostrzec, jak to napięcie odnosi się do dwóch Lacanowskich matryc: biorąc pod uwagę matrycę czterech dyskursów widzimy wyraźnie, że mamy do czynienia z jej górnym poziomem, z przejściem od Mistrza do dyskursu uniwersyteckiego; gdy weźmiemy pod uwagę formuły seksuacji, mamy do czynienia ze stroną męską, z konfliktem między funkcją uniwersalną (uosabianą przez „wiedzę” ucieleśnioną w agensie dyskursu uniwersyteckiego) i jej konstytutywnym wyjątkiem (ekscesem Mistrza). Na czym zatem miałby polegać żeński odpowiednik dla tego napięcia męskiej podmiotowości? Rozwińmy tę kwestię w odniesieniu do autorki, która zbyt łatwo jest odrzucona z miejsca jako „fallokratka” – Ayn Rand. Rand, która napisała dwa absolutne bestsellery naszego stulecia, *Źródło* (1943) i *Atlas zbuntowany* (1957), a jednak była (zasłużenie) ignorowana i wyśmiewana jako filozofka, dzieliła z Wellesem obsesję na punkcie postaci ponadludzkich: jej fascynacja męskimi postaciami prezentującymi absolutną, niezachwianą determinację Woli wydaje się dostarczać najlepszego, jakie można sobie wyobrazić, potwierdzenia słynnego wersu Sylwii Plath: „każda kobieta wielbi faszystę”. Choć łatwo odrzucić napomknienie o Rand razem z obscenicznymi ekstrawagancjami Welleśa – artystycznie jest ona oczywiście bezwartościowa – to jednak właściwie subwersywnego wymiaru jej procedury ideologicznej nie da się przecenić: Rand lokuje się w serii „nadkon-

formistycznych” autorów, którzy podkopują rządzący gmach ideologiczny przez samą swoją ekscesywną identyfikację z nim. Jej hiperortodoksja nakierowana była na sam kapitalizm, jak głosi tytuł jednej z jej książek (*Capitalism, the Unknown Ideal*); według niej dziś czymś naprawdę heretyckim jest przyjęcie podstawowych założeń kapitalizmu bez ich komunitarystycznej, wspólnotowej, opartej na opiece społecznej lukrowanej powłoki. Tak więc, czym Pascal i Racine byli dla jansenizmu, czym Kleist dla niemieckiego nacjonalistycznego militarizmu, czym Brecht dla komunizmu, tym Rand jest wobec amerykańskiego kapitalizmu.

Być może to rosyjskie korzenie i wychowanie pozwoliły jej bezpośrednio sformułować fantazmatyczne jądro amerykańskiej ideologii kapitalistycznej. Elementarna ideologiczna oś jej dzieła polega na opozycji między siłami sprawczymi [*prime movers*], „ludźmi umysłu” a powielaczami [*second handers*], „ludźmi masy”. Kantowska opozycja między etyczną autonomią i heteronomią zostaje tu doprowadzona do ekstremum: „człowiek masy” poszukuje uznania poza sobą, jego pewność i wiara w siebie zależą od tego, jak jest postrzegany przez innych, podczas gdy twórca [*prime mover*] jest całkowicie pogodzony ze sobą, opiera się na swojej kreatywności, jest egocentryczny w tym sensie, że jego zaspokojenie nie zależy od tego, czy uzyska uznanie od innych lub poświęci siebie, swoje najbardziej wewnętrzne dążenia na rzecz innych. Twórca jest niewinny, wyzwolony z lęków przed innymi i z tego powodu pozbawiony nienawiści nawet wobec swoich najgorszych wrogów (Roark, „siła sprawcza” w *Źródle*, nie pała w czynny sposób nienawiścią do Tooheya, swojego wielkiego przeciwnika, on po prostu go nie obchodzi – oto słynny dialog między nimi: „Panie Roark, jesteśmy tu sami. Dlaczego nie powie mi pan, co pan o mnie myśli? Może pan użyć słów, jakich tylko chce. Nikt nas nie usłyszy” – „Ale ja o panu nie myślę”.) Na bazie tej opozycji Rand rozwija swoją radykalnie ateistyczną, afirmującą życie, „samolubną” etykę: „twórca” jest zdolny do miłości wobec innych, ta miłość jest wręcz dla niego kluczowa, ponieważ nie wyraża jego lekceważenia siebie samego, jego samowyrzeczenia się, lecz na odwrót, samopotwierdzenie – miłość wobec innych jest najwyższą formą właściwie rozumianej „samolubności” (tj. mojej zdolności realizowania poprzez moje relacje z innymi moich najbardziej wewnętrznych dążeń). W oparciu o tę opozycję w *Atlasie zbuntowanym* konstruowany jest czysto fantazmatyczny scenariusz: John Gait, tajemniczy bohater powieści, gromadzi wszystkich twórców i organizuje ich strajk – wycofują się oni ze zbiorowego ucisku biurokratyzowanego życia społecznego. W rezultacie tego, iż wycofują się, życie społeczne traci swój impet, służby społeczne, od sklepów po linie kolejowe, nie funkcjonują, nastaje ogólna dezintegracja i zdesperowane społeczeństwo wzywa twórców do powrotu – ci zgadzają się, ale na ich własnych warunkach... Mamy tu do czynienia z fantazją o człowieku, który odnajduje odpowiedź na wieczne pytanie: „Co wprawia w ruch świat?” – siły sprawcze – i następnie jest w stanie „zatrzymać motor świata” organizując wycofanie się twórców. Johnowi Gait udaje się wstrzymać obieg wszechświata, „ruch rzeczy”, doprowadzając do jego symbolicznej śmierci i późniejszego odrodzenia jako Nowego Świata. Ideologiczna korzyść tej operacji tkwi w odwróceniu ról w odniesieniu do naszego codziennego doświadczenia strajku: to

nie robotnicy, lecz kapitaliści są tymi, którzy idą na strajk, pokazując tym samym, że to oni są prawdziwie produktywnymi członkami społeczeństwa, którzy nie potrzebują innych do przeżycia³⁵. Kryjówka, do której wycofują się twórcy, sekretne miejsce w samym środku gór Kolorado, do którego dostać można się jedynie przez niebezpieczne, wąskie przejście, jest pewnego rodzaju negatywną wersją Shangri-la, „utopii chciwości”: małego miasteczka, w którym panują nieokiełznane relacje rynkowe, w którym słowo „pomoc” jest zabronione, w którym koszty za każdą usługę muszą być zwrócone w formie prawdziwych (pokrytych złotem) pieniędzy, w którym nie ma potrzeby litości i samopoświęcenia dla innych.

Źródło daje nam klucz do matrycy relacji intersubiektywnych, które podtrzymują ten mit o siłach sprawczych. Cztery męskie postacie tu występujące konstytuują pewien rodzaj Greimasowskiego kwadratu semiotycznego: architekt Howard Roark jest niezależnym twórczym bohaterem; Wynand, magnat prasowy, jest nieudany bohaterem, człowiekiem, który mógł być „siłą sprawczą” – bardzo podobny do Roarka, został złapany w pułapkę manipulowania tłumem (nie zdaje sobie sprawy, jak jego manipulacja tłumem za pomocą mediów czyni z niego niewolnika, który podąża za zachciankami tłumy); Keating jest prostym konformistą, całkowicie wyeksternalizowanym, „zorientowanym na innych” podmiotem; Toohey, prawdziwy przeciwnik Roarka, jest postacią diabolicznego zła, człowiekiem, który nigdy nie mógł być tym, kim chciał być i *który wie o tym* – przemienił swoją świadomość własnej bezwartościowości w samoświadomą nienawiść wobec twórców (tj. stał się Panem zła, który karmi tłum swoją nienawiścią). Paradoksalnie, Toohey jest punktem samoświadomości: jako jedyny wie o tym wszystkim, w większym nawet stopniu niż Roark, podążający po prostu za swoim popędem, jest w pełni świadomy prawdziwego stanu rzeczy. Mamy zatem do czynienia z Roarkiem jako bytem czystego popędu bez potrzeby symbolicznego uznania (jako taki jest niesamowicie bliski Lacanowskiemu świętemu – oddziela ich jedynie niewidzialna linia podziału) i trzy sposoby sprzeniewierzenia się swojemu pragnieniu: Wynand, Keating, Toohey. Stoi za tym opozycja pragnienia i popędu, czego przykładem jest napięta relacja między Roarkiem i Dominique, jego partnerką seksualną. Roark odznacza się doskonałą obojętnością wobec Innego charakterystycznego dla pragnienia, podczas gdy Dominique pozostaje uwikłana w dialektykę pragnienia, które jest pragnieniem Innego: jest zżerana przez spojrzenie Innego – przez fakt, że inni, zwykli ludzie zupełnie niewrażliwi na dokonanie Roarka, mogą gapić się na nie i tym samym psuć jego wzniosłą jakość. Dla niej jedynym sposobem na wyrwanie się z tego impasu pragnienia Innego jest *zniszczenie* wzniesłego obiektu, tak by uchronić go przed staniem się obiektem ignoranckiego spojrzenia innych: „Pragniesz czegoś, co ma dla ciebie wartość. Czy wiesz, kto szykuje się, by ci to wyrwać? Nie masz pojęcia, to może być tak skomplikowane i tak daleko, ale ktoś czeka, a ty boisz się tego kogoś. [...] Wiesz, nigdy nie otwieram ponownie żadnej wspaniałej książki, którą przeczytałam i pokochałam. Boli mnie, kiedy pomyślę o innych oczach, które ją czytały, i o tym, czym były”³⁶.

Te „inne oczy” są spojrzeniem zła w najczystszej postaci, na którym opiera się paradoks własności: jeśli, w obrębie pola społecznego, mam posiadać przedmiot,

to posiadanie musi być społecznie uznane, co oznacza, że wielki Inny, który raczej udzielać mi tego posiadania, musi już uprzednio w pewien sposób posiadać przedmiot, tak by mógł pozwolić, bym go miał. Nigdy zatem nie odnoszę się bezpośrednio do przedmiotu mojego pragnienia: gdy rzucam na przedmiot pożądlive spojrzenie, już z góry zawsze jestem obserwowany przez Innego (nie tylko przez wyobraźniowego innego, rywalizującego-zazdrosnego sobowtóra, ale w pierwszym rzędzie przez Innego symbolicznej instytucji gwarantującej własność), a to spojrzenie Innego, które nadzoruje mnie w mojej zdolności pragnienia, jest w samej swojej istocie „kastacyjną” groźbą³⁷. Na tym polega elementarna kastacyjna matryca dialektyki posiadania: jeśli naprawdę mam posiadać przedmiot, muszę najpierw go stracić, to znaczy przyznać, iż jego pierwotnym posiadaczem jest wielki Inny.

W tradycyjnych monarchiach to miejsce wielkiego Innego jest zajmowane przez króla, który posiada w zasadzie cały kraj, tak że indywidualnym właścicielom ziemskim wszelkie posiadanie zostało nadane, zapisane przez króla. Ta kastacyjna dialektyka sięga swojego ekstremum w przypadku totalitarnego przywódcy, który z jednej strony podkreśla ciągle jak to on sam jest niczym, jak ucieleśnieniem i wyraża tylko wolę, tworzy potencjał ludu, ale z drugiej strony daje on nam wszystko to, co mamy, tak więc musimy być wdzięczni za to wszystko, włączając w to nasz skromny powszedni chleb i zdrowie. Jednak na poziomie popędu bezpośrednio posiadanie jest możliwe, można pozbyć się Innego, w odróżnieniu od codziennego porządku pragnienia, w którym jedynym sposobem, by pozostać wolnym, jest poświęcenie wszystkiego, na co ma się ochotę, zniszczenie tego – nigdy nie mieć pracy, której się chce, i którą się lubi, poślubić mężczyznę, którym się całkowicie gardzi... Tak więc dla Dominique największym poświęceniem jest rzucić perły przed wieprze: stworzyć drogocenny przedmiot i następnie wystawić go na diabelskie spojrzenie Innego (tj. podzielić się nim z tłumem). I *siebie* traktuje ona dokładnie w ten sam sposób: próbuje przełamać impas swojej pozycji jako obiektu pragnienia za pomocą dobrowolnego przyjmowania, wręcz poszukiwania, skrajnego upokorzenia – wychodzi za osobę, którą najbardziej gardzi i usiłuje zrujnować karierę Roarka, prawdziwego obiektu jej miłości i zachwyty³⁸.

Roark oczywiście jest zupełnie świadomy tego, jak jej próby zrujnowania go wynikają z jej desperackiej strategii mającej na celu poradzenie sobie z jej bezwarunkową miłością dla niego, wpisanie tej miłości w pole wielkiego Innego. Dlatego też, gdy ona oferuje się mu, on wielokrotnie ją odrzuca i mówi, że czas jeszcze na to nie dojrzał: stanie się jego prawdziwą partnerką tylko wtedy, gdy jej pragnienie wobec niego nie będzie już niepokojone przez spojrzenie Innego – krótko mówiąc, gdy uda się jej dokonać przejścia od pragnienia do popędu. (Samo)destrukcyjna dialektyka Dominique, tak samo jak Wynanda, daje świadectwo faktowi, iż są oni w pełni świadomi przerażającego wyzwania wiążącego się z pozycją czystego popędu zajmowaną przez Roarka: chcą doprowadzić do jego załamania się, tak by wyzwolić go z uścisków jego popędu.

Dialektyka ta daje klucz do sceny, która być może jest zasadnicza w całym *Źródle*: Dominique, podczas jazdy konnej, spotyka na osamotnionej wiejskiej

drodze Roarka pracującego jako prosty kamieniarz w kopalni jej ojca. Niezdolna wytrzymać jego beczelnego spojrzenia, spojrzenia, które świadczy o tym, że jest świadomy tego, iż nie jest ona zdolna oprzeć się jego przyciąganiu, Dominique wściekle uderza go batem (w wersji filmowej to brutalne spotkanie oddane jest jako archetypowa scena, w której potężna dama lub córka właściciela ziemskiego skrycie obserwuje atrakcyjnego niewolnika: niezdolna przyznać się przed sobą, że ją nieodparcie pociąga, rozładowuje swoje zakłopotanie we wściekłym biczowaniu niewolnika). Bije go, jest Panem przeciwstawionym niewolnikowi, lecz to biczowanie jest aktem desperacji, świadomością *jego* przewagi nad nią, świadomością tego, że nie może się mu oprzeć – jako takie jest już z góry zaproszeniem do brutalnego gwałtu.

Tak więc, pierwszy akt miłości między Dominique i Roarkiem jest brutalnym gwałtem dokonany bez litości: „W jego przypadku był to akt pogardy. Nie miłości, lecz zbezczeszczenia. I to sprawiło, że leżała bez ruchu, pogodzona. Jeden gest miłości z jego strony – i pozostałaby zimna, niewzruszona tym, co się stało z jej ciałem. Ale akt władcy biorącego ją w posiadanie w haniebny, pogardliwy sposób był właśnie tą rozkoszą, której pragnęła” (291). Pogardzie tej towarzyszy bezwarunkowa chęć zniszczenia Roarka cechująca Dominique – chęć, która jest najsilniejszym wyrazem jej miłości wobec niego; poniższy cytat daje świadectwo faktowi, iż Rand jest w gruncie rzeczy pewnego rodzaju, żeńską wersją Otto Weininger:

Mam zamiar z tobą walczyć i zniszczyć cię, i mówię ci to z tym samym spokojem, z jakim powiedziałam, że jestem skomlącym zwierzęciem. Będę się modlić, by nie dało się cię zniszczyć – to także ci powiem – chociaż nie wierzę w nic i nie mam do czego się modlić. Ale będę walczyć, by zablokować każdy twój ruch. Wydrzę ci każdą szansę, jaką otrzymasz. Będę cię ranić jedyną rzeczą, jaka może cię zranić: twoją pracą. Będę walczyć, żebyś głodował, żebyś dławiał się brakiem tego, czego nie możesz osiągnąć. Zrobiłam to dzisiaj – i dlatego będę dziś z tobą spała. [...] Przyjdę do ciebie za każdym razem, gdy cię pokonam – i pozwolę, byś mną zawładnął. Chcę, by zawładnął mną nie kochanek, lecz wróg, który zniszczy moje zwycięstwo nad nim, nie za pomocą ciosów, lecz dotyku swego ciała na moim [365].

Kobieta usiłuje zniszczyć drogocenną *agalme*, która jest tym, co nie jest w jej posiadaniu w jej ukochanym mężczyźnie, iskrą jego ekscesywnej autonomicznej kreatywności: jest ona świadoma, że tylko w ten sposób, przez zniszczenie jego *agalmy* (lub raczej doprowadzając go do jej wyrzeczenia się) posiadzie go, tylko w ten sposób tych dwoje stworzy zwykłą parę; jednak jest również świadoma tego, iż w ten sposób on stanie się bezwartościowy – w tym tkwi jej tragiczne położenie. Czy zatem, w *ultima analisi*, scenariusz *Źródła* nie jest scenariuszem Wagnerowskiego *Parsifala*? Roark jest Parsifalem, świętym, bytem czystego popędu; Dominique to Kundry w poszukiwaniu swojego wybawienia; Wynand to Amfortas, święty, któremu się nie powiodło; Toohey to Klingsor, nieudolny zły czarownik. Jak Dominique, Kundry chce zniszczyć Parsifala, gdyż ma złe przecucie jego

czystości; jak Dominique, Kundry jednocześnie nie chce, by Parsifal poddał się, chce, by znosił gehennę, gdyż dobrze wie, że jedyna szansa na jej uratowanie tkwi w oporze Parsifala wobec jej uwodzicielskich wdzięków³⁹.

Prawdziwy konflikt w świecie dwóch powieści Rand zachodzi zatem nie między siłami sprawczymi i tłumem powielaczy, którzy pasożytują na twórczym geniuszu twórców, gdzie z kolei napięcie między twórcą i jego żeńską partnerką seksualną jest jedynie pobocznym wątkiem tego zasadniczego konfliktu. Prawdziwy konflikt zachodzi w samych twórcach: tkwi on w (zseksualizowanym) napięciu między twórcą, bytem czystego popędu, i jego histeryczną partnerką, potencjalną siłą sprawczą, która zostaje złapana w śmiertcionośną autodestrukcyjną dialektykę (między Roarkiem i Dominique w *Źródle*, między Johnem Galtem i Dagny w *Atlasie zbuntowanym*). Kiedy w *Atlasie zbuntowanym* jedna z postaci twórców mówi Dagny, która za wszelką cenę chce kontynuować swoją pracę i utrzymać w działaniu transkontynentalną kolej, że prawdziwym wrogiem twórców nie jest tłum powielaczy, ale *ona sama*, należy to rozumieć dosłownie. Dagny sama jest tego świadoma: gdy siły sprawcze zaczynają znikać z twórczego życia publicznego, podejrzewa ona ciemną konspirację, „niszczyciela”, który zmusza ich do wycofania się i w ten sposób stopniowo doprowadza całe życie społeczne do zastoju; nie widzi jednak tego, iż postać „niszczyciela”, w którym upatruje największego wroga, jest postacią jej prawdziwego wybawiciela. Rozwiązanie ma miejsce, gdy podmiot histeryczny w końcu uwalnia się ze swojego zniewolenia i uznaje w postaci „niszczyciela” swojego zbawcę – ale dlaczego?

Powielacze nie posiadają żadnej ontologicznej spójności sami z siebie, dlatego właśnie kluczem do rozwiązania nie jest doprowadzenie do *ich* załamania, lecz zerwanie łańcuchów, które zmuszają siły sprawcze do pracy dla nich – gdy łańcuch ten będzie zerwany, władza powielaczy upadnie sama. Łańcuch łączący twórczynię z istniejącym perwersyjnym porządkiem nie jest niczym innym, jak jej przywiązaniem do własnego twórczego geniuszu: twórczyni jest gotowa zapłacić każdą cenę, aż do całkowitego upokorzenia, za pożywkę dla siły, która działa przeciwko niej – to znaczy, która pasożytuje na aktywności, którą oficjalnie usiłuje stłumić – dokładnie po to, by być w stanie dalej tworzyć.

To, co musi zaakceptować rozhisteryzowana twórczyni, jest więc fundamentalną egzystencjalną *obojętnością*: musi wyzbyć się chęci pozostawiania zakładniczką szantażu powielaczy („Pozwolimy ci pracować i realizować twój twórczy potencjał, jeśli przyjmiesz nasze warunki”) – musi być gotowa wyrzec się samego jądra jej bytu, tego, co jest dla niej wszystkim, i zaakceptować „koniec świata”, (czasowe) zawieszenie przepływu energii utrzymującej świat w ruchu. Aby osiągnąć wszystko, musi być gotowa na przejście przez punkt zerowy absolutnej straty wszystkiego. Ten akt egzystencjalnej obojętności, daleki od zapowiedzi „śmierci podmiotowości”, jest, być może, gestem absolutnej negatywności, który daje początek podmiotowi. To, co Lacan nazywa „podmiotową destytucją”, jest zatem, paradoksalnie, inną nazwą na sam podmiot (tj. na pustkę poza teatrem histerycznych subiektywizacji).

Odwołanie do Parsifala doprowadza nas z powrotem do matrycy czterech dyskursów: Wynand, nieudany Mistrz; Toohey, skorumpowany *agens* Wiedzy; histe-

ryczna Dominique; Roark jako analityk (tj. podmiot, który przyjmuje podmiotową destytucję). Matryca ta daje dwie wersje codziennej podmiotowości: podmiot dyskursu uniwersyteckiego („rozum instrumentalny”, unikający rozgłosu manipulator)⁴⁰ i podmiot historyczny (podmiot zajęty ciągłym kwestionowaniem swojego istnienia), a także dwie wersje podmiotowości „ponadludzkiej”: (męskiego) Mistrza, który odnajduje zaspokojenie w gestach ekscesywnego wydatkowania i (żeńskiego) odpodmiotowionego bytu czystego popędu. Można również teraz dostrzec, jak matryca czterech dyskursów musi być zseksualizowana: jej górny poziom (Mistrz-uniwersytet) odtwarza konstytutywne napięcie męskiej podmiotowości, podczas gdy jej poziom dolny (historyk-analityk) odtwarza konstytutywne napięcie żeńskiej podmiotowości. Filmy Wellesa skupiają się na przejściu od Mistrza do Uniwersytetu, od konstytutywnego ekscesu do serii dającej podstawy temu ekscesowi – czyli na traumatycznej konieczności zdrady Mistrza⁴¹. Świat Rand jest natomiast ześrodkowany na przejściu od historycznej wieloznaczności pragnienia (potrzeby niszczenia tego, co się kocha, etc.) do zamkniętego w sobie obiegu popędu. Logiką historyczki jest logika nie-całości (dla historyczki zbiór nigdy nie jest pełny – zawsze czegoś brakuje, mimo że nie można nigdy sprecyzować, czego dokładnie brak...), popęd natomiast wiąże się z kołowym ruchem bez wyjątku (przestrzeń popędu jest niczym wszechświat w teorii względności: jest skończony, mimo że nie ma zewnętrznej granicy).

Matryca czterech dyskursów zawiera zatem dwie zasadniczo różne narracje, których nie można pomylić: standardową męską narrację o walce między wyjątkowym Jednym (Mistrzem, Stwórcą) i „tłumem”, który stosuje się do uniwersalnej normy, a także narrację żeńską, mówiącą o przejściu od pragnienia do popędu – od historycznego wplątania w impas pragnienia Innego do zasadniczej obojętności odpodmiotowionego bytu popędu. Z tego powodu bohater występujący u Rand *nie* jest „fallokratyczny” – fallokratyczna jest raczej postać nieudanego Mistrza (Wynand w *Źródle*, Stadler w *Atlasie zbuntowanym*): jakkolwiek może to brzmieć paradoksalnie, to w odniesieniu do formuł seksuacji byt czystego popędu, który wyłania się, gdy podmiot „przechodzi przez fantazję” i przyjmuje postawę obojętności wobec zagadki pragnienia Innego, jest postacią *żeńską*. Rand nie była świadoma tego, że sztywne, bezkompromisowe męskie postacie ze stalową wolą, którymi była tak zafascynowana, są w gruncie rzeczy postaciami *żeńskiego podmiotu wyzwolonego z impasu hysterii*⁴². Dlatego też cienka, prawie niedostrzegalna linia oddziela ideologiczny i literacki śmietnik Rand od najlepszej wnikliwości feministycznej.

Takie odczytanie żeńskich „formuł seksuacji” pozwala nam również wyciągnąć kluczowy teoretyczny wniosek dotyczący granic podmiotowości: histeria nie jest granicą podmiotowości, *istnieje* podmiot poza histerią. To, co otrzymujemy po „przekroczeniu fantazji” (tj. czysty byt popędu pojawiający się po tym, jak podmiot przechodzi „podmiotową destytucję”), nie jest jakimś rodzajem bezpodmiotowego zamkniętego obwodu powtarzającego się ruchu popędu, ale, na odwrót, podmiotem w najczystszej postaci, chciałoby się powiedzieć: podmiotem „jako takim”. „Tak!” powiedziane popędowi (czyli dokładnie temu, co nigdy nie może być

upodmiotowione), przyjęcie w wolny sposób tego, co nieuniknione (zasadniczo zamkniętego obwodu popędu), jest najwyższym gestem podmiotowości. Dlatego właśnie dopiero po przyjęciu zasadniczej obojętności wobec pragnienia Innego, po pozbyciu się historycznej gry subiektywizacji, po zawieszeniu intersubiektywnej gry wzajemnego (błédnego) rozpoznania, pojawia się czysty podmiot. Odpowiedź na pytanie, gdzie w czterech pozycjach podmiotowych, które rozwinęliśmy, odnajdujemy podmiot Lacanowski, podmiot nieświadomego, paradoksalnie brzmi zatem: w samym dyskursie, w którym podmiot przechodzi „podmiotową destytucję” i identyfikuje się z ekskrementalną resztką, która na zawsze opiera się upodmiotowieniu.

Z języka angielskiego przełożył Maciej Kropiwnicki

Przypisy:

¹ Podstawa przekładu: Slavoj Žižek, *Four Discourses, Four Subjects*, W: *Cogito and the Unconscious*, red. Slavoj Žižek, Duke University Press, Durham–London 1998, s. 74–113. Za zgodę na publikację przekładu dziękujemy Autorowi, a także Profesorowi Adamowi Chmielewskiemu, który pomógł w jej uzyskaniu.

² Dlatego też psychoza jest z niego wyłączona: oznacza ona rozpad symbolicznej więzi społecznej jako takiej.

³ Również dwa imiona [*name*] tej samej osoby są przykładem tej luki. Papież jest jednocześnie Karolem Wojtyłą i Janem Pawłem II: pierwsze imię oznacza „rzeczywistą” osobę, podczas gdy drugie oznacza tą samą osobę jako „nieomylny” wcielenie instytucji kościoła – podczas gdy biedny Karol może się upić i gadać głupoty, gdy mówi Jan Paweł, jest tak, jak gdyby to sam boski duch święty mówił przez niego.

⁴ W terminologii Ernesto Laclaua gest Mistrza sygnalizuje, że zaprowadzona została nowa hegemonia ideologiczna. Zob. Ernesto Laclau, *Emancypacje*, przeł. Leszek Koczanowicz, Katarzyna Liszka, Łukasz Nysler, Andrzej Orzechowski, Lotar Rasiński, Agata Sypniewska, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe DSWE [brak daty wydania].

⁵ Zob. Paul-Laurent Assoun, *Le pervers et la femme*, Paris, „Anthropos” 1996, s. 30–36.

⁶ Co więcej, czyż nie mamy tu do czynienia z wyraźną paralełą z *Parsifalem* Wagnera? Czy Kundry, ta archetypowa postać historyczna, także nie historyzuje Parsifala poprzez swoją „nieprzyzwoitą propozycję”, przez wyzywające zaoferowanie się mu? Gdy przerażony Parsifal, jak Hipolit, brutalnie odrzuca swoją rolę obiektu seksualnego, czyż ta odmowa nie funkcjonuje również jako historyczne zaprzeczenie kastracji (histeria jest tu wyraźnie dostrzegalna w jego identyfikacji z raną Amfortasa)?

⁷ Zasadniczą kwestią, której nie można tu pominąć, jest to, że utożsamienie przez późnego Lacana podmiotowej pozycji analityka z pozycją *objet petit a* stanowi akt radykalnej samokrytyki: wcześniej, w latach pięćdziesiątych, Lacan pojmował analityka nie jako *małego* Innego (*a*), ale, przeciwnie, jako rodzaj zastępcy dla *wielkiego* Innego (*A*, anonimowego porządku symbolicznego). Na tym etapie funkcją analityka było frustrowanie wyobrazeniowych błędnych rozpoznań [*misrecognitions*] podmiotów i umożliwienie im zajęcia właściwego miejsca w obrębie obiegu wymiany symbolicznej – miejsca, które rzeczywiście (i bez ich wiedzy) determinuje ich symboliczną tożsamość. W okresie

późniejszym analityk jednak reprezentuje ostateczną niekonsystencję i niepowodzenie wielkiego Innego (tj. niezdolność porządku symbolicznego do zagwarantowania symbolicznej tożsamości podmiotu).

⁸ Podobnie jest z pojęciem pragnienia: w filozofii Kanta władza pragnienia jest „patologiczna”, zależna od przypadkowych przedmiotów, tak więc nie ma tu miejsca na „czystą władzę pragnienia” ani na „krytykę czystego pragnienia”, podczas gdy dla Lacana psychoanaliza jest właśnie rodzajem „krytyki czystego pragnienia”. Innymi słowy, pragnienie *posiada* niepatologiczny („*a priori*”) obiekt-przyczynę: *objet petit a*, obiekt, który pokrywa się ze swoim własnym brakiem.

⁹ Na temat tego kluczowego rozróżnienia zob. także: Charles Shepherdson, *The Role of Gender and the Imperative of Sex*, W: *Supposing the Subject*, red. Joan Copjec, London, Verso 1994.

¹⁰ Zob. bardziej szczegółowe ujęcie tych paradoksów w Dodatku III do: Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London, Verso 1997. [*Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001. Dodatek pt. *The Unconscious Law. Towards an Ethics Beyond the Good* nie został włączony do polskiego przekładu. Zob. uwagę tłumacza na s. XI–XII wydania polskiego – przyp. tłum.]

¹¹ Wyrażenie „*not-all*” przekładam jako „nie-całość”, choć należy pamiętać, że odnosi się ono do Lacanowskiej formalizacji *kwantyfikatorskiej*, stojącej po prawej stronie diagramu różnicy seksualnej (stronie żeńskiej): {SCHEMAT 6}, czyli: „*nie wszystkie* podmioty podlegają funkcji fallicznej”, mimo że {SCHEMAT 7} czyli: „*nie istnieje taki* podmiot, który nie podlegałby funkcji fallicznej”. Zob. Lacan Jacques, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil 1975, s. 73 i nast. – przyp. tłum.

¹² Ten paradoks pozwala nam również wyjaśnić fakt, że mężczyzna, który odnajduje spełnienie i cel swojego życia w związku miłosnym, gdy staje przed wyborem między miłością a sprawami zawodowymi – spełnieniem obowiązku wobec swojego kraju, pójściem drogą swojej kariery zawodowej lub artystycznej – nieuchronnie wybiera swój obowiązek, tak jakby bezpośredni wybór miłości mógł w jakiś sposób zdewaluować samą miłość i/lub uczynić go niewartym miłości: miłość jest tym, co liczy się dla niego *najbardziej*, mimo to sprawa zawodowa liczy się *bardziej*...

¹³ Słynne stwierdzenie Nietzschego, że Chrystus był jedynym chrześcijaninem, także opiera się na tym odwróceniu zwykłej roli postaci założycielskiej, która jest konstytutywnym wyjątkiem: Marks nie był marksistą, gdyż on sam był Marksem i nie mógł przyjąć wobec siebie postawy refleksyjnej, sugerowanej przez określenie „*marksista*”. Chrystus, przeciwnie, nie tylko był chrześcijaninem, ale – właśnie z tej przyczyny, siłą nieuchronnej konieczności – musi być jedynym (prawdziwym) chrześcijaninem. Jak to możliwe? Tylko, jeśli wprowadzimy radykalną przepaść między samym Chrystusem a chrześcijaństwem i przyjmujemy, że chrześcijaństwo jest oparte na zasadniczym błędnym zrozumieniu, nawet czynnym wyparciu, czynu Chrystusa. Chrześcijaństwo jest w ten sposób rodzajem formacji obronnej wobec skandalicznej natury czynu Chrystusa.

¹⁴ Można to ująć inaczej, mówiąc, że kobieta oferuje swoją obecność zamiast przekazu symbolicznego, tym samym ustanawia swoje ciało jako *otulinę sekretu* (tj. jej obecność staje się „zagadką”).

¹⁵ W kontraście do takiego listu, który, jak się wydaje, *nie dociera* do swojego adresu docelowego, można przytoczyć (co najmniej) dwa typy listów, które *docierają* do swojego docelowego adresu. Jednym jest list typu „Drogi Janku”, obwieszczający mężowi lub chłopakowi nie miłość, ale koniec miłości (tj. fakt, że ona go opuszcza). Drugim jest list związany z samobójstwem, który ma dotrzeć do adresata, gdy kobieta będzie już martwa, tak jak w *Letter from an Unknown Woman* Zweiga.

¹⁶ Zob. Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?* London, Faber and Faber 1996.

¹⁷ Znów jednak odwrotność tego ma tu swoje racje: czyż sławne *an die ferne Geliebte*, do ukochanej w oddali, nie jest mottem wszelkiej poezji? Czyż poezja miłosna pisana przez mężczyznę nie jest modelowym przypadkiem seksualizacji luki oddzielającej poetę od ukochanej, tak że, gdy bariera znika i ukochana zbliża się za bardzo, konsekwencje tego mogą być katastrofalne? Należałoby tu skonstruować dwie, prawie symetrycznie odwrócone pary opozycji: mężczyźni wołają, by ich ukochane pozostawały w oddali, w kontraście do kobiet, które chcą swoich mężczyzn mieć blisko przy sobie, ale jednocześnie mężczyźni chcą bezpośrednio rozkoszować się ciałem partnerki, podczas gdy kobiety mogą rozkoszować się samą luką oddzielającą je od ciała partnera.

¹⁸ Obserwację tę zawdzięczam Anne-Lise François z Princeton University.

¹⁹ Co więcej, księżna Clèves podważa logikę cudzołóstwa jako z zasady transgresywnego poprzez odwrócenie standardowej procedury „robienia tego” (seksu z innym mężczyzną) i tajnienia tego przed mężem: przeciwnie, mówi ona o tym (o jej miłości) swojemu mężowi i nie robi „tego”.

²⁰ Perwersyjna pozycja narzędzia *jouissance* Innego jest oczywiście zawsze zagrożona tym, iż może zmienić się w agresję („Ty brudna dziwko, jak mogłaś mi to zrobić!”), gdy podmiot traci swój instrumentalny dystans i przechodzi histeryzację.

²¹ Opieram się tu na niepublikowanym tekście autorstwa Moniki Pelaez z Princeton University.

²² Emily Dickinson, *Wiersze wybrane*, przeł. Stanisław Barańczak, Kraków, Wydawnictwo Znak 2000, s. 167.

²³ W wersji oryginalnej: „*In using, wear away/It lay unmentioned – as the Sea/Develop Pearl, and Weed./But only to Himself – be known/The Fathoms they abide –*” [przyp. tłum.]

²⁴ Zob. Elizabeth Badinter, *XY. On Masculine Identity*, New York, Columbia University Press 1996.

²⁵ Na bardziej podstawowym, biologicznym (a także naukowo bardziej przekonującym) poziomie niektórzy naukowcy twierdzą, że złożone formy życia organicznego wynikły z nowotworowego charakteru prostych, jednokomórkowych form życia, które w pewnym momencie „wpadły w szal” i zaczęły mnożyć się w patologiczny sposób – złożone życie jest zatem nieodłącznie, już w samym swoim pojęciu, tworem patologicznym.

²⁶ Zob. James Naremore, *The Magic World of Orson Welles*, New York, Oxford University Press 1978, s. 61–62.

²⁷ Naremore, *The Magic World...*, s. 48, 50.

²⁸ Można poczynić kolejną obserwację nt. tego użycia głębi ostrości u Wellesa. Otóż nadaje ona pewien rodzaj pozytywnego ontologicznego zagęszczenia ciemności i cieniem: gdy, w ujęciu „ekspresjonistycznym”, postrzegamy w tle nadmiernie oświetlony przedmiot, otoczony po obu stronach przez nieprzeniknione ciemne cienie, ciemność ta nie jest już w prosty sposób negatywnością pozytywnie istniejących rzeczy, ale w pewnym sensie jest „bardziej realna niż same rzeczywiste przedmioty” – oznacza ona wymiar pierwotnego zagęszczenia materii, z którego wyłaniają się (chwilowo) pewne przedmioty.

²⁹ Cyt. za: Joseph McBride, *Orson Welles*, New York, Da Capo 1996, s. 36.

³⁰ Cyt. za: McBride, *Orson Welles*, s. 157.

³¹ Cyt. za: McBride, *Orson Welles*, s. 47. Paradigmatycznym przykładem gestu ekscesywnej wielkoduszności Kane’a, który charakteryzuje postawę Mistrza, jest słynna scena, w której po zwolnieniu Lelanda, swojego długoletniego przyjaciela, za napisanie zgubnej krytyki debiutu operowego jego żony, Kane siada przy biurku Lelanda, kończy napisaną przez niego krytykę w tym samym krzywdzącym duchu i publikuje ją.

³² Warto w tym miejscu mieć na uwadze to, iż ojciec księcia Hala (król Henryk IV) jest w nie mniejszym stopniu niż Falstaff oszustem, którego miejsce na tronie jest kwestionowane – kpiny z królewskich rytuałów czynione przez Falstaffa są tak uderzające, gdyż celują w oszustwo, które już charakteryzuje „prawdziwego” nosiciela tytułu. Dwie postacie pozostające wobec księcia Hala w stosunkach o ojcowskim charakterze, jego ojciec-król i Falstaff, stoją zatem w opozycji jako zasuszony, umierający mężczyzna trzymający się tytułu symbolicznego oraz postać wielkodusznego wrzenia, które kpi sobie z wszelkich tytułów. Jednak błędny byłby wniosek, że powinniśmy dążyć do idealnego ojca, łącząc te dwie strony: przesłaniem Wellesa jest dokładnie to, że podział figury ojcowskiej na zasuszonego posiadacza tytułu symbolicznego i wrzącego *jouisseur* jest nie do przewyciężenia – musi być dwóch ojców.

³³ Inny niezwykle przykład tej wierności-przez-zdradę można odnaleźć w *Glass Key* Dashiella Hammetta (zob. szczegółową analizę w Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York, Routledge 1993, rozdział 5).

³⁴ Przykład ten zawdzięczam Robinowi Blackburn, który omawia go *in extenso* w rozdziale 1 swojej książki *The Making of New World Slavery*, London, Verso 1997. [Przekład fragmentu z Księgi Rodzaju wg Biblii Tysiąclecia, wyd. 3, Poznań–Warszawa, Wydawnictwo Pallottinum 1980 – przyp. tłum.]

³⁵ Wyraźnie można dostrzec ograniczenia ideologiczne Rand: pomimo nowego impetu, jaki mit „sił sprawczych” uzyskał od przemysłu informatycznego (Steve Jobs, Bill Gates), indywidualni kapitaliści z pewnością nie są dziś, w naszej epoce koncernów międzynarodowych, jego „siłami sprawczymi”. Innymi słowy, tym, co „wypiera” Rand, jest fakt, że „rządy tłumu” są rezultatem wynikającym z wnętrza dynamiki samego kapitalizmu.

³⁶ Ayn Rand, *Źródło*, przeł. Iwona Michałowska, Poznań, Zysk i S-ka 2002, s. 193, 194. Dalsze odniesienia do tego przekładu podawane będą w nawiasach w tekście.

³⁷ Zob. Paul-Laurent Assoun, *La voix et le regard*, Paris, „Anthropos” 1995, t. 2, s. 35–36.

³⁸ *Atlas zbuntowany* zawiera całą serię takich historycznych inwersji pragnienia – wystarczy przytoczyć fragment z noty reklamowej na okładce [amerykańskiego] wydania kieszonkowego: „Dlaczego on [John Galt] toczy swoją najcięższą bitwę przeciwko kobiecie, którą kocha?... Dlaczego twórczy geniusz staje się bezwartościowym playboyem? Z jakiego powodu wielki potentat przemysłu metalurgicznego pracował na rzecz zniszczenia samego siebie... dlaczego kompozytor porzucił swoją karierę w noc swojego triumfu... dlaczego piękna kobieta jadąca transkontynentalnym pociągami zakochała się w człowieku, którego przysięgła zabić?”.

³⁹ Parsifal opiera się zalotom Kundry za pomocą swojej identyfikacji z raną Amfortasa: w momencie gdy Kundry całuje go, ucieka z jej objęć, wykrzykuje: „Amfortasie! Rana!” i chwyta jego udo (miejsce rany Amfortasa); jak pokazała Elizabeth Bronfen w swojej przenikliwej analizie (zob. Elizabeth Bronfen, *Kundry's Laughter*, „New German Critique” 1996, s. 69) ten komiczny gest patetyczny Parsifala jest gestem identyfikacji historycznej (tj. wejściem/krokiem w teatr historyczny). Prawdziwą historyczką tej opery jest, oczywiście, Kundry i to odmowa, którą Parsifal do niej kieruje, skaża go histerią. Główną bronią i oznaką hysterii Kundry jest jej śmiech, tak więc kluczowe jest zbadanie jego genezy: pierwotną sceną śmiechu jest Droga Krzyżowa, w której Kundry obserwowała cierpienie Chrystusa i śmiała się z niego. Śmiech ten następnie powtarza się ciągle w stosunku do każdego pana, któremu Kundry służyła (Klingsor, Gurnemanz, Amfortas, Parsifal): podważa ona pozycję każdego z nich za pomocą nadwyzkowej wiedzy, która zawiera się w jej historycznym, obscenicznym śmiechu objawiającym fakt, że pan jest impotentem, jest pozorem samego siebie. Ten śmiech jest więc głęboko dwuznaczny: nie oznacza jedynie czynienia kpin z innego, ale także rozpacz jej samej (tj. to, że ciągle nie może znaleźć solidnego oparcia w Mistrzu). Pytanie, jakie

należy sobie tu zadać, dotyczy paraleli między raną Amfortasa i Chrystusa: co mają one ze sobą wspólnego? W jakim sensie Amfortas (który został raniony, gdy uległ pokusie Kundry) zajmuje tę samą pozycję co Chrystus? Jediną spójną odpowiedzią jest, oczywiście, to, iż *sam Chrystus nie był czysty w swoim cierpieniu*: gdy Kundry obserwuje go na Drodze Krzyżowej, wykrywa jego obsceniczne *jouissance* (tj. sposób, w jaki jest „podniecony” przez swoje cierpienie). Kundry, na odwrót, desperacko poszukuje w mężczyznach kogoś, kto byłby w stanie oprzeć się pokusie przekształcenia swojego bólu w perwersyjną rozkosz.

⁴⁰ Podmiot dyskursu uniwersyteckiego jest w stanie dokonywać najlepszych wyborów (racjonalnych strategicznych decyzji) jedynie w obrębie warunków danej sytuacji – tym, czego nie jest w stanie zrobić, jest wykonanie jakiegoś ekscesywnego gestu, który niejako retroaktywnie redefiniuje/restrukturyzuje te same warunki, lub też, by użyć popularnych terminów, gestu, który „zmienia obraz rzeczy”, tak że po nim „rzeczy nie mają się już tak samo”.

⁴¹ Nawet w przypadku *Dotyku zła* nie można oprzeć się wrażeniu, że, gdy prostemu Vargasowi (Charlton Heston) udaje się złapać w pułapkę skorumpowanego Quinlana (Orson Welles), w pewien sposób go zdradza.

⁴² Doskonale wiadomo, że niejawną (opartą na zaprzeczeniu) homoseksualna ekonomia libidalna stanowi podstawę społeczności wojskowej – właśnie z tego powodu armia tak stanowczo przeciwstawia się włączeniu gejów w swoje szeregi. *Mutatis mutandis*, komicznie przesadne uwielbienie silnych postaci męskich przez Rand zdradza stojącą za tym stłumioną ekonomię lesbijską, to znaczy, fakt, że Dominique i Roark lub też Dagny i Gait są w praktyce *parami lesbijskimi*.

ER(R)GO

varia|kontynuacje|antycypacje

Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu¹

Zapoznając się z pisarstwem Richarda Rorty'ego nie sposób przejść obojętnie obok retorycznego i perswazyjnego stylu tego autora. Jest on po części efektem realizacji zasad pragmatyzmu, które nakazują otwarcie wartościować koncepcje i idee pod kątem ich użyteczności. Autor *Konsekwencji pragmatyzmu* próbuje radykalnie przededefiniować znaczne obszary myślenia filozoficznego oraz usunąć wiele tradycyjnych filozoficznych kategorii. Z punktu widzenia Rorty'ego, dla własnego dobra powinniśmy zrezygnować z reprezentacjonistycznych presupozycji². Autor ten wielokrotnie wyraża też nadzieję, iż pewne kwestie (na przykład realizmu/antyrealizmu) zdezaktualizują się³, pisze, że „tradycyjna na Zachodzie metafizyczno-epistemologiczna metoda ugruntowywania naszych nawyków po prostu już się nie sprawdza”⁴. Amerykański myśliciel niepochlebnie wypowiada się na temat intelektualnej filozoficznej tradycji, do której należą dotychczasowe intuicje i słowniki⁵, pisząc, iż „stwarza [ona] więcej kłopotów niż jest warta”⁶, wobec czego pragmatyści, do których otwarcie się zalicza, „po prostu chcieliby zmienić temat”⁷.

Styl Rorty'ego jest już dobrze znany polskiemu Czytelnikowi, przysporzył on zresztą temu autorowi zarówno zwolenników, jak i zagorzałych wrogów. W dalszej części wywodu nie będę już wracała do tej kwestii. O wiele bardziej interesuje mnie inna charakterystyczna cecha dyskutowanego tu stanowiska. Amerykański filozof pozostaje bowiem zadziwiająco konsekwentny w swoim antyesencjalizmie oraz areprezentacjonizmie, przy czym szczególną rolę przypisuje on kategorii przyczynowości. Jak sądzę, warto zwrócić uwagę, jaką dokładnie funkcję pełni to pojęcie w koncepcji Rorty'ego. Wobec tego musimy włączyć w tok naszego wywodu odwołania do wybranych elementów filozofii Donalda Davidsona, która stanowi niewyczerpaną inspirację dla naszego bohatera. Celem niniejszego tekstu jest zatem wskazanie granic konsekwencji filozofa – lokalizacji ostatnich już ustępstw Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu.

Nie-esencjalistyczny tryb uzasadniania

W książce *Filozofia a zwierciadło natury* Rorty odrzuca filozoficzne pojmowanie wiedzy i poznania jako reprezentacji. Amerykańskiemu neopragmatyście nie zależy jednak na tym, aby *dowieść* filozoficznie, iż wiedza nie stanowi zwierciadlanego odbicia rzeczywistości. Myśliciel ten wolałby raczej w ogóle porzucić tematykę epistemologiczną. Rorty nie chce zajmować stanowiska w sporze i proponuje rezygnację z myślenia w kategoriach reprezentowania. Termin „*antyreprezentacjonizm*” może wobec tego okazać się nieco mylący i lepiej będzie nazwać omawiane tu podejście „areprezentacjonizmem”.

Omawiana tu koncepcja to projekt potraktowania wiedzy i racjonalności jako efektu konwersacji i praktyk społecznych. Zakłada się tu, iż można zbudować zadowalającą teorię wiedzy jedynie na podstawie analizy społecznych praktyk uzasadniania przekonań⁸. Przekonania z tego punktu widzenia to przede wszystkim reguły działań. Tezom powyższym towarzyszy antyesencjalistyczny sceptycyzm – stanowisko, iż nie umiemy wskazać pozahistorycznego uprawomocnienia naszych teorii czy też wartości.

Autor *Przygodności, ironii i solidarności* zamiast o prawdzie wolałby mówić o uzasadnieniu⁹. Jednak nie podejmując żadnych prób definiowania prawdy, nie definiuje jej tym bardziej jako uzasadnienia. Różnica między prawdą a uzasadnieniem nie czyni żadnej różnicy w praktyce (nie jest więc różnicą w oczach pragmatysty)¹⁰. Rorty zwraca uwagę, iż jedynym dostępnym nam sposobem zmierzenia, czy nasze twierdzenia zbliżają się do prawdy, jest zwiększanie ich uprawomocnienia. Czynimy to poprzez odnalezienie i oszacowanie dodatkowych racji „za” i „przeciw”¹¹. Uzasadnienie jest przez Rorty’ego pojmowane w sposób kontekstualny i relacyjny: twierdzenia nie są uzasadnialne absolutnie i raz na zawsze, możemy jedynie mówić o budowaniu uzasadnień na poszczególnych obszarach. Nie widząc potrzeby dalszego utrzymywania różnicy pomiędzy prawdą a uzasadnieniem, zamiast o prawdzie, autor ten wolałby mówić w duchu epistemiczno-pragmatycznym o ugruntowanej stwierdzalności dla danej wspólnoty.

Wedle Rorty’ego nasze słowniki nie oddają wewnętrznej natury bytów czy też ich istoty. Są one raczej narzędziami służącymi różnym celom, przy czym żadne z tych narzędzi nie jest absolutnie uprzywilejowane. Wszelkie formy esencjalizmu były próbami przedstawienia swoich koncepcji jako uprzywilejowanego sposobu opisu, ostatecznego słownika zamykającego wszelkie dyskusje. Antyesencjalizm natomiast pozwala nam angażować się w nowe deskrypcje, coraz lepiej odpowiadające naszym celom. Wymyślając jak najwięcej nowych kontekstów podczas opisu zwiększamy polimorficzność naszych przystosowań oraz poczucie własnej niezależności¹². Także filozofia może się temu przysłużyć – porównując i przeciwstawiając sobie tradycje kulturowe, może ona wypracować lepsze sposoby mówienia i działania¹³. Rorty nie podaje jednak absolutnego kryterium¹⁴ porównywania nowych opisów, zawsze jest ono wszak historyczne i przygodne.

Faktem jest, iż Rorty nie dba o bezpośrednie argumentowanie przeciwko dotychczasowym sposobom mówienia. Jednak nie ma on zamiaru skazywać się na ten rodzaj irracjonalizmu, który musi oznaczać posługiwanie się belkotem zamiast mową. Tworzy raczej nowe opisy, aby doprowadzić do stopniowej zmiany słownika, uznając, iż przyczynami tego, iż ludzie zmieniają swoje centralne zapatrywania nie są nigdy argumentacje¹⁵ – częściej są nimi metaforyczne redeskrypcje i zapoznawanie się z nowymi słownikami.

Autor *Filozofii a zwierciadła natury* konsekwentnie podtrzymuje tezę, iż nie sposób zająć pozycji uniwersalnej, ponadkulturowej. Punkt wyjścia Rorty’ego również nie może sytuować się poza określonym kontekstem, dlatego też autor ten przyjmuje pewną świadomą wersję etnocentryzmu. (Zwróćmy uwagę, iż ja-

kakolwiek próba rozważenia cech epistemologicznych stanowiska Rorty'ego nie jest możliwa bez uzupełnień o tezy natury etyczno-politycznej!). Etnowspólnota jest obszarem, który zapewnia owocną komunikację: „Być etnocentrycznym znaczy dzielić ludzkość na tych, względem, których należy uzasadniać swoje przekonania i na całą resztę”¹⁶. Etnocentrysta woli umrzeć, niż podzielać pewne przekonania. Jako konsekwentny antyesencjalista Rorty nie argumentuje, iż posiada jakiegokolwiek *głębsze* przesłanki świadczące na rzecz tego, iż jego opis jest ze swej istoty lepszy od innego opisu¹⁷. Uważa on jedynie, iż proponowane przez niego metafory i opowieści lepiej przysłużą się naszym celom, celom społeczeństw demokratycznych, którym zależy na redukcji cierpienia i poniżenia.

Rorty – entuzjasta filozofii Davidsona

Autor *Filozofii a zwierciadła natury* w wielu miejscach prezentuje siebie jako gorącego i zdecydowanego zwolennika filozofii Donalda Davidsona (osobną kwestią pozostaje, iż jest to filozofia Davidsona w autorskim odczytaniu Rorty'ego). W pierwszym rzędzie chodzi tutaj o Davidsonowski nominalistyczny sposób pojmowania języka sytuujący się poza paradygmatem reprezentacjonizmu¹⁸. Davidson buduje semantykę nie odwołując się ani do tego, co mentalne, intencjonalne, ani do konfrontacji języka z tym, co pozajęzykowe i program ten Rorty uważa za najatrakcyjniejszy ze wszystkich obecnie nam dostępnych. Przyjmując teorię Tarskiego, Davidson trywializuje ponadto pojęcie prawdy, co w oczach Rorty'ego także jest zaletą.

Podjęcie autora *O schemacie pojęciowym* „naturalizuje umysł i język, czyniąc wszelkie pytania o relacje każdego z nich do reszty wszechświata pytaniami *przyczynowymi*”¹⁹. Dzięki temu możemy porzucić myślenie w kategoriach korespondencji, przedstawiania czy intencjonalności. Rorty pisze: „skoro mamy relacje o charakterze przyczynowym (jak choćby relacja między otwieraniem drzwi a zdobywaniem przekonania) zachodzące między Rzeczywistością a Ja, jak również relacje uzasadniania («bycie racją dla») wewnętrzne wobec związanej z Ja sieci przekonań i pragnień, to jakiegokolwiek relacje wyjaśniające to, w jaki sposób Ja kontaktuje się z Rzeczywistością, i na odwrót, są nam niepotrzebne [...]. Bo chociaż istnieją przyczyny powodujące, że przekonania się zdobywa, oraz racje przemawiające za ich podtrzymywaniem bądź zmianą, to nie istnieją żadne przyczyny, dla których przekonania są prawdziwe”²⁰.

Rorty wielokrotnie podkreśla też niebagatelne znaczenie decyzji Davidsona o porzuceniu trzeciego dogmatu empiryzmu. W jednym ze swoich najsłynniejszych tekstów, który nosi tytuł *O schemacie pojęciowym*, Davidson poddaje krytyce tak zwany „trzeci dogmat empiryzmu”, czyli dualistyczne rozróżnienie schematu pojęciowego i organizowanej przez niego treści empirycznej. Jest to dualizm całego schematu (czy języka) i niezinterpretowanej treści, dualizm czynnika subiektywnego, pochodzącego od umysłu i czynnika obiektywnego, pochodzącego ze świata. Amerykański badacz określa schematy jako systemy kategorii nadające formę danym zmysłowym i przyjmuje, iż można utożsamiać je z językami lub też zbiorami języków wzajemnie przekładalnych²¹. Natomiast treść empiryczna jest tym,

co zazwyczaj jest wyjaśniane poprzez odwołanie do faktów, świata, doświadczenia (przez doświadczenie najczęściej rozumie się strumień wrażeń, pobudzenia powierzchni ciała, doznania zmysłowe, dane zmysłowe lub to co dane).

Autor *O schemacie pojęciowym* nie chce posługiwać się ani kategorią czystej treści empirycznej, ani kategorią schematu pojęciowego jako czegoś, co pojawić się winno, kiedy usuniemy treści empiryczne z obszaru naszej wiedzy. W przywołanym tu artykule Davidson twierdzi, iż rozróżnienie schematu i treści nie pozwala się nawet sensownie sformułować. Krytykuje on kolejno, jako niespójne, idee całkowitej i częściowej nieprzekładalności (niewspółmierności) schematów pojęciowych. Amerykański filozof wskazuje, że nie można zająć pozycji uprzywilejowanej, porzucając własny schemat, aby porównywać schematy pojęciowe. Dualizm schematu i treści wiedzy do wielu absurdalnych konsekwencji. Samo pojęcie organizowania jakiejś pojedynczej rzeczy (na przykład świata) jest niejasne. Zazwyczaj organizujemy wiele elementów – trudno pojąć czy zorganizować coś, co jest bezkształtne i czeka biernie na to zorganizowanie.

Wobec idei nie dającego się przetłumaczyć języka amerykański filozof przyjmuje stanowisko niezwykle krytyczne. Wedle Davidsona, nie mogąc jakiegos zachowania przetłumaczyć czy zrozumieć, nie rozpoznalibyśmy go nawet jako zachowania o charakterze językowym, zaś podmiot tego zachowania nie byłby przez nas postrzegany jako osoba. Zawsze możemy się porozumieć i przetłumaczyć inne języki, a mówienie o wielości niewspółmiernych języków, schematów czy światów może być tylko metaforyczne. (Możliwość zasadniczej przekładalności języków uznaje też Rorty²²). Nie świadczy to jednak o tym, iż istnieje jeden schemat pojęciowy, odpowiadający wewnętrznej naturze rzeczy. Davidson twierdzi, iż nie mamy epistemicznego dostępu do niezinterpretowanej rzeczywistości, do wspólnego, neutralnego podłoża pozwalającego się adekwatnie reprezentować. Tak jak nie można sensownie powiedzieć, że dwa schematy są różne, tak też nie można stwierdzić, że są one takie same i ludzkość dysponuje jednym schematem i wspólną ontologią²³. Powinniśmy porzucić sam dualizm umożliwiający mówienie o schematach pojęciowych.

Zdaniem Rorty'ego podważenie trzeciego dogmatu empiryzmu eliminuje, a przynajmniej wyraźnie trywializuje takie pojęcia, jak: semantyczna reprezentacja, zgodność, korespondencja, prawdziwość, konstytucja, referencja. Na polu bitwy pozostaje jedynie relacja przyczynowości²⁴. Odrzucając trzeci dogmat empiryzmu możemy pominąć byty sytuujące się pomiędzy przekonaniem a przedmiotami, między słowami a światem, zakładane przez tradycję filozoficzną. W takiej roli występowały jasne i wyraźne idee, kategorie czystego intelektu, dane zmysłowe, znaczenia, sensory, a nawet nasze narządy zmysłów czy sposoby reagowania na bodźce. Umysł mógł uchwycić prawdziwą naturę rzeczy jedynie bezpośrednio, a wyeliminowanie wpływu wskazanych wyżej elementów pośredniczących było niedoścignionym ideałem epistemologów. Owe *tertia*, jak nazywa je Rorty, to źródła takich problemów, jak problem sceptycyzmu czy adekwatnej reprezentacji. Tymczasem odrzucenie idei schematu pojęciowego jest rozwiązaniem prostszym. Pozwala na porzucenie idei języka jako przeszkody stojącej po-

między nami a światem. Możemy porzucić esencjalistyczne myślenie, w ramach którego kategorie językowe były jedynym źródłem wiedzy o naturze i istocie przedmiotów. Język przestaje być ośrodkiem, w którym staramy się formować zwierciadlane obrazy rzeczywistości. Staje się wobec tego możliwe przedefiniowanie języka jako Darwinowskiego narzędzia, które pozwala człowiekowi radzić sobie ze środowiskiem. Po odrzuceniu trzeciego dogmatu empiryzmu możemy też zredefiniować pojęcie „przekonania”. Autor *Filozofii a zwierciadła natury* kolejny raz uwypukla w tym kontekście użyteczność myślenia w kategoriach przyczynowości. Proponuje, aby postrzegać przekonania z zewnątrz, „tak jak je widzi językoznawca (jako przyczynowe interakcje z otoczeniem), bądź od wewnątrz, tak jak je postrzega tubylec w stadium preepistemologicznym (jako reguły działania)”²⁵.

Zachowanie relacji przyczynowych – ostatnie ustępstwo na rzecz reprezentacjonizmu

W ramach diskutowanego tutaj areprezentacjonizmu poznanie jest zdobywaniem nawyków w celu uporania się z rzeczywistością, zaś prawdziwe przekonania to po prostu udane reguły działania. Pragmatysta za Rorty’em przyznaje, że istnieje „ślepy opór materii”, Darwinowskie „środowisko”, „nie widzi jednak możliwości przeniesienia tej niejęzykowej twardości odnoszącej się do *faktów* na prawdziwość zdań”²⁶. Nasze relacje ze światem są czysto przyczynowe: „przedmioty faktycznie opisujemy na ogół jako coś, co jest niezależne pod względem przyczynowym od nas i *tylko* tego właśnie wymaga zaspokojenie naszych realistycznych intuicji. Nic nas nie zmusza do tego, byśmy twierdzili, iż nasze opisy *reprezentują* przedmioty”²⁷. Możemy mówić sensownie jedynie o reprezentacji przez małe „r” – ze względu na fakt, że świat oddziałuje na nas przyczynowo. Nie istnieją natomiast szanse na uzyskanie Reprezentacji przez duże „R”, z Boskiego punktu widzenia.

W ślad za Davidsonem, autor *Filozofii a zwierciadła natury* mówi zatem o dwóch sferach: sferze przyczynowości oraz sferze zinstytucjonalizowanego języka (holistycznie powiązanych ze sobą przekonaniach). Powiązania przyczynowe nie niosą ze sobą żadnych treści semantycznych, świat pozostaje epistemicznie nieuchwytny. Kiedy zaś *mówimy* o przyczynach i o faktach, znajdujemy się już w sferze zinstytucjonalizowanego języka. Autor *Konsekwencji pragmatyzmu* w następujący sposób wyjaśnia tę kwestię: „Oczywiście, ani złoto, ani tekst nie mają charakteru instytucjonalnego, gdy uważa się je za siedlisko siły przyczynowej – gdy mowa o odporności na działanie kwasu bądź o pewnych schematach, jakie mają się pojawiać na siatkówce oka. Używając słownika przyczynowości, możemy stwierdzić, że ten sam przedmiot stanowi bodziec dla wielorakich zastosowań języka. Jednak gdy tylko pytamy o *fakty* dotyczące przedmiotu, pytamy w istocie o to, w jaki sposób należy opisać przedmiot w danym języku; języku, który jest instytucją”²⁸. Powołując się raz jeszcze na Davidsona, Rorty pisze, iż w procesie formowania naszych sądów nie możemy odróżnić wkładu świata od naszego własnego wkładu. Istnieje wiele sposobów klasyfikowania strumienia przyczynowych interak-

cji, w które zaangażowany jest człowiek formułujący zdania. Każdy ze sposobów klasyfikacji dostarcza nowego kandydata na wejście (ang. *input*). Jeżeli coś nie jest jeszcze skonceptualizowane, to nie jest wyizolowane i tym samym nie może służyć jako wejście. Każda przyczynowa transakcja może egzemplifikować wiele różnych funkcji wejścia – wyjścia (ang. *input – output functions*). Istnieje nieskończenie wiele konwencji reprezentacji (ang. *conventions of representations*)²⁹. Nie ma jednak sensu zakładać, że Przyroda sama rozstrzygnie, która z tych funkcji wejście – wyjście jest wyróżniona i pozwala na jej adekwatne reprezentowanie. Proces nadawania znaczeń oraz wartości logicznej sądom językowym jest w ramach holizmu semantycznego, przyjętego przez Rorty'ego za Davidsonem, całkowicie horyzontalny, nie wykracza poza sferę językowo-działaniową. Andrzej Szahaj nazywa wobec tego ujęcie Rorty'ego monizmem lingwistyczno-praktycznym (pragmatycznym), w ramach którego znaczenia i prawda kreowane są w praktyce komunikacji i działania³⁰.

Zachowanie relacji przyczynowości, a tym samym oporu świata chroni przed zarzutami o antyrealizm, kulturalizm czy idealizm. Nie można zarzucać Rorty'emu, że nie uwzględnił on wymiaru świata, skoro wskazuje on na bezpośrednie, łączące nas ze światem, wielorakie relacje przyczynowe. Zdaniem Szahaja, wedle Rorty'ego „nasze poznanie jest jakie jest, ponieważ świat narzuca pewne przyczynowe (ramowe) ograniczenia na dowolność naszych o nim wyobrażeń (nie zaś, ponieważ świat jest jaki jest!). Ograniczenia te nie przesądzają jednak jednoznacznie treści naszej wiedzy, zachowuje ona szeroki margines dowolności”³¹.

Z punktu widzenia Rorty'ego nawet sukces naszych teorii naukowych nie stanowi przekonującego argumentu na rzecz reprezentacjonizmu. Według autora *Ironii, przygodności i solidarności* fakt, iż budujemy skuteczne przewidywania i kontrolujemy zjawiska, nie oznacza, że dokonujemy tego na podstawie epistemologicznie trafnych reprezentacji: „współczesna nauka pomaga nam w radzeniu sobie z rzeczywistością nie dlatego, że z nią koresponduje, ale po prostu dlatego, że z nią sobie radzimy”³². Ze skuteczności przewidywań teorii nie wynika jej reprezentacyjna adekwatność: „tak jak przydatność wspornika nie ma nic wspólnego z «reprezentowaniem» dźwiganych ciężarów czy ze «zgodnością» z nimi, a przydatność kciuka – z przedmiotami, którymi manipuluje się z jego pomocą”³³. Zdaniem autora *Konsekwencji pragmatyzmu*, fakt, iż nauka „działa”, „sprawdza się” nie może uchodzić za epistemologiczne uzasadnienie tego, iż teorie naukowe korespondują z rzeczywistością.

W ramach omawianej tu koncepcji tradycyjna „teoria odniesienia” nie pojawia się w ogóle. Mowa jest jednak o słabszej relacji „bycia o czymś”. Jak pisze Jerzy Kmita, w ujęciu Rorty'ego: „Stosunek wypowiedzi interpretowanej do jej tematu nie wyraża się, jak wiemy, w relacji semantycznego odniesienia przedmiotowego. Chodzi tu o relację, którą Rorty proponuje nazywać za pomocą neologizmu *aboutness*”³⁴. Owo „bycie o czymś” nie polega jednak na wskazaniu poza splot przekonań: „Wyrażenia «o czymś» używamy raczej chcąc zwrócić uwagę na przekonania, które są istotne dla uzasadnienia innych

przekonań, a nie po to, by zwrócić uwagę na to, co przekonaniem nie jest”³⁵. Relacja „bycia o czymś” (na przykład sztuka Szekspira jest o Hamlecie) jest zawsze wewnętrzna wobec sieci przekonań, jest ona efektem danej kontekstualizacji, danego opisu.

Amerykański myśliciel zachowuje więc pojęcie odniesienia w sensie zbanalizowanym: „w pewnym oczywistym sensie doskonale i przed wszelką teorią wiemy, że naukowcy zawsze mówią o tym samym. Wszyscy zawsze starają się sprostać temu samemu wszechświatowi”³⁶. W omawianym tu ujęciu teorie i słowa w jakimś ogólnym, banalnym sensie odnoszą się do świata, zaś zdania zawsze są „o” czymś. Ludzka wiedza pozwala oddziaływać na świat, a język umożliwia wzajemną koordynację zachowań³⁷ i zapewnia skuteczność. Jednak słowa nie reprezentują świata i nie korespondują z nim w sensie „klockowym”.

Model, gdzie pomiędzy podmiotem a światem zachowana zostaje jedynie naturalistycznie pojęta przyczynowość, nazywa Rorty modelem nieredukcyjno-fizykalistycznym, twierdząc, iż jest to stanowisko zajmowane też przez Davidsona³⁸. Nieredukcyjny fizykalizm głosi, iż człowiek i jego środowisko stanowią jedną materialną całość. Różnorodne opisy, z których nie wszystkie muszą być redukowalne do opisów fizykalnych, są ludzkimi narzędziami realizacji różnych celów. Narzędzia te powiązane są jedynie przyczynowo z materialną całością³⁹. Zamiast o relacji reprezentacji czy prawdziwości, w modelu nieredukcyjno-fizykalistycznym mówimy o relacji przyczynowości oraz o uzasadnianiu przekonań (które jest zawsze wewnętrzne wobec sieci przekonań zastanych).

Rorty powołuje się na twierdzenie Davidsona, iż związek przyczynowy, w przeciwieństwie do wyjaśnienia, nie sytuuje się na poziomie opisu⁴⁰. Z relacji przyczynowości nie powinniśmy wywodzić referencji. Przy czym Rorty oraz Davidson zdecydowanie odrzucają „klockowe”, atomistyczne, przyczynowe teorie referencji (w ich ramach poszczególnym słowom przynależą poszczególne obiekty, których tożsamość, istota jest z góry określona). Nie możemy sprawdzić, czy nasza wiedza jest adekwatnym opisem źródła przyczynowości, gdyż nie posiadamy niezależnego kryterium oceny trafności tego opisu. Nie dysponujemy też narzędziami oceny tego, czy nasza wiedza oddaje prawdziwą „naturę” czy „istotę” opisywanych obiektów. Rorty porównuje relację pomiędzy ludzką wiedzą a światem do relacji pomiędzy rykiem mrówkojada a jego środowiskiem. Zarówno ludzka wiedza, jak i ryk tego zwierzęcia są skutecznymi narzędziami radzenia sobie ze światem. Czy oznacza to, iż reprezentują one świat? Przydatniejsze i prostsze wydaje się rozpatrywanie relacji pomiędzy wiedzą człowieka a światem wyłącznie pod kątem przyczynowości. Anna Pałubicka słusznie zatem, jak sądzę, określa stanowisko Rorty’ego jako próbę kolejnego odczarowania świata: „Jest to tendencja zdążająca do kolejnego, poweberowskiego «odczarowania świata». Idzie mi o takie «odczarowanie», które wszelkie symbolizowanie, także i reprezentowanie semantyczne, sprowadza do «metonimii» strukturalizmu, do «przyległości» przyczynowo-skutkowej”⁴¹.

Podsumowanie: problemy z kategorią przyczynowości i „dualizujący sposób mówienia”

Jak starałam się pokazać, Rorty za Davidsonem przyjmuje dualizm dwóch sfer: przekonań i świata jako źródła przyczynowości. Przekonania mogą być uzasadniane holistycznie tylko przez inne przekonania, natomiast są one powodowane przyczynowo przez obiekty w świecie⁴². Świat stanowi tu „konieczne” źródło przekonań. Kategoria przyczynowości czy też oporu, jaki stawia nam świat odgrywa w omawianej tu koncepcji znaczącą rolę. Jej pojawienie się jest, jak sądzę, jednym z ostatnich ustępstw na rzecz reprezentacjonizmu, a także powodować może wystąpienie interesujących napięć w ramach dyskutowanej tu koncepcji. Rorty nie może bowiem pojmować związków przyczynowych jako istniejących w sposób gotowy w obiektywnym świecie, trafnie wskazywanych przez zmatematyzowane przyrodoznawstwo. Już Willard van Orman Quine zauważał przecież, że związki przyczynowe są empirycznie niedodeterminowane⁴³, z pewnością tezę tę zaakceptowałby także autor *Filozofii a zwierciadła natury*. Trudno zatem z pozycji Rorty’ego mówić o pozakontekstualnej, niewyspecyfikowanej, „niewinnej” kategorii przyczynowości. (Choć nieredukcyjny fizykalizm przyjmowany przez Rorty’ego skłania do tego, aby dopatrywać się w jego koncepcji tendencji do absolutyzowania wybranego typu przyczynowości – przyczynowości wyróżnionej przez kulturę zachodnią, naukę oraz fizykę).

Przypomnijmy, że na niejednoznaczność pojęcia przyczynowości zwracał uwagę na przykład Hilary Putnam. Pojęcie związku przyczynowego jest bowiem dla niego pojęciem wyjaśniania: „nawet jeśli twierdzimy, że słowa wcale nie «korespondują» z rzeczami w uniwersum dyskursu, lecz, że są one przyczynowo z nimi powiązane w jakiś sposób, wymagane pojęcie «związku przyczynowego» okazuje się do głębi *intencjonalne*. Kiedy powiadamy, że jakieś słowo i jego odniesienie musi pozostawać w «jakimś związku przyczynowym właściwego rodzaju» wtedy, nawet w przypadkach, gdy jest to prawdą, pojęcie «związku przyczynowego», do którego się apeluje, jest przede wszystkim pojęciem *wyjaśniania*”⁴⁴. Nazywamy coś przyczyną jakiegoś zjawiska, ponieważ w danej sytuacji problemowej to coś *wyjaśnia nam* dane zjawisko. Trudno jest znaleźć w pełni neutralne (na przykład fizykalne, o ile założymy, że słownik fizykalny jest neutralny) kryterium, które pozwoli stosować kategorię przyczynowości w sposób jednoznaczny do opisu rzeczywistości⁴⁵. Jak pisze Putnam, istnieją na przykład różne sposoby wyjaśniania, czyli podania przyczyny pożaru lasu: dla meteorologów przyczyną pożaru jest susza, dla strażaków – czyjaś nierozwaga, dla uczestników biwaku – czyjaś decyzja, by rozpałcić ognisko na skraju lasu. Pojęcie przyczyny po prostu nie jest pojęciem jednoznacznym i zależy od wyróżnionego przez nas wcześniej opisu (na przykład fizykalnego).

Próba wyjaśnienia charakteru związku przyczynowego między naszymi przekonaniem a światem w koncepcji Rorty’ego wymaga odwołania się do Davidsonowskiej tezy monizmu anomalnego czy anomijnego (ang. *anomalous monism*). Otóż Davidson twierdzi, iż każde zdarzenie mentalne jest zarazem zdarzeniem

fizycznym, zaś klasyfikacja zdarzeń jako mentalnych nie dostarcza nam opisu mogącego przyjąć postać ścisłych praw. Nie istnieją zatem żadne ścisłe prawa łączące to, co mentalne (np. przekonania) ze sferą fizykalną⁴⁶. Jak pisze Kmita, pomimo faktu powiązania przyczynowego ludzkich organizmów ze światem „nasze przekonania, a więc i holistyczne konstytuowanie się w ich kontekście «rzeczy» – to nie zwykły skutek fizykalnych przyczyn. Dlaczego? W przypadku Davidsona odpowiedź jest prosta: ponieważ nie wchodzi tu w grę zwykły, homonomijny (zachodzący na mocy stwierdzeń prawdopodobnych i – dalej – praw) związek przyczynowy, ale wyłącznie związek anomijny, nie pozwalający na redukcję⁴⁷. Ze względu na anomijność związek między przekonaniem a światem staje się bardzo nieuchwytny. Albowiem, jak głosi monizm anomijny, pomiędzy tym, co mentalne (opisane w kategoriach mentalistycznych, np. przekonaniem) a sferą fizykalną mamy do czynienia jedynie z przyczynowością anomijną, nie pozwalającą na ujęcie jej w prawa.

Natomiast autor *Konsekwencji pragmatyzmu* pomija osobliwość przyczynowości anomijnej Davidsona i mówi o przyczynowości w ogóle⁴⁸. W Darwinowskim ujęciu Rorty’ego mowa jest po prostu o związkach fizykalno-przyczynowych pomiędzy zachowaniami werbalnymi organizmów ludzkich a światem. Rorty wspomina też o pewnych „niezwykłych” związkach przyczynowych między naszymi przekonaniem a światem, na co zwraca uwagę Kmita⁴⁹. Na czym ta „niezwykłość” polega? Otóż, kiedy ich poszukujemy, formułujemy równocześnie reguły stosowania takich terminów, jak „dotyczy”, „prawdziwe w odniesieniu do”, które nie są redukowalne do fizykalnych związków przyczynowych (aplikujemy je z korzyściami w kontekście naszej komunikacji wykraczającymi poza mówienie wyłącznie o związkach fizykalno-przyczynowych). Autor *Przygodności, ironii i solidarności* odwołuje się tu do Baconowskiego założenia, że to, co w rozważaniach jest przyczyną, w działaniu staje się regułą. Zdaniem Kmita, reguły stosowania takich terminów, jak „dotyczy”, „prawdziwe w odniesieniu do”, opierają się na związkach fizykalno-przyczynowych, dublując odpowiednie prawa fizykalne. Niezwykłość związków fizykalno-przyczynowych polega na tym, że są one „wymyślane” z troską o ich użyteczność czy efektywność technologiczną. W tym miejscu, podkreśla Kmita, Rorty (chcąc nie chcąc) wskazuje na wyjątkowość przyrodoznawstwa w stosunku do innych dziedzin kultury.

Niestety, podejście Rorty’ego nie jest bynajmniej jedynym możliwym rozwiązaniem problemu relacji przekonania i świata. Zarówno przyczynowość, jak i opór rzeczywistości mogą być bowiem postrzegane jako zależne od wcześniejszych przesądzeń kulturowych i opisów. Na fakt, iż kultura antycypuje doświadczenie oporu zwraca uwagę na przykład Pałubicka, pisząc: „(ludzki) świat obiektywny w przyjętym przeze mnie sensie jest źródłem oporu odnotowanego już na poziomie kultury”⁵⁰. Na przykład pewne tabu mogą stawiać realny opór w danej kulturze, choć z punktu widzenia innej kultury nie stanowią żadnego oporu (i odwrotnie). Podobnie Kmita wskazuje, że istnienie sfery przekonania możemy pojmować jako warunek przyczynowości, a nie odwrotnie. Albowiem to dopiero w ramach sieci wcześniej przyjętych przekonania i założeń dotyczących tego, jakie obiekty

istnieją w świecie, możemy identyfikować relacje przyczynowe pomiędzy czymś a czymś. Zdaniem Kmity, występowanie semantycznych dyrektyw odniesienia przedmiotowego (dyrektywa semantyczna mówi, co trzeba uczynić, aby odnieść się zdaniowo do obiektu X) *wyprzedza w porządku logicznym* możliwość ustalenia związków przyczynowych: „Potrzebne jest [...] respektowanie dyrektyw odniesienia przedmiotowego dla ustalania związków przyczynowych; musimy wiedzieć mniej więcej pomiędzy czym a czym ustalamy je”⁷⁵¹.

Przedstawione powyżej trudności związane z interpretacją kategorii przyczynowości, która odgrywa wszak niebagatelną rolę w ramach koncepcji Rorty’ego, dokładnie lokalizują nam granice konsekwencji areprezentacjonizmu w prezentowanej tu wersji. W tym miejscu chciałabym jeszcze uzupełnić wywód poprzez przywołanie też Josefa Mitterera, autora *Tamtej strony filozofii* oraz *Ucieczki z dowolności*⁵². Prace Mitterera zawierają rekonstrukcję i krytykę dominujących (w filozofii oraz w dyskursie potocznym kultury zachodniej) metod argumentacyjnych i interpretacyjnych, które nazywane są przez autora „dualizującym sposobem mówienia”. Dualizujący sposób mówienia rozdwa dyskursy na *tę i tamtą stronę*, wyłania sferę *przedmiotów opisu* – w jego ramach opisy są zawsze opisami *czegoś*. Jak się wobec tego okazuje: „u początku filozofii mamy nie problemy, lecz niesproblematyzowane założenia. Założenia te to dychotomiczne rozróżnienia (w teorii poznania i filozofii języka na przykład dychotomie język – świat, opis – przedmiot)”⁵³. Dualizujący nawyk mówienia jest efektem zinstytucjonalizowania się technik argumentacji odwołujących się do pozajęzykowej „drugiej strony dyskursu” jako instancji rozstrzygającej w sporach. Jest to próba zepchnięcia odpowiedzialności za ocenę aktów językowych na tamtą stronę dyskursu. Istnienie instancji rozstrzygających usensawnia wszelkie dyskusje na temat poprawności czy adekwatności reprezentacji, opisu oraz umożliwia pojawienie się błędu i uzasadnione korygowanie go. Dzięki odwoływaniu się do tamtej strony jako niezależnej instancji rozstrzygającej, dyskursy dualizujące uodparniają się na krytykę. Choć przyjęcie dualizmu jest kwestią opcji (ukonstytuował się on historycznie w kulturze zachodu, a proces ten można prześledzić), to jednak podczas socjalizacji jest on głęboko internalizowany i następnie zakładany automatycznie, tak że trudno jest wyobrazić sobie alternatywę. Tamtą stroną może być równie dobrze świat realisty, rzeczywistość skonstruowana konstruktywisty, rzeczywistość ukonstytuowana idealisty, a nawet Bóg teologa – najistotniejszy jest fakt, iż są to instancje rozstrzygające w momentach krytycznych, które potrzebują namiestników po tej stronie dyskursu. Same instancje rozstrzygające są, rzecz jasna, nieme, ale osoby posługujące się dualizującymi technikami argumentacji kreują się na ich autoryzowanych przedstawicieli.

Filozofię Rorty’ego uważam za ujęcie dualizujące. Rodzi ona antynomie zgodnie z mechanizmami opisanymi przez Mitterera. Rzecz jasna, rolę „drugiej strony filozofii” odgrywa w tym ujęciu epistemicznie nieuchwytna rzeczywistość będąca źródłem oddziaływań przyczynowych. Autor ten (w sposób mało przekonujący) rozwiązuje problem relacji obu stron dyskursu, wprowadzając dualistyczną przepaść pomiędzy sferą przekonania a całkowicie nieuchwytnym epistemicznie

światem jako źródłem oddziaływań przyczynowych. W opinii Rorty'ego ludzkie organizmy, przyczynowo powiązane ze środowiskiem, zajmują się wytwarzaniem opisów. Opisów tych nie warto jednak postrzegać jako reprezentacji, w większym stopniu oplaca się myśleć o nich po Darwinowsku, jako o narzędziach. Budujemy modele naukowe oraz skuteczne technologie, jednak nie wiemy, czy czynimy to na podstawie adekwatnych reprezentacji świata (jak moglibyśmy to bowiem ocenić?). Choć środowisko przyczynowo rozstrzyga o powodzeniu czy niepowodzeniu naszych działań, to jednak fakt ten to za mało, aby podtrzymywać reprezentacjonizm. Zdaniem autora *Konsekwencji pragmatyzmu*, założenie określające, jakie referenty w świecie oddziaływały na nas przyczynowo, formułowane jest już z wnętrza zinstytucjonalizowanej sfery językowej (naszych przekonań). Innymi słowy, element przyczynowo-skutkowy nie odgrywa żadnej epistemicznej czy epistemologicznej roli w analizowanym tu ujęciu. Świat przyczynowo niezależny od naszych przekonań nie wyróżnia żadnego schematu klasyfikacyjnego czy opisu. Jest on nieuchwytny epistemicznie. Tak pojęty opór pozbawiony cech nie może wszak wywierać rozstrzygającej presji⁵⁴.

Zauważmy na marginesie, że na skutek wystąpienia „tamtej strony dyskursu” pod postacią stawiającej przyczynowy opór rzeczywistości, antyesencjalizm Rorty'ego nie może być w pełni konsekwentny⁵⁵. Ma on wymiar epistemologiczny, ale już nie ontologiczny. Antyesencjalistyka Rorty'ego zakłada bowiem, że „istnieją przedmioty, które pod względem *przyczynowym* są niezależne od ludzkich przekonań i pragnień”⁵⁶, wobec czego nowy opis, czyli rekontekstualizacja nie dotyczy przedmiotów, ale przekonań i pragnień, o przedmiotach nie mówi ona niczego. Wedle autora *Filozofii a zwierciadła natury* przedmioty same nie podlegają zmianom i pozostają stabilne⁵⁷. Nieuchwytny element przyczynowo-skutkowy odgrywa w diskutowanym tu ujęciu rolę ontycznego założenia, metafizycznego *residuum*, postulatu, które gwarantować ma, że *areprezentacjonizm* nie okaże się idealizmem czy antyrealizmem. Świat jako Darwinowskie środowisko stanowi dla Rorty'ego swoiste warunki brzegowe. Rzecz jasna, wskazanie elementów o charakterze metafizycznym w ramach jakiegokolwiek stanowiska nie może być zarzutem, ponieważ nie istnieją koncepcje bez przesądzeń metafizycznych. Warto jednak podjąć próbę lokalizacji najpoważniejszych ustępstw na rzecz metafizyki czy dualizmu w takiej antydualistycznej antyfilozofii, jak (bądź co bądź) *filozofia* Richarda Rorty'ego.

Przypisy:

¹ Praca naukowa finansowana ze środków Komitetu Badań Naukowych w latach 2003–2005 jako projekt badawczy. Autorka jest stypendystką Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

² Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*. Tom I, przeł. Janusz Margański, Warszawa, Fundacja Aletheia 1999, s. 18.

³ Por. Rorty, *Obiektywność...*, s. 25.

⁴ Por. Rorty, *Obiektywność...*, s. 53.

⁵ Warto w tym miejscu dookreślić pojęcie „słownika”, tak często wykorzystywane przez amerykańskiego myśliciela. Zdaniem Rorty’ego, w ramach każdego słownika czy też sposobu opisu wskazuje się najważniejsze problemy i kwestie uznane za warte dyskusji, zaś słownik *finalny* danej jednostki zawiera zestaw słów używanych do uzasadniania przekonań i działań. Przykładami słowników są w tekstach Rorty’ego: język Freudowskiej psychoanalizy, tradycyjny język moralnej odpowiedzialności, język teologiczny Europy przednaukowej lub też język naukowy Galileusza i Newtona, zob. Richard Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. Czesław Karkowski, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 1998, s. 2, 4.

⁶ Rorty, *Konsekwencje...*, s. 35.

⁷ Rorty, *Konsekwencje...*, s. 8. Dodajmy, iż w niektórych miejscach autor *Filozofii a zwierciadła natury* próbuje łagodzić swoją retorykę. Przyznaje on: „Nie powinienem był mówić o «nierzeczywistych» lub też «pogmatwanych» dystynkcjach filozoficznych, lecz raczej o takich, których zastosowanie okazało się prowadzić donikąd, które sprawiły więcej zamieszania, niż były tego warte”, Richard Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*, W: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. i przekł. Andrzej Szahaj, Toruń, UMK 1995, s. 60.

⁸ Rorty, *Obiektywność...*, s. 234–235.

⁹ Richard Rorty, *Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright*, „The Philosophical Quarterly”, 1995, vol. 45 (180), s. 281–300; por. Richard Rorty, *Universality and Truth*, W: *Rorty and His Critics*, red. Robert B. Brandom, Malden, Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers 2000, s. 1–30.

¹⁰ Rorty pisze: „różnica między prawdziwymi przekonaniami rozpatrywanymi jako użyteczne nie-reprezentacyjne stany mentalne, a przekonaniami uważanymi za wierne (i z tego powodu użyteczne) reprezentacje rzeczywistości wydaje się być różnicą, która nie mogłaby czynić żadnej różnicy dla praktyki” (ang. *the difference between true beliefs considered as useful non-representational mental states, and as accurate (and therefore useful) representations of reality, seemed a difference that could make no difference to practice*), Rorty, *Is Truth a Goal...*, s. 282.

¹¹ Rorty, *Is Truth a Goal...*, s. 281.

¹² Rorty, *Obiektywność...*, s. 32.

¹³ Rorty, *Konsekwencje...*, s. 36.

¹⁴ Zwróćmy uwagę, iż w charakterystyczny, antyesencjalistyczny sposób Rorty przeddefiniowuje również pojęcie kryterium, kładąc nacisk na jego przygodność: coś jest kryterium, ponieważ „pewna określona praktyka społeczna wymaga zablokowania dróg dociekań, powstrzymania regresu interpretacji, po to, aby coś osiągnąć”, Rorty, *Konsekwencje...*, s. 41.

¹⁵ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books 1999, s. 63. Argumentacja wedle Rorty’ego wymaga stosowania tego samego słownika w przesłankach i konkluzjach.

¹⁶ Rorty, *Obiektywność...*, s. 49.

¹⁷ Rorty, *Obiektywność...*, s. 166.

¹⁸ Rorty, *Putnam a groźba...*, s. 63; Rorty, *Obiektywność...*, s. 20; Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa, Wydawnictwo Spacja 1994, s. 230.

¹⁹ Rorty, *Przygodność...*, s. 34.

²⁰ Rorty, *Obiektywność...*, s. 181.

²¹ Donald Davidson, *O schemacie pojęciowym*, przeł. Jarosław Gryz, „Literatura na Świecie” 1991, 5, s. 102.

²² Por. Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław, Wydawnictwo Leopoldinum 1996, s. 60; Rorty, *Universality and Truth...*, s. 12.

²³ Davidson, *O schemacie...*, s. 118.

²⁴ Zauważmy jednak, iż Davidson nie pozbywa się wszelkich form dualizmu, autor ten zachowuje bowiem na przykład dualizm przekonań i przedmiotów (będących ich przyczynami).

²⁵ Rorty, *Obiektywność...*, s. 208.

²⁶ Rorty, *Obiektywność...*, s. 123.

²⁷ Rorty, *Obiektywność...*, s. 153, por. też s. 160.

²⁸ Rorty, *Obiektywność...*, s. 128, przyp. 5.

²⁹ Rorty, *Is Truth a Goal...*, s. 297.

³⁰ Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 49.

³¹ Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 39–40.

³² Rorty, *Konsekwencje...*, s. 11.

³³ Rorty, *Obiektywność...*, s. 16.

³⁴ Jerzy Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa, Oficyna Naukowa 2000, s. 78.

³⁵ Rorty, *Obiektywność...*, s. 147.

³⁶ Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 255.

³⁷ Warto zaznaczyć, iż niełatwo jest określić Rorty'ego jako czystego behawiorystę. Postrzega on zdania jako narzędzia koordynowania zachowania, nie oznacza to jednak, iż tym samym redukuje stany mentalne, jak przekonania i pragnienia do stanów behawioralnych czy fizjologicznych, Rorty, *Philosophy...*, s. xxiv.

³⁸ Dodajmy, iż nieredukcyjność prezentowanego tu fizykalizmu polega na tym, iż nie można zredukować wydarzeń mentalnych do wydarzeń fizycznych, ponieważ nie może być miejsca na formułowanie praw łączących to, co mentalne, z tym, co fizyczne. Gra językowa w opisy mentalne nie jest zbędna, dopóki się nią posługujemy. Język mentalny nie jest w związku z tym językiem dziwacznym, metaforycznym czy nieścisłym, po prostu służy on realizacji innych celów niż język fizyczny.

³⁹ Por. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 50–51.

⁴⁰ Dodajmy tu na marginesie, że ontologia Davidsonowska jest ontologią zdarzeń. Jest ona ontologią nominalistyczną, zdarzenia są bowiem partykulariami. Davidson odróżnia od siebie dwa poziomy: poziom zdarzeń oraz poziom opisów, przy czym zdarzenia mogą być opisywane na wiele sposobów. Na poziomie zdarzeń mamy do czynienia z relacją przyczynowości (ang. *causation*), natomiast na poziomie opisów z wyjaśnianiem przyczynowym (ang. *causal explanation*).

⁴¹ Anna Pałubicka, *Holizm pragmatystyczny jako wyraz następnego „odczarowania świata”*, W: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. Andrzej Szahaj, Toruń, UMK 1995, s. 119.

⁴² Por. *Rorty and His Critics*, red. Robert B. Brandom, Malden, Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers 2000, s. xv.

⁴³ Autor ten twierdził, iż mamy relacje przyczynowe na „wejściu”, ale są możliwe różne „wyjścia”, czyli różne opisy przyczynowości (przy czym dla Quine'a opisem wyróżnionym był właśnie opis naukowy).

⁴⁴ Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University 1992, s. 173, za: Andrzej Szahaj, *Neopragmatyzm Hilary'ego Putnama*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, 1, s. 92.

⁴⁵ Putnam argumentuje: „Jeżeli bowiem E1, E2, E3,... są przyczynami mojej kompetencji językowej, to E1*, E2*, E3*,... są jej przyczynami*, gdzie * oznacza odpowiedni składnik modelu niestandardowego. Pytam zatem: «Dlaczego odniesienie przedmiotowe jest ustalone przez związki przyczynowe, a nie związki przyczynowe*?» Jedyna odpowiedź, jakiej może udzielić fizykalizm, brzmi «bo taka jest natura odniesienia przedmiotowego». Twierdzenie, że sama *natura* wyróżnia przedmioty i ustawia je w relacji korespondencji z wyrazami naszego języka, jest pozbawione jakiegokolwiek zrozumiałego znaczenia”, Hilary Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. Adam Grobler, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 443–444.

⁴⁶ Donald Davidson, *Zdarzenia mentalne*, przeł. Tadeusz Baszniak, W: tegoż, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, red. Barbara Stanosz, Warszawa, PWN 1992, s. 163–193.

⁴⁷ Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 1998, wyd. II popr., s. 135.

⁴⁸ Jak jednak pisałam wyżej, autor *Philosophy and Social Hope* zachowuje mimo to nieredukowalność wydarzeń mentalnych do fizycznych, por. Kmita, *Jak słowa...*, s. 131.

⁴⁹ Kmita, *Jak słowa...*, s. 195 i kolejne.

⁵⁰ Anna Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 1990, s. 10.

⁵¹ Kmita, *Jak słowa...*, s. 189.

⁵² Josef Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa, Oficyna Naukowa 1996; Josef Mitterer, *Ucieczka z dowolności*, przeł. Anna Zeidler-Janiszewska, Warszawa, Oficyna Naukowa 2004.

⁵³ We wstępie do *Filozofii a zwierciadła natury* Rorty, podobnie zresztą jak Mitterer (czy nawet Wittgenstein) pisze, że źródłem problemów filozofii są założenia leżące u podstaw naszego słownika. Jednak, inaczej niż Mitterer, amerykański myśliciel nie wierzy, że jakiegokolwiek właściwe, nowe sformułowanie słownika sprawi, że problemy znikną. Ponadto Mitterer nie lekceważy nierozstrzygalnych problemów rodzących się w łonie epistemologii dualistycznej. Pisze on: „W przeciwieństwie do Richarda Rorty'ego nie zamierzam leczyć filozofów z urojenia, że istnieją problemy teoriopoznawcze. Problemy teoriopoznawcze są realnymi problemami każdego filozofa, który zakłada dychotomię”, Mitterer, *Ucieczka...*, s. 15.

⁵⁴ Por. Jane Heal, *Wittgenstein a relatywizm*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, *Filozofia*, t. XV, 1993, s. 22.

⁵⁵ Rzecz jasna, sam brak konsekwencji we wskazanym tu względzie może być odczytywany nie tyle jako wada, ile właśnie jako poważna zaleta filozofii Rorty'ego. Dziękuję dr. hab. Piotrowi Gutowskiemu za zwrócenie uwagi na tę kwestię.

⁵⁶ Rorty, *Obiektywność...*, s. 153. Zob. tekst *Badanie jako rekontekstualizacja: antydualistyczne ujęcie interpretacji*, gdzie Rorty prowadzi polemikę z wyimaginowanym esencjalistą, Rorty, *Obiektywność...*, s. 141–167. W punkcie tym uwidacznia się różnica pomiędzy stanowiskiem Rorty'ego a, na przykład, bardziej konsekwentnym antyesencjalizmem Bruno Latoura, dla którego nie ma sensu zakładać istnienia sfery przedmiotów, chyba że pojmimy je jako efekty ustabilizowania pewnych relacji, zob. np. Bruno Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Harvard University Press 1999.

⁵⁷ Zaznaczmy jednak w tym miejscu, że na przykład Kmita odczytuje antyesencjalizm Rorty'ego

Inność jako tożsamość. O podmiotowości odnalezionej: Patrick Modiano i Annie Ernaux

Twórczość dwu współcześnie działających pisarzy francuskich, stanowiąca przedmiot moich rozważań, wyrosła na gruncie kryzysu tożsamości rozumianej jako całościowa – historyczna lub społeczna – struktura. Urodzony po wojnie Patrick Modiano (1945), syn żydowskiego imigranta, odczuwa na sobie piętno antysemityzmu lat trzydziestych we Francji oraz Holocaustu i okupacji, jakich doświadczył jego ojciec. Annie Ernaux (1940) poprzez wejście do świata francuskiej wykształconej burżuazji, zrywa więź z rodzinną prowincjonalną kulturą i staje po stronie klasy dominującej¹. Teksty obojga autorów przybierają w większości formę pierwszoosobowych narracji, fikcyjnych lub rzeczywistych, autorskich. Krytyka literacka sytuuje Modiano w sposób dość zdecydowany w gronie powieściopisarzy, a Ernaux – szczególnie od przełomowego tekstu *Miejsce (La place)*² – pośród kontynuatorów gatunków autobiograficznych, przy czym w obu przypadkach klasyfikacje te są przekraczane. Punktem wspólnym będzie sytuacja podmiotu, który pojawia się u obojga autorów w funkcji „ja” piszącego.

Rozbicie całościowej struktury tożsamości powodujące, że określenia Francuz-żyd, intelektualista-prostak, stają się określeniami różnicującymi, odsłania również inne dychotomie. Ponieważ kryzys tożsamości jest osadzony w czasie historycznym i w obszarze literatury, istotne w moich rozważaniach będą również kwestie subiektywności-obiektywności, wewnętrzności-zewnętrzności, fikcji-rzeczywistości dotyczące w różny sposób kategorii podmiotowości. W twórczości obojga autorów dostrzegam pragnienie przekroczenia tych dychotomii, stąd – jak sądzę – należałoby w ich sytuacji mówić nie tyle o kryzysie podmiotowości w ogóle, ile raczej o załamaniu się pewnej jej wizji, a twórczość tę usytuować w kontekście powrotu do podmiotowości, jaka charakteryzuje refleksję teoretyczną oraz pisarstwo we Francji począwszy od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku³. Artykuł ten ma na celu ukazanie, w jaki sposób przewyciężona zostaje opozycja między innością a tożsamością albo, przywołując terminologię Gillesa Deleuze’a, w jaki sposób różnica przestaje być różnicująca, oraz jakie są tego konsekwencje dla funkcjonowania podmiotu literackiego w twórczości obojga autorów.

1. Biografia i autobiografia

Zarówno u Ernaux, jak i u Modiano, rozpad całościowej struktury tożsamości jest osadzony w czasie historycznym i naznaczony jest doświadczeniem śmierci⁴. U Ernaux odnajdujemy na przykład takie zdanie: „To [matka] łączyła kobietę, którą jestem, z dzieckiem, którym byłam. [Wraz z jej śmiercią] straciłam ostatnią

więź ze światem, z którego się wywodzi”⁵. Stwierdzenie to, podkreślające zerwanie historycznej więzi z rodzicami, podważa również, i to w dwojaki sposób, stabilność autobiograficznego paktu: nie tylko „ja” z przeszłości nie jest identyczne z „ja” obecnym, piszącym, ale również ukazuje jego aktualną przynależność do innej przestrzeni socjologicznej. Odwoływanie się w pierwszych trzech książkach do fikcyjnych sygnatur podmiotu zdaje się być tego konsekwencją i odczuwane jest przez autorkę jako rodzaj maski⁶. U Modiano kryzys tożsamości to przede wszystkim zaburzenie więzi uczuciowej. W jednej z powieści odnajdujemy taki opis relacji narratorki z matką: „Okoliczności spowodowały, że nie było między nami tego, co nazywa się mlekiem ludzkich uczuć”⁷. Próba rekonstruowania tożsamości zaburzonej przez historię i przez awans społeczny jawi się więc w pierwszym momencie jako konieczność odtworzenia opowieści o Innym i określenia statusu „ja” w stosunku do niej. Świadomy ontologicznej i narracyjnej zależności od Innego podmiot postawiony jest nie tylko wobec problemu ciągłości tej relacji, ale także wobec obiektywności istnienia Innego i subiektywności piszącego „ja”, niezależnie, czy jest ono bytem fikcyjnym, czy autorskim. Konieczność odtworzenia opowieści o Innym wywołuje zwrot ku gatunkowi biograficznemu, sytuując w „ja” funkcję biografę. Zwrot ten uzasadniony jest nie tylko wewnątrztekstowym pragnieniem podmiotu, ale również pozatekstową racją, biografia stanowi bowiem, według Jeana-Yvesa Tadié, najbardziej reprezentatywny gatunek powieściowy XX wieku, a zarazem – zwłaszcza, gdy początek i koniec opowiadania biograficznego zbiega się z początkiem i końcem życia postaci – za model opowiadania o całościowej i zamkniętej strukturze. Ze względu na tę przystawalność opowiadania i życia, struktura zamknięta opowiadania biograficznego jest nośnikiem sensu: podobnie Paul Ricoeur wydaje się zachowywać opowiadanie jako przestrzeń sensu, gdy – przywołując eschatologiczny mit o Apokalipsie – przypomina, że koniec świata jest jednocześnie końcem Księgi⁸. Biografia jawi się w tej perspektywie jako wariant opowiadania naturalnego, mitycznego, w którym nie istnieje opozycja fikcja/rzeczywistość ani mediacyjna rola narratora. Ze względu na swoją całościową, sensotwórczą strukturę, może być traktowana jako literacki model tożsamości. Daniel Madelénat opisując ewolucję tego gatunku w literaturze współczesnej, stwierdza jednak jego „zeświecczenie”, jakie dokonało się w epoce nowoczesności: biografia stała się gatunkiem historycznym, „superstrukturą”, „precyzyjną narracją, opartą na sprawdzonych źródłach”, która zatraciła możliwość aktualizowania istnień godnych pamięci⁹. W ten sposób osadzenie biografii w historii spowodowało rozdarcie wspomnianej wyżej pierwotnej jedności opowiadania i sensu.

Powrót do biografii, jako opowiadania mitycznego, naturalnego i obdarzonego sensem, wydaje się w szczególnie sposób kierować poczynaniami piszącego „ja” u Modiano. Pełniący funkcję biografę narrator usytuowany jest w terażniejszości zbiegającej się z momentem pisania. Odtwarzając historię ojca lub innej osoby, która go fascynuje, odwołuje się do dwu typów pamięci, faktycznej (pasywnej) i wyobraźniowej (twórczej)¹⁰ i chce konstruować opowiadanie chronologicznie, co w praktyce pisarskiej wymaga posłużenia się retrospektywą. Technika ta, pozwalając dotrzeć do różnych przeszłych warstw czasowych, w efekcie uwydatnia

czas historyczny, jego nieodwracalność, a narrator wydaje się w ten sposób przekonany o związaniu z nim tożsamości (a więc i sensu). Pamięć faktyczna pojawia się w tekstach Modiano w formie dokumentów, fotografii, adresów, itp., jedynych, a zarazem obiektywnych, dowodów na istnienie postaci, które znikły w czasie okupacji. Świadcząc o zakorzenieniu opowiadania biograficznego w historii, uniemożliwiają one subiektywną relację ja z Innym, a jednocześnie zaburzają wspomnianą już pierwotną jedność opowiadania i sensu. Dokumenty te pozwalają wprawdzie przekonać czytelnika, a także i samego narratora, o rzeczywistym istnieniu poszukiwanych postaci, ale jednocześnie ukazują bieg ich życia w sposób niekompletny, zredukowany do kilku znaków materialnych czy wręcz tekstowych. W tej sytuacji pragnienie odzyskania sensu i zarazem całościowego opowiadania biograficznego narrator realizuje poprzez odwołanie się do wyobrazeniowej funkcji pamięci: wykorzystuje przy tym istniejące już fabuły, własne lub cudze, konstruując fikcje drugiego stopnia albo przenosi ciężar opowiadania z właściwej fabuły biograficznej na opowieść o jej rekonstruowaniu, co zbliża opowiadanie do policyjnego wywiadu. Autentyczność biografii rekonstruowanej przy świadomym udziale wyobraźni i poprzez wykorzystanie istniejących uprzednio fabuł nie może jednak być wiarygodna, a podmiot, skazany na określenie własnej tożsamości przez taką właśnie fałszywą opowieść, odczuwa klęskę i niespełnienie. Poetycką projekcją takiego stanu podmiotu jest fragmentaryzacja tekstu, czyli regres opowiadania z fazy tekstowej do fazy przedtekstowej, notatkowej, w której narrator rezygnuje z chęci jego strukturyzowania. Redukując swą aktywność do sporządzania spisu dokumentów, jakimi dysponuje, rezygnuje jednocześnie ze swej subiektywności: „Poczułem niejasne wyrzuty sumienia: czy biograf ma prawo pominąć niektóre szczegóły, gdy uzna je za zbędne? A może mają one swą wagę i należałoby zgromadzić je wszystkie po kolei, nie pozwalając sobie na wybór jednego ze szkoda dla drugiego, w sposób, który pozwoliłby nie pominąć żadnego, tak jak w spisie inwentaryzacyjnym?”¹¹. Dokument, mimo że obiektywny i autentyczny, podważa całościowy i zamknięty charakter struktury opowiadania biograficznego: ma status fragmentu, który (ponieważ stanowi zaledwie część osadzonej w czasie struktury tożsamości) przestaje być nośnikiem sensu. To wprowadza do powieści Modiano atmosferę niepowodzenia. Narrator nie jest w stanie odtworzyć prawdziwej i całościowej opowieści o życiu ojca i innych drogich mu postaci z czasów okupacji, przekroczyć zerwanej więzi między Innym a sobą samym, a tym samym nie redukuje pęknięcia własnej tożsamości.

Jeśli więc u Modiano biograficzny model tożsamości nie sprawdza się ze względu na jego osadzenie w historii, czyli – inaczej mówiąc – ze względu na jego obiektywizację, u Ernaux zostaje on również poddany krytyce, ale z innych przyczyn. Odwołanie się do biografii nie konstituuje u niej odrębnego ruchu narracyjnego, ale odbywa się na zasadzie z góry odrzuconego modelu: „To nie jest biografia...” zastrzega się w książce o matce (*Une femme*). Niemniej jednak, u obojga pisarzy zaburzeniu ulega kategoria zdarzeniowości, powodując fragmentaryzację opowiadania. Ernaux wydaje się doceniać faktyczny wymiar biograficznego modelu (czyli jego autentyczność, sprawdzalność) znacznie bar-

dziej niż spójny układ wydarzeń: „To przeszłość, która zmierzałaby do terazniejszości, a więc coś przypominającego historię, ale z wyłączeniem jakiegokolwiek opowiadania”¹² – mówi w jednym z wywiadów o materii swoich książek. Nie pragnie ona konstruować linearnego opowiadania i ucieka przed wszelkimi mimowolnymi próbami chronologicznego porządkowania zdarzeń: „Zadziwiające jest to, że w tej historii [romansu z pracownikiem sowieckiej ambasady w Paryżu, przyp. K.T.-J], wciąż ulegam pokusie chronologii, pewnej chronologii moich uczuć, prawdy naszych stosunków i wydarzeń zewnętrznych. I tak przypominam sobie wernisaż Heloizy Freire i zdaje mi się, że wtedy był to już schyłek [tej miłości], i że byłam tego dnia bardzo nieszczęśliwa”. Zdarzeniowość i obiektywność wydają się tu chwilowo wysuwać na pierwszy plan, stanowiąc kryterium prawdziwości. Po chwili jednak „ja” podkreśla swoją obecność: „Liczy się jednak nie rzeczywistość naszych stosunków, ale ich postrzeganie przeze mnie: byłam nieszczęśliwa i przypominam sobie tylko nieszczęście”¹³. Nie oznacza to jednak powrotu do subiektywności. Gdy Ernaux decyduje się napisać tekst o ojcu (*La place*), wystrzega się rekonstruowania opowieści o nim na podstawie swych własnych wspomnień. Subiektywność stanowiłaby jej zdaniem przejaw dominacji nad ojcem: „Wiele miesięcy upłynęło od chwili, kiedy w listopadzie rozpoczęłam tę opowieść [o ojcu]. Zajęło mi to sporo czasu, trudniej bowiem wydobyć na światło dzienne zapomniane fakty aniżeli je zmyślać. Oporna pamięć. Nie mogłam liczyć na wspomnienia, w dźwięku dzwonka jakiegoś starego sklepu, w zapachu przejrzałego melona **odnajdywałam tylko siebie i moje wakacje spędzone latem w Y**”¹⁴ [podkr. K.T.-J.].

Wydaje się więc, że dla Ernaux subiektywność, podobnie zresztą jak fikcja literacka¹⁵, właściwa jest literaturze dominującej. Powodem rezygnacji z biograficznego modelu nie jest więc, jak u Modiano, jego „uhistorycznienie”, lecz ryzyko ideologizacji, a to każe jej zredukować opowieść o rodzicach do czystych i sprawdzalnych faktów. Obiektywizacja, jako forma otwarcia, wydaje się być dla niej sposobem na uchwycenie prawdy ich życia. Jednocześnie prawda ta zmierza ku przekroczeniu indywidualnego, jednostkowego charakteru doświadczenia rodziców: „Szukałam postaci ojca w sposobie, w jaki ludzie siadają i nudzą się w poczekalniach, strofują swoje dzieci czy machają ręką na peronie. W anonimowych postaciach spotykanych przypadkowo, nieświadomych, że noszą w sobie znaki siły lub poniżenia, odnalazłam zapomniane realia jego życiowej sytuacji”¹⁶. Począwszy od wspomnianego już *Miejsca* (*La place*) zmienia się również status podmiotu: „ja” fikcyjne, które funkcjonowało we wcześniejszych książkach¹⁷, staje się „ja” prawdziwym¹⁸, identyfikowalnym z autorem rzeczywistym. To właśnie prawda osadzona w rzeczywistości stanowi fundament relacji z Innym i powoduje uwolnienie „ja” od całościowego i czasowego charakteru struktury tożsamości. U Modiano przezwyciężenie kryzysu tożsamości związane jest również z wyzwoleniem z czasu historycznego. Prawda o Innym nie tkwi jednak u niego, jak u Ernaux, w rzeczywistości, ale w natchnieniu wyobraźni.

2. Epifanie i etnotekst

Wyzwolenie z czasu historycznego i z całościowej, zamkniętej struktury „ja” wyznacza u Modiano nowy sposób funkcjonowania podmiotu, odwołujący się do mimowolnych funkcji świadomości, a które autor określa jako „dar jasnowidzenia”. Taka sytuacja podmiotu realizowana jest poprzez zmianę statusu i funkcji fragmentu. Fragment nie oznacza odtąd braku sensu, ale usamodzielnia się w stosunku do struktury zamkniętej, jaką reprezentowała biografia, a która jest nośnikiem sensu wpisanego w historyczność i jednocześnie w tekst (jeśli brać pod uwagę etymologię słowa *bios-grapho* – „piszę życie”). Uwolnienie fragmentu z kontekstu takiej struktury wyzwala również sens od wszelkich konkretyzacji ideologicznych, czasowych czy tekstowych, których gwarantem było subiektywne „ja”. W jednej z powieści Patricka Modiano, narrator-pisarz stwierdza: „[...] rozumiem dlaczego nie mogę pisać już powieści, dlaczego zrezygnowałem z literatury. Pisanie od tej chwili polegać będzie na wypełnianiu zeszytów, tak jak trzech poprzednich, różnorodnymi zapomnianymi szczegółami, które *speaker* odczyta jasnym głosem, i które odbiją się echem u kogoś w Paryżu, albo na drugim końcu świata, jeśli tylko złapie fale tej odległej audycji”¹⁹. Odróżnia on tutaj przedstawieniowy i konstruowany sposób pisania, od pisania, którego sens nie jest konkretyzowany i tkwi nie w samym tekście, ale raczej w oddźwięku, jaki tekst ma wywołać: jest pisaniem-dla-Innego. Pisanie nie polega odtąd na konstruowaniu przez podmiot opowiadania, co oznaczało właściwie naśladowanie formy lub istniejących uprzednio fabuł, ale staje się pisaniem dynamicznym, otwierającym na epifaniczną aktualizację przeszłości.

Podobnie rzecz ma się u Ernaux. Poszukuje ona sposobu pisania odmiennego od konstruowania literackich fikcji czy subiektywnych wspomnień, a więc tradycyjnych form kodowania sensu związanych z czasem obiektywnym: „Zanim zacznę pisać, nie ma dla mnie nic poza bezkształtną materią, wspomnieniami, wizjami, uczuciami, itp. Cały wysiłek polega na znalezieniu słów i zdań, które pozwoliłyby istnieć rzeczom, «ujrzeć» je, zapominając o słowach, byciu w tym, co czuję, że jest pisaniem rzeczywistości”²⁰. Pisanie polega nie na porządkowaniu wspomnień, ale na znajdowaniu odpowiedniości między myślą a słowami, a ściślej na przekraczaniu ich przedstawieniowego charakteru. Taki sposób pisania przychodzi na myśl Deleuzjańskie intensywności, których istota polega na uciekaniu przed wszelkimi formami kodowania sensu²¹. Sądzę, że postulat nie-znaczenia (czy nie-kodowania) można rozumieć na dwa sposoby, nawiązujące do dwu odmiennych koncepcji filozoficznych, fenomenologii i bergsonizmu, z których pierwszy bliższy jest Patrickowi Modiano, drugi Annie Ernaux.

Gilles Deleuze mówiąc o pamięci mimowolnej u Prousta, zwraca uwagę na dwa rodzaje znaków zmysłowych u autora *Poszukiwania straconego czasu*: znaki przypomnienia i znaki odkrycia²², które odsyłają odpowiednio do dziedziny pamięci i wyobraźni. W przeciwieństwie do wyobraźni, pamięć jest materialna, co wyjaśnia, dlaczego znaki odkrycia, mimo że jeszcze zakotwiczone w życiu (w zmysłowości), są najbliższe sztuce²³. Dla Prousta sztuka sytuuje się poza pa-

mięcią i czasowością; i w ten sposób transcenduje nie tylko materialność pamięci, ale także rzeczywistość śmierci: estetyka stanowi jedyną szansę wyzwolenia się z czasowości (osiągnięcia wieczności)²⁴.

Takie spostrzeżenia nie pozostają obce prezentowanym przeze mnie pisarzom. Podobnie jak u Prousta, u Ernaux znaki materialne prowadzą do sensu: „Napisałam, że «pamięć jest materialna», być może nie dla wszystkich, ale dla mnie jest taka aż do skrajności, przywołująca widziane czy usłyszane rzeczy [...], gesty, sceny, z największą precyzją. Te nieustanne «epifanie» stanowią treść moich książek a zarazem «dowody» rzeczywistości»²⁵. Pamięć mimowolna jest u niej związana głównie ze znakami przypomnienia. Natomiast dla pozostającego w świecie fikcji Modiano, mimowolny ruch myśli odwołuje się do wyobraźni raczej niż do pamięci, podmiot pisze bowiem o postaciach, których nigdy nie spotkał, ponieważ zginęły przed jego urodzeniem. Nie może więc być przekonany, tak jak Proust (albo Ernaux), o rzeczywistej motywacji skojarzenia łączącego dwie epoki, przeszłość i teraźniejszość. I tak, na przykład, nie mając możliwości odtworzenia historii żydowskiej dziewczynki, Dory Bruder, która zginęła w Oświęcimiu, a na ślad której natrafia przeglądając stare gazety, narrator dokonuje tekstualizacji ciągu skojarzeń częściowo tylko z nią związanych: „Jedynym sposobem, aby nie utracić całkowicie Dory Bruder z tego okresu, byłoby zrelacjonowanie zmian pogody»²⁶. Wobec braku obiektywnych dowodów, pisanie wydaje się jedyną możliwą formą pamięci: tak długo, jak narrator myśli i pisze o Dorze, tak długo postać dziewczynki istnieje. Stara się on w ten sposób zobiektywizować własne wyobrażenie, przez które objawia się prawda. Dla Ernaux prawda nie tkwi w wyobraźni, lecz w rzeczywistości, a stwierdzając, że „porządek prawdy może tkwić tylko w pisaniu, a nie w życiu»²⁷, sprowadza ona rzeczywistość do znaków tekstu. Jednocześnie nadaje tekstowi, o wiele bardziej radykalnie niż Modiano totalizującą rangę. Tłumaczy to z jednej strony wagę, jaką obaj autorzy przywiązują do pisania – dzięki materialności znaków tekstowych staje się ono jedynym dowodem na istnienie ruchu myśli piszącego „ja”, które poza pismem zdaje się nie istnieć: „narzuca się zawsze podczas pisania kwestia dowodu: poza dziennikiem i moim notesem z tego okresu, nie posiadam żadnej pewności co do uczuć i myśli, a to z powodu niematerialności i ulotności tego, co przepływa przez umysł»²⁸.

Z drugiej strony pozwala traktować skojarzenie jako ruch organizujący tekst, co w praktyce pisarskiej przekłada się na próby synchronizacji pisania i myśli (czy, inaczej mówiąc, dynamizowania pisma). Pisanie takie należy do porządku pamięci nie z powodu pozatekstowego uzasadnienia (czyli obiektywnego istnienia „ja” lub Innego), ale z powodu swej rzeczywistości tekstowej (tzn. materialności znaków tekstowych). Ernaux rozróżnia w ten sposób dwa rodzaje pisania, ujawniające się szczególnie w jej dziennikach intymnych, analityczny i bezpośredni²⁹, związane ze zmianą sposobu funkcjonowania „ja” w społeczeństwie. Pisanie analityczne, ujawniające wtórny *habitus* podmiotu, stanowi zapis przebiegu myśli dotyczących jakiegoś zdarzenia czy sytuacji, stwarzając również przestrzeń, w której realizuje się jego polityczne zaangażowanie. Wróć do tej kwestii w ostatniej części artykułu. Pisanie bezpośrednie, poprzez które ujawnia się *habitus* pierwotny, rejestruje

raczej dynamikę pragnienia, dotyczącego zarówno przedmiotów, jak i osób. W ten oto sposób również miłość, którą Ernaux traktuje nie idealistycznie, ale zmysłowo³⁰, przybiera wymiar materialny, cielesny, staje się zarazem znakiem tekstu i znakiem pamięci. Przeciwnikiem pragnienia jest czas, stąd pismo rejestrujące jego przebieg pozwala podmiotowi z jednej strony wyrwać się z czasu obiektywnego, z drugiej strony doświadczać jego trwania i w nim się roztopiać: „słowa, które rozłożyły się na papierze, aby uchwycić myśli, wrażenia w danej chwili, mają dla mnie charakter równie nieodwracalny jak czas: są one samym czasem”³¹. Pisanie oddające przebieg pragnienia najpełniej opiera się pracy kodowania sensu, ponieważ koncentruje się na materialnym, zmysłowym aspekcie znaków: następuje w ten sposób regres z rozumienia na przed-rozumienie, skorelowany z otwarciem się „ja” na Innego. Zmysłowość, właściwa klasom niższym³², stanowi punkt wspólny między „ja” dominującym (intelektualistą) a Innym zdominowanym (prowincjuszem): „Dziwny stan, w którym odczuwam chęć posiadania wszystkich tych ciuchów bez względu na ich rodzaj, w którym najważniejszą i najpilniejszą rzeczą jest kupienie płaszcza czy torebki. Po wyjściu [ze sklepu] to pragnienie słabnie”³³. Jednocześnie pisanie, ze względu na wspomniany już jego totalizujący charakter (identyczność „ja”- materialność-tekst) traktuje Ernaux jako rodzaj daru. W miarę jak rozwija się tekst następuje zużywanie się materialności „ja”: „To zatracanie się, nieograniczony wydatek mojej energii, mojego życia”³⁴. W ten sposób „ja” łączy w przestrzeni tekstu materialność (cielesność), miłość i śmierć.

Aby uzyskać efekt adekwatności pisma i myśli, obaj autorzy stosują różne rodzaje stylizacji, spośród których trzeba wymienić stylizację na ruch myśli: „W chwili, gdy piszę te słowa, myślę nagle o kilku tych, którzy wykonują ten sam, co ja zawód”³⁵ [podkr. K. T-J.], na ruch w przestrzeni lub na słowo³⁶. Dodajmy, że Ernaux szczególnie chętnie wykorzystuje stylizację pisma na ruch w przestrzeni, co widać zwłaszcza w jej dwóch książkach, *Journal du dehors* (Dziennik z zewnątrz) i *La vie extérieure* (Życie zewnętrzne), w których piszące „ja” relacjonuje wrażenia i myśli powstające w czasie przemieszczania się metrem po przedmieściach Paryża. Wymienić należy tutaj również styl pisania, który sama autorka określa jako „*écriture plate*”³⁷ (dosł. pisanie płaskie), a który zaczyna stosować począwszy od wspomnianej już przełomowej książki o ojcu. „*Ecriture plate*”, przypominająca sposób komunikowania się w domu rodzinnym, charakteryzuje się niewyszukanym słownictwem, obecnością wulgaryzmów albo elementów gwary normandzkiej, użyciem form czasowników związanych z czasem teraźniejszym, rezygnacją z konotacyjnego znaczenia słów, fragmentarycznymi zdaniem. Poprzez taki rodzaj stylizacji pisma na słowo, myśl ludzi prostych (tzn. Innego) materializuje się w tekście, umożliwiając piszącemu „ja” powrót do rodziców.

Wymienione sposoby dynamizowania są charakterystyczne dla pisma, któremu udaje się uchwycić mimowolny ruch myśli, tzn. obraz lub wrażenie, i które na powrót staje się przestrzenią sensu. W przywoływanej już książce Patricka Modiano, zatytułowanej *Dora Bruder*, piszący podmiot poszukuje śladów dziewczynki, która pewnej nocy w Paryżu w czasie okupacji uciekła z domu rodzicielskiego. Wyobraźnia zdaje mu się nadsyłać rzeczywisty scenariusz jej ucieczki: „Mia-

łem nagle pewność, że w wieczór swej ucieczki, Dora oddaliła się z pensjonatu tą właśnie ulicą Gare-de-Reuilly. [...] Byłem pewien, że wysiadła z metra na stacji Nation. Opóźniała chwilę, w której należało przekroczyć bramę i przejść przez podwórze. Spacerowała jeszcze trochę po dzielnicy, ot tak, bez celu”³⁸. Dowodem na transpozycję sensu z porządku logicznego na intuicyjny jest reakcja uczuciowa narratora: euforia i przyspieszone bicie serca. Potwierdza ona wiarygodność opowiadania powstałego pod wpływem natchnienia wyobraźni. U Ernaux dowodem na uzyskanie zbieżności między myślą a tekstem jest poczucie zasadności użycia tych a nie innych słów: „Niemożność wypowiedzenia rzeczy za pomocą innych słów, ostateczne przywieranie przeszłej rzeczywistości do obrazu, z wyłączeniem jakiegokolwiek innego, stanowią dla mnie dowód, że rzeczywiście przeżyłam wydarzenie w ten sposób”³⁹. Znaki pisma, w miarę jak aktualizują przeszłe wrażenie, stają się przestrzenią prawdziwości, a jako takie są traktowane przez Ernaux zarówno jako rekompensata zerwanych więzi, jak i przestrzeń miłości.

Dynamizowanie pisma stanowi właściwie tekstowy wariant bardziej ogólnej zasady rządzącej opowiadaniem u Modiano, a który nazywam zasadą współbrzmienia. Stanowi ona rodzaj intencjonalnej relacji powstającej między dwoma znakami – a ściślej mówiąc – dwiema świadomościami rozdzielonymi przez czas historyczny i pozwala przekroczyć tekstualność rozumianą jako struktura zamknięta i nośnik sensu. Oto przykład:

Dziś nawiedziło mnie wspomnienie o pewnym niemieckim pisarzu. Nazywał się Friedo Lampe. To jego nazwisko przykuło najpierw moją uwagę oraz tytuł jednej z jego książek: *U brzegów nocy*, przetłumaczonej na francuski, [...], której egzemplarz odkryłem w księgarni na Champs-Élysées. Nie wiedziałem nic o tym pisarzu, ale zanim otworzyłem książkę, odgadywałem jej ton i klimat, tak jakbym już kiedyś ją czytał w innym życiu.⁴⁰

Powyższy fragment ilustruje relację współbrzmienia powstającą między dwoma znakami materialnymi, jakimi są narrator, byt tekstowy i książka. Jednocześnie istota tej relacji przekracza oba te znaki materialne – wspomniana książka odsyła do Innego, do jej autora i jego wrażliwości, podobnie jak narrator, który również uruchamia tu swoją podmiotową wrażliwość. Współbrzmienie nie polega tylko na zewnętrznej przyległości znaków, ale również na ekwiwalencji ich ukrytych sensów, tzn. porozumienia dwu subiektywności.

Zasada współbrzmienia przypomina w ten sposób fenomenologiczne „wychylenie” się świadomości ku czemuś (ku Innemu). Działa niejako w dwu kierunkach, między myślą a tekstem, który próbuje ją uchwycić, co ukazywały opisane przed chwilą sposoby dynamizacji pisma, oraz między myślą a zewnętrżnością. Dla Modiano znaki tekstowe, ze względu na ich materialność, należą do porządku pamięci i są zawsze związane z czasem historycznym, odpowiedzialnym za zerwanie więzi z Innym. To wydaje się tłumaczyć silne pragnienie podmiotu wyjścia poza tekstowy porządek znaków. Piszące „ja” często traktuje swą aktywność, albo nawet same słowa, jako nieodpowiednie nośniki dla natchnienia wyobraźni i dla sensu. Niejednokrotnie zdarza się, że porozumienie powstające między po-

staciami odbywa się poza słowami albo wręcz w sytuacjach, gdy głos zamiera: „Głos jego był bardziej stłumiony niż zwykle. Zupełnie zużyty – mówi narrator w jednej z powieści – Rozumiałem co drugie słowo, ale wystarczało mi to, aby ustalić resztę”⁴¹. Odzyskana na drodze iluminacji opowieść o postaci wyłączona jest jednak z przestrzeni tekstu za pomocą elipsy, a sygnalizowany w tym samym momencie euforyczny nastrój narratora może być rozumiany jako potwierdzenie przerzucenia sensu poza tekst. Istota opowieści o postaci wydaje się w ten sposób sytuować poza wszelkimi znakami materialnymi i poza pamięcią historyczną, „w przerwach, w ciszy i w fermatach”⁴². Idea ta powraca w wielu książkach Modiano: wielokrotnie powątpiewa on w możliwość wyrażenia prawdy za pomocą słów i zwraca się ku innym formom artystycznym, fotografii, rysunkowi, muzyce, filmowi, nie koncentrując się jednak na ich materialnych podstawach, ale uczuciach, jakie wywołują. I tak, na przykład, poszukujący zaginionej dziewczynki narrator znajduje się pewnego dnia w sali kinowej, w której wyświetlany jest film nakręcony w 1941 roku. Opowiada on również zmyśloną historię pewnej uciekinierki. Dopóki jednak narrator stara się doszukać analogii między fabułą filmową a losem Dory Bruder, przeżywa rozczarowanie: „Nie znalazłem [w filmie] nic, co odpowiadałoby rzeczywistości”, mówi. W chwili jednak, gdy porzuca swą świadomość historyczną i poddaje się spontanicznemu ruchowi myśli, powstaje relacja współbrzmienia łącząca dwie epoki, terażniejszość narratora i przeszłość Dory. Dzięki filmowi narrator odkrywa lęk, jaki towarzyszył oglądającym film ludziom, sam go przeżywa i aktualizuje w ten sposób czasy okupacji. Rzeczywistość (i zarazem sens) nie tkwi więc w fabule filmowej, ale w aktualizowaniu uczucia łączącego osoby znajdujące się w różnych epokach.

Poddając się mimowolnemu ruchowi myśli, podmiot u Modiano porzuca swe czynne kompetencje twórcze, nie tracąc swojej świadomości: zmienia się jednak jej struktura – ze świadomości rozumianej jako subiektywne i integralne „ja”, przekształca się w „ja” będące organem postrzegającym znaki: „Nie byłem niczym, ale przenikały mnie fale, czasem odległe, czasem silniejsze, a wszystkie te rozproszone echa unoszące się w powietrzu skupiały się we mnie i to byłem ja”⁴³. Utworzony z wielości fal podmiot jest przede wszystkim nastawiony na współbrzmienie ze znakami w stosunku do niego zewnętrznymi, które pozwalają mu dotrzeć do subiektywności Innego. W ten sposób jego tożsamość, a zarazem sens, niezależne już od czasu historycznego i od pamięci, przestają być zamkniętą strukturą. Piszący podmiot przekracza wówczas immanentny charakter tekstu oczekując, że jego tekst współbrzmi z tym, co pozatekstowe, czyli z epifanią. Sytuacja ta dotyczy obu poziomów nadawczych utworu literackiego: narratora i autora. W pierwszym przypadku otwieranie na znaki zewnętrzne – muzykę, film, rysunek – pozwala narratorowi w funkcji biografą przekroczyć zamkniętą strukturę opowiadania o Innym i odnaleźć w nim siebie, pozostając jednak ciągle w przestrzeni tekstu autorskiego. W drugim przypadku przekraczanie to odbywa się na analogicznych zasadach, ale ma charakter bardziej radykalny, co podkreśla fakt, że Modiano chętnie udostępnia swoje teksty innym, nietekstowym, formom działalności artystycznej⁴⁴, pod warunkiem, że wpisują się one w bliską mu nostalgiczną at-

mosferę. Taki rodzaj otwierania na znaki zewnętrzne nadaje pisarstwu Modiano charakter heterogeniczny, umożliwiając jednocześnie zaistnienie relacji współbrzmienia między „ja” autorskim i „ja” fikcyjnym. Tak więc podmiot, pozwalając się przenikać znakom z zewnątrz, przypomina „ciało bez narządów”, o którym wspomina Deleuze⁴⁵, a otwarcie na nietekstową zewnętrzność, a zwłaszcza na Innego, wyzwala tożsamość podmiotu, zarazem dynamiczną i transcendentną.

Nieco bardziej dosłownie – a zarazem bardziej w zgodzie z ideą samego Deleuze’a – można rozumieć metaforę „ciała bez narządów” w przypadku Ernaux. Ponieważ epifanie należą według niej, jak to już omówiłam wcześniej, do porządku pamięci, a nie wyobraźni, otwarcie się „ja” na znaki zewnętrzne będzie miało mniej poetycki charakter niż u Modiano. I tak, na przykład, podczas podróży do Florencji w dziełach sztuki będzie doceniać przede wszystkim ich zmysłowość, przeciwstawiając jej zbyt „duchową” sztukę rosyjską⁴⁶. Ponieważ to właśnie wrażenie, czyli domena zmysłów, jest dla niej zarazem kryterium prawdy i pisania⁴⁷, otwieranie struktury tożsamości nie będzie realizowało się, jak u Modiano, w przestrzeni idealistycznej, pozatekstowej, ale przeciwnie – w rzeczywistej, tekstowej i socjologicznej. Jeśli więc u Modiano podmiot staje się, w nawiązaniu do fenomenologicznej formuły, świadomością czegoś, to u Ernaux – w bardziej Bergsonowskim duchu – sama świadomość staje się czymś⁴⁸. Wspomniane wyżej sposoby dynamizacji pisma świadczyły u niej o zredukowaniu pozatekstowego „ja” do materialnych znaków tekstu. Dekonstruowanie „ja” jest jednak kontynuowane i znajduje swój najpełniejszy wyraz w koncepcji etnotekstu, którą Ernaux formułuje w książkach *Journal du dehors* i *La vie extérieure*, a który polega na zastąpieniu tekstowego „ja” znakami z zewnątrz: „uchwycić rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do mnie, być tylko spojrzeniem albo uchem i przepisywać [dosł. *retranscrire* = ‘dokonywać transkrypcji’, przyp. K.T-J] emocje rzeczy i ludzi, bez «wypowiadania» emocji”⁴⁹. Pozwalając odnajdywać ślady rodziców i dawnego „ja” w codzienności, w przypadkowo spotkanych ludziach, etnotekst staje się rodzajem zewnętrznej pamięci, umożliwiając nie tylko przekroczenie czasu, ale również scalenie dwu habitusów, wtórnego, gdy podmiot wykonuje czynność pisania; i pierwotnego, gdy pisanie to nie dąży do konstruowania sensu: „To nie opis ani opowiadanie. Tylko chwile, spotkania. Etnotekst”. Rezygnacja z kodowania sensu przez tekst (czyli nadawania mu przedstawieniowego charakteru) podkreślona jest szczególnie przez ostatni człon cytatu, wyrażony po francusku za pomocą rodzajnika cząstkowego („*De l’ethnotexte*” [podkr. K. T.-J.]). Jest również znamienne, że w tych dwu książkach zaimek „ja” pojawia się bardzo rzadko: neutralna narracja ma podkreślić rozproszenie się podmiotu w zewnętrzności. Otwieranie się „ja” i odnajdywanie siebie w zewnętrzności nie polega na szukaniu podobieństw do poszczególnych istot, ale raczej na uczestniczeniu „ja” w obiektywnej prawdzie, której istoty te są nośnikami. I odwrotnie, gdy „ja” wyraża swoje uczucia w tekście, ma świadomość, że jego doświadczenie stanowi część ponadindywidualnego, ogólnego doświadczenia. Jest to możliwe pod warunkiem, że dokonuje się w tekście „przeistoczenie” („*transubstantiation*”⁵⁰), znaki tekstu, a więc również sam podmiot, stają się ciałem, które materializuje zewnętrzną, niematerialną i obiektywną prawdę.

3. Etyka i polityka

Przedstawione powyżej sposoby otwarcia całościowej struktury tożsamości wiążą się u obu autorów ze zobowiązaniem moralnym i politycznym, jakie zaciąga „ja” wobec Innego.

U Modiano zobowiązanie to wynika z podjęcia problematyki żydowskiej. Podjęcie jej nie odbywa się w sposób ogólny i abstrakcyjny, ale jednostkowy i konkretny, gdyż, jak to sam autor deklaruje, jego twórczość – zwłaszcza pierwsza powieść, *Plac gwiazdy* (*La place de l'étoile*) – zrodzona jest z chęci odpowiedzi na antysemityczne ataki francuskich pisarzy z lat przedwojennych oraz poznania wojennych losów ojca. Gilles Deleuze i Felix Guattari dostrzegają podobny pragmatyzm w pismach Kafki: to konkretna sytuacja literatury żydowskiej w Warszawie czy w Pradze warunkuje nie tylko styl pisania autora *Procesu*, ale również określa jego wymiar polityczny⁵¹. Ponieważ Modiano nie był nigdy, jak to wskazywałyby tradycje francuskich intelektualistów, uczestnikiem życia politycznego współczesnej Francji, jego pisarstwo ma wymiar „polityczny” na tyle, na ile zrodzone jest z rzeczywistej sytuacji jego rodziny i na ile jest ona odzwierciedleniem ogólnej sytuacji narodu żydowskiego w czasie drugiej wojny światowej. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że autobiograficzny charakter „ja” powraca między innymi w książkach bezpośrednio związanych z tematyką okupacyjną (np. wspomniana już wielokrotnie *Dora Bruder*). W ten sposób jednostkowy charakter doświadczenia nabiera zawsze wymiaru zbiorowego. Tematyka żydowska wyznacza jednak nie tylko charakter polityczny literatury, ale również leży u źródeł postawy waloryzującej różnicę. Opisujący współczesne formy nomadyzmu Michel Maffesoli wskazuje wyraźnie na dawne powiązania tego kulturowego zjawiska z pojęciem żydostwa i od niego wywodzi jego główną cechę, nieustanny bunt przeciw ustalonemu porządkowi⁵². Podobnie dla Deleuze’a i Guattariego analizujących przypadek Kafki, żydostwo w obszarze literatury to głównie szukanie „linii ucieczki” (*lignes de fuite*) wobec mniejszościowej, ale dominującej literatury i języka niemieckiego⁵³. U Modiano odnajdujemy podobną nieufność wobec „myślenia dogmatycznego” oraz wartościowanie inności. Wyrażają się one zasadniczo w dwojaki sposób. Po pierwsze, poprzez stosowanie fragmentarycznych form pisania, co omówiłam wyżej. Po drugie, poprzez konstruowanie postaci sprzeciwiające się tradycyjnej wizji bohatera powieściowego: wszystkie główne postaci można określić jako anty-bohaterów, a zasadniczym ich rysem staje się z jednej strony bezwiedna ucieczka przed różnorodnymi formami determinizmu, a z drugiej, podejmowanie działań nie kapitalizujących się w żaden system znaczący. W większości chodzi tu zresztą o istoty nie obciążone pamięcią, ludzi młodych i dzieci, działające spontanicznie i bez żadnej uprzednio przygotowanej strategii. W książkach, w których tematyka żydowska stanowi główny wątek, ucieczka ta przybiera formę „denacjonalizacji”, czyli dobrowolnego wynarodowienia i przez to solidarności z Innym. W *Dorze Bruder* wspomina się na przykład Francuzki, które noszą gwiazdę Dawida w imię solidarności z kobietami żydowskimi, rezygnując w ten sposób z ideologizowanej przez nazistów „aryjskiej” narodowości francuskiej. Jed-

nocześnie są to akty z góry skazane na niepowodzenie w konfrontacji z systemem, wobec którego się sprzeciwiają. Rezygnacja z określonej tożsamości (szczególnie narodowej, ale również artystycznej, społecznej) i wartościowanie nieokreśloności należą do ruchu charakterystycznego dla całej twórczości Modiano, a który możemy określić jako „detytorializacja” pamięci. W powieściach, w których wątek żydowski staje się mniej wyczuwalny, przedstawiane postaci również opierają się ustalonemu porządkowi związanemu z czasem obiektywnym: wyrwanie się z internatu, marzenia, film, piosenki, ale też i samobójstwo, to najczęstsze formy ucieczki, stanowiące jednocześnie próby „terytorializacji” przestrzeni nieokreślonych lub nierzeczywistych, wyobrażonych. Żydostwo i nomadyzm, promując nie-znaczące zachowania postaci, pozwalają wyrwać się wszelkim formom określoności, przywracają autentyczność i rekompensują – czasem w tragiczny sposób – rozdartą pod wpływem Historii tożsamość. Jednocześnie, ponieważ opierają się na uczuciach, intymności i skrytości, stanowią poetycki sposób oporu wobec czasu historycznego.

U Ernaux przezwyciężenie kryzysu tożsamości wiąże się z koniecznością opowiedzenia po stronie zdominowanych. Otwieranie podmiotu na zewnętrżność i odzyskiwanie tożsamości jest uwarunkowane działaniem na rzecz Innego. Dokonuje tego poprzez pisanie: traktowanie pisma jako daru, o czym wspominałam wyżej, pociąga za sobą zobowiązanie zarówno etyczne i polityczne. Ze względu jednak na totalizujący i zarazem rzeczywisty charakter pisma (tzn. całkowitą identyfikację „ja” z tekstem i z zewnętrżnością), samo pismo staje się dla niej aktem politycznym. Można to rozumieć jako postulat pewnego rodzaju realizmu politycznego, nawiązującego do Robbe-Grilletowskiej⁵⁴ krytyki pisarstwa zaangażowanego proponowanego przez Sartre’a. Tak rozumiane zaangażowanie nie wymaga osobnych demonstracyjnych postaw samego autora, lecz w pełni realizuje się poprzez jego tekst⁵⁵. W przeciwieństwie do Modiano, dla którego znaki tekstowe, jako znaki pamięci, wyzwalały chęć ucieczki poza tekst (w ciszę), u Ernaux produkowanie tekstu, jego materialność, jest wyrazem solidarności z tymi, którzy społecznie i politycznie głosu są pozbawieni (bezdomni, imigranci, kobiety, młodzież z przedmieść Paryża, itp.). Zaangażowanie pisma nie przybiera jednak formy zorganizowanego dyskursu politycznego. Tak więc obok pisma, które opiera się pracy kodowania sensu (pisanie bezpośrednie, etnotekst), i które stanowi sposób „detytorializacji” języka francuskiej elity społecznej, pojawiają się fragmentaryczne komentarze, poprzez które uzewnętrżnia się intelektualny wymiar tożsamości „ja”, a które demaskują wszelkie przejawy dominacji, jakich dokonuje zdaniem podmiotu system – społeczny, ekonomiczny, patriarchalny, językowy, kulturowy, religijny (te dwa ostatnie szczególnie w sensie zinstytucjonalizowanym). Demaskowanie to dokonuje się głównie poprzez dostrzeganie w świecie zewnętrżnym pewnych czynności, które możemy określić za Michelelem de Certeau jako „akty mikro-oporu” (*micro-résistances*). Właściwe kulturze klas niższych i dokonywane w sposób nieświadomy przez uczestników struktur społecznych, podważają one zmasowany charakter tych struktur (instytucji, władzy), są jednak zbyt słabe i nie-znaczące, by te struktury obalić⁵⁶. Rejestrując i komentując te czynności

pismo uzewnętrznia je i zapewnia im istnienie. Jednocześnie, ponieważ dokonuje się to poprzez tekst stanowiący ciało podmiotu, nabiera on wymiaru zbiorowego: „istotne jest [...] nie poszukiwanie siebie lub tego, co pchnęło mnie do pisania, ale zanurzenie się w rzeczywistości, zakładające zatracanie siebie – jest to z pewnością związane z socjologią, z seksualnością, itd.! – i zespolenie się jako „my”⁵⁷.

Przedstawiona w artykule wizja podmiotowości kształtuje się w dwukierunkowym ruchu. Szukając prawdy o sobie poza sobą samym podmiot z jednej strony przekracza subiektywność doświadczenia, z drugiej obiektywność istnienia, kierując się ku intersubiektywności (Modiano) lub ku podmiotowości zbiorowej (Ernaux). Poezja i socjologia, w miarę jak stanowią przestrzeń spotkania z Innym, stają się dwoma sposobami otwierania i dekonstruowania podmiotu, a zarazem docierania do sensu ukrytego. U Ernaux jest on wydobywany i uzewnętrzniany poprzez pismo, u Modiano – jest on sugerowany, a w sytuacjach skrajnych wykluczany z przestrzeni pisma; w obu przypadkach, jak to widzieliśmy, nie jest przez tekst kodowany. Przekraczanie subiektywności i obiektywności oznacza także przełamywanie ustalonych kodów literackich (biografii i autobiografii) i kierowanie piszącego podmiotu ku pisaniu fragmentarycznemu: epifanie, etnotekst czy „*écriture plate*”, to style pisania świadczące o dokonanej w przestrzeni języka „deterytorializacji” różnicującego poczucia inności i pozwalające określić twórczość obojga autorów jako literaturę „mniejszą”⁵⁸ w Deleuzjańskim sensie tego słowa. Wynikający stąd wymiar polityczny pisania pozwala ujrzeć w nowym świetle problem referencyjności literatury: zaciera się tradycyjna dychotomia świata tekstu i świata pozatekstowego. Jednocześnie, ponieważ u obojga autorów, sytuowanych w tak odmiennych literacko światach, pisanie jest pojmowane w kategoriach prawdy i prawdziwości, naruszony zostaje wyrazisty podział między fikcją i rzeczywistość: zarówno jedna, jak i druga okazują się być przestrzeniami ludzkiego doświadczenia.

Przypisy:

¹ Annie Ernaux zna teorię stosunków społecznych Pierre’a Bourdieu i posługuje się w swych książkach jego terminologią.

² Jest to zarazem jedyny tekst Ernaux istniejący w języku polskim w tłumaczeniu Iwony Badowskiej (Warszawa, PIW 1989). Wszystkie cytaty, pochodzące zarówno z książek Ernaux, jak i Modiano, podaję w tym artykule we własnym tłumaczeniu.

³ Zob. na ten temat np. Mirosław Loba, *Sujet et théorie littéraire en France après 1968*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2003, s. 17.

⁴ U Modiano chodzi tu o widmo okupacji i Holocaustu, u Ernaux o śmierć rodziców i doświadczenie aborcji, której dokonała w czasach studenckich, a które wzmacnia poczucie zerwania z rodzicami: „W chwili [gdym poroniłam], zabiłam we mnie moją matkę” (*L’Événement*, Paris, Gallimard Folio 2001, s. 85).

⁵ Annie Ernaux, *Une femme*, Paris, Gallimard Folio 1989, s. 106.

⁶ Annie Ernaux, *Vers un «je» transpersonnel*, W: *Autofictions & Cie*, „Cahiers RITM”, 1993, nr 6 [red. Ph. Lejeune, S. Doubrovsky, J. Lecarme], Université Paris X, s. 219.

⁷ Patrick Modiano, *La Petite Bijou*, Paris, Gallimard 2001, s. 19. Wyrażenie to pochodzi z *Makbeta* Szekspira. W scenie piątej pierwszego aktu, Lady Makbet mówi o Makbecie: „Jedno tylko/Trwoży mnie: twoja poczciwa natura,/Nazbyt opita mlekiem ludzkich uczuć” [tł. S. Barańczak].

⁸ Paul Riceur, *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Editions du Seuil 1991, s. 46 i 47.

⁹ Daniel Madelénat, *Biographie et mythobiographie aujourd'hui*, W: *Le mythe en littérature, Essais en hommage à Pierre Brunel*, red. Y. Chevrel, Paris, PUF 2000, s. 70.

¹⁰ Taka dwoistość funkcji pamięci jest dobrze znana. Przywołajmy tu Ernsta Cassirera, według którego pamięć łączy czyste powtórzenie w teraźniejszości doświadczenia przeszłego oraz rekonstrukcję tego doświadczenia za pomocą wyobraźni (zob. Ernst Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. Anna Staniewska, Czytelnik, Warszawa, 1998, s. 107). Najnowsze badania nad pamięcią odróżniają analogicznie pamięć aktywną (kreatywną) od pasywnego rejestrowania informacji, jaki dokonuje się na przykład w procesie uczenia się, por. Jan Kordys, *Pamięć i opowiadanie*, W: *Praktyki opowiadania*, red. Z. Mitosek, B. Owczarek, W. Grajewski, Universitas, Kraków 2001, s. 135.

¹¹ Patrick Modiano, *Vestiaire de l'enfance*, Paris, Gallimard Folio 1997, s. 53.

¹² Annie Ernaux, *L'écriture comme un couteau. Entretien avec Frédéric-Yves Jeannet*, Paris, Stock 2003, s. 58–59.

¹³ Annie Ernaux, *Se perdre*, Paris, Gallimard 2001, s. 94.

¹⁴ Annie Ernaux, *La place*, Paris, Gallimard Folio 1999, s. 100.

¹⁵ Ernaux, *L'écriture...*, s. 33.

¹⁶ Ernaux, *La place*, s. 100–101.

¹⁷ *Les armoires vides* (1974), *Ce qu'ils disent ou rien* (1977), *La femme gelée* (1981). Dwa pierwsze teksty ujawniają młodzieńczy bunt nastolatki, której zaczynają ciążyć proste maniery i brak wykształcenia rodziców. To zarazem książki najbardziej naznaczone fikcją i pisane w formie zbliżonej do monologu wewnętrznego, a więc podkreślające zamknięty charakter struktury tożsamości.

¹⁸ Ernaux, *Vers un „je”...*, s. 221.

¹⁹ Modiano, *Vestiaire...*, s. 52.

²⁰ Ernaux, *L'écriture...*, s. 35.

²¹ Por. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit 1975, s. 24.

²² Gilles Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, Gdańsk, Słowo/obraz terytoria 2000, s. 54.

²³ Deleuze, *Proust...*, s. 55.

²⁴ Deleuze, *Proust...*, s. 42, 45, 47.

²⁵ Ernaux, *L'écriture...*, s. 41.

²⁶ Modiano, *Dora Bruder*, Paris, Gallimard Folio 1999, s. 89.

²⁷ Ernaux, *Se perdre*, s. 37.

²⁸ Ernaux, *L'Événement*, s. 74.

²⁹ Ernaux, *Se perdre*, s. 88.

³⁰ Myślę tu szczególnie o jej dwóch tekstach, pisanych pod wpływem namiętnej relacji z pracownikiem radzieckiej ambasady, *Passion simple* i *Se perdre*.

- ³¹ Ernaux, *Se perdre*, s. 14.
- ³² Pierre Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement Taste*, Londyn, 1984. Cytowane za Mike Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków, Baran i Suszczyński 1996, s. 315.
- ³³ Ernaux, *Journal du dehors*, Paris, Gallimard Folio 1993, s. 31–32.
- ³⁴ Ernaux, *Se perdre*, s. 61.
- ³⁵ Modiano, *Dora...*, s. 92.
- ³⁶ Trudno tu podać zwięzły cytat ilustrujący ten rodzaj stylizacji. Odsyłam więc bardziej dociekliwych czytelników do oryginalnych tekstów autorów. W przypadku stylizacji na słowo, Modiano wykorzystuje mowę pozornie zależną.
- ³⁷ Ernaux, *La place*, s. 24.
- ³⁸ Modiano, *Dora...*, s. 129.
- ³⁹ Ernaux, *L'Événement*, s. 105.
- ⁴⁰ Modiano, *Dora...*, s. 92.
- ⁴¹ Patrick Modiano, *Villa Triste*, Paris, Gallimard Folio 1977, s. 162.
- ⁴² Modiano, *Villa...*, s. 54.
- ⁴³ Patrick Modiano, *Rue des boutiques obscures*, Paris, Gallimard Folio 1997, s. 124.
- ⁴⁴ Modiano jest między innymi autorem tekstów piosenek, scenariusza filmu pt. *Lacombe Lucien*, współautorem edycji albumów fotograficznych Brassai. Współpracuje również z rysownikiem Pierrem Le-Tan. Dwa opowiadania Patricka Modiano, *Memory Lane* i *Poupée Blonde*, są przeplatane rysunkami tego artysty, autonomicznymi w stosunku do tekstu, ale nie mniej melancholijnymi.
- ⁴⁵ Zarówno w *Kłacz*u, jak i w *Proust i znaki*, s. 170.
- ⁴⁶ Ernaux, *Se perdre*, s. 194.
- ⁴⁷ Ernaux, *L'Écriture...*, s. 41.
- ⁴⁸ Gilles Deleuze, *Image mouvement, image temps*, Wykład w Vincennes-St. Denis: *Bergson, Matière et Mémoire*, 5 stycznia 1981. Wykład ten jest dostępny na stronie internetowej www.web-deleuze.com.
- ⁴⁹ Monika Boehringer, *Ecrire le dedans et le dehors: dialogue transatlantique avec Annie Ernaux*, W: *Écriture de soi au féminin*, red. Monika Boehringer, Special Issues of „Dalhousie French Studies”, 1999, nr 47, s. 165–170.
- ⁵⁰ Ernaux, *L'Écriture...*, s. 112–113.
- ⁵¹ Deleuze, Guattari, *Kafka...*, s. 29 i 30.
- ⁵² Michel Maffesoli, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Coll. Biblio-essais, Paris, Librairie Générale Française 1997, s. 13.
- ⁵³ Deleuze, Guattari, *Kafka...*
- ⁵⁴ Sądzę, że tak można rozumieć jego stwierdzenie ze znanego eseju *Pour un nouveau roman* o tym, że literatura stanowi jedyny możliwy sposób zaangażowania dla pisarza.
- ⁵⁵ Annie Ernaux nie jest członkiem żadnej partii politycznej, uczestniczy jednak w różnego rodzaju akcjach wspomagających integrację mniejszości społecznych, była również członkiem kobiecego ruchu wspierającego legalizację antykoncepcji i aborcji we Francji. Por. *L'Écriture ...*, s. 74.

⁵⁶ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*. 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard Folio-essais 1990, s. XIII.

⁵⁷ Ernaux, *L'Écriture...*, s. 64.

⁵⁸ Deleuze, Guattari, *Kafka...* Szczególnie rozdział II, *Pour une littérature mineure*.

ER(R)GO

| recenzje

Konia z rzędem za autora! Shakespeare, Szekspirowie i szekspirologie u progu nowego tysiąclecia

George Volceanov, *The Shakespeare Canon Revisited*, București: Editura Niculescu, 2005, s. 240

Na początek kilka słów o autorze książki. George Volceanov to doświadczony tłumacz literatury angielskiej na rumuński. Urodzony w Bukareszcie w roku 1956 obecnie wykłada brytyjskie studia kulturowe na bukareszteńskim uniwersytecie Spiru Haret. Jest autorem szeregu przekładów, m.in. sztuk angielskich dramaturgów renesansowych, oprócz Shakespeare'a tłumaczył np. Johna Webstera. Ostatnio przełożył sztukę jak dotąd nieznaną czytelnikowi polskiemu, *The Two Noble Kismen* (*Dwaj szlachetni kuzyni*), którą krytyka szekspirowska przypisała spółce autorskiej Shakespeare-Fletcher i włączyła do tzw. szekspirowskiego kanonu.

Zanim przejdziemy do bliższego omówienia publikacji, pozwolę sobie na kilka słów wyjaśnienia. Zdaję sobie bowiem znakomicie sprawę, iż większość poruszanych w pracy Volceanova i przywoływanych tu pokrótce zagadnień musi brzmieć obco, wręcz egzotycznie, dla polskiego czytelnika odciętego, między innymi ze względu na niedostatek przekładów, od aktualnych sporów akademickich i obecnego tzw. stanu badań zarówno nad samą postacią Shakespeare'a, jak i jego twórczością. Studia szekspirowskie dawno już uległy daleko idącemu rozczłonkowaniu i znajdują się obecnie w stanie zaawansowanej specjalizacji i teoretyczno-krytycznej parcelacji. Jak we wstępie zauważa Volceanov, niemal każdy współczesny szekspirológ reprezentuje określony aspekt teoretyczny, często odpowiadający jednemu z trendów teoretyczno-literackich, takich jak marksizm, feminizm, studia genderowe czy postkolonialne. Seria wydawnicza opublikowana przez Routledge, która konsekwentnie używa liczby mnogiej nazwiska „Shakespeare” w tytułach kolejnych zbiorów esejów, znakomicie uwidacznia ten stan rzeczy. Jeden z tomów np. zatytułowany został *Post-Colonial Shakespeares* (red. Ania Loomba i Martin Orkin; Routledge 1998). Usiłując na tym tle dokonać samookreślenia Volceanov wybiera formułkę *attribution studies*, czyli studia, które opisowo można by nazwać badaniami właśnie nad kwestiami związanymi z powstawaniem i ewolucją kanonu szekspirowskiego.

Jak sugeruje już sam tytuł *The Shakespeare Canon Revisited* (będąca zaadaptowaną na potrzeby publikacji rozprawą doktorską obronioną w 2004 roku) jest próbą nowego spojrzenia na szekspirowski kanon. Podział treści sugeruje, że kwestie kanonu można rozważać na podstawie trójczłonowego modelu: autor–recepca–tekst. I tak część pierwsza książki omawia zagadnienie autorstwa, druga – recepcji, a dopiero trzecia – tekstu, a zatem kanonu w sensie właściwym.

Praca posiada jeszcze część czwartą, która nie jest integralną częścią monografii i jak głosi tytuł proponuje interpretację trzech wybranych sztuk; oprócz *Peryklesa* znajdziemy tu analizy dwóch stosunkowo świeżo „kanonizowanych” sztuk, wspomnianej już *Two Noble Kinsmen* i *Edward III (Edwarda Trzeciego)*. Wybór tych trzech sztuk uzasadnia poniekąd zamiar włączenia tego rozdziału, choć oczywiście nie można tu niestety mówić o pełnej synchronizacji z pozostałymi częściami, w których dominują kwestie, nazwijmy to, okołotekstowe (biografia autora, dzieje recepcji, kształtowanie się kanonu tekstów, spory teoretyczno-literackie, itd.) i gdzie w zasadzie brak jest wątku analityczno-interpretacyjnego, czyli namysłu nad treścią samych sztuk.

Wszystkie trzy zasadnicze części pracy cechuje i wyróżnia podejście, które można by określić jako dynamiczne i „antyesencjalistyczne”. Autor *The Shakespeare Canon Revisited* konsekwentnie odmawia zajmowania stanowiska w referowanych kwestiach i sporach oraz zachowuje krytyczny dystans w stosunku do obecnego stanu wiedzy o Bardzie ze Stratfordu. Zresztą, jak wskazuje już na wstępie, ilość publikowanych prac krytycznych na temat Shakespeare’a daleko przekracza możliwości ogarnięcia przez indywidualnego badacza: „Światowa Bibliografia Szekspirowska (*World Shakespeare Bibliography*) za rok 1986 zawiera 4069 pozycji obejmujących (tylko!) dwadzieścia dziewięć krajów” (s. 17).

Volceanov interesuje się nie tyle obecnym, trudnym czy w zasadzie niemożliwym do oszacowania stanem wiedzy na temat Shakespeare’a i jego twórczości, co zagadnieniem wielorako uwarunkowanych procesów „wiedzotwórczych”, które prowadzą do wykreowania znanego czytelnikom i widzom wizerunku Shakespeare’a. Status Shakespeare’a jako globalnej ikony kulturowej (określenie *global cultural icon* wielokrotnie przewija się w książce) okazuje się rezultatem złożonego procesu kulturotwórczego, który w zasadzie nigdy nie dobiegnie końca; zresztą – dodajmy – w każdej epoce historycznej i w odmiennych kontekstach historycznych, kulturowych i politycznych wizerunek Shakespeare’a kształtowany jest odmiennie, co poniekąd wyjaśnia wielość „Szekspirów”. Ilość i objętość publikacji poświęconych tzw. latom zaginionym (*lost years*, 1585–1592) Shakespeare’a czy domniemanemu katolicyzmowi poety, któremu Volceanov poświęca sporo uwagi, dowodzi, iż pomimo liczącej już z górą trzysta lat recepcji krytycznej Shakespeare to nadal *terra incognita* albo też, by sparafrazować słynny monolog Hamleta w przekładzie Słomczyńskiego: „nie odkryta kraina”, której żaden badacz jeszcze nie spenetrował.

Szczególnie interesująco przedstawia się kwestia autorstwa, czyli sposobu, w jaki wiążemy postać poety z przypisywanymi mu dziełami, szczególnie jeśli uświadomimy sobie, iż, jak zauważa Volceanov, „Shakespeare żył i tworzył w epoce przed pojawieniem się pojęć autorstwa, praw autorskich i własności intelektualnej” (73). Wiele interesujących uwag dotyczy procesu, który Volceanov określa jako „autoryzowanie” (*authorising*), a zatem przypisywanie postaci Shakespeare’a autorstwa – zwłaszcza wyłącznego autorstwa – dzieł kanonicznych. Sięgająca osiemnastego wieku tradycja, nakazująca uznawać Shakespeare’a za „twórczy geniusz” (*original genius*) stoi, przynajmniej w potocznym sensie,

w jawnej niezgodzie z faktem, iż Shakespeare nie tworzył, lecz zapożyczał fabuły znakomitej większości swoich sztuk. Kult geniuszu szekspirowskiego, w ostatnich latach podtrzymany publikacjami Jonathana Bate'a, a szczególnie Harolda Blooma, posiada zresztą własne osobliwe dzieje. Począwszy od mniej więcej połowy osiemnastego stulecia i narodzin tzw. kultu barda (w języku angielskim funkcjonuje określenie *barolatri*), między innymi dzięki gorączkowym zabiegom aktora Davida Garricka (pisze o tym szeroko Jonathan Bate w książce *Shakespearean Constitutions. Politics, Theatre, Criticism 1730–1830* z 1989 roku, niestety nie uwzględnionej przez Volceanova), postać i twórczość Shakespeare'a zostały zaanektowane przez politykę i włączone w dziedzictwo kulturowe jako spuścizna, która stanowi o odrębności narodowej Anglika. Volceanov pisze w tym kontekście o „literackich dyktatorach” podtrzymujących w narodzie przekonanie o wyjątkowości i narodowym charakterze „ducha szekspirowskiego”, którego przechowują „nieśmiertelne dzieła” wieszczka. Rola Shakespeare'a w doniosłych momentach dziejowych (szczególnie podczas obydwu wojen światowych, s. 84) nie odbiega zapewne daleko od sienkiewiczowskiego pokrzepiania serc Polaków w okresie zaborów. Ale Shakespeare to nie tylko wynoszony na piedestały bard i produkt przeznaczony do globalnej masowej konsumpcji (Volceanov zestawia tu poetę z Elvisem Presleyem i The Beatles), niejednokrotnie obiekt zawiści innych poetów i innych narodów; „Shakespeare” to oczywiście również pretekst do przeróbek, rozmaitych aluzji, karykatur, satyr i parodii czy wreszcie poważnych „ponownych odczytań”, jak w przypadku pohołocaustowych interpretacji *Kupca weneckiego* (86).

Podobnie jak nie istnieje jeden na zawsze utrwalony wizerunek Shakespeare'a, nie istnieje też ustalony raz na zawsze zestaw tekstów; owe 37 sztuk klasycznie szekspirowskich należy uznać za kolejny przejściowy wytwór zabiegów kanonizacyjnych (133). Obowiązujący do niedawna kanon (polski rzekomo „kompletny” Szekspir, dostępny w wielu różnych przekładach, jest szczególnie ciekawym przypadkiem) jest rezultatem ciekawego, złożonego i niejednokrotnie burzliwego procesu. U jego początków leży zdumiewający fakt, że sam dramaturg (w przeciwieństwie do niektórych współczesnych, jak np. Ben Jonson i tzw. potomności) nie był specjalnie zainteresowany publikacją swoich sztuk. Potomni zaś chętnie je przerabiali a nawet przypisywali jego autorstwu dzieła napisane przez siebie, o czym świadczy głośny skandal wokół fałszerstwa dokonanego w 1795 roku przez niejakiego Williama Henry'ego Irelanda, który rzekomo odkrył szekspirowskie rękopisy. Badacze i tłumacze Shakespeare'a zresztą doskonale zdają sobie sprawę z trudności, jakich przysparza praca z tekstem oryginalnym, którego brzmienie jest często dalekie od klarowności, najczęściej właśnie ze względu na różnorodne komplikacje związane z losami wydawniczymi poszczególnych sztuk.

Przypadek *Króla Leara* jest być może szczególnie pouczający w tym względzie. Aby nie pozostać gołosłownym, wymieńmy za wydaniem New Cambridge Shakespeare z 1992 roku, iż współczesna krytyczna edycja sztuki bierze pod uwagę następujące teksty uczestniczące w procesie, który określa się mianem transmisji tekstu: tzw. złe rękopisy (*Shakespeare's foul papers*), skrypty sceniczne (w tym

przypadku dwie tzw. *prompt books*), wreszcie różne wydania w formatach *quarto* (z lat 1608, 1611–12 i 1619) i *folio* (z 1623).

Kwestie tożsamości i stabilności kanonu to jednak nie tylko problemy związane z ustaleniem „właściwego” kształtu tej czy innej sztuki, lecz również zagadnienia kolaboracji czyli współautorstwa, którym Volceanov poświęca stosunkowo sporo uwagi (136–151). Systematyzując zagadnienie, autor uświadamia nam, że dokonując rewizji obowiązującego kanonu bierze się pod uwagę cały szereg „tekstów” (obok ponownie zbadanych tekstów kanonicznych) również sztuki, których Shakespeare był współautorem, sztuki zaginione (np. *Love's Labour's Won*), teksty o wątpliwym autorstwie (szekspirowskim lub nie, np. sztuka *Edmund Ironside*) i wreszcie falsyfikaty czy fałszywe tropy (zmyłki, *red herrings*). Ponadto, samo ustalenie brzmienia i autorstwa tekstu jest zaledwie wstępem i przygrywką do pracy interpretacyjnej, która prowadzi nas do omawianych w części drugiej książki sporów teoretycznych, gdzie szczególną uwagę poświęca Volceanov starciom pomiędzy krytyką francuską lub frankofilsko zorientowaną (spod znaku Derridy i Foucault) a angielską czy szerzej anglosaksońską.

Targanie przez krytyków szekspirowskiego sukna – jeśli wolno pokusić się o tekstylną metaforę – oraz różnorodne teoretycznoliterackie zawłaszczenia (słowo *appropriation* zrobiło ostatnio w krytyce szekspirowskiej swoistą karierę) mogą niejednego obserwatora napawać sceptycyzmem. Cytuje Volceanov wypowiedź, która głosi, iż krytyk „zawsze znajdzie u Shakespeare'a to, czego tam szuka” (114). Shakespeare od wielu dekad nie potrząsa już swoją dzidą ani też nie czynią tego wyłącznie Anglicy czy Anglosasi. Volceanov nie twierdzi, że jej ostrze się stępiło czy też, że należy mu broń odebrać; jego książka z pewnością przekonuje, iż warto jej się przyjrzeć krytycznym okiem i bynajmniej nie jako muzealnemu eksponatowi. *The Shakespeare Canon Revisited* to publikacja ambitna i wielowątkowa, być może nawet nieco zbyt szeroko zakrojona i nieco konstrukcyjnie niespójna, ale za to świetnie referująca i odzwierciedlająca obecny stan badań nad Shakespearem i wrzucająca czytelnika w sam środek zamętu, jaki panuje we współczesnych studiach szekspirowskich. Książka jest z pewnością chlubnym świadectwem erudycji autora oraz fascynacji Shakespearem (a nie szekpirologią), a zamieszczone i analizowane w części czwartej próbki własnych przekładów świadczą dobitnie o tym, że teoria nie przesłania autorowi tekstu, nawet pomimo wyostrzonej świadomości trudności, z jakimi wiąże się dotarcie do autentycznego słowa szekpirowskiego, o ile o czymś takim w ogóle wolno jeszcze mówić.

Zew nihilizmu, czyli o relatywności prawdy hermeneutycznej

Gianni Vattimo, *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*,
przeł. David Webb, Cambridge, Polity Press 1997, s. 129.

Można zaryzykować stwierdzenie, iż współczesna sztuka interpretacji narodziła się w chwili gdy Schleiermacher, pod sztandarem *subtilitas intelligendi*, ustanowił hermeneutykę jako naukę niezależną, niepodległą żadnej innej dziedzinie wiedzy i mającą służyć jako nadrzędna metodologia nauk humanistycznych. Ten szczególny status hermeneutyki jest dziś jednocześnie wyznacznikiem jej dominującej pozycji w świecie współczesnej filozofii, jak też i genezą niezwykle istotnego problemu. Powszechne w dzisiejszym dyskursie teoretycznym idee pluralizmu i śmierci uniwersaliów powracają do swego filozoficznego źródła: problemu prawdy jako interpretacji, a istota postmodernistycznej wykładni świata opiera się na filozofii, która określa prawdę jako ideę relatywną, historyczną i tym samym zasadniczo subiektywną. Otóż ustanowienie hermeneutyki jako *koiné* epoki pociąga za sobą pewne niebezpieczeństwa, które w bezpośredni sposób mogą zagrozić jej filozoficznej prawomocności bądź też doprowadzić do jej nadmiernego uproszczenia i trywializacji. Uniwersalność wykładni hermeneutycznej niepostrzeżenie czyni nadmiernie powszednimi jej kluczowe założenia.

Problem ten oraz jego możliwe rozwiązania przedstawia jeden z najwybitniejszych filozofów stulecia, Gianni Vattimo w książce *Beyond Interpretation*. Nadużywanie koncepcji hermeneutyki we współczesnym dyskursie teoretycznym prowadzi z jednej strony do rozmycia jej oryginalnego znaczenia, a z drugiej do jej „oswojenia”, a co z tym się wiąże, pewnej beztroski i lekkomyślności w zastosowaniach. Obydwa te zjawiska wywołane są, jak twierdzi Vattimo, zagubieniem, utraceniem bądź ignorowaniem sedna świadomości hermeneutycznej: jej nihilistycznego powołania. Myślą przewodnią książki jest więc przywrócenie świadomości owego powołania i konsekwentnie jednocześnie zdyskredytowanie zarzutów oraz posądzeń o naiwny relatywizm interpretacyjny.

„Natrętna” wszechobecność hermeneutyki doprowadziła do paradoksalnej sytuacji ukonstytuowania jej jako nauki o metafizycznych roszczeniach. Vattimo uświadamia czytelnikowi, że współczesny dyskurs widzi w hermeneutyce „ostateczny sposób opisywania struktury ludzkiego rozumienia” (s. 6). To uniwersalizujące stwierdzenie w oczywisty sposób sprzeniewierza się podstawowym założeniom nauki o interpretacji, która wszak podkreśla historyczny charakter prawdy czy prawd, oraz, jak słusznie zauważa Vattimo, sama w sobie jest i musi pozostać prawdą radykalnie historyczną. Świadomość historyczności, a więc i tym samym względności hermeneutyki jako nauki, pozwala zainicjować dyskusję skierowaną

przeciw postrzeganiu hermeneutyki jako wykładni metafizycznej i uczynić z niej coś więcej niż jedynie „metateorię gry interpretacji” (s. 15). Vattimo postuluje więc by postrzegać hermeneutykę przede wszystkim jako jedną z narracji modernizmu, historię stopniowego „osłabiania” **bycia** w reakcji na pękające fundamenty ontologicznych pewników i uniwersalnych prawd. Tak więc już od pierwszych stron książki czytelnik zdaje sobie sprawę, iż ma do czynienia z dziełem nietuzinkowym, bo podejmującym (choć meandrycznie) niezwykle rzadko poruszany problem tego, co można by nazwać „relatywnością relatywizmu”, *nemezis* światopoglądów opartych na zasadzie paradygmatów. Należy jednak zaznaczyć, iż *Beyond Interpretation* nie jest jedynie (choćaż posiada pewne cechy wspólne) analogią samodekonstrukcji; to skądinąd również nadmiernie rozmyte pojęcie uzmysławia nam, iż każda teoria, w tym także dekonstruktywizm, zawiera w sobie marginalne elementy, które niejako rozsadzają ją od środka. O ile to spojrzenie dosyć jasno podkreśla zasadę zależności teorii od swoich własnych zasad, to argumentacja Vattimo wydaje się zmierzać ku jeszcze jednemu celowi. Pomimo iż pięć rozdziałów książki zwieńczonych konkluzją stara się zobrazować historyczność i relatywność myśli hermeneutycznej, ostateczne wnioski dotyczą koncepcji prawdy i bynajmniej nie poprzestają na relatywizującym uproszczeniu. Przed autorem stoi więc niezmiernie trudne, z pozoru nawet niewykonalne zadanie: jednoczesna re-relatywizacja wykładni hermeneutycznej i odparcie oskarżeń o bez troski i etycznie wątpliwy relatywizm.

Nieprzypadkowo Vattimo tuż po rozdziale wprowadzającym rozpoczyna właściwą argumentację od omówienia związku pomiędzy hermeneutyką a naukami ścisłymi. Relacja ta jest najjaskrawszym chyba przykładem „utrąty nihilistycznego powołania” (s. 16) przez teorię interpretacji. Prace Heideggera i Gadamera ustanowiły hermeneutyczne doświadczenie prawdy jako „otwarcie” polegające przede wszystkim na doświadczeniu estetycznym. Nauki ścisłe, słowami Heideggera, „nie myślą”, gdyż istota ich działania polega na „kultywowaniu prawd już otwartych” (s. 26). Trudno pominąć milczeniem protekcyjny wydzźwięk tego stwierdzenia; w sposób oczywisty hermeneutyka ma jawić się jako nauka nadrzędna, oryginalna, dogłębna. W tym ujęciu jest więc ona zasadniczo jedyną drogą do prawdy. Jednak Vattimo, omawiając prace Rorty’ego, Kuhna i Habermasa przypomina, że hermeneutyka to przede wszystkim historyczna reakcja przeciwstawienia się dominującemu paradygmatowi *Naturwissenschaften*. Obecnie nauki ścisłe wydają się zmierzać w kierunku nie mniej nihilistycznym niż hermeneutyka. Miejsce faktów zajmują interpretacje, rzeczywistość rozmywa się w stanach nieokreślonych. Zamiast przeciwstawiać się nauce „w imię humanizmu”, hermeneutyka winna więc wspomóc nauki ścisłe w „uświadamianiu im ich własnego nihilistycznego znaczenia” (s. 32) i funkcjonować nie jako rywal, lecz pełnić funkcję drogowskazu.

W dyskusji o związku pomiędzy hermeneutyką i etyką, któremu poświęcony jest rozdział trzeci, Vattimo porusza trudną i niestety być może zbyt rzadko podejmowaną przez współczesny łagodzący dyskurs pojednania kwestię. Chodzi o groźbę przemocy w świecie określonym ideą tolerancji opartej na wierze w równoprawniający interpretacyjny pluralizm. Czy możliwe jest zaistnienie interpre-

tacji, które w bezpośredni sposób prowadzić będą do przemocy i gwałtu? Odpowiedź wydaje się oczywista: takimi będą te interpretacje, które z uporem nadają sobie status transcendentálny i uniwersalny, odmawiając postrzegania samych siebie przez pryzmat relatywizmu. Metafizyka niesie więc w sobie potencjalne ziarno przemocy. Dostrzega to już Heidegger, widząc w postulatách **bycia** jako niekwestionowanej obecności potencjalny i złowrogi autorytet, kładący kres wszelkim dyskusjom i dialogom. Podobnie jak Heideggera motywowała chęć przeciwstawienia się hegemonii świata totalitaryzującej technologii, dziś etyka hermeneutyczna musi mówić o tym „co określa związek **człowiek-bycie**”: nauka i nowoczesna technologia” (s. 62).

Odpowiedzi współczesnej hermeneutyki na ową relację to według Vattimo: etyka komunikacji (Habermas, Apel), redeskrpcji (Rorty) i ciągłości (Gadamer). Poglądy etyczne Apela i Habermasa opierają się na uznaniu języka jako podstawowego sposobu doświadczania świata i Innego. Dialog pociąga za sobą odpowiedzialność wobec Innego i odbywa się na płaszczyźnie równouprawnienia. Vattimo zadaje jednak niezwykle istotne pytanie: w jaki sposób możliwe jest podtrzymanie idei przejrzystej i nieograniczonej komunikacji w zgodności z ideą subiektywności interpretacji, jako że przecież te dwa podejścia zdają się wzajemnie wykluczać? Poza tym, czy wyznaczenie najbardziej przejrzystego dyskursu poprzez obnażanie i obalanie dyskursów uprzywilejowanych, samo w sobie nie niesie niebezpieczeństwa ustalenia takowego dyskursu jako uprzywilejowanego? Kto powinien decydować, który dyskurs jest najlepszy: czyżby nauki ścisłe?

U Rorty’ego dialog nie odbywa się na wyidealizowanej płaszczyźnie przejrzystego dyskursu. Tu komunikacja ma służyć wymianie nawet przeciwstawnych sobie poglądów w ramach tego samego paradygmatu, a co więcej ma umożliwiać „redeskrpcję” uczestnika poprzez odkrywanie nowych wartości, innych sposobów opisywania świata. Jednak Vattimo przewrotnie krytykuje Rorty’ego za próbę przywrócenia idei romantycznego geniuszu, innowacyjnej, oryginalnej siły sprawczej odpowiedzialnej za wielkie idee i przewroty, co oczywiście według autora sygnalizuje nawrót w stronę tradycji metafizycznej.

Dla Vattimo gadamerowska etyka ciągłości wydaje się łączyć dobre strony dwóch wcześniejszych filozofii, unikając narażania się na krytykę, która je spotyka. Tak więc teoria Gadamera wspiera ideę dialogu (choć nie jego przejrzystości za wszelką cenę), a redeskrpcja uwidacznia się w każdym akcie interpretacji opisywanym jako zetknięcie się horyzontów terażniejszości i przeszłości. Najważniejsze jest jednak to, że społeczność interpretacyjna przejawia ciągłość; indywidualne doświadczenia integrują się w społeczności, zapewniając kontynuację historyczną, a więc poszerzając możliwości interpretacyjne.

Podjmując więc myśl Gadamera, Vattimo szuka sposobu ugruntowania hermeneutycznej etyki z jednoczesnym zachowaniem jej nihilistycznego powołania. Ciągłość, o której mówi Gadamer, musi jednak być przede wszystkim postrzegana jako idea historyczna, a jej historyczność i nasze w niej miejsce to z kolei przede wszystkim świadomość słabnącej idei **bycia** uobecnionego. Vattimo każe nam postrzegać nihilizm nie jako przeszkodę, lecz jako okazję do wyzwolenia i możli-

wość wzięcia odpowiedzialności za dialog, będąc jednocześnie wolnym od fundamentalistycznych, autorytatywnych i obiektywnych prawd.

Rozważania na temat odpowiedzialności etycznej nieuchronnie przybliżają Vattimo do kwestii wiary i religii oraz związku tychże ze sztuką. Zagadnieniom tym poświęcony jest czwarty oraz piąty rozdział książki. Wydawałoby się, iż nihilistyczne założenia hermeneutyki, tak jak przedstawia je autor, są w fundamentalny sposób sprzeczne z ideą wiary, która przecież zakłada istnienie bytu i prawdy transcendentalnej wobec jakiegokolwiek ludzkiej perspektywy. Vattimo jednak proponuje, by współczesną historię chrześcijaństwa (głównie do tej religii odnosi się filozof) postrzegać jako stopniowy, postępujący proces sekularyzacji, którego wynikiem jest osłabienie znaczenia i autorytetu dogmatów wiary. Religia postrzegana przede wszystkim poprzez pryzmat duchowy i mistyczny staje więc w opozycji do ściśle dogmatycznego paradygmatu nauk oświeceniowych. Rozumowanie to prowadzi do zaskakującego wniosku, iż hermeneutyka znajduje się po tej samej stronie barykady co współczesna religia oparta na duchowości. Powołując się na ideę *kenosis*, Vattimo argumentuje, iż ten stan rzeczy oraz obecny kształt nauk hermeneutycznych jest w dużej mierze wynikiem owej postępującej sekularyzacji religii.

Vattimo zwraca także uwagę na pewnego rodzaju dwoistość podejścia do dzieł sztuki o tematyce religijnej. Z jednej strony stanowią one przedmiot kultu wiernych, z drugiej, przedmiot estetycznej oceny i doznań miłośników sztuki. Nierzadko dzieła te znajdują się w świątyniach, więc współczesność radzi sobie z tym poprzez wyznaczenie czasu „dla sztuki” i „dla modlitwy”. Autor za znamienne uważa, iż podobny proces nie ma miejsca w muzeach – tam nikt się nie modli. *Sacrum* ustępuje więc *profanum*. W obliczu tego zjawiska Vattimo stwierdza, iż współczesna hermeneutyka w niewystarczającym stopniu odnosi się do relacji pomiędzy sztuką a religią – a w szczególności do losu sztuki w obliczu postępującej sekularyzacji. Początki procesu owej sekularyzacji sięgają, jak twierdzi Vattimo, programu niemieckiego idealizmu Hegla, Hölderlina i Schellinga. Recepcja sztuki miała opierać się na religii zmysłów, opartej na „monoteizmie rozumu i serca” i „politeizmie wyobraźni i sztuki” (s. 75). Myśl dziewiętnastego i dwudziestego wieku postuluje, iż zdecydowane odseparowanie sztuki od religii odpowiedzialne jest za ostateczne ukonstytuowanie istoty tej pierwszej. Lukács, na przykład, twierdzi, iż istotą doznania estetycznego współczesności jest wyrwanie sztuki z okowów teologii i kościoła, w których spoczywała do tej pory. W swej dyskusji Vattimo stara się odpowiedzieć na pytanie jak taki stan rzeczy wpływa na hermeneutyczne ujęcie prawdy, szczególnie w odniesieniu do tradycji hermeneutycznej zapoczątkowanej gadamerowską krytyką świadomości estetycznej.

Najistotniejsza część wywodu Vattimo znajduje się, zgodnie z duchem postmodernizmu, w dwóch suplementach wieńczących rozprawę. Pierwszy z nich dotyczy kwestii, której omówienia w sposób bezpośredni autor do tej pory unikał, choć zmierzała ku temu cała dotychczasowa dyskusja. Kwestią tą jest pytanie o prawdę hermeneutyczną, pytanie, na które odpowiedź ma ostatecznie zaprzeczyć postrzeganiu hermeneutyki jako filozofii „relatywistycznej, irracjonalnej lub w najlep-

szym wypadku tradycjonalistycznej” (s. 79). Takie poglądy implikuje powierzchownie odczytana heideggerowska destrukcja prawdy korespondencyjnej. Aby je obalić należy przede wszystkim właściwie zinterpretować intencje Heideggera, przyświecające mu podczas destrukcji klasycznej teorii prawdy. Vattimo twierdzi, iż błędem jest uważać, że destrukcja wynikała z poszukiwania lepszej, bardziej kompletnej definicji prawdy; oznaczałoby to, że korespondencyjna prawda jest horyzontem niekompletnym, wybrakowanym i niedostatecznym. Oznaczałoby to również, że ukonstytuowanie **bycia** jako podstawy prawdy posłuży nam za definicję lepszą i wierniejszą rzeczywistości. Podstawową motywacją Heideggera nie jest więc zastąpienie idei prawdy korespondencyjnej prawdą opartą na nowej, dokładniejszej ontologii, lecz raczej odkrycie niemożliwości myślenia o **byciu** jako o fundamencie rozważań o prawdzie.

Według jakich więc kryteriów powinna przebiegać dyskusja o prawdzie hermeneutycznej? Przywołując wywodzące się z tradycji heideggerowskiej pojęcie „zamieszkiwania”, Vattimo proponuje, aby rozważać zagadnienie prawdy jako perspektywę historycznego i tym samym lokalnego „otwarcia”. W ten sposób właściwym problemem staje się związek pomiędzy prawdą jako otwarciem a prawdą jako zasadą korespondencji, czy też, jak stwierdza Vattimo, pomiędzy prawdą filozoficzną a prawdą nauk pozytywistycznych. Problem ten znajduje odbicie w pracach Rorty’ego i Gadamera. U Gadamera nie jest do końca jasne w jakim stopniu zamierza on odnieść swój interpretacyjny model prawdy do nauk ścisłych. Rorty jednakże wprowadza znaczące rozróżnienie pomiędzy epistemologią a hermeneutyką. Epistemologia to wiedza i zastosowanie wiedzy wewnątrz danego paradygmatu, zasada oparta głównie na korespondencyjnej idei prawdy. Hermeneutyką natomiast jest spotkanie paradygmatów bądź, jak określa to Vattimo, „poetycka” propozycja innych zasad lub perspektyw.

Istotną różnicą pomiędzy Gadamerem a Rortym jest to, że podczas gdy ten pierwszy wydaje się uprzywilejowywać, przynajmniej w sensie moralnym, nauki humanistyczne, Rorty dryfuje w stronę Kuhna, przyznając równouprawnioną rację każdemu paradygmatowi. Podobieństwo pozycji polega na tym, że i Gadamer i Rorty prezentują swoje wersje tego samego, heideggerowskiego otwarcia: historyczno-kulturowy horyzont u Gadamera i paradygmat językowej lub kulturowej społeczności u Rorty’ego. Otwarcie jest jednak równoznaczne z zamieszkiwaniem, a zamieszkiwanie pociąga za sobą pewnego rodzaju zanurzenie w danym paradygmacie. Tak więc Vattimo zwraca się raczej w stronę Gadamera niż relatywisty Rorty’ego.

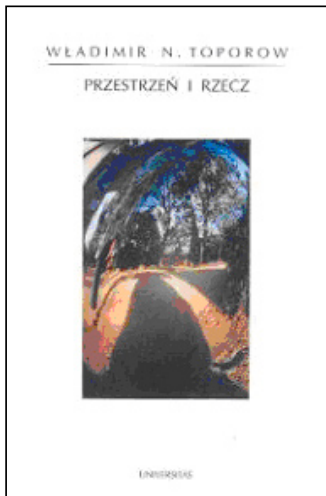
Tu zbliżamy się do najistotniejszej chyba myśli dzieła, czyli różnicy pomiędzy zamieszkiwaniem biernym a zamieszkiwaniem krytycznym. Aby przybliżyć to pojęcie czytelnikowi Vattimo odwołuje się do niezwykle trafnej metafory biblioteki. Prawda korespondencyjna to równoległe i ponadczasowe posiadanie całych zbiorów biblioteki. Prawda jako otwarcie to znajomość katalogu, wiedza o umiejscowieniu i użyteczności książek. Nie należy więc sprowadzać hermeneutycznej prawdy do czystego relatywizmu. W takiej perspektywie konflikt na gruncie interpretacji pozostałby nierozwiązywalny. Zamieszkiwanie jest zawsze równoznaczne

z aktywną partycypacją w tworzeniu paradygmatu czy horyzontu, jego „twórczą interpretacją i transformacją” (s. 83). Zamieszkiwanie to zawsze zamieszkiwanie w tradycji, rozumianej tu jednak za Heideggerem nie jako *Tradition*, lecz jako *Überlieferung*, czyli „aktywne dziedziczenie przeszłości jako otwartej możliwości” (s. 90). *Überlieferung* to mnogość głosów, nigdy nieredukowalna do monopolizującej jedności interpretacyjnej.

Finalną część wywodu Vattimo poświęca nieco bardziej egzotycznemu zarzutowi irracjonalizmu. Zarzut ten, wywodzący się z dwóch równoległych źródeł, a mianowicie historycznego materializmu i neopozytywistycznego naukowego punktu widzenia, można podsumować następująco: współczesna hermeneutyka nie oferuje żadnych argumentów na obronę swoich racji, opierając się głównie na „poetyckim” opisie wypowiedzi i narratywizacji rzeczywistości. Czytelnika zaskoczyć może przynajmniej częściowa akceptacja słuszności tego zarzutu przez autora książki. Vattimo dostrzega powyższy problem w dwóch zjawiskach. Pierwsze, to obecne w pismach Rorty’ego rozróżnienie na epistemologię i hermeneutykę. Hermeneutyka nie może oferować argumentów konstruowanych wedle logiki rozumu, ponieważ przestałaby w tym momencie funkcjonować jako miejsce spotkania paradygmatów, a zostałaby zanurzona, poprzez strukturę argumentu, w jednym konkretnym paradygmacie dominującym – paradygmacie *ratio*. Funkcjonować może jedynie jako asymilacja. Drugiego zjawiska Vattimo dopatruje się w derridiańskim dekonstruktywizmie, wyciągając oryginalne (jak w przypadku krytyki Rorty’ego wspomnianej na początku niniejszego omówienia) lecz raczej przewrotne wnioski. Samoświadomość dekonstruktywistycznego dyskursu Vattimo widzi, nie jak chciałby Derrida, jako sposób pisania filozofii wyłamujący się poza filozofię i jednocześnie rozbrajający ją od środka, lecz zajmujący niejako siłą własnego argumentu pozycję marginesu dobrze już znaną naszej cywilizacji – pozycję wyklętego poety, który poprzez swą buntowniczość także współtworzy paradygmat metafizycznej pozycji.

Vattimo postrzega irracjonalizm jako kolejny niebezpieczny syndrom metafizycznych (a więc zdradzieckich) aspiracji współczesnej hermeneutyki. Autor poczuwa się więc do obowiązku wskazania najodpowiedniejszej jego zdaniem drogi dla wykładni hermeneutycznej; dla czytelnika zaznajomionego z jego dotychczasowym rozumowaniem, postulowane rozwiązanie problemu nie stanowi zaskoczenia. Aby sprowadzić hermeneutykę na właściwe tory, należy po raz kolejny wrócić do jej fundamentów, tym razem do Gadamerowskiej krytyki estetycznej świadomości. W ten sposób Vattimo powraca do punktu wyjścia zarysowanego w pierwszym, wprowadzającym rozdziale – remedium na irracjonalizm to radykalizacja związku między hermeneutyką postulującą relatywizm i kluczowymi ideami *Prawdy i metody*: ciągłością tradycji i nieuchronnością czasowo-lokalnych przesądów. Innymi słowy, jedynie wyostrzona świadomość historyczności hermeneutyki jest w stanie zapewnić sztuce interpretacji racjonalne ugruntowanie własnych zasad, oparte na rekonstrukcji procesu, który zaowocował ową historycznością.

Noty o książkach



Władimir N. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*. Przełożył i wstępem opatrzył Bogusław Żyłko. Kraków: Universitas, 2003 (244 strony). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Władimir Nikołajewicz Toporow urodził się 5 lipca 1928 roku w Moskwie. Jest autorem około dwóch tysięcy prac (w tym ponad trzystu monografii), pracownik Instytutu Słowianoznawstwa i Bałkanistyki Rosyjskiej Akademii Nauk i jej członek rzeczywisty, lingwista, literaturoznawca, filozof, kulturoznawca, przedstawiciel tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki kultury – oto, co wyczytamy w notach biograficznych na temat jednego z najwybitniejszych badaczy współczesności. Jednak – jak wskazał w napisanym z okazji siedemdziesięciopięciolecia urodzin Toporowa eseju Władimir Emelianow¹ – suche biograficzne fakty nie tylko nie oddają rosyjskiemu humaniście pełnej sprawiedliwości, ale także przesłaniają to, co dla jego fenomenu być może najistotniejsze. Dlatego też nawet skrótowe przedstawienie *Przestrzeni i rzeczy* polskiemu czytelnikowi wydaje się wymagać nieco szerszego wprowadzenia charakterystyki światopoglądu Autora tego dzieła.

Władimir Nikołajewicz Toporow [...] [jako myśliciel], który orientacją całej swojej duchowej pracy przeciwstawia się akademizmowi, od grudnia 1990 roku jest członkiem rzeczywistym Rosyjskiej Akademii Nauk. A to niemałe zaskoczenie dla czytelnika-wolnomyśliciela, który od lat sześćdziesiątych zdążył przyzwyczaić się do tego, by dzielić humanistykę na tę „państwową”, urzędowo-akademicką – i tę wolną (Łotmanowską, Łosiewowską, Iwanowowsko-Toporowowską). Z jednej strony, takie podziały zakładały w podtekście kompletną nieufność wobec starych członków Akademii wraz z całą ich ideologią i bezdusznym opisem materiału, z drugiej zaś – pełne zaufanie wobec prawd głoszonych przez uczonych-dysydentów i bezwarunkowe według tychże prawd postępowanie. Nawet wtedy, kiedy w pracach tych uczonych dało się zauważyć błędy, a logika wyводу przeplatała się z mitologicznym kulturotwórstwem.²

Nie zaskakuje więc komentarz Emelianowa, który pisze, iż w Rosji wciąż jeszcze projektuje się postać „uwielbianego i cytowanego” Toporowa jako uczonego na obrzeżach establishmentu – „nie pasującego” do centrum. Jednak nie powinno też nikogo dziwić, że w nowym kontekście polityczno-społecznym, kiedy „niegdysiejsi dysydenci weszli do areopagu nauki”, Toporow został członkiem rzeczywistym Rosyjskiej Akademii Nauk, nie tylko nie będąc nigdy wcześniej jej człon-

kiem-korespondentem, ale także z pominięciem wszelkich „w takich przypadkach wymaganych obrzędów inicjacyjnych”. I choć, jak dalej pisze nie kryjący własnego „ideologicznego zaangażowania” komentator, transformacja ta „nie odmieniła uczonego” ani o jotę,

[...] dwuznaczność jego statusu wyczuwalna jest po dziś dzień. Od członka Akademii oczekuje się przecież, iż będzie surowy, obiektywny, drażliwy i krytyczny; że powinien unikać „uczuć” i intuicyjności, wyrażać się naukowo, tzn. w sposób niezrozumiały dla wszystkich niewtajemniczonych w sferę zainteresowań wąskiej grupy osobistości. W przypadku Toporowa – wszystko jest na odwrót: dokładny i skrupulatny, nie jest jednak człowiekiem surowym; subiektywny i delikatny – uczony woli dyskutować nad zaletami prac niż wytykać ich wady czy niedociągnięcia. Toporow obdarzony jest wielką wrażliwością i głęboką zdolnością odczuwania, a język jego prac nosi więcej cech języka filozofii niż nauki.³

Ta ostatnia cecha jego tekstów w złożeniu z ich szerokim, multidyscyplinarnym zakresem tematycznym spowodowała, że środowiska naukowe związane z Rosyjską Akademią Nauk dostrzegły, iż obowiązująca typologia specjalizacji naukowych jest zbyt ograniczona i nie odpowiada już zmieniającej się rzeczywistości. Ponieważ jednoznaczne zakwalifikowanie działalności naukowej Władimira Toporowa (obejmującej literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, religioznawstwo, etnologię, filozofię i językoznawstwo) do żadnej z oficjalnie uznanych dyscyplin okazało się niemożliwe, Rosyjska Akademia Nauk rozszerzyła listę specjalizacji naukowych o *Teorię kultury i studia nad sztuką*. Dopiero taka otwarta i w kontekście tradycyjnych podziałów „nieprecyzyjna” kategoria pozwoliła odpowiednio odzwierciedlić specyfikę myśli uczonego, który – jak trafnie zaznacza Emelianow – jest nie tylko teoretykiem i filozofem kultury, ale jawi się jednocześnie jako jej „mitotwórca” i jej „kapłan”.

To jednak nie wszystko. Nie zapominając głębi jego wglądu i wagi jego szerokiego pojmowania kultury należy także dostrzec, że elementem centralnym dla znaczenia Toporowa w przestrzeni rosyjskiej kultury humanistycznej jest jeszcze jeden fakt: niezbędna dla ducha prawda, którą niełatwo jest głosić. Rosyjska kultura, której osnowę i której specyfikę przez niemal dwa stulecia inteligencja na przemian wyśmiewała lub negowała, uformowała się nie wokół Puszkina, lecz wokół Troicko-Siergijewskiej Ławry i *Trójcy* Rublowa. Można próbować tłumić ten fakt dowolnie hałaśliwą kanonadą jadowitych uwag, ale mimo to świadomość rosyjska – świadomość człowieka ukształtowanego przez rosyjską kulturę – wyraźnie dostrzeże dystans, jaki dzieli myśliciela od kulturowego centrum, lub, innymi słowy, zauważy jego bliskość temu, co sakralne; rozpozna w jak wielkim stopniu sakralność przenika jego myśl. Florencki i Rozanow, Sołowiow i Łosiew, Dostojewski i Bachtin, Rauszenbach i Tarkowski, Byczkow i Toporow – wszyscy oni mieszczą się w samym epicentrum tego, co sakralne. Ich myśl jest myślą estetyczną; ich duchowość – duchowością serdeczną i sofizmatyczną, cieszącą się życiem, miłością, ziemią i rzeczą; ich poznanie rozszerza się w nieskończoność i nie przynosi ostatecznych rezultatów. Podstawowym przedmiotem ich refleksji

jest Imię – Słowo jako prazasada bytu. Są platońscy, neoplatońscy, organiczni, orgiastyczni – i *summa summarum* jednocześnie przyczynowi i niekausalni. Niepokoi ich los rzeczy w przestrzeni (problem bardzo bliski również Brodskiemu). Muszą wiedzieć, na ile rzecz jest mocna, czyli nasycona mocą i chwałą Bożą. Przestrzeń i Bóg, Bóg jako Jedyna Przestrzeń, wszechjedność rzeczy w Bogu i w przestrzeni, świętość i Trójca przynajświętsza – oto, dokąd prowadzi ich wywód [...].⁴

Wielowymiarowość refleksji Toporowa; charakterystyczna duchowość jego prac; fakt, że we własnej kulturze postrzegany jest jako myśliciel, którego świadomość lokalizuje się na „światopoglądowym równiku” tego, co rosyjskie; fakt, że cytujący go współcześni rosyjscy badacze często „dostrajają się do niego jak do kamertonu”, aby współbrzmieć z rytmem/rytuałem *miejsca*; jego szczególnie, „indyjski” stosunek do języka i rzeczy, który nie zaprzecza jego rosyjskości, lecz z nią harmonizuje – a więc wszystko to, na co zwrócił w swoim „festschriftowym” eseju Emelianow – stanowi szeroki kontekst, w oderwaniu od którego lektura tekstów uczonego może okazać się utrudniona. Szczególnie, że na *Przestrzeń i rzecz* – jak wyjaśnia w „Słowie wstępnym” do prezentowanego dzieła Bogusław Żyłko, znakomity tłumacz i komentator dzieła rosyjskiego uczonego – złożyły się dwie niełatwe w odbiorze,

[...] „heideggerowskie” prace Toporowa, napisane w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Można by rzec, iż łączy je zasada komplementarności. W pierwszej przedmiotem rozważań jest przestrzeń, ale nie „pusta”, fizykalna przestrzeń, lecz „mitopoetycka”, wypełniona demiurgami, bogami, ludźmi, zwierzętami, roślinami, obiektami przyrodniczo-topograficznymi i rzeczami. Te ostatnie nie są zwykłymi artefaktami, lecz – by [...] przywołać Bachtina – „rzeczami brzemiennymi w słowo”⁵, czyli powiązanymi w wieloraki sposób z człowiekiem. Związek przestrzeni i rzeczy jest obustronny: rzeczy wnoszą do przestrzeni swoje znaczenia (dzięki nim przestrzeń przestaje być „niema”), z drugiej zaś przestrzeń odstępuje rzeczom formę i oferuje im swój porządek.

Dzieła, o których mowa, to esej zatytułowany *Przestrzeń i tekst* oraz czteroczęściowa rozprawa pod tytułem *Rzecz w perspektywie antropocentrycznej. Apologia Pluszki*. Na tę ostatnią składają się rozdziały: „Rzecz i człowiek”, „O bardziej niż «rzeczowych» sensach rzeczy”, tytułowa „Apologia Pluszki” – oraz „Aneks”, opatrzony podtytułem „Rzecz–dusza–sens (kilka ilustracji)”.

Łatwo zauważyć, że znaczący tytuł całej książki – *Przestrzeń i rzecz* – wyróżnia i zestawia pierwsze (a tym samym eksponowane) wyrazy tytułów prac składających się na stworzony przez redaktora „dyptyk”. Zamykając w przestrzeni ograniczonej wspólną okładką „rzecz o przestrzeni i tekście” oraz „rzecz o rzeczy w perspektywie antropocentrycznej” oraz redukując wspólny dla obu składowych tytułów mianownik „dyskursu” po to, by ostatecznie nadać „dyptykowi” tytuł osobny – Bogusław Żyłko staje się jednocześnie tłumaczem Toporowa i jego interpretatorem, a więc kimś, czyją funkcję najtrafniej określiłby

chyba dwuznaczny angielski termin *the interpreter*. Występując w takiej funkcji Żyłko interpretuje tekst Toporowa w sposób, który pozwala mu wytłumaczyć czytelnikowi poglądy myśliciela na temat przestrzeni i rzeczy poprzez „łącznik tekstu” dzięki zestawieniu osobnych dotąd tekstów w jednej przestrzeni fizycznej i uczynieniu z nich jednej „rzeczy”, podlegającej całościowej interpretacji w jednej przestrzeni interpretacyjnej.

Tą metodą Bogusław Żyłko dokonuje interesującego, a przede wszystkim produktywnego gestu krytycznego, proponując czytelnikowi nową, podkreśloną wspólnym tytułem, intelektualną jakość. Oto, jak się wydaje, przykład Toporowskiej „inter-pret-”, jego „przestrzeni przejściowej”: to tutaj czytelnik krytyczny musi dokonać wyboru. Zagłębiając się w lekturę może bowiem pójść *tropem* Żyłki-interpretatora i właśnie *przez tekst* czytać komplementarność obu przedstawionych ciągów argumentacyjnych, albo też – świadomy kontekstu – wydeptać własne ścieżki i pozostawić po sobie własny *trop*. Swoim edytor-skim gestem Bogusław Żyłko deklaruje, że nie jest i nie zamierza być tłumaczem „niewidzialnym” wskazując jednocześnie, że zjawisko interpretacji „niewinnej”, umieszczonej poza tekstem w przestrzeni i poza przestrzenią tekstu, nie jest możliwe. W tym sensie, będąca podstawą przekładu interpretacja zawsze powołuje do istnienia przestrzeń „pomiędzy” tekstami: jest negocjacją, a być może nawet – aktem mitotwórczym.

Temu, między innymi, poświęcona jest omawiana tu pozycja. W pierwszym z zamieszczonych w „dyptyku” tekstów Toporow koncentruje się na „wzajemnej korelacji przestrzeni i tekstu” – i już we wstępnych akapitach zwraca uwagę na problematyczność dotąd wskazywanych związków. Fakt bowiem, iż tekst „jest przestrzenny” (czyli jak inne komunikaty składające się „na podstawowy korpus kultury ludzkiej” mieści się w realnej przestrzeni) oraz, że przestrzeń samą można pojmować jako tekst (czyli jako komunikat) – nie wyczerpuje jeszcze złożoności tej relacji. Niezbywalnym jej bowiem aspektem jest zależność tekstu od „przestrzeni kontemplacji” (*Anschauunsraum*), czyli jego łączliwość „z tą kategorią treści świadomości, która występuje jako ekwiwalent realnej przestrzeni w nieprzestrzennej świadomości i ma bezpośredni związek z rozumieniem i interpretacją tekstu”. Problematyczność takich relacji objawia się w całej pełni, kiedy dostrzeże się, że rozważania na temat tekstu i przestrzeni muszą wkroczyć w obszar, w którym to, co przestrzenne połączy się z tym, co nieprzestrzenne, to co tekstowe, z tym, co pozatekstowe, a to, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne – a zatem w obszar, który nie poddaje się łatwemu opisowi: ani „topograficznemu”, ani „topologicznemu”. Zadanie badacza jest tym trudniejsze, że sens podstawowych dla takich rozważań pojęć odmiennie postrzegają różni myśliciele – przedstawiciele różnych nurtów filozoficznych i krytycznych. Lecz, jak wskazuje rosyjski myśliciel, mimo wszystko „można mieć nadzieję, że pewien izomorfizm problematyki przestrzeni i tekstu odzwierciedla jakieś głębokie korespondencje pomiędzy tymi dziedzinami, odsyłające do wyjściowej jednorodności lub wspólności innego rodzaju”. Komentując te zagadnienia dalej, badacz pisze, iż:

Jest rzeczą naturalną, że zagadnienie korelacji przestrzeni i tekstu nie jest jednakowo rozwiązywane dla wszystkich rodzajów przestrzeni i zwłaszcza dla wszystkich rodzajów tekstu. Najbardziej wartościowym (i najbardziej złożonym) wydaje się określenie tej korelacji dla tekstów „wzmocnionych” – artystycznych, pewnego rodzaju tekstów religijno-filozoficznych, mistycznych i tak dalej. Takim tekstom odpowiada również szczególna przestrzeń, którą – parafrazując znane zdanie Pascala – można nazwać „przestrzenią Abrahama, przestrzenią Izaaka, przestrzenią Jakuba, a nie filozofów i uczonych” lub przestrzenią mitopoetycką. Właśnie ta przestrzeń najbardziej przeciwstawia się zgeometryzowanej i abstrakcyjnej przestrzeni współczesnej nauki, mającej też swój „standardowo-życiowy” wariant w wyobrażeniach o przestrzeni, właściwych dla znacznej części dzisiejszej ludzkości. Tej naukowej (lub codziennej) przestrzeni odpowiadają najbardziej adekwatne teksty w rozmaity sposób opisujące tę przestrzeń – zarówno specjalistyczne (teksty geograficzne, kartograficzne, geodezyjne, wywodzące się z gatunku itinerariuszy, fizyczne opisy wszechświata i jego części, i tak dalej), jak i przeciętnie życiowe, mające do czynienia z przestrzenią neutralną.

Powyższy akapit naświetla specyfikę kolejnych części pracy. Toporow poświęca je przestrzeni mitopoetyckiej/mitopoetyckich tekstów – rozpatrywanych w kategoriach „centrum” i „drogi”. Autor umieszcza swoje rozważania w kontekście pojęć „obiektywizacji” i „uduchowienia”, „wnętrza” i „zewnątrza”, „czasu świeckiego” i „sakralnego”, „chronotopu” i wielowymiarowości „ciała” i „poznania” oraz w odniesieniu do wielu jeszcze innych, wykształconych przez kulturę człowieka na przestrzeni dziejów konceptów i zjawisk. Imponująco erudycyjny wywód – ilustrowany między innymi przykładami zaczerpniętymi z tradycji Starożytnego Wschodu, z kultury starożydajskiej, z mitologii hellenistycznej czy z późniejszych dyskursów mitopoetyckich nowożytnej Europy – opiera się na problematyzacji intelektualnego dorobku nieomal całej śródziemnomorskiej tradycji filozoficznej. Argumentacja stosowana przez Autora odwołuje się z jednej strony do etymologii i metaforycznych podstaw konceptualizacji przestrzeni oraz bytów w niej istniejących, z drugiej zaś do filozofii medycyny i metodologii nauk ścisłych, antropologii strukturalnej, czy tych stanowisk intelektualnych, które ostatecznie legły u podstaw współczesnej krytyki logocentryzmu.

Nieomal osiemdziesięciostronicową, wymagającą, lecz czytelnie skonstruowaną i świetnie ilustrowaną przykładami rozprawę rozpoczynają rozważania na temat mitopoetyckich źródeł wyobrażeń o przestrzeni. Zamykają ją wnioski dotyczące przestrzenności tekstu i tekstu jako przestrzeni, który dzięki swojej przestrzenności „wykracza poza swoje własne granice” i – w odczytaniach – powołuje do istnienia przestrzeń „prywatnej” czytelniczej tożsamości, a w interpretacjach krytycznych daje początek przestrzeniom przejściowym, także tym potencjalnym. Toporow podsumowuje je następująco:

Podobnie jak przestrzeń mitopoetycka jest „mocniejsza” od zwykłej przestrzeni (życiowej, geometrycznej, fizycznej i tak dalej), tak też wewnętrzna przestrzeń

tekstu artystycznego jest „mocniejsza” od każdej przestrzeni zewnętrznej. W tym sensie tekst takiego typu można potraktować jako pewne eksperymentalne urządzenie, które pozwala konstruować, wypróbować, sprawdzać możliwości, niedające się pomyśleć gdzie indziej. Dlatego nie jest dziełem przypadku, że „silne” teksty, podobnie jak przestrzeń mitopoetycką, cechuje obecność w nich pierwiastka estetycznego, potencji logosu, wewnętrznej wolności (por. „zewnętrzną” wolność przestrzeni pozatekstowej). Wewnętrzna (tekstowa) przestrzeń wolności jest bez porównania bardziej złożona, bardziej nasycona i energetyczna niż przestrzeń zewnętrzna. Kryje w sobie różnego rodzaju skumulowane siły, niespodzianki, paradoksy; jest wybuchowa i zasadniczo ektropijna. Znosi się w niej problem wielowymiarowości oraz odosobnienia przestrzeni i czasu. Jest czystą twórczością jako przewyżczenie wszystkiego, co przestrzenne i czasowe, jako osiągnięcie najwyższej wolności. Właśnie dlatego z taką przestrzenią „wielkiego” tekstu wiąże się nieskończona mnogość interpretacji, dzięki którym tekst żyje „wiecznie” i wszędzie. [...] Tworzenie „wielkich” tekstów stanowi urzeczywistnienie prawa do tej wewnętrznej wolności, która właśnie wytwarza nową przestrzeń i nowy czas, czyli nową sferę bytu, rozumianą jako przewyżczenie doczesności i śmierci, jako obraz życia wiecznego i nieśmiertelności.

Drugą część „dyptyku” – *Rzecz w perspektywie antropocentrycznej. Apologia Pluszki* – rozpoczyna wywód o „językocentrycznym” uorganizowaniu przestrzeni. Język powołuje do istnienia dwie sfery: wyższą, „ponadjęzykową”, idealnie duchową, oraz niższą, „podjęzykową”, materialną. Odsyłając jednocześnie do jednej i do drugiej – językowe centrum „spirytualizuje” to, co materialne i „reifikuje” to, co wysokie, a tym samym czyni duchowość „życiowo niezbędną” i „użyteczną” – jak rzecz. Czteroczęściowa rozprawa poświęcona jest rzeczom, którym mitopoetycka przestrzeń (opisana przez Toporowa w eseju omówionym wyżej) używa porządku – i które ze swej strony stają się jej „treścią”.

Dwa pierwsze, teoretyczne rozdziały: „Rzecz i człowiek” oraz „O bardziej niż «rzeczowych» sensach rzeczy”, prowadzą do części analitycznej: tytułowej „Apologii Pluszki”. Inspirujący wywód tego rozdziału poświęca Toporow zjawisku „pluszkinostwa”, czyli takiego stosunku do rzeczy, w którym „ceni się jej «rzeczową» użyteczność, lecz także uświadamia się duchowe przywiązanie do rzeczy, dające podstawę do myślenia, że z rzeczą może się łączyć również korzyść «duchowa»”. Całe dzieło zamyka napisany już w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku „Aneks. Rzecz–dusza–sens (kilka ilustracji)”, który uzupełnia wywód poprzednich podrozdziałów o filozoficzny (a w pewnym sensie także teologiczny) nakaz szacunku i przyjaźni wobec Innego – oraz wobec wypełnionej rzeczami wspólnej przestrzeni.

Opatrzony interesującym wstępem i świetnie przełożony tekst jest pozycją bardzo ważną – zarówno ze względu na głębię oryginalnego filozoficznego i analitycznego wglądu Autora w problemy związane z funkcjonowaniem człowieka w przestrzeni wypełnionej rzeczami, jak i z powodu inspirujących efektów potencjalnego zestawienia myśli Toporowa i komplementarnej wobec niej refleksji zachodniej. Choć, jak trafnie zauważa Bogusław Żyłko, Toporow trafia „do umysłów

wybrednych”, jego prace nie są „elitystyczne”. Czytelność przykładów i klarowny mimo całej swej złożoności wywód z całą pewnością doceni także czytelnik niekoniecznie „akademicki”, jest bowiem Władimir Toporow myślicielem „życiowo ważnym” nie tylko dla współczesnego humanisty: przemawia do wszystkich tych, których obszar zainteresowań wyznacza troska o człowieka i jego świat.

Przypisy:

¹ Владимир Емельянов, *Священный трепет древа жизни. (75 лет В.Н.Топорову)*, <http://lebed.com/2003/art3405.htm> (07.12.2005).

² „Владимир Николаевич Топоров [...] [М] ыслитель, всей направленностью своей духовной работы противостоящий академизму, с декабря 1990 года является действительным членом Российской Академии наук. И это не меньшая странность для свободомыслящего читателя, привыкшего с 60–х годов делить гуманитарную науку на казенно–академическую и свободную (лотмановскую, лосевскую, ивановско–топоровскую). Такое членение подразумевало, с одной стороны, полное недоверие старым академикам со всей их идеологией и бездушным изложением материала; с другой стороны, – полное доверие и безусловное следование истинам ученых–диссидентов, даже в том случае, если в их трудах были заметные ошибки, а логика исследования сменялась мифологическим культуротворчеством”. Владимир Емельянов, *Священный трепет древа жизни ...* [przekład P.J.].

³ „[...] но двусмысленность статуса ощущается и по сей день. Академику следует быть строгим, объективным, желчным, критичным, избегать «чувствований», изъясняться научно, т.е. непонятно для всех непосвященных в интересы узкой группы лиц. В случае с Топоровым всё наоборот. Он подробен и скрупулезен, но не строг, субъективен, мягок, предпочитает обсуждать достоинства работ, а не их просчеты. Он человек глубокого чувства, а язык его работ скорее философский, нежели научный”. Емельянов, *Священный трепет древа жизни...* [przekład P.J.].

⁴ „[...] Но это не всё. За насыщенностью Топорова для российской гуманитарной культуры, кроме его широкого и глубокого охвата культуры, кроется еще один остро переживаемый каждым русским человеком факт, труднопроизносимая, но необходимая душе истина. Русская культура, основу и специфику которой интеллигенция то высмеивала, то отрицала около двух столетий, выстроена не вокруг Пушкина, а вокруг Троице–Сергиевой лавры и *Троицы* Рублева. Можно поливать этот факт каким угодно ядом, но сознание русского по культуре человека отчетливо различает дистанцию между мыслителем и культурным центром. Иными словами – степень его приближенности к сакральному и пронизанности им. Флоренский и Розанов, Соловьев и Лосев, Достоевский и Бахтин, Раушенбах и Тарковский, Бычков и Топоров помещаются в самом эпицентре сакрального. Их мышление эстетично; их духовность душевна и софийна, т.е. она радуется жизни, любви, земле и вещи; их познание расширяется в бесконечность и не имеет окончательных результатов; основным предметом их размышления является Имя, Слово как первооснова Бытия. Они платоничны, неоплатоничны, органичны, оргиастичны, в общем – не каузальны, а казуальны. Их волнует случай вещи в пространстве (заветная тема и для Бродского). Им важно знать, насколько вещь сильна, т. е. насыщена силой и славой Божьей. Пространство и Бог, Бог как Единое Пространство, всеединство вещей в Боге и в пространстве, святость и пресвятая Троица, – вот куда они все выводят [...]. Емельянов, *Священный трепет древа жизни...* [przekład P. J.].

⁵ Michaił Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka (Warszawa: PIW, 1986), s. 514



Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*. Kraków: Universitas, 2003 (246 stron). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Tematem niniejszej książki jest czas. Rozważane są w niej różne aspekty czasu ujawniane przez refleksję filozoficzną. Problemy tu poruszane można by określić jako należące do metafizyki czasu, lecz używamy tego słowa w sensie luźnym, by uniknąć niekończących się i prowadzących donikąd dyskusji nad sytuacją i możliwością istnienia metafizyki. Wiadomo wszystkim wtajemniczonym zarówno, że metafizyka jest niemożliwa, jak też, że stale istnieje i pojawia się w tradycji myślowej Zachodu. Wydaje się, że jest to aporia bardzo owocna dla myślenia i warta podtrzymywania. Metafizyka jest istotnie sposobem myślenia, które stale się

uprawomocnia i stale kwestionuje. W tym też sensie jest to myślenie bardziej krytyczne i bardziej otwarte niż myślenie naukowe, które jako swoją niewzruszoną podstawę przyjmuje przekonanie o bezapelacyjnej wyższości empirycznych metod poznawczych wobec innych rodzajów refleksji.

Formułując wstępne założenia pracy Hanna Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę czytelnika na dwoistą konsekwencję zastosowania centralnych terminów. Po pierwsze, rozważany w pracy czas nie jest kategorią „fizyczną”; po drugie zaś sama „metafizyka” funkcjonuje w wywodzie pracy jako termin ogólny, którego sens pojmować należy zgodnie z jego pierwotnym zastosowaniem: napisana „po Fizyce” *Metafizyka* Arystotelesa łączy te pisma filozofa, w których „znajdziemy wyodrębnienie osobnej, najogólniejszej nauki o bycie, która, podczas gdy każda ze szczegółowych nauk zajmuje się jakimś rodzajem przedmiotów [...], mówi o bycie jako całości, o tym, co wspólne wszystkiemu, co jest”. Takie pojmowanie metafizyki sprzyja rozważaniom na temat czasu, bo choć to właśnie Arystoteles zapoczątkował rozważanie tego zjawiska w kategoriach fizykalnych, to jednak w świetle wielowymiarowych zainteresowań Autorki – Arystotelejska tradycja refleksji nad czasem wydaje się niewiele wyjaśniać. Czas stanowi jeden z tych problemów, których złożoność wykracza poza wymiar fizyczności, a wobec tego staje się dla „tradycyjnie” pojmowanej, „metodologicznie” zorientowanej nauki problemem „niewygodnym”, bo nie poddającym się prostemu kategorialnemu opisowi. Metafizyka, jak zauważa Autorka, „była na ogół racjonalnym dociekaniem w kwestiach, w których nauki nie umiały nic powiedzieć i stawały przed ścianą niewiedzy” – a więc w kontekście rozważań o czasie innym niż fizyczny wydaje się stanowić jedyną możliwą drogę dociekań.

Zawarte w książce analizy różnych filozoficznych koncepcji czasu zmierzających do wyjaśnienia kwestii takich, jak: czym jest czas?, jakie jest źródło czasu?, dlaczego czas jest zagadką dla myśli? – określamy jako metafizyczne we wspo-

mnianym wyżej sensie. Przede wszystkim nie mają one nic wspólnego z czasem fizykalnym, z czasem mierzonym przez precyzyjne instrumenty, jakim zajmuje się fizyka. Są więc one w najdosłowniejszym sensie ‘poza fizyką’. Nie jest to ani uchybienie, ani gest nieprzyjazny wobec fizyki. Respektując prawo fizyków do koncepcji czasu związanej z ich doświadczeniem badawczym, nie godzimy się jednak z poglądem, że jest to jedyne właściwe pojęcie czasu. Istnieją inne niż fizykalne wymiary rzeczywistości, jak i inne aspekty czasu, których fizyka ani nie chce, ani nie potrafi rozświetlić, i które wymagają innego rodzaju refleksji. Niektórymi z nich właśnie w tej książce się zajmujemy. Jest to czas historyczny, czas życia, czas pamięci, czas świadomości etc. Te, inne niż fizykalny, sensory czasu nie są ani urojeniem, ani wtórną konstrukcją nadbudowaną nad czasem fizykalnym, ani też nie są szczególnym nienaukowym przeżyciem czasu fizykalnego, ani nawet mitycznym niedouczeniem. Przeciwnie, są one nie mniej «prawdziwie» niż czas zegara, w tym sensie, że są, tak samo jak on, ludzką formą konstytucji rzeczywistości.

W takim kontekście nie jest niczym zaskakującym, że Hanna Buczyńska-Garwicz decyduje się potraktować źródła, do których odwołuje się jej wywód, bez „profesjonalnych” uprzedzeń: jednakowo traktuje teksty literackie i teksty filozoficzne, mimo że te pierwsze operują metaforą i budują dyskurs światów przedstawionych mocą poetyckiego obrazowania, a więc wolne są od metodologicznej konsekwencji filozoficznego wywodu. Wychodzi bowiem ze słusznego założenia, że „profesjonalna” filozofia pisana akademickim językiem nie posiada patentu na filozoficzne przemyślenia, szczególnie, gdy w rachubę wchodzi problemy, z którymi „nauka” pojmowana „akademicko” nie najlepiej sobie radzi – takim problemem jest właśnie czas. Dyskurs literacki, nieobciążony obowiązkiem dążenia do „wiedzy pewnej”, nie musi żadnych prawd dowodzić, lecz mimo to nie sposób go dyskwalifikować jako fikcji, która nie mówi nic o rzeczywistości, jaką opisuje filozofia. Autorka pisze dalej, iż:

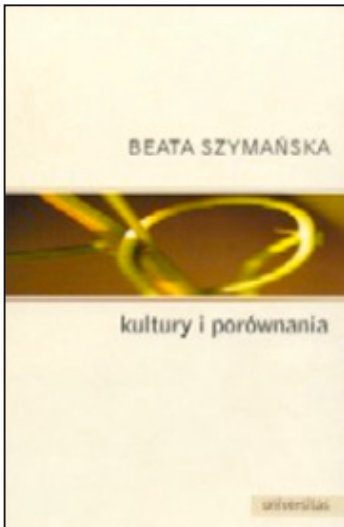
Myśl ludzka jest polifoniczna. Jedność doświadczenia filozoficznego kształtuje się nie tylko w myśli filozofów, lecz wszystkich, którzy myśleć potrafią. Tę polifoniczność często podkreśla Heidegger, pisząc, że wszyscy filozofowie myślą różnie o „tym samym”, i krytykując postmodernistyczną pogoń za oryginalnością. O tej polifoniczności w sztuce pisze ostatnio George Steiner w swej najnowszej książce [...], gdzie nieustannie pokazuje, w jaki sposób w indywidualnym tworzeniu obecne jest zawsze to, co powszechne, zbiorowe, ogólnoludzkie. Podobnie jest z prawdami filozoficznymi, kształtują się one w długim historycznym procesie ludzkiego myślenia i dociekania zagadek [...].

Zagadki o znaczeniu centralnym dla prezentowanego wywodu to te, które dostarczają pytań organizujących kolejne rozdziały pracy, a więc: „czym jest czas”? (rozdział pierwszy, zatytułowany „Zagadka czasu”), „czym jest przeszłość”? (rozdział drugi, pod tytułem „Przeszłość odzyskana”), „dlaczego przeszłość nie ginie, choć mija czas”? (rozdział trzeci: „Wieczny powrót”), „czym jest i jakie dyskursy uruchamia czas południa/czas nocy”? (rozdziały czwarty i piąty – „Południe”

i „Noc”) i w końcu „jaka relacja wiąże trwanie, pamięć i przeszłość w kontekście ludzkiej kondycji”? (rozdział szósty: „Ucieczka od przeszłości”). Polifonia filozoficznych i literackich głosów, które w złożonej debacie nad czasem przeplatają się i często przenikają – nie stanowi jednak „syntezy wiedzy o czasie” i nie doprowadza do żadnych ostatecznych rozwiązań. W „Zakończeniu” pracy Autorka uświadamia czytelnika, iż dyskusja nad centralnym dla rozprawy problemem –

[z]akończenia nie ma. To zgodne z naturą refleksji filozoficznej, która jest płynącym ze zdziwienia rozmyślaniami o świecie, a nie rozwiązywaniem zadań umysłowych. Historyczne doświadczenie myślowe filozofii niewątpliwie w pewien sposób kumuluje się, dając szerszy i głębszy intuicyjny wgląd w naturę świata, nie prowadzi jednak nigdy do syntezy zamykającej w jednej formule wielość aspektów czasu ani różnorodność ich interpretacji. Oglądamy się wstecz na dawnych mistrzów zagadki czasu nie w poszukiwaniu ostatecznej odpowiedzi pozbawiającej nas zdziwienia i uwalniającej od obowiązku racjonalnego przemyślenia nadal tych samych spraw. Przeciwnie, widzimy w nich zachętę i pomoc, by kontynuować te myślowe zmagania z „dwugłowym potworem czasu”. Byłoby rzeczą nierozumną twierdzenie, że w którejś z omówionych filozoficznych intuicji znajduje się ostateczne rozwiązanie zagadki czasu, podobnie jak nierozumne byłoby odrzucenie trafności tych intuicji tylko dlatego, że nie są ostateczne. [...] Próba syntezy różnych analiz czasu jest nie tylko niemożliwa, ale byłaby też ze wszech miar niewłaściwa.

Zaproponowana przez Hannę Buczyńską-Garewicz wielostronna refleksja, do której wkład swój wnoszą najteższe umysły historii europejskiej myśli od Arystotelesa, Augustyna i Kanta do Bergsona, Heideggera i Sartre’a, i od Wergiliusza i Blake’a do Nietzschego i Goethego, Prousta i Manna – umieszcza współczesnego humanistę w przestrzeni, która nie tylko problematyzuje siatkę odniesień jego własnych osadzonych w czasie i przestrzeni rozważań, ale też wymaga nieustannej rewizji wniosków z nich płynących. Choć *Metafizyczne rozważania o czasie* nie prowadzą do jakichkolwiek ostatecznych sformułowań, zawarty w nich wywód tworzy wielowymiarową, lecz niematerialną „mapę” dyskursów, wyobrażeń i intuicji decydujących o postrzeganiu czasu jako tego zjawiska, które nie poddając się do końca ontologicznej ani epistemologicznej kategoryzacji objawia swoją moc jako jeden z najproduktywniejszych kulturotwórczych czynników tradycji Zachodu. Oto pierwszy z powodów, dla których książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz jest ważna. Powód drugi – być może ważniejszy – jest nieakademicki. I dostrzeże go każdy, komu w codziennym zabieganiu kiedykolwiek przyszło na myśl by poważniej rozważyć własną śmiertelność. Zdążyć. Na czas.



Beata Szymańska, *Kultury i porównania*. Kraków: Universitas, 2003 (197 stron). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Kultury i porównania to książka ze wszech miar „pozytywna”: nie tylko dlatego, że jej zasadniczym przesłaniem jest otwartość wobec Innego, która staje się fundamentem porozumienia, ale także dlatego, że sam wywód wypływa z „dobrej wiary” autorki. Beata Szymańska stara się bowiem dostrzec potwierdzenie własnych „woli-tywnych” projekcji „ludzkości serdecznej” nawet tam, gdzie inni dostrzegliby takiego ideału zaprzeczenie. I w żadnej mierze nie jest to zarzut wobec omawianej tutaj pozycji: wystarczająco dużo istnieje w świecie przykładów na to, że intuicje Beaty Szymańskiej mają solidne podstawy w dyskur-

sach codzienności i można wyliczyć tysiące powodów, dla których warto postawić otwartość promować. Nie sposób byłoby także zaprzeczyć, że perspektywy badawcze, które interpretują rzeczywistość w kategoriach przekładalności i kształtują się na podbudowie „etyki przyjazności” są w dzisiejszych czasach szczególnie cenne. Z przyjemnością czyta się tę książkę, z uśmiechem się do niej wraca. Sama Autorka pisze o swych założeniach następująco:

Tytuł książki *Kultury i porównania* mógłby ktoś odczytać jako próbę porównywania kultur. Nie o to jednak chodzi. Pytanie, jakie sobie postawiłam, można by tak sformułować: czy tego, co zostaje uznane za zrozumiałe tylko w jednej kulturze, naprawdę nie da się wyrazić w języku innej kultury? A ponadto, czy zobaczenie tego samego problemu w ujęciu różnych kultur nie pozwoliłoby nam na jego lepsze zrozumienie? Czy porównanie rozmaitych rozwiązań tych samych problemów nie mogłoby nam pozwolić na lepsze zrozumienie kultury własnej i na lepsze zrozumienie samych tych problemów? [...] Wreszcie i na koniec pojawiło się pytanie, czy w coraz bardziej zmieniającym się świecie, w zbliżaniu się, ale także w konfliktach wielu kultur powstaje nowa duchowość. Krótko mówiąc, czy możemy się nawzajem zrozumieć?

Wychodząc od Popperowskiego stwierdzenia o tym, że „alternatywą krytycznej dyskusji jest [...] przemoc i wojna – podobnie jak alternatywą przemocy i wojny jest krytyczna dyskusja”, Beata Szymańska proponuje poszukiwanie odpowiedzi na postawione wyżej pytania czyniąc niewypowiedziane założenie, iż ponieważ uniknięcie przemocy i wojny jest celem nadrzędnym, odpowiedź pozytywna jest jedyną możliwą. Ideologia ta – ze wszech miar słuszna – legła u podstawy serii interesujących porównań i studiów przypadków, omawiając, które Autorka z dużą dozą erudycji odwołuje się do twórczości całego panteonu myślicieli i krytyków Zachodu oraz najważniejszych nurtów myśli Wschodu. Ilustruje swoje obserwacje

przy pomocy szerokiej gamy tekstów powstałych na bazie środków dostępnych różnym mediom (od literatury, traktatu filozoficznego i filmu po malarstwo i kaligrafie) oraz pochodzących z różnych okresów historycznych i z różnych przestrzeni kulturowych.

„Motywem przewodnim” pracy – jeżeli można postulować istnienie takiego zjawiska w tekście naukowym – jest ludzkie doświadczenie świata jako doświadczenie liminalne, w niepokojącej sferze pomiędzy tym, co skonceptualizowane i tym, co konceptualizacji się nie poddaje. Wywód Autorki – nacechowany widoczną fascynacją buddyzmem (w szczególności buddyzmem zen i chan), taoizmem, europejską tradycją mistyczną i myślą egzystencjalną – wskazuje, że liminalne doświadczenie bycia-w-świecie może być traktowane jako podstawa analogicznych konstatacji „filozoficznych” wyrosłych na gruncie pozornie „nieprzystających” kultur – i analogicznych poetyckich metafor. Jeżeli bowiem można postulować istnienie sfery doświadczeń „wspólnych” dla różnych kultur i wspólnot wartości, można też postulować potencjalną możliwość porozumienia, do którego droga – jeżeli trafnie odczytuję wywód – wiedzie przez niespecyficzną kulturowo *uważność* (*sati*=*Besonneheit*) i ostateczne wyzbycie się egoistycznego lęku o „ja”, które „rozmywa się” w konsekwencji medytacyjnej postawy wobec świata.

Konstatacja, jak się wydaje, słuszna. Zwracali już na podobne relacje uwagę zarówno twórcy literatury (np. w tradycji amerykańskiej takie myślenie periodycznie pojawia się w literaturze od Melville’a poprzez Beatników, aż do Lucasa i *Gwiezdných Wojen*), jak i ludzie nauki (w dziedzinie polskiej filozofii np. Marcin Fabjański, który w swoich pracach zestawia Wschód i Zachód analizując metafizyczne źródła neurozy w kulturze judeochrześcijańskiej, dokonując refleksji nad filozofią Artura Schopenhauera w kontekście buddyzmu, czy tropiąc paralelizmy między buddyzmem a fizyką kwantową). Słuszność założeń Autorki potwierdza także fakt powstawania w Europie i Ameryce szkół buddyjskich, takich jak słynna szkoła Tich Nhat Hahna w Plum Village. Nie przez przypadek też uczeni Zachodni określają buddyzm mianem „egzystencjalizmu odwołującego się do intelektu”.

Jednak wywód Autorki – błyskotliwy, erudycyjny, etycznie ugruntowany i głęboko humanistyczny – pozostawia miejscami wątpliwości natury metodologicznej. Pytania tej natury stają się niepokojące szczególnie wtedy, kiedy wywód pracy opiera się na tekstach demonstrujących *istotowy brak otwartości*, lub na tekstach retorycznie podobnych, lecz o różnej dyskursywnej proveniencji – albo też kiedy odwołania do buddyzmu następują poprzez teksty napisane na Zachodzie.

Przypadek pierwszy ilustruje przykład Matteo Ricci, na który Beata Szymańska powołuje się aby wskazać, iż istnieje możliwość znalezienia punktów styecznych między kulturami oraz, że dyskursy odmiennych kultur nie wykluczają możliwości akomodacji elementów „obcych” struktur pojęciowych. Ricci, jezuicki misjonarz, istotnie wykazuje znakomite zdolności asymilacyjne w kontekście kultury Chin – lecz sam ten fakt nie zaskakuje ani nie budzi szczególnych wątpliwości. To, co wątpliwości budzi, wiąże się z natomiast z jego chińskim przekładem katechizmu.

Wywód Autorki zdaje się sugerować, że fakt, iż jezuita wykorzystał pojęcia konfucjańskie do przekładu katechizmu dał w efekcie tekst, którego dyskurs byłby ekwiwalentny wobec zasad dyskursu, jaki powoływał do istnienia tekst katechizmu łacińskiego. Jeżeli jednak – przywołując zjawisko bliższe nam kulturowo – katolicki dyskurs ludów Boliwii, „uwzględniający” elementy wierzeń i rytuałów przedchrześcijańskich, do dziś rządzi się innymi zasadami, niż dyskurs katolicyzmu w Europie, skąd „sugestia” o jakiegokolwiek ekwiwalencji w przypadku przekładu Ricci? Po pierwsze więc natychmiast nasuwa się pytanie, czy katolicyzm tłumaczony przez konfucjanizm nie został „skonfundowany”, a jeżeli tak – to czy to jeszcze katolicyzm? Po drugie, skąd pewność, że dokonana przez Ricci translacja konfucjańskiego Czteroksięgu nie przypomina wczesnych angielskich „przekładów” historii stworzenia świata organizującej światopogląd ludów Pima czy Irokezów, gdzie tłumacze – zakładający istnienie „jedynej Prawdy” wyrażonej w *Piśmie Świętym* – wszystko, co wydawało im się „nielogiczne” w opisywanym przez Indian narracyjnym (nie) porządku interpretacyjnie „naginali” do Genesis tak, żeby tekst przekładu był „logiczny”; czyli, żeby stanowił „wariant” historii biblijnej? Nie trzeba zaznaczać, że takie „porozumienie międzykulturowe” oparte na zasadzie *mutatis mutandis* często kończyło się nieporozumieniami przybierającymi kształt krwawej jatki, a przecież w kontekście podanego przykładu misjonarski światopogląd Ricciego nie ulega wątpliwości. Nawet tytuł jego dzieła brzmi: *Prawdziwe znaczenie Pana na Niebiosach* – a więc przy całym jego „asymilacyjnym talencie” trudno byłoby postulować jego „otwartość” wobec innych „prawd”, które w kontekście „jedynej prawdy” muszą być nieprawdziwe.

Wnioski nasuwają się dwa. Można spekulować, że teoretyczny „konfucjanizm” Ricciego mógł być pewną „zbastardyzowaną wersją” konfucjanizmu chińskiego, a przekład jego autorstwa mógł/może nosić cechy prób odczytania filozofii chińskiego myśliciela przez porządek narracji judeochrześcijańskiej. Jeżeli powyższa spekulacja miałaby się potwierdzić – dowodne będzie twierdzenie, że „punkty styeczne” kultur kończą się tam, gdzie zaczyna się dyskurs innej metanarracji. Szczególnie, jeżeli „asymilacja” jest środkiem do celu polegającego na zastąpieniu zastanej metanarracji własną „lepszą”. Autorka jednak nie „ubiega” wątpliwego komentatora i ani nie zagłębia się w taką problematykę, ani też nie powołuje się na źródła naukowe, które mogłyby rozwiać wątpliwości. Poprzestając na „sugestywności” przykładu, wplata go w argumentację.

Przypadek drugi ilustruje przykład zestawienia współczesnych tekstów buddyjskich z europejskimi tekstami mistycznymi przełomu XIII i XIV ww. Fakt, że Tich Nhat Hahn i Mistrz Eckhart używają łudzaco podobnej retoryki do opisanie medytacyjnej koncentracji na obiekcie i „zrównania statusu” wszelkiego bytu tudzież radości płynącej z takiego doświadczenia (jak na stronie 109 rozprawy) z punktu widzenia metodologii nie daje jeszcze podstawy do jakiegokolwiek innej konstatacji, niż tej o podobieństwie retoryki, a to z trzech powodów.

Po pierwsze, Eckharta i Tich Nhat Hahna czyta badaczka, której horyzont interpretacyjny ukształtowany został w dobie ponowoczesności, a zatem w jej interpretacji „oryginalny” Mistrz Eckhart nie jest już „oryginalny”, bo jako taki istnieć

nie może. Nietzsche określał tę szczególną relację temporalnej odległości przy pomocy interesującej czasowo-ontologicznej kategorii: jego określenie „*vergangene Zeiten und Bücher*” wskazuje, iż dzieła, tak jak czasy, w których powstały, od zawsze „są przeszłe”, zaś czytelnik współczesny nie jest w stanie „odciąć się” od swoich doświadczeń i bagażu kultury dokonując aktu lektury. Innymi słowy, dzieło Eckharta odczytywane dziś przez Autorkę pracy „myśli” językiem przełomu drugiego i trzeciego millennium. Kiedy więc porównując „analogiczne” fragmenty tekstów Tich Nhat Hahna i europejskiego mistyka Beata Szymańska używa sformułowania: „Piękny fragment rozważań Mistrza Eckharta wyraża tę samą myśl” – łądzi się, że „ma dostęp” do czegokolwiek innego, aniżeli tylko tekstu jej własnej interpretacji. To nie Eckhart wyraża „tę samą myśl”; to Autorka odczytuje myśl Eckharta przez pryzmat jej własnego światopoglądu, którego dyskurs zawiera elementy myśli wietnamskiego mistrza.

Po drugie – Tich Nhat Hahn mówi o doświadczeniu *rozmycia się podziałów* na świeckie i święte, zaś Eckhart o *równości w Bogu*, czyli o *wszechświętości*, przy czym „świętość” w obu przypadkach oznacza coś innego: dla Eckharta – w świetle całego korpusu kazań i traktatów – jest to świętość przedjęzykowej transcendencji panteistycznego Boskiego Absolutu, który nie przestaje być logocentryczny; dla Tich Nhat Hahna taki Absolut byłby pojęciem sprzecznym z założeniami buddyjskiej metanarracji, gdzie to, co „ponadlokalne” nie jest „absolutne”, nie jest „centralne”, a nawet nie podlega takiemu wartościowaniu. I nie sposób sprowadzić tej różnicy do prostej „negocjacji” bo w jednym i w drugim przypadku świętość jest podstawą światopoglądu, która negocjacji nie podlega, lecz jedna „świętość” wyklucza drugą. „Piękny fragment rozważań Mistrza Eckharta wyraża tę samą myśl” po raz kolejny okazuje się sformułowaniem niemożliwym do obronienia, bo myśl jest „ta sama” jedynie „objawowo”. Wątpliwości rozwiewa osadzenie obu fragmentów w całościowych metanarracyjnych kontekstach.

W końcu, po trzecie, rozmycie się „ja” w Boskim Absolucie następuje u Eckharta (jak np. w kazaniu „*Beati Pauperes Spiritu*”) w wyniku redukcyjnego ruchu „w stronę niewiedzy” i powrotu do tego, czym Bóg był kiedy go jeszcze nie było, czyli do *przedjęzykowości*. Pozorna analogia „czystego umysłu” znowu jest objawowa, bo medytacja buddyjska – choć ma podstawy metanarracyjne – jest treningiem „niedyskursywności” i zakłada dochodzenie do wiedzy, chciałoby się rzec, tak rozległej, że jej efektem jest świadomość wszystkiego: przebudzenie i zaniknięcie „ja” niejako *mimo języka* i *poza nim*, ale także *przez język*. Ostatecznie też – jeżeli w rachubę wchodzi „porozumienie międzykulturowe” – to trzeba zauważyć, że Eckhart, który i tak „mówi o czymś” innym niż buddysta, jest w niewielkim jedynie stopniu reprezentatywny dla niepanteistycznego w zasadzie światopoglądu dominującego w kulturze judeochrześcijańskiej. „Dusza nieśmiertelna” tu jest gwarantem wieczności osobowego „ja” i lekiem na *Angst*, co wobec buddyjskiej iluzoryczności „ja” (gdzie lęk o „ja” jest absurdalny) stanowi dla „przeciętnego” chrześcijanina wartość nienegocjowalną, bo sankcjonowaną lekkiem. Jak więc od strony metodologii wywodu rozumieć postulowaną przez Autorkę „tożsamość” myśli?

Trzeci przypadek metodologicznie niejasnej argumentacji dotyczy sytuacji, kiedy obok tekstów „tradycyjnych” Autorka przywołuje buddyjskie teksty napisane przez wschodnich mistrzów mieszkających na Zachodzie. W tym przypadku pytanie nasuwa się dosyć oczywiste: jaka jest relacja między tekstem tradycyjnym (np. palijskim) a tekstem pisanym przez Zachodniego (lub mieszkającego na Zachodzie) mistrza?

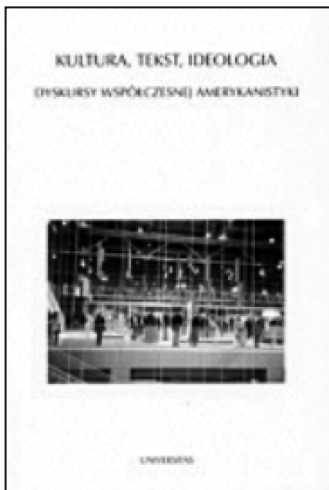
Zasady doboru źródeł Autorka klarownie nie wyjaśnia – choć teoretycznie problem powinien rozwiązać „genetyczny” związek tego, co tradycyjne, z tym, co współczesne. Jednak nie sposób nie zauważyć, że na Zachodzie coraz częściej zarzuca się projekty tłumaczenia tekstów tradycyjnych i opiera się naukę buddyjską na tekstach *napisanych* po angielsku, francusku, czy – na przykład – po polsku. Wydaje się, że dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że przekład tradycyjnych terminów jest, po pierwsze – niepraktyczny, a po drugie – niecelowy. Żeby zrozumieć terminy trzeba „nabyć” światopogląd, a ku temu łatwiej się zbliżyć, jeżeli stworzy się dyskursy oryginalne, dyskursy nowe. Jeżeli zaś już się to osiągnie – terminy będą zbędne. Oczywiście – „nowe” dyskursy dalej będą *buddyjskie*, ale bezpośrednia „genetyczna” relacja między nimi a tekstami tradycyjnymi nie jest już oczywista: oto buddyzm, który „wyewoluował” wzdłuż innej ścieżki, niż współczesne jego odmiany na Wschodzie. Jaka więc jest rola tekstów tradycyjnych w dyskursie omawianej tu książki, a jaka tekstów buddystów Zachodnich? Czy to nie trochę tak, jak gdyby zestawić rzymskokatolicką retorykę np. Akwinaty z retoryką współczesnych tele-ewangelistów? Gdzie w buddyzmie Zachodnim można znaleźć inne, niż „objawowe” „punkty styczne” między tym, co stanowi o tożsamości buddyzmu jako buddyzmu a tym, co decyduje o specyfice fallogocentryzmu judeochrześcijańskiego świata?

Wszystkie sformułowane tutaj wątpliwości tracą jednak sens, kiedy weźmie się pod uwagę, że zaletą pracy Beaty Szymańskiej wydaje się być właśnie *odstąpienie* od metodologicznego rygoru wiążącego Zachodnią humanistykę. Żeby zobaczyć coś, czego dotąd nie można było zauważyć, bowiem pędząc po szynach teorii docierało się zawsze w tą samą drogą w to samo miejsce, trzeba czasem zdobyć się na odwagę, żeby taki rozpędzony już dyskurs wykoleić. Choć nie ma jeszcze „języka”, który nazwałby nowodostrzeżone relacje, intuicyjnie nie da się zaprzeczyć sensowi połączenia pozornie nielączliwych elementów w pewnej „mitopoetyckiej” przestrzeni. I nawet jeżeli – z punktu widzenia tradycyjnych teorii – niektóre krytyczne gesty wydają się niejasne, nieoczywiste lub niemożliwe do obronienia, wolno założyć, że to kwestia lekturowych konwencji i metodologicznych przyzwyczajień. Ostatecznie krytycy Szkoły Genewskiej na przykład zakładają możliwość połączenia się jaźni-w-tekście z jaźnią czytającego – i nie tłumaczą zasad, na jakich taka fuzja się odbywa. Tworzą, jak sami to określili, „literaturę o literaturze” w oparciu o założenie o możliwości porozumienia między ludźmi w sferze codziennej lokalności, w sferze – jak mógłby ją określić Jean Starobinski – ulicznego karnawału, zaś komentujący dyskurs filozofii Martin Heidegger uważał, że różni filozofowie stosują różne formy wypowiedzi, żeby dokonać refleksji nad tymi samymi problemami.

W tę tradycję wpisany, głęboko humanistyczny i ciepły wywód kolejnych rozdziałów pracy („Kultura a sztuka przypisów”, „O milczeniu”, „Umysł jasny i czyisty”, „Uważnie przyglądaj się światu”, „Haiku i Młoda Polska”) prowadzi do rozdziału podsumowującego – i jak się wydaje – najcenniejszego w całej rozprawie. Finalne rozważania Autorki, zatytułowane „Duchowość pogranicza”, poświęcone są diagnozie duchowości najnowszej, czyli tej, którą rozwija pokolenie odstepujące od myślenia zaplątanego w kalambury ponowoczesnych gier językowych. Ta duchowość

[...] zwraca się do przeszłości bez szacunku dla jej trwałych form, ale jednak, jak to ujął Charles Taylor, „w chęci przywrócenia, odzyskania pogrzebanych dóbr poprzez ich ponowne wyartykułowanie – a tym samym chodziło o to, by mogły one znów się stać źródłem siły, zdolnym na nowo wprawić w ruch zapadnięte płuca życia duchowego”.

Siły, albo raczej nadziei na to, że poststrukturalny pluralizm metodologiczny nie oznacza wyczerpania możliwości krytyki, a także tego, że zmiany, jakie z niej wynikają mogą zaowocować propozycją pozytywną. Taka propozycja, nawet, jeżeli się sama zdekonstruuje jako technika dyskursywna, może przynieść świat, w którym stopniowo cierpienia będzie coraz mniej, świat uważności i współczucia, gdzie o relacjach międzyludzkich decydują nie metanarracyjne różnice a wspólnota doświadczenia liminalnego: doświadczenia bytu, któremu nie da się zaprzeczyć, i którego nie sposób zwerbalizować. Dlatego też próbę wyjścia poza paradygmaty (które przewidywały już wychodzenie poza paradygmaty), jaką podjęła Beata Szymańska trzeba uznać nie tylko za udaną, ale też – a może nade wszystko – etyczną, bo dającą nadzieję na zmiany. Kształtujący kierunek myślenia Autorki buddyzm, jak Emersonowski transcendentalizm, jest nie tylko filozofią, ale także religią – zaś religiom wolno „oficjalnie” opierać się na wierze. A przecież wiadomo, że na niej budujemy wszystkie dyskursy wiedzy pewnej, choć może wstyd się do tego głośno przyznawać.



Agata Preis-Smith (red), *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*. Kraków: Universitas, 2004 (460 stron). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Gdyby „Er(r)go” było czasopismem anglojęzycznym, to w przypadku skompilowanej przez Agatę Preis-Smith antologii niniejsza „nota o książce” mogłaby najspokojniej w świecie ograniczyć się do reprodukcji spisu treści. Taki gest wyjaśniłby ponad wszelką wątpliwość dlaczego omawiana tu pozycja jest ważna. Reszta omówienia – jak w przypadku recenzji Cooperowskiego *Czerwonego korsarza* napisanej niemal półtorej wieku temu przez Hermana Melville’a – mogłaby dotyczyć urody okładki. Tak bowiem jak dla Melville’a oczywista była wartość podówczas już kanonicznego

dzieła Coopera, również i dla każdego amerykanisty w Polsce jest jasne, że teksty składające się na zbiór *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, to w większości teksty uznawane za „klasyczne”, które z niewiadomych powodów nie funkcjonowały dotąd w polskojęzycznym obiegu, a obecnie – dzięki staraniom jednej z najwyżej cenionych polskich specjalistek w dziedzinie studiów amerykańskich – wreszcie wypełniają zionącą w polskiej bibliografii humanistycznej lukę.

Dla humanistyki polskojęzycznej książka jest niezbędna przede wszystkim dlatego, że to właśnie *nieamerykanistom* oferuje ona przegląd stanowisk i dyskursów krytycznych, które wywarły i wciąż wywierają bezpośredni wpływ na kształt światowych studiów nad kulturą, na metodologiczne orientacje rewizyjnych dyskursów historycznych, ideologicznych i społecznych – a ostatecznie także na formułę programów edukacyjnych wszystkich poziomów nauczania.

To wszystko jednak nie oddaje jeszcze pełni zalet prezentowanej pracy. Istotność tej pozycji staje się bowiem całkiem oczywista w kontekście zjawisk związanych z jednokierunkowością przepływu wartości kulturowych w świecie, w którym ich hegemonicznym nieomal donorem są dziś dominujące pod względem produktywności kulturowej, gospodarki, siły militarnej i polityki – Stany Zjednoczone. Upraszczając problem do granic truizmu można byłoby powiedzieć, że zjawiska kulturowe zachodzące USA znajdują odzwierciedlenie we wszystkich kulturach będących akceptorami generowanych przez szeroko pojętą „Amerykę” wartości. Dlatego też teksty krytyczne, stanowiące wyraz światopoglądowych przemian współczesnych Stanów Zjednoczonych, lub proponujące dyskursy krytyczne wobec metanarracyjnych reguł, które definiowały (a czasem wciąż jeszcze definiują) kształt rzeczywistości amerykańskiej ubiegłego ćwierćwiecza – znajdują bezpośrednie przełożenie na to, jak badacz kultury, politolog, historyk czy literaturoznawca będzie postrzegał logikę procesów zachodzących, na przykład, w Polsce. Można więc twierdzić, że realizacja tego ważnego książkowego projektu ma wiel-

kie szanse przyczynić się do rozwoju polskich studiów nad kulturą, które – jak wolno podejrzewać – wcześniej czy później staną przed koniecznością opisanie zjawisk analogicznych do tych, które zaszyły już, bądź wciąż zachodzą po Zachodniej stronie Atlantyku.

Antologię otwiera klarowny, świetnie napisany wstęp poświęcony losom studiów amerykańskich w dobie przemian, jakie nastąpiły w przestrzeni (euro) amerykańskich studiów nad kulturą ostatniego dwudziestowiecia, a szczególnie w kontekście amerykańskich „wojen kulturowych” lat osiemdziesiątych i transformacji paradygmatów badawczych i świadomościowych, jakie w tym okresie zachodziły w USA. Werbalizując znakomicie intuicje podzielane przez większość współczesnych amerykańistów, Agata Preis-Smith rozpoczyna wprowadzający wywód od spostrzeżenia, iż:

Od początku lat 80. XX wieku standardowe historie i antologie literatury amerykańskiej nie rozpoczynają się już od przybycia statku Mayflower do wybrzeży przyszłej Nowej Anglii. Ich pierwsze rozdziały poświęcone są na ogół piktografom i zapisom tekstów mówionych legend Indian amerykańskich oraz renesansowym przedstawieniom Ameryki i mitycznym europejskim wyobrażeniom Abendslandu, zachodniej krainy duchów i wiecznego szczęścia, które sprawiły, że „Amerykę wymyślono, zanim ją odkryto”. Treść dalszych rozdziałów najnowszych historii i antologii literatury amerykańskiej [...] również nie odpowiada zawartości podobnych publikacji sprzed 30–40 lat: wiele z nich poświęconych jest pisarstwu mniejszości etnicznych, tekstom pisany przez kobiety i homoseksualistów obu płci. To, co wydawało się obrzeżem i marginesem kultury, powoli staje się, by użyć treściwego oksymoronu, jej wieloraką esencją: literatura amerykańska zmienia swój charakter, kanon dzieł studiowanych w szkołach i na uniwersytetach rozrasta się, w odpowiedzi na głębokie zmiany demograficzne oraz towarzyszące im przewartościowania tradycyjnych definicji tego, co „amerykańskie” i „narodowe”.

Genezie i przebiegowi procesów prowadzących do owych „głębokich zmian” i konsekwencjom płynących z nich przewartościowań poświęca badaczka pozostałą część wstępu, który dostarcza czytelnikowi kontekstu ułatwiającego uporządkowaną lekturę i interpretację zebranych w antologii tekstów. Omówiwszy główne nurty amerykańskiej myśli krytycznokulturowej i krytycznoliterackiej od pierwszych dekad wieku dziewiętnastego do ponowoczesnej współczesności na tle ewolucji najważniejszych tendencji filozoficznych i często rewolucyjnych zjawisk społeczno-politycznych, Agata Preis-Smith przechodzi do wyjaśnienia bezpośrednich dydaktycznych i ideologicznych założeń przedstawianego czytelnikowi zbioru:

Dzisiejsza Ameryka staje się coraz bardziej wieloetniczna i pluralistyczna [...]. Świadomość nieodwracalnych przekształceń demograficznych ma olbrzymie znaczenie dla wizji i interpretacji przyszłości kraju i odgrywa znaczącą rolę w obecnych przewartościowaniach w rozumieniu kultury oraz przesunięciach

uwagi i akcentów w amerykańskiej humanistyce. Powiedzieć, że dyskursy tej humanistyki są równie pluralistyczne i wielokulturowe, oznacza stwierdzić rzecz oczywistą. Jednak w Polsce świadomość tej oczywistości nie jest powszechna, a jeżeli już daje o sobie znać, grozi jej etykieta politycznej poprawności. Niniejsza antologia stawia sobie za cel zaznajomienie polskiego czytelnika z głównymi nurtami współczesnych studiów amerykanistycznych w Stanach Zjednoczonych w obrębie literatury i kultury. W czterech rozdziałach pierwszego z planowanych 2 tomów przedstawiamy przekłady tekstów ilustrujących amerykańską krytykę ideologii, debatę na temat kanonu i wartości literackich, przewartościowania w obrębie krytyki fikcji literackiej, wreszcie niektóre tendencje we współczesnej krytyce afroamerykańskiej. W tomie II planujemy zamieścić eseje o zagadnieniach etniczności i wielokulturowości, opracowania z dziedziny Gender Studies (feminizm, krytyka gejowska), wreszcie próby analiz dokonywanych przez przedstawicieli Nowego Historycyzmu.

Na rozdział pierwszy omawianego tutaj tomu, zatytułowany „Tekst a ideologia”, składają się „kanoniczne” już wypowiedzi Edwarda Saïda (*Świat, tekst, krytyk*), Geralda Graffa (*Amerykańska krytyka z lewa i z prawa*), Leo Marxa (*Pastoralizm w Ameryce*), Sacvana Bercovitcha (*Problem ideologii w czasach niezgody*), Giles’a Gunna (*Poza transcendencję, czy poza ideologię: nowa problematyka krytyki kulturalnej w Ameryce*) oraz Henry’ego Louisa Gatesa Jr. (*Żegnaj Kolumbie? Uwagi o kulturze krytyki*).

Rozdział drugi, poświęcony problematyce kanonu i wartości literackich, obejmuje teksty Barbary Herrnstein-Smith (*Przygodność wartości*), Jane Tompkins („*Ale czy to jest naprawdę dobre?*” *Instytucjonalizacja wartości wartości literackiej*) oraz Niny Baym (*Melodramat osaczonej męskości. Jak teorie literatury amerykańskiej marginalizują twórczość kobiet*).

Rozdział trzeci, „Z zagadnień prozy: wewnątrz i na zewnątrz kanonu” zbiera prace Myry Jehlen (*Powieść i klasa średnia w Ameryce*) Lory Romero (*Biopolityczny opór w ideologii ogniska domowego i „Chata wuja Toma”*) i Larrego McCaffery’ego (*Fikcje terażniejszości*), zaś rozdział ostatni, koncentrujący się na problemach literatury i kultury afroamerykańskiej, zestawia teksty Henry’ego Louisa Gates’a (*Pismo, „rasa” i różnica*), Toni Morrison (*Niewypowiedziane niewypowiedzalne: afroamerykańska obecność w amerykańskiej literaturze*) oraz Bell Hooks (*Postmodernistyczna czern*).

Tematyczne i gatunkowe zróżnicowanie zebranych tekstów oraz fakt, iż zestawione w antologii wypowiedzi częstokroć obejmują swoimi dyskursami kilka problemów jednocześnie – zwracają uwagę na umowność podziałów określonych tytułami kolejnych rozdziałów. Pozwala to jednak ponad wszelką wątpliwość dostrzec nie tylko pluralizm wiodących w USA kierunków współczesnej refleksji amerykanistycznej, ale także polimorficzność, polifoniczność i filozoficzną samoświadomość warunkujących ów pluralizm indywidualnych propozycji i kontrpropozycji. Cechy te nie tylko odzwierciedlają dynamizm amerykańskich relacji społecznych i kulturowych, ale także są motorem przemian zmierzających ku wzro-

stowi krytycznej świadomości mechanizmów marginalizacyjnych wprawianych w ruch przez dyskursy dominujące – zarówno w sferze estetyki i filozofii, jak i w sferze relacji społecznych i politycznych. To zaś, w znacznym uproszczeniu, przekłada się na obietnicę świata lepszego, w którym ocena człowieka i jego działalności nie będzie zależała od ideologii płci i genderu, rasy, czy klasy – lecz od tego jak traktuje drugiego człowieka i co może mu zaproponować:

Antologia niniejsza miałaby więc za zadanie przede wszystkim służyć polskim humanistom jako pewna propozycja sposobów interpretowania rodzimej ideologii, mitologii, literatury i kultury, towarzysząc wysiłkom tworzenia rodzimych dyskursów, które wypracowałyby kontrpropozycje dla często anachronicznych i demagogicznych argumentów, wysuwanych przez przeciwników włączania marginesów oficjalnej kultury w jej główny obieg, przeciwników, których nie brakuje ani w Stanach Zjednoczonych, ani – tym bardziej – w Polsce.

Życząc Redaktorce zbioru i jej znakomitym współtłumaczom i współpracownikom – Annie Krawczyk-Łaskarzewskiej, Markowi Paryżowi oraz Ewie Łuczak – aby dzieło spełniło pokładane w nim nadzieje, można jedynie wyrazić nadzieję, że nie trzeba będzie zbyt długo czekać na publikację drugiego tomu antologii i kolejną porcję znakomitej, inspirującej lektury.

Paweł Jędrzejko

Summaries

Ewa Łukaszyk

Political/Religious Correctness as a Landmark of Reflection: an Obstacle and a Temptation

The essay attempts to juxtapose the phenomenon of political correctness with other modes of thinking based on unshakable orthodoxy, most notably with religious thinking. To uncover the roots of political correctness it is necessary to go back to Renaissance humanism, which was historically the first to endow the Other with equal rights. Attempts to construct a solid pluralism are fraught with substantial difficulties that result from a major problem with thinking difference out. Political correctness is a transgression against intellectual integrity but, by the same token, it is tempting as a system of simplified thinking, which offers the comfort of not having to cope with the hardships of individual reflection. On the other hand, attempts to evade correct thinking, as José Saramago's case illustrates, often lead to another kind of correctness.

Djelal Kadir & Paweł Jędrzejko

Between Self and State: on Discourses of Political Correctness. A Dialog

The central issue of the present dialog is the ambivalence of the phenomenon of „political correctness”. Located in the liminal space between the political discourse of the state and the ethical discourse of individual choices, political correctness, originally postulated as a means to inflect political debates with a modicum of civility, has since morphed into a discursive construct of many faces. In certain contexts, the central concept of the present debate manifests its nature as an obvious tool of power, or becomes a label connoting political or social hypocrisy. At the same time, however, the deliberate application of the now-negative term frequently serves the purpose of disqualifying behaviors, gestures or discourses that are ethically sound, but „inconveniently” reveal the logic of the speaker's agenda, imperil his/her goals, or deconstruct the elementary distinctions upon which his/her discourse relies. Thus, the dynamics of the present dia-logos of „political correctness” not only indicates that central to the understanding of the amorphous character of the concept is the awareness of the purposes to which its applications may cater, but also, perhaps more importantly, it provides a stimulus for further debates concerning ethics in the context of dominant metanarratives marginalizing other, possibly „discomforting”, discourses.

Maciej Nowak

Extreme and Intermediary Forms of Political Correctness

Nowak reads various implicit mechanisms of political correctness through Žižek's and Nietzsche's specific discussion of Christainity, Western worldview and its discontents. His theoretical considerations are coloured by examples from Polish and Anglosaxon culture and literature, as well as a vivid (nocturnal) reading of a lucrative Hollywood production *The Independence Day*.

Rafał Borysławski

The Un-mouth: Pornography and Political (In) Correctness in the Fabliaux.

The question whether it is possible to view the discourse of the body present in the fabliaux as a manifestation of medieval pornography is the starting point for the discussion of what might have constituted the medieval sense of political correctness. The author briefly examines medieval perspectives on sexuality and sinfulness, which the Church Fathers constructed around the notions of potentiality and actuality. This, in turn, provides an analogy with the pornographic discourse of the fabliaux, where the potentiality of sin becomes actualized by the act of communication. Thus a correlation between pornography and speech in the fabliaux is also a correlation between sinfulness and a sense of political correctness. In this way, then, medieval sexuality shaped cultural correctness and medieval correctness shaped medieval cultural sexuality. However, both medieval pornographic discourse and medieval political incorrectness, so often represented by the former, could have

only taken place in the sphere of the potential rather than the actual. In other words, what was politically incorrect in medieval pornography, was only so within the politically correct impositions of the discourse of social or literary norms.

Kevin Hannan

Le(©)h Loves Stupid Ludmila: Poles, Slav Stereotypes and Jerzy Kosinski's *The Painted Bird*

The essay examines Jerzy Kosinski's novel *The Painted Bird* in the context of the author's biography (Kosinski's war-time experiences) and its diverse receptions in Poland and the United States. The ideologies of Political Correctness and multiculturalism have prevented American scholars and the public from relating to the Polish perspective on the book and the events it purports to represent. In conclusion to his analysis, Kevin Hannan states: „*The Painted Bird* suggests a deceptive distortion of Polish history in the twentieth century, and the book demeans those Poles who risked their lives to save and shelter Jews such as Jerzy Kosinski”.

David Schauffler

Moral Correctness and the Artwork. The Case of Knut Hamsun

David Schauffler distinguishes five different levels on which one can consider the relation between art and politics: contextual, intentional, temporal, categorical, and finally and most importantly – ethical, a level which he regards as primary and fundamental. On the example of Knut Hamsun's infamous pro-Nazi stance during World War II and his pro-German inclinations even long before the War, Schauffler exposes the difficulty, or rather impossibility, of reconciling a high appreciation of an author's artistic merits with revulsion towards his or her offensive political opinions. Regardless of the numerous reasons we can adduce to explain Hamsun's political views, among them the urge to remain untainted by commonly held beliefs, time came, argues Schauffler, when the conventional wisdom was right.

Małgorzata Tomasziewicz-Ostrowska

„O7 zgłoś się” or the Politics of Incorrectness

The article considers the modern phenomenon of political correctness from the perspective of Bakhtin's theory of monologic language. The author discusses a socialist police thriller *O7 zgłoś się* in relation to the concept of political correctness. On the basis of the analysis of this TV series, the argument demonstrates the universal mechanism of the monologic language, a standpoint which attempts to eliminate all potential occurrences of heteroglossia.

Projekt okładki
Marek J. Piwko

Redakcja techniczna, skład
Grzegorz Bociak

Wydawca: „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, al. W. Korfańskiego 51, 40-161 Katowice
tel. biuro (032) 25-80-756, 25-81-913, dział handlowy 25-85-870, fax 25-83-229
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl, handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>