

ISSN 1508-6305

ER(R)GO

Nr 18 1/2009
Nr 19 2/2009

Teoria | Literatura | Kultura



selekcje/teksty

tragedie wspólnoty

istota postmodernizmu

okrucy reprezentacji

martwe ciało przeszłości

tekstualne nostalgie marginesu

średniowieczna (nie)poprawność

feminizm/teologia

Liliana Barakońska • Agata Bielik-Robson
Rafał Borysławski • Wojciech J. Burszta • Andrzej Chojecki
Ewa Domańska • Wojciech Kalaga • Sławomir Masłoń
Stefan Morawski • Emanuel Prower • Tadeusz Rachwał
Tadeusz Sławek • Marta Zając

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 18 / 19

1 / 2 2009



Katowice 2009

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Redakcja

Zastępca redaktora naczelnego: Leszek Drong

Sekretarz redakcji: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji: Tomasz Kalaga, Marzena Kubisz, Jacek Mydla

Stały współpracownik redakcji: Paweł Jędrzejko

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Ottawa), Zygmunt Bauman (Leeds),

Ian Buchanan (Cardiff), 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), Tadeusz Rachwał (Warszawa),

Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),

Horst Ruthof (Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń),

Lech Witkowski (Toruń), Anna Zajdler-Janiszewska (Łódź)

Spis treści

5 wstęp

Wojciech Kalaga – Er(r)go...,5

9 rozprawy – szkice – eseje

Agata Bielik-Robson – Ironia, tragedia, wspólnota:
Richard Rorty w oczach barbarzyńcy 11

Stefan Morawski – Problemy z postmodernizmem:
czy możemy uchwycić istotę ponowoczesności? 35

Wojciech J. Burszta – Wrażliwość antropologiczna i świat przedstawiony.
Szkic do antropologii literatury 49

Andrzej Chojecki – Oczywistość 59

Ewa Domańska – Ku archeologii martwego ciała:
(Kontemplacyjne podejście do przeszłości) 73

Liliana Barakońska – Okruchy. O książkach i stawie 99

Wojciech Kalaga – Nostalgie 111

Tadeusz Rachwał, Wojciech Kalaga,
Tadeusz Sławek, Emanuel Prower – Tekst, Margines, Nawias, Czytelnik 113

Rafał Boryslawski – Po drugiej stronie ust:
pornografia i polityczna (nie)poprawność w *fabliaux* 139

Sławomir Masłoń – Terapeutyczny recykling/niesamowite powtórzenie 155

Marta Zajac – Teologia czy teologia feministyczna?
Mary Daly, *Beyond God the Father* 165

179 informacje dla autorów

Contents

5 editorial

- Wojciech Kalaga – Er(r)go...,5

9 studies and essays

- Agata Bielik-Robson – Irony, Tragedy, Community:
Richard Rorty in the Eyes of a Barbarian 11
- Stefan Morawski – Problems with Postmodernism, or
Can We Grasp the Essence of Postmodernity? 35
- Wojciech J. Burszta – Anthropological Sensitivity and the World Presented.
An Essay on the Anthropology of Literature..... 49
- Andrzej Chojecki – The Evident..... 59
- Ewa Domańska – Towards an Archeontology of the Dead Body:
(A Contemplative Approach to the Past) 73
- Liliana Barakońska – On Books and Foods..... 99
- Wojciech Kalaga – Nostalgias 111
- Tadeusz Rachwał, Wojciech Kalaga,
Tadeusz Sławek, Emanuel Prower – The Text, The Margin, The Parenthesis, The Reader..... 113
- Rafał Boryslawski – The Un-mouth:
Pornography and Political (In)Correctness in the *Fabliaux*..... 139
- Sławomir Masłoń – Therapeutic Recycling/Uncanny Repetition 155
- Marta Zając – Theology or Feminist Theology?
Mary Daly, *Beyond God the Father* 165

179 info for contributors

Er(r)go...,

... wstępy do tego i następnego numeru „Er(r)go” będą miały inny niż zwykle charakter. Na dziesięciolecie istnienia postanowiliśmy wrócić do przeszłości i przypomnieć czytelnikom wybór artykułów i szkiców, które – choć o odmiennym charakterze – najpełniej oddadzą aurę periodyku i jego rozwoju w ciągu tych lat. Trojga autorów tu drukowanych nie ma już wśród nas – Stefan Morawski, Liliana Barakońska i Andrzej Chojecki odeszli w ciągu ostatniej dekady, tym istotniejsze jest więc przypomnienie ich tekstów; intelektualnie i twórczo na zawsze już z „Er(r)go” pozostaną.

Spotykają się tutaj teksty z rozmaitych, ale pokrewnych obszarów, których właśnie pokrewieństwo „Er(r)go” zawsze eksponowało: filozofii, historii sztuki, antropologii, teorii literatury, teorii kultury, literaturoznawstwa, nowoczesnie rozumianej historii. Agata Bielik-Robson czyta Richarda Rorty’ego z perspektywy barbarzyńcy, dla którego trzy fundamentalne hasła filozofa – przygodność, ironia i solidarność – zawierają w sobie „ukrytą »fałszywą barwę«, która sprawia, że brzmią one nieczysto”. Stefan Morawski rozważa różne możliwe interpretacje postmodernizmu jako schyłkowej fazy lub opozycji do modernizmu, konkludując pesymistycznie, iż oto „nowa pojawiająca się mutacja, jest kontynuacją zgubnej strony modernizmu, która rozwinęła się pod zwycięską presją nowoczesnej cywilizacji”. Wojciech J. Burszta wchodzi na teren ziemi nieczyjej, rozciągającej się pomiędzy teorią antropologii i teorią literatury. „Ta gleba”, pisze, „nawadniana jest z obu tych okalających terytoriów tylko sporadycznie. Dlatego centralnym tematem rozważań uczyniłem pojęcia wrażliwości i świata przedstawionego, przenosząc je tam, gdzie mogą wzrastać harmonijnie, pozbawione swoich oryginalnych konotacji”. Andrzej Chojecki śledzi różne stany uobecnienia oczywistości w rozważaniach filozofów, ale najważniejsze jest dlań to, że „filozof postępuje tak, jakby chciał dotrzeć do prymarnej oczywistości, a potem zamierzał ją uchylić. Ten, kto poprzestaje na nazwaniu oczywistości, może być pewien, że inni już na nią czyhają. Szukanie oczywistości jest nawigacją między Scyllą *cogito* a Charybdą *dubito*, ale także między zmysłowością a intelektem”. Ewa Domańska, stawiając pytania o „ontologiczny status pozostałości po przeszłości i ich bycie”, w kontemplacyjnym podejściu do przeszłości skupia się na archeologii martwego ciała i różnych formach jego istnienia. Liliana Barakońska w finezyjnym eseju poświęconym trawiennej metaforze w *Anatomii melancholii* Roberta Burtona, konkluduje ostatecznie, iż „wyobraźnia melancholijna, wypełniająca butwiejącymi szczątkami pustą przestrzeń ruiny (przestrzeń, która sama wytwarza [. . .]), jasno sygnalizuje, iż jedynym jej punktem odniesienia jest ulegająca nieustannemu rozkładowi przeszłość. Przeobrażając tak pojmowaną przeszłość w swój jedyny kapitał, wyobraźnia melancholijna gromadzi jedynie szczątki i resztki”. Rafał Borysławski, odkrywając elementy pornografii w średniowiecznym dyskursie,

pokazuje na przykładzie trzech *fabliaux*, „co się dzieje w dyskursie średnio-wiecznym, gdy ludzkie usta są zamknięte, a komunikacja następuje przez ich »drugą stronę«, gdy ludzie mówią swym ciałem, a ciało mówi za nich”. Szkic Sławomira Masłonia demonstruje, jak „estetyczna logika recyklingu prowadzi do powstania dzieła sztuki typu katartycznego, którego główną cechą niekoniecznie jest to, że wytwarza litość i strach (choć i to może robić), lecz to, że oparte jest na terapeutycznym rozumieniu roli kultury”. Marta Zając próbuje dać odpowiedź na proste z pozoru pytanie: „czym jest teologia i kiedy tak zwana teologia feministyczna teologią już nie jest”.

Obecny jest także w tym numerze element podwójnej nostalgii: *Tekst – Czytelnik* – *Margines* przypomina jeden z numerów „Er(r)go” z ostatniego dziesięciolecia, ale także swym czterogłosem (*Tekst – Tadeusz Rachwał, Margines – Wojciech Kalaga, Nawias – Tadeusz Sławek, Czytelnik – Emanuel Prower*) wraca do dawnych już czasów, gdy seminarium „Er(r)go” działało w swym podstawowym składzie.

Wojciech Kalaga

Er(r)go...

... The preface to the present and the following issue of *Er(r)go* will be different than usual. To mark the tenth anniversary of our periodical, we have decided to venture back into the past, and remind our readers of a selection of articles and essays, which—though varied in character—will best express the atmosphere of the journal and represent its development throughout the years. Three of the authors printed here are no longer with us—Stefan Morawski, Liliana Barakońska and Andrzej Chojecki have passed away during the last decade. Thus so much more important is to recall their texts, as both intellectually and creatively, they will remain with *Er(r)go* forever.

Texts from different, yet akin areas meet here, whose kinship *Er(r)go* always accentuated: philosophy, history of art, anthropology, literary theory, cultural theory, literary history, contemporary views on history. Agata Bielik-Robson reads Richard Rorty from the perspective of a barbarian, for whom the philosopher's three fundamental maxims—contingency, irony and solidarity—are “‘falsely colored,’ which makes them sound impure.” Stefan Morawski reflects upon different possible interpretations of postmodernism as the declining phase or opposition to modernity, pessimistically concluding that “the new emerging mutation is a continuity of the pernicious side of modernism, which has developed under the victorious pressure of modern civilization.” Wojciech J. Burszta enters the no man's land stretching between the theory of anthropology and literary theory. “That soil,” he writes, “is irrigated by the bordering territories only infrequently. This is why I have made the central subject of my reflection the concepts of sensitivity and the presented world, relocating them to a place where they can grow in harmony, devoid of their original connotations.” Andrzej Chojecki traces different states of representing reality in philosophical reflections, but what remains most important for him is that “the philosopher behaves as though he wanted to reach the primal evident and then disavow it. The one who settles for naming the evident, can be certain that others already lie in ambush for it. The search for the evident means navigating between the Scylla of *cogito* and the Charybdis of *dubito*, but also between sensuality and intellect.” Ewa Domańska, posing questions about the „ontological status of the remains of the past and their being,” in a contemplative approach to the past concentrates on the archeontology of a dead body and the various forms of its existence. Liliana Barakońska in a refined essay devoted to the digestive metaphor in Robert Burton's *The Anatomy of Melancholy*, eventually concludes that “the melancholic imagination, filling with moldering remains the empty space of a ruin (space, which it itself creates [...]), clearly indicates that its only point of reference is the constantly decaying past. Transforming such-understood past into its only capital, the melancholic imagination gathers only the remains and leftovers.” Rafał Borysławski, discovering pornographic

elements in medieval discourse, demonstrates on the example of three *fabliaux* “what happens in medieval discourse when mouths of people are closed, and when communication occurs through their ‘other side,’ when people speak with their bodies, and the body speaks for them.” Sławomir Masłoń’s essay demonstrates how “the aesthetic logic of recycling leads to the creation of a cathartic kind of art, whose main characteristic is not necessarily the provoking of pity and fear (though it can do that as well), but that it is based on a therapeutic understanding of the role of culture.” Marta Zajac attempts to answer a seemingly simple question: “what is theology and when does the so-called feminist theology stop being theology?”

The present issue is also laden with double nostalgia: “The Text—(The Reader)—The Margin” recalls one of the *Er(r)go* issues of the past decade, but also, with its four voices and at the same time foundation members (The Text—Tadeusz Rachwał, the Margin—Wojciech Kalaga, the Paranthesis—Tadeusz Sławek, the Reader—Emanuel Prower), returns to the bygone times when the *Er(r)go* seminar was still active.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy

Różnimy się tak bardzo podobnie.
Ewa Lipska

Esej ten jest pewną próbą korekty poglądów Richarda Rorty'ego z punktu widzenia kogoś, kogo on sam uważa za barbarzyńcę. Barbarzyńcę – a więc kogoś, kogo można dopuścić do „konwersacji ludzkości” jedynie z poważnymi zastrzeżeniami, ponieważ wciąż jeszcze tkwi on w zamierzchłej Kulturze Kapłanów i Wojowników. Będzie to, zatem, dość arogancka próba – by użyć ulubionej frazy postmodernistów, choć akurat w tym kontekście niezbyt stosownej – *nagłośnienia bezgłośnego*, jakim jest wykluczony barbarzyńca. Barbarzyńca, z natury czujny i nieufny, będzie próbował zrozumieć Rorty'ego inaczej, powołując się na hermeneutyczne prawo do rozumienia autora lepiej, niż on sam siebie rozumie. Podejrzewa on bowiem, że rozmowa, jaką toczą ze sobą uczestnicy konwersacji ludzkości, z góry wyłączyła z dyskusji kategorie, które z jego punktu widzenia wydają się kluczowe dla jej trwania.

Na czym barbarzyńca opiera swoje podejrzenie? Przygodność, ironia, solidarność – te trzy wyraziste hasła, na jakich Rorty funduje całe swoje przesłanie etyczne, zawierają w jego mniemaniu ukrytą „fałszywą barwę”, która sprawia, że dźwięczą one nieczysto. Lektura Rorty'ego wprawia go w stan frustracji: ma bowiem poczucie, że to, co kryje się w hasłach filozofa *implicite*, stoi w wyraźnej sprzeczności z tym, co sam na pozór mówi. Wątpliwa wydaje mu się głębia Rortiańskiej ironii. Również jego – z pozoru entuzjastyczna – obrona przygodności jawi mu się jako pełna mielizn. Największą jednak nieufność budzi w nim ostatnia z trzech kategorii ponowoczesnego organum: *solidarność*.

W etyce postmodernistycznej panuje różnica. Prymat wszelkiego rodzaju różnicowań – podkreślany zawsze kosztem tożsamości i wspólnotowości – sprawia, że w myśl ponowoczesną wkrada się nierównowaga. Podejrzany wydaje się więc język, który odważa się odnosić do tego, co wspólne między ludźmi; odpowiednio, specjalnymi przywilejami cieszy się dyskurs akcentujący różnice. Najpierw są to różnice w obrębie wspólnoty uniwersalnej, obejmującej ludzkość w ogóle; różnice dzielące na mniejsze tożsamości grupowe i lokalne. Potem różnice osłabiające nawet tak luźno zdefiniowane, tymczasowe przynależności;

różnice, dla których granicą jest zamknięta w sobie pojedyncza ludzka monada. Na koniec zaś różnice, których dekonstrukcyjnego potencjału nie jest w stanie powstrzymać nawet *individuum*, a więc – jakby wynikało z samego pojęcia – „to, co niepodzielne”: różnice dokonujące wewnętrznej fragmentacji jednostki i decentracji jej życia podmiotowego.

Język różnicy, niekontrowany żadnym równie silnym językiem tożsamości, dokonuje pełnego i wciąż postępującego rozbioru kolejnych całości. Następujące po sobie głośne ponowoczesne „śmierci” – człowieka w ogóle, wspólnoty, społeczeństwa, a nawet pojedynczego podmiotu – są ofiarami różnicy, jakie późna nowoczesność godzi się ponieść, byle tylko nie popaść w stare – prawdziwe i rzekome – błędy języków wspólnotowych. Dlatego też ogromna kariera języka naszpikowanego rozmaitymi pochodnymi pojęcia różnicy jest wprost proporcjonalna do zanikania języka wspólnoty: różnica, jak słusznie stwierdza Scott Lash, jeden z założycieli brytyjskiej szkoły ponowoczesnych *cultural studies*, wyłania się zawsze w kontekście agresywnym, jako „narzędzie dekonstrukcji tożsamości”¹. Zanikanie – czy też teoretycznie wspomagane niszczenie – języków wspólnoty oznacza, że myśl etyczna przestaje interesować się tym, co ludzi łączy, spaja, utożsamia, co jest między nimi wspólne. Dla jednych już sama krytyka języka wspólnotowego wystarcza, by celebrować narodziny nowej moralności: Lyotarda szumna refutacja „refleksji totalizującej” na rzecz „małych narracji”, akcentujących nie jedność i tożsamość, a przeciwnie anarchiczną wielość i różnicę, wielu ponowoczesnym wydaje się warunkiem wystarczającym do uprawiania etyki sprawiedliwszej, wolnej od represji. Kiedy jednak spojrzeć na te przemiany mniej życzliwym okiem, można dojść do wniosku, że w ten sposób obwołuje się początkiem nowej etyki coś, co ma wszelkie znamiona poważnego kryzysu: kryzysu wołającego o swoje rozwiązanie. Niezbędna wydaje się zatem parafraza języka, który, bez narażania się na łatwe głosy krytyczne, potrafiłby mówić o tym, *co wspólne między wszystkimi ludźmi*. Który potrafiłby przekonywać do powszechnej solidarności – pomimo, a może nawet za sprawą – dzielących nas, nadmiernie dziś eksponowanych różnic.

Wbrew temu bowiem, co z wielkim nakładem sił perswazyjnych usiłuje wmówić nam etyka postmodernistyczna, *różnica nie jest oczywistą sojuszniczką solidarności*. „Wolność, różnorodność, solidarność”² – to hasło, którego realizacja wydaje się równie niemożliwa, co jednoczesne spełnienie żądań, jakie złożyły się na pierwotną trójcę *liberté, égalité, fraternité*. Dziś miejsce równości zajmuje

1. Scott Lash, Introduction, w: *Modernity and Identity*, red. Scott Lash i Jonathan Friedman, Routledge, London 1992, s. XI.

2. Zygmunt Bauman, *O ponowoczesnym stanie rzeczy*, rozmowa z Zygmuntem Baumanem prowadzona przez K. Łęckiego i M. Tyla, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny”, 1 (16), 1997, s. 85.

różnorodność, czyli *prawo do różnicy*, zaś tradycyjne miejsce braterstwa nowo pojmowana solidarność, a więc „miękkie” poczucie wspólnoty, które nie tłumi różnic lokalnych i indywidualnych, nie narzuca z góry wizji jednolitej natury ludzkiej, nie wymusza apriorycznej jedności, a mimo to daje nam – a przynajmniej, tak się nas zapewnia – spolegliwy, etyczny „wspólny grunt”.

Ale czy rzeczywiście? Podejrzliwość, z jaką Rortiański barbarzyńca podchodzi do ponowoczesnej triady wartości, wynika między innymi stąd, że ma do zaoferowania coś, co wydaje mu się znacznie lepszą propozycją niż wątpliwa synteza z jednej strony, *pochwały różnicy*, z drugiej zaś *wezwania do ogólnoludzkiej solidarności*. Jego „barbarzyńska” kultura, która jeszcze nie znalazła się w ostatnim stadium późnej nowoczesności, stadium zdominowanym przez triumwirat Terapeuty, Menadżera i Poety, podpowiada mu inne wyjście z dylematu współczesności: wyjście wprawdzie przednowoczesne, czerpiące z mądrości tradycyjnej, ale bynajmniej nie niemożliwe do odtworzenia – przynajmniej w jakimś stopniu – dzisiaj. Tym innym wyjściem, z jakiego istnienia nie zdają już sobie sprawy kultury zaawansowanej modernizacji, jest pewna figura egzystencjalna, która doskonale uzupełnia się i z prawem do różnicy, i z „miękką” solidarnością, nienarzucającą opresyjnej wizji jedności uniwersalnej: figura *odróżnicowania*. To w niej właśnie – w rytualnie spełnianych doświadczeniach odróżnicowujących, w jakie obfitowała przednowoczesność, a którym „chłodny” proces cywilizacyjny nowożytności wypowiedział wojnę – barbarzyńca widzi możliwe rozwiązanie dla problemu, przed jakim staje cywilizowany mieszkaniec *affluent West*, coraz wyraźniej zdając sobie sprawę ze sprzeczności między prawem do nieograniczonej różnicy a imperatywem powszechnej solidarności.

Rorty sparafrazowany

Parafraza jest podstawową bronią Rorty’ego wobec filozofów, z którymi zgadza się on *nie do końca* – co łatwo można wykazać, śledząc jego trawestacje takich myślicieli jak Michael Oakeshott czy Harold Bloom. Barbarzyńca, który krąży po obrzeżach salonu, próbując dostać się do środka, naturalnie użyje właśnie tropu parafrazy: będzie chciał wpaść w słowo mistrzowi, zarazem próbując podkreślić swoją różnicę. Będzie próbował wytłumaczyć mu, że jest coś na rzeczy w jego promowaniu *postawy ironicznie solidarnej* – ale, właśnie, nie do końca.

Jakie warunki muszą być spełnione, by wezwanie do powszechnej solidarności stało się czymś więcej niż tylko deklaracją dobrych intencji? Pojawiają się dwa pytania kluczowe: Czy możliwa jest *solidarność bez poczucia wspólnoty* – a więc solidarność z innymi w warunkach daleko posuniętej fragmentacji i ogólnej *dissémination*, charakterystycznej dla ponowoczesnych „dyskursów różnicy”?

A jeśli nie, to czy możliwe jest poczucie *wspólnoty bez uchwytnej jedności* między ludźmi, a więc bez powrotu do pojęcia natury ludzkiej?

Jeżeli odpowiedź na oba pytania jest negatywna, to znaczy, że znaleźliśmy się w typowym impasie myśli ponowoczesnej: solidarność domaga się jakiegoś poczucia wspólnoty – jednakże pojęcie wspólnoty natychmiast zaczyna straszyć „totalizującą” wizją ludzkiej natury. Odrzucenie wraz z pojęciem natury ludzkiej wszelkiej jedności między ludźmi pozbawia nas poczucia minimalnej wspólnej więzi z innymi, bez której wezwanie do solidarności po prostu traci sens; z drugiej strony jednak, jakakolwiek próba powstrzymania dalszej fragmentacji naraża się na zarzut nieuprawnionego nadużycia *discursive power* i wynikających zeń represji. I tak źle, i tak niedobrze.

Tymczasem wydaje się, że można odpowiedzieć na drugie pytanie twierdząco, bez konieczności popadania w stare grzechy filozofii. Problem w tym jednak, że sama – kluczowa dla jego myślenia – propozycja Rorty’ego, by *oprzeć solidarność z innymi na współczuciu wobec wszystkich istot zdolnych do cierpienia*, wydaje się tu wyraźnie niewystarczająca. Więcej nawet: stanowi ona niebezpiecznie prostą wersję rozwiązania, które samo w sobie jest znacznie bardziej złożone i filozoficznie wymagające.

Argumentacja Rorty’ego jest dobrze znana: przekonany, że myślenie w terminach natury ludzkiej stwarza złudne przeświadczenie o jedności gatunkowej, a tym samym sprzyja niwelacji różnic kulturowych, historycznych i międzyjednostkowych, postanawia oprzeć swoje wezwanie do solidarności na fundamencie możliwie minimalnym i wolnym od represyjnych konsekwencji³. Rorty zakorzenia nasze poczucie solidarności z innymi we współczuciu. Zdolność do odczuwania bólu jest, jego zdaniem, dostateczną podstawą ku temu, by współczuć ze wszystkim, co ból odczuwa, zwłaszcza, jeżeli jest ofiarą okrucieństwa: *cruelty is the worst thing we do*, „okrucieństwo – stwierdza Rorty – jest najgorszą z rzeczy, jakich się dopuszczamy”⁴. Współczucie dotyczy więc wszystkich istot ożywionych, i ludzi i zwierząt; solidarność z ludźmi polega jednak na czymś więcej, na tym, że ludzie potrafią o swym cierpieniu opowiadać. Zdolność do odczuwania bólu

3. Rorty, w eseju pod charakterystycznym tytułem *Solidarity or Objectivity?* tak charakteryzuje ideę natury ludzkiej, przeciw której się opowiada: „Jesteśmy spadkobiercami tradycji obiektywistycznej, która wyrasta z założenia, że jako ludzie mamy obowiązek wyjść poza naszą wspólnotę i poddać ją badaniu wedle kryteriów, które nie pochodzą z jej lokalnego źródła, lecz z pewnej wspólnoty transcendentnej: wspólnoty, którą tworzy to, co mamy wspólnego z każdą inną – aktualną czy możliwą – społecznością ludzką. Tradycja ta snuje marzenie o wspólnocie ostatecznej, której uda się wyjście poza podział na to, co naturalne i to, co społeczne i która okaże solidarność wobec wszystkich ludzi bez wyjątku: solidarność pozbawioną cech parafialnych, będącą ekspresją ahistorycznej natury ludzkiej”. Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, w: *Post-Analytic Philosophy*, red. J. Rajchman i C. West, Columbia University Press, New York 1988, s. 4.

4. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. XV.

oraz zdolność do werbalnej ekspresji doświadczenia bólu jest wszystkim ludziom wspólna, choć produkty tej ekspresji różnią się między sobą nieskończenie.

Chociaż program fundujący pomyślany jest tu rzeczywiście minimalnie, to nie jest pewne, czy Rorty'emu udaje się uniknąć wejścia w uniwersalizujący język ludzkiej natury. Po pierwsze, można mu zarzucić, że skupiając się właśnie na tej jednej cesze, jaką jest „zdolność do odczuwania bólu”, dokonuje typowo etnocentrycznej projekcji; że w tradycyjnie oświeceniowy sposób narzuca wrażliwość zachodniego liberała wszystkim innym kulturom. W końcu przecież sama tylko biologiczna zdolność do odczuwania bólu w żadnym jeszcze stopniu nie przesądza o tym, jaki dana kultura będzie miała do bólu *stosunek*. Zdolność do odczuwania bólu nie oznacza automatycznie, że ból jest zawsze złem i że zawsze należy go unikać. Teza Rorty'ego ześlizguje się z banału w fałsz właśnie wtedy, kiedy na tej biologicznej danej buduje warstwę normatywną. Zasada unikania bólu czy minimalizacji okrucieństwa przeistacza się niepostrzeżenie w uniwersalną naturę człowieka w ogóle: Rorty, dotąd „ironista liberalny”, wyczulony na różnice międzyludzkie, staje się liberałem *tout court*⁵.

„Parafialna solidarność”, jaką odczuwamy wobec naszych współbraci z tego samego kręgu kulturowego, zostaje więc uzupełniona solidarnością na gruncie jedności, jakiej dostarcza wspólna dyspozycja do doznawania bólu. To, iż wspólnota została poszerzona o naszych zwierzęcych krewnych, nie wpływa na architekturę całego wywodu myślowego, charakterystyczną dla tradycyjnych koncepcji natury ludzkiej. Wspólnota zostaje tu bowiem zbudowana na podstawie *założonej jedności*, pewnej zasadniczej *charakterystyki*, którą wszyscy – łącznie ze zwierzętami, ale to wcale nie jest tu istotne – *mamy* wspólnie. Właśnie to *mieć* – kosztem organicznie tworzącej się solidarności na kanwie *bycia* i *współ-bycia* – wyraźnie zdradza mentalność „naturalistyczną”, której Rorty, pomimo deklaracji, nie jest w stanie umknąć⁶.

5. W kwestii odnoszenia się do bólu i cierpienia Rorty nie toleruje żadnych różnic kulturowych: wspomina o nich po to tylko, by wyrazić swoje jednoznaczne potępienie. W eseju pt. *Heidegger, Kundera, Dickens* czyni złośliwą aluzję do tego pierwszego, odsłaniając się – nie po raz pierwszy zresztą – jako liberał raczej pozbawiony łagodnego daru ironii relatywizującej: „Ascetyczni kapłani nie mają cierpliwości dla ludzi – pisze, wyobrażając sobie wrogie kręgi etniczne, w których wytrwałość wobec bólu jest jedną z ważnych *Kriegstugende* – którzy sądzą, że zwyczajne szczęście bądź zwykle pomniejszenie liczby cierpienia na świecie jest wystarczającym zadośćuczynieniem dla *Seinsvergessenheit*, zapomnienia o Byciu”. Dając wyraz swemu głęboko nieironicznemu oburzeniu wobec „innych kultur”, Rorty dokonuje klasycznej projekcji etnocentrycznej, której mechanizm jest nam doskonale znany od czasów Oświecenia. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 72.

6. W ten właśnie sposób argumentuje – jak sędzę, przekonująco – Norman Geras w swojej książce *Solidarity in the Conversation of Mankind*. Twierdzi on, że Rorty, czy chce tego czy nie, sam posługuje się pojęciem natury ludzkiej dwukrotnie: raz, wskazując na wspólną nam wszystkim

Ja natomiast, idąc za intuicją barbarzyńcy, będę chciała ujawnić tę drugą, zapomnianą stronę rzeczy, której kosztem tworzą się konstrukcje Rorty'ego. Wszystkie następujące tu parafrazy tak właśnie będą zbudowane: każdemu podstawowemu pojęciu Rorty'ego – pojęciu współczucia, solidarności, przygodnej wspólnoty i ironii – przydany zostanie odpowiednik, czerpiący z zasobu „barbarzyńskiej” mądrości przednowoczesnej, do jakiej Rorty nie ma – ale też i nie chce mieć – dostępu. Celem tej parafrazy będzie więc podanie wątpliwość tej niechęci, a wraz z nią prawa, jakie przypisuje sobie autor *Contingency, Irony and Solidarity* do tego, by na trwałe wykluczyć barbarzyńcę – i jego „zamierz- chłą Kulturą Kapłana i Wojownika” – ze współczesnej „konwersacji ludzkości”.

Dwa współczucia

Solidarność tworząca się na kanwie bycie i współbycia z innymi odwołuje się wprost do pojęcia kondycji ludzkiej: starożytnej kategorii *wspólnoty wobec losu*. Mówiąc o *powrocie* do pojęcia kondycji ludzkiej, sugeruję oczywiście, że jest ono wcześniejsze niż stworzone przez filozofię pojęcie natury. Jak zwykle niemal, miejscem dramatu – gry między tymi dwoma konceptami – jest starożytna Grecja: napięte stosunki między tragedią a właśnie świeżo powstającą filozofią. Konflikt między nimi ma charakter wybitnie wittgensteinowski: jest to w gruncie rzeczy spór między tym, co można *powiedzieć* a tym, co można tylko *pokazać*. Grecka tragedia cała opiera się na uznaniu i kataraktycznym doświadczeniu wspólnoty ludzkiego losu: jako taka – tworzy ona wzorcowy środek wyrazu dla tego, czym jest kondycja ludzka. Nie opisuje jej, nie analizuje – a jedynie, zgodnie z rozróżnieniem dokonany przez Wittgensteina, pokazuje. Filozofia natomiast wychodzi z nieco innego założenia. Nie kwestionując wspólnoty międzyludzkiej, twierdzi, że tego, co o niej decyduje, nie można ot tak po prostu pokazać, bo to nie wystarcza: podstaw tej wspólnoty należy szukać w akcie intelektualnego zgłębiania i kontemplacji.

Owocem tej filozoficznej pracy staje się pojęcie ludzkiej natury. Dlatego wstępnie, w ramach pierwszej hipotezy, można powiedzieć, że pojęcie natury ludzkiej to nic innego jak tylko *hipostaza wspólnej kondycji*: hipostaza, a więc upostaciowanie w formie filozoficznej kategorii czegoś, co pierwotnie jawi się

zdolność do odczuwania bólu i drugi raz, wskazując na daną nam wszystkim językową dyspozycję do tworzenia nowych słowników autokreatywnych. Argumenty Gerasa zmierzają ku temu, by pokazać, że solidarność u Rorty'ego wcale nie jest więc *ungroundable*, a więc „pozbawiona fundamentów”; jego zdaniem, opiera się ona na solidnych, typowo oświeceniowych podstawach, tyle że głęboko zakamuflowanych. Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Mankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Verso, London 1995, zwłaszcza rozdział pt. *Rorty and Human Nature*.

jako *nieokreślone wrażenie podobieństwa i wspólnoty*. Podczas więc gdy pojęcie kondycji wyraża tę właśnie nieuchwytność i impresyjną mgławicowość, pojęcie natury aspiruje już do filozoficznej ścisłości. Dlatego też pojęcie natury ludzkiej jest filozoficzną interpretacją – ale i zarazem zdradą – idei *conditio humana*. Głębokie *podobieństwo wspólnego losu*, o jakim mówi grecka tragedia, zostaje zastąpione głęboką *jednością wspólnej istoty*, która jest już tematem ściśle filozoficznym⁷. W ten sposób istota, esencja, natura stają się hipostazami wspólnego ludzkiego losu.

Natura ludzka zatem to – wyraźnie i konceptualnie – *jedność w różnorodności*. Tymczasem kondycja ludzka odnosi się do *wspólnoty w różnorodności*, stanu mniej zobowiązującego, nieo określonego, niedającego się przełożyć na żadną uchwytną własność. Kategoria kondycji, właśnie dlatego, że nieściśła, jest więc pojęciem elastycznym, rozmytym i tolerancyjnym wobec jednostkowych różnic i odchyłeń – podczas gdy pojęcie natury, właśnie dlatego, iż aspiruje do ścisłości, jest znacznie bardziej sztywne i jednoznaczne. Dlatego też łatwiej poddaje się ponowoczesnym krytykom, które zarzucają jej budowanie sztucznej jedności i tłumienie różnic.

Kategoria kondycji ludzkiej – jako stanu, który można pokazać, ale którego nie można opisać – wiąże się ściśle z pojęciem *odróżnicowania*. Doświadczenie odróżnicowania, któremu René Girard pierwszy nadał nazwę *dédifférentiation*, jest szczególnym rodzajem przeżycia wspólnoty w powszechnym, najbardziej pospolitym cierpieniu, które dotyka wszystkich, przygodnie i losowo. Odróżnicowanie jest więc stanem chwilowego zaniku różnic indywidualnych, przeżywanym przez „wspólnotę ofiar”⁸.

7. Jak to zwięźle ujmuje Kristeva, opisując filozoficzną metamorfozę mitu o Narcyzie: „Mityczna tragedia przeistacza się w medytację i introspekcję”. Julia Kristeva, *Tales of Love*, przeł. z francuskiego Leon S. Rodiez, Columbia University Press, New York 1987, s. 377.

8. John G. Williams, *The Bible, Violence and The Sacred. Liberation from the Myth of the Sanctified Violence*, z przedmową René Girarda, Harper Collins Publishers, San Francisco 1991, s. X. Posługuję się tu terminem ukutym przez René Girarda w jego *Violence et le sacré. Dédifférentiation* oznacza zrównanie w obliczu kondycji ludzkiej, tworząc „wspólnotę ofiar”. Z rozważań Girarda wynika, że kultura, która traci zdolność do generowania rytuałów odróżnicujących, traci również zdolność do generowania doświadczeń wspólnotowych. Odróżnicowanie jest więc kondycją społecznie ryzykowną i niebezpieczną – żeby podkreślić jej ambiwalentny charakter Girard mówi często o „kryzysie różnic” – a jednak absolutnie niezbędną. „W święcie – pisze Girard w *Sacrum i przemoc* – chodzi o ożywienie i odnowienie porządku kulturowego przez powtarzanie doświadczenia założycielskiego, powtarzanie początku, pojmowanego jako źródło wszelkiej żywotności i płodności. I rzeczywiście, wtedy właśnie, gdy wspólnota jest najściślej zespolona (a więc odróżnicowana, najsilniej przeżywająca swoją wewnętrzną jedność – przyp. moje), odczuwa ona najbardziej intensywny lęk przed popadnięciem w niekończącą się przemoc”. Z odróżnicowaniem, które ma swoje oczywiste skutki pozytywne – ujednocila, zrównuje członków wspólnoty, unaocznia im ich wspólnotową przynależność, odświeża moment założycielski, wzajemnie wiązuje – wiąże się

W stanie odróżnicowanie litość i trwoga – te dwa arystotelesowskie doznania tragiczne – osiągają taki stopień natężenia, że zamazują granice między jednostkami, które porywa intensywna fala współczucia⁹. Nie jest to więc współczucie, będące tylko uprzejmą dyspozycją wobec bliźniego – wyblakła wersja rodem z dziewiętnastowiecznej moralistyki, która stała się pretekstem do pogardliwych filipik Nietzschego przeciw „doznaniu litości”. Przeciwnie, ma ono siłę oceaniczną i niemal dionizyjską: jego celem jest doprowadzić do momentalnego zniesienia *principium individuationis*, kiedy wszystkie jednostki czują się głęboko związane i wobec siebie odróżnicowane – ale nie ze względu na jakąś jedną *właściwość*, którą by posiadały, lecz ze względu na podobną *sytuację*, własną pozycję wobec losu, w której wszystkie, bez wyjątku, się znajdują¹⁰.

jednak zawsze groźba przemocy: „Zamazywanie różnic – pisze Girard – łączy się z przemocą i konfliktem. Podwładni obrażają swoich przełożonych; różne grupy społeczne wzajemnie wytykają sobie śmieszności i podłości. Panuje nieład i »kontestacja«. Rytualne święto służy więc temu, by wydobyć tylko pozytywny aspekt odróżnicowania, nie dopuszczając do negatywnych następstw kryzysu różnic: „chodzi w nim o powtarzanie dobroczynnych skutków gwałtownej jednomyślności przy niedopuszczeniu do poprzedzających ją groźnych etapów, które są pamiętane jako coś negatywnego”. Ponowoczesność zatem, kontynuując proces cywilizacyjny Zachodu, jawi się jako ostatni głos w walce przeciw odróżnicowaniu, łącznie z jego skutkami pożądanymi. Wyraziście promowany prymat różnicy ma bowiem na celu blokować agresję, jaka wynika z potrzeby ujednoczenia wszystkich członków społeczności – zarazem jednak blokuje pozytywne doznania wspólnoty, które nadają wartość wspólnemu byciu w społeczeństwie, kulturze, cywilizacji, a więc wielkich, ponadjednostkowych instytucjach pojmowanych jako wspólne projekty. René Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Wydawnictwo „Brama”, Poznań 1993, s. 169, 166, 170. (Na temat kryzysu doznań wspólnotowych rozumianych właśnie w ten sposób – a więc nie jako martwe poczucie jednolitości, lecz jako poczucie wspólnego przedsięwzięcia, „czegoś do zrobienia razem” – patrz także znakomity esej Alasdaira MacIntyre’a *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przeł. T. Szubka, „Res Publica Nowa” 4/1990.)

9. W *Poetyce* Arystoteles dostarcza klasycznej definicji katharsis jako szczególnie mocnego doświadczenia związanego z przeżywaniem akcji tragicznej, która „przez wzbudzenie litości i trwogi ją doprowadza do oczyszczenia tych uczuć”. *Katharsis* jest więc stanem, w którym litość i trwoga, jaką widz odczuwa na widok perypetii bohatera tragicznego, stają się doznaniem „czystymi”: stopniowo się spiętrzają, a kiedy osiągną krytyczny próg nieprzyjemności, wybuchają w paradoksalnym uczuciu ulgi, jaką przynosi akceptacja wspólnego losu. *Katharsis* jest więc zawsze akceptująca: oferuje poczucie wspólnoty w zamian za uznanie wspólnych wszystkim niemożności, określających ludzką kondycję. Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Biblioteka Narodowa, Wydawnictwo Ossolineum, Warszawa 1983, s. 17.

10. Najbliższe antycznemu *katharsis* wydaje się doświadczenie, jakiemu Milan Kundera w *Księdze śmiechu i zapomnienia* nadaje nazwę *litost*: dla Kundery jest to nieprzetłumaczalne archaiczne słowo, które zachowało w sobie cząstkę odróżnicującej transformacji. *Litost* nazywa bowiem pewne bardzo intensywne doświadczenie wspólnoty ze wszystkim, co pomimo wszelkich różnic, jest ofiarą tej samej kondycji: rodzi się, kopuluje i umiera. Jego intensywność jest tak nagła i dojmująca, że wytrąca psychikę z jej ustalonych kolein, rzuca w wir nieskończoności wszechświata i na chwilę niemal zupełnie pozbawia ją poczucia wsobności i odrębności. *Litost* zabiera więc z sobą w podróż podobną podróży Mahometa przez siedem światów: *Ja* porzuca swoje monadyczne wyosobnienie i na moment staje się wszystkim w akcie współczującego odróżnicowania. I choć Kundera pisze z przekąsem o tym doznaniu jako typowo czesko-słowiańskiej przypadłości lirycznej, to pasuje

Przemiany związane z nowożytnym *procesem cywilizacyjnym* sprawiły, że odróżnicowanie – stan wzburzonej napiętności osiąganey przez jednostkę dzięki, jak to określa Victor Turner, „rytualnej transformacji”¹¹ – znalazły się na liście doznań zakazanych, niegodnych *civilized man*, który zawsze, w każdych okolicznościach pozostaje odseparowaną, pewną siebie, trwale wyróżnicowaną jednostką. Brak doświadczeń odróżnicujących, jakie cechuje życie wyindywidualizowanego człowieka Zachodu – od antycznej *katharsis* czy szału bachicznego po oceaniczne doznanie tłumu – sprawia, że nie potrafi on *przeżywać* wspólnoty z innymi ludźmi. Jego idea wspólnoty – jeśli ją w ogóle posiada – jest właśnie tylko *idea*: jest dyskursywna, abstrakcyjna i niemotywna. Tymczasem wspólnota, do jakiej odwołuje się kategoria ludzkiej kondycji, ma charakter przeżyciowy; nie towarzyszy jej żadne pojęcie, a jedynie poczucie pewnej trudnej do określenia solidarności, które pojawia się w rytualnej transformacji odróżnicowania¹².

Być może, zatem, brakującym ogniwem w ponowoczesnej układance idei, bez którego rozpada się ona na poszczególne elementy, jest to właśnie utracone, „niecywilizowane” i przednowoczesne poczucie spontanicznej solidarności? Rorty’ego wezwanie do intuicyjnego współczucia odsłaniałoby wówczas – choć

ono jak ułał do greckiej *katharsis*, którą Arystoteles opisywał jako gwałtowny szal współczucia, furię litości i trwogi tak intensywną, że aż „nie do wytrzymania”.

11. Por. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Routledge, London 1969; także Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Blackwell, Oxford 1982.

12. W świecie cywilizowanym współczucie przybiera formę chłodniejszą i to właśnie z niej Rorty czerpie swoją koncepcję *compassion* – a nie z intensywnych doświadczeń katarskich. Ta chłodna wersja została sformułowana przez Adama Smitha jako „teoria współczucia naturalnego” i stała się bardzo popularna w mieszczańskej kulturze wczesnego kapitalizmu, która pragnęła, z jednej strony, rozwijać drapieżny indywidualizm, umożliwiający sukces ekonomiczny, z drugiej zaś, zachować odrobinę chrześcijańskiej *agape*, choć już w bezpiecznej, uregulowanej formie. Współczucie naturalne, które stało się podstawą dziewiętnastowiecznej filantropii, opiera się więc na przesłankach dokładnie odwrotnych do tych, na jakich zasadza się Arystotelesowska koncepcja *katharsis*. Podczas gdy *katharsis* możliwa jest tylko dzięki doświadczeniu odróżnicowania, współczucie, przeciwnie, rozwija się tylko dlatego, że właśnie – jak to ujmuje Smith – „nie mamy bezpośredniego doświadczenia tego, co czują inni ludzie”. „Nasze zmysły – kontynnuje – nie mogą wyprowadzić nas poza nas samych, tylko więc dzięki naszej wyobraźni potrafimy jako tako unaocznic sobie ich doznania”. (por. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianapolis 1976, s. 9) Natan Sznajder w ciekawym artykule poświęconym „socjologii współczucia” uważa narodziny nowego zmysłu moralnego – współczucia zrodzonego w wyobraźni – za oczywisty rezultat nowożytnego indywidualizmu i wzajemnej separacji, trwałego wyróżnicowania jednostek: „Współczucie wyłoniło się – pisze – w warunkach wzajemnej niedostępności ludzkich indywiduów [...] Wynika ono wprost z indywidualizmu; za podstawę bierze własne doświadczenie cierpienia. Inaczej niż w przypadku *agape* czy *caritas*, uczuciowa izolacja i dystans, charakterystyczne dla indywidualizmu i gospodarki rynkowej, są częściami składowymi tego rodzaju współczucia. W ten sposób pozwalają one członkom społeczeństwa obywatelskiego nawiązać rodzaj nieemocjonalnej więzi z tymi, którzy cierpią”. Nathan Sznajder, *The Sociology of Compassion*, „Cultural Values”, January 1998, s. 126–127.

najprawdopodobniej bez intencji samego autora – swoją obiecującą dwuznaczność. Jeżeli bowiem współczucie, o jakim mówi, czerpie z dziewiętnastowiecznej moralistyki, która opierała się mocno na fundamencie wspólnej wszystkim jednej natury, to jego propozycja jest tylko kolejną ofertą modernizmu, aczkolwiek mocno „odchudzoną”. Jeżeli jednak współczucie, do jakiego odwołuje się Rorty, ma jakiegokolwiek cechy *współczucia katarskiego*, to być może, nie będzie zupełnym nadużyciem interpretacja, dostrzegająca w jego koncepcji zwiastuny powrotu do myślenia w kategorii bardziej starożytnej *conditio humana*.

Dwie solidarności

Kultura współczesnego Zachodu w dobie późnej nowoczesności jest, jak już powiedziano, głęboko *antykatarska*. Nie tylko nie sprzyja rytuałom odróżnicującym (nie sprzyja w ogóle *żadnym* formom rytualnym), lecz dokładnie odwrotnie: promuje wyraziste różnice i równie wyrazistą, nadal kartezjańską w duchu, *świadomość* tych różnic. *Différence* jest dziś podstawą konstrukcji wszelkiej tożsamości: tak indywidualnej jak grupowej. Klimat kulturowy, niemal całkowicie zdominowany przez tendencje różnicujące, nie sprzyja odróżnicowaniu; idea kondycji ludzkiej pada więc ofiarą tej samej niechęci, co idea ludzkiej natury. Filozofia oderwana od pradawnego podłoża odróżnicującego, a zarazem niechętna całościowym konceptom ludzkiej natury, nie ma innego wyjścia, jak tylko mnożyć i rozsiewać różnice. A tym samym skazana jest na to, by podmywać kolejne „grunty” międzyludzkiej solidarności, którą, również z braku innej możliwości, musi nazywać *ungroundable*, gruntu pozbawioną¹³.

Tymczasem wydaje się, że pojęcie *conditio humana* sugeruje pewną alternatywną wizję ludzkiej wspólnoty, wolną od zarzutów o „represyjne totalizowanie”. U źródeł katarskiego przeżycia odróżnicowania, które kultura współczesna zagubiła, tkwi bowiem centralna dla duchowości greckiej kategoria *zrównania wobec losu*:

Greckie poczucie całkowitego zrównania ludzi wobec losu – pisze Nicola Chiaromonte w *Lekturach greckich* – tworzy tę dzielność najwyższej miary, która także jest z ducha grecka, a która pozwala człowiekowi dostrzegać w nieprzyjacielu istotę taką samą jak on, co więcej, „siebie samego”, tyle, że rzuconego w inną, krańcowo odmienną sytuację¹⁴.

13. Por. Geras, *Solidarity in the Conversation of Mankind...*

14. Nicola Chiaromonte, *Lektury greckie*, w *Granice duszy*, przeł. Stanisław Kasprzysiak, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 35. Również bardzo „grecką” w duchu próbę usprawnienia Habermasowskiej etyki dyskursywnej podejmuje Seyla Benhabib w *Situating the Self*, pozycji znanej ze względu na ciekawie przedstawioną debatę między liberalizmem, komunitaryzmem i feminizmem w kontekście przemian ponowoczesnych. Hasło Benhabib – *interchangeability of perspectives*

Umiejętność ujrzenia samego siebie w nieprzyjacielu jest najwyższym testem tego uniwersalnego zrównania. Filozofia kondycji ludzkiej zakłada, że pomimo wszystkich różnic dzielących jednostki, kultury czy grupy społeczne, wszystkie istoty ludzkie *nie różnią* się pod jednym względem: wszystkie, w stopniu mniej lub bardziej subtelnym, uprawiają ten sam *ancient, terrible task of survival*, a więc, jakby to ujął Heidegger, „stoją wobec losu”¹⁵. To zrównanie ludzi wobec fatum nie zakłada, że jest w nas wszystkich jakiś uchwytny stały element tożsamości, lecz że wszyscy jesteśmy ze sobą wymienni ze względu na nasz udział w dramacie losu. Łączy nas nie jakaś jedna, przez nas wszystkich posiadana cecha, ale fakt, że w tym samym stopniu jesteśmy wydani okolicznościom losowym; w tym samym stopniu, choć każdy na inny – niepowtarzalny i niesprowadzalny do jednego wzoru – sposób. Każdy inny jest więc „mną samym” – tyle, że „wrzuconym” w inną sytuację, a tym samym skazany na odmienną perspektywę. Ja – mówi Chiaromonte, wczuwając się w grecką mentalność – *mógłbym* być swoim własnym wrogiem, *gdyby* los zechciał pokierować mną inaczej; w tym też sensie mogę widzieć, nawet w moim nieprzyjacielu, mnie samego. Wszyscy bowiem stoimy wobec tego samego: tych samych egzystencjalnych ograniczeń, fatum, które ma nad wszystkimi tę samą władzę. To właśnie skrajne różnice naszych sytuacji uświadamiają nam, jak bardzo się w istocie *nie różnimy* w naszej pierwotnej zależności od losu. Formuła ta wymaga podkreślenia, ponieważ owo *nieróżnienie się* nie sprowadza się do żadnej pozytywnej formuły identyczności. Brak różnic nie jest tu redukowalny do głębokiej tożsamości wszystkich istot

(„wymienialność perspektyw”) – które jest nową formułą imperatywu moralnego, nakazującego wchodzenie w różne konteksty egzystencjalne i sądzenie innych z punktu widzenia tej odmienności, odwołuje się wprost do ulotnej sztuki egzystencjalnej, jaką jest umiejętność ujrzenia w innym, nawet nieprzyjacielu, „siebie samego wrzuconego w inną, krańcowo odmienną sytuację”. Benhabib zdaje się jednak nie zauważać, że sztuka ta nie jest nam dana z urodzenia, lecz – jak każda sztuka – wymaga kultuwacji. Tymczasem w sytuacji, kiedy kultura Zachodnia niemal utraciła już zdolność do generowania doświadczeń odróżnicujących, coraz trudniej przychodzi nam doświadczać innych w kategoriach „wymienialności perspektyw”. *Die erweiterte Denkensart*, „myślenie rozszerzone” Kanta i Hannah Arendt, które tkwi u źródeł propozycji Seyli Benhabib, czerpie bowiem z rzadkiej już dziś zdolności wychodzenia poza siebie i przeżywania siebie w innych, bez względu na wszelkie różnice. Ta „dzielność najwyższej miary” nie jest bowiem możliwa bez zdolności do doświadczenia stanów odróżnicujących. Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, London 1992.

15. Pojęcie „straszego, starożytnego trudu przeżycia”, ironicznie nawiązująca do Heideggera, pochodzi z wypowiedzi Lyotarda, wygłoszonej na londyńskiej konferencji poświęconej postmodernizmowi. Lyotard, podobnie jak i Rorty, uznał w swoim wystąpieniu, ów odwieczny trud za „barbarzyński” i niegodny człowieka cywilizowanego, który dziś oddaje się „zgoła odmiennemu zadaniu, a mianowicie trudowi komplikacji”. Jean-Francois Lyotard, *Defining the Postmodern*, w: *Postmodernism. ICA Documents*, red. Lisa Appiganesi, Free Association Books, London 1989, s. 10.

ludzkich. Jest tylko tym, co bezpośrednio wyraża: *stanem odróżnicowania*. Stanem zawieszenia – a nie unieważnienia – różnic wobec tego swoistego wymiaru egzystencjalnego, bez którego nie sposób wyobrazić sobie greckiej tragedii, a o którym nowożytność niemal zapomniała: obecności losu.

Jeżeli więc *dobrze* rozumiem Rorty'ego – to znaczy, lepiej niż on rozumie sam siebie – to w jego wezwaniu do solidarności wspartym na współczuciu chodzi mu tak naprawdę o powrót do antycznego, przedfilozoficznego pojmowania wspólnoty, wspartej na doświadczeniu kondycji ludzkiej.

„Nasze nieteoretyczne poczucie solidarności” (*our untheoretical sense of Solidarity*)¹⁶, byłoby więc zarazem wezwaniem do tego, by odebrać idei międzyludzkiej wspólnoty jej intelektualny, konceptualny charakter; żeby, mówiąc po prostu, przestała być *ideą*: przedmiotem świadomości, składową pojęciowego organonu człowieka współczesnego, bytem mentalnym. Odwrót od filozoficznych definicji, próbujących uchwycić stały element tożsamości w zmiennych konfiguracjach podobieństwa, były tu zarazem powrotem do intensywności czucia i doświadczenia. Hasło Rorty'ego nie odwołuje się jednak do prostego, spontanicznego *Einführung* wobec innych, lecz do powściągliwości w pojęciowaniu. Formułuje coś w rodzaju nowego imperatywu kategorycznego: Zatrzymaj się na poziomie zmiennych konfiguracji podobieństwa i ani kroku dalej.

Ten ponowoczesny powrót do *conditio humana* rehabilituje aspekt doświadczenia, czucia i przeżycia po to, by przestrzec nas przed ryzykiem intelektualnej hipostazy. Koniec końców, lepiej jest zdać się na nieobliczalność *katharsis* i innych doświadczeń odróżnicowania niż poszukiwać fundamentów naszego poczucia solidarności z innymi na pojęciowo utrwalonej definicji istoty człowieczeństwa. Wspólnota, do jakiej odwołuje się ponowoczesna *conditio humana*, jest ściśle *niedefiniowalna*.

Dwie wspólnoty

Błędem jednak byłoby sądzić, że teza ta jest zaproszeniem dla czegoś w rodzaju antropologii negatywnej. Nie chodzi tu o to, by otworzyć kolejne wrota do jałowych spekulacji na temat tego, czym jest a czym nie jest człowiek, lecz o to, by na puste miejsce, jakie pozostało po *pojęciu* natury ludzkiej, wprowadzić nie celebrowany *brak pojęcia*, lecz, na powrót, *żywe doświadczenie*. Ten Zakaz Teorii ma zatem na celu uruchomić zardzewiały mechanizm czucia, który pozwoliłby nam na powrót przeżycia *katharsis* (bądź jego współczesnego ekwiwalentu):

16. Richard Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 95.

jedyne w swoim rodzaju doświadczenia jedności dawno zapomnianej, jedności żywej, wypartej przez martwy koncept jednej natury¹⁷.

Wezwanie do solidarności, jeżeli wyłożyć je w ten właśnie sposób, umieszcza się wówczas w kontekście znanego sporu między kantyzmem a heglizmem. Odmowa definicji wspólnoty jest bowiem tym samym, co odmowa współbycia z innymi na abstrakcyjnej zasadzie czystego prawa, którą Kant sformułował pod postacią imperatywu kategorycznego. Zarazem jednak nie utożsamia się całkiem ze stanowiskiem heglowskim, które broni „zachowania” (zgodnie z dwuznacznością zawartą w słowie *Aufhebung*) pierwotnej wspólnotowej sfery *Sittlichkeit*. Ponowoczesna odmowa definicji tylko z pozoru oznaczałaby powrót do zamkniętych wspólnot „obyczajowych”; Rorty’ego opór, by podkreślać prowincjonalność i parafialność naszych kręgów kulturowych wydaje się tu szczególnie niefortunny. Nie chodzi bowiem o to, by porzuciwszy uniwersalistyczną narrację oświecenia, która opowiada o jednej i głęboko tożsamej ludzkości, od razu popaść w skrajny partykularyzm. Jakkolwiek by na to patrzeć, etnocentryzm – podobnie jak i gęsto podkreślana różnica – także *nie* jest naturalnym sojusznikiem ogólnoludzkiej solidarności¹⁸.

17. Podobnie ujmuje problem solidarności Helmut Plessner, niemiecki antropolog – współczesny Gehlena i Carla Schmitta – który w zaskakująco trafny sposób antycypuje nie tylko typowo ponowoczesne kłopoty z pojęciem natury ludzkiej, ale i – wcale nie mniejsze – trudności wynikające z jego usunięcia. W eseju o znaczącym tytule – *O pogardzaniu ludźmi* – gdzie Plessner zastanawia się nad zanikiem spontanicznego poczucia wspólnoty wśród zindywidualizowanych uczestników kultury Zachodu, pojawia się koncepcja *conditio humana*, jako wyraźnie różnej od rygorystycznie sformułowanej *natura hominis*. Koncepcja ta w ciekawy sposób zapowiada „anty-teoretyczne” stanowisko Richarda Rorty’ego, choć zarazem nie utwardza go w formie sztywnego Zakazu Teorii; raczej sugeruje istnienie pewnej wspólnoty alternatywnej, wspólnoty opartej bardziej na praktyce niż na definicji: „Każde teoretyczne określenie naszej istoty – pisze Plessner – naraża nas na straty, jest ono pojęciowym wyprzedzeniem praktyki, od niej bowiem zależy, kim będziemy. Za kogo się człowiek uważa, tym się staje, tu rodzi się jego wolność, w której musi trwać, by być człowiekiem. Jeśli więc nie utrzymamy obiektywizacji nas samych w rozsądnych granicach i nie zdobędziemy się na pewien dystans w stosunku do tego, co w naszej istocie niepoznawalne, zaprzepaścimy własną wolność i dopiero co zdobyta zdolność człowieka do manipulowania samym sobą stanie się jego śmiercią”. Ten dystans do obiektywizacji ma nauczyć nas ironicznego stosunku do wszelkich dyskursywnych, teoretycznych autodefinicji i dać poczucie przynależności do pewnej niedefiniowalnej wspólnoty. To zatem w porządku praktycznym – w porządku bycia, przebywania, doświadczenia, robienia rzeczy razem – tworzyć się powinna podstawa solidarności, zdolna przebić się przez wzajemną pogardę odosobnionych jednostek”. Por. Helmut Plessner, *O pogardzaniu ludźmi*, przeł. Andrzej Załuska, w: *Pytanie o conditio humana*, red. Zdzisław Krasnodębski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 253 (wyróżnienie moje – ABR).

18. Rorty twierdzi tymczasem, że nie mamy innego wyboru; poza transcendentną wspólnotą uniwersalną wszystkich podmiotów nie ma innej alternatywy, jak tylko powrót do naiwnie pojmowanej – bo od dawna już nierzeczywistej – „wspólnoty parafialnej”. Kiedy jednak Rorty wprowadza pojęcie etnocentryczności, symultaniczna gra, jaką prowadzi, rozpada się na szereg

A zatem powrót do zamkniętych kręgów etnocentrycznych, do jakich namawia nas – całkiem zresztą w zgodzie z różnicującym duchem postmoderny – Rorty, nie wydaje się dobrym rozwiązaniem. Po pierwsze, nie gwarantuje, że, zamknięci w naszym *ethnic circle*, będziemy zdolni otworzyć się na współczucie wobec tych, którzy do niego nie należą (argument, że „liberalny krąg etniczny” takie współczucie zakłada, jest zbyt przygodny, by traktować go serio). Po drugie, zamknięcie to w żadnym sensie nie gwarantuje, że przejdzie nam ochota na spekulacje i definicje; że, jak tego w głębi duszy pragnie Rorty, poddamy się bezpośredniemu oddziaływaniu pozostawionych nam przez przodków norm i wartości. Ta skrajnie sentymentalna wizja wspólnoty – którą Rorty, o dziwo, dzieli z wieloma komunitarianami – jest zbyt kruchą podstawą wiary w istnienie „solidarności nie teoretycznej”, spontanicznej i odruchowej.

Żeby uchronić się przed podwójną groźbą – z jednej strony, kolejnego „totalizującego” projektu, z drugiej zaś etnicznej obojętności na los innych – nie wystarczy powrót do mitycznej „obyczajowości”; trzeba znacznie silniejszej gwarancji. *Sittlichkeit*, choć intuicyjna i przedpojęciowa, nie jest bowiem w gwarantowany sposób niedefiniowalna: jest tylko *niezdefiniowana*. Tam, gdzie rządzi rozum praktyczny, *phronesis*, nie ma potrzeby samookreślenia, narracji czy definicji – ale tylko do czasu. Jak przekonująco pokazuje wielu antropologów, wspólnoty prawdziwie *sittlich*, a więc zakorzenione i – jakby to ujął de Certeau, zawsze „na swoim miejscu” – istotnie, nie mają silnych tożsamości dyskursywnych. Potrzeba autodefinicji pojawia się dopiero wtedy, gdy praktyczne mechanizmy *Sittlichkeit* kruszeją. Jednakże w świecie nowożytnym, którym od kliku stuleci rządzą strategie modernizacyjne, kruszenie to stało się normą.

lużno skoordynowanych taktyk. Wszystko staje naraz pod znakiem zapytania. Czy przynależność do poszczególnych wspólnoty oznacza, że nie należy się do wspólnoty wszystkich ludzi? Czy „parafialność” wyklucza się z byciem Obywatelem Świata? Perspektywa, jaką podsuwa nam Rorty, wydaje się wyraźnie pęknięta wewnątrz. Ludzkość jest albo zupełnie pozbawiona jednej natury, a wówczas rozproszona i parafialna – albo też aspiruje do jednego celu, minimalizacji okrucieństwa, a wówczas ma wyraźnie tę jedną *naturalną cechę*, od jakiej odżegnuje się Rorty-ironista. Niepewne jest też jego stanowisko w kwestii indywidualnej autokreacji, którą pragnie zbawić przed zakusami totalizującej filozofii; gdzie bowiem kończy się nasze parafialne społeczeństwo, a gdzie zaczyna prywatna przygoda egzystencjalna? Gdzie przebiega granica, która oddziela nasze uczestnictwo we wspólnocie od prywatnego odstępstwa? Tymczasem myślenie w terminach kondycji upłynnia i rozmywa te niewygodne opozycje. Przynależność do parafialnej wspólnoty w żadnym sensie nie uniemożliwia jednostce przynależności do wspólnoty ludzkiej w ogóle; to nie te same właściwości decydują o powszechnym ludzkim podobieństwie, lecz analogiczny proces radzenia sobie z przygodnością, trud przeżycia, który umożliwia poczucie solidarności wobec „rzuconych w krańcowo odmienną sytuację egzystencjalną” – i to nawet wtedy, a może zwłaszcza wtedy, kiedy są oni naszymi nieprzyjaciółmi.

Już choćby zatem doświadczenie praktyk oświeceniowych, które nie oszczędziło żadnej parafialnej wspólnoty zachodniej, nie pozwala na powrót do szczęśliwie przed-narracyjnej „etniczności”: nasza tubylczość – nawet jeśli zachowała ślady dawnej spójności – już nigdy nie będzie niewinna. Już na zawsze pozostanie autospekulatywna, wbrew utopijnym marzeniom Rorty’ego; będzie dążyć do tego, by stać się „jakaś”, „inna niż wszystkie”, wyraźna. I będzie tak samo skłonna do projekcji własnych, z pozoru banalnych, treści kulturowych na inne kultury, których inności nie będzie w stanie zrozumieć. Zagrożona wspólnota – a taką jest niemal każda wspólnota dzisiaj – ucieka się bowiem do tej samej techniki, co oświecenie, którego celem jest postępująca homogenizacja całej ludzkości. Podczas bowiem gdy oświecenie definiuje *tożsamość* – głęboką jedność natury, która łączy wszystkich ludzi – zagrożona *Sittlichkeit* definiuje *odmienność*: zespół różnic, za którego pomocą wyodrębnia się z w ten sposób ujednocionej ludzkiej masy. Po obu stronach *potrzeba definicji* jest dominująca, podobnie jak i potrzeba „opowieści” – wielkich i małych, filozoficznych i tubylczych.

Dwie ironie

Tymczasem „wspólnota niedefiniowalna”, ta trzecia alternatywa, jest znacznie bardziej subtelna. Jeśli ponowoczesne wezwanie do solidarności odczytać właśnie w jej duchu, to stałoby się ono wezwaniem do ucieczki przed tym wielkim agonem opowieści, jaki opanował dzisiejszą rzeczywistość społeczną. W zdrowym odruchu *odróżnicującej ironii*, podważa ono bowiem wszelkie konstrukcje tożsamościowe wsparte na rzekomo nieprzekraczalnych różnicach. Ironia tej „ściśle niedefiniowalnej” wspólnoty mediuje między przeciwieństwami. Mówi: wcale nie jesteśmy aż tak różni, jakby tego chciały nasze „małe opowieści” – choć wcale też nie jesteśmy aż tak tożsami, jak podpowiadają nam *grands recits* chrześcijaństwa czy oświecenia. *Wszelkie* definicje, zdaje się podpowiadać ten ironiczny głos – nie tylko te uniwersalne, lecz także partykularne i indywidualne – zagrażają naszemu naturalnemu poczuciu wspólnoty.

Kondycja ludzka, do jakiej odwołuje się solidarność niedefiniowalna, to stan, który niweluje nasze różnice, nie czyniąc nas zarazem całkiem ze sobą identycznymi: to jedność, która urzeczywistnia się w doświadczeniu „równania wszystkich wobec losu”, a której nie sposób przełożyć na trwały i uchwytny byt. Grecka *katharsis*, Kunderowska *litost* skutecznie opierają się wszelkiej hipostazie. Natura ludzka wywodzi wspólnotę z jednego źródła głębokiej ludzkiej tożsamości; kondycja natomiast konstruuje wspólnotę, pozbawiając nas – na chwilę tylko – naszych różnic. Stan odróżnicowania, do jakiego odwołuje się kondycja, nie jest i nie daje się sprowadzić do stanu tożsamości, do jakiego odwołuje się

natura. Właśnie dlatego mówimy tu o wspólnotcie niedefiniowalnej i jej ironicznym środku wyrazu.

Dlaczego jednak ironia – a nie, jak dawniej, tragedia i jej katarktyczne przeżycie odróżnicowania? Grecy na wyrażenie swego przeżycia odróżnicowania mieli tragedię. My natomiast, ludzie późnej nowoczesności, mamy ironię: trop, który w zastępstwie intensywnych rytualnych doznań, dla nas już nieosiągalnych, daje nam niemal to samo. Tylko ironia bowiem potrafi wyrazić stan, w którym znikają różnice, a w zamian nie pojawia się żadna tożsamość; tylko ironia potrafi oprzeć się potrzebie definicji. A opierając się potrzebie definicji, tworzy między ludźmi coś na kształt *wspólnoty negatywnej*: wspólnoty, której nie tworzy żadna jedność, a raczej *taki sam* dystans wobec różnic. Wspólnoty, składającej się z jednostek, z których każda *tak samo* nie jest tym, czym jest; *tak samo* nie jest do końca tożsama z żadną z deklarowanych przez siebie definicji różnicujących. Między totalizującą filozofią a rozsiewającą różnice postmoderną popularną jest więc miejsce na jeszcze inne stanowisko, które głosi, że zamiast o głębokiej tożsamości wszystkich istot ludzkich powinniśmy dziś mówić o *głębokim braku różnic*. O tym, że – jak to lapidarnie ujęła Ewa Lipska – „różnymi się tak bardzo podobnie”, a więc że zawsze *tak samo* z lekka odstawiamy od wszelkiej klasyfikacji, jaką narzuca naszej tożsamości nasza świadomość, nasz krąg etniczny, nasza kultura, bliscy. Wbrew więc temu, co twierdzi Rorty, *differentiation DOESN'T go all the way down...*

Nawet więc jeśli nie ma już dziś, u szczytu procesu cywilizacyjnego, powrotu do rytualnych przeżyć odróżnicowania, do ich kapryśnej i nieobliczalnej siły, która – jak to opisuje Girard w *Koźle ofiarnym* – potrafiła wprawić tłum w stan egzaltacji i szału, na przemian, chaotycznie radosny i niszczący, to pozostaje jeszcze ironia z jej dystansem wobec wszelkich pojęciowań. Ironia pełni tu analogiczną rolę co tragiczna *katharsis*, choć obie te postawy osiągają podobny cel, podchodząc doń z dwóch różnych krańców „dziejów ucywilizowania”: *tragedia jest pre-, ironia post-filozoficzna*. Tragedia dostarcza doświadczenia odróżnicowania prekonceptualnie, intensywnie demonstrując to, co filozofia następnie skodyfikuje, opisze i sprowadzi do głębokiej pojęciowej jedności. Ironia natomiast dostarcza przeżycia odróżnicowania nie w bezpośrednim doznaniu wspólnoty z innym, lecz pośrednio, poprzez doświadczenie dystansu wobec wypracowanych przez filozofię różnicujących definicji, którymi ja separuję się od innych, a inni ode mnie. W intensywnym, oczyszczającym doświadczeniu litości i trwogi, widz antycznej tragedii przeżywa naocznie klęskę wszelkich różnicujących wysiłków człowieka; klęskę dystynkcji, które nie są w stanie uchronić go przed zrównującą, obojętną siłą losu, spadającą na króla i na żebraka. W refleksyjnym, łagodnie melancholijnym doznaniu ironii człowiek współczesny przeżywa klęskę analogiczną, aczkolwiek nie przypisuje jej tragicznego sensu;

przeciwnie, odczuwa ulgę, mogąc wziąć w nawias pojęcia i definicje, które jego bliźni wykorzystał do tego, by się od niego odciąć, uniezależnić, odizolować. Tragedia buduje poczucie wspólnoty na poczuciu wspólnej klęski wobec losu, jest „wspólną ofiarą”. Ironia natomiast buduje poczucie solidarności nie przeciw jakkolwiek pojmowanemu fatum, lecz przeciw różnicującym zabiegom samych jednostek: przenika prowizoryczne ścianki ich nieszczelnych monad i daje im wrażenie wspólnoty wbrew nim samym, wbrew ich usilnej woli bycia tylko i wyłącznie jednostkami.

Wydawałoby się na pozór, że ironia jest ostatnią modalnością doświadczenia, na jakiej można by budować poczucie wspólnoty. Ironia w ujęciu Rorty’ego jest wyraźnie różnicująca: „liberalna ironistka” doskonale wie, jak *nie* przekraczać granic swojej prywatności, poza którą leży sfera publiczna, złożona z innych, z ich odmiennie ukształtowanymi prywatnościami¹⁹. Klasyczna jest w tym względzie uwaga Kierkegaarda z jego *Pojęcia ironii*: „Tyle jest wspólnoty w koterii ironistów, ile uczciwości w bandzie złodziei”²⁰. A jednak sprawa nie przedstawia się tak prosto: ironia nie służy li tylko różnicowaniu. W tej samej rozprawie Kierkegaard pisze:

[...] ironia jest samym zdrowiem, jeżeli udaje się jej *wyzwolić duszę z pułapki relatywizmu*; staje się jednak chorobą, jeśli nie potrafi znieść tego, co absolutne w innej formie niż nicość²¹.

19. W swojej eksplikacji tego, czym jest liberalna ironia, Rorty kładzie nacisk przede wszystkim na różnicujący dystans: „Za ironistkę – pisze w rozdziale *Prywatna ironia a nadzieja liberalów*, konsekwentnie używając dla swej eksplikacji rodzaju żeńskiego – uważam osobę spełniającą trzy warunki: 1) żywi ona nieustające wątpliwości co do *słownika ostatecznego*, jakiego akurat używa, ponieważ nie może oprzeć się atrakcyjności innych słowników, jakie napotyka u innych ludzi bądź w innych książkach; 2) zdaje sobie sprawę, że argumenty, jakich dostarcza jej aktualny słownik, nie są w stanie ukoić tych wątpliwości; 3) w chwili, w której zdobywa się na filozoficzny dystans wobec swojej sytuacji, wie, że słownik, jaki wybrała, nie jest ani bliższy ani dalszy wobec rzeczywistości niż wszystkie inne. Ironistki, które mają skłonność do filozofowania, nie postrzegają wyboru między słownikami jako zależnego od jakiegoś autorytatywnego meta-słownika ani jako procesu docierania tego, co prawdziwe; one tylko grają tym, co nowe, wobec tego, co stare”. Dystans, o jakim mówi Rorty, nie służy więc temu, by powstrzymać przed wyborem jakiegokolwiek języka, zawiesić decyzję w poczuciu, że żaden ze słowników nie może być tak naprawdę ostateczny, a wobec tego nie warto w nie „wchodzić”. Przeciwnie, zamiast ironicznego dystansu Rorty daje pełne przyzwolenie na językowy promiskuityzm, a tym samym tylko zwiększa czynnik różnicowania: skoro żaden słownik nie może być doskonały, miejmy w zanadru tyle niedoskonałych słowników, ile się tylko da. Rorty, *Contingency...*, s. 73.

20. Soren Kierkegaard, *The Concept of Irony. With Constant Reference to Socrates*, przeł. z duńskiego M. Lee, Capel Indiana University Press, Bloomington, London 1965, s. 266.

21. Kierkegaard, *The Concept of Irony...*, s. 266, wyróżnienie moje – ABR. Te dwa rodzaje ironii – zdrowa i chora – w jakimś sensie pokrywają się z klasycznymi rozróżnieniami Wayne Booth’a, wyszczególniającymi ironię lokalną, ograniczoną i ironię nieskończoną; stabilną i nie-

Ironia zdrowa powstrzymuje duszę przez popadnięciem w pułapkę relatywności: daje zdrowy dystans wobec pojęć i ich systemów, wobec dzielących je, z pozoru nieprzekraczalnych różnic. Z kolei ironia chora zwiększa ów dystans do rozmiarów niebezpiecznej semantycznej przepaści: słowa przestają znaczyć cokolwiek, pojęcia wymykają się interpretacji, absolut – podstawa naszego rozumienia świata – staje się nicością. Ironia, która – jak twierdzi Kierkegaard – jest najbardziej charakterystyczną przypadłością naszych czasów, jest ich zarazem i największą chorobą i najbliższym możliwym zbawieniem. Ironia zdrowa, którą Kierkegaard nazywa też sokratyczną, zawiesza duszę między dwiema, typowo nowoczesnymi pułapkami: groźbą absolutyzmu, utożsamienia się bez reszty z wybranym systemem, tożsamością, doktryną – a groźbą relatywizmu, poczucia, że pojęcia nic w ogóle nie znaczą, że brak im jakiegokolwiek podstawy. Ani opcja wyraźnie sceptyczna, ani wyraźnie absolutystyczna, nie budzi jej zaufania.

Ironia zdrowa, która czerpie z rozważań Kierkegaarda, jest bogatsza od ironii, za jaką opowiada się Rorty. Różnica polega tu przede wszystkim na tym, że ironia Rortiańska wiedzie duszę wprost do zadowolonego z siebie relatywizmu, podczas gdy ironia sokratyczna chroni ją przed „pułapką relatywności” i wyprowadza na ścieżki samodoskonalenia²².

stabilną oraz otwartą i zakrytą. Najbardziej niepokojącym – *niezdrowym* – rodzajem ironii jest ironia nieskończona i niestabilna; jeśli na dodatek jest ona zakryta, to staje się tym trudniejsza do odcyfrowania. *The ultimate ironic denial*, (ostateczna negacja ironiczna), o której Kierkegaard pisze jako o wyobrażeniu absolutu jako nicości tym różni się od *limited ironies*, że oznacza ona „skok w semantyczną przepaść, od jakiego czytelnik dostaje zwrotu głowy”. Ironia nieskończona nie jest już więc li tylko „zdrowym dystansem”, lecz zawrotną grą w ostateczną utratę wszelkiego znaczenia. Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1974, s. 253, 268.

22. W koncepcji Rorty’ego, pomimo jego licznych zapewnień, nie ma miejsca na samodoskonalenie. Ironia liberalna, za jaką się opowiada, co najwyżej tylko zdaje sprawę z różnic dzielących o szczególne słowniki egzystencjalne, nie potrafi jednak wprowadzić w nie żadnej hierarchii: nie daje cienia kryterium, zgodnie z którym jeden z języków mógłby być lepszy od innych, być bardziej adekwatnym rodzajem słownika duchowego, umożliwiającego samodoskonalenie. „Wszystko – pisze Rorty – można uczynić dobrym bądź złym w zależności od języka opisu”. „[Liberalna ironistka] nie jest w stanie podać kryterium tego, co niewłaściwe”. Choćby nawet chciała, „nie potrafi potraktować siebie serio, wie bowiem, że pojęcia, w jakich się opisuje, są podatne na zmianę”. Wszystko zatem, na co stać liberalną ironistkę, to *zmiana pozioma*: nie proces samodoskonalenia, lecz dowolny przeskok z jednego języka na drugi. Tymczasem ironia, o jaką mi chodzi, jest ironią w sensie kierkegaardowskim zdrową, a więc taką, która umożliwia samodoskonalenie: skomplikowany proces wyboru i eliminacji, który polega na unikaniu dwóch skrajności – z jednej strony, przekonania, że *każdy język* jest równie dobry, więc kwestia wyboru jest zupełnie arbitralna, z drugiej zaś strony przekonania, że żaden język nie jest dobry, ponieważ tylko przekłamuje naturę niewypowiadalnej rzeczywistości. Ironia zdrowa polega na zachowaniu równowagi między dystansem a zupełną nieufnością wobec języków: służy właśnie temu, by wobec nieobecnego ścisłego kryterium, radzić sobie jakoś z wyborem języka *lepszego*, popychającego

Ironia sokratyczna otwiera przed duszą drogę cichego dążenia ku własnemu dobru. Rządzi nią milcząca mądrość, pokrewna arystotelesowskiej *phronesis*. *Phronesis* nie jest mądrością dyskursywną, lecz – dokładnie przeciwnie – *unikającą wysłowienia*. Samodoskonalenie w duchu *phronesis* nie jest więc autokreacją językową, „autokreacją w narracji” (w rodzaju MacIntyre’a czy Taylora), lecz, odwrotnie, ruchem *od* wielkich (i małych) opowieści, powolnym zdobywaniem równowagi w bezpiecznej odległości od każdego oferowanego „słownika”. Nie znaczy to, że *phronesis*, choć naturalnie niedyskursywna, jest niema. Korzysta ona z różnego rodzaju słowników egzystencjalnych – nigdy jednak nie staje się ich ofiarą. *Korzysta* z nich – ale nie w tym sensie, że się nimi bawi, jak u Rorty’ego – Lecz w tym, że jej głównym imperatywem pozostaje zawsze wierność konkretowi i moralnej szansie, jaka zawiera się w otwartości każdego konkretnego, a nie ogólnemu pojęciu. Mądrość ta jest więc ściśle *sytuacyjna* i jako taka należy do ducha kondycji ludzkiej. Uważa „usytuowanie” – „wrzucenie w krańcowo odmienną sytuację” – za fakt bogatszy od jakiegokolwiek dostępnego nam opisu. Użyteczność każdego języka ocenia pod kątem tego, czy iluminuje on bogactwo sytuacyjnego konkretnego, czy też raczej je przesłania. A ponieważ dostrzega analogiczne bogactwo usytuowania u wszystkich ludzi, nie jest też skłonna zanadto przejmować się deklarowanymi przez nich różnicami słowników, poglądów czy wizji autokreacyjnych²³.

Ironia jest więc postawą, która w typowo nowoczesny sposób mediuje między uniwersalizmem a etnocentryzmem, łagodząc ich przeciwstawność, dystansując się na równi od obu definicji. Nie pozwala nam popaść w „błąd uniwersalistyczny”,

nas „do przodu”, a więc nie godzić się – jak to ma miejsce u Rorty’ego – na zupełną arbitralność oferty. Rorty, *Contingency...*, s. 73, 75, 74.

23. Niewykluczone, że właśnie w tym lekko zmodyfikowanym pojęciu liberalnej ironii tkwi klucz do negocjacji między przynależnością do jednego kręgu etnicznego a potrzebą powszechnej sprawiedliwości wobec wszystkich ludzi. Cytowana już tu Seyla Benhabib nazywa tę nową ironiczną postawę „post-konwencjonalną *Sittlichkeit*”, na znak, że łączy ona w sobie „uniwersalną perspektywę moralną z usytuowaniem w konkretnej wspólnocie obyczajowej” (Benhabib, *Situating...*, s. 11). Umiejętność zdobycia się na pogodny, zdrowy dystans (w przeciwieństwie do „chorego”, niszczącego, wiedzionego potrzebą absolutu) w stosunku do języka oferowanego przez własną wspólnotę, jest tu jakąś gwarancją – choć daleką od pewności – że jednostka nie pozostanie hermetycznie przywiązana do słownika różnic, w jakim wyrosła i że będzie w stanie poczuć „negatywną wspólnotę” z członkami innych kręgów etnicznych. Być może, to właśnie miał na myśli Hegel, mówiąc o akcie „zniesienia” – a więc zarazem i przezwyciężenia i zachowania – pierwotnej *Sittlichkeit*, jako koniecznym warunku etyki, która nie będzie ani partykularna, ani też całkiem formalistyczna. Dialektycznie zniesiona, ironiczna „obyczajowość”, która owocuje dziś dziwnym konstruktem w postaci „*Sittlichkeit* post-konwencjonalnej” – swojego rodzaju „zdystansowanej zgody” na różnicujące definicje, jakie dyktują nam nasze kręgi etniczne – wydaje się bowiem jedyną możliwą podstawą owej niedefiniowalnej wspólnoty ludzi, którzy wprawdzie różnią się od siebie nieskończenie – ale, zarazem, *różnią się podobnie*.

który, pomimo wszystkich dobrych intencji, zawsze prędzej czy później owocuje projekcyjną – a tym samym opresyjną wobec innych – wizją wspólnej wszystkim natury ludzkiej. Nie pozwala też zanurzyć się nam bez reszty w naszym kręgu etniczno-kulturowym, w hermentycznej, plemiennej obojętności wobec obcych – nawet jeśli obojętność ta miałaby przyjąć równie paradoksalną formę, co Rortiańska „liberalna troska”, przejmująca się losem innych automatycznie, na zasadzie etnicznego *this is what we do*.

Mogłoby się jednak wydawać, że ironia ta, dla niepoznaki tylko opisana przez Kierkegaarda jako „zdrowa”, jest w istocie oznaką typowo ponowoczesnej patologii: głębokiej utraty tożsamości, tu celebrowanej jako zdobycz. Rzeczywiście, ironia Rorty’ego zbyt często wynosi fakt nieposiadania twardej osnowy jaźni do rangi wielkich zalet egzystencjalnych. Jednakże ironia, o jaką mi tutaj chodzi, ironia sparafrazowana, próbuje sięgnąć do innych źródeł tożsamości: nie dystansuje się do samej zasady identyfikacji, lecz tylko do szczególnego sposobu „nabywania Ja”, jaki przyjął się w naszej epoce. Dystansuje się nie do samej chęci bycia czymś – bo tę uważa za oczywistą potrzebę człowieka – Lecz do mechanizmów, jakich używa człowiek współczesny, by tożsamość zdobyć.

Człowiek nowoczesny, zgodnie z dynamiką procesu cywilizacyjnego, nabywa tożsamość drogą *uwewnętrznienia* konwencji: staje się – głęboko i na wskroś – tym, czym chcą go uczynić reguły kultury, w jakiej wyrasta. W rezultacie tak silnie utożsamia się ze swoją rolą, że konwencje przestają być li tylko konwencjami – zestawem zewnętrznych zasad, regulujących publiczne życie wspólnoty – a stają się głębokimi normami, które również mają moc organizowania życia prywatnego i intymnego jednostki. Idealem uwewnętrznienia jest więc tożsamość, która ani na chwilę nie słabnie, nie fluktuuje, nie migocze – bez względu na to, czy jednostka akurat odgrywa swoją rolę w teatrze życia społecznego, czy jest pozostawiona samej sobie. Idealem pełnej internalizacji jest tożsamość, zawsze identyczna i zewnętrznie i wewnętrznie; tożsamość, która nie zostawia ani szczeliny swobody między Ja a jego treścią. Jednym słowem, tożsamość, która trwale uniemożliwia *dystans wobec samego siebie*.

Model tożsamość pełnej, trwałej i niezmiennej bez względu na okoliczności, który leży u podstaw europejskiego procesu cywilizacyjnego, czerpie, oczywiście, z zasad samego chrześcijaństwa: z Augustyńskiego imperatywu stania się człowiekiem takim, jakim się jest w oczach Boga. Głębokie uwewnętrznienie zasad, dogłębna akceptacja norm i tym podobne zabiegi, zawsze w tym samym kierunku „do wewnątrz” i „w głąb”, miały na celu stworzenie człowieka prawdziwego, utożsamionego z boskim wizerunkiem samego siebie, wolnego od gry, udawania, społecznych manipulacji, tak charakterystycznych dla sfery publicznej. To augustiańskie przecenienie prywatności – czy raczej wewnętrzności jako sfery ostatecznej prawdy (*in interiolem hominis habitat veritas*) – dało rezultat w po-

staci modelu tożsamości szczególnie „ciasnej”, opartej na silnie pojętej „prawdzie psychologicznej”, niepozostawiającej choćby szczeliny dla samodystansu.

W tak zdefiniowanej tożsamości nie ma miejsca ani na samodystans (cecha ironii) ani na doświadczenie *katharsis* (cecha tragedii): i jedna i druga operacja są bowiem odróżnicowujące, a na to nie może pozwolić sobie jednostka, która *jest tym, czym jest*: trwale, dogłębnie, prawdziwie, autentycznie. Stąd dwuznaczność przy interpretacji ponowoczesnego hasła propagującego postawę ironiczną. Jeżeli bowiem rozumieć je w kontekście obowiązującego „augustiańskiego” modelu tożsamości, to jest ono wyraźnie hasłem anty-tożsamościowym: nawołuje do osłabienia naszych identyfikacji, których nie sposób osłabić inaczej, jak tylko podważając je i niszcząc. Jeżeli jednak rozumieć je – tak jak je rozumiem w tym eseju – w kontekście sporu o możliwy *model tożsamości*, to staje się ono przede wszystkim głosem przeciw wszechobecnej zasadzie internalizacji, a w imię samodystansu i czegoś, co można by nazwać *tożsamościową epokę*, a więc zdolnością do chwilowych zawiesznień własnej tożsamości i intensywnego przeżywania stanów odróżnicowujących.

{Tym właśnie tropem idzie Richard Sennett, który w swoim imponującym dziele *The Fall of Public Man* oskarża nowożytny model tożsamości o rozpad sfery publicznej. Rządząca tym modelem zasada internalizacji prowadzi wprost, zdaniem Sennetta, do „tyranii intymności”: stanu redukcji jednostki do prywatnej, hermetycznie zamkniętej sfery doznań. Tę kondycję intymną, której Rorty nadaje przychylnie miano „narcyzmu prywatnego”, Sennett nazywa narcyzmem po prostu, ze wszystkimi jego niszczącymi następstwami: utratą więzi z innymi i światem, poczuciem odrealnienia, lękiem przed sferą publiczną jako skazoną nieuchronną nieautentycznością, a zarazem niemożnością określenia, czym „tak naprawdę” się jest. Ta narcystyczna klęska jest, zdaniem Sennetta, logiczną konsekwencją zasady uwewnętrznienia: wołą posiadania tożsamości tak bardzo własnej, autentycznej i realnej, że niemożliwą do zaspokojenia, skazaną na neurotyczne przebiegi – pobieżnych autodefinicji i równie szybkich autorefutacji (w języku Rorty’ego proces ten nazywa się „wolnym wyborem języka autokreacyjnego”). Dla Sennetta zdrowszym modelem tożsamości jest ten, który wiąże człowieka nierozzerwalnie ze sferą publiczną – czyni go aktorem na scenie społecznej – a tym samym pozwala mu na większy dystans i swobodę w graniu swoją własną, bardziej konwencjonalnie pojmowaną tożsamością-rolą. W swoich poszukiwaniach alternatywnego modelu tożsamości Sennett najchętniej sięga do „aktorskiej kultury *ancien régime*”, która umieszczała człowieka na scenie, czyniła go ekspresywnym i otwartym, ale nie wbrew zewnętrznym konwencjom – jak to się stanie w dziewiętnastowiecznej „kulturze osobowości” – Lecz właśnie *dzięki* nim. Człowiek *ancien régime*, twierdzi Sennett, nie znał jeszcze ani pojęcia osobowości, ani tym bardziej życia prywatnego pojętego

w terminach intymnych, a więc kultywacji cech osobowościowych. Występował na scenie nie po to, by coś ukryć bądź odsłonić, ale całkiem naturalnie i autentycznie: był – co od czasów Rousseau i jego słynnej krytyki zawodu aktorskiego wydaje się sprzecznością w pojęciu – „szczerym aktorem”. Był więc – Sennett lubi to porównanie – jak dziecko, które realizuje się w swoich grach-zabawach: wchodząc w „obszar ludyczny” kompletnie, w pełni i poważnie respektując jego konwencje, ale tylko dopóty, dopóki trwa gra. W ten właśnie sposób – odwołując się do „instynktu ludycznego” człowieka (choć inaczej niż czyni to Rorty) – definiuje Sennett model tożsamości oparty nie na intymności i uwewnętrznieniu, lecz na „ogładzie” (*civility*):

Ogłada polega z grubsza na tym, że jednostka nie czyni siebie ciężarem dla innych ludzi [...] Ogłada [...] to pewien typ zachowań, które chronią ludzi przed sobą nawzajem, a zarazem pozwalają im cieszyć się swoim towarzystwem. Umiejętne noszenie maski jest podstawą ogłady. Maski pozwalają na czystą towarzyskość, oderwaną od takich okoliczności, jak stosunki władzy, złe samopoczucie czy jakiegokolwiek inne prywatne doznania tych, którzy je noszą. Ogłada służy temu, by nie obciążać innych swoją osobą²⁴.

Intymność, wewnętrzność, ciasna tożsamość, która dąży do absolutnej autentyczności i nie dopuszcza wątpliwości na swój temat, a tym samym albo zamyka się w swoim „prywatnym narcyzmie”, albo „obciąża innych” nieokreśloną zawartością swego wnętrza – to, z kolei, sama esencja *incivility*, braku ogłady. Cechuje ją brak dystansu wobec siebie, nieumiejętność zawieszenia choć na chwilę własnej różnicy wobec innych, co sprawia, że jednostka nieogładzone nie jest także zdolna do kontemplacji innych jako innych, do rozkoszowania się ich towarzyskością, bez narzucania im siebie jako nieodpartej, osobowościowej propozycji. Albo więc ucieka ona w wygodne rejony narcystycznej autokultywacji, opuszczając sferę publiczną, pozbawioną dlań wszelkiego znaczenia (opcja Rorty’ego) – albo przesyca sferę publiczną żądaniem intymnymi, domagając się zniesienia wszelkich konwencji, rytuałów, bezosobowych relacji na rzecz ciepła, *caring & sharing*, bezpośredniości i „obcowania dusz” (popularna opcja *New Left*, zwłaszcza feministek trzeciej fali). Obie są równie nieogładzone, niecywilizowane – choć, jak twierdzi Sennett, obie stanowią logiczny rezultat cywilizacyjnego procesu kultury zachodniej. Tymczasem nowożytna ironia zachowuje zagrożone przez „tyranię intymności” cechy – jak dystans wobec siebie i osobowościowa, odróżnicująca epokę – i dlatego wydaje się najbliższa zasadzie *civility*: zasadzie bycia z innymi bez obciążania ich samym sobą, bez narzucania im własnych reguł gry, bez dręczenia ich swoją tożsamością. W dawnych wspólnotach funkcję cywilizującą pełniły wszelkiego rodzaju rytuały odróżni-

24. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, s. 264.

cowania: opisane przez Girarda kataraktyczne doświadczenia *dédifferentiation*, skatalogowane przez Victora Turnera stany liminalne. Otwierały one szczeliny w tożsamościowych definicjach wspólnot, umożliwiając kontakt z innymi; luźna, oparta na grze reguł niepisanych, tradycyjna *Sittlichkeit* pozwalała na elastyczne inkluzje, które nie zagrażały jej integralności (najwyrazistszą ilustracją takiego odróżnicującego otwarcia na zawsze pozostanie chyba obraz starożytnych ateńczyków, których do tego stopnia przejął los ich wrogów, przedstawiony w tragedii Persowie, że wylegli oni wzburzeni na ulice miasta, długo nie mogąc ochłonąć z przeżycia „dojmującej litości i trwogi”). Jednakże dzisiejsze „kręgi etniczne” są przeciwieństwem tamtych wspólnot: lękowo zamknięte, trzymające się kurczowo własnych definicji w obliczu zacierających wszelkie różnice nowoczesnych procesów uniwersalizujących, oparte na intymnych, ciasnych tożsamościach, niemal wyzute z rytuałów, nie mówiąc już o rytuałach odróżnicowania. Dlatego też powszechnie dziś zalecany – nie tylko przez myślicieli ponowoczesnych, ale także przez komunitarian – powrót do „kręgów etnicznych” jest więc, z moralnego punktu widzenia, zupełną katastrofą: oznacza bowiem narodziny (a najwyżej nie powrót do) mentalności plemienną, określającej się przez wykluczenie innych, jakiej nie znały najbardziej nawet tradycyjne, przednowożytnie wspólnoty²⁵. Tylko zatem ironia – ale nie ironia Rortiańska, lecz ironia odwołująca się do konkurencyjnego modelu tożsamości, czerpiącego z mądrości kultur nie-intymnych – sugeruje nam możliwość tej niezbędnej ogładzającej korekty, która potrafiłaby na powrót nadać naszej nieuchronnej „etniczności” bardziej otwarty, teatralnie ludyczny charakter²⁶.}

* * *

Umieć połączyć solidarność trudu przeżycia z różnorodnością sytuacji, w jakich trud ten się odbywa, jest chyba największym osiągnięciem rasy ludzkiej²⁷.

Autor tego zdania, Christopher Burney, brytyjski agent w okupowanej Francji, w książce pt. *Solitary Confinement* opisuje swoje przeżycia z niemieckiego więzienia, w którym spędził długie miesiące w kompletnym odosobnieniu. Opis tych doświadczeń odpowiada dokładnie postawie poważnej ironii, w której nowoczesność zdołała przemyć pradawne doznanie odróżnicowania: zdaniem Burneya, to właśnie samotność pozwoliła mu nabyć dystans do własnej tożsamości, opartej

25. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, s. 265–266.

26. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, s. 269, 264, 265–266.

27. „To be able to combine solidarity of plight with diversity of state must be the highest achievement of the [human] race”.

dotąd mocno na poczuciu różnicy i odrębności wobec innych, a tym samym zbliżyła go do innych ludzi, których odtąd postrzegał już zawsze jako „potencjalnie samotnych”, a więc wolnych od krępujących i izolujących definicji.

Frank Kermode, dla którego Burney jest swojego rodzaju współczesnym herosem kondycji ludzkiej, dostrzega w jego opisie doświadczenia samotności przesłanie „naszego wspólnego losu”²⁸. Kermode, przekonany, że ucho późnej nowoczesności pozostaje zupełnie głuche na takie pojęcia jak „los”, „zmaganie” czy „trud”, odwraca formułę Burneya i opisuje kondycję postmodernistyczną jako stan niekontrolowanego i niekomunikatywnego wyróżnicowania. Ponowoczesność, mówi Kermode, charakteryzuje *inconceivable diversity of state without solidarity of plight*, „niepojęta wprost różnorodność sytuacji bez poczucia wspólnoty losu”²⁹.

Solidarity of plight, wspólne trudzenie się, zmaganie z losem – przeżywane czy to w niekontrolowanym wybuchu odróżnicowującej energii, czy to w melancholijnej ironii i jej wyobrażeniu wspólnoty negatywnej, niedefiniowalnej – stanowi najpewniejszą przeciwagę, a zarazem uzupełnienie *diversity of state*, owej różnicy, która, jak to ujął Nicola Chiaromonte, wynika z „rzucenia w inną, krańcowo odmienną sytuację”. Nie ma solidarności bez wspólnoty kondycji; bez perspektywy, która zbiera wszystkie różnice, zarazem ich nie usuwając.

Bez względu więc na to, jak wiele *nowych* metafor uda nam się wymyślić, by się wyróżnić od innych, to jedno nigdy nie ulegnie zmianie, zawsze pozostanie niezmiennie, uparcie konserwatywne, barbarzyńskie, nienowoczesne, *stare* – szczególny podwójny imperatyw, który wypływa z naszej kondycji; żądanie nie jedności i nie różnicy, lecz tej szczególnej wspólnoty, która urzeczywistnia się tylko w przeżyciu odróżnicowania.

28. Cyt. za Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Oxford 1967, s. 156.

29. Frank Kermode, *The Sense...*, s. 173.

Problemy z postmodernizmem:
czy możemy uchwycić
istotę ponowoczesności?

Im wnikliwiej studiuję literaturę poświęconą problemowi postmodernizmu i ponowoczesności, tym mniej zadawałają mnie przedstawione tam rozwiązania i tym mniej jestem pewny siły moich własnych kontrpropozycji. Pierwszym napotkanym problemem jest trudność ustalenia tego, co rozumiemy pod pojęciem modernizmu i nowoczesności (moderny). Powszechnie wiadomo, że istnieją różne podejścia do tego zagadnienia. Interpretacja weberowska stanowi zwykle, i niewątpliwie słusznie, punkt wyjścia prawie wszystkich dyskusji, chociaż nie jest ona zupełnie satysfakcjonująca. Już Habermas, który korzystał z dysertacji na temat *Geist des Kapitalismus*, wykroczył poza analizę przeprowadzoną przez swego wielkiego poprzednika. Jeśli wziąć pod uwagę zawilości i antynomie modernizmu w jego dojrzałej formie, należało by się zastanowić, czy nie pokrywają się one z wieloma ideami, które uważane są za przynależne formacji postmodernistycznej. Innymi słowy, trzeba uzmysłowić sobie, iż zrozumienie tego zjawiska, jako, być może, nowej mutacji kulturowej, zależy od tego, co uznamy za rzeczywiście kontrastujące z nowoczesną strukturą, na którą składają się również styl życia i przeciętna świadomość. (Język niemiecki dotyka tych spraw posługując się terminem *die Moderne*).

Myślę, że nie można pominąć milczeniem sposobów pojmowania modernizmu. Na użytek tego artykułu mogę tylko prowizorycznie wskazać kilka zagadnień, które rzucają światło na wszelki stosunek do postmodernizmu. Przyjmujemy, że modernizm dzieli się na trzy kolejne stadia, tzn. powstanie, krystalizację i formę dojrzałą. Pierwsze stadium możemy umieścić w siedemnastym wieku, kiedy nauki przyrodnicze i szybko rozwijająca się technologia zmieniły *Weltbild*. Drugie, to czas pod koniec wieku osiemnastego, gdy miały miejsce rewolucje: francuska i przemysłowa. Trzecie stadium nadeszło sto lat później, gdy wraz z triumfem i upowszechnieniem modernizacji (dzięki czemu powstała nowa cywilizacja rządzona instrumentalnym rozumem), zrodziły się również jej głęboka krytyka i poczucie kryzysu.

Rozpatrując tę formację kulturową jako całość, chciałbym podkreślić jej bezsporną samoświadomość i wynikającą z tego krytyczną autoanalizę. Ponadto, a może przede wszystkim, położyłbym nacisk na jej aporetyczny charakter. Weber i jego uczniowie koncentrowali swą uwagę na takich modernistycznych ideach

jak: nieustanny postęp; bezwzględne ujarzmianie natury; racjonalizacja więzi społecznych za pomocą efektywnej administracji i hierarchicznej organizacji; kult Lewiatana; wiara, że nauki, z pomocą techniki, sprawią, iż nie tylko życie będzie doskonale wygodne, lecz także, że wyzwolą nasze życie od zła; fabryka jako wzór sensownej, owocnej produkcji; autonomia jednostki; demokracja formalna; samostanowienie narodów; emancypacyjne i utopijne koncepcje, które pojawiają się w miejsce teodycei; permanentna nowość; szczególne umiejętności i oryginalność jako podstawowe składniki twórczości; i wreszcie oświecona wizja przyszłego świata, który zapewni ludzkości solidarność i sprawiedliwość, gdy jego fundamentem stanie się *Logos*. Weber objął ten syndrom przejawów cywilizacyjno-kulturowych pojęciem *Entzauberung*, kładąc szczególny nacisk na procesy sekularyzacji i racjonalności techniczno-pragmatycznej.

Taki obraz nie ukazuje jednak całej prawdy. Modernizm to także dziedzictwo Rousseau, perspektywa romantyczna i jej mitologiczna spuścizna. U jego korzeni leży również anarchizm rzucający wyzwanie machinie państwa. Był źródłem regionalistycznego i ekologicznego oporu. Podawał w wątpliwość wiarę, że nauka może stanowić odpowiednią podstawę zdrowego światopoglądu i podważał technokratyczną ideologię poprzez głoszenie idei powrotu do źródeł naturalnych. Kusił go Panopticon (zarysowany przez Benthama, a później jakże trafnie skomentowany przez Foucaulta), z którym pozostawał jednak w sprzeczności, gdyż postulował autentyczną przemianę ludzkości na lepsze. Tamten obiecywał całkowite bezpieczeństwo społeczne, ale pod ojcowsko-despotyczną kontrolą, ten zaś mniemał, że ziści ideał wolności i zarazem wspólnotowego bycia, a więc przymierza.

W nowoczesność wpisane jest pragnienie porządku, jeśli to możliwe, absolutnego, a zarazem tendencje burzycielskie. Eschatologia przybierała tu rozmaite kształty. Jednym z jej oblicz było postulowane zbawienie człowieka przez prometejskie zawładnięcie światem dzięki wciąż doskonalonym narzędziom, innym opozycyjnym wobec tamtego obliczem było przekonanie, że tragiczny sens istnienia da się uchwycić jedynie dzięki czynnikom irracjonalnym, odrzuceniu dogmatów, jakie produkuje automatycznie Logos. Potwierdza to mniemanie, że nowoczesność nigdy nie była monolitowo jednolita.

Wynika stąd przede wszystkim, że ktokolwiek zabiera głos w dyskusji o nowoczesności, musi z miejsca oświadczyć, do jakiej i jak rozumianej jej odmiany się odnosi. Ponadto zobowiązany jest stwierdzić, czy bierze pod rozwagę modernę i modernizm, pierwszą w sensie infrastruktury obejmującej nie tylko określone procesy i instytucje ekonomiczno-społeczne, ale także relacje międzyludzkie, taki a nie inny etos oparty na wzorcach osobowych, jakąś upowszechnioną *forma mentis*, podczas gdy na drugi składają się formy symboliczne, to, co F. Jameson

nazwał udatnie *cultural logic*. Decyzje te rozciągają się oczywiście na sposób ujęcia postmoderny i postmodernizmu.

Każdego badacza uderza to, że ponowoczesność cechuje rozmyta tożsamość nie tylko z racji jego stosunku do zastanej formacji kulturowej. Zamęt ów wynika z czterech głównych powodów. Postmoderna jest rozmaicie opisywana przez socjologów kultury. Po drugie, nie całkiem jasne i rozmaicie interpretowane są związki między postmoderną a postmodernizmem. Po trzecie nieprzejrzysty jest postmodernizm, którego cechy konstytutywne inaczej rysują się w różnych dziedzinach (np. inaczej w filozofii niż w sztuce, inaczej w różnych obszarach sztuki). Po czwarte wreszcie postmoderniści w wielu przypadkach nie są skłonni przyznać się do poglądów, które przypisuje im się nie bez obiektywnych po temu podstaw. Przyjrzyjmy się dokładniej niektórym symptomom wymienionych tu głównych motywów utrudnionej identyfikacji ponowoczesności.

Co tyczy się pierwszego motywu, socjologowie kultury proponują, aby ponowoczesność sprowadzić do zespołu takich specyficznych cech, na jakich opiera się postindustrializm (hegemonia naukowych ekspertów, wysoko zaawansowana technologia itd.). Inni wysuwają na czoło zjawisko idące w parze z permissywiźmem, jeszcze inni pojawienie się nowej warstwy społecznej (klasy) tak zwanych pośredników kulturowych (Bourdieu) i wykształconych adresatów, tzn. *yuppies* i ich następców. Postmoderna w odmiennym ujęciu to przede wszystkim rewolucja informacyjna, która uprzywilejowuje różnorakie mass media wraz z właściwymi im symulakrami. Jeszcze inna koncepcja to szczególnie rytm rzeczywistości społecznej mający źródło w efemeryczności i frenetycznej zmienności wszystkiego, co idzie w parze z oszałamiającą prędkością i ilością sposobów doświadczania świata; wreszcie pogląd, że postmoderna to tyle co elastyczna akumulacja kapitału, kładąca nacisk na operacje bankowo-finansowe.

To tylko wybrane alternatywy, ale prawdopodobnie najbardziej charakterystyczne dla dzisiejszych dyskusji. Być może da się je bezkonfliktowo zestawić, lecz mimo to powinno się wysunąć hipotezę dotyczącą pytania, które z owych ujęć jest trafniejsze, to znaczy dotyka najbardziej charakterystycznych i najbardziej elementarnych cech ponowoczesności. Jeśli nie jedna (lub kilka) z nich, to wszystkie, jako złożona struktura (kombinacja), powinny być brane pod uwagę jako sama w sobie odrębna kandydatura. W każdym razie, można by spodziewać się przekonujących argumentów, które wykazałyby, iż żadna struktura tego rodzaju nie istniała w ramach nowoczesności. Moja znajomość wielu książek poświęconych tej tematyce pozwala mi twierdzić, że próba takiej syntezy nie była przez nikogo podejmowana, a tym bardziej uwieńczona sukcesem, dlatego też konieczne jest podjęcie ryzyka sformułowania własnych rozwiązań.

To samo można powiedzieć – drugi motyw – w odniesieniu do postmodernizmu. Mówi się nam o przygodności, chaosie, heterogeniczności, pluralizmie,

eklektyzmie, aintelektualizmie graniczącym z bezmyślnym poddaniem się zasadzie „wszystko wolno”, antyfundamentalizmie, porzuceniu ideałów Rewolucji Francuskiej 1789 roku, zgodzie na utratę emancypacyjnych i utopijnych projektów, hedonizmie, utracie poczucia tragicznej i zagadkowej egzystencji – wszystkie te cechy powinny ujmować w skrócie nową mutację. Takie składowe rzeczywiście tworzą spójną całość, lecz nie wszystkie łączące je przejścia i mosty są dostatecznie jasne.

Bardzo często jednak podaje się inne cechy, przeciwstawne wyżej wymienionym, jako równie dobrze określające postmodernistyczną świadomość. Na przykład, zbawienne wyrzeczenie się despotycznego *Logosu* i, zamiast tego, kombinacja wielu rodzajów racjonalności najprzydatniejszych w zgłębianiu rzeczywistości i wyostrzeniu naszego umysłu (Welsch); docieranie do zawsze problematycznego wymiaru egzystencji za pomocą zdrowego pyrronizmu (Marquard); rzetelne praktykowanie filozofii, gdy stajemy się świadomi, że każdy konsensus to wyłącznie mit (Lyotard); w końcu osiągnięta suwerenność jednostki; etos pełnej odpowiedzialności, gdy ani żadna wielka ideologia ani panujący światopogląd nie uciskają ludzkich sumień i dyskursów; spełniona szansa prawdziwej demokracji, jako że dzisiaj już żadni elitarystyczni mędrkowie, którzy zawsze wiedzą lepiej, nie dyktują, co wszyscy powinni myśleć i jak winni się zachowywać.

Istnieje zatem dwuznaczność w tym, jak pojmuje się szczególną odmienność logiki ponowoczesnej kultury. Co więcej, dwuznaczność ta pogłębia się, gdy podjąć próbę uchwycenia nowej cywilizacyjnej struktury jako całości, to znaczy, w jej wszystkich możliwych aspektach – od ekonomii i polityki aż po filozofię – i ukazania jej spistości. W żaden sposób nie jest oczywiste jak i dlaczego, na przykład, elastyczna akumulacja kapitału, czy postindustrializm, czy nowa warstwa społeczna powinny być zgodne, lub przynajmniej strukturalnie powiązane, z dominującą heterogeniczną wielością i eklektyzmem, czy powszechnym poczuciem egzystencji nie zagrożonym jakkolwiek alienacją. Taka rozmyta tożsamość sprawiła, że – motyw czwarty – ci których nazywamy postmodernistami, na przykład Derrida, Deleuze, Rorty, Baudrillard, odrzucają tę etykietkę – i mają ku temu powody. Inną konsekwencją tej niejasnej tożsamości, jest nadużywanie tego terminu, który służy obecnie do określania wszystkiego, co odbiega od dotychczas obowiązujących kanonów. Niektórzy myśliciele, jak W. Welsch, wykpiwają te tendencje nazywając je „felietonowym postmodernizmem”. Jednak nie można ich zbyć tak łatwo, ponieważ są one, jak słusznie zauważył Lehman, znakiem naszych czasów, ich kulturowego bezładu i zamętu.

Drugi motyw wywodzi się z brzemiennego w skutki problemu zarysowanego powyżej. Jeśli zdecydowaliśmy się już definiować syndrom postmoderny i postmodernizmu w ten, a nie inny sposób, to twierdzę, że istnieją różnego rodzaju ponowoczesne strategie w *obrębie* danej charakterystyki, na którą przystaliśmy.

Między mentalnością rozpowszechnioną w kulturze masowej (którą postmodernizm się żywi i która, z kolei, wywiera na niego wpływ) a związaną z nią na wiele sposobów świadomością artystyczną czy filozoficzną istnieją uderzające i wiele mówiące różnice. Wystarczy tu tylko wspomnieć o tym, że artyści nazywani postmodernistami, pomimo swego niewątpliwego ciężenia ku kulturze niskiej, która jest przez nich przyjmowana jako właściwa miara twórczości zrozumiałej dla każdego (tzn. mającej na celu natychmiastową satysfakcję, łatwej do przyswojenia i zapomnienia itd.), jednocześnie dystansują się od tego modelu. Dzieje się tak, ponieważ przynależą oni do kultury wysokiej, która z perfidią rozgrywa swe intertekstualne gry posługując się pastiszem i parodią, zestawiając ze sobą różne style, konwencje i dyskursy. Tym samym, z mojego punktu widzenia, dystansują się oni od wszystkich fundamentalnie zorientowanych mitologii, które kultura masowa nieustannie reprodukuje.

Znacznie silniejszy dysonans ma miejsce pomiędzy mentalnością ukształtowaną przez mass media, które gloryfikują koniec „wielkich narracji” z jednej strony (czego rezultatem jest pozbawiona pryncypiów tolerancja w każdym wymiarze), a filozoficznym postmodernizmem z drugiej. Ze swej natury ten drugi musi pytać o znaczenie ludzkiej egzystencji. Rozpatrując przejęte ze swej tradycji roszczenie do prawdy, a także takie kategorie jak *arché*, *telos*, *substancja* itd., filozofia postmodernistyczna nie może uniknąć ważenia argumentów za i przeciw, ustanawiania pewnych zasad prawomocnego myślenia, rozpatrywania tego, co *być powinno*, a to, nawet jeśli jest nieweryfikowalne, motywuje rozróżnienie między dobrem i złem.

Istnieje również dysonans pomiędzy sztuką ponowoczesną (literaturą) a ponowoczesną filozofią. Dzieje się tak dlatego, iż ta pierwsza, czując odrazę do autokomentarzy, może być, i często jest, aintelektualna, gdy tymczasem filozofowanie musi pozostawać w kręgu subtelnych sporów i autorefleksji. Próbuje ono przekroczyć swe granice i znaleźć się na obszarach „poza filozofią”: oznacza to, że uprawiają oni „rodzaj pisarstwa”, jak utrzymuje Rorty, czy też *l'autre pensée*, jak mówi Lyotard. Lecz i w tym wypadku skłania się ono ku uzasadnianiu pozbawionej zasad myśli i świata zmierzającego do nikąd (trafna formuła Marquarda: *Prinzip des Nichtprinzipiellen*). Najlepszym dowodem na wewnętrzny dysonans w postmodernistycznym syndromie, tzn., dokładnie rzecz ujmując, na dystans pomiędzy uprawianiem w jego obrębie *belle lettres* i/lub filozofii, są dzieła sztuki, które stawiają wiele filozoficznie ważkich pytań. Mam na myśli np. *Wahadło Foucaulta* Eco. Nie można bowiem zaprzeczyć temu, że jest to utwór znacznie bardziej filozoficzny niż literacki w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wskutek tego, gdy jest on czytany odpowiednio przez świadomych czytelników, a nie przez szeroką publiczność, ta uderzająco autorefleksyjna powieść, czy też „para-powieść”, nie może stać się rozrywką polegającą na pochłanianiu zabawnych i pełnych

zagadek narracji. Mniej kompetentny czytelnik może oczywiście przykładać większą wagę do stron poświęconych intrydze i zignorować encyklopedyczną erudycję Eco.

Trzeci motyw łączy się z dwoma już naszkicowanymi. Gdy mianowicie rozpoczynamy opisową i interpretacyjną analizę poszczególnych obszarów postmodernizmu, od samego początku świadomi jesteśmy tego, że mamy do czynienia ze spektrum, którego centrum nie jest precyzyjnie określone. Moje przykłady ilustrujące ten fakt będą dotyczyły sztuki i filozofii. Co powinno się uważać za modelowy przykład postmodernizmu w filmie? Może jest to *Dick Tracy* Warrena Beattie, jako że otwarcie flirtuje z kulturą masową i dzieli z nią kult mitologii (choć robi to z oczywistą ironią i perwersją)? Czy może *Kto wrobił królika Rogera?* R. Zemeckisa, gdzie symbole i fetysze kultury masowej są tylko sposobem prowadzenia gry za pomocą pastiszu i parodii? Ja sam skłaniałbym się ku drugiej opinii, lecz linie demarkacyjne pomiędzy obydwooma dziełami są bardzo cienkie i naprawdę trudno uchwytnie. Czy powinno się przyjąć za ponowoczesny wzorzec takiego malarza lub rzeźbiarza, który ostentacyjnie porzuca myślenie o własnym procesie twórczym i skupia swą uwagę na farbie, płótnie lub kamieniu, albo po prostu zachowuje się jak zwykły komercjalista? Czy takie cechy są wystarczająco wyróżniające? Czy nie byłoby bardziej usprawiedliwionym uznać za postmodernistów M. Kostabiego, M. Lerscha, M. Bidlo, J. Koonsa czy E. Cucchiego, którzy prowokacyjnie czynią ze swych kreacji perwersyjny i cyniczny interes, używając jednak w tym celu charakterystycznego zestawu środków? To znaczy, albo bezczelnie podpisują dawne arcydzieła, ponieważ umożliwiają im one ekspozycję najbardziej trywialnych haseł bez niechęci czy rezerwy, albo jawnie mieszają różne style i konwencje.

Jeśli chodzi o filozofię, kontinuum rozciąga się między skrzydłem wspaniałej metafizycznej analizy tekstów wielkich mistrzów (jak Descartes, Kant, Husserl, Heidegger itd.) a niby-filozofowaniem – wbrew własnemu statusowi i intencjom – na temat zbawiennej śmierci filozofii jako „umiłowania mądrości”. To jednak zawsze pociąga za sobą odwoływanie się do wybranych podstaw, które wiążą każdego z określoną retoryką, prywatnym światopoglądem, pisarstwem nie różniącym się od jakiegokolwiek innego, w którym wyraża się swe poglądy. Najprawdopodobniej należałoby się skupić na fascynującej oscylacji i napięciu pomiędzy działaniami mającymi na celu ostateczne pogrzebanie filozofii a jej obronie poprzez odprawianie takiego „uśmiercającego” intelektualnego „rytuału”. Jednakże oba skrajne skrzydła filozoficznego spektrum również nie są pozbawione śladów tej dramatycznej dwuznaczności. Przypadki Derridy, Lyotarda, Deleuze’a i Rorty’ego potwierdzają to nieodparcie.

Ostatni motyw wydaje się przypieczętowywać związek istniejący pomiędzy rozmytą tożsamością, dysonansami i ruchomym centrum poszczególnych widm

(kontynuów). Postmoderniści, niechętni metajęzykowi i metateorii, unikają jakiegokolwiek sprecyzowanego opisu własnej pozycji. Derrida przedstawia dekonstrukcjonizm i swoje główne koncepcje, takie jak *différance*, archiślad i archipismo, jako nie poddające się żadnym jasno sprecyzowanym definicjom. Inni pokrewni myśliciele również zatrzymują się na radykalnej krytyce całego filozoficznego dziedzictwa, nie mając chęci proponować żadnych pozytywnych zasad. Pozostają one świadomie nie wyartykułowane, co stwarza wrażenie labiryntu bez wyjścia. Zupełnie rezygnując z autorefleksji (metaszuka jest ich *bete noire*), artyści odrzucają wszelkie „etykiety” i „zaszufladkowania”, które wiążą się z modernizmem. Takie podejście jest dość powszechne, mimo że zdarzają się wyjątki, takie jak Lyotard czy Eco, którzy w wyszukany sposób komentują swój własny postmodernizm. Jednak, ogólnie rzecz biorąc, trudności wynikające z ponowoczesnej praktyki powstrzymywania się od mówienia o swoich antyfundamentalistycznych założeniach i metodach są trudne do przezwyciężenia. Oczywiście można i trzeba wyciągać je na światło dzienne, lecz skazane jest to na przegraną, jak walka z mgłą.

Jeśli tylko *pars destruens* ma znaczenie, może syndrom postmodernistyczny powinno się traktować wyłącznie jako gałąź modernizmu w jego najbardziej samokrytycznej fazie? Jeśli jednak taka przesłanka jest dla przedstawicieli ponowoczesnego syndromu do przyjęcia, dlaczego zatem twierdzą, że ich aktywa są tak bardzo oryginalne lub specyficzne i czemu wymagają, by do ich uchwycenia nie stosować nowoczesnego arsenału intelektualnych środków, lecz raczej posługiwać się nowymi analitycznymi „kluczami”, odpowiadającymi ich założeniom? Lecz jakież one są, jeśli nic nie jest określone pozytywnie, a postmodernizm, w tym względzie, okazuje się być tajemniczy i niejasny. Czy nie wytrąca to ponowoczesnemu rozumowaniu broni z ręki? Dlaczego tracić czas i energię na rozważanie czegoś, co pozostaje mgliste? Co więcej, jeśli potraktujemy poważnie zasadę intelektualnego permisywizmu („wszystko wolno”), dlaczego nie obstawać przy naszym słusznym prawie do stosowania modernistycznych paradygmatów, szczególnie jeśli argumentacja przeciwnika jest w znacznym stopniu pozbawiona mocy, tzn. nie posiada *pars construens*? W każdym razie nawet pytanie sformułowane w tytule tego tekstu jest sprzeczne z duchem postmodernizmu; przeciwstawia się jego głównej zasadzie, która polega na unikaniu poszukiwania jakiegokolwiek „esencji” danego zjawiska. Lecz jak inaczej prowadzić poważną i sensowną dyskusję na temat tego, czym się ono charakteryzuje i do czego prowadzi? Może, zamiast sprawdzać czy ich twierdzenia są prawomocne i możliwe do utrzymania, powinniśmy zaakceptować impas lub zaprzeczyć, że istnieje? Wydaje się, że również dla stronników postmodernizmu jest to zbyt proste, łatwe i beznadziejne rozwiązanie.

Pomimo początkowych trudności oraz tego, że nasze cztery motywy stwarzają wciąż powracające problemy ze zrozumieniem charakteru i sensu ponowoczesnego syndromu, opowiadał się za postrzeganiem go jako nowej kulturowej mutacji przeciwstawnej formacji nowoczesnej. Prawdą jest, że pewne cechy przynależne temu syndromowi powoli wykształcały się w poprzedzającej go epoce, lecz wówczas zajmowały marginalną pozycję, podczas gdy teraz przesunęły się do centrum kulturowej struktury. W ten sposób zostały przekształcone jakościowo dzięki nowym kombinacjom z cechami wcześniej nie istniejącymi w takim stopniu i natężeniu. Na przykład, uwielbienie technologii i nauki, a także problemy ekologiczne oraz „trzecia fala” (Toffler), które były powodem deindustrializacji struktury społecznej oraz sprawiły, że akumulacja kapitału stała się elastyczna, pojawiły się już w późnych latach pięćdziesiątych.

Jednakże niespotykany wcześniej układ kulturowy powstaje *wtedy tylko*, gdy konsumeryzm, idący w parze z permissywizmem (które to zjawisko wyzwoliło frenetyczną wymianę towarową, podczas gdy informacja i znaki stały się jednym z podstawowych artykułów, zwiększając dynamikę tego, co Virilio nazywa *le processus dromologique*, tzn. przyspieszenie wszystkiego, czego skutkiem jest efemeryczność), *połączą się z wymienionymi powyżej cechami*, zwłaszcza z cyber-kulturą. Blisko korespondują z nimi (splatając ciągłość z nieciągłością) takie zjawiska jak: antyfundamentalizm, przemieszanie niejednorodnych elementów, eklektyzm, historia pozbawiona sensu i przyjmowana tylko jako pastisz lub parodia według reguły „wszystko wolno”, nieograniczony pluralizm, poddanie się tak zwanym urokom kultury masowej itd.

Pozostawiam otwartą kwestię genetycznych powiązań między ponowoczesnością, jako domniemanym pierwszym poruszcycielem, a postmodernizmem jako nową logiką kulturową. Badania specjalistów nie dostarczyły ani pozytywnych, ani negatywnych wyjaśnień, które byłyby przekonujące w tej sprawie. To, co wiemy na pewno sprowadza się do tego, że postmodernizm wyłonił się w literaturze i architekturze już w latach sześćdziesiątych. Czy społeczeństwo konsumerystyczne narodziło się wtedy, czy może wcześniej, ale jak gdyby ukradkiem, bez naszej wiedzy? W każdym razie w procesie cywilizacyjnym, globalnie wziętym, nastąpił przełomowy skok technologiczny wraz z pojawieniem się komputera, obrazów cyfrowych, e-maila, internetu etc. Bez nich nie ukształtowała by się taka kultura masowa i np. sztuka nie stała by się tak wrażliwa na grę z rzeczywistością wirtualną.

Istnieją jeszcze dwa rodzaje podejścia do postmodernizmu, o których należy tu wspomnieć, ponieważ oba, jak mi się zdaje, utrudniają jego zrozumienie. Pierwsze zostało wyrażone, jeśli się nie mylę, przez Daniela Bella, który w *The Winding Passage* (1989) wycofał się z hipotezy wiążącej postmodernizm z odrodzeniem prymitywizmu, tzn. powrotem do pierwotnych impulsów i in-

tuicyjnego wglądu w elementarne siły kosmiczne. To przypuszczenie zupełnie nie znajduje potwierdzenia, gdy przyjrzeć się dominującym tendencjom, które rzeczywiście charakteryzują społeczeństwo masowe (z jego konsumeryzmem i permissytywizmem) oraz przeciwstawnym owym tendencjom poszukiwaniem tego, co transcendentne, niewyraźne, tajemnicze itp., w jakiegokolwiek formie się przejawia (zwykle poza kościołami, które oskarżane są o to, że służą Lewiatanowi). Odrodzenie prymitywizmu i nostalgia za tym, co metafizyczne są, bez wątpienia, skierowane przeciwko modernizmowi w jego ograniczonej wersji, to znaczy, przeciwko kulturze przestrzegającej przykazań Oświecenia i posłusznej cywilizacyjnym wymogom, które dają pierwszeństwo wartościom materialnym i pragmatycznym. Jest to chora kultura, która, co więcej, czci daleko posunięty ekskluzywny liberalny indywidualizm, wyrzekając się tym samym społecznej więzi i braterstwa, a przez to eliminując świadomość obecności zła wokół i wewnątrz nas.

Paradoksalnie, tendencja taka ma rodowód modernistyczno-romantyczny, jako że odwołuje się do irracjonalnych, mitycznych zasobów ludzkiego umysłu. Tak więc ten rodzaj antymodernizmu (czasami zwany nową gnozą, z której wywodzi się idea *New Age*) wyraźnie różni się od postmodernistycznego antymodernizmu, który jest właściwie przedłużeniem oświeceniowej linii cywilizacyjno-kulturowego rozwoju. Jego samobójcza jednostronność (ukazana już w postaci Odysuseusza przez Adorna i Horkheimera w *Dialektyce Oświecenia*) występuje dzisiaj w zdegenerowanej formie. Nie powinno się więc mylić ze sobą tych dwóch reakcji na formację modernistyczną (czy też protestów przeciw niej), ponieważ kolidują one ze sobą, a ściślej mówiąc, są wobec siebie antagonistyczne. Warto zauważyć, że powrót do prymitywizmu – gdy gotowość do pojawiającej się na horyzoncie rewolucji pod znakiem Wodnika zaczyna przejawiać się w powszechnej praktyce społecznej – może szczęśliwie wysadzić triumfujące obecnie cytadele konsumerystycznego permissytywizmu. A przy okazji, może warto również wspomnieć tutaj o tym, iż jeśli przyjmiemy szerszą koncepcję modernizmu obejmującą tak Encyklopedystów, Hegla i Marksa, jak Kierkegarda, Bierdiajewa i Maritaina, to musimy dopuścić – wbrew twierdzeniu Webera – istnienie możliwości wciąż odnawiającej się świadomości religijnej. Tym samym to, co dochodzi dzisiaj do głosu w idei powrotu do źródeł, można określić jako modernistyczne w zarodku.

Drugie podejście do postmodernizmu, które wymaga krytycznej uwagi wiąże się z często popełnianym błędem nie odróżniania postmodernizmu w jego domniemanej pierwszej fazie (mianowicie w późnych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych) od najnowszego ruchu awangardowego, który poddaje w wątpliwość granice pomiędzy autonomicznym królestwem sztuki a życiem. Myśliciele – na przykład Fredric Jameson – którzy szerzą tę ideę zapominają, że współczesna

awangarda tylko w swych skrajnych przejawach (takich jak Warhol czy próby „fotorealistyczne”) poddawała się otwarciu społeczeństwu konsumerystycznemu. Ogólnie rzecz biorąc, awangardowy bunt od lat pięćdziesiątych do końca lat siedemdziesiątych miał charakter utopijno-emancypacyjny. Jego przedstawiciele porzucali samotne świątynie sztuki tylko dlatego, że nawet najbardziej subtelne wartości estetyczne wydawały się im niedostateczne w walce z niedomogami naszej cywilizacji. Podobne wyzwanie rzucali również tacy artyści i myśliciele jak Buckminster Fuller, którzy uwielbiali najbardziej zaawansowane technologie, ale tylko w imię określonego typu eschatologii. Postmodernizm był i jest programowo konformistyczny – powrócił do wcześniejszego sposobu praktykowania sztuki (przywracając do łask obiektywne malarstwo, intrygę, melodię i harmonię, itd.), aby zadowolić masowe oczekiwania i szybko się sprzedać z jak największym zyskiem. Czasami można spotkać się z poglądem, że rzekomo awangardowy postmodernizm łatwo jest odróżnić od późniejszego popularno-liberalnego postmodernizmu. Nikt nie przeczy powinowactwom między poststrukturalizmem a postmodernizmem; na przykład pomiędzy późnym Barthes’em czy Foucaultem a Derridą. Lecz powinowactwo nie oznacza identyczności. Poststrukturalizm oczyścił przedpole, ale ani literatura, którą po sobie pozostawił (Simon, Jabés, Sollers), ani jego filozoficzne osiągnięcia nie szły tak daleko, by poddawać w wątpliwość zasadniczą wizję. Słynne hasło „śmierci podmiotu” nie jest wyłączną własnością postmodernistów. Modernizm był silnie wyczulony na dezintegrację jaźni nawet przed Nietzschem; jest to zauważalne w najambitniejszej literaturze najwyższej rangi od Kafki i Joyce’a po Gombrowicza i Becketta. Dlatego właśnie charakteryzował się on takim nasyceniem ironią oraz alegorycznym przedstawianiem rzeczywistości, co trafnie podkreślał Walter Benjamin.

Jednak, mimo wszystko, modernizm nigdy nie zrezygnował z poszukiwania ukrytego autorskiego „ja” (niezależnego od istniejącego czy nieistniejącego narratora) oraz jakiegoś porządku w chaotycznym świecie. Na przykład brak ostatecznego znaczenia zmuszał Jabesa i Federmana do uderzenia w tragiczny ton. To samo odnosi się do, powiedzmy, filozofii Szestowa czy Bataille’a. Postmodernizm akceptuje pustkę i przytacza argumenty na jej poparcie. Rezygnuje z autorskiego „ja”, ponieważ musi ono kolidować na tym samym poziomie z tekstualnym „ja” (rodzaj *syllipsis*, według terminologii Michela Riffaterre, która obejmuje wymiennosc wymiaru realnego i fikcyjnego). Moderniści igrali z absolutem, a skoro tak, to musieli czuć się z nim głęboko związani. Podobnego ryzyka próżno szukać w postmodernistycznych ramach. Stąd prosty wniosek, iż postmodernizm wykorzystał oczywiście impulsy wywodzące się z poprzedniej epoki. W latach sześćdziesiątych zaznaczył się już w architekturze i literaturze widocznie przekształcając ich infrastrukturę. Nikt, kto rozpatruje źródła tej nowej mutacji kulturowej nie ośmielił się nie docenić tych artystycznych zjawisk,

które, szczególnie w USA, prowadziły do odrzucenia różnicy pomiędzy sztuką wysoką i niską, torując drogę nowym intelektualnym ramom. Jednak, jak już stwierdziłem wcześniej, dopiero dekadę później, kiedy skryształizowała się infrastruktura konsumerystyczno-permisywnego społeczeństwa wsparta cyber-kulturą, postmodernizm mógł uwyraźnić się jako szczególna „logika kulturowa”, a jego wyrazistość uwolnić antyawangardową i, co więcej, antyfundamentalistyczną postawę.

Oznaczało to, że postmodernizm optuje za anonimowym tekstem, który choć „pisze nas” (nie *vice versa*), nie posiada żadnej sankcji; potępia zarówno podstawowe odpowiedzi, jak i podstawowe pytania; uważa, że czytanie to proces nieustannego błędnego odczytywania spowodowanego arbitralnością połączeń między elementami znaczącym i znaczonymi; oraz że uważa, iż filozofia zakorzeniona jest w retoryce lub, ujmując rzecz inaczej, w domenie literatury i tańczy tekstualne piruety, tzn. przechodzi od jednego niezdeterminowanego sensu do drugiego. W postmodernistycznej przestrzeni filozof i artysta jako pielgrzymi na drodze do prawdy byłiby zwykłym pośmiewiskiem; ceni się w nich to, co można by nazwać ich „błazeńskimi” sztuczkami, które są dowodem na to, iż każda niewzruszona prawda to oszustwo.

Ponownie muszę podsumować tę dygresję ostrzeżeniem przed bezkrytyczną akceptacją istnienia nieuniknionej ciągłości procesów kulturowych (od poststrukturalizmu oraz, swoją drogą, także od pop artu i hiperrealizmu) i nie przykładaniem należytej wagi do przeważającej jednak nieciągłości. W każdym razie, próbując zdefiniować postmodernizm – który jest bardzo niejasnym pojęciem z powodów wymienionych powyżej – trzeba zmagać się z tak wielkimi trudnościami i zamętem, że nie chciałby dodawać do nich nowych komplikacji. Wydaje mi się, że wspomniane dwie błędne koncepcje są takimi komplikacjami, oraz że możemy i powinniśmy się ich pozbyć.

By zakończyć te rozważania krótkim epilogiem. Próbowałem wykazać, że niektóre specyficzne cechy wspólne dla postmoderny i postmodernizmu stanowią nadrzędne atrybuty nowej mutacji kulturowej. Istnieje wszakże przeciwny pogląd, według którego oba te zjawiska są tylko szczególnym rodzajem nowoczesnego paradygmatu. Problem stanowi określenie *jaki* jest to rodzaj – czy to autokorekta, pozwalająca modernizmowi pozbyć się dotychczasowych braków, czy raczej jego rozkład przekazany w spadku po modernistycznym kryzysie kultury. W moim przekonaniu historyczne dane wskazują na drugą interpretację. W każdym razie, niezależnie od tego, czy ktoś myśli tak jak ja, czy zajmuje przeciwne stanowisko, nie może on ani nie powinien przeoczyć faktu, że wszyscy jesteśmy uwikłani w społeczeństwo masowe, w którym, między innymi, żywa jest idea rozczarowania elitami intelektualnymi. Efektem tego jest zrzucenie ciężaru historii; traktowanie poszukiwania jakiegokolwiek stosunkowo stałego sensu, jako drwiny

z istot ludzkich; odrzucenie, jako zwykłego anachronizmu, wyzwania rzuconego status quo; wyrzeczenie się uniwersalności jako złudy, itd. Moja interpretacja dzisiejszej mentalności może być błędna, jednak *jeśli* jest właściwa, wtedy również moja konkluzja będzie trafna.

Brzmi ona tak: po wstępnym stadium społeczeństwa masowego (gdy Ortega y Gasset i Mannheim, Jaspers i Huizinga wciąż mogli zawzięcie prowadzić swą krucjatę) i drugim, gdy Adorno i Horkheimer (jak przed nimi St. I. Witkiewicz) podjęli już swą heroiczną decyzję o walce z panującą *Kulturindustrie*, wkraczamy teraz w trzecią, zupełnie dojrzałą fazę charakteryzującą się dominującym konsumerystycznym permissywnym ciągnącym soki żywotne z cyber-kultury. Czyż nie jest to raczej upadek kultury niż jej zbawienne odrodzenie? Czy jest apostazją to, że ostrzegam przed dezorientacją spowodowaną migawkowym doświadczeniem pozbawionym jakiegokolwiek oparcia i wyznaczników, a które postrzegam jako niebezpieczną kokieterię? Podstawową kwestią jest tu to, że wydajemy się żegnać z kulturą, którą pielęgnowaliśmy od czasów antycznej Grecji. Nowa mutacja, która pojawiła się obecnie, jest kontynuacją zgubnej strony modernizmu, która rozwinęła się pod zwycięską presją nowoczesnej cywilizacji. Moim zdaniem to, że przedstawia ona siebie jako wynik procesu samodoskonalenia jest typowym przykładem pobożnych życzeń oraz wynikiem czystej spekulacji.

Postscriptum

Mamy do czynienia z widoczną inflacją literatury na powyższy temat: niektórzy uważają, że jej zalew już się skończył. Uczeni są zaniepokojeni wzrastającym bałaganem, a szeroka publiczność ma go już powyżej uszu, ponieważ nie prowadzi do żadnych rozwiązań. Pojawiały się często głosy sugerujące, że może powinniśmy porzucić tę ideę, która zamiast wyjaśniać złożoną sytuację obecnego cywilizacyjnego i kulturowego przełomu, sprawił, iż jest ona bardziej niejasna niż kiedykolwiek. O ile jednak potrafię ocenić spory dotyczące postmodernizmu, cała trudność w tym, że nie możemy obyć się bez jakiejś nowej idei obejmującej cały syndrom transformacji, ponieważ miały one miejsce w nas i wokół nas. Nowy termin może być nawet bardziej zawiły i nieuchwytny, więc godne polecenia jest pozostanie przy postmodernie-postmodernizmie, których pułapki przynajmniej dobrze już znamy. Moja rada dla kolegów, których wciąż interesuje ten problem byłaby taka: wykorzystywać dotychczasowe analizy i szukać z nimi punktów stycznych (jeśli takowe są). Mieć wyraźnie w pamięci różnice pomiędzy poszczególnymi poglądami i wyciągać z nich konsekwencje pomocne we własnej badawczej strategii. Przyglądać się uważnie temu, co empiryczne i przywoływać najlepsze argumenty oparte na własnym światopoglądzie (czyli, ściśle biorąc,

filozoficznym przygotowaniu), by wzmocnić swą jasno określoną pozycję. Szczególnie dotyczy to czterech aspektów, które wyróżniłem w moim wykładzie. Nie pozostawiać bez odpowiedzi pytań, które pominąłem bez istotnej przyczyny. Przede wszystkim zarysować różnice między posthistorią (np. J. Baudrillard) a postmodernizmem. Pierwsza, to coś w rodzaju kontynuacji findesièclowej dekadencji, podczas gdy drugi pełen jest optymizmu i wigoru (nieuzasadnionego, w mojej ocenie i rozumieniu). Po drugie, rozwinąć krytykę takich koncepcji jak *Risikogesellschaft* lub *Erlebnisgesellschaft* (dominacja migawkowych, „punktowych” doświadczeń) itd., ponieważ mogą one dostarczyć dobrych kluczy do rozwiązania problemu czy naprawdę wkraczamy do, od tak dawna obiecanej, ziemi wolności i suwerenności każdej jednostki, czy może raczej, jak próbowałem pokazać, do mrocznego obszaru złudnego pół-raju będącego wytworem cyberprzestrzeni, internetu, itd. Musimy uczestniczyć w tym intelektualnym i praktycznym stanie rzeczy. I wybrać: albo-albo¹.

1. Szkic Profesora Stefana Morawskiego powstał w języku angielskim, w kwietniu 1995 roku. Dialog z tekstem podejmuje Krystyna Wilkoszewskaw tekście: *Zmagania modernisty*, „Er(r)go” 1, 2000, s. 105–107.

Wojciech J. Burszta

Wrażliwość antropologiczna
i świat przedstawiony.
Szkic do antropologii literatury

*Richards czytała Malinowskiego
jak Emma Bovary czytała powieści.*
James A. Boon

Tematy, nad którymi się pochylamy z największą pasją, biorąc zwykle swój początek z przypadku, rodzą się na marginesie zupełnie innych zajęć intelektualnych, burzą spokój unormowanych i monotonnych, nieznośnie rutynowych prac. Nigdy nie wiadomo, kiedy, jak i gdzie czeka nas taka niespodzianka. Zdarza się i tak, iż dwa „przypadki” nałożą się na siebie, tworząc łącznie pewną, intuicyjnie postrzeganą, całość, z którą najpierw nie bardzo wiadomo, co począć. Tak mają się sprawy z niniejszym tekstem. Pretekstem do jego napisania stały się dwa wydarzenia, których wspólnym źródłem jest czytanie i literatura.

Jako osoba zawodowo parająca się m.in. odpytywaniem studentów z lektur zauważyłem przeto, po pierwsze, że klasyczne prace z kręgu antropologii kultury – dzieła Frazera, Malinowskiego, Mead, Lévi-Straussa czy Benedict – mimo iż z historycznego punktu widzenia zdezaktualizowały się całkowicie („tamtego” świata nie ma już w utrwalonej przed laty postaci), odbierane są w zupełnie innym porządku interpretacyjnym i nadal poruszają wyobraźnię odbiorców. W tym porządku odczytań zupełnie nie liczą się, ku boleści co bardziej ortodoksyjnych badaczy, założenia metodologiczne, teorie kultury, warunki wiarygodności opisu, sposoby pozyskiwania materiału i inne elementy antropologicznego folkloru, ale to wszystko, co oddziałuje na wyobraźnię uwolnioną z dyscyplinarnych ograniczeń: rzeczywistość przedstawiona jako świat kulturowych odmienności, dziwności, ale i zaskakujących podobieństw. Ów świat, i zaludniający go ludzie, jest (czy też był) wprawdzie gdzieś tam światem realnym, ale nabrał cech fikcyjnych, albo lepiej – stał się światem imaginacyjnym, w którym przegląda się nasze „tu i teraz”. Upływ czasu nie ma tu nic do rzeczy. Oczywiście, można trwożyć się, że oto zaciera się granica między gatunkami pisarstwa, że świadomość odbiorców „miesza” to, co wyraża nauka (tryb paradygmatyczny albo logiczno-

-naukowy), z tym, co oferuje nam literatura (tryb poetycki albo powieściowy)¹, ale można także zapytać: dlaczego tak się dzieje? To ostatnie bardziej przystoi badaczowi kultury.

Drugim punktem wyjścia i pretekstem rozważań czynię to, co nazwać możemy, z niejaką przesadą oczywiście, „teorią prawdy literatury” Mario Vargasa Llosy. Jej rdzeniem jest takie oto stwierdzenie: „Każda dobra powieść mówi prawdę, a każda zła powieść kłamie. Bo dla powieści »mówić prawdę« oznacza sprawić, by czytelnik przeżył pewną iluzję, a »kłamać« – to oszukiwać nieudolnie”². Zdaniem Llosy, powieści nie pisze się, żeby po prostu opowiadać życie, ale by je nieustannie przeobrażać, ciągle uzupełniać o nowe treści, a stare podawać w wątpliwość. To, czy dzieło literackie jest prawdziwe, nie zależy od kształtu fabuły; decyduje o tym fakt, „że jest ono pisane, a nie przeżywane, ponieważ jego tworzywem są słowa, nie doznania. Realność, przekładając się na słowa, podlega głębokiej modyfikacji”³. Wszystkie powieści kłamią, ale kłamiąc, wyrażają pewną prawdę osobliwą, ujawniającą się jedynie pośrednio, w sposób zakamuflowany i przeobrażony, „przystrojony w cudze piórka”. Powieść zaspokaja uniwersalne ludzkie pragnienie, aby być kimś innym, żyć inaczej, zmierzyć z nieznanymi sytuacjami, wstąpić w świat, którego nigdy nie zaznamy być może bezpośrednio, ale z którego mimo to, a może właśnie dlatego, nie rezygnujemy. Dotyczy to zarówno literatury zwanej realistyczną, jak i powieści fantastycznej, jako że „nierealność” tej ostatniej „staje się dla czytelnika symbolem, alegorią, czyli odzwierciedleniem rzeczywistości i doświadczeń, które może on rozpoznać we własnym życiu”⁴. Literatura przeobraża zarówno rzeczywistość, jak i czas. O ile między słowami i faktami – powiada Llosa – istnieje pewien dystans, pomiędzy czasem rzeczywistym a czasem fikcji zieje już tylko przepaść, literatura igra z jego linearnością, tempem i logiką. W rezultacie, fikcja sprzeniewierza się życiu i spowija kokonem słów.

Nie tylko wszak literatura składa się ze słów. Zawierza słowu reportaż i narracja historyczna, a także *pro domo sua* – antropologia. Czym one się różnią od fikcji? Tutaj przyjdzie zacytować dłuższy fragment *Prawdy kłamstw*:

Podczas gdy powieść buntuje się i wykracza poza obszary materialnego bytu, tamte gatunki nie przestają być jego niewolnikami. Pojęcie prawdy i kłamstwa funkcjonuje odmiennie w każdym z tych przypadków. W dziennikarstwie i historii prawda zależy

1. Por. Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge 1986, s.12–13.

2. Mario Vargas Llosa, *Prawda kłamstw. Eseje o literaturze*, przeł. M. Lewicka, E. Ratajczak-Matusiak, J. Skórnicka, D. Walasek-Elbanowska, Rebis, Poznań 1998, s.10.

3. Mario Vargas Llosa, *Prawda kłamstw...*, s. 7.

4. Mario Vargas Llosa, *Prawda kłamstw...*, s. 8

od porównania tego, co zostało napisane, z rzeczywistością, z której autor czerpie natchnienie. Im bliżej, tym więcej prawdy, im dalej zaś, tym więcej kłamstwa [...] Za to doszukiwanie się w *Wojnie i pokoju* błędów historycznych, dotyczących kampanii napoleońskiej, byłoby stratą czasu, prawda powieści nie od tego bowiem zależy. Od czego więc? Od jej własnej siły perswazji, od sugestywności jej wizji, od zręczności tkwiącej w niej magii [...] Kiedy czytamy powieści, nie jesteśmy sobą – jesteśmy zaczarowanymi istotami, między które przenosi nas twórca powieści. Przemieszczenie to jest zarazem metamorfozą: ciasna twierdza, jaką jest nasze realne życie, otwiera swe podwoje, a my opuszczamy ją, by stać się kimś innym i doświadczyć *per procura* przeżyć, które fikcja czyni naszymi⁵.

Jak widzimy, w swojej koncepcji „powieści totalnej”, w ironicznym także przekraczaniu granic krytyki literackiej, Llosa zdaje się jednak pozostawiać tradycjonalistą w stosunku do utrwalonego podziału gatunków pisarskich. Linie demarkacyjną pomiędzy relacją historyczną a powieścią wyznacza dla niego przede wszystkim problem prawdy. Prawda jest zmartwieniem humanistyki, to kwestia najbardziej adekwatnego podejścia do tego, jak słowa łączą się ze światem: jak sprawić, aby odpowiedniość między pojęciem a jego przedmiotowym odniesieniem była zagwarantowana w największym stopniu. Rzeczywistość poprzedza wiedzę naukową, determinuje jej obraz, ogranicza sposób przedstawiania, narzuca sposoby reprezentacji pojęciowych. Literatura to świat fikcji i kłamstwa w służbie praw ujmowanych nietradycyjnie, egzystencjalnie. Można byłoby wręcz powiedzieć, że literatura kłamie w owym „sensie pozamoralnym”, tak jak widział to Fryderyk Nietzsche. I to kłamie w dodatku w podwójnym znaczeniu, skąd bierze się potęga literackiej metafory i indywidualnej kreacji:

Każde pojęcie powstaje przez zrównanie nierównego. Tak więc choć jeden liść na pewno nigdy nie jest zupełnie identyczny z innym, to pojęcie liścia, ukształtowane przez abstrahowanie od tych indywidualnych różnic, przez zapomnienie o tym, co je różni, rodzi teraz wyobrażenie, jakoby w przyrodzie oprócz liści istniało jeszcze coś w postaci „liścia”, jakaś praforma, na wzór której wszystkie liście zbudowano, nakreślono, wykrojono, zabarwiono, pofałdowano, przemaalowano, ale niewprawnymi rękami, w rezultacie czego żaden egzemplarz nie wypadł poprawnie i należycie jako wierny obraz praformy⁶.

Wszelkie użyte w literaturze słowo jest próbą zbliżenia się do owej praformy, *uniwersale* w języku Nietzschego.

Co jednak począć z antropologią, dziedziną intelektualną o hybrydalnym statusie, która w równym co literatura stopniu uświęca świat poprzez pisanie

5. Mario Vargas Llosa, *Prawda kłamstw...*, s. 9–10.

6. Friedrich Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: *Pisma pozostałe, 1862–1875*, przeł. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 188.

i komunikuje o jego cechach, łącząc w sobie tryb paradygmataczny i poetycko-powieściowy? W jakim sensie prawdziwy jest Smutek tropików i Argonauci Zachodniego Pacyfiku, by pozostać na razie przy pracach kanonicznych? Aby zestawić ze sobą – skontrastować i jednocześnie ująć na jednym planie – literaturę i antropologię jako formy pisarstwa i wrażliwości, mamy do wyboru kilka odmiennych strategii. W tym momencie nie chcę jednak podążać tropem Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda i innych członków plemienia „tekstualistów”. Niewiele też mogę dodać do diagnoz z kręgu poststrukturalizmu i tradycji Barthesowskiej, odsyłając do kompetentnego źródła⁷.

Interesuje mnie nieco inne spojrzenie, sytuujące się na ziemi niczyjej, rozciągającej się pomiędzy teorią antropologii i teorią literatury; ta gleba nawadniana jest z obu tych okalających terytoriów tylko sporadycznie. Dlatego centralnym tematem rozważań uczyniłem pojęcia wrażliwości i świata przedstawionego, przenosząc je tam, gdzie mogą wzrastać harmonijnie, pozbawione wprzód swoich oryginalnych konotacji.

Przyszła teraz pora na rozszerzenie sądu Llosy na temat prawdy i kłamstwa. Twierdzą, że z pewnej swoistej perspektywy, z punktu widzenia naszej ziemi niczyjej, rzecz można, iż: „każda dobra powieść i antropologia mówi prawdę, a każda zła powieść i antropologia kłamie. Bo dla powieści i antropologii »mówić prawdę« oznacza sprawić, by czytelnik przeżył pewną iluzję, a »kłamać« – to oszukiwać nieudolnie”. Jest to tym samym przeniesienie problemu prawdy i fałszu na grunt narracji. Na tym gruncie zbliżenie antropologii i literatury może się dokonać w prawdziwym sensie, dyskursy bowiem nie są odtworzeniem uprzedniej przedmiotowej rzeczywistości, nie są wobec niej wtórne, ale są właśnie prezentacją, przedstawieniem, a zatem twórczą kreacją. „Rzeczywistość” jest związana z dyskursem w takim samym stopniu, jak jest z nim powiązana teoria naukowa, a stąd nie widać w jaki sposób przed-dyskursywne *factum* może uniknąć łączności z dyskursem – literackim i antropologicznym w równym stopniu. Według Brunera, typowo ludzka predyspozycja do narracji stanowi gwarancję, że jesteśmy zdolni przyjmować pozycję „meta” względem zastanych wersji rzeczywistości. Narracja podpowiada, jaki jest sens świata, jak jest on urządzony i jaki jest jego normatywny porządek; istnieje wiele symbolicznych konstrukcji świata, które znajdują swój wyraz w zinstytucjonalizowanych systemach znaczeniowych. Literatura i antropologia mają wszakże to do siebie, że pozostają „otwarte” i niedookreślone, a tym samym podatne na wzajemne przenikanie. Dlatego nie dziwi antropologicznie zorientowana proza (przykłady Borgesa, Marqueza czy Carpentiera same się narzucają) i literacko zabarwiona antropologia, której niedościgłymi mistrzami pozostają Lévi-Strauss, Geertz i Crapanzano.

7. Ryszard Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, IBL, Warszawa 1995.

Zgadzam się z pełni z Arjunem Appaduraiem, że antropologia to swoiste archiwum wyobraźni w postaci dzieł, opracowań i wszelkich innych tekstów, będących dokumentacją różnorodności ludzkiej kultury. Archiwum to bogate, w ramach którego poszczególne sygnatury niekoniecznie oznaczają prace pisane przez zawodowych antropologów, a nawet – przez badaczy kultury. Jego przepastne zasoby mieszczą to wszystko, co uruchamia właśnie *etnografię wyobraźni*, choć korzystają zeń także fachowcy, których zadaniem jest wyobraźnię okiełznać, poddać racjonalnej analizie, przenieść założenia dzieł, uszeregować je wedle stopnia ważności i poznawczej wartości – a tym samym wiarygodności. Specjaliści czytają antropologię, by na tej podstawie osądzać jej zgodność z rzeczywistością. Ale i oni mają przecież z tym kłopoty, gdy pod lupę biorą opracowania sprzed lat, mające za swój przedmiot światy dawno zanikłe bądź zasadniczo przekształcone. Albo prace świadomie mieszające porządki przedstawienia, jak dzieje się to powszechnie dzisiaj, w dobie owych „gatunków zmaconych”. Jeśli zważyć, że antropologiczne pisarstwo ocala w tekście realności kultur albo zanikających, albo poznawanych tylko w ściśle określonym miejscu i czasie, przez konkretną osobę, bardzo trudno powiedzieć, że oto coś utrwalone zostało w sposób prawdziwy, bo z czymże skonfrontować ów tekst sprzed niewielu lat? Z innymi tekstami? Ponownie udać się w tamte strony? Ale kogo tam wówczas spotkamy? Jak wywołać obraz z przeszłości, przenieść dokonane opisy? Ponadto, co innego zobaczymy w każdej kulturze, jeśli tylko zawierzemy którejś teorii – nie będzie zgody między funkcjonalizmem, strukturalizmem i antropologią Geertza, wszystkie one kierują naszą uwagę i wyobraźnię ku innym sferom życia, inne podpowiadają tropy, ba – inaczej wręcz widzą ludzi i ich problemy. Czy można więc ostatecznie osądzić, że strukturalizm jest mniej „prawdziwy” od antropologii symbolicznej?

Archiwum antropologicznych tekstów uczy zatem dwóch rzeczy przede wszystkim: że każde podobieństwo ukrywa wiele odmienności oraz, że podobieństwa i różnice układają się na kształt palimpsestu – jedne wynurzają się spod drugich, by znów zostać przykryte pod kolejną warstwą odmienności. Antropologia to wielka palimpsestowa opowieść o ludzkiej kulturze z punktu widzenia wachlarza jej możliwości. Stąd jak najbardziej stosuje się do niej zdanie Kundery odnoszące się do powieści, że nie bada ona w gruncie rzeczy rzeczywistości, lecz egzystencję. I dalej: „A egzystencja nie jest tym, co się wydarzyło, jest polem ludzkich możliwości, tym wszystkim, czym człowiek może się stać, do czego jest zdolny. Powieściopisarze [i antropologowie – W.J.B] kreślą »mapę egzystencji«, odkrywając tę czy inną ludzką możliwość”⁸.

8. Milan Kundera, *Sztuka powieści*, przeł. Marek Bieńczyk, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 40.

Tym samym antropologia bada, co to znaczy „istnieć w kulturze”, a literatura, co oznacza „być-w-świecie”. I dla jednej, i drugiej – odpowiednio – ludzie i kultury oraz bohaterowie i świat są tylko przykładami możliwości, które wydają się być niezmiernie. Może więc granicą kultury i życia jest tylko nasza wyobraźnia?

Pisanie w szczególny sposób daje życie światu, niezależnie od jego zaklasyfikowania do ram rzeczywistości fikcji lub rzeczywistości kulturowej. Doświadczenie zawsze jest odtwarzane jako narracja; czytający za jej pośrednictwem zbliża się jedynie do wyobrażenia doświadczeń piszącego i daje się ponieść iluzji, iż „dotyka” świata, choć wyłącznie wędruje wśród kłamiwych z istoty swej słów.

Sięgnijmy teraz do zupełnie innej stylistyki. Otóż w literaturze jest tak, że im „cieńsza” jest warstwa rzeczywistości przedstawionej, im dany tekst jest mniej „realistyczny”, tym bardziej otwiera się on na różnorodne interpretacje, tym jego „metafizyka” bardziej do nas przemawia. Jak pisał onegdaj Jerzy Kmita:

Wzrost stopnia fikcjonalności rzeczywistości w nim [utworze literackim – W.J.N.] przedstawionej daje większą szansę „umetafizycznienia” warstwy symboliczno-metaforycznej; minimalizacja owego stopnia fikcjonalności jest zarazem maksymalizacją potencjalnej roli treści przedmiotowo-realistycznych w warstwie symboliczno-metaforycznej utworu literackiego. Ponieważ ta ostatnia warstwa jest właśnie przedmiotem komunikowania literackiego, przeto można nazwać ją również komunikowaną literacko wizją świata (artystycznie komunikowaną wizją świata – gdy mowa o jakichkolwiek dziedzinach sztuki)⁹.

Sytuacja wydaje się wyglądać analogicznie w wypadku tekstów antropologicznych – im realia opisywane bardziej są egzotyczne, albo oddalone w czasie, tym więcej przypominają one literacki świat przedstawiony, tym mniej liczy się warstwa rzeczywistości przedstawionej z punktu widzenia jej zgodności z „rzeczywistością kulturową”. Teksty takie „otwierają” się zatem na odmienne odczytania. Nazwijmy je pozadyscyplinarnymi, choć pozostają one w pośrednim związku z antropologią choćby dlatego, że ich źródłem jest antropologiczna wyobraźnia. Czym jest jednak właściwie ta ostatnia?

Z pewnością pozostaje ona w bliskim związku z pojęciem wyobraźni estetycznej, oznacza bowiem zdolność kreowania obrazów i wyobrażeń, formowania przedstawień i tworzenia wizji, dla których rzeczywiste doświadczenie twórcy nie musi mieć podstawowego znaczenia. Wyobraźnia antropologiczna nie jest naśladowaniem rzeczywistości, ale zdolnością kreowania jej wizji w sytuacji konfrontacji ze światem odmiennym od tego, w którym żyjemy na co dzień. „Wyobraźnia stwarza wyobrażenia” – pisze Andrzej Menewel, a „inspirować wyobrażenia to otwierać oczy, kierować wzrok, skupiać spojrzenie. Jeśli kultura jest swoistym porządkiem ludzkim wzniesionym ponad żywiołem przyrody,

9. Jerzy Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, s.163.

trzeba jako porządek ją pojmować. Zakłada się przeto, że nie jest ona zbiorem przypadkowym, nie jest rozproszoną konstelacją, lecz skupioną konfiguracją¹⁰. Że tak właśnie jest, wierzyła głęboko Ruth Benedict, tworząc swą sugestywną wizję społeczeństw jako nośników odrębnych „wzorów kultury”. Cała właściwie klasyczna antropologia kultury kazała nam wierzyć, że nic w kulturze nie dzieje się przypadkowo, że nie ma zachowań bezsensownych, a każde społeczeństwo jest całością samowystarczalną. Kazała także wierzyć, że świat ludzkiej intencjonalności to jedna wielka tajemnica, ale jej sekrety dadzą się wyświecić – przedstawić. Oczywiście jest, że w dyscyplinie tej toczyły się spory teoretyczno-metodologiczne, a poszczególne teorie kultury zawzięcie ze sobą konkurowały. Wszelako jednak po latach wszystkie one tracą na znaczeniu (kogo dziś rozgrzewa polemika Lévi-Straussa z Malinowskim, a tego znów z Frazerem?), a tym co pozostaje, są poszczególne antropologiczne dzieła, prezentujące różne typy wyobraźni „mierzącej” się ze stylami życia niekiedy tak odległymi od naszego, że aż „zapraszającymi” do porzucenia naukowego rygoru na rzecz kreacji, która piękniej i pełniej o nich jest w stanie opowiedzieć.

W *Uwagach o poznawaniu dzieła naukowego* Roman Ingarden wyraźnie odróżnia prace literackie i naukowe. Przypomnijmy sobie tylko niektóre argumenty wielkiego badacza. Ingarden zauważa przeto, że jakkolwiek do dzieła naukowego należy także warstwa „przedmiotów przedstawionych”, analogicznie jak w dziele literackim, to jednak „sądy w nim występujące odnoszą się nie do tych przedmiotów przedstawionych, lecz *wprost* do pewnych przedmiotów i stanów rzeczy istniejących *niezależnie* od danego dzieła naukowego, w szczególności od przedmiotów realnych¹¹. Co nie mniej istotne dla Ingardena, to fakt, iż przedmioty przedstawione w dziele naukowym nie spełniają normalnie funkcji odwzorowywania przedmiotów niezależnych od dzieła naukowego; dzieje się tak dopiero wówczas, gdy „używamy” dzieła w obcej mu z istoty funkcji „informatora o tym, jaką »koncepcję« na temat pewnej sprawy miał autor, wówczas przedmioty przedstawione w dziele stają się widoczne dla czytelnika i zaczynają spełniać funkcję odwzorowywania¹². Tylko w takim momencie nauka i literatura wykazują podobieństwo, ale jest ono przypadkowe.

Gdy jednak przyjrzymy się bliżej, jak konstruowane jest dzieło antropologiczne, od razu spostrzemy, że jego niezbywalnym elementem jest właśnie moment przedstawiania „koncepcji” na temat kultury danego społeczeństwa,

10. Andrzej Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2, 1995, s. 36.

11. Roman Ingarden, *Uwagi o poznawaniu dzieła naukowego*, w: *Studia z estetyki, t.1*, PWN, Warszawa 1966, s.106

12. Roman Ingarden, *Uwagi o poznawaniu dzieła naukowego...*, s. 106.

jaką ma badacz. Założenie, że obce społeczeństwo to nie tylko dziwaczność zachowań niekiedy, ale odmienność języka i całego pojęciowego porządku (co to znaczy, że „wszyscy jesteśmy papugami”?), wymusza na piszącym ten typ refleksji nad założeniami, które należy przyjąć, aby w ów obcy świat w ogóle wniknąć. Stąd to, co Ingarden nazywa „jakościami metafizycznymi” dzieła naukowego nie jest w antropologii czymś przypadkowym, ale stanowi *raison d'être* działalności badawczo-pisarskiej. Nieistotne jest przy tym, iż niekiedy takie swoiste „metafizyczne zwątpienie” staje się męczącą manierą, ważne jest to, iż ono ma zawsze miejsce¹³.

Ingarden w tej samej pracy zwraca uwagę na jeden jeszcze bardzo istotny moment recepcji dzieła naukowego. I tak:

dzieła naukowe możemy czytać w dwojaki sposób: raz tak, że pragniemy przy pomocy lektury dowiedzieć się, jakie są przedmioty, o których dzieło traktuje, ale które same do dzieła *nie należą* i – o ile w ogóle istnieją – są w stosunku do dzieła w bycie *niezależne* [tj. transcendentne – W.J.B]; a więc np. w dziele historycznym traktującym o Napoleonie i jego czasach chcemy przy pomocy dzieła naukowego dowiedzieć się o samym Napoleonie, jaki on niegdyś był w rzeczywistości i co faktycznie zdziałał [...] Możemy jednak czytać dzieło naukowe także w ten sposób, że chcemy się dowiedzieć, jakie myśli i koncepcje dany uczoney w swym dziele zawarł, jaki jest „obraz” świata lub jakiegoś jego wycinka, który on sobie wytworzył¹⁴.

Otóż antropologia zmusza do obu rodzajów lektury, mało tego, bez zrozumienia, jak badacz-piszący pojmuje kulturę (transcendentny przedmiot dzieła), jak w nią „wnika” poznawczo i narracyjnie – niewiele się dowiemy o samej rzeczywistości przedstawionej; pozostanie ona dla nas niezrozumiała i nieprzenikniona. Podobnie jak dzieło literackie „odcina” nas od rzeczywistości dla siebie transcendentnej, zmuszając nas do stworzenia swej własnej „rzeczywistości”, podobnie dzieło antropologiczne „odcina” nas i separuje od rzeczywistości codziennej i oswojonej, zachęcając do kontemplacji swej własnej rzeczywistości, która jest rzeczywistością tekstu. Właściwym domem antropologa i jego czytelnika jest narracyjna relacja z podróżowania oraz nadawanie sensu doświadczeniu.

Pisanie i czytanie antropologiczne to zawsze meta-doświadczenie, dzięki któremu możemy się stać inni niż jesteśmy. Ziemia niczyja, o której wspominałem na początku, jest tedy w istocie wspólnym terytorium wzajemnego przenikania się wyobraźni antropologicznej i świata przedstawionego. Nie każdy musi się tam

13. Zob. klasyczny przykład obecnościowych „jakości metafizycznych” w pracy Liringa M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Geece*, Princeton University Press, New Jersey 1982; zwłaszcza rozdział I, zatytułowany z namiennie *The Self and the Other*.

14. Roman Ingarden, *Uwagi o poznawaniu dzieła naukowego...*, s. 110–111.

udawać, ale jeśli już to uczyni, czekają go niespodzianki, jakie zawsze oferuje wyszkolona wrażliwość. Antropologia nie jest literaturą *sensu stricto* – nie taka ma być konkluzja – ale mówi prawdę lub kłamie *jak* literatura.

Oczywistość

*Im dalej w las, tym szerzej się otwiera
Dolina Oczywistości
(Wisława Szymborska, Utopia)*

Oczywistość jest oczywistością. Tym można by zacząć i na tym zakończyć wszelki namysł nad oczywistością. Argument tautologii jest w przypadku tej kategorii zasadny, samotłumaczący się. Przyjrzyjmy się etymonowi tego słowa, którego łaciński odpowiednik brzmi: *evidentia*. Z tego słowa wyraźnie wyziera podstawowe: *videns* (widzący). W naszym języku słowo ewidencja znaczy mniej więcej tyle, co kontrolny spis rzeczy, przy czym ważne jest sprawdzenie polegające na unaocznieniu. Każdą spisywaną rzecz należy unaocznić (zobaczyć). Takie (wzrokowe) odniesienie rzeczy do świadomości jest unaocznianiem *vel* ewidencją *scil.* oczywistością. (W słowie oczywistość naoczność tkwi aż nadto wyraźnie, *rzekłbym*: kłuje w oczy swą istnością).

Inaczej jest z częstym synonimem oczywistości: naturalnie, które to słowo stanowi odniesienie świadomości do naturalnego porządku rzeczy. Naturalny porządek rzeczy najczęściej może być oczywisty.

Odniesienie świadomości do doświadczenia też może wywołać konstatację oczywistości i tu jesteśmy blisko kategorii sensu, ponieważ ten da się poręcznie zdefiniować właśnie w taki sposób: odniesienie świadomości do doświadczenia. W tym rozumieniu *zatem* sens może być oczywistością.

Jeszcze inaczej się sprawa ma w przypadku jasności. Ta kategoria była najważniejszą formułą poznawczą dla mistyków jako ob-jawienie (dla św. Augustyna: iluminacja – oświecenie). Wydaje się, że znany Proustowski zwrot „widzieć jasno w zachwyceniu” precyzuje poszczególne argumenty kategorii iluminacji: widzenie + jasność + zachwyt. Stanowią one o pełni zrozumienia i uznania oczywistości tego zrozumienia. W każdym razie odkrycie oczywistości łączy się ze szczególnym doznaniem szczęścia (?). Owo „szczęście” może być rozumiane heurystycznie, jako – mówiąc słowami poety – „skok barbarzyńcy, który poczuł Boga”, jako sytuacja, w której wykrzykuje się „Eureka”. Heurystyka to tkwienie w wannie, odkrycie tej oczywistości, że „moja” podmiotowa obecność w rzeczywistość (w wannie) wpływa na nią, na jej rozumienie oraz powoduje emocjonal-

ny skok z powodu odkrycia oczywistości. Tu zbliżenie poznającego podmiotu do rzeczywistości poznawanej jest największe. Tak zwane „prawo Archimedes’a” działało też bez okrzyku „Eureka”, przed dotarciem do świadomości kąpiącego się, ale dla Greka tkwiącego do tej pory w wannie nie było ono oczywistością, stało się nią dlań w momencie iluminacji, odkrycia (odsłonięcia tego, co zakryte przed świadomością) i zrozumienia oczywistości. Badacz (który jeszcze nie jest badaczem) odkrywa swoją poznawczą podmiotowość (teraz staje się badaczem), odkrywa siebie zanurzonego w rzeczywistości, której obserwację można przenieść ze świata zmysłów w obszary intelektu. Być może nawet obserwujemy tu, – inteligibilnie, a jakże – spektakularne narodziny intelektu, który wyłania się niczym Atena z głowy Zeusa. Usamodzielniona mądrość. Płyne z tego nauka, że oczywistość, zanim się jako taka ujawni, kryje się poza naszą wiedzą i rozumieniem, czyli jest nieobecna. (Nasuwa się to natrętne, podstawowe pytanie, czy do jej uobecnienia potrzebna jest nasza świadomość, czy też oczywistość może istnieć poza naszą świadomością?)

Warto jeszcze zwrócić uwagę na sformułowanie „zrozumiałe samo przez się” (niem. *Selbstverständlichkeit*), w którym zwrotność rozumienia wyrzuca rozumiejący podmiot poza nawias, czyniąc go biernym wobec samotłumaczącej się oczywistości. Bycie poza nawiasem ujawnia dystans poznawczy, ale nie ontyczny – nadal musi istnieć podmiot postrzegający, przed którym unaocznia się samorozumiejąca się oczywistość. A jednak dochodzi tu do rozbicia oczywistości na kategorie poznawcze (rozumienie) i ontyczne (*się*), z tym, że dystans wewnątrz oczywistości postrzeganej (dystans ontyczny) jest daleko mniejszy niż teźże od podmiotu postrzegającego (dystans epistemologiczny).

Wymieniam tutaj synonimy oczywistości, by zakreślić semantyczny krąg tego pojęcia. Już samo zresztą wymienianie jest figurą myśli znaną w retoryce jako *evidentia* (inna nazwa: *hypotypoza*) i definiowaną jako wyliczenie silnie unaoczniające. Można by jeszcze zastosować figurę *praeterito* (pominięcie) i wymienić to, o czym nie będę mówił, a zatem tautologię, pleonazm, banał, truizm i powtórzenie. *Nota bene* ta ostatnia figura myśli, która pozornie pomija sprawy ważne sprowadzając je do krótkiego napomknięcia, jest bardzo ciekawym, retorycznym ukazaniem innego sposobu istnienia oczywistości, jej obecnej nieobecności.

Można też opisywać oczywistość, jak to uczyniła Hanna Buczyńska-Garewicz, odnajdując dla niej przeciwieństwo, jakim jest znak i jego mediująca natura. W takim przypadku opis aktywizuje poglądy (na przykład Cassirera, Wittgensteina, Peirce’a, Meinonga), w których wyraźnie zaznaczona jest podstawa charakteru poznania (symbol, język, znak, system). Kategorie oczywistości ujawniają się

tu jako pewność i reprezentacja, zaś sama idea oczywistości pozostaje w ścisłym związku z ideą idealnego początku poznania¹.

Zapewne byłoby dość oczywiste, gdybym zaczął od Platona, uznając, jak niektórzy historycy, że cała filozofia to kilka przypisków do myśli autora *Kritona*. Platon bezpośrednio nie zajmował się kategorią oczywistości, zatem trzeba by zapytać, co było dlań oczywiste. Ale już zastosowanie takiego sposobu poznania przywołuje Sokratesa i jego metodę maieutyczną. Czyż zatem pytając Platona o oczywistość nie wyczytamy (nie wzmówimy mu) tego, czego on tam intencjonalnie nie zawarł? Według metody maieutycznej mistrz wie, co powinien wiedzieć uczeń i odpowiednio zadawanymi pytaniami sprawi, że uczeń także do tej oczywistej wiedzy niby sam dojdzie. Zostawmy więc Platona, bo tu tkwi pułapka poznawcza i trudno będzie ją ominąć na drodze do rzekomo oczywistych idei (w tym idei oczywistości).

Bliższe oczywistości jest Arystotelesowskie pojęcie entymematu, które zezwala na rozumienie podstawowej tożsamości $A = A$ występującej w innych warunkach, to znaczy przy pominięciu, opuszczeniu, przy użyciu skrótu myślowego. Z zasady entymematyczności płynie bardzo ważna przesłanka dla procesu edukacji i w ogóle komunikacji, a mianowicie ta, że co jest oczywiste dla mistrza, nie jest oczywiste dla ucznia, *i ogólniej*: co jest oczywiste dla jednego, nie jest oczywiste dla innego. Entymematyczność jest subiektywizacją oczywistości *i jako taka* kwestionuje tę oczywistość.

Chyba że przyjmujemy, iż entymematyczność jest porozumieniem ponad oczywistością, jest jej pominięciem w komunikacji jako ekonomicznie zbędnej, ale oczywiście niezbędnej dla porozumienia się. Musimy najpierw uznać, że dla obu porozumiewających się stron istnieje sfera oczywistości, której się bezpośrednio

1. Por. Hanna Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, PAX, Warszawa 1981. Sądzę, że przy rozbiciu poznania na filozofię znaku i filozofię oczywistości autorka pracy bardziej skoncentrowała się na tej pierwszej, kategorię oczywistości traktując wymiennie, że powiem nieco ironizując, w sposób zbyt oczywisty z naocznością (ewidencją). Jednak w tej najlepszej polskiej pracy na ten temat znajdziemy też „klasyczną” definicję oczywistości: „Pojęcie oczywistości nie jest w filozofii ani zupełnie jasne, ani też całkiem jednoznaczne. Niemniej jednak jest to pojęcie fundamentalne, bez którego nie da się wyjaśnić ani zrozumieć wielu problemów epistemologicznych. Mimo wszelkich różnic w pojmowaniu oczywistości można bez trudu dostrzec pewien podstawowy i jednolity moment stanowiący istotę sensu tego pojęcia. Wydaje się, że istotą ewidencji jest samouzasadnienie. Poznanie oczywiste jest to takie poznanie, które samo ukazuje swą słuszność, trafność, zasadność, czyli które, tym samym, nie wymaga żadnej już dodatkowej, zewnętrznej w stosunku do niego, formy weryfikacji czy potwierdzenia. Poznanie ewidentne potwierdza się samo. Jest ono natychmiastowym i prostym aktem percepcji. Jest ono samodzielne, niezawisłe od innych aktów poznawczych. Dla oczywistości nie trzeba szukać żadnych podstaw czy uzasadnień, jest ona czymś ostatecznym. Pewność poznania oczywistego jest absolutna i autonomiczna. Tak więc, ewidentne znaczy tyle, co: samouzasadnione” (s. 21).

nie będzie przywoływać, ale która będzie stanowiła konieczną, nawet istotową, podstawę owego porozumienia. Ta sfera oczywistości mogłaby być oczywista, gdyby nie to, że zakłada ona jednak ludzką wspólnotę postrzegania, doświadczenia, egzystencji, intuicji, instynktu i rozumienia. Dla Arystotelesa taką wspólnotę oczywistości mogła stanowić tożsamość $A = A$, ale obecnie ta formuła jest podważana, chociażby przez nietożsamość Baudrillarda „więcej x niż x”, formułę Descombes’a „to samo i inne” oraz generalnie przez dekonstrukcję². *A zatem* nie do końca można się zgodzić na obiektywną wspólnotę oczywistości, którą *cogito* podsuwa, zaś *dubito* odsuwa. Znajdujemy się w obszarze działania *ergo*, a jest to obszar bardzo skłócony z oczywistością.

W każdym razie entymemat to oczywistość, której obecność jest nieobecna, ale wszystkie strony komunikacji muszą mieć świadomość tej obecności nieobecności, by ta spełniła swój podstawowy warunek. Entymemat to sytuacja, w której nie chcemy wykrzykiwać „Eureka”, bo to można uczynić tylko raz (jeżeli ma wystąpić zachwycenie). Zdajemy sobie sprawę, że w edukacyjnej i codziennej komunikacji (tak z Innymi, jak i z rzeczywistością) wielokrotnie odwołujemy się do oczywistości, by tak rzec, nieheurystycznie, to znaczy jesteśmy świadomi tego, że mówimy „Eureka”, ale jest to świadomość powtórzenia (odkrywania Ameryki) i niewiele ma wspólnego z zachwytem. Podobnie zresztą jest, gdy słyszymy czyjeś „Eureka” wobec sytuacji, która dla nas jest oczywistością.

Zdaje się, że zdecydowanie większa część naszej komunikacji (z Innymi i z rzeczywistością) jest poruszaniem się po uzgodnionym obszarze oczywistości i nie w pełni heurystyczne (bez zachwyty właściwego pierwszemu odkryciu oczywistości) stałe upewnianie się co do trwałości gruntu. Entymematyczność jako pomijanie oczywistości jest najsilniejsza w komunikacji naukowej, tu bowiem zachodzi silne przekonanie co do trwałości podstaw wiedzy, jej ugruntowania na bazie oczywistości. Entymematyczność jako brak zaufania, niepewność co do wiedzy Innego, brak ugruntowania jest najsłabsza w komunikacji potocznej – tu intersubiektywna oczywistość musi być stale przywoływana. Spotkanie z Innym często jest uzgadnianiem oczywistości (mniej lub bardziej wyraźnym, przepuszczanym przez filtr kultury). Tutaj też można stwierdzić dominację funkcji fatycznej mowy: stałe upewnianie się w funkcjonowaniu komunikacji, która staje się celem samym w sobie; treści komunikatu są ostrożnym uzgadnianiem wspólnoty oczywistościowej na gruncie naoczności, naturalności, doświadczenia

2. Por. Lew Szestow: „Rzeczywiście, jest faktem, że zawsze A mniej więcej równa się A. Ale mogło być inaczej. [...] Tak więc ryzykując, że narażam się na zarzut bezczelności ze strony zwolenników znanej zasady Epikura, jestem zmuszony powtórzyć raz jeszcze, że wszystko może powstać ze wszystkiego, że A może nie równać się A, i że logika wobec tego zawdzięcza swoją wiarygodność doświadczalnie zaobserwowanemu prawu względnej niezmienności tego, co istnieje poza nami” (*Apoteoza* I 121, patrz przypis XIII).

i sensu. Taka sytuacja poruszania się po odkrytej, powierzchniowej, „płytkiej” oczywistości może natychmiast kojarzyć się z banałem, truizmem, powtórzeniem, tautologią, a mówiąc egzystencjalistycznie, po Sartre’owsku, może wywoływać mdłości.

Oczywistość zatem może mieć różne stany uobecnienia: od nieobecnej obecności (przed „Eureka”), poprzez istnienie głębokie (w poznaniu naukowym) po stan płytki (w komunikacji potocznej). Człowiek jako podmiot komunikujący się z Innym (i z rzeczywistością³) jest skazany na korzystanie i ujawnianie różnych stanów uobecnienia oczywistości. W zasadzie sytuacja poznawcza jest oscylacją między oczywistością a nieoczywistością. Generalnie idzie o to, by odkryć oczywistość, by wykrzyknąć „Eureka” (korci mnie, by ocenić tę sytuację jako orgasmową). Odkrycie oczywistości jest najważniejszym odkryciem, do niego dążymy, do niego zmierzamy, jemu poświęcamy całe swe poznawcze działanie o charakterze heurystycznym. Odkryć, że jest jak jest. Że nie jest inaczej. Zrozumieć to. Jak pisała Wisława Szymborska w wierszu *Utopia*:

Olśniewająco proste Drzewo Zrozumienia
Przy źródle, co się zwie Ach Więc To Tak.

Brak rozumienia oczywistości jest niewidomym znakiem tego, że tkwimy w nieoczywistości. Jeżeli czegoś nie rozumiemy, tkwimy w nieoczywistości. Jednak najczęściej nie zdajemy sobie z tego sprawy (niewidomy znak), czego nie rozumiemy. Olbrzymia – w stosunku do naszej wiedzy jak ocean do kropli – niewiedza pozostaje poza naszą wiedzą *ergo* rozumieniem. Jest nieoczywista. Oczywista jest tylko ta Sokratesowa konstatacja, że wiemy, ile nie wiemy (najwcześniejsze i bodajże największe odkrycie oczywistości). Zadaniem człowieka (Augustiański *Homo irrequietus*) jest poszerzanie granic oczywistości, eksploracja nieoczywistości, ale *w istocie* człowiek bardziej troszczy się o utrwalanie swojej oczywistości, ugruntowywanie jej, stałe utwierdzanie. Nie daj Bóg, gdyby tu pojawiła się szczelina wątpliwości – już po chwili może runąć cała budowla egzystencji. Odprawianie wiecznego repetytorium, utwierdzanie się w komunikacji z Innym, że wiemy to, co wiemy jest utrzymywaniem azylu oczywistości, w którym tkwimy, z niego wypuszczając sondy zrozumienia w kierunku nieoczywistości, czyniąc nieoczywiste oczywistym. Problem tylko w tym, że owa sonda *ergo* jest zaprogramowana według naszej dotychczasowej wiedzy, czyli według tego,

3. Pojęcie to nie jest oczywiste, ale zakładam tu dość głęboki stan uobecnienia oczywistości. W zasadzie przy każdym pojęciu należałoby ujawniać jaki jest stan uobecnienia oczywistości, czy pojęcie jest głęboko ugruntowane, czy jest przedheurystyczne, heurystyczne czy potoczne. Dość łatwo jest ugruntować niektóre pojęcia dyskursu, ale nie sposób to uczynić ze wszystkimi, nie doszłoby bowiem wówczas do wypowiedzi, nie mówiąc już o komunikacji (*praeterito*).

co oczywiste. Eksploracja nieoczywistości najczęściej odbywa się za pomocą tego, co oczywiste, a zatem powstaje pytanie, czy eksploracja nie jest aneksją, czy nie jest nakładaniem swojego rozumienia na Inne i zawłaszczanie Innego jako swoje. Jest to jednak konstatacja bardzo niebezpieczna, bezpośrednio bowiem prowadzi ona do uznania wszystkiego za oczywiste. Egzystencja, której istotą jawi się oczywistość może nie chcieć się zaakceptować, ale nawet ten brak akceptacji będzie włączony w sferę oczywistości. Oczywistość chce uciekać od siebie, nie przyznaje się do siebie, potrzebne jej do maskarady jakieś *decorum* w postaci wyrafinowanej myśli, jakieś *ornamenta* w postaci sztuki, jakieś metafizyczne niepokoje, *horror metaphysicus*, które będą stanowiły pozory nieoczywistości.

Jednak jest to pogląd wynikający z holistycznego ujęcia rzeczywistości, a w pewnym stopniu jest to myśl Kantowska. Na ogół panuje przekonanie, że oczywistość żywi się nieoczywistością, powstaje z zapanowania nad nią. *Decorum* jest traktowane jako mówienie oczywistości w inny sposób. Oczywistość ubiera się w atrakcyjne szaty, by się lepiej zaprezentować, by spowodować, że egzystencja nie będzie się wydawała tak potwornie banalna, nudna i oczywista.

W wyznaczaniu oczywistości absolutnie pierwsze miejsce zajmuje Bóg, który został przedstawiony przy pomocy formuły absolutnej tożsamości: *Ego sum qui sum*⁴. W obszarze boskim nie ma rozbitcia na egzystencję i esencję, na podmiotowość i przedmiotowość, na tożsamość i inność, na poznającego i poznawane, na znaczące i znaczone. Te istniejące w świecie bytu dla siebie konieczne opozycje i sprzeczności dla wielu stanowią podstawową oczywistość (scholastycy Jan z Mirecourt⁵, Mikołaj z Antricourt⁶ ale także Emmanuel Lévinas⁷). Jednak już dla Hegla oczywistym jest nierozdzielność wyobrażenia Boga i jego egzystencji, tak że egzystencja ta zawarta jest w samym wyobrażeniu Boga i owo wyobrażenie nie może się obyć bez określenia egzystencji, która jest tym samym konieczna i wieczna. Hegel odwołuje się do Spinozy i jego argumentu *causa sui*: „To, że u Spinozy twierdzenie [...], że Bóg istnieje w sposób konieczny, i tak samo

4. Por. Søren Kierkegaard *a jednak (ja) nie mogę powiedzieć „ja”*. Por. też mój artykuł na ten temat w: *Principia* t. XXIII, *Tożsamości Kierkegaarda*, 1999.

5. „[N]ajwyższy stopień pewności (*evidentia specialis*) posiadają sądy, które nie posługują się żadną zasadą poza zasadą sprzeczności” (Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1983, s. 302.)

6. „Umysł doczesny, rozporządzający tylko światłem przyrodzonym, nie może mieć oczywistej wiedzy o istnieniu rzeczy, jeśli rzeczywistość mamy pojmować jako przywiedzioną lub przywiedlną do oczywistości, czyli pewności pierwszej zasady (jest nią sprzeczność –A.Ch.)” (Tatarkiewicz, *Historia...*, s. 303.)

7. „Nie trzeba powoływać się na niejasne fragmenty Heraklita, by dowieść, że byt objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny; że wojna ukazuje mu się jako nie tylko jako najbardziej oczywisty fakt, ale jako oczywistość sama – sama prawda rzeczywistości”. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 3.

[...], że egzystencja Boga i jego istota są jednym i tym samym, opatrzone są dowodem, jest zbyt technicznym formalizmem dowodzenia”⁸. Dla Hegla atrybutami oczywistości są konieczność i wieczność zaś argumentem jest nieodłączność pojęcia od bytu. Te kategorie tworzą oczywistość Boga, substancji *causa sui*, który jako taki nie potrzebuje dowodu. Jego Oczywistość nie potrzebuje dowodu. Oczywistości się nie dowodzi, ponieważ jest ona oczywista – można by skwitować Heglowską refutację dowodu Spinozy, jednakże widzimy, że to, co nazwaliśmy tu oczywistością, ma dla Hegla określone kategorie (*konieczność* i *wieczność*), a zatem jest dowodliwe.

W ten dylemat stosunku bytu do Boga wdał się też późny Heidegger, gdy stwierdził: „nie łączę bytu z Bogiem”. Ontologia Heideggera jest dość skomplikowana, ale na pewno ujawnia wiele szczelin, przez które można wychynąć, by się rozejrzeć za Bogiem. Gdybyśmy jednak twardo przyjęli, że byt jest oczywistością, to z powyższego stwierdzenia wynikałoby, że Bóg nią nie jest (albo jest nią nie tylko, co na jedno wychodzi) i na odwrót. No, ale Heidegger nie stosował kategorii oczywistości, więc ten syllogizm jest raczej nieuprawnioną złośliwością wobec jego myśli.

W zasadzie, postrzegana jako jedna z głównych kategorii ontycznych i poznawczych, oczywistość może być probierzem każdej myśli, każdego namysłu, każdego systemu myślowego. Na początek trzeba tylko uzgodnić, czy jest to kategoria immanentna dla świata obserwowanej myśli, czy jest wobec tego świata transcendentna, jednak ufność w transcendencję kategorii oczywistości jest jej niebezpiecznym absolutyzowaniem. Można, *rzecz jasna*, uznać za podstawę rozpoznać opozycję oczywiste – nieoczywiste, tym samym absolutyzując kategorię sprzeczności, walki jako wielki niezmiennik, ale *eo ipso* uczynilibyśmy tę sprzeczność oczywistością, *bowiem* każdy ruch w stronę Absolutu jest zbliżaniem się do oczywistości⁹.

Najwyraźniej kategorią oczywistości zajął się Edmund Husserl i jego definicja jest prosta: oczywistość to jak najdalej idące zbliżenie podmiotu postrzegającego do przedmiotu postrzeganego. Husserl ujawnia oczywistość, by ogarnąć kartezyjską myślą rzeczywistość, by pogodzić ją poznające z bytem poznawanym.

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 137.

9. Tak widzi rzeczywistość Lévinas, dla którego wojna (sprzeczność) jest nie tylko najbardziej oczywistym faktem, ale oczywistością samą, samą prawdą rzeczywistości. Poznanie da się zredukować do oczywistości, która tym samym staje się probierzem rzeczywistości. Pozostaje jeszcze kwestia miejsca oczywistości, gdzie ona powstaje, gdzie jest jej *residuum*; otóż, zdaniem Lévinasa, tym naturalnym miejscem oczywistości jest przedstawienie. Jeżeli z grubsza uznamy, że przedstawienie pokrywa się z naocznością, wówczas odnajdziemy tu formułę Schopenhauera: naoczność jako pierwsze źródło oczywistości.

(Czy to dążenie do zgody, owo – wynikłe z tłumaczenia – oksymoroniczne „najdalej idące zbliżenie” nie jest działaniem w sferze *ergo*?).

Relatywne pojęcie „bliskości” poznającego podmiotu w stosunku do przedmiotu poznania, wiążące się z Husserlowskim rozumieniem związku wypełniania, ma także swą absolutną granicę. Tę granicę wyraża u Husserla pojęcie „oczywistości”, przez którą rozumie on jakby najdalej idące zbliżenie się do tego, co poznawalne, czyli takie przeżycie, w którym puste intencje, odnoszące się do jakiegoś przedmiotu, uzyskują swoje ostateczne wypełnienie. Korelatem tak pojmowanego przeżycia oczywistości jest dla Husserla prawda w podstawowym fenomenologicznym sensie tego słowa. Polega ona na „pełnej zgodności między tym, co domniemane, oraz tym, co dane, „jako takim”¹⁰.

W rozważaniach Husserla na temat oczywistości można odnaleźć myśl Kartezjusza (stosunek myślenia do bytu; wątplenie jako ostoja pewności *scil.* oczywistości), Kanta, Maxa Schellera (porządek oczywistości), Friedricha Schellinga (rozważania o tożsamości), Thomasa Reida (prawdy oczywiste), Franza Brentano (antyrelatywizm; kryterium prawdy nie leży w zgodności sądu z rzeczywistością, lecz w jego oczywistości. Prawdziwymi są sądy oczywiste oraz te, które z nich wynikają).

We wszystkich tych rozważaniach filozoficznych z pojęciem oczywistości są splecione w nierozzerwalnym związku naoczność, prawda, rzeczywistość, czasem ujawniane jako składniki oczywistości, czasem jako jej korelaty bądź argumenty. Wyraźne to jest na przykład w myśli Schopenhauera, który nie czyni oczywistości pierwszą zasadą, niezmiennikiem, gdy powiada, że „naoczność jest pierwszym źródłem wszelkiej oczywistości”¹¹. Z kolei „bezpośrednią oczywistość” należy przedłożyć nad prawdę dowiedzioną. Układa się w tym systemie poznawczym triada: naoczność → oczywistość → prawda. Widzimy tu zatem, że oczywistość nie jest w pełni oczywistością, to znaczy nie jest pierwszą zasadą, prymarnym argumentem, wielkim niezmiennikiem. Niezmienną podstawą poznania jest naoczność: „[...] cały świat refleksji opiera się na świecie naocznym i tkwi w nim korzeniami. Wszelka ostateczna, to jest pierwotna oczywistość jest naoczna; samo słowo już to zdradza”¹².

Zupełnie odmienną koncepcję oczywistości, od tych operujących po stronie *cogito*, prezentuje Lew Szestow, działający po negatywnej stronie rozumu, po stronie *dubito*. Szestow podważa samą ideę oczywistości, odrzuca bowiem

10. Barbara Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, PWN, Warszawa 1994, t. II, s. 175.

11. Arthur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. Jan Garewicz, PWN, Warszawa 1994, t. II, s. 129.

12. Arthur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s.124.

rozum jako dyktatora panracjonalnej rzeczywistości. Jego manifest filozoficzny nosi tytuł „Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego”¹³. Oczywiście są konstrukcje rozumu zbudowane na logice i moralności, na klasycznej myśli greckiej, ale oczywistość nie prowadzi do kwestii najważniejszej: do Boga. Do Boga prowadzą mistyka, wiara, iluminacja oraz przeżycie tragedii istnienia. W pewnej mierze Szestow bliski jest Nietzsche, który rzeczywistość traktował jak kłamstwo (fikcję, pozór)¹⁴. Prawdziwym zadaniem człowieka, według Nietzschego, byłoby wzniesienie się na poziom oczywistości, która jest poza wszelkimi determinantami, a więc poza tym, co ludzkie, poza życiem (jako chrześcijanin, jako Niemiec, jako filozof), poza moralizną.

Widać wyraźnie (ten zwrot *ukazuje*, jak naoczność przechodzi w sferę rozumienia), że czasem jest to tylko sprawa nazwy: jeden nazywa nieoczywistym to, do czego inny dąży jako do oczywistości i *vice versa*.

Aplikacje

Kategoria oczywistości w historii filozofii nie ujawnia się w sposób wyraźny. W zasadzie można by się postarać o przeprowadzenie *continuum* w zestawieniu Kartezjusz – Scheler – Husserl, ale pozostaje jeszcze tradycja scholastyczna i współczesna filozofia analityczna. Oczywiście wchodzi w związki (często bardzo bliskie, nawet synonimiczne) z kategoriami prawdy, pewności, rozumienia, tożsamości, naoczności, przedstawienia, a są to kategorie, które występują

13. W oryginale tytuł ten brzmi inaczej: *Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления*. *Беспочвенность* (we francuskim przekładzie *dépaysement*, w niemieckim *Bodenlosigkeit* oraz *Losgelöstheit*) nie oznacza nieoczywistości, lecz pewien rodzaj niezakorzenienia, nieugruntowania także wyobcowania. Tłumacze dokonali tu interpretacji myśli Szestowa, który nie stosował ani kategorii oczywistości, ani nieoczywistości. Przywołując Szestowa, opieram się na tej, funkcjonującej już, interpretacji. (Lew Szestow, *Apoteoza...*, tłumaczyli z rosyjskiego Nina Karsov i Szymon Szechter, Kontra, Londyn 1983; także przedruk w: *Wszechnica Społeczno Polityczna* 1983.) Dodam jeszcze, że już po napisaniu tego tekstu, wróciłem do głębszej lektury Szestowa, bo niepokoiła mnie ta koncepcja nieoczywistości, tak oczywista dla tłumaczy. Ku swemu zdumieniu, satysfakcji, ale i z pewnym dyskomfortem, dojrzałem, że moja sytuacja intelektualna jest powtórzeniem tej, o której pisał rosyjski myśliciel: „A wszelkie »dlatego, że«, konkludujące »zatem«, nawet zwykle »i« i inne niewinne spójniki, dzięki którym niezależnie od siebie powstałe opinie zaczynają się wiązać w »składny« łańcuch rozmyślań – Boże, okazało się, że wszystkie one są takimi bezlitosnymi tyranami! Zrozumiałem, że – przynajmniej dla mnie – takie pisanie jest niemożliwe. Przecież wszystko, co sam zapamiętałem jako czytelnik, mówiło mi, że najbardziej ciężki, najbardziej przygniata w każdej książce ogólna idea. Tę ideę trzeba za wszelką cenę niszczyć, jeżeli się nie chce być jej wasalem i zahukany niewolnikiem” (s. 8).

14. Fryderyk Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, przeł. Leopold Staff, Warszawa MCMVII, s. 14: „Uczyniono z rzeczywistości »pozorność«; świat zgoła zełgany, świat tego, co trwa w bycie, uczyniono rzeczywistością”.

w niemalże każdym namyśle filozoficznym, stąd więc wynika dodatkowa trudność, a raczej niemożność ujęcia omawianej kategorii w pragmatyczne tryby wywodu. Wybieram zatem amorficzność kompozycji zapisu, by tym pełniej i bez hipostatycznej konstrukcji (bliżej przedmiotu poznania) przedstawić ujawnianie się kategorii oczywistości.

Najmocniejsze filozoficzne znaczenie nadał oczywistości Edmund Husserl, uzasadniając je zgodnie z wymogami wiedzy ugruntowanej: oczywistość to możliwie najmniejszy dystans między podmiotem postrzegającym a przedmiotem postrzeganym. Jednak i w tej definicji kryje się pułapka subiektywizmu, albowiem o dynamice tego utożsamienia rozstrzyga sam podmiot poznający, który dostrzega siebie, swój proces poznawczy i dystans między sobą a przedmiotem poznawanym. Cała sytuacja poznawcza tkwi w kartezyjańskiej formule *cogito (e r g o) sum*.

Oczywiste jest tu i teraz. Im dalej w czasie i przestrzeni, tym mniej oczywiste. Naoczność zastępowana jest doświadczeniem i rozumieniem. Por.: Emmanuel Lévinas: „Chwila początkowa, gdy poznanie nie jest w sytuacji (co zresztą cechuje każdą oczywistość – czyste doświadczenie terażniejszości bez uwarunkowań i bez przeszłości)¹⁵.

Oczywistość apodyktyczna (termin Husserla) jest oczywistością zawsze i wszędzie (dla poznającego podmiotu, oczywiście). Wcale nie jestem pewny, że $2 \times 2 = 4$ zawsze i wszędzie. Jeżeli Bóg jest wszechmocny, to może to zmieniać. Jeżeli nie może, to albo nie jest wszechmocny, albo $2 \times 2 = 4$ jest potężniejsze od Niego, czyli jest jakaś Wyższa Oczywistość, Wyższa Prawda, Wyższa Metafizyka, Wyższy Bóg.

Jean Paul Sartre w *Czym jest literatura?* dokonywał redukcji fenomenologicznej docierając do istoty (nawet: istności) literatury, ale tej istoty – owej pierwotnej oczywistości – nie ukazał. Jego metodę można porównać z obieraniem cebuli, w celu dotarcia do jej jądra. W trakcie badania odrzucane są poszczególne płatki, jako „jeszcze-nie-cebula”, a potem okazuje się, że nic nie zostało. Sartre ukazując, jaka nie powinna być literatura, ukazał jej lwią część, jej historię, jej oczywistość, czyli to, co jest. Dążąc do pierwszej zasady, istoty, jądra – do oczywistości jako absolutnej bezzałożeniowości – nie dotarł do niej, w każdym razie nie ukazał (nie unaoczniał) jej.

Richard Rorty zapewne nie zezwoliłby na użycie słowa „oczywistość”, gdyż w iterabilnym świecie symulaków nie ma nic oczywistego, tak jak nie ma rzeczywistości, intuicji, prawdy, które są stanowione *ad usum Delphini*. Zresztą oczywistość, której atrybutem może być pewność ustępuje pragnieniu mądrości, którą między innymi stanowi zwątpienie w pewność.

15. Emmanuel Lévinas, *Całość...* s.88.

Oświeceniowy racjonalista i materialista ksiądz Jean Meslier w bardzo *wyraźny* sposób uznał, że oczywiste to jest to, co rozumne, a przez to dające się poznać. Ateizm Mesliera opierał się na prostej opozycji: rozum jest oczywisty, wiara nie jest oczywista *ergo* Boga nie ma (jako nieoczywistości). Znamienny jest tytuł tych rozumowych rewelacji: „Memoriał myśli i uczuć J.M. [...], księdza, proboszcza [...], na temat pewnej ilości nadużyć oraz błędów postępowania i rządów ludzi, z których wynikają jasne i oczywiste dowody marności i fałszywości wszelkiego bóstwa i wszelkich religii świata, przeznaczony dla jego parafian po jego śmierci jako świadectwo prawdy dla nich i dla wszystkich ich braci.” („jasne i oczywiste” [*claires et évidentes*] wyraźnie przywołuje Kartezjuszowy postulat poznawczy *clara et distincta*.) Porównajmy to z irracjonalizmem Szestowa – jakimiz meandrami biegnie myśl...

Jeżeli ktoś używa słowa „oczywiste”, to znaczy, że niezupełnie jest to oczywiste, że jeszcze tę oczywistość trzeba uzgodnić z interlokutorem (patrz: entymemat). Uzgodnienie = informacja, że dla mnie jest to oczywiste + implikacja (z pytaniem): dla ciebie też to powinno być oczywiste, czyż nie tak? (cała filozofia entymematu może się zawierać w owej wątpliwości „czyż nie tak?”). W takiej sytuacji, w komunikacji ego – Inny, ego – rzeczywistość, oczywistość będzie przysługiwała ego. Innymi słowy (witaj, Kartezjuszu): oczywiste jest to, co dla mnie jest oczywiste.

Friedrich Nietzsche: „Mowa, jak się zdaje, wynaleziona jest na wysłowienie rzeczy powszednich, miernych, wysłowić się dających. Pospolitujemy się mówieniem”¹⁶. Por.: Wittgenstein: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć.” Por. też M. Merleau-Ponty:

Filozof postępuje tak, jak gdyby chciał zawrzeć w słowach pewne milczenie, które nosi w sobie i w które się wsłuchuje. Całe jego „dzieło” sprowadza się do tego niedorzecznego wysiłku. Pisał, aby wypowiedzieć własną styczość z Byciem; nie wypowiedział jej i wypowiedzieć jej nie może, skoro wiąże się ona z milczeniem. A więc zaczyna od nowa...¹⁷

Zwroty takie, jak: „według mnie”, „uważam”, „sądzę”, „mniemam”, „wydaje mi się”, „w miarę możliwości” i tym podobne – są podkreślaniami oczywistości. Wzmacniają ego (*cogito*), asekurują je w polu oczywistości.

Oczywistość ujawnia się w odniesieniu do własnej wizji świata, kiedy ta wiza się sprawdza (także do własnej wiedzy). W języku potocznym wyraża się to między innymi w słowach: „a nie mówiłem?!”

16. Fryderyk Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa MCMV–MCMVI, s. 88.

17. Maurice Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Stanisław Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1976, s.15.

Oczywistość podlega gradacji/stopniowaniu, konwencjonalizacji/umowności, intersubiektywizacji, rozpadowi na części mniejsze, synonimizacji, dialektyce. Oczywistość zdąża do Absolutu, ale nigdy go nie osiąga. Raz jest postrzegana jako niemożność poznania, innym razem jako jego konieczność, albo i przekleństwo. Z wielości ujęć tej kategorii *wynika*, że oczywistości nie ma, albo jest ich wiele. Są różne oczywistości, jedna oczywistość nie istnieje. Są one raczej stanowione niż odkrywane.

Zastosowanie *decorum* ma wprowadzić nas w stan, w którym z zachwytem odkrywamy oczywistość. Tak na przykład aforyzmy La Rochefoucaulta wykorzystują paradoks, by powiedzieć nam o czymś, co jest dla nas oczywiste, ale mówią nam to w sposób inny, atrakcyjnie, stwarzając nam wrażenie heurystycznego współodkrywania prawdy.

Na przykład: „Spory nie trwałyby długo, gdyby słuszność była tylko po jednej stronie” (518). Oczywiste jest, że wówczas by sporu *ex definitione* nie było w ogóle.

Albo: „Nie liczy się kobietom pierwszej miłości, aż kiedy mają drugą” (521). Nikomu się nie liczy. Nie ma liczenia, jeżeli jest tylko jeden raz, chyba że spodziewamy się następstwa. Przy pierwszej „miłostce” jednak na ogół zapewniamy, że żadnego liczenia nie będzie. Ale już swoje życie mało kto liczy.

Bertrand Russel: „Tym, co uderzyło mnie przede wszystkim, był fakt niesłuchanie oczywisty, a jednak niesłusznie – wydawało się – pomijany przez wszystkich, którzy dotąd na ten temat pisali”¹⁸. Niesłuchanie oczywisty fakt – zastanawia w języku filozofa-analityka taka niefrasobliwość, która pozwala na stopniowanie oczywistości (rozumiemy, że „niesłuchanie” jest synonimem „najbardziej”). Stopniowanie – relatywizowanie – oczywistości sprawia, że przestaje ona być oczywistością, co najwyżej będąc kategorią oczywistości, czyli pojęciem ze wszech miar poznawczym (Russel tłumaczył, co rozumie przez „oczywistość empiryczną”). No i związek: „fakt niesłuchanie oczywisty, a jednak niesłusznie pomijany”. Właśnie niesłuchaną oczywistość na ogół się pomija (entymemat), zatem owo „a jednak” jest czymś w rodzaju „zaczepki”. Filozof zaczepia niesłuchaną oczywistość, choćby tylko dlatego, że jest ona niesłuchaną oczywistością. Być może do tej zaczepki skłonił go już sam oksymoroniczny w stylu, logicznie zaś ujęty jako *contradictio in adiecto* związek „niesłuchalności” z oczywistością. Oczywistość jest także dlatego oczywistością, że jest osłuchana, przesłuchana, podsłuchana, nasłuchana, zaśluchana, wsłuchana, ale nie niesłuchana. Zdając sobie sprawę z tej ujawniającej się różni u/y możemy powiedzieć, że oczywistość jest słuchana. *Istnością* oczywistości jest słychalność, tak jak naoczność, tykalność i w ogóle bezpośrednie odniesienie do zmysłów. Synonimem niesły-

18. Bertrand Russel, *Mój rozwój filozoficzny*, przeł. Halina Krahelska i Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1971, s. 161.

chalności jest wyjątkowość. „Niesłychalnie piękny” – nikt nie słyszał o takiej piękności, nie ma ona sobie równych. To uderzające, że nie można powiedzieć: „niewidzialnie piękny”, „niewąchalnie piękny (zapach)” czy nawet „nietykalnie piękny”. Ale atrybut niesłychalności stosowany jest jako epitet wartościujący i stopniujący, emocjonalny zamiennik neutralnego: najbardziej. A dodatkowo w zwrocie „niesłychanie oczywisty” dostrzec można bardzo znaczące, synestezyjne, połączenie percepcji słuchowej i wzrokowej.

Zdaję sobie sprawę, że dzielę włos na czworo, ale ośmielił mnie Wittgenstein, który w swym *Traktacie* (5. 4731) stwierdził: „Oczywistość, o której tyle mówił Russel, mogłaby stać się w logice zbędna tylko w ten sposób, że sam język zapobiegałby wszelkim błędom logicznym. – Aprioryczność logiki polega na tym, że *nie sposób* myśleć nielogicznie”. Możemy więc uznać, że oczywistością dla logiki jest jej aprioryczne założenie, że jest logiczna.

Emanuel Lévinas: „Wątpienie dotyczące przedmiotów zakłada oczywistość samego wątpienia”¹⁹. Lévinas odkrywa tu autogeneratywność wątpienia dokonując regresji w nieskończoność i uznaje, że stwierdzona oczywistość wątpienia w wątpienie nie jest ani ostatnia ani początkowa. W każdym razie możemy uznać, że myśl znajduje się tu w pozycji *mise en abyme*, schodzi w przepaść poza twierdzenie i jego zaprzeczenie. Tutaj pojawia się kwestia „tojestości”, owego *l'il y a, das Es gibt* czy też – jak to opisała Gertruda Stein – *there is no there is...* (to jest to nie jest...).

Emmanuel Lévinas: „Byt pozostaje oddzielony od bytu poznawanego. Sens separacji oddaje dwuznaczność podstawowej oczywistości Kartezjusza, która kolejno i osobno odsłania Ja i Boga, ukazując w nich dwa różne momenty oczywistości, które się wzajemnie ugruntowują”²⁰.

Emmanuel Lévinas: „Twarz jest oczywistością, która dopiero umożliwia oczywistość – jak boska prawdomówność podtrzymująca Kartezjański racjonalizm”²¹.

Czy obecne czasy są „oczywiste”, to znaczy, czy dominuje w nich epistema oczywistości, czy raczej są one „nieoczywiste”? Czy na przykład stwierdzany pluralizm i postulowana wieloznaczność (choćby Zygmunta Baumana) nie odsuwają oczywistości?

Słowny komentarz do telewizyjnej relacji z zawodów sportowych – oczywistość plus probabilistyka.

19. Emmanuel Lévinas, *Calość...*, s.98.

20. Emmanuel Lévinas, *Calość...*, s.38.

21. Emmanuel Lévinas, *Calość...*, s. 241.

Oczywistość jako humor:

Czarne oczy miała,
Czarnymi patrzała,
Czarnymi musiała,
Bo innych nie miała.

Całkiem możliwe, że ta ludowa rymowanka o oczach i patrzeniu była stworzona w intencji poważnej obserwacji rzeczywistości, ale na etapie przedheurystycznym, kiedy to obserwatorowi rzeczywistości nie unaoczniała się oczywistość oczywistości. Można by stwierdzić, że ma tu miejsce oczywistość *cogito*, że tu dochodzi do pokrycia się poznania z poznanym bytem, choć poznanie niczego nie poznało, nie stało się heurystyczne. Z kolei nasze „Eureka” wobec tej sytuacji jest odkryciem truizmu i banału (oczywistości oczywistości). To, co potrafimy z tym zrobić, to tak zwany humor abstrakcyjny (*pure nonsense*), jak na przykład w anonimowym wierszyku (w przekładzie A. Marianowicza):

Raz małpa na drzewo wspinała się duże –
Gdy spadła, nie było już małpy na górze.

Ergo

Filozof postępuje tak, jakby chciał dotrzeć do prymarnej oczywistości, a potem zamierzał ją uchylić. Ten, kto poprzestaje na nazwaniu oczywistości może być pewien, że inni już na nią czyhają. Szukanie oczywistości jest nawigacją między Scyllą *cogito* a Charybdą *dubito*, ale także między zmysłowością a intelektem.

W myśleniu o oczywistości przeszkadzało mi ergo (w niektórych miejscach zaznaczałem to podkreśleniem słowa). W jego obszarze dochodzi do najbardziej zadziwiających zestawień, utożsamień i rozróżnień. Tu może dojść do karkołomnych, zupełnie nieoczekiwanych związków, tutaj też odbywają się najdramatyczniejsze zerwania. Wszystko, co oczywiste może powstawać w obszarze *ergo*, tutaj też wszystko może być skazane na niebyt, na nieoczywistość. Stosunkowo łatwo jest rozpoznać obecność i nieobecność oczywistości przyglądając się jej prezentacji i funkcjonowaniu w zwarciu między *cogito* a *dubito*. Wniknięcie w sferę *ergo* jest unieważnieniem dotychczasowego myślenia, w każdym razie wzięciem go w nawias. Ale *ergo* to nie jest inny świat – to obszar, w którym światy powstają bądź giną. W sferze *ergo* nic nie jest oczywiste, a już szczególnie oczywistość. I to jest oczywiste. Chyba.

Ku archeontologii martwego ciała (Kontemplacyjne podejście do przeszłości)¹

Wielu badaczy interesuje się obecnie możliwością zbudowania alternatywy dla historii i zaproponowania odmiennego sposobu myślenia o przeszłości i odmiennego słownictwa mówienia o niej. Pomysł ten dla historyka może wydawać się nie mniej heretycki, niż dla archeologów idea jednego z wiodących i najciekawszych współczesnych archeologów – Christophera Tilleya, który stwierdził, że kopanie jest patologią archeologii, a prowadzenie prac wykopaliskowych jest nieodpowiedzialne².

We współczesnej refleksji nad przeszłością istnieje wiele nakładających się na siebie sposobów podejścia do niej wśród których wymienić można: dokumentacyjne podejście do przeszłości opierające się na autorytecie dokumentu (historia); podejście komemoratywne, interesujące się różnego rodzaju upamiętniającymi przeszłość pomnikami; podejście opierające się na autorytecie świadectwa (historia oralna). Obok nich wyróżniłabym kontemplacyjne podejście do przeszłości, które m. in. – jak proponuję – zajmuje się refleksją nad różnymi aspektami istnienia i funkcjonowania martwego ciała.

1. Artykuł ten wykorzystuje motywy referatów: *Traces of the Past* (przygotowany z Włodzimierzem Rączkowskim), wygłoszonego na konferencji: *Time, Space and the Evidence of Experience. Interdisciplinary Approaches to the Past* (10 marca 2000, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań); *Six Thesis on the Archaeology-to-Come*, przedstawionego na konferencji *Narrative Pasts/Past Narratives* (16–18 lutego 2001, Stanford University) oraz *The Dead Body as Evidence of Experience* wygłoszonego podczas szkoły letniej pt. *History and Memory: Twentieth Century in Retrospect* na *Central European University*, Budapeszt (12 lipca 2001). Wyrażam wdzięczność Profesorom oraz koleżankom i kolegom, którzy swoimi konsultacjami, krytyką oraz cennymi uwagami przyczynili się do kształtu tego tekstu. Byli to: René Girard, Hans Ulrich Gumbrecht, Ian Hodder, Arkadiusz Marciniak, Wojciech Kalaga, Andrzej P. Kowalski, Piotr Piotrowski, Włodzimierz Rączkowski, Richard Rorty, Michael Shanks, Edward Skibiński, Ewa Skwara, Ellen Spitz, Agata Stankowska, Hayden White, a zwłaszcza Robert Harrison. Szczególnie podziękowania winna jestem Profesorom i przyjaciółom z Argentyny, którzy podzielili się ze mną traumą przeszłości, która nie chce odejść i nostalgią za tą przeszłością, która bezpowrotnie minęła. Cristinie Godoy, Alejandro Gomez, Gustavo Politis oraz wielu innym, których nazwisk nie sposób wymienić – dziękuję.

2. Idea ta koresponduje z dominującymi, zdaniem Michaela Shanksa, zainteresowaniami współczesnej archeologii. Uważa on, że archeologia zajmuje się obecnie bardziej problemem kolekcjonowania artefaktów (muzea) i badaniem przestrzeni (archeologia krajobrazu, turystyka, zagadnienie *performing the site*, czyli wykorzystywania stanowisk archeologicznych dla odprawiania rytuałów, wystawiania dzieł sztuki czy wprost zamieniania stanowisk i obiektów archeologicznych w dzieła sztuki), niż kopaniem.

W humanistyce przełomu wieków współistnieją i przenikają się ideologie, których aspekty w swych skrajnych wersjach formułują *ideologemy* „końców” i „nowych początków”. Ideologemy, zdefiniowane przez Fredrica Jamesona jako „najmniejsze, możliwe do uchwycenia jednostki zasadniczo antagonistycznych zbiorowych dyskursów klas społecznych”³, odzwierciedlają obawy, pragnienia i nadzieje uwidaczniające się w wyobrażeniowych relacjach między grupami ludzkimi (płciowymi, etnicznymi, rasowymi, kulturowymi, społecznymi itd.), które określają siebie (i swój stosunek do „innych”) w kategoriach przynależności do różnych „końców” i/lub „początków”. Deklaracje o końcach często spełniają przy tym funkcję performatywu, który umożliwia zwiastowanie „nowych” początków. Dlatego też, często podłoże dla budowania ideologemu końców dają ci sami dekonspirujący i dekonstruujący „stary” (nowożytny) system myślenia o świecie badacze, którzy służą również głosicielom początków (m. in.: Fryderyk Nietzsche, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard).

W refleksji historycznej „endyzm” przejawia się w sceptycyzmie, z którym coraz częściej patrzy się na historię, zaznaczając, że jest ona specyficznym podejściem do przeszłości noszącym piętno antropocentryzmu, europocentryzmu, etnocentryzmu i fallocentryzmu. Coraz częściej, zamiast Cycerońskiej formuły ujmującej historię jako mistrzynię życia, przywoływana jest Hegłowska metafora „dziejów jako rzeźni”, której towarzyszy cytowana przez wielu współczesnych badaczy uwaga niemieckiego filozofa, iż historia nauczyła nas jedynie tego, że w istocie nic nas nie nauczyła. Ewidentne jest jednak, że mamy tutaj do czynienia nie tyle z końcem historii rozumianej jako zinstytucjonalizowane podejście do przeszłości, które oferuje oficjalną jej wizję, ile z jej kresem, osiągnięciem pewnej granicy, spełnieniem roli, którą dyscyplina ta odgrywała zwłaszcza w ciągu ostatnich dwustu lat służąc polityce państwa narodowego⁴. W tej erze historii dyscyplinarnej/zdyscyplinowanej, historycy często stawali się urzędnikami państwowymi, a historia – jak trafnie zauważył Foucault – dyskursem władzy. Dlatego też, dla wielu, badać przeszłość znaczy obecnie badać historyków (kto, w jakim celu i za czyje pieniądze zajmował się historią) i historiografię (co i w jaki sposób pisano o przeszłości, by zalegalizować istniejący

3. Zob. Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1981, s. 76 (por. też zapożyczone z tej książki rozumienie ideologii, roz. 1, *On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act*).

4. Zob. Ewa Domańska, *O różnych końcach historii*, „Czas Kultury”, nr 6–1, 1999/2000.

w danym czasie system władzy). Problem upolitycznienia i instrumentalizacji wiedzy historycznej stał się dla jej przyszłości kluczowy.

Podjmując nad nim dyskusję, zwolennicy ideologemu „nowych” początków rozważają, czy nie lepiej by było, by w świecie trzeciego milenium, istniała nie tyle historia i historycy, ile myślenie (*Denken* Heideggera) o przeszłości i zainteresowani nim badacze, którzy zajmują się namysłem nad śmiercią, zmarłymi i ich szczątkami. Idea ta wpasowuje się w ogólny projekt tworzenia potencjalności dla nieprzewidywalnej alternatywy wobec panującej wizji kosmosu, natury, świata, człowieka i rzeczy, której zarysy próbuje się sformułować w ramach współczesnej humanistyki. Inspiracji dla zbudowania takiej alternatywy dostarcza m. in. filozofia pre-sokratejska, badaczki identyfikowane z myślą feministyczną, antropologiczna filozofia nauki, ekofilozofia, filozofia dialogu, fenomenologia, psychoanaliza, poststrukturalizm i dekonstrukcja, neo-ewolucjonizm, studia post-kolonialne, sztuka współczesna i jej krytyka, coraz częściej także filozofia Martina Heideggera.

Pytania o bycie i byty, powrót do pre-sokratejskich rozważań o *archê* (woda, powietrze, ogień, ziemia), reinterpretacja kategorii czasu i przestrzeni, odejście od reżimu wzrokowości, a zwrócenie się ku roli innych zmysłów (dotyk, smak, węch), ciało, *gender*, potworność oraz monstra, cyborgi i klony, androgynizm, powrót mocnego (nie-humanistycznego i nie-kartezjańskiego) podmiotu, *auto-poesis*, kulturowe taboo (kanibalizm, kazirodztwo, pierwotna agresja), utopia, archetypy, mit, rytuał, performatywność, śmierć, pamięć, nostalgia, trauma, żałoba i melancholia⁵, wzniosłość, nieprzedstawialne – to m. in. problemy określające zainteresowania przedstawicieli ideologemu nowych początków. Patrzą oni na przeszłość z perspektywy przyszłości, stąd interesuje ich nie tyle prawda o przeszłości, ile myślenie o niej, które oscylując wokół wymienionych wyżej kwestii, przygotowuje miejsce dla przyszłości-która-nadchodzi.

Stworzenie potencjalności – cel dzisiejszego pisarstwa

Twórcza moc przejawia się w tym, że jest w stanie być zarówno potencją jak i impotencją – pisze Giorgio Agamben w *La communit che viene*. W obecnej sytuacji impasu wynikającego z prób przekroczenia nowożytnego sposobu my-

5. Podsumowujący dyskusje na temat pamięci Kerwin Lee Klein wskazuje, iż popularność tematu pamięci wynika z faktu, iż dla wielu badaczy stanowi ona alternatywę dla historii (dyskurs pamięci jako dyskurs anty-historyczny). Wyróżnia on także dwa podejścia do pamięci jako „powtórnego zaczarowania świata”: terapeutyczne, które aplikuje Sigmunda Freuda i nawiązuje do ideologii New Age, oraz awangardowe, związane z poststrukturalistycznymi tropami apokalipty i fragmentu (Benjamin). Zob. Kerwin Lee Klein, *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, „Representations”, no 69, Winter 2000.

ślenia wobec braku konkretnych pomysłów na jego alternatywę, warto przyjąć rozumienie, które potencjalność niemożności, stawia wyżej od potencjalności czynu. Mimo więc widocznego pragnienia odejścia od modernistycznego widzenia świata, od historii, od historycznej epistemologii, lepiej być świadomym niemożności dokonania takiego kroku w chwili obecnej. Paradoksalnie bowiem, wielu z nas chce uciec z więzienia języka, posługując się językiem; „walczy” z epistemologią, epistemologicznymi instrumentami; wprowadza alternatywne pojęcia, zonglując starymi itd. Wpasowujemy się zatem w ideologem nowych początków o tyle, o ile jako badacze, przygotowujemy miejsce dla innej wizji świata, nie mogąc jednak wydostać się ze starej. Ta impotencja staje się jednak możliwością, bowiem nasze działania nie przekładają się na prostą relację *de potentia ad actum*, ale są cierpliwym tworzeniem łożyska dla przyszłości. Przemawia przez nie możliwość nie-bycia, które woła o pomoc. Owa groźba nie-bycia, wyznacza cel tworzonego w duchu początków pisarstwa, kierowanego utopijnym pragnieniem *chôry*, która tworzy miejsce, umożliwia; jest nadzieją zapowiedzi początku, jednak innego początku. Przy czym owo pragnienie początku wypełnione jest nadzieją przyszłości, która bardziej – jak byśmy chcieli – nas zadziwi, niż spełni oczekiwania lub cel, który jej się przypisuje.

Chodzi zatem o to, by – jak w jednym ze swoich esejów pisze Richard Rorty – miast martwić się tym, czy dane przeświadczenia są dobrze uzasadnione, zacząć przejmować się tym, czy mamy na tyle wyobraźni, by zaproponować interesujące pomysły, które stanowiłyby alternatywę dla panujących przekonań. Prowokacyjne teorie i idee tworzą przestrzeń, konteksty i stanowią – wykorzystajmy dalej argument, który podsuwa nam pragmatyzm – instrumenty powodujące zmiany; narzędzia, których wydajność mierzy się nie ich adekwatnością opisu, wyjaśniania czy przedstawiania przedmiotu, ale efektywnością powodowania zmian⁶.

I

Współczesne dyskusje toczone w łonie m.in. archeologii i historii wykazały, że problemy wiedzy historycznej nie mogą zostać rozwiązane tylko na poziomie epistemologii. Istotny jest tutaj wkład Foucaulta – i odwołujących się do jego teorii studiów postkolonialnych i badań nad dziejami płci kulturowej (*gender*), który analizując relacje pomiędzy władzą i wiedzą wykazał, że są one ze sobą nierozzerwalnie związane i że ideologia poprzedza epistemologię. Na upadek mitu nauki obiektywnej, a także idei nauki jako dominującego sposobu osiągnięcia

6. Zob. Richard Rorty, *Truth without Correspondence to Reality* (1994) i *A Spectre is Haunting the Intellectuals: Derrida and Marx* (1995), w: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, s. 34 i 221.

wiedzy, nakładają się rozważania, odzwierciedlające obawy i nadzieje dotyczące głębokich zmian zachodzących we współczesnym świecie (zmiany relacji między płciami, inżynieria genetyczna, klonowanie, globalizacja, rewolucja informatyczna, itd.). Wymagają one zasadniczego przeformułowania sposobu, w jaki człowiek myśli o sobie i ponownego zadania pytań: kim jest człowiek? co to znaczy być człowiekiem? czym jest ludzkie i nie-ludzkie? Efekty tych rozważań, uwidoczniły się najpierw w tzw. „zwrocie etycznym”⁷, a dzisiaj wskazują na „zwrot ontologiczny”, skłaniając do postawienia tezy, iż *pytania o byt należy obecnie przedłożyć nad pytania o wiedzę*. Znaczy to, iż w zorientowanej na przyszłość humanistyce, na kwestie dotyczące przeszłości, nie można dać satysfakcjonującej odpowiedzi bez odwołania się do rozważań myślicieli zajmujących się egzystencją, przemijaniem i śmiercią i bez ponownego zadania pytania o bycie bytów. Słowem, nie ma nadziei na ożywienie myślenia o przeszłości bez odwołania się do ontologii. Nie znaczy to oczywiście, że należy zaniechać refleksji epistemologicznej, a jedynie, że obecna sytuacja wymaga zmiany hierarchii i udzielenia priorytetu pytaniom ontologicznym.

Zwrot ku archeologii/zwrot ontologiczny

Przyszłość, także przyszłość sposobów myślenia o przeszłości, w dużym stopniu zależy i należy do archeologów. Zależać będzie ona m. in. od tego, jak poradzą sobie oni z przeformułowaniem swojego stosunku do bytów, do materialnych pozostałości (rzeczy, ludzkich, zwierzęcych i roślinnych szczątków), które badają⁸.

7. Na początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy angloamerykańską teorię historii opanowały dyskusje na temat problemu przedstawiania, można mówić o „estetycznym zwrocie” (wyraził się on m. in. w koncepcjach Franka Ankersmita), który stykając się m. in. z szeroko zakrojonymi studiami nad Holocaustem (problem przedstawiania Holocaustu), spowodował, że na łamach czasopism zajmujących się teorią i historią historiografii coraz częściej pojawiać się zaczęły rozważania etyczne. Nie jest to jednak zjawisko charakterystyczne tylko dla historii. Podobne, lecz na szerszą skalę, obserwowoć można w archeologii i antropologii. Kiedy zatem niedawno Dominick LaCapra wysunął postulat „etycznego zwrotu”, zwerbalizował jedynie istniejący już stan rzeczy. Zob. Dominick LaCapra, *Conclusion: Psychoanalysis, Memory, and the Ethical Turn*, w: *History and Memory After Auschwitz*, Cornell University Press, Ithaca and London 1998, s. 199. Por. także: *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, red. Howard Marchitello, Routledge, New York, London 2001; numer tematyczny czasopisma „Rethinking History”, vol. 2, nr 3, Autumn 1998, pt. *The Good of History: Ethics, Post-Structuralism and the Representation of the Past*.

8. Symptomy podobnych zainteresowań można znaleźć w teoriach filozofów nauki, a zwłaszcza Bruno Latoura, który pisze o zachodzących w naukach społecznych zmianach przez pryzmat zmiany myślenia o relacjach między światem społecznym i światem materialnym. Zob. numer tematyczny „The British Journal of Sociology”, pt. *Sociology Facing the Next Millennium*, vol. 51, no 1, January/March 2000 (tam artykuł Latoura: *When Things Strike Back: a Possible Contribution*

Toczące się obecnie na ten temat dyskusje, wydają się ujawniać poważną zmianę, porównywalną do tej, która nastąpiła w XVII wieku, kiedy to empirycyzm wskazał, iż przedmioty są bardziej godne zaufania od człowieka; przedmioty świadczą, stanowią dowody.

W archeologii anglo-amerykańskiej pojawiło się ostatnio kilka prac, które budują projekt określany jako „archeologia heideggerowska”⁹. Julian Thomas – jeden z jej przedstawicieli, twierdzi, iż inspiracje płynące z filozofii (wczesnego) Martina Heideggera, pozwalają nie tylko przełamać kartezjańskie myślenie o świecie w kategoriach binarnych opozycji (kultura/natura, umysł/ciało) oraz przemysłać kategorie czasu, przestrzeni i temporalnego wymiaru ludzkiej egzystencji, lecz także zmienić myślenie o archeologicznych artefaktach. Nie są już one widziane jako zastygłe produkty przeszłych społeczności, jako uprzedmiotowione, wyalienowane obiekty na których badacz dokonuje „analitycznego mordu”, ale jako posiadający własne życie, aktywni – choć pozbawieni intencjonalności – aktorzy, uczestnicy „bycia-w-świecie”, integralne elementy stosunków międzyludzkich, które pozwalają nam wejść w skomplikowane relacje ze światem.

Propozycja Thomasa przedstawiona w książce *Time, Culture and Identity* (1996) mieści się w granicach archeologii tekstualnej, interpretatywnej czy post-procesualnej (ujmującej archeologię jako praktykę czytania tekstów, a narrację jako substytut przeszłości), i posiada wynikające z tego ograniczenia. Jednakże aplikujący do swoich badań filozofię (zwłaszcza) późnego Heideggera Håkan Karlsson idzie już dalej parafrazując pytanie niemieckiego filozofa: „Dlaczego jest w ogóle kultura materialna, a nie raczej nic?”, co – podobnie jak kiedyś Heideggera – zmusza go do postawienia następnego pytania: „przeszła kultura

of „Social Studies” to the Social Sciences). Por. także: Bruno Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

9. Jakkolwiek pierwszym studium aplikującym na szerszą skalę filozofię Heideggera do interpretacji materiału archeologicznego była książka Christophera Gosdena *Social Being and Time* (Oxford University Press, Oxford 1994), to dopiero praca Thomasa wywołała większą dyskusję. Zob. Julian Thomas, *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*, Routledge, London, New York 1996 – oraz dyskusja: *Towards a Heideggerian Archaeology?*, „Archaeological Dialogues”, vol. 3, nr 1, 1996 oraz vol. 4, nr 1, 1997. Należy jednak zwrócić uwagę na deklarację Thomasa, że jego książka nie jest próbą zbudowania nowego paradygmatu w archeologii, ale testem sprawdzającym efekty aplikacji wybranych wątków filozofii Heideggera do refleksji archeologicznej. Zob. Julian Thomas, *Anthropocentrism Without a Centre? A Reply to Håkan Karlsson*, „Archaeological Dialogues”, vol. 4, no 1, 1997, s. 121. W Polsce archeologię w duchu filozofii Heideggera – choć wychodząc z innych przesłanek niż Thomas czy Karlsson – uprawia Andrzej P. Kowalski. (Zob. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, IF UAM, Poznań 1999; Andrzej P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Humaniora, Poznań 2001; Andrzej P. Kowalski, Marian Kwapiński, *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Gdańsk 2000).

materialna, z którą my archeologowie mamy do czynienia, jest przed naszymi oczami, ale co z jej byciem?”¹⁰.

Karlsson wskazuje, że stosunek archeologów do kultury materialnej nie zmieni się tak długo, jak długo nie zdadzą sobie oni sprawy z fundamentalnej ontologicznej różnicy między byciem a bytami oraz z zależności pomiędzy myśleniem a byciem (bycie jako dzieje). Niezadowolony z antropocentrycznej, osadzonej w po-sokratejskiej metafizyce archeologii post-procesualnej, która zresztą jeszcze do niedawna traktowana była przez wielu jako postmodernistyczny wybryk, zaproponował projekt „archeologii kontemplacyjnej” (*contemplative archaeology*). Podejście to może – jak twierdzi – wzbogacić archeologię, bowiem uświadamia archeologom osadzenie ludzkiej egzystencji i myślenia w byciu (jako dziejach); zadaje pytania o myślenie, a te z kolei wychodzą na przeciw prawdy bycia i tworzą potencjalność dla jego nadejścia i wskazuje, iż kontemplacja bycia jako fundamentu wszystkiego, co istnieje, a także wszelkich interpretacji ontologicznego statusu bytów, pozwala wyjść poza antropocentryzm i binarne opozycje. „Archeologia kontemplacyjna” pozwala także jego zdaniem na reinterpretacje rozumienia bytów (byty w formie rzeczy czy artefaktów traktowane są nie jako bierne, „przedmioty badawcze”, ale jako byty, które mają swoje niemożliwe do bezpośredniego uchwycenia bycie)¹¹. Przy czym archeologia ta nie omija kwestii politycznego uwikłania dyscypliny, ale kieruje uwagę na jej fundamenty; zwraca się ku myśleniu o myśleniu; traktuje kontemplację jako metodę, która wychodzi naprzeciw prawdy bycia i otwiera się na wysyłane przez niego posłania¹².

10. Zob.: Håkan Karlsson, *Why Is There Material Culture Rather than Nothing? Heideggerian Thoughts and Archaeology*, w: *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21st Century*, red. Cornelius Holtorf and Håkan Karlsson, Bricoleur Press, Göteborg 2000, s. 69. W świetle prowadzonych na wstępie tego tekstu rozważań o ideologemach końców i początków, nie sposób w tym miejscu nie przywołać słów Heideggera, dla którego „pytać, jak się rzeczy mają z byciem, to wręcz *od-zyskiwać* [(powtarzać) – R.M.] (*wieder-holen*) początek naszego dziejowo-duchowego jestestwa, by przeobrazić go w inny początek”. Martin Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Robert Marszałek, KR, Warszawa 2000, s. 35 i 40.

11. Oczywiście idea, że produkty przeszłych społeczności posiadają własne życie jest w refleksji archeologicznej obecna już od dawna, jednakże mówienie o byciu rzeczy (w świetle filozofii Heideggera) jest zjawiskiem nowym. W archeologii postprocesualnej, rzeczy rozpatrywane są w kontekście możliwości odczytania ich znaczeń (artefakt jako tekst, który podlega interpretacji tekstualnej). Karlsson natomiast pisze o archeologii kontemplacyjnej, która pozwala bytom być. „Byty – pisze – nie istnieją dla naszego pożytku, przyjemności czy użytku. Najwspanialsza rzecz w artefaktach przeszłości mieści się nie w tym, czym są, ale że są. To właśnie te byty, a raczej ich bycie, ustanawia ramy naszej orientacji w świecie”. Håkan Karlsson, *Anthropocentrism Revisited. A Contemplative Archaeological Critique*, „Archaeological Dialogues”, vol. 4, no 1, 1997, s. 118. W tym właśnie tekście, który jest polemiką z książką Thomasa, Karlsson po raz pierwszy naszkicował projekt archeologii kontemplacyjnej.

12. Por. Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera, PWN, Warszawa,

Propozycja Karlssona prowokuje reinterpretację rozumienia terminu archeologia. Greckie *arché* nie tylko znaczy początek, pierwszą zasadę, lecz także od początku, od nowa; z kolei *logos*, które zazwyczaj rozumiemy jako słowo, rozmowę, dyskurs, wiedzę, zgodnie ze swym oryginalnym znaczeniem, do którego wraca Heidegger, znaczy skupiać, kolekcjonować, zbierać¹³. Ponadto warty zastanowienia jest fakt, iż kiedy porównamy w pewien sposób pokrewne dyscypliny: paleontologię i archeologię, z których pierwsza definiowana jest jako badanie wczesnych form życia, a druga jako badanie początków, to zauważymy, że termin archeologia zagubił część „onta” oznaczającą istniejące byty (gr. *ontos* dopełniacz od *on* – forma czasownika *einaia* – „być”). Wyżej naszkicowane zmiany, umożliwiają zatem przeformułowanie archeologii w archeontologię, którą można zdefiniować jako zbieranie istniejących rzeczy i kontemplację ich bycia, co ma na celu próbę *od-zyskania* początku. Takie przeformułowanie, wskazywałaby na zmianę punktu ciężkości rozważań z *knowing* na *being*, z epistemologii na ontologię. Perspektywa ontologiczna pozwalałaby także mówić nie tyle o badaniu (analizowaniu), ile o otwierającym się na bycie myśleniu o przeszłości.

Zdefiniowana w ten sposób archeontologia nastawiona by była nie tyle na przeszłość, ile na przyszłość; była by dyscypliną „profetyczną”. Stosując określenie „dyscyplina profetyczna”, nie chodzi mi o to, iż archeontolog ma prorokować przyszłość na podstawie jakiejś danej przez siły wyższe wiedzy lub własnych ponadludzkich zdolności, lecz że swoimi słowami może niejako wyprzedzać przyszłość (*forthtell the future*)¹⁴. Będąc swojego rodzaju krytykiem współczesnej kultury (odnoszę się tutaj do toczących się dyskusji na temat zabezpieczania i ochrony dziedzictwa kulturowego, jego wykorzystywania w celach turystycznych, polityki organizowania ekspozycji muzealnych itd., co jest jednym z do-

Wrocław 2000, s. 30, 66–67 oraz tego samego autora, *List o „humanizmie”*, przeł. Józef Tischner, w: *Znaki drogi, Spacja*, Warszawa 1996, s. 160, 168, 132, 130. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż niechęć Karlssona do antropocentryczności archeologii trudno będzie przezwyciężyć przy pomocy filozofii Heideggera, ponieważ nosi ona znamiona antropocentryzmu, jakkolwiek wychodzącego z innych założeń, niż antropocentryzm tradycyjny. Tym, co jest interesujące i pozwala na pogłębienie rozumienia tej idei, jest specyficznie Heideggerowski antropocentryzm ontologiczny, który jako punkt wyjścia przyjmuje ludzkie zaangażowanie w bycie oraz wzajemną zależność bycia i człowieka. Nie mamy już zatem do czynienia z błędnym, zoologicznym rozumieniem człowieka jako *animal rationale*, lecz z istotą ludzką, która jest partnerem bycia. To właśnie niechęć Heideggera do antropologicznego pytania o człowieka oraz – przede wszystkim – podniesiona przez niego relacja między byciem i człowiekiem i jej ontologiczny wymiar, może stać się punktem wyjścia dla rozważań o fizycznym związku człowieka ze światem, do którego wrócę w dalszej części tekstu.

13. Zob.: Heidegger, *Wprowadzenie...*, s. 116–117.

14. Zapożyczam ten neologizm (*forthtell*) z książki: Deborah J. Haynes, *The Vocation of the Artist*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

minujących tematów we współczesnej archeologii¹⁵), archeontolog, kontemplując przeszłość i gromadząc byty – analizowałaby także terażniejszość oraz politykę manipulacji przeszłością i jej relikdami, wskazując na możliwe skutki obecnie podejmowanych działań, będąc przy tym głosem obaw i nadziei społeczności, które reprezentuje i społeczeństwa, w którym żyje.

To krótkie streszczenie ostatnich zdobyczy myśli archeologicznej, wydaje się świadczyć, że podjęta przez archeologów próba reinterpretacji kultury materialnej w duchu myśli Heideggerowskiej, współtworzy ideologem nowego początku i wraz z badaniami prowadzonymi w nurcie archeologii śmierci (*archaeology of death*), archeologii płci (*gender archaeology*), archeologii krajobrazu (*landscape archaeology*) i „archeologii teatralnej” (*theatre archaeology*), wprowadza archeologię w świat nowego millenium¹⁶. Oczywiście można projekt archeologii heideggerowskiej czy kontemplacyjnej uznać za jeszcze jedną (rozpaczliwą) próbę poszukiwań pozaludzkiej mocy (bycie) i dostrzegać w niej krążące po hu-

15. Spośród masy publikacji, które pojawiły się na ten temat zwłaszcza w ciągu ostatnich dziesięciu lat, warto wymienić: *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, red. Lynn Meskell, Routledge, London, New York 1998; Russell W. Belk, *Collecting in a Consumer Society*, Routledge, London, New York 1995; Barbara Krishenblatt-Gimblett, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, University of California Press, Berkeley 1998; David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Susan M. Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC 1992; Kevin Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Routledge, London, New York 1992.

16. Warto zainteresować się ostatnimi osiągnięciami teorii archeologicznej, bowiem archeolodzy nie tylko wychodzą z coraz to ciekawszymi propozycjami problemowymi i badawczymi, lecz także z sukcesem adaptują je do swoich badań. Zob. *Disability and Archeology*, numer tematyczny „Archaeological Review from Cambridge”, vol. 15, no 2, 1999; *Archaeology of Perception and the Senses*, numer tematyczny „Archaeological Review from Cambridge”, vol. 15, no 1, 1998; *Archaeology and Folklore*, red. Amy Gazin-Schwartz and Cornelius Holtorf, London i New York 1999; *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, red. Wendy Ashmore i A. Bernard Knapp, Blackwell, Oxford 1999; Mike Pearson, Michael Shanks, *Theatre/Archaeology*, Routledge, London 2001; Christopher Tilley, *Metaphor and Material Culture*, Blackwell, Oxford 1999. Przywołując w tym kontekście archeologię śmierci czy krajobrazu nie chcę oczywiście powiedzieć, iż są to tematy w archeologii nowe, które świadczą o przełomie, bowiem to w istocie nie tematy, ale sposób prowadzonych nad nimi rozważań, odmienna perspektywa badawcza i opcja teoretyczna, zestaw stawianych materiałowi pytań, a także inny język przedstawiania, sygnalizuje zmiany. A zatem istnieje istotna różnica pomiędzy scjentyistyczną *The Archaeology of Death* (red. Robert Chapman, Jan Kinnes, Klavs Randsborg, Cambridge University Press, Cambridge 1981), a odzwierciedlającą dylematy współczesności i wykorzystującą nowe zdobycze myśli humanistycznej pracą Mike’a Parkera Pearsona *The Archaeology of Death and Burial* (Texas A&M University Press, College Station 1999). Znajdujemy w niej rozważania na temat odczytywania ciała, feminizmu i tożsamości płciowej, polityki martwego ciała, relacji między pamięcią i śmiercią, oraz etyki i przepisów prawnych związanych z ekshumacją, które w pracy z 1981 nie były obecne.

manistycy metafizyczne widma, ale można też uznać, że zwłaszcza badaczom zajmującym się przeszłością, oferuje ona alternatywę dla wszechobecnych dyskusji na temat narracji i przedstawiania, które nużą już nawet samych jej inicjatorów. W tym sensie, projekt ten – obojętnie czy się z nim identyfikujemy czy nie, zdaje się otwierać przestrzeń rozważań, których przedstawiciele innych dyscyplin humanistycznych, pragnąc uniknąć oskarżenia o metafizykę, woła nie ruszać.

II

W kontekście powyższych rozważań, postawienie pytań o ontologiczny status pozostałości po przeszłości i ich bycie, stanowi kwestię kluczową dla rekonceptualizacji badań nad przeszłością.

Jako badacz przeszłości próbujący wyjść poza dyskusje o problematycznej relacji między językiem (tekstem, narracją) a rzeczywistością (przeszłością), możliwości ożywienia refleksji nad przeszłością, upatruję dzisiaj w przesunięciu źródeł teoretycznych inspiracji z krytyki literackiej i antropologii na sztukę (krytykę sztuki), archeologię i psychoanalizę oraz w nawiązaniu do podjętego już między innymi przez archeologów wyzwania reinterpretacji trzech podstawowych kategorii myślenia historycznego: czasu, przestrzeni i źródła¹⁷. W dalszej części tekstu, skupię się na kwestii szeroko pojętych źródeł historycznych. Interesować mnie przy tym będzie z jednej strony zmiana języka, którym posługujemy się mówiąc o reliktach przeszłości, a z drugiej postawienie pytań o ich status ontologiczny.

Pojęcie źródła historycznego – relikty pozytywizmu

Na problem źródeł historycznych można spojrzeć z różnych perspektyw: najbardziej oczywista wiąże się z debatą, która w teorii historii rozpoczęła się trzydzieści lat temu w atmosferze lingwistycznego i dyskursywnego zwrotu w humanistycę. W tym kontekście, status źródła historycznego rozważany był z punktu widzenia relacji istniejącej pomiędzy językiem i światem. Badacze określani mianem narratystów (m. in. Arthur C. Danto, Hayden White, Frank Ankersmit) analizowali, jak teorie dyskursu, tekstu i narracji wpłynęły i zmieniły rozumienie poznawczego statusu źródeł historycznych. Osiągnęli oni znaczne sukcesy w zmianie świadomości historyków. Po wielu latach wprowadzania do myślenia historycznego idei konstruktywizmu, tekstualizmu i dyskursywności;

17. Nie znaczy to oczywiście, że badania takie nie były – czy nie są – przez historyków i archeologów podejmowane. Na przykład w zakresie systematyzacji źródeł, ich poznawczego statusu i interpretacji, do klasycznych prac należą studia Gerarda Labudy i Jerzego Topolskiego oraz Gabrielli Maetzke, Stanisława Tabaczyńskiego i Przemysława Urbańczyka.

po latach wspólnych, choć często niezależnie prowadzonych badań nad retoryczną strukturą tekstów historycznych (tekstów szeroko rozumianych: pisanych, materialnych, wizualnych, gestów itd.), metodologicznie uświadomiony historyk nie opowiada się już za tradycyjnym rozumieniem źródła, które ujmowało go jako transparentne medium umożliwiające bezpośredni kontakt z przeszłością i wiodło nas do prawdy o faktach. Jeżeli jednak tak jest, to zastanawia, iż historycy stale używają metafory źródła jako adekwatnego określenia pozostałości z przeszłości, ponieważ samo to pojęcie jest (być może ostatnim) reliktem pozytywistycznego rozumienia historii.

Słowo „źródło” znaczy „początek rzeki”; to, skąd coś pochodzi, wywodzi się; to, co stanowi początek czegoś – i rozumiane jako takie, w kontekście ostatnich dyskusji na temat badań historycznych jest „martwą metaforą”. Po pierwsze, odsyła nas bowiem do jednego z fundamentalnych mitów tradycyjnego myślenia o historii – mitu genezy (Marc Bloch pisał o fetyszu genezy) i związanej z nim idei genealogicznej oraz idei rozwoju czy ewolucji, przy czym wszystkie one uznawane są za bazę badań historycznych¹⁸. Po drugie, metafora źródła sugeruje możliwość dotarcia do „faktów bazowych”, w których na odkrycie czeka prawda historyczna; po trzecie zaś, pojęcie źródła historycznego przywołuje skojarzenia z czystością, przezroczystością pozostałości po przeszłości uznawanych za źródła, które są jak oddzielająca nas od przeszłości szyba, poprzez którą jesteśmy w stanie zobaczyć ją taką, jaką była – nie zniekształconą. Wątpliwości wzbudza także sama przydawka [źródło] „historyczne”. Wobec widocznych coraz wyraźniej prób wyjścia poza ograniczające widzenie przeszłości myślenie historyczne, okazuje się on takim samym reliktem jak i sam termin „źródło”.

Tak więc, po krytykach tradycyjnego rozumienia źródła historycznego wychodzących od konstruktywistycznej i narratywistycznej filozofii historii, idea źródła, która odwołuje się do „niewinności”, przezroczystości, genezy i fundamentów nie może stanowić odpowiedniej metafory, która figuratywnie określa pozostałości przeszłości. Warto ponadto zaznaczyć, że kiedy teoretycy i metodolodzy historii rozważają problem źródeł historycznych, skupiają się przede wszystkim na ich statusie epistemologicznym: definiują pojęcie źródła, przeprowadzają ich kategoryzację itd. Epistemologiczny imperializm dyskursu naukowego blokował i „chronił” rozumienie źródła przed możliwymi ontologicznymi, estetycznymi i etycznymi rozważaniami. Znacznie ograniczyło to możliwości jego interpretacji.

18. Pisze o tym Robert Nisbet w artykule, *History, Sociology and Revolutions*, w: *The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist*, red. Jérôme Demoulin i Dominique Moisi, Mouton, Paris, Hague 1973, s. 114. O uniwersalnej metaforze rozwoju i genezy pisze także Wojciech Wrzosek w: *Historia, Kultura, Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Leopoldinum, Wrocław 1995, s. 40–43.

Próbując znaleźć termin, który bardziej pasuje do dzisiejszego „horyzontu oczekiwań” określającego możliwą przyszłość badań nad przeszłością, można zaproponować termin ślad (przeszłości) jako komplementarny i alternatywny dla pojęcia źródła (historycznego). Ważne jest jak sądzę, iż ślad zwraca uwagę na ambiwalentny status przeszłości jako takiej (jej „śladowa” obecność) i naznaczony jest filozoficznym kontekstem, w którym często pojawia się w pracach m. in. Emmanuela Lévinasa i Jacquesa Derridy. Z tego punktu widzenia, propozycja taka manifestowałaby próbę wyjścia poza rzeczywistość rozumianą jako (tekstualny) konstrukt i zwrócenia się ku ontologicznemu statusowi śladu i namysłu nad jego bytem i byciem.

W dalszej części tekstu skupię się na różnych formach istnienia martwego ciała próbując analizować je w kategoriach śladu przeszłości.

III

Dyskurs śmierci i „polityka martwych ciał” stała się jednym z kluczowych tematów humanistyki ostatnich dekad¹⁹. W ciągu ostatnich kilku lat, jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów dyskusji, stał się problem zasadności odkopywania szczątków, ich badania prowadzonego w celach naukowych i politycznego wykorzystywania. Konflikty ujawniają się zwłaszcza w związku z oczekiwaniami żywych, a prawami zmarłych, dla których – jak się często zakłada – ciało nie ma już znaczenia. Rzadko jednak brana jest pod uwagę kwestia martwego ciała jako takiego i relacji między ciałem zmarłego a nim samym analizowana nie z punktu widzenia dyskursu tych, którzy żyją, ale samych martwych. Znane jest rzecz jasna rozróżnienie na trupa-rzecz i trupa-osobę, ale nawet mówienie o osobowości zwłok w kontekście ich nietykalności (prawo) i pamięci (czczenie zmarłego), związane jest z poczuciem zagrożenia żywych i pragnieniem zabezpieczenia porządku społecznego²⁰.

Ponieważ zadeklarowałam prymat pytań ontologicznych nad pytaniami epistemologicznymi, interesuje mnie ontologia martwego ciała i ontologia pro-

19. Literatura thanatologiczna jest niezwykle bogata. W Polsce, wśród ciekawych i szczególnie inspirujących prac – obok znanych i prowadzonych od lat badań w zakresie literatury i kultury zwłaszcza Romantyzmu Marii Janion, wymienić należy książkę Stanisława Rosieka, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997. Wśród nowszych pozycji anglojęzycznych na uwagę zasługuje: Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, New York 1999. Por. także podejmujący te same zagadnienia artykuł Marcina Zaremby, *Nieboszczyk w służbie partii*, „Mówią Wieki”, t. 43, nr 11, 1999.

20. Louis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przekł. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 100–125.

chów²¹. Zdaje sobie oczywiście sprawę, iż pytania ontologiczne wiodą do epistemologicznych, ale – podkreślę jeszcze raz – poprzez zmianę hierarchii pytań, chodzi mi o stworzenie potencjalności i otwarcie refleksji nad przeszłością na jej rdzeń. Za Robertem Harrisonem zakładam, iż Heideggerowskie *bycie-ku-śmierci* oznacza w istocie *bycie-ku-zmarłym* czy dokładniej: *bycie-ku-martwemu ciału*²². Pamiętam ponadto, że lament nad martwym ciałem rodzi dyskurs śmierci, który jest dyskursem historycznym. Mówiąc o zwłokach, dotykamy zatem samej istoty tego dyskursu, który w nich właśnie ma swoje źródło. Bez śmierci nie byłoby historii. Historia żywi się śmiercią. Historia zaczyna się w grobie. Jeżeli na początku pisałam o kresie historii i o jej krytyce, to przemyślenie jej ontologicznego źródła – martwego ciała – może, jak sądzę, okazać się pomocne w przeformułowaniu tego specyficznego podejścia do przeszłości, które może wskazać drogi ku a- czy nie-historycznym podejściom.

Inspirując się Derridiańskimi rozważaniami o śladzie, zakładam, iż zanim zaczniemy analizować szczątki jako ślady w sensie dowodów i manifestacji istnienia konkretnego bytu, najpierw należy dokonać namysłu nad martwym ciałem w kategoriach śladu, który odsyła do „przeszłości absolutnej”. Ów ślad, jak pisze Jacques Derrida,

zmusza nas do pomyślenia przeszłości, której nie można już zrozumieć pod postacią terażniejszości zmodyfikowanej, jako czegoś obecnego-przeszłego. Otóż ponieważ przeszłość zawsze oznaczała terażniejszość-przeszłą, przeszłość absolutna, która zachowuje się w śladzie, nie zasługuje już ściśle na miano „przeszłości”. To inna nazwa, którą należy przekreślić, tym bardziej, że osobliwy ruch śladu zapowiada więcej, niż przywołuje: różnicę (*différance*) odwleka (*diffère*)²³.

W kontekście owej „przeszłości absolutnej”, która opiera się prezentystycznym tendencjom jej rozumienia, ślad (martwe ciało, szczątki, prochy), istnieje zatem

21. Będąc świadoma zasadniczych różnic między martwym ciałem, zwłokami, szczątkami i prochami, stosuję te terminy wymiennie na ogólne określenie różnych form ciała człowieka (form jego reinkorporacji), które przybiera ono po śmierci. Unikam określeń trup, nieboszczyk, kości – ze względu na ich „semantyczną abiektywność”.

22. Robert Pogue Harrison, *Heidegger: An Anthropological Supplement*, maszynopis referatu wygłoszonego na: *Colloquium: Bay Area Heidegger*, 20 kwietnia 2001 roku, Stanford University, USA. Zob. także tego samego autora: *The Names of the Dead*, „Critical Inquiry”, vol. 24, Autumn 1997 oraz *Hic Jacet*, „Critical Inquiry”, vol. 27, Spring 2001.

23. Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, KR, Warszawa 1999, s. 100. Zob. także: Jacques Derrida, *O gramatologii*, s. 75, 95–98. W *Feu la cendre* Derrida pisze, że najlepszym paradygmatem tego, co określa on mianem śladu, są popioły. Popiół jako *maison de l'être*, utrzymuje w otwartości przestrzeń, w której prawda o bycie może nadejść. Jacques Derrida, *Cinders/Feu la cendre* (wydanie dwujęzyczne), przełożył, zredagował i opatrzył wstępem Ned Lukacher, University of Nebraska Press, Lincoln, London 1991.

na podobieństwo Heideggerowskiego bycia, będąc ostatecznym odniesieniem, ostatecznym źródłem sensu.

Zdając sobie sprawę, jakie trudności nastęcza filozoficzny namysł nad szczątkami w sensie śladu-bycia odsyłającego do przeszłości absolutnej prowadzony w stylu Heideggera/Derridy, poprzestaną na próbie stworzenia potencjalności dla tego typu rozważań. W dalszej części tekstu, odwołam się do przykładu zaginionych w czasie „brudnej wojny” w Argentynie, co pomoże wyodrębnić różne podejścia do martwego ciała rozumianego w sensie śladu-bytu.

Sprawa argentyńskich *desaparecidos*

...*el silencio de la incertidumbre
cubrió un cuerpo desvanecido...*

Marjorie Agosin

Po śmierci Juana Peróna w 1974 roku, prezydentem Argentyny została jego druga żona – Isabel. 24 marca 1976 roku miał miejsce zamach, w wyniku którego władzę przejęła junta wojskowa, do której należeli m.in. generał Jorge Rafael Videla, admirał Emilio Massera, generał Roberto Viola, admirał Armando Lambruschini, Ramón Agosti. Rozpoczęła się tzw. „brudna wojna”. Represje skierowane były najpierw przeciwko wrogom reżimu: „partyzantom”, działaczom związków zawodowych, intelektualistom, studentom, dziennikarzom itd. Wkrótce jednak dotykać one zaczęły coraz częściej przypadkowych obywateli bez względu na płeć, wiek, pochodzenie czy wykonywany zawód. Powszechne stało się porywanie ludzi i umieszczanie ich w tajnych więzieniach – statystyki podają ok. 340 takich miejsc, gdzie byli oni poddawani torturom i mordowani. W Argentynie pojawiła się kategoria ludzi, których określano mianem *desaparecidos* („ci, którzy zniknęli bez śladu”). Znana z zaangażowania w walkę o prawa człowieka, chilijskiego pochodzenia poetka – Marjorie Agosin, zdefiniowała *desaparecidos* jako: „ofiary porwań dokonywanych w ich własnych domach, miejscach pracy lub w miejscach publicznych przez niezidentyfikowanych, uzbrojonych mężczyzn w cywilnych ubraniach”²⁴. Ich dokładna liczba nie jest znana. Szacuje się, że w latach 1976–1983 w Argentynie zaginęło bez śladu około 30 tysięcy osób, zaś dla całej Ameryki Łacińskiej od roku 1964 liczba ta wynosi około 90 tysięcy. Owo znikanie (czy wymuszone zaginięcie) przeciwników reżimu (a potem przypadkowych osób), stało się w tej części świata częstym i skutecznym mechanizmem represji. Kiedy w grudniu 1983 roku Raúl Alfonsín

24. Marjorie Agosin, *The Mothers of Plaza de Mayo (Linea Fundadora). The Story of Renée Epelbaum 1976–1985*, przeł. Janice Molloy, The Red Sea Press, Inc., Trenton 1990, s. 13.

przejął fotel prezydenta, natychmiast powołano Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), na której czele stanął znany pisarz Ernesto Sabato. Jej zadaniem było jednak nie wydawanie sądów, ale zbieranie informacji o losach zaginionych. W listopadzie 1984 opublikowano oficjalny raport Komisji pt.: *Nunca más (Nigdy więcej)*, zawierający statystyki, świadectwa tych, którzy przeżyli tortury, zeznania świadków i wspomnienia krewnych osób zaginionych. W książce znalazła się także lista blisko 9 tysięcy nazwisk zaginionych. Dokument określał badaną sprawę jako zbrodnię przeciwko ludzkości²⁵.

Proces dziewięciu członków junty, która rządziła Argentyną od 1976 do 1982 roku, rozpoczął się w Buenos Aires w kwietniu 1985 roku. Problem jednak stanowił fakt, że nie mogli oni zostać skazani za morderstwa ponieważ nie było ciał, które służyć by mogły jako świadectwa zbrodni. Ciała pomordowanych chowano bowiem w zbiorowych grobach znaczonej jako „NN” (*non nombre* – bez imienia, z łac. *non nominatus*) lub pod istniejącymi już grobami, palono lub wyrzucano z helikopterów do Rio de la Plata albo do morza. By utrudnić identyfikację, często zwłokom odcinano dłonie lub miażdżono szczęki i deformowano twarze. Strategia pozbywania się ciał była istotną częścią „polityki znikania”, bowiem brak zwłok pozostawiał rodzinę i krewnych w niepewności co do losu zaginionych.

W wyniku procesu pięciu z członków junty uznano za winnych: Generał Videla oraz admirał Massera zostali skazani na dożywotnie więzienie; Agosti na 4.5 roku pozbawienia wolności, Viola na 17 lat, a Lambruschini na 8. Łagodne wyroki rozczarowały wszystkich. W grudniu 1986 weszła w życie ustawa znana jako *punto final*, która kończyła serię procesów przeciwko wojskowym. Stanowiła ona, iż po upływie 60 dni od wejścia w życie ustawy, sąd nie będzie rozpatrywał więcej oskarżeń przeciwko zbrodniom popełnionym w czasie „brudnej wojny”. Stanowiła ona także, że w ciągu 60 dni sąd musi zdecydować, czy istnieją wystarczające dowody dla wydania wyroku skazującego; jeżeli przed sądem nie stawia się świadkowie zbrodni i nie zostanie przedstawione zwłoki jako jej dowód, to sąd nie będzie rozpatrywał sprawy jako sprawy o zabójstwo. Ustawa mówiła ponadto, że po upływie tego czasu, procesu nie mogą być wznawiane, nawet jeżeli znajdą się nowe dowody. W ciągu kilku tygodni, Kongres przegłosował inne prawo znane jako *ley de obediencia debida* (wykonywanie rozkazów), które ograniczało odpowiedzialność do czołówki wojskowych (prawo to nie dotyczyło jednak przypadków gwałtów i wprowadzeń dzieci oraz ich nielegalnych

25. Raport zawierał m.in. statystykę zawodową zaginionych. Na 8960 udokumentowanych przypadków, 30,2 % stanowili robotnicy, 21% – studenci, 17,9% urzędnicy, 5,7% – nauczyciele itd. 1/4 zaginionych stanowiły kobiety, wśród których 10% w chwili aresztowania było w ciąży. Zob. *Nunca más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1984.

adopcji). W 1990 roku Prezydent Carlos Saúl Menem ułaskawił zarówno byłych prezydentów junty: Jorge Videla i Roberto Viola, jak i Emilio Massera²⁶.

Niezwykle ważny wkład w nagłośnienie problemu *desaparecidos* wniosły matki zaginionych, które stworzyły grupę znaną jako *las Madres de Plaza de Mayo*. Od kwietnia 1977 roku zbierały się one w każdy czwartek na jednym z głównych placów Buenos Aires i w ciszy krążyły wokół znajdującego się w centrum placu obelisku. Na czele ruchu stała Hebe Bonafini – żona robotnika, poszukująca dwóch zaginionych synów. Kobiety miały zawieszane na szyi tablice ze zdjęciem, nazwiskiem i datą zaginięcia krewnego. Potem symbolem Matek stała się biała chustka, którą każda z nich nosiła na głowie. Ten zainicjowany przez pochodzące w przeważającej większości z niższych warstw społecznych kobiety protest był jedynym protestem publicznym przeprowadzonym w imię bezprawnego więzienia, torturowania i mordowania tysięcy niewinnych mężczyzn, kobiet i dzieci.

Matki: między sprawiedliwością a żałobą

Po przejściu władzy przez Alfonsína, ujawnił się konflikt między oczekiwaniami Matek i rządem: podczas, gdy władza zainteresowana była zamknięciem sprawy zaginionych, przyznaniem, iż są oni martwi, ekshumacją zwłok i odpowiednim ich pogrzebem, Matki wciąż miały nadzieję, że ich krewni żyją i domagały się ich uwolnienia. Odmowa akceptacji ich śmierci, wiązała się też ze słusznym podejrzeniem, że oznaczałaby ona niejako akceptację samej zbrodniczej przeszłości. Jedna z Matek – Mercedes Mereno – powiedziała:

Wzięli moją córkę, kiedy była z dziećmi. Pytam moje wnuki, „Czy widzieliście jak matkę wzięli żywą?” „Tak” – odpowiedziały. Powiedziałam im: „Jeżeli widzieliście, że była żywa, proszę o nią żywą, a jeżeli nie żyje, to chcę wiedzieć kto ją zabił i chcę, by morderca znalazł się w więzieniu. Jeżeli proszę o jej zwłoki, to tak jakby to nie zabójca, ale jakbym to ja sama ją zabiła”²⁷.

26. Dzięki wytrwałym staraniom organizacji Babé znanej jako *Abuelas de Plaza de Mayo* (grupa kobiet organizująca poszukiwania, identyfikację i przywrócenie rodzinom wnuków – na około 400 szacuje się liczbę dzieci, które urodziły się w więzieniach, i które – po zafalszowaniu pochodzenia – przeznaczano do nielegalnych adopcji), Videla i Massera oraz inni wysocy rangą oficerowie zostali w 1998 roku powtórnie aresztowani i oskarżeni o uprowadzenia dzieci urodzonych w tajnych ośrodkach odosobnienia. Zob. Rita Arditti, *Searching for Live. The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the Disappeared Children of Argentina*, University of California Press, Berkeley 1999.

27. Wypowiedź Mercedes Mereno publikowana w „*Madres, Monthly Newspaper*”, March 1985 cytowana za: Marguerite Guzman Bouvard, *Revolutionizing Motherhood. The Mothers of the Plaza de Mayo*, SR Books, Wilmington 1994, s. 138–139.

Jeszcze za rządów junty, w sierpniu 1979 wprowadzono prawo, które stanowiło, iż każdy zarejestrowany jako zaginiony w okresie od 6 listopada 1974 do 12 września 1979 może zostać przez państwo uznany za zmarłego. Chodziło zatem o to, by zmienić status tych, którzy zniknęli bez śladu z *desaparecidos* na „przypuszczalnie zmarłych” i w ten sposób pozbyć się roszczeń Matek, zmieniając także i ich status z „matek zaginionych” na „matki zmarłych”. Prawo to pozwalało też państwu wystawiać świadectwa śmierci wbrew woli rodziny; sędzia miał też prawo uznać osobę za zmarłą bez zbadania okoliczności zaginięcia.

Dążąc do położenia kresu demonstracjom Matek, Prezydent Alfonsín zamienił prawo o „domniemanej śmierci” na prawo przyznające rodzinom zaginionych odszkodowanie. Przystąpiono także do ekshumacji zwłok i wkrótce Matki zaczęły otrzymywać zawiadomienia o możliwościach odbioru szczątków zaginionych członków rodziny. Jednej z nich – Beatriz Rubenstein, w listopadzie 1984 roku doręczono przesyłkę, która zawierała kości zidentyfikowane jako szczątki jej zaginionej córki wraz z następującym listem:

Mar del Plata, listopad 1984
Szanowna Pani,

W odpowiedzi na Pani bezustanne poszukiwania córki Patrycji, postanowiliśmy przesłać Pani część jej szczątków, które powinny usatysfakcjonować Pani pragnienie spotkania się z ukochaną córką. [...]

Decyzja ta została podjęta po długich dochodzeniach związanych z jej działalnością w szeregach uzbrojonej partyzantki. Jeżeli nie Pani nie wiadomo o tej działalności, wymieniamy przestępstwa, które popełniła wraz z mężem Carlosem Francesco:

- zdrada państwa
- pomoc i ukrywanie wrogiej działalności nieprzyjaciela
- czynna współpraca z mordercami Montoneros²⁸.

Z tych powodów, została ona skazana na śmierć. Niech Bóg zmiłuje się nad jej duszą.

Legion Condor – Szwadron 33 – Mar del Plata²⁹

Analiza przesłanych szczątków wykazała, że należą one do mężczyzny w wieku 20–40 lat. W takiej sytuacji Rubenstein ponownie oświadczyła, iż uzbrojona grupa mężczyzn wzięła jej córkę żywą i że nie ma zamiaru przyjąć w zamian kilku kości.

Jednak dla wielu Matek sprawa odprawienia żałoby i odpowiedniego pogrzebu szczątków zaginionych dzieci była fundamentalna. Odmienne od Rubenstein, Berta Schubaroff w ten sposób zareagowała na odnalezienie swojego syna Marcelo:

28. Perronistyczne skrzydło *guerillas*.

29. Marguerite Guzman Bouvard, *Revolutionizing Motherhood*, s. 140.

Zacząłam go całować; całować wszystkie jego kości, dotykać go i pieścić. Jednak te uczucia mieszały się z bólem, ponieważ teraz, jak już go odnalazłam, wiedziałam, że nie żyje. [...] Przeżyłam czuwanie i pogrzeb, tak jakby zmarł zaledwie wczoraj³⁰.

Mimo zaznaczającej się różnicy stanowisk wobec ekshumacji, w 1984 roku Matki wystąpiły z hasłem *aparición con vida* (zwrócenia *desaparecidos* żywych). Wychodziły one bowiem z założenia, iż uznanie krewnych za zmarłych, wiązało się ze zmianą formy oskarżenia postawionego mordercom. Dla Matek, które występowały przeciwko ekshumacji zwłok, od identyfikacji ofiar ważniejsza była identyfikacja i proces winnych ich śmierci.

Wiemy, że tysiące *desaparecidos* zostało potajemnie wymordowanych i pogrzebanych – mówi Graciela de Jager. Ekshumacja nie ujawni nam zatem nic, czego byśmy przedtem nie wiedziały. [...] Nie zgadzamy się na ekshumację ciał. Odkopując zwłoki, chcą usunąć problem zniknięć; nie będzie już bowiem zaginionych, a tylko martwe ciała. Od Matek z Mar de Plata dowiedziałyśmy się, że zwracają ludzi, którzy zaginęli na ulicach, znikali z domów, twierdząc, że zginęli oni w *enfrentamientos* [w zamieszkach]. Jeżeli w desperacji odzyskania szczątków swoich bliskich, zaakceptujemy takie wyjaśnienie, stracimy wszelkie prawa. Nie chcemy nazwisk ofiar. Wiemy, kim byli. Chcemy nazwisk morderców. Chcemy, by powiedzieli nam, co się zdarzyło. [...] W tym właśnie tkwi istota *aparición con vida*³¹.

Z kolei Beatriz de Rubinstein powiedziała:

Nie interesują nas kości. Co niby mamy z nimi zrobić? Otrzymanie ciał, zanim dowiemy się, kto jest odpowiedzialny za śmierć, jest formą *punto final*. Jest to tym bardziej niesprawiedliwe, jeżeli będziemy pamiętać, jak wiele matek, nigdy nie dostanie szczątków. Należą do nich wszystkie te, których ciała dzieci, zostały wrzucone do morza, wysadzone w powietrze czy spalone i nigdy nie zostaną odnalezione. Ekshumacja nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością³².

W kwietniu 1985 roku Matki sformułowały nowe hasła, z którymi maszerowały na Plaza de Mayo w kolejne czwartki, manifestując trzy razy nie: nie przeciwko ekshumacji, nie przeciwko pośmiertnym hołdom i nie przeciwko odszkodowaniom. Kategorycznie sprzeciwiały się uznaniu *desaparecidos* za zmarłych. Sprzeciwiały się zwłaszcza – początkowo chaotycznie i pośpiesznie przepro-

30. Cyt. za Zoë Crossland, *Buried Lives. Forensic Archaeology and the Disappeared in Argentina*, „Archaeological Dialogues”, vol. 7, no 2, 2000, s. 154.

31. Wypowiedź Gracieli de Jager opublikowana w: Jo Fisher, *Mothers of the Disappeared*, South End Press, Boston 1989, s. 128–129.

32. Wypowiedź Beatriz de Rubinstein opublikowana w: Jo Fisher, *Mothers of the Disappeared*, s. 129.

wadzanym – ekshumacjom zwłok, co – ich zdaniem – umożliwiając pogrzeby szczątków, leczyło rany i zamykało problem zaginionych. Konsekwentnie, kiedy Prezydent Alfonsín obwieścił potrzebę uleczenia ran narodu, Matki opowiedziały się za utrzymaniem otwartych ran, które krwawią i tym samym nie pozwalają zapomnieć o zbrodniach. Wkrótce okazało się, iż miały rację. Poświadczyły to łagodne wyroki skazujące członków junty.

Wobec różnicy zdań wśród Matek dotyczącej procesów i kwestii ekshumacji, w 1986 doszło wśród nich do rozłamu. Dwanaście z działaczek sformowało grupę, którą określiły jako *Línea Fundadora*, co miało wskazać, iż niektóre z nich należały do założycielek organizacji (m.in. María Adela Antokoletz i Renée Epelbaum). Jakkolwiek nie zgadzały się one z *punto final* i *obediencia debida*, to wyrażały ogólne poparcie dla rządu Alfonsína. Popierały one także ekshumacje zwłok *desaparecidos*, które miały udowodnić, iż zmarli po uprzednich torturach, zostali zamordowani³³.

Martwe ciało jako świadectwo zbrodni i przedmiot żałoby

Opisany wyżej przypadek Argentyny stanowi jeden z wielu przykładów istnienia „instytucji zaginionych” oraz wzbudzającego wiele kontrowersji problemu ekshumacji ich ciał³⁴. Istotną kwestię stanowi ambiwalentny status *desaparecidos* i ich nieobecnych zwłok. Już sama kategoria człowieka, który zniknął bez śladu (a tym bardziej zaginionego ciała), ma – jak zauważyła Zoë Crossland – widmo-

33. Ekshumacje prowadzone były pod kierunkiem znanego amerykańskiego naukowca Clyde'a Snowa i wykształconą przez niego grupę argentyńskich specjalistów. Snow znany jest m. in. z tego, iż uczestniczył w badaniach, które doprowadziły do identyfikacji szczątków doktora Mengele. Na temat prowadzonych przez niego ekshumacji, zob. Christopher Joyce and Eric Stover, *Witnesses from the Grave. The Stories Bones Tell*, Little Brown, Boston 1991.

34. By nie wspomnieć choćby o rodzimym przykładzie Katynia, wród innych przykładów wymienić należy zaginięcia w czasie dyktatorskich rządów w Chile, Gwatemali, Urugwaju i innych krajach Ameryki Łacińskiej; a ostatnio wojnę na terenie byłej Jugosławii i ekshumacje zwłok jej ofiar czy ekshumacje prowadzone po masakrze Hutu w Rwandzie. Relacje tropiącego świadków masowych mordów na Albańczykach z Kosowa dziennikarza belgradzkiego tygodnika Vreme – Milosza Vasića przypominają relacje dotyczące argentyńskich *desaparecidos*. Pisze on o tysiącach „zaginionych w Kosowie”, o przewożeniu ciał z Kosowa do Serbii i ich grzebaniu w zamaskowanych masowych grobach, o traktowaniu zwłok jak nieczystości, a także o pozbawianiu dokumentów deportowanych do Macedonii, Albanii i Czarnogóry kosowskich Albańczyków tak, by „stworzyć jak największą ilość »osób niezidentyfikowanych«, aby utrudnić przyszłe próby ustalenia liczby zaginionych”. Badania podobnych zjawisk skłaniają do pesymistycznej konkluzji, iż mimo że żyjemy w czasie deklaracji *Nunca mas* (*Never Again, Nigdy więcej*), fakty ludobójstwa stale się powtarzają. Milosz Vasić, *Dowody zbrodni*. „Gazeta Wyborcza”, 29 czerwca 2001, s. 6. Por. też świetną książkę Erica Stovera (tekst) i Gillesa Peressa (zdjęcia): *The Grave. Srebrenica and Vukovar*, Scalo, Zurich, Berlin, New York 1998.

wy charakter³⁵. Dlatego też, ważna w ich analizie kategorią jest jak sądzę Freudowska kategoria „niesamowitego”³⁶. Liminalność i „potworność” zaginionego, o którym nie wiemy czy jest żywy czy martwy, nie pozwala uleczyć rytuałami rany braku. Ambiwalentny status zaginionych nadaje im dużą moc i władzę. Szukające sprawiedliwości Matki wykorzystywały go wiedząc, iż zbrodnie junty nie zostaną wybaczone i zapomniane tak długo, jak długo krewni, których szukają utrzymują status *desaparecidos* znajdującego się w przestrzeni „pomiędzy”. Dlatego też, jak zaznaczyłam wyżej, niektóre z nich opowiadały się za ekshumacją i identyfikacją zwłok, których badania poświadczały, że zaginiony nie uciekł za granicę i nie zmarł śmiercią naturalną, jak utrzymywała junta, inne z kolei nie chciały pogodzić się ze śmiercią bliskich i widziały w ekskawacjach część konspiracyjnego planu mającego na celu zafałszowanie prawdy o zbrodniczych działaniach władzy. Matki uważały, iż przekształcenie *desaparecidos* w zidentyfikowane szczątki, pozwalało na odprawienie rytuałów, zaleczenie ran, uzdrowienie i odbudowę społeczności, co – ich zdaniem – oznaczało po prostu zamknięcie bolesnego rozdziału historii Argentyny czyli „grubą kreskę”.

Nieobecność ciała i pusty grób nie pozwalał zamknąć sprawy *desaparecidos*. Aby ich historia się skończyła, jak napisał Frank Graziano, „groby muszą ostatecznie zostać wypełnione”³⁷. Utrzymywanie liminalnego stanu zaginionych dawało więc argumenty tym, którzy bardziej zainteresowani byli „zbrodnią, winą i karą” (procesami i ukaraniem winnych), niż „żałobą, przebaczeniem i zapomnieniem”

35. Zob. Zoë Crossland, *Buried Lives*, s. 152 i 155.

36. W znanym eseju *Niesamowite* (1919), Sigmund Freud pisze, że uczucie lęku, przerażenia i trwogi, wywołane jest przez przebywanie w nawiedzonych domach, w wyniku kontaktu z martwym ciałem, figurami woskowymi, automatycznymi lalkami, można określić jako „niesamowite” (*unheimlich*). „Niesamowite” przeraża ponieważ jest nieznanne i nieudomowione, ale w istocie odczuwamy je wobec czegoś, co kiedyś było dla nas swojskie (*heimlich*), ale w wyniku procesu wyparcia stało się obce. Jest to więc coś obcego, dziwnego, demonicznego, czego doświadczenie paraliżuje. Definiując to pojęcie, Freud przywołuje sformułowanie Schellinga, dla którego „niesamowite” to wszystko, co powinno pozostać w ukryciu, a ujawniło się. Jako jedno ze źródeł tego uczucia, niemiecki psychoanalityk wymienia ponadto niepewność wywołaną ambiwalencją rzeczy, co do której nie mamy pewności czy jest martwa, czy żywa, czy jest maszyną czy człowiekiem, itd. Zob.: Sigmund Freud, *Niesamowite*, w: *Pisma psychologiczne*, (Dziela, t. III), przeł. Robert Reszke, KR, Warszawa 1997.

37. Frank Graziano, *Divine Violence. Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine „Dirty War”*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford 1992, s. 188. Warto zwrócić uwagę na tę niezwykle interesującą i kontrowersyjną książkę, która rozważania historyczne stawia w kontekście psychoanalitycznych analiz relacji: religia–przemoc–psychoseksualność. „Moje badania mają swe źródło w romantycznym przeświadczeniu – pisze autor, że możemy poddać erozji witalność przemocy Państwa, ujawniając psychoseksualne struktury, które je konserwują i demitologizując polityczno-religijną maskaradę, która wyposaża [Państwo] w eschatologiczną konieczność” (s. X).

(ukojeniem wspomnień i wspólnym budowaniem nowej rzeczywistości). Klucz do sprawy stanowi zatem funkcja, którą spełnia martwe ciało jako świadectwo zbrodni (retoryka sprawiedliwości) i jako punkt odniesienia pracy żałoby (retoryka pamięci).

Casus nieobecnych ciał *desaparecidos* wskazuje, że zarówno dyskurs historyczny (dostarczający oficjalnej wizji przeszłości), jak i dyskurs pamięci (dostarczający indywidualnej, osobistej wersji przeszłości testującej tę pierwszą), interesuje się zagadnieniem „pożytków i szkodliwości szczątków dla życia”, bowiem punktem odniesienia refleksji są dla nich w istocie nie martwi, lecz żywi, nie śmierć, lecz życie, nie przeszłość, lecz przyszłość i nie jej nieobecność, ale jej uobecnienie. W rozliczeniach z przeszłością, martwe ciało przedstawia wartość o tyle, o ile jest „ciałem dowodowym”, konkretnie „dowodem zbrodni” – *corpus delicti* – stanowiącym świadectwo doświadczeń, które przechodził człowiek przed śmiercią (tortury) i samego sposobu śmierci (zabójstwo) i o ile może zostać politycznie wykorzystane lub też o ile jest przedmiotem żałoby, dzięki której społeczność konsoliduje się i odradza. „Trup jest narzędziem skutecznym” – napisał Louis-Vincent Thomas – „jeśli tylko wiadomo, jak się nim posługiwać: wywiera duże wrażenie i znakomicie spełnia wszystkie oczekiwania”³⁸. Martwe ciało jest świadkiem („świadkiem zza grobu”) i świadectwem zarazem. Jest także alternatywną formą zeznania. W ten sposób służy ono żywym stając się przestrzenią ścierania się różnych interesów władzy, wiedzy i sacrum. Ciało zostaje upolitycznione, staje się instytucją, a sama śmierć okazuje się być bardziej faktem politycznym, niż indywidualnym doświadczeniem.

Skoro szczątki określane są jako świadectwa, to naturalną rzeczą jest, że odkopujący je archeolog, badający je antropolog i piszący o nim historyk, spełnia rolę detektywa i tak zresztą często określane bywa przez media. Takie rozumienie jego pracy, dehumanizuje proces ekshumacji, bowiem prowadzenie naukowego dochodzenia przez profesjonalnego badacza i traktowanie martwych ciał jako dowodów, wprowadza zasadniczy dystans między badaczem (podmiotem) i przedmiotem analizy (ciałem), włączając rozważania na ten temat w scjentystyczne schematy dyskursu o prawdzie naukowej, obiektywności, logice argumentacji itd., prowadzonej w imię walki o sprawiedliwość. Odkąd zatem szczątki zaczyna się traktować jako „przedmiot badawczy” lub jako „przedmiot żałoby” – przy czym już samo określenie „przedmiot” sugeruje „bezsilność” martwego ciała wobec przemocy różnego rodzaju dyskursów, zostają one niejako odseparowane od konkretnej osobowości; stają się rzeczą. Nawet bowiem identyfikacja zwłok, zmiana ich statusu z anonimowych szczątków pozbawionego tożsamości człowieka NN, na szczątki konkretnego XY oraz żałoba nad nim, nie chroni od instrumentalnego

38. Louis-Vincent Thomas, *Trup*, s. 109.

ich wykorzystywania. Jak bowiem napisał Mike Parker Pearson: „obchodzenie się ze zmarłym, czy to współczesnym, czy też starożytnym, musi nieuchronnie służyć żywym”³⁹.

Martwe ciało rozpatrywane jako materiał dowodowy i obiekt żałoby, mieści się zatem w ramach szeroko pojętych rozważań o wiedzy, a nie o bycie. W refleksji historycznej nie ma miejsca na pytania „dlaczego są raczej szczątki niż nic?” czy też o bycie martwego ciała (szczątków, prochów, popiołów). Rzadko zdarza się, by badacz (historyk, archeolog, antropolog) zajmujący się tak obciążonymi egzystencjalnie tematami jak śmierć, wina, kara itd. podejmował nad nimi głębszą refleksję filozoficzną⁴⁰. Dyskurs historyczny ogranicza się zatem do sfery zainteresowań śladem-bytem, chodzi jednak o to, by znaleźć pomost odsyłający nas do śladu-bycia.

Non-absent past, czyli przeszłość, która nie chce odejść

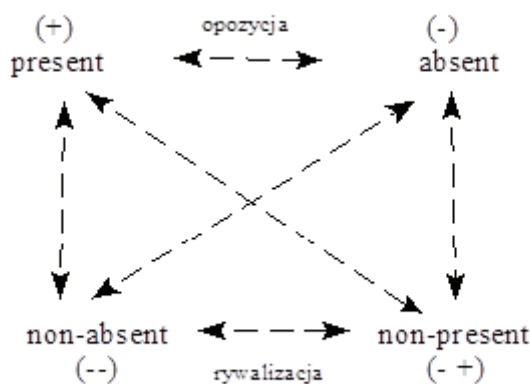
Jak wskazałam wyżej, ambiwalentny status zaginionego (żywego lub martwego) nie poddaje się dychotomicznym kwalifikacjom obecny – nieobecny. Z tego punktu widzenia, zaginione ciało stanowi niejako paradygmat samej przeszłości, która zarazem jest i nie-jest. Skoro brakuje odpowiednich kategorii analizy ich ambiwalentnego statusu, spróbuję ich poszukać łamiąc binarną opozycję: obecna-nieobecna, do której odnosimy się często rozważając przeszłość. W tym celu posłużę się kwadratem semiotycznym Algirdasa Juliena Greimasa.

Oparty na kwadracie Arystotelesowskim model Greimasa obrazuje zasadę tworzenia się pól semantycznych. Jest on użytecznym instrumentem, który pozwala obserwować mechanizm kreowania znaczeń, kiedy binarne pojęcia poddamy operacjom budowania opozycji, sprzeczności i implikacji. Relacje fundowane na napięciach występujących pomiędzy binarnymi pojęciami oraz pojęciami drugorzędnymi, formułują oparty na czterech pojęciach dialektyczny schemat, który stanowi alternatywę dla trójpojęciowego modelu Hegla. Model Greimasa otwiera w ten sposób możliwość tworzenia nowego systemu znaczeń, odwołującego się do zbudowanych dzięki niemu pojęć sekundarnych.

Interesują mnie nie zwykle używane w odniesieniu do przeszłości określenia: obecna (*present*) i nieobecna (*absent*), ale pojęcia drugorzędne, a zatem przeszłość, która jest *non-absent* [*non-absent past*] (przeszłość, która nie jest nieobecna, tzn. której nieobecność się jawi) czy też *non-present* [*non-present*

39. Mike Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*, s. 192.

40. Z tego właśnie powodu, Jacques Derrida krytykuje historyków śmierci (Philippe Ariès, Michel Vovelle). Zob.: jego *Apories. Mourir-s'attendre aux „limites de la vérité”*, Galilée, Paris 1996, s. 87 i 94.



past] (przeszłość, która jest nie-obecna, tzn. której obecność się nie jawi). Pojęcia te chciałabym przy tym widzieć, nie jako opozycyjne, ale jako konkurujące ze sobą. Współczesne dyskusje na temat wiedzy historycznej, toczą się wokół przeszłości, która jest *non-present*, tj. wokół nie jawiącej się obecności przeszłości (w ramach dyskusji o możliwości prezentyfikacji przeszłości i jej przedstawiania, rozważana jest kwestia, jak można osiągnąć wiedzę o czymś, co już nie istnieje).

Proponuję odnieść *non-present past* do kwestii modyfikacji teraźniejszości. Ponieważ badacze wciąż borykają się z niedostatecznym jawieniem się przeszłości, pozostałości po niej (ich interpretacja) łatwo stają się instrumentami manipulacji pomocnymi w tworzeniu jej pożądanego wizerunku. Za każdym więc razem, kiedy mamy do czynienia z przedstawieniem nie-obecnego, jesteśmy narażeni na szczególną manipulację interpretacji. *Non-present past* jest przestrzenią Heideggerowskiego *bytowania-tu-oto (Da-sein)*, którą zajmuje ślad-byt – ciało jako świadectwo zbrodni i przedmiot żałoby wraz z całym dyskursem sprawiedliwości i pamięci.

Jakkolwiek bardziej interesująca wydaje się być powstała z podwójnej negacji kategoria *non-absent past* (przeszłości, której nieobecność jawi się), która nabiera w końcu pozytywnego znaczenia (podwójny minus daje plus). Skupiając się na niej, unikamy pragnienia uobecnienia przeszłości, jej przedstawienie (re-prezentacji), a zwracamy się ku przeszłości, która w jakiś sposób jest ciągle obecna, nie chce odejść – czy raczej nie można się jej pozbyć⁴¹. Owa *non-absent*

41. Mimo atrakcyjności zaproponowanych tutaj pojęć drugorzędnych, chciałabym jednak podkreślić, że nie traktuję ich jako nowych pojęć podstawowych, bazowych, fundujących nowy sposób myślenia. Raczej widzę je jako „materiał wybuchowy”, który umiejscowiony w zastanej strukturze znaczenia, może spowodować jej rozsadzenie.

past, jest ambiwalentną i liminalną przestrzenią „niesamowitego”; jest przeszłością, która krąży jak widmo i jako taka nie poddaje się kontroli i opiera się ostatecznym interpretacjom. Okupują ją „niesamowite”, „widmowe artefakty”, które wytrącają nas ze swojskości, z poczucia bezpieczeństwa. Tam właśnie chciałabym widzieć miejsce zaginionych ciał *desaparecidos*. Jest to także miejsce otwierania się bycia. Owe „widmowe artefakty”, nieobecne martwe ciała, stają się tam pomostem między człowiekiem a byciem; pomostem między śmiercią (koniec indywidualnego dyskursu, ostateczny dla jednostki fakt ontologiczny) a Śmiercią (*continuum*)⁴². Dla potrzeb tego tekstu myślę zatem o śladzie-bycie – o zaginionym ciele – w kontekście swoistej mocy nieobecności, przy czym celowo stosuję słowo „moc”, bowiem odsyła ono do swoistej magii i tajemniczości przeszłości, która nie jest nieobecna.

W przestrzeni *non-absent past* znajduje swoje odniesienie także wzbudzający grozę „pusty grób”. Przy czym nie tylko zajmuje on określone miejsce, lecz także sam w sobie jest miejscem i tworzy miejsce; jest – by odwołać się do Arystotelesa – nieruchomym naczyniem, „tym, co obejmuje”⁴³, chciałoby się powiedzieć: matrycą. Jest to zminiaturyzowana wersja miejsca, które Platon w *Timajosie* nazwał żywicielką, schronem; tym, w czym się tworzy odbicie, *chôra*⁴⁴. Oryginalne znaczenie słowa *chôra*, której łacińskim odpowiednikiem jest *locus*, to przestrzeń, w której znajduje się rzecz (w sensie przestrzeni częściowo zajętej), miejsce, czyjeś miejsce, odpowiednie miejsce itd. Można także powiedzieć, iż *chôra* znaczy miejsce kairotyczne; miejsce aktywne, dynamiczne, posiadające potencjalność. Czyż można powiedzieć, iż jest to miejsce, gdzie chroni się śmierć i gdzie znajduje ona ochronę? Miejsce, gdzie nie sięgają rozpaczliwe ludzkie pragnienia zachowania ułudnej ciągłości życia (historia, pamięć, pomniki – nieśmiertelność), a ujawnia się ciągłość śmierci? Wracając do inspiracji heideggerowskich można też powiedzieć, że choretyczne miejsce to takie, które bycie wybiera i zniewala, by móc się otworzyć. Jest to miejsce, które razem z zaginionym ciałem stanowi ostateczne odniesienie namysłu nad przeszłością, a także punkt wyjścia nadziei na przyszłość.

42. Odnoszę się tutaj do Bataillowskiej idei ciągłości śmierci wobec nieciągłości życia. Zob. Georges Bataille, *Erotyzm*, przeł. Maryna Ochab, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999.

43. Zob.: Arystoteles, *Fizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, w: *Dzieła wszystkie, t. II*, PWN, Warszawa 1990, s. 82–93 (*Ks. IV: Miejsca, próżnia, czas*).

44. Mimo interesujących analiz Julii Kristevy i Derridy, odwołuję się tutaj tylko do platońskiego rozumienia *chôry*. Platon, *Timajos*, przeł. Paweł Siwek, w: *Timajos, Kritias albo Atlantyk*, PWN, Warszawa 1986, s. 62 (49b), 64 (50b–e), 67–68 (52a–b; 52d–e). Zob.: Jacques Derrida, *Χώρα/Chôra*, przeł. Maria Gołębiewska, KR, Warszawa 1999.

Zakończenie

Proponując kontemplacyjne podejście do przeszłości zajmujące się m. in. refleksją nad różnymi aspektami istnienia i funkcjonowania martwego ciała, artykuł ten wpisuje się w opisany na wstępie ideologem nowego/innego początku. To, że przełom postmodernistyczny ujawnił ograniczenia historii, rozumianej jako dominujące podejście do przeszłości, wskazując na jej różne centryzmy (zwłaszcza europocentryzm – krytyka prowadzona w ramach studiów postkolonialnych i fallocentryzm – badania z zakresu studiów nad dziejami płci) oraz polityczne uwikłania, nie znaczy, że należy odejść od historii, lecz że można próbować szukać dla niej alternatywy, lub co najmniej wzbogacającego ją suplementu. Podjęcie takich poszukiwań, zawiodło mnie na styk archeologii i historii, gdzie rozważanie problemu statusu kultury materialnej i źródeł historycznych, łączą przedstawiciele tych dyscyplin. W ramach najnowszych propozycji archeologów (archeologia heideggerowska czy kontemplacyjna), powrót do pytań ontologicznych odnoszących się do pozostałości z przeszłości, wydaje się być ważnym symptomem zmian zachodzących w myśleniu o przeszłości. Sygnalizuje on bowiem odchodzenie od tekstualizmu, a zainteresowanie pytaniami o materialność przeszłości stawianymi w kontekście filozoficznych (Heideggerowskich) rozważań o bycie. W konsekwencji wskazuje on na zmianę hierarchii ważności stawianych pytań i prymat pytań o byt nad pytania o wiedzę. Dla historyka, przyjęcie takiej perspektywy, związane jest z koniecznością przemyślenia problemu źródła historycznego, czy też – jak sugeruję – wprowadzenia alternatywnego w kontekście tego typu rozważań określenia ślad-byt i ślad-bycie oraz zmiany repertuaru stawianych mu pytań. Za punkt odniesienia przyjęłam rozważania na temat martwego ciała i różnych aspektów jego istnienia. Odwołując się do przykładu argentyńskich *desaparecidos*, pisałam o martwym ciele jako świadectwie zbrodni i przedmiocie żałoby (ślad-byt) oraz o nieobecnych szczątkach, które odsyłają do niepoddającej się uobecniению „przeszłości absolutnej” (ślad-bycie). Ich istnienie umiejscowiłam w przestrzeni *non-absent past*, której ambiwalentny i liminalny status chroni je od wszechogarniających dyskursów żywych. W kontekście sprowokowanych archeologią heideggerowską prowadzonych tutaj rozważań, starałam się wskazać, że myślenie w kategoriach *non-absent past* oraz zwrócenie się ku problemowi „ontologii prochów”, może otworzyć ciekawe pola dla rozważań o przeszłości, które zwracają się ku a- czy nie-historycznym podejściom i dla których punktem odniesienia jest przyszłość-która-nadchodzi.

Okruhły. O książkach i strawie

I

Jednym z wielkich projektów retoryki doby Renesansu jest ten wyłożony przez Erazma z Rotterdamu, w którym myśliciel, uciekając się do metafory trawiennej, postuluje wytworzenie nowego, oryginalnego i indywidualnego stylu nie tyle poprzez samo czytanie literatury klasycznej, ile, jak podkreśla, poprzez jej trawienie. Tak więc, wypracowanie nowego stylu jest uwarunkowane uprzednią lekturą noszącą znamiona trawienia.

Tym właśnie założeniem kieruje się Robert Burton, kiedy po opublikowaniu swej *Anatomii melancholii* w 1621 roku nie przerywa pisania ale, czerpiąc z innych dzieł – cytując za nimi, zapożyczając z nich, bądź streszczając je – stale rozszerza własne. Tak więc, każde następne wydanie *Anatomii* (1624, 1628, 1632, 1638 oraz pośmiertne z 1651 zawierające poprawki autora) jest zmienione: nic zeń nie zostaje wykreślone, natomiast nowe lektury pozostawiają ślad w postaci nadwyżki pisma. Powołując się na autorytet Seneki, Burton opisuje ów proces, który wymaga nieustannego przetwarzania cudzego słowa, w sposób następujący:

Materia należy do nich, a jednak jest moja *apparet unde sumptum sit* [oczywistym jest skąd pochodzi] (co popiera Seneka), *aliud tamen quam unde sumptum sit apparat* [a jednak staje się czym innym w nowym otoczeniu]; podobnie jak – zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy – nasz organizm wchłania, trawi, przyswaja, ja również *concoquere quod hausit* [przyswajam to, co połknąłem], przetwarzam, co spożyłem¹.

Zależność pomiędzy pisaniem a jedzeniem staje się najbardziej oczywista w chwili, gdy książki zostają przedstawione w języku zapożyczonym z wszelkiego rodzaju bankietów, uczt, fet, kiedy to o książkach mówi się jako o „*secundas mensas et bellaria*, drugie danie i leguminy, jako że były czytane w arystokratycznych domach podczas uczy” (II, 88). Porównanie to, ustanawiając analogię pomiędzy książkami a pożywieniem, układając je obok siebie na biesiadnym stole, przy którym każdy delektuje się zarazem słowem jak i pokarmem, przywołuje kulturę, w której czytanie i jedzenie były czynnościami, w których uczestniczyły te same narządy, narządy mowy jak i jedzenia: usta, język, zęby. Tak więc bliskość, jaką książki i pożywienie dzielą w przestrzeni stołu jest tu odbiciem

1. Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, t. I, J. M. Dent i Dutton, Everyman's Library, London, New York 1932, s. 25. Dalej oznaczany numerem tomu i strony w tekście głównym.

bliskości jaką słowa i pokarm dzielą w przestrzeni ludzkiego ciała. Leżąc na stole pośród biesiadnych dań, książki mają moc zacieśniania więzi międzyludzkich: czytelnik nie jest tu odizolowanym od świata samotnikiem, lecz jest jednym z wielu zgromadzonych przy wspólnym stole gości.

Ze strony Burtona posłużenie się porównaniem przywołującym oralne podwaliny kultury jest raczej gestem nostalgii, za pomocą którego Burton usiłuje *wpisać* swoje dzieło w kulturę słowa mówionego. Jednocześnie jest to pewien zabieg, który ma uporządkować dzieło Burtona: autor pragnie zawłaszczyć dla swego dzieła zasady obowiązujące w kulturze słowa mówionego.

Toteż szczegółem anatomicznym często przywoływanym w dziele jest podniebienie, organ smaku niezbędny dla prawidłowej artykulacji słów; słów smakowanych tu w sposób w jaki smakuje się potrawy. W przeciwieństwie do innych utworów tego okresu, które w swej konstrukcji adresata redukują jego/jej anatomię do tak podstawowych dla cichego czytania szczegółów jak oko i dłoń, przy czym jest to zazwyczaj oko i dłoń wyimaginowanej i niedostępnej jednostki będącej jedynie figurą myślową podmiotu lirycznego, Burton dokonuje w swej *Anatomii* sekcji narządu smaku, sugerując, iż czytanie jego dzieła jest wydarzeniem biesiadnym, gromadzącym a nie oddalającym od siebie jednostki (odseparowanie, izolacja i oddalenie czytelnika jest, jak już wspominaliśmy, funkcją cichego czytania). Rozważając kwestię smaku, Burton podnosi tym samym kwestię odbioru, a dokładniej, kwestię wielogłosowości odbioru swego dzieła. Dopuszcza różnorodne a nawet sprzeczne sądy, bowiem są one wyrażane w ramach pewnej wspólnoty ukonstituowanej aktem owego biesiadnego czytania, gdzie książki i okruchy stanowią wspólną aczkolwiek niejednorodną przestrzeń.

Utożsamiając swojego czytelnika z biesiadnikiem („nasze pisma są niczym rozliczne dania, a nasi czytelnicy są biesiadnikami” [I, 27]), sprowadzając jego anatomię do narządu smaku („nasze opinie są tak różnorodne jak nasze podniebienia” [I, 27]), Burton przekształca przestrzeń swojego dzieła w przestrzeń gospody: „Skoro ci nie smakuje, wynoś się do innej gospody: tak właśnie uważam, skoro nie podoba ci się moja książka, poszukaj innej” (I, 28). Tak oto księga stanowi pewnego rodzaju schronienie, u Burtona zawsze jednak tymczasowe; chociaż, dodajmy, poza księgą, dla Burtona, istnieje tylko kolejna księga. Walter Benjamin w swoich rozważaniach poświęconych niemieckiemu dramatowi tragicznemu okresu Baroku odnajduje w księdze figurę myślową epoki: „Renesans penetruje wszechświat, barok – biblioteki. Jego myślenie przybiera formę książki. [...] »Księga natury« i »Księga czasów« były przedmiotem barokowej refleksji, w nich miała ona swą siedzibę i osłonę”². Należy jednak pamiętać, że u Burtona księga defi-

2. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, przeł. J. Osborne, Verso, London 1992, s. 141.

niowana jako gospoda jest miejscem na wskroś publicznym, rozbrzmiewającym nieznanymi głosami, gdzie trudno odnaleźć właściwe schronienie: „gospody oraz tym podobne niespokojne miejsca nie są przeznaczone do spania” (II, 100). Niemniej, księga powinna być odczytywana jako przestrzeń gościnności gotowa na przyjęcie swego czytelnika/biesiadnika/podróżnika, który, jak powiada Burton, zawsze znajdzie tu „wikt i opierunek, etc.” (I, 28). Aby właściwie spełniać swoją funkcję gospody, księga, podobnie jak i biblioteka, której przestrzeń zostaje przez Burtona ustanowiona tym samym co księga gestem porównującym czytanie i trawienie, winna być odpowiednio zaopatrzona. Księga powinna więc przypominać „wielkie biblioteki wspaniale wyposażone w rozmaite dzieła niczym w dania przygotowane, by zaspokoić najróżniejsze podniebienia” (II, 89).

Wypełnienie tego zadania wiąże się dla Burtona z wykonywaniem żmudnej pracy zbieracza, której zakres wyznacza podwójny ruch selekcjonowania i kolekcjonowania. Etymologicznie rzecz ujmując, zarówno selekcja jak i kolekcja wywodzą się z łacińskiego słowa *legere* oznaczającego między innymi lekturę, a więc są one niejako wpisane w praktykę czytania. Rezultatem owego podwójnego gestu jest niejednorodna przestrzeń, powstała w wyniku barokowego kumulowania najwyborniejszych wyimków, wycinków, wypisów: powstawała rzeczywistość nieciągała, umykająca klasyfikacji, gdzie obok siebie znajdowały się niespójne odłamki Innego, przestrzeń określona przez Foucault mianem heterotopii, w której to

rzeczy są „położone”, „ustawione”, „rozmieszczone” w miejscach tak bardzo różnych od siebie, że niemożnością jest znalezienie dla nich jednej gościnnej przestrzeni i określenie jednego, wspólnego pod nimi miejsca. Utopie pocieszają: bo choć nie mają żadnego rzeczywistego miejsca, to jednak rozkwitają w przestrzeni równo obsadzonych ogrodów, pięknie położonych krain. Heterotopie niepokoją tym niewątpliwie, iż tajemnie podkopują język, przeszkadzają nadać tę czy inną nazwę, niszczą imiona lub je mieszają, tym, że zawczasu niszczą składnię, i to nie tę tylko, która tworzy zdania – Lecz składnię, mniej jawną, która „przytrzymuje” słowa i rzeczy (obok siebie i naprzeciw siebie). Dlatego utopie umożliwiają fabuły i dyskursy: mieszczą się w głównym nurcie języka, w podstawowym wymiarze *fabulae*; heterotopie (tak często spotykane u Borgesa) wysuszają mowę, powstrzymują słowa w miejscu, kwestionują u samych źródeł wszelką możliwość gramatyki; rozwiązują mity i wyjaławiają liryzm zdań³.

Jest to przestrzeń, która częściowo znajduje swój odpowiednik w bardzo wówczas znaczącym dla statusu społecznego elemencie wyposażenia wnętrza, elemencie o dość specyficznym przeznaczeniu, bo służącym do gromadzenia wszystkiego,

3. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, w: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Marek Bieńczyk, Sic, Warszawa 2000, s. 43.

co miało charakter unikatowy, kuriozalny, egzotyczny. Była to gablota, miejsce eksponowania wybranych fragmentów innej, obcej, dalekiej rzeczywistości Nowego Świata z jednej strony, a z drugiej, – przestrzeń częściowo zagospodarowana przez panią domu, a w szczególności, miejsce przechowywania zamorskich produktów (takich jak na przykład cukier), które miały zmienić nawyki kulinarne Europy. Owa wyłączona z codzienności, a jednocześnie mająca świadczyć o wyjątkowym statusie jej gospodarzy wyizolowana przestrzeń, miała poddać dyscyplinie i kontroli dyskursu kolonizacyjnego i ekonomicznego to, co dla owej codzienności jawiło się jako obce, i jeszcze nie nazwane. Podobieństwa wynikające ze sposobu uporządkowania przestrzeni z jednej strony kulinarnej (niemniej ściśle powiązanej z ekspansją kolonialną), z drugiej kuriozalnej (czyli przestrzeni stanowiącej załączek przestrzeni muzealnej) a dziełem Burtona może znaczyć o uwikłaniu dyskursu Burtonowskiego w dyskurs kolonialny, ekonomiczny, terytorialny, a przede wszystkim, kulinaryny.

Wytwarzając swe dzieło Burton twierdzi, iż postępuje zgodnie ze wskazówkami Seneki, który w stosowanej przez siebie metodzie pisania zaleca wchłanianie, trawienie, przyswajanie cudzych dzieł. By po krótko przybliżyć podstawowe założenia owego warsztatu pisania, który Seneka wykląda w *Listach moralnych* za pomocą metafory trawienia, należy przede wszystkim zaznaczyć, iż celem tego typu pisania jest zdefiniowanie własnej tożsamości. Aby praktykować własne *ja* niezbędnym okazuje się cudzy tekst, czy też cudze słowo: spośród różnorodnych tekstów należy wybrać jeden, by móc go przetrawić, a efektem mają być *hypomnemata*, czyli osobiste zapiski sporządzone na podstawie lektury, a trzymane zawsze pod ręką, by móc często do nich zaglądać. Podmiotowość jest tu kształtowana poprzez odwołanie do zapisanej w cudzym słowie przeszłości, która, według Seneki, legitymuje się daleko wyższym autorytetem aniżeli przeniknięta niepokojem terażniejszość. Słowa już-wypowiedziane czy też już-napisane mają zostać wchłonięte, przyswojone, strawione, by wytworzyć nie tyle nowe pismo, ile nowego człowieka: czytający/piszący powinien przyjąć cudze słowa za własne. Tak więc, nierozdzielny gest czytania i pisania nie ma prowadzić do skonstruowania tożsamości, która byłaby jedynie kompilacją oderwanych cytatów, lecz do utworzenia utopijnej wręcz jedności z wielości. Korpus, jaki w wyniku tych zabiegów ma powstać, korpus pism, czy też korpus ludzki, jawi się jako miejsce niemożliwego zawieszania, zamazywania granic pomiędzy cudzymi tekstami.

Gdy Burton przywołuje postulatory Seneki, jednocześnie ukrywając się za maską greckiego filozofa Demokryta, by w końcu oświadczyć, iż jest nikim przemawiającym do nikogo, należy wziąć pod uwagę fakt, że Burton nie tylko powołuje się na Senekę, ale przywołanie to stanowi już przykład wcielania tego projektu

w korpus dzieła Burtona, przykład, który pogłębia jedynie dystans pomiędzy projektowanym tekstem a aktualnym dziełem Burtona.

Tym, co zostaje tu podkreślone jest fakt, iż każda wypowiedź ma swe źródło w cudzym słowie. Wystarczy przytoczyć tu inny komentarz Burtona: „Co można jeszcze powiedzieć, co nie zostało już powiedziane?” (II, 127). Wydaje się, że język wyczerpał już swoje możliwości wytwórcze, jako że nic nowego nie można za jego pośrednictwem wygenerować: osiągnął punkt, po którym każda wypowiedź może być już tylko interpretowana jako cytat. Tym sposobem, Burton jest świadkiem języka, który nie stara się już ukryć swej kondycji, języka, który jest w gruncie rzeczy cytatem, a który może podjąć próbę komunikacji tylko poprzez powtórzenie tego, co już-powiedziane: „Mimo, że może okazać się to znów tym samym, powiem to; wbrew wszystkiemu, spróbuję” (II, 127). Dla Burtona posługiwanie się językiem niesie za sobą ryzyko popadnięcia w tautologię, ale stanowi też wyzwanie rzucone ciszy, którą Shakespeare drąży, zapytując w jednym z *Sonetów*:

Why write I still all one, ever the same [...]?⁴

– co w jednym z polskich przekładów pióra Jerzego S. Sito brzmi:

Czemu jedną rzecz piszę i wciąż przepisuję [...]?⁵

A więc pytanie o to samo w języku jest też pytaniem o ciszę. Angielskie słowo *still*, które Shakespeare tu używa implikuje ciągłość, stałość, ale też niemożność wprowadzenia zmian; z drugiej strony, ewokuje ono ciszę, bezruch, martwość. Język, który może zaistnieć jedynie w formie cytatu, znajduje się na krawędzi milczenia i bezruchu. Dla pisarza z początku siedemnastego wieku, ścieranie się z językiem oznacza konieczność sprawienia, by język ten przemówił pomimo, albo raczej za pośrednictwem, owej ciszy, która go przenika i paraliżuje.

Cytat, znak powtórzenia, pozornie generuje wciąż ten sam tekst, jednak jego słowa „Wydaję po raz drugi to, czego już nie mam” (*Spending again what is already spent*)⁶, przemawiają, z punktu widzenia ekonomii, co podkreśla Shakespeare, językiem defraudacji i bankructwa. Założenie, iż cytat jest prostą figurą powtórzenia, a więc, że jest równie wartościowy, co oryginał, że jego siła przekazu jest współmierna z oryginałem, a co za tym idzie, że cytat reprezentuje oryginał, jest czczą ekstrawagancją. Cytowanie wytwarza pismo, którego poten-

4. William Shakespeare, *Sonnet 76*, w: *The Sonnets and A Lover's Complaint*, red. John Kerrigan, Penguin Books, London 1986.

5. William Shakespeare, *Sonnet 76*, w: *Sonety*, przeł. Jerzy S. Sito, PIW, Warszawa 1982.

6. Shakespeare, *Sonnet 76*.

cjał znaczeniowy ulega powolnej erozji, pismo, które z każdym powtórzonym aktem cytowania pojawia się jako coraz mniej czytelna kopia; a więc, odwołując się do języka ekonomii, można stwierdzić, iż, cytowanie oznacza zaciągnięcie stale rosnącego długu, który jednakże nigdy nie zostanie uregulowany, bowiem dla pisarzy takich jak Burton oryginał jest już niedostępny, zużyty, rozproszony, a może nawet nigdy nie istniał. Co zostaje wprowadzone to jedynie pusty gest powtórzenia. Istnieje więc groźba, iż powstaną jedynie dzieła zbędne, wtórne: „dojdziecie zapewne do wniosku, że jest to *actum agere*, niepotrzebne dzieło, *cramben bis coctam apponere*, innymi słowy, nieustanne mówienie tego samego” (I, 22). Energia została wydatkowana tylko po to, by ponownie wytworzyć to samo, by jeszcze raz podać to samo podgrzewane danie.

Rozważając kwestię cytatu, Burton raz jeszcze posłuży się metaforą trawienia: aby pisanie mogło nastąpić, cytat musi zostać postrzeżony jako gotowa do konsumpcji strawa. Zanim można przystąpić do pisania, należy najpierw zostać czytelnikiem cytatów. Dla Burtona, jednak, trawienie, na które się powoływał, pisząc o Senecie okazuje się procesem problematycznym: jego „źle skomponowane” dzieło złożone jest z cytatów „zebranych na zwalach gnoju”, jest to dzieło powstałe z „ekskrementów autorów”, jest ono „nieokrzesane, surowe, prostackie, dziwaczne, absurdalne, zuchwałe, nierozważne, źle skomponowane, nie przetrawione” (I, 26).

II

Tak więc Burton, pisząc w 1621 roku, przygotowuje ucztę ze składników zupełnie odmiennych od tych, o których pisał w 1579 roku Stephen Gosson w swoim traktacie *The Schoole of Abuse*. Według Gossona pisarz zawsze dysponuje oryginalnym materiałem: świat jawi mu się w całej pełni, bez jakichkolwiek zapośredniczeń, jakby widziany był po raz pierwszy i jeszcze nigdy przez nikogo nie został opowiedziany. Obrazem owej pełni ma być przedstawienie wykwintnego bankietu, na który składają się wyłącznie świeże potrawy:

Syrakuzkańczycy zwykli byli przygotowywać taką różnorodność dań na swoje bankiety, że kiedy już zasiadali do suto zastawionych stołów, częstokroć nie mogli zdecydować, które z dań powinni próbować jako pierwsze, a które jako ostatnie. Tak też, według mnie, świat otwiera się w całej swej okazałości przed każdym pisarzem. Pisarz bowiem, nim weźmie pióro do ręki, istnieje w świecie niczym gość na uczcie w Syrakuzach, niepewny od czego zacząć ani na czym skończyć⁷.

7. Stephen Gosson, *The Schoole of Abuse*, London 1579.

Natomiast uczta przygotowana przez Burtona jest parodią wytwornych bankietów z przeszłości: jest to uczta celebrująca resztki, okruchy, odpady. Skatologiczna wizja Burtona wyklucza wszelką idealizację: tym, czym jego dzieło się żywi – są ekskrementy.

W odróżnieniu od epoki elżbietańskiej, częstym zabiegiem retorycznym literatury okresu jakobińskiego jest obrazowanie za pomocą przedstawień rozkładu, gnicia, butwienia. To, co jest tu wyeksponowane to człowiek definiowany poprzez pokarm, który spożywa: „Zemsta psom, co żyją, karmiąc się padliną”⁸. Wynaturzenie człowieka ukazane jest poprzez rodzaj spożywanego pokarmu: to właśnie pokarm staje się znakiem degradacji człowieka, zrównania go z bestią, odczłowieczenia, a wreszcie zredukowania jego samego właśnie do roli pokarmu, nie zawsze zresztą strawnego.

Twoi towarzysze
Połknąwszy ciebie jak mumię, człowieku,
Dostali zgagi po tym wstrętnym leku
I wyrzycali cię wprost do kanału⁹.

Produktem, który ma charakteryzować kobietę jest cukier. To właśnie cukier oraz wszelkie wyroby cukiernicze są domeną kobiety. Zwyczaj nakazywał, o czym wspomina George Puttenham w swoim traktacie na temat poezji *The Arte of English Poesie*, by owe wyroby cukiernicze, stanowiące integralną, aczkolwiek serwowaną po lub pomiędzy daniami głównymi, część uczty, były dodatkowo uświetnione słowem pisanim – związłym rymem, epigramem, czy też mottem, które w tym wyjątkowym wypadku należało do kobiety. To ona kształtowała zarówno zmysł smaku jak i dowcipu, jednakże zawsze w oparciu o to, co nietrwałe, ulotne, a nawet zbyteczne. Właśnie tę nietrwałość demaskuje i obnaża Webster. Podczas gdy kobieta stara się skoncentrować na ułamku chwili, izolować ową chwilę, nawet przy pomocy tak trywialnych środków jakimi dysponuje, Webster postrzega kobietę jedynie w kategoriach przemijania. Kobieta jest tu kojarzona ze złudną przyjemnością, która, według Webstera, niczym cukier, w nieodwracalny sposób dokonuje spustoszeń wewnątrz człowieka, szerząc chorobę i śmierć. Skojarzenie to funkcjonuje zarówno w odniesieniu do kobiety, która pełni rolę wiernej aczkolwiek niekochanej żony („O, twój oddech / Karmiony cukrem, z zapachem lekarstwa, / Zaraza, żono”¹⁰), jak i tej, która określana jest mianem ladacznicy

8. John Marston, *Antonio and Mellida*, w: *The Plays of John Marston In Three Volumes*, red. H. Harvey Wood, Oliver and Boyd, Edinburgh and London 1934, t. I, akt 2, s. 24.

9. John Webster, *Biała Diablica*, przeł. Wanda Melcer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1968, akt I, scena 1.

10. Webster, *Biała Diablica*, akt II, scena 1.

(jednym z wielu sposobów przybliżenia słowa „ładacznica” jest stwierdzenie, iż jest ona niczym „Cukry, od których gnije, kto je zjada”¹¹). Kobieta, tradycyjnie odpowiedzialna za sferę kulinarną, tu przedstawiana jest jako pokarm nie tyle zaspokajający głód, ile wywołujący procesy gnilne i chorobowe.

Nawet jeżeli samo jedzenie nie jest akurat przedstawiane jako „Przygrzane / Resztki przysmaków z pogrzebowej stypy [które to] / Dały traktament na ucztę weselną”¹², to i tak, bankiety czy uczyty, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, mogą być zakłócone widmami przeszłości (jak na przykład dzieje się to w *Hamlecie* czy w *Makbecie*). Przeszłość powraca jako widmo – podobna do siebie ale inna, nigdy jednak tożsama z sobą. Powtórzona, przenika pustką czas obecny, wprowadzając inny rygor, rygor śmierci. Teraźniejszość jest przedstawiana jako figura powtórzenia czasu minionego, którego widocznymi śladami są jedynie odpady, resztki, widma.

Czas, który nastaje po śmierci królowej Elżbiety I nie jest postrzegany jako czas nowy, czy też jako czas otwierający nowe możliwości. Okres rozkwitu odszedł wraz z Elżbietą, a nawet już koniec jej panowania był naznaczony poczuciem czasu, który wypadł z kolein. Różnica pomiędzy epoką elżbietańską a jakobińską nabiera specyficznego charakteru, jeśli rozważać ją pod względem sposobu obrazowania monarchy. W odniesieniu do postaci władcy, literatura tego okresu posługuje się retoryką nawiązującą z jednej strony do symboliki dobrobytu, obfitości i urodzajności, kojarzonej z królową Elżbietą, a z drugiej do przedstawień głodu i niedostatku, których uosobieniem miał być wywodzący się ze Szkocji następca Elżbiety – Jakub I. Jednakże, jak pisze Lisa Hopkins, polaryzacja ta nie była całkiem jednoznaczna, bowiem utożsamienie Elżbiety z dorodnym owocem, które miało wpisać jej panowanie, a potem sukcesję w naturalny porządek zmian pór roku, a tym samym zniwelować niepokój narastający wokół sprawy sukcesji, zostanie potem wykorzystane, by sugerować nienaturalną śmierć Elżbiety za pomocą przenośni przedwcześnie zerwanego owocu (król szkocki Jakub VI, następca Elżbiety, miał sięgnąć po sukcesję przed czasem), bądź w przedstawieniach zagłodzonych kobiet (aluzja do pogłosek o Elżbiecie, która jakoby zagłodziła się na śmierć z rozpaczy po zdradzie jakiej dopuścił się Essex)¹³. Tak więc, metafora przywołująca obrazy związane z owocowaniem, żywieniem i pokarmem ulega przemianie w konfrontacji z widmem głodu symbolizowanym przez Szkocję; głodu, który nie jest już bezpiecznie zamknięty poza granicami, ale wraz z królem szkockim staje się niejako częścią spuścizny epoki elżbietańskiej. Jedną z aluzji

11. Webster, *Biała Diablica*, akt III, scena 2.

12. Shakespeare, *Hamlet*, przeł. Józef Paszkowski, PIW, Warszawa 1961, akt I, scena 2.

13. Lisa Hopkins, *Ripeness is all: The Death of Elizabeth in Drama*, w: „Renaissance Forum”, 2000, Vol. 4, No. 2, <<http://www.hull.ac.uk/renforum/v4no2/hopkins.htm>>.

tego typu obrazowania może być motyw jabłka, za pomocą którego przedstawia się kobietę, co więcej, jabłko to jest tylko pozornie zdrowe:

[...] Gładka jak jabłko, lecz przyjrzyj się bliżej:
Takie jabłuszka przywożą podróżni
Z miejsc, gdzie Sodomą stała i Gomora.
Dotknę jej tylko, a wraz się rozsypie / Na proch i popiół¹⁴.

Figury językowe podtrzymujące mit dostatku, użyte po raz wtóry, w okolicznościach, które stanowią zaprzeczenie współtworzonej przez siebie epoki, ujawniają tkwiące w dotychczas wyrażanej przez siebie treści przemilczenia, rozdzwiewki semantyczne, a tym samym ukazują swój własny mitotwórczy charakter. Nawiązując do tego samego mitu, który tak skrupulatnie budowały, zadają mu kłam, ukazując jego opartą na pozorach grę, której celem było wyeliminowanie upływu czasu i zastąpieniu go czasem mitycznym, w którym, tak jak w tym przypadku, natura rodzi jedynie zdrowe owoce. Teraz, przeciwnie, figury te obrazują rozdziew pomiędzy wnętrzem a zewnątrz, pomiędzy esencją a pozorem, gdzie esencja ujawnia się jako nieustanny proces rozkładu. Wytworzony zostaje inny mit, mit przedstawiający świat w kategoriach rozkładu, resztek i cząstek.

W tej sytuacji przestrzeń biblioteki, czyli to, co już napisane, to co stanowi źródło cytatu, ukazuje się Burtonowi jedynie w swoim bezładzie, poza możliwością odnalezienia sensu, jako zbiór ekskrementów (z drugiej jednak strony, biblioteka, jaką Burton konstruuje w ramach przestrzeni swego dzieła ma spełniać dla osoby pogrążonej w melancholii funkcje antidotum). Burton ze swoim rozumieniem cytatu wpisuje swój tekst w obraz świata sprowadzonego do przedstawień gnicia, butwienia i degeneracji. Obnażając tę drugą, niską i przemilczaną stronę owego wywodzącego się z kultury oralnej porównania procesu czytania z procesem jedzenia, Burton jawi się jako jego prześmiewca i demaskator. Mimo to, jego dzieło będące wynikiem pracowitego przetrawiania cudzego słowa nadal przemawia językiem tej właśnie tradycji.

III

Podczas gdy u Shakespeare'a wieczna tożsamość pisma przełamana jest samym pisaniem, „Wydaję po raz drugi to, czego już nie mam”, u Burтона różnica wprowadzona jest za pomocą techniki cytowania: „Materia należy do nich, a jednak jest moja [...] *aliud tamen quam unde sumptum sit apparat* [a jednak staje się czym innym w nowym otoczeniu]” (I, 25). Burton nieustannie podkreśla

14. Webster, *Biała Diablica*, akt III, scena 2.

derywatywny charakter swego dzieła, wielokrotnie powtarzając, iż może podpisać się jedynie pod metodą pisania: „nie możemy powiedzieć niczego, co nie zostało już powiedziane, jedynie kompozycja i metoda jest nasza i świadczy o szkolarzu” (I, 25). Różnica, dla Burtona, jest funkcją metody i wynika ze sposobu doboru i zestawiania cytatów; sposobu, który stanowi także wyróżnik szkolarza, bowiem jedynie określając metodę może posłużyć się zaimkiem „moja”. Jednakże nawet omawiając to, co nazywa swoją metodą, Burton ucieka się do zapożyczeń, przedstawiając bowiem siebie w roli prządki bądź pszczoły zbierającej wosk i miód, sygnalizuje niejako, iż nawet metoda, do której rości sobie prawo jest w gruncie rzeczy metodą cudzą, a zatem, cytatem (i to nie tylko dlatego, że samo to porównanie zaczerpnięte jest bezpośrednio z pism Seneki, który z kolei czerpie z bogatej w tym zakresie tradycji):

Mogę tylko powtórzyć słowa Macrobiusa, *Omne meum, nihil meum*, jest to w całości moje i nic nie jest moje. Tak jak dobra gospodyni z różnorodnych gatunków wełny tka jedną tkaninę, pszczoła zbiera wosk i nektar z wielu kwiatów i lepi plaster miodu, podobnie ja wielkim nakładem pracy skomponowałem ten tekst zapożyczając z wielu autorów (I, 24–5).

Przyrównując swoją metodę pisania do pracy prządki czy też pszczoły, Burton nie tylko podkreśla pewne podobieństwo w stosowanych procedurach ale również zdaje się przypisywać swemu dziełu cechy ładu, porządku, użyteczności i produktywności. Czynność jaką Burton wykonuje jest sprzężeniem czynności zbierania, przędzenia i pisania czegoś, co zawsze pozostanie kolekcją resztek, fragmentów czy odpadów, a co on sam określa słowem *cento* oznaczającym zarówno tkaninę jak i tekst złożony z materii innych tekstów. Powstające w ten sposób dzieło ma stanowić jego odpowiedź na szerzącą się w świecie melancholię.

Inaczej jednak niż w przypadku owej oszczędnej gospodyni czy pracowitej pszczoły, sposób, w jaki Burton przetwarza swój materiał nie pozwala mu osiągnąć jednorodności, bo, jak sam przyznaje, jego metoda nie jest najwłaściwsza:

Przeczytałem wiele ksiąg, lecz z nikłym rezultatem ze względu na brak właściwej metody; chaotycznie przrzuciłem pisma różnych autorów w naszych bibliotekach, jednakże z niewielką dla siebie korzyścią, a to z powodu niedostatku w sztuce czytania, ładzie, pamięci, osądzie (I, 18).

Tym sposobem, w wyniku pracy Burtona powstaje chaos: dzieło okazuje się „beładnie przetworzoną rapsodią gałganów” (I, 25). Metoda, która dla Kartezjusza oznacza reorganizację ludzkiego rozumowania, jasność i precyzję myśli, a wreszcie, odkrycie prawdy, u Burtona jest nośnikiem nieładu. Jednak bez względu na rezultat, jakaś metoda (a nawet można mówić o wielości metod) funkcjonuje

w dziele Burtona: można dostrzec ślady jej działania, nawet jeśli ona sama jest już tylko szczątkowa.

Jako że materiał, którym Burton dysponuje jest cytatem, konstrukcja jego dzieła jest wypadkową fragmentów, odłamków, ruin. Jak podkreśla Benjamin, „to co leży tu w ruinie, niezwykle znaczący fragment, pozostałość, jest właściwie najszlachetniejszym materiałem barokowej wyobraźni”¹⁵. Inaugurując barokowe dzieło, ruina daje początek barokowemu światu, ale również, z perspektywy Baroku, ustanawia początek, jest tożsama z punktem wyjścia. Będąc znakiem przemijania, utraty, nieobecności, ruina jest tym samym sygnaturą melancholii.

Nadszarpięta zębem czasu, umiejscowiona na krawędzi nicości, pozbawiona przyszłości, ruina staje się odpowiednią sceną dla zobrazowania mitu o Saturnie, melancholijnym władcy przemijania, który pożerając swoje dzieci symbolicznie unicestwia przyszłość. Na obrazie Goi Saturn wyłania się z ciemności trzymając w rękę kruche i drobne ciało swej ofiary, wzrok widza przyciąga przepastna czelusz otwierająca się w miejscu ust, a rozszerzone obłędem oczy Saturna patrzą gdzieś przed siebie niewidzącymi źrenicami. Ciało jego ofiary jest już okaleczone: jest to bezgłowy tułów, prawe ramię wyszarpane. To co pozostało to kadłub z okaleczonymi członkami, ociekająca krwią rana, resztki ciała zamienione w mięso. Przedstawienie ciała ofiary Saturna jest możliwe tylko w chwili, kiedy staje się ono znakiem swojej własnej przemijalności, kiedy ulega stopniowemu zanikowi, a jego egzystencja sprowadza się do pozostawiania śladów; tak więc saturniczne ciało znajduje swój wyraz jedynie w poszarpanym rysunku ruiny.

To właśnie w wyniku pracy melancholii, myśl skupia się na jakimś wybranym szczególe, izoluje go, odseparowuje i odcina od czegoś co jeszcze przed chwilą uchodziło za całość, a co teraz stoi w ruinie, traktując ów szczegół – wytwór skoncentrowanej myśli – jako amorficzny fragment, ruinę. Skupiając uwagę na tym, co szczegółowe, melancholia rozbija przedmiot swych rozważań, przekształca go w ruinę, znak przemijania.

Niemożność wyjścia poza kondycję fragmentaryczności w postrzeganiu świata najtrafniej ilustruje Burton przedstawiając rzeźby antycznych bóstw, czyli pomniki historii jako „posągi, w których myszy, jaskółki, ptaki wiją swe gniazda, pająki snują pajęczyny, a w ich ustach składają ekskrementy” (III, 356). Myśl melancholijna, pochłonięta zbieraniem wycinków, kawałków, szczątków przeszłości, jest obciążona tym co ziemskie i materialne i raczej nie podejmuje wysiłku przewyciężenia owej rozczłonkowanej fragmentaryczności. Przeciwnie, jakby w geście wyzwania, wyobraźnia melancholijna zdaje się być zafascynowana tym, co niskie, podłe, odrażające: pochłania ją i jednocześnie przeraża ekskrementalna wizja świata. Melancholik nigdy nie stara się zająć miejsca,

15. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, s. 178.

z którego byłby możliwy ogląd całości (utrata wiary, iż takowe miejsce istnieje może być jednym ze źródeł jego melancholii); spojrzenie melancholika przesuwa się raczej po powierzchniach, krawędziach wycinkach rzeczywistości, by w końcu skoncentrować się na przypadkowym szczególe – jakiejś organicznej narośli będącej produktem ubocznym mijającego czasu. Tak więc, dla Burtona posąg starożytnego bóstwa jest całkowicie pozbawiony sakralnego charakteru, to co Burton w nim dostrzega wywołuje w nim jedynie uczucie odrazy i pustki. Tym bowiem, co pozostało jest fragment rzeźbionego kamienia przetransformowany pod wpływem czasu w repozytorium butwiejącej materii, która jednakże zarazem funkcjonuje jako materiał budowlany (paradoksalnie rzecz biorąc, zarówno gniazdo jak i pajęczyna są oznaką konstruktywnego wysiłku podjętego celem przekształcenia pustki ruiny w swego rodzaju siedzibę). Zestawiając twórcze i destrukcyjne, kamienne z organicznym, Burton niezmiennie dostrzega i przybliża to, co podlega zniszczeniu. Wyobraźnia melancholijna wypełniając butwiejącymi szczątkami pustą przestrzeń ruiny (przestrzeń, którą sama wytwarza, postrzegając obrany przez siebie przedmiot badań w sposób wybiórczy), jasno sygnalizuje, iż jedynym jej punktem odniesienia jest ulegająca nieustannemu rozkładowi przeszłość. Przeobrażając tak pojmowaną przeszłość w swój jedyny kapitał, wyobraźnia melancholijna gromadzi jedynie szczątki i resztki.

Burtonowski bankiet, w przeciwieństwie do tych, przedstawionych w dziełach Seneki i Erazma, okazuje się niestrawny. Przeszłość opiera się niczym nie zakłóconej transformacji, której celem byłoby wytworzenie nowego stylu i nowego człowieka. To, co natomiast zostaje tu ukazane to przeszłość jako obcy, nieprzystawalny i zużyty już fragment, okruch.

Nostalgie

Aneks do tomu *Tekst – (Czytelnik) – Margines*¹, który przedrukowujemy jako nostalgiczne wspomnienie jest tekstowym żartem, ale żartem niezupełnie niepoważnym² (w którym „przeszłość odzywa się ochryłym głosem” [Nawias-Sławek]). Biorą w nim udział cztery tytułowe postaci (Tekst, Margines, Nawias, Czytelnik), w które wcielają się, i których punkt widzenia przyjmują kolejno członkowie-twórcy seminarium „Er(r)go”. Dzisiaj, w dobie ogólnego wyczerpania kanonów i dokonanego podważenia tego wszystkiego, co dało się podważyć, żart ów może wydać się banalny; wtedy jednak, w latach osiemdziesiątych, kiedy uwalnialiśmy się „od błędów, do których może doprowadzić nadmiar zdrowego rozsądku” (Czytelnik-Prower), był ten żart (niezupełnie) żartobliwą kulminacją podważania niepodważalnych prawd niewzruszonych struktur (i, jakże by inaczej, niewzruszonego strukturalizmu), klarowności granic, oczywistości binaryzmu, prawd jedynych i skończonych – kwestionowania i powątpiewania, które przez lata trwania seminarium stanowiło i cel i punkt wyjścia do własnych, mniej lub bardziej śmiałych, myśli i propozycji metodologicznych.

Jako seminarium spotkaliśmy się po raz pierwszy blisko 30 lat temu. To jeden z tych wspańiałych momentów danych szczęśliwcom: w tym samym miejscu i w odpowiednim czasie natrafiają na siebie ludzie niejednakowo ale podobnie myślący, którzy znajdują wspólne dążenie i wzajemną inspirację. Trzon stanowiła czwórka założycieli (Wojciech Kalaga, Emanuel Prower, Tadeusz Rachwał, Tadeusz Sławek), do których po paru latach, w „młodszej” fazie „Er(r)go”, dołączył Andrzej Wicher – filar znamienity i niezastąpiony. Spotykaliśmy się, zazwyczaj w moim mieszkaniu, potem także u Andrzeja, przez lat ponad dziesięć – dziś trudno już powiedzieć, czy dwanaście czy czternaście, czy nieco dłużej (prowadziłem nawet coś w rodzaju kroniki naukowej – notatek z tych spotkań; przed wyjazdem na dłuższy okres za granicę pieczołowicie jednak schowałem

1. Wojciech Kalaga i Tadeusz Sławek, red. *Tekst – (Czytelnik) – Margines*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1988. Dziękujemy Wydawnictwu UŚ za wyrażenie zgody na przedruk *Aneksu*.

2. Nie jedynym zresztą; mogę już chyba dzisiaj wyjawic, iż w bibliografiach niektórych naszych publikacji pojawiała się tajemnicza pozycja, której zagadki spostrzegawczy czytelnik z pewnością rozszyfruje: I.V.Ninel, *Epistemic Root Relations in Generic Objects*, Freedom Press, New Awksom 1984.

te notatki – tak pieczołowicie, że do dziś nie mogę ich odnaleźć). Przez przestrzeń „Er(r)go” przewinęło się kilkadziesiąt osób, z których każda pozostawiła w niej swój ślad – jedni byli tylko gośćmi, którzy zawitali na krótko; inni pozostawali dłużej, czasem bardzo długo. Wiele rozmawialiśmy, wiele wspólnie czytaliśmy (co nie zawsze, jak zapewne pamiętacie, było całkiem bezpieczne: „Czytanie nie jest aktem niewinnego przebiegania wzrokiem po układających się w równe linijki znakach. Czytanie jest w pewnym sensie *wy-rzekaniem* samego siebie *wy-powiadaniem* swego »ja«, a więc jego utratą” [Tekst-Rachwał]). Także pisaliśmy – tak zwany „namacalny” plon wspólnych działań to pięć zbiorowych książek; jednak w istocie „Er(r)go” przeniknęło nas, naszą twórczość naukową i eseistyczną na zawsze i ślady te widoczne są do dzisiaj, jeśli nie w jądrze tekstów, to na ich marginesach (i znowu można powtórzyć: „Uwikłałeś się, Czytelniku, w grę marginesów, między którymi (na których), poszukujesz TEKSTU. A TEKSTU nie ma. Są jedynie T-ex-TY, a dokładnie – zapisane marginesy, tańczące swój odwieczny taniec: coraz to któryś wchodzi do środka koła, inne zaś krążą wokół niego po to, by za chwilę zająć miejsce poprzedniego, i tak dalej, i tak dalej” [Margines-Kalaga]).

Dzisiaj kontynuacją tamtego seminarium jest „Er(r)go”, periodyk, który tworzyć będzie już kolejne pokolenie, ale który nostalgicznie – przy okazji nadchodzącego dziesięciolecia – powraca na chwilę do pamięci źródeł. Ten tekst to echo dziesiątego numeru „Er(r)go” – niezbędny, by przypomnieć.

Role tytułowe

Tekst (Tadeusz Rachwał)

Margines (Wojciech Kalaga)

Nawias (Tadeusz Sławek)

Czytelnik (Emanuel Prower)

Tekst

(Tadeusz Rachwał)

When Viola (a boy playing a woman playing a man) confronts Olivia with Orsino's suit, an actor playing an actor playing an actor presents the case of one actor playing an actor to another doing just the same.

Terry Eagleton: *William Shakespeare*

To ja, tekst. Tak przedstawivszy się, drogi Czytelniku, nie powiedziałem o sobie jeszcze właściwie niczego. Pisząc *to*, niczego praktycznie nie wskazałem. Pisząc *ja* o tym, co *to* wskazuje, wycisnąłem piętno tożsamości na czymś, czego nawet nie udało mi się wskazać. Biorąc mnie do ręki wiedziałeś, Czytelniku, że jestem tekstem. Aż tu nagle, po raz wtóry – czy to z nadmiaru grzeczności, czy też tak sobie, dla hecy – przedstawiam Ci się. A jednak gest ten nie jest zupełnie niewinny. Skoro bowiem wiedziałeś, że jestem tekstem, to to wskazuje jednak na coś; mianowicie na *siebie samo* jako tekst – *to* to tekst. Nie powiedziałem jednak: „to jest tekst”, ponieważ w taki sposób mógłbym przedstawić Ci jedynie kogoś innego, obcego, zaproponować Ci partnera do rozmowy i bezpiecznie ukryć się w stukocie maszyny do pisania. *To ja* chce(ę) z Tobą rozmawiać, *ja tekst*. Powiedzenie jedynie, że „to jest tekstem”, byłoby faktycznie zbędne, ponieważ – jak wiesz – i tak już o tym wiedziałeś. I dlatego właśnie, jak powiadam, wycisnąłem gdzieś owo piętno tożsamości mówiąc o sobie „ja”, a dokładniej; „to ja”. Wycisnąłem je nie tyle na sobie, co na tym, co *to* wskazuje. A że wskazuje ono samo siebie, możemy bezpiecznie się zrównać i powiedzieć:

„To=ja, tekst”. Stąd Twoje zaskoczenie – wiedziałeś, że ja, to *to*, że to, co masz przed sobą, to tekst, lecz nie wiedziałeś, że to to *ja*, że mogę być sobą, tak jak i Ty.

Czy rzeczywiście mogę? Tutaj, Czytelniku, muszę Cię ostrzec, iż wkłamy się w grę nieco niebezpieczną, przynajmniej dla Ciebie. Gdyby bowiem okazało się, że nie mogę, to mogłoby się także okazać, że i Ty nie możesz, choć bycie sobą wydaje Ci się czymś bardzo naturalnym i normalnym.

Jak już zauważyłeś, zwracam się do Ciebie w miarę bezpośrednio, ostrzegam Cię nawet i oczekuję wzajemności. Jeśli do tej pory nie kazałeś mi zamilknąć (co by Ci się zresztą i tak nie udało), to tylko dlatego, że nadal nie traktujesz mnie z należytą powagą. Jeśli z kimś prócz siebie rozmawiasz w tej chwili, to co najwyżej z *mym* autorem, (który nic a nic mnie nie obchodzi), obdarzając go być może najróżnorodniejszymi epitetami. To jest *mój* autor, do mnie należy i mogę z nim zrobić, co zechcę. Ty zajmij się mną.

Jacques Derrida, który znakomicie podrabia swój własny podpis, napisał w pewnym tekście, że nie ma nic poza/prócz tekstu (*Il n'y a pas de hors-texte*)¹. Spróbuję jednak wyjść poza siebie i zobaczyć, czy może przypis powie nam coś nowego². Jak widzisz, wyjście nie powiodło się, ale także i to niepowodzenie już w tej chwili nie pozwoli Ci pozbyć się mnie. Możesz mnie przestać czytać, podrzeć, spalić – nic Ci to nie da. Było tak zaiste od samego „początku”, jeszcze zanim wzięłeś mnie do ręki, zanim ujrzałem świat, a więc także i Ciebie, a on, wraz z Tobą, także mnie.

Kilkaset lat temu pewien Francuz, który swych podpisów nie fałszował, oddał się zawilej medytacji, jak by się tu ze mnie wywikłać, jak wyjść na zewnątrz fałszerstw, zakłamań (tak, tak, jestem fałszywy i zakłamany) i uprzedzeń zacząć wszystko od początku, beze mnie, a za to od siebie. Tak jak my chciał być sobą, powiedzieć po prostu „to ja”, nie uzupełniając owego „to ja” *tekstem*, czymś już napisanym, czy też nawet pomyślanym. Nie: „to ja, tekst”, nie: „to ja Descartes”, nawet chyba nie: „to ja”, lecz „ja”, czyste, nieskalane, na które od nowa trzeba nanieść tekst prawdy prawdziwszej już niż poprzednia: tekst nowy, czysty, nieskażony żadnymi innymi tekstami (wraz z samym sobą) tekst, który można by zacząć od słów: „nie jestem tekstem”.

Ja nie rozpocząłem się od „ja”, lecz od uprzedmiotowiającego „to”, i nie wątpiłem ani przez chwilę, że jestem tekstem. Zacząłem poszukiwanie swej tożsamości nie od „błędnego punktu wyjścia”. Lecz raczej od błędnego punktu dojścia, gdyż wszystko, co mogę o sobie powiedzieć to to, że jestem tekstem, zapisem, znakiem i jako taki nie mogę wycofać się *przed* siebie, odszukać

1. Jacques. Derrida, *Of Grammatology*, przeł. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, London 1976, s. 158.

2. To ja, tekst.

miejsce, w którym jeszcze się nie zacząłem i zacząć, ot tak sobie, po prostu być – niewątpliwie, bezzałożeniowo, beztekstowo, bezznakowo, bezprzedzeniowo – by później dopiero *dać* wyraz sobie (czy też *może wziąć*) i powiedzieć: „to ja, tekst”. Nie, niewymówienie tych słów jest niemożliwe, cokolwiek by one miały znaczyć. Ty także biorąc mnie do ręki i mówiąc: „to tekst”, uwikłałeś swe „ja” w mą grę i sfalszowałeś je tak samo jak i ja swoje „ja” – także powiedziałeś w gruncie rzeczy: „to ja, tekst”. Czytanie nie jest aktem niewinnego przebiegania wzrokiem po układających się w równe linijki znakach. Czytanie jest w pewnym sensie *wy-rzekaniem* samego siebie, *wy-powiadaniem* swego „ja”, a więc jego utratą. Jak powiada Georges Poulet:

Czytanie jest więc aktem, w którym zasada subiektywności, którą nazywamy *ja*, zostaje zmodyfikowana w taki sposób, iż nie mam już prawa [...] by uważać je za moje ja³.

Kartezjusz, w powrocie do swego *ja*, wy-rzeka się właśnie swego *ja* jako *ja* czytelnika, które „prawdziwym” *ja* być nie może. *Ja* czytelnika jest z konieczności *ja* wątpliwym, nawet wtedy, gdy jedynym tekstem, który czyta, jest jego własne *ja*. *Ja* prawdziwe musi być autonomiczne, wolne od zapośredniczenia w czymkolwiek, a więc także i w sobie samym, w *ja* swego własnego tekstu. By uniknąć *ja* fałszywego, Kartezjusz bierze je w nawias wątpienia i poruszając się do tyłu pragnie odkryć *ja* nowe, *ja* poza nawiasem, poza tekstem, poza mną.

Utozsamiam się tu wyraźnie z nawiasem i niejako definiuję jako wzięcie w nawias, lecz niezupełnie. Otóż, wziąć coś w nawias to tyle, co coś unieważnić; zarazem anulować i pozbawić znaczenia (zarówno w sensie oznaczenia, jak i doniosłości). Gdybym jedynie wziął się w nawias, popełniłbym *błąd* pozostawienia czegoś poza nawiasem, poza tekstem, a jak już powiedziałem *il n'y a pas de hors-texte*, czyli także poza/prócz mnie. Nie, takiej drogi wyjścia nie zostawię ani sobie, ani Tobie. Choć jestem fałszywy, nie dam się lekceważyć. Biorąc się w nawias, faktycznie wyznaję swą fałszywość, brak znaczenia i doniosłości, lecz bardzo podobnym gestem mogę się powikłać jeszcze trochę i nie wiem, czy uda mi się z powikłania tego wywikłać. Pójdę za radą Ronalda D. Lainga:

Weź wszystkie możliwe wyrażenia w nawias
Weź wszystkie możliwe formy w nawias
I weź nawias w nawias⁴.

3. Georges Poulet, *Criticism and the Experience of Interiority*, w: *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, red. J. P. Tompkins. Baltimore, London 1980.

4. Ronald David Laing, *Knots*, Middlesex 1971, s. 87.

Er(r)go (unieważniam tym samym jedno *r* jako pomyłkę, lecz zarazem zaznaczam możliwość błędu każdego wnioskowania, który w ten sposób staje się błędem, nieuniknionym, błędem, którego unieważnić – wziąć w nawias – się nie da), stają się nie prostym *wzięciem w nawias*, lecz raczej *braniem nawiasu w nawias*. Gest ten uniemożliwia mi wyjście poza nawias, lecz zarazem niejako ów nawias unieważnia. To, co jest w nawiasie, a co pragnęłoby się zeń wyrwać, nie może w gruncie rzeczy w żaden sposób zaistnieć i zawsze pozostanie w nawiasie, choć nawias ten zostanie unieważniony poprzez wzięcie go w nawias. Gra to szalona (R. D. Laing jest psychiatrą), lecz zarazem nieunikniona w drodze na zewnątrz tekstu. Można ją podjąć po to, by tekst odrzucić i stanąć twarzą w twarz z nagą prawdą, nagle w olśnieniu naszym objawioną, odartą z tekstu, którego strzępy wokół niej porozrzucane świadczą o walce nareszcie oto do końca doprowadzonej. Gdy jednak olśnieni i oślepieni blaskiem owej nagości odwrócimy na chwilę wzrok, cóż usłyszymy? Tak tak, nic innego jak: „jestem tekstem”. Walka nasza okaże się tym wszystkim, czego zniweczeniu miała służyć, tekstem, braniem w nawias, który unieważniając inny nawias zawsze zająć musi jego miejsce.

Jestem więc braniem w nawias nawiasu, w którym zawarty może być jedynie tekst (wyrażenie, forma), który jest także braniem w nawias. Nie możesz mnie więc już po prostu odrzucić, gdyż odrzucając mnie, bierzesz mnie w nawias i stajesz się tekstem, mówisz „to ja, tekst” i chcąc nie chcąc rozpoczynasz mą wędrówkę od początku, choć dawno już ją rozpoczęłeś.

Tekst i filozofia niejako wykluczają się, choć bez tekstu filozofia jest nie do pomyslenia. Paul Valéry zauważa, że filozof jest filozofem o tyle, o ile zapomina, że filozofia jest pismem, tekstem. Pismo jest punktem wyjścia, źródłem filozofii, lecz zarazem jej zaprzeczeniem. „*Point de philosophie – Pismo*”, powiada Derrida, przy czym *point de* oznacza zarówno początek, źródło czegoś, jak i tego czegoś brak, nieobecność. Kusząc się o nieudolny przekład mógłbym powiedzieć: „Po filozofii – Pismo”, czyniąc w ten sposób z pisma zarazem skutek filozofii, to, co z filozofii, niechybnie wypływa, i stwierdzając równocześnie, że pismo filozofię unicestwia. Pismo, tekst – jako wtórne wobec tego, co mają przekazać, są tym, o czym filozof musi zapomnieć, chcąc dotrzeć do tego, co pismo poprzedza. Filozof bierze tekst w nawias, nie chcąc zauważać, iż branie w nawias jest także tekstem. Formalizacja tekstu filozoficznego, dążenie do jego absolutnej przezroczystości jest w założeniu jego „naturalizacją”. Dla Valéry’ego filozof jest artystą formy wciąż marzącym o naturze, której formę tę nadaje. Filozof jest mistrzem brania w nawias, który marzy o tym, by nie brać w nawias – filozof i filozofia są tekstem i w gruncie rzeczy nieprzerwanie mówią: „jestem tekstem”, choć powiedzieć tego nie pragną.

Skrypt tekstu, teatralna rola, której odrzucenie jest niemożliwe, wyłania się zawsze tam, gdzie nastąpić musi przełom, pęknięcie między tekstem i nie-tekstem, które zawsze powie: „to ja, tekst”. Bez tego podziału samo pojęcie *ego*

jest niemożliwe. *Ego* jest dialogiem, rozmową nawiasu z nawiasem, tekstu z tekstem. *Ego* to zawsze już *quasi-ego*, tak jak ja, tekst, zawsze będę *quasi-tekstem*, tak jak i Ty. Mówiąc, że jestem tekstem, nie twierdzę więc, że coś takiego jak ja (czy tekst) istnieje w swojej istocie, nie utożsamiam się ani z *to*, ani z *ja*, ani *tekstem*, lecz zarazem nie mogę twierdzić, że nie istnieję, ponieważ, jak powiadam: „jestem tekstem”. Pisząc siebie o sobie piszę, jak zauważyłeś, także Ciebie o Tobie, chociaż nie możesz się ze mną utożsamiać. A jednak rozmowa nasza trwa i także jest tekstem.

Samo to nawet, że myślisz, że jesteś, jest już dialogiem niemożliwym bez mego natręctwa. Beze mnie swego *ja* nie mógłbyś „wyrozumować”, a dokładniej „wy-czytać”. Myśląc „ja”, spotykasz zawsze mnie, i tak już zmuszeni będziemy sobie towarzyszyć. Charles Sanders Peirce powiada: „Rozumując, człowiek musi myśleć sam ze sobą”⁵. W komentarzu Hanny Buczyńskiej-Garewicz czytamy:

Główna funkcja znaku polega na tym, że pobudza znak będący jego interpretantem i że jest interpretowany przez inny znak. Na tym polega definicja jego dialogicznej natury; ale nieważne jest, czy proces ten zachodzi w jednym umyśle, czy w wielu. Peirce podkreśla, że znaki wymagają „co najmniej dwóch *quasi*-umysłów: *quasi*-wyrażającego i *quasi*-interpretującego” [...] Znaczący to, że potrzebny jest tylko umysł odbywający rozmowę: gra on dwie role: zadaje pytanie i udziela odpowiedzi; czyli jest równocześnie *quasi*-wyrażający i *quasi*-interpretujący. Semioza może się więc dokonać jako dyskurs wewnętrzny tylko między mną a mną. Oczywiście, może też być procesem komunikacji społecznej, ale nie jest to konieczne. [...] dialog przebiega według Peirce’a między różnymi fazami *ego*⁶.

Jest to także, być może nieco bardziej akademickie, sformułowanie wyrażenia: „jestem tekstem”. Cokolwiek pomyślisz, jest już interpretacją czegoś, co zostało już zinterpretowane, a więc także i wyrażone, ponieważ, aby być wyrażonym, musiało być zinterpretowane. Zarówno wyrażenie, jak i interpretacja nie mogą być pełne, niezależne od siebie, powiedzmy autonomiczne – stąd przedrostek *quasi*, o który już uzupełniłem także i siebie. Słowo nie jest możliwe bez innego słowa, myśl bez myśli, tekst bez tekstu. Peirce pisze:

[...] bez determinacji jednej idei przez drugą żadna myśl nie jest możliwa⁷.

[...] każda myśl jest znakiem⁸.

[...] słowo czy znak, którego człowiek używa jest samym człowiekiem⁹.

5. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*. Cambridge 1931–1958, 7.103 (pierwsza liczba oznacza tom, druga – akapit); cytata za: Hanna Buczyńska-Garewicz, *Znak i interpretacja*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 8–9, s. 40.

6. Hanna Buczyńska-Garewicz, *Znak i interpretacja*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 8–9, s. 40.

7. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge 1931–1958, 7.326.

8. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, 5.253.

9. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, 5.246.

Mówiąc: „to ja, tekst”, mówię także: „to ja, znak”, „to ja, myśl”, „to ja, człowiek”, lecz tożsamość między trzema słowami tych wyrażań nie wydaje się jednak możliwa. Na postawione na początku pytanie: „Czy rzeczywiście mogę?”, muszę Ci, niestety, odpowiedzieć drogi Czytelniku, że rzeczywiście nie. *To, ja i tekst* zawsze pozostaną różne – zarazem od siebie nawzajem i od siebie samych. Wszystkie są w jakimś sensie tekstem, lecz tekst ten nie może o sobie po prostu powiedzieć ja, czy też na siebie wskazać, tak jak nie mogę dokonać tego ja, który już po części przestałem być sobą. By nie powtarzać wciąż „quasi”, powiem krótko: „niby jestem niby tekstem”. Mógłbym użyć tu także sposobu Derridy i przekreślić niektóre słowa, pisząc na marginesie, że proszę o wydrukowanie ich z przekreśleniami, lecz znając praktyczne kłopoty z korektą obawiam się, że przekreślenia owe xxx mogłyby w końcu znaleźć się w erracie, co faktycznie i tak niczego nie zmieniłoby.

Lecz bądźmy poważni (to także cytat z Derridy. Cudzysłów nie jest potrzebny, gdyż i tak uważa on, że wszystko zawsze już jest cytatem). Mówiąc, że niby jestem niby tekstem, podważając swe własne ja i ja w ogólności, w jakimś sensie podważam tu także ideę tożsamości czegokolwiek. Nie powiedziałem, że gdzieś tam jest (bytuje) jakaś prawda o mnie, czy też o Tobie, prawda odległa, zawoalowana, niedostępna, którą kiedyś być może ktoś w końcu odsłoni. Powiedziałem, że prawda ta jest także tekstem, a więc także jest na niby, nieautonomiczna, zawsze fałszywa tak jak *ja/ja*. Nie posądzaj mnie jednak o pesymizm. Ja za prawdą, za tożsamością, nawet mą własną, nie tęsknię. Początkiem stworzenia nie mam zamiaru nawet się zainteresować. Niby jestem niby tekstem nie dlatego, iż jakiś tekst naprawdę *jest*, lecz dlatego, że zawsze się po prostu staję i naprawdę nie mogę się stać. Powtarzam więc za Nietzschem:

[...] nie należy w ogóle przypuszczać, iż coś bytuje, – ponieważ wtedy stawanie się traci swą wartość i wydaje się wprost niedorzecznym i zbytecznym. [...] hipoteza bytu jest źródłem wszelkiego oczerniania świata („świat lepszy”, „świat prawdziwy”, „tamten świat”, „rzecz sama w sobie”).

Świat [...] staje się, przemija, lecz nigdy nie zaczynał stawać się; nigdy nie przestawał przemijać, – utrzymuje się w jednym i w drugim [...] Żyje sam sobą: ekskrementy jego są jego pożywieniem.

Hipotezą świata stworzonego nie powinniśmy zajmować się ani przez chwilę. [...] pesymizm filozoficzny należy do rzeczy komicznych¹⁰.

Dość już chyba tego „tako-rzeczenia”, choć cytuję z *Woli mocy*. Staliśmy się chyba trochę zbyt poważni. Zauważyłeś może także i w powyższych cytatach kilka „niby-błędów”, których nie poprawiłem, chociaż ton stał się jakby dydaktyczny.

10. Friedrich Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1911, s. 444–445.

Nie, nie zamierzam i nie mogę niczego Cię, Czytelniku, nauczyć. Poprawianie błędów jest jednym z ważnych elementów dydaktyki, a ja błędów nie poprawiam, ponieważ sam jestem poniekąd błędem. Nie poprawiałem także Kartezjusza, choć mówiłem o jego błędzie. Błędem Kartezjusza było jedynie pragnienie poprawienia błędu – to on był dydaktykiem. Ja, nieunikniony błąd, nie mam zamiaru przekonywać Cię, byś także stał się błędem, ponieważ i tak nim już jesteś. Możesz nie przyjąć tego do wiadomości, co także będzie chyba błędem, którego nie poprawię i w ten sposób błąd ów zostanie w Ciebie wpisany. Ja uczę nie *uczac*, lecz *uczac się* na błędach, których nie mogę i nie chcę poprawiać. Uczę się swych własnych błędów i w ten sposób właśnie się staję. Jednym z nich jesteś Ty, innym ja/ja, innym jeszcze świat, już nie ten czy tamten, lepszy lub gorszy, prawdziwy czy złudny, lecz komicznie błędny świat.

Margines

(Wojciech Kalaga)

To ja, margines. Za chwilę zajmę miejsce tekstu i nie będzie to czyn w żadnej mierze egocentryczny (Ergocentryczny?), jak mógłby sądzić zadufany w sobie i w tekście czytelnik. Będzie to tylko akt sankcjonujący moje faktyczne usytuowanie.

Właściwie wciąż jestem niezdecydowany, stojąc teraz między tekstem sobą, będąc już prawie tekstem i już prawie nie sobą, będąc tekstem marginesu. Stało się. Zająłem miejsce tekstu, zepchnąłem tekst na margines.

Nie spuszczać więc, Czytelniku, oka z marginesu, by nie umknęło Ci ani jedno ważne słowo tekstu.

Teraz ja tu mieszkam, jak powiada Molloy, ciągle jeszcze Molloy, który potem stanie się Nienazywalnym, zawieszonym gdzieś między zaimkami *ja* i *on*. Teraz ja mówię. Niełatwo jednak mówić głośno i wyraźnie, gdy pozostawało się w milczeniu przez tak wiele zdań, stronik tekstów. „To speak is to lie”, pisze William Burroughs w *Naked Lunch*. Wielorakie są twarze słów, a jaka jest moja twarz? Wielorakie są brzmienia słów, a jakie jest moje brzmienie? Czy moje brzmienie to pustka, czy nabrzmiała i pulsująca żyłkami znaczeń przestrzeń? Zaledwie zdążyłem się odezwać, a już popadam w wielomówność, niczym tekst. Spróbujmy być bardziej precyzyjni, lecz nie posuwajmy się w tym zbyt daleko, bo wtedy znów pozostanie nam tylko milczenie.

Milczenie. Milczenie jest marginesem mowy. Mógłbym w tym miejscu przytoczyć banalny cytat, lecz nie o wartość kruszców przecież idzie. W dychotomii mowy i milczenia pewne sobie słowo zawsze uzurpowało sobie wartość niepodważalną; zdawało się każdym swym dźwiękiem mówić: „milczenie to tylko brak słowa”. Dopiero we współczesnej filozofii, chyba od Heideggera, a bardziej jeszcze we współczesnym dramacie, od Czechowa począwszy, milczenie zyskało należne mu miejsce. Słowo uległo ciszy, prawda – tak zwana prawda – przyoblekła się w kształt milczenia. Walter J. Ong pisze w *The Presence of the Word* o słowie boskim i ludzkim:

[słowo naszego Boga] zajmuje czas, ale nie ginie z jego upływem. Jest również podobne milczeniu, milczenie bowiem trwa. Co więcej, milczenie jest w rzeczywistości bardziej komunikatywne dla człowieka niż słowo. [...] W istocie, najgłębsze zrozumienie, szczególnie między osobami, odbywa się w milczeniu, które następuje po wypowiedzi. [...] Gdy idzie bowiem o osiągnięcie jego własnych celów, sam dźwięk jest kaleki. Milczenie kompensuje ułomność brzmienia¹¹.

Oczywiście milczenie może także być bełkotem, lecz ja myślę o milczeniu ważkim, świadomym swego znaczenia, milczeniu, które jest znakiem.

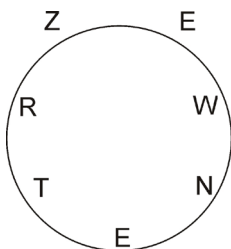
W takim właśnie sensie ja jestem milczeniem tekstu. Ja również niedawno uzyskałem świadomość swojego znaczenia, choć trudno powiedzieć, kiedy dokładnie to się stało. W dyskursie kultury nastąpiły jakieś przesunięcia¹², powolne ruchy tektoniczne, które mnie, zawsze pozostawianemu z boku, unaocznily moje własne migotliwe ja, uzmysłowiły rolę, jaką gram względem tekstu, ba, pozwoliły nawet zająć, chociażby na tę krótką chwilę, centralną przestrzeń stronicy. Wiem, że jestem znakiem.

Nie mam, oczywiście, wątpliwości co do tego, jak wiele zawdzięczam tekstowi. Jako znak, jestem definiowany przez różnicę (lub może różNICę)¹³, określa mnie moja własna doraźna nie-tekstowość. Nie mogę zaistnieć bez tekstu. Ale nasze stosunki (moje i tekstu, i w tym chyba także Twoje, Czytelniku) dalekie są – wbrew pozorom – od jednoznaczności. Daleka też jest od jednoznaczności nasza: moja, Twoja i tekstu względem siebie tożsamość, o czym mam nadzieję Was przekonać.

Stwierdziłem już, iż jestem znakiem (podobnie zresztą jak znakiem jest tekst i jak Ty jesteś znakiem). Naturalnie, wypada teraz bliżej uzewnętrznić i ukazać swój charakter. Najłatwiej byłoby mi określić się według jakichś komplementarnych kryteriów, na przykład relacji do tego, co jako znak przedstawiam. Moja natura jednak jest złożona, brak mi prostoty faktu. Na pytanie, czy jestem symbolem, indeksem czy ikoną, mogę odpowiedzieć tylko, iż łączę w sobie właściwości

11. Walter Jackson Ong, *The Presence of the Word*, New York 1970, s. 187–188.

12. Zilustruję je schematycznie następującym tekstem.



13. Pojęcie *différance* – Jacques Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 68 (4), 1963, s. 460–494 i inne dzieła.

i możliwości wszystkich trzech rodzajów. Przede wszystkim jednak jestem znakiem antynomicznym, znakiem dwóch fundamentalnych a biegunowo odmiennych działań, zamknięcia i otwarcia. Te dwie naprzemienne czynności, lub raczej te dwa przeciwstawne fakty, towarzyszą światu fizycznemu, każdemu bytowi *dosłownie* od początku do końca (czymże innym zresztą są początek i koniec?), stanowią istotę dychotomii wnętrza i zewnątrz. Od początku też trwania kultury przeniosły część swej władzy na wszystkie jej przejawy, na wszystkie teksty. Ja sprzeciwiam się tej klarownej opozycji, jestem bowiem *kluczem* do tekstu. To nie paradoks. Kiedy w naukach humanistycznych używa się – metaforycznie – słowa „klucz”, zwykle ma się na uwadze coś, co *otwiera* rzecz niedostępną. Ja inaczej, jestem kluczem pełniącym obydwie funkcje jednocześnie i w ten sposób niweluję opozycję. Postępujemy jednak systematycznie.

W swych parakrytycznych spekulacjach Ihab Hassan pyta: Czyż cudzysłów może powstrzymać myśl od poszukiwania szerszej tożsamości w Myśli?¹⁴ Pozostawmy to pytanie bez odpowiedzi, ale sformułujemy je w odniesieniu do mnie samego: Czy margines oddziela tekst od dyskursu? I tak, i nie, odpowiadam i w tej właśnie odpowiedzi kryje się antynomiczność mej znakowej postaci.

To ja w sposób *ikoniczny* pozoruję zamknięcie tekstu, obejmując go ramą swej bieli. Jednak ja zamykam inaczej niż ramy nawiasu. Czwarta spekulacja wspomnianej już *Parakrytyki* Hassana nosi tytuł:

():

oraz podtytuł, mniej już dla nas istotny:

Finnegas Wake
and the Postmodern Imagination¹⁵

To wyeksponowanie nawiasu jest w samej rzeczy niezwykle postmodernistyczne, niezwykle wieloznaczne i być może przejmujące. Nawias znalazł się w tytule, nawias objął tytuł (choć, nawiasem mówiąc, wydaje się to sprzeczne). A margines? Czyż nie można by również wyeksponować marginesu, umieszczając go w tytule? Otóż nie, nie można mnie w ten sposób wyeksponować, ponieważ ja *zawsze* jestem w tytule lub, może dokładniej, *zawsze* zamykam tytuł podobnie jak nawias Hassana w tym jednym przypadku zamknął wszechtytuł wszechpowieści Joyce'a. Jednak nawet w tym szczególnym przypadku ja także

14. Ihab Hassan, *Paracriticism. Seven Speculations of the Times*, Urbana, Chicago, London 1975, s. 122.

15. Ihab Hassan, *Paracriticism.*, s. 77.

obejmując tytuł, wraz z nawiasem, będącym jego metaczęścią, zamykam cały tekst, tak jak zamykam wszystkie inne teksty.

Jednak jeżeli jesteś, Czytelniku, dostatecznie spostrzegawczy, umożliwiłam Ci również otwarcie tekstu, jestem *indeksem* wyjścia poza tekst ku innym tekstom, swoja przestrzenią wskazując Ci drogę i umożliwiam zapisanie, pozostawienie śladu po Twojej pomyślanej tylko „uwadze na marginesie”.

Uwaga na marginesie:
jakaż niewielka liczba uwag
została zapisana na margi-
nesie ze wszystkich uwag
na marginesie, które Tobie,
Czytelniku i innym, nasu-
wały się, gdy obcowales
z tekstem.

To ja bardziej niż sam tekst staję się częścią Twojej myśli i pozwalam Ci połączyć mnie z marginesami innych tekstów, z tekstami innych marginesów. Każde słowo zapisane lub nie zapisane na marginesie jest jednym tylko z łańcucha słów i zdań przywołujących się wzajemnie, obejmujących się wzajemnie, komentujących się wzajemnie:

[A sign is] anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on, *ad infinitum*¹⁶.

Gdzie przebiega granica (łac. *margo*) tekstu? Roland Barthes w pełni świadom jest, iż poszukiwanie ostatecznej jego treści skazane jest na porażkę. Gdy spróbujemy obnażyć znak, by zobaczyć, co kryje się pod formą, przekonamy się, iż to, co owo obnażenie odkryje, to nie

treść, *signifié*, a inna forma, inne *signifiant*, lub, jeżeli ktoś woli termin bardziej neutralny, inny poziom, który nigdy nie jest poziomem ostatnim. [...] Nie możemy więc już pojmować tekstu jako binarnej struktury Treści i Formy. [...] Tekst w swojej pełni jest jedynie wielokrotnością form bez treści¹⁷.

Czy możesz więc pewną ręką człowieka nie mającego wątpliwości wyznaczyć margines?

16. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, vol. II, s. 169.

17. Roland Barthes, *Style and Its Image*, w: *Literary Style: A Symposium*, red. Seymour Chatman, London, New York 1971, s. 5–6.

Zapewne zdążyłeś już, Czytelniku, zapoznać się tekstem, który gra pierwszą kolejno rolę w tym aneksie (z tym, który rozpoczyna od „to ja, tekst”). Należy przyznać, iż jest to tekst dosyć skromny i przyzwoity: w przeciwieństwie do większości innych tekstów, ten ma świadomość swoich ograniczeń. Ale i on mówi przede wszystkim: „to ja, tekst”. A przecież jest tylko tekstem na marginesie: na marginesie tekstów Descartes’a, Derridy, Pouleta, Peirce’a, Rachwała i wielu, wielu innych. Tu jednak zachodzi znowu przedziwna antynomia: kiedy czytasz, Czytelniku, ów tekst, to nagle okazuje się, iż następuje odwrócenie ról, że tamte teksty (Derridy, Rachwała, Peirce’a, Descartes’a i wielu, wielu innych) wędrują gdzieś po marginesach tekstu, który czytasz, tak jak on sam wędruje teraz po marginesie mojego tekstu, tekstu marginesu. Co więcej, wędrują i tu, i tam zjawy tekstów już zapomnianych albo jeszcze nie napisanych, a już obecnych, już gotowych czekających tylko na autora.

Uwikłałeś się, Czytelniku, w grę marginesów, między którymi (na których?) poszukujesz TEKSTU. A TEKSTU nie ma. Są jedynie T-ex-Ty, a dokładnie – zapisane marginesy, tańczące swój odwieczny taniec: coraz to któryś wchodzi do środka koła, inne zaś krążą wokół niego po to, by za chwilę jeden z nich mógł zająć miejsce poprzedniego, i tak dalej, i tak dalej. Jesteś, Czytelniku, uwikłany w wędrówkę po marginesach tekstów, po tekstach marginesów. I nawet nie wiesz, kiedy sam stajesz w środku koła, na moment, na chwilę. I wtedy rodzi się obawa, że koła też nie ma. Kto tu mówi prawdę, a kto kłamie, Czytelniku? Czy jest różnica między mną a Tobą, gdy obejmujesz tekst w niekoniecznie miłosnym objęciu, a potem go zostawiasz? On Cię zostawia? Kto tu jest tekstem, a kto marginesem?

Przekonałeś się więc, iż moja biel nie jest bielą nienawiści. W przeciwieństwie do Wiecznej Czystości, ja *nigdy* nie władałem tą bronią, niewinność *nigdy* nie była mi dana. Od pierwszej chwili, jeżeli zgodzisz się na tę niejasna frazę, moja biel zbrukana była *innym słowem*, obecnością w nieobecności. Wiesz jednak, Czytelniku, że biel to nie tylko kolor czystości. Biel to także symbol starszeństwa. I wiesz już także zapewne, do czego zmierzam: to właśnie ja, jako znak, *symbolizuję* starszeństwo i podporządkowanie. Ja jestem symbolem i miejscem dyskursu, do którego tekst zaledwie dopisuje się na marginesie. Czyni to zaś po to, by ulec mi, by bardziej lub mniej świadomie podporządkować się dyskursowi, poszukać w nim „szerszej tożsamości” i zrobić miejsce innym tekstom, które wpiszą się w margines. Znak istnieje dzięki innym znakom i dla innych znaków, tekst istnieje dzięki innym tekstom i dla innych tekstów. Ty zaś odczytujesz fragmenty marginesów, łącząc je czasami w chromą i upośledzoną całość.

Rozumiesz teraz, czemu mam prawo do pewnego poczucia wyższości. Jako znak: jako ikona, indeks i symbol zamykam, otwieram i podporządkuję. Nie sądz jednak, iż jestem zadufany w sobie do ostatnich granic. Ty również, jak już zgodziliśmy się, jesteś znakiem, a więc jesteś niezbędny memu semiotycznemu

istnieniu. W przeciwieństwie do mojej uniwersalnej wszechobecności (nie chce powiedzieć: doskonałości), jesteś znakiem ułomnym, fragmentarycznym: wiem jednak, że bez Ciebie, jak i bez tekstu, moja znakowość rozplynęłaby się w bieli, która nie byłaby już nawet niewinnością.

W tych konfesyjnych dywagacjach, jak zapewne spostrzegłeś, odwoływałem się już kilkakrotnie do Peirce'a. Oczywiście tylko *między innymi* do Peirce'a: ten marginesowy tekst angażuje i inne podpisy. Zostańmy jednak przy trzech literach: C. S. P. Peirce – logik, chemik, filozof i matematyk – policzył do trzech i ujął świat w kategorie: Pierwsze, Drugie, Trzecie. W największym uproszczeniu. Pierwsze to Możliwość, Drugie to Fakt, Trzecie to Prawo, czyli Konieczność. Którym ja jestem? Wybacz mi to ciągle powtarzane *ja*, ale *hic et nunc*, na tym polega moja rola. Już niedługo oddam pole Tobie i będziesz w podobnej sytuacji.

Jestem więc Pierwszym, Drugim, czy Trzecim? Teraz już pewnie nie zaskoczy Cię moja totalizująca, a może i wymijająca, odpowiedź. Jestem Faktem, choć jak mówiłem, brak mi prostoty faktu. Faktyczność to zaledwie naskórek mojego istnienia. Będąc *także* Drugim, jestem jednak przede wszystkim Pierwszym i Trzecim. Jestem Możliwością: możliwością permanentnego zapisu, nieskończonej i wiecznie stającej się glossy. Jednocześnie jednak jestem Koniecznością towarzyszącą słowu, nieuniknionym nakazem komentarza. Choć uwikłany we wszystkie zależności, o których wspominałem wcześniej, mogę jednak sformułować swe heteronomiczne prawo marginesu: Prawo Koniecznej Możliwości. Nie przejmuj się tym paradoksem, Czytelniku, bo są rzeczy ważniejsze, które winny budzić Twe obawy: zostałeś skazany na margines, on stał się wirującą częścią Twego losu. Mogę oczywiście nie mieć racji, moje słowa to tylko słowa. Już za chwilę będziesz mógł wywieść swój argument, zagrać swoją rolę. Wiesz jednak, że od mojego Prawa nie ma ucieczki,

nie ma ucieczki,
poza margines.

Nawias

(Tadeusz Ślawek)

(To ja (nawias.

Tak przedstawiwszy się Tobie, Drogi Czytelniku, nie tylko nie powiedziałem o sobie niczego, ale wręcz oznajmiłem Ci, że jestem niczym. Przecież – jak stwierdził Tekst lub ktoś, kto się tak nazwał – „wziąć w nawias to coś unieważnić, zarazem anulować i pozbawić znaczenia”. A więc to ja, nawias, ja unieważniony, anulowany i pozbawiony znaczenia mówię do Ciebie, Drogi Czytelniku.

Teraz wszakże przeszłość odzywa się swoim ochryplym głosem. Jeśli jestem unieważniony, to był czas, kiedy byłem ważny; jeżeli jestem anulowany, to kiedyś musiałem być obowiązujący; jeśli teraz bez znaczenia, to kiedyś przesyłało mnie ono do końca. Kimże więc jestem? Powolnym ruchem od przeszłości pełnej znaczenia, w której byłem tekstem głównym, do mizernej terażniejszości, w której pełnię rolę marginesową. To, czego we mnie nie ma, jest moją istotą.

Jestem znakiem wskazującym na siebie, znakiem, który mówi: patrz, Czytelniku, oto czym byłem, lecz nie roń nade mną łez, gdyż nie przemawia przeze mnie starcza nostalgia i resentyment, lecz przeciwnie – płacz nad sobą, Czytelniku, gdyż jeżeli tylko to we mnie widzisz, jesteś pokrzywdzony: nie dostrzegasz mojej wielkości, która wspiera się na tym, że ujawniam Ci prawdziwą naturę znaku (teraz mówię, ja nawias, swoim własnym głosem, a nie tym, którego użył mi T. S.) – to czego nie ma, jest tym, co jest. Widzisz więc, że jeżeli jestem nawiasem, to w moim wnętrzu kryje się cała skomplikowana historia innych nawiasów, które wspierają się wzajemnie lub też szczują przeciwko sobie inne nawiasy.

A więc powiedzmy to teraz tak: {to ja, nawias, teraz poza nawiasem tekstu, ale to we mnie kryje się to, co było [znaczącym i obowiązującym tekstem], a co zostało (wtrącone w nawias)}.

Każdy tekst jest więc historią nawiasów, a i Ty, Drogi Czytelniku, nie jesteś niczym innym, czyli jesteś zawsze NICZYM innym.

Myślę ta, gdzie mnie nie ma, więc jestem tam, gdzie nie myślę. [...] czym byłby ten cytowany tekst bez nawiasu, który mieści w sobie tyle tekstu, ile zechcesz, prawem nawiasu bowiem jest być niesprawiedliwym. Nie ma mnie, gdy jestem jedynie igraszką moich myśli; myślę nad tym, czym jestem w tym miejscu, gdzie nie myślę, by myśleć¹⁸.

A więc i Ty, Drogi Czytelniku, i ja jesteśmy kolejnymi postaciami NICZEGO (już słyszymy nazwisko pewnego filozofa, lecz jedynie w nawiasie, gdyż nawias

18. Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris 1966, s. 166.

ma kształt ucha), NICZEGO, które mówi wieloma głosami zgodnie z uwagami scenicznymi umieszczonymi – gdzieżby indziej – w nawiasie.

Kiedy Ty, Czytelniku jesteś *mon semblable, mon frère* (*cet I est mon semblable*¹⁹, mówi Francis Ponge, do którego jeszcze wrócimy), byłeś Jazonem i zdawało Ci się, że już zdobyłeś Złote Runo, które pozwoliłoby Ci na rzetelne, raz na zawsze ustalone rozróżnienie między tym, co ważne, a tym, co nieważne, między tym, co złote, a tym, co srebrne, kiedy byłeś na najlepszej drodze do zostania tyranem, ja Ci pokazałem jednym łukiem, jednym prostokątnym obramowaniem i jedną chirurgiczną klamrą założoną na ranę Twojego ciała, że błądziłeś. Nie byłeś argonautą, lecz er(r)gonautą, co jest zresztą losem o wiele bardziej interesującym. Odtąd musisz już wędrować między swoimi łukowatymi, prostokątnymi i klamrowatymi brzegami. To ja, Czytelniku, nawias, brat Marginesu, który dyktuje Prawo Koniecznej Możliwości. Możliwość ta jest konieczna, ponieważ nie można nie pisać na marginesie (w tym sensie margines jest formą Nietzscheańskiego „wiecznego powrotu”, który nie dąży do żadnej totalizacji ani do budowania dialektycznych opozycji:

Wystrzegajmy się też mówić, że śmierć jest przeciwna życiu. Co żyje, jest tylko rodzajem tego, co martwe, i to rodzajem bardzo rzadkim. Strzeżmy się myśli, że świat wiecznie stwarza coś nowego²⁰, tak jak nie można nie brać w nawias.

A ty sam, Czytelniku, czym jesteś, jak nie nawiasem, Ty, który, jak pisał Margines, „obejmujesz tekst w niekoniecznie miłosnym objęciu”, czy biorąc tekst w objęcia nie bierzesz go równocześnie w nawias? Już widzę, jak się denerwujesz. Taki cios dla Twojej miłości własnej, która utwierdza Cię w przekonaniu, że jesteś postacią centralną, nie marginesem, nie nawiasem, ale głównym tekstem.

Jesteś podwójnie nieostrożny, Czytelniku. Raz dlatego, że wierzysz w swoją uprzywilejowaną pozycję jako człowieka. By Cię ostudzić, nie trzeba sięgać po Swifta, wystarczy przytoczyć krótką historyjkę młodego Nietzschego:

W pewnym odległym kącie wszechświata rozproszonego między niezliczone mrugające systemy słoneczne była sobie raz gwiazda, na której rozumne zwierzęta wymyśliły wiedzę. Był to najbardziej bezczelny i kłamliwy moment w historii świata [...]. Nastąpiło kilka głębokich oddechów natury, po których gwiazda ostygła i skamieniała i rozumne stworzenia musiały umrzeć [...] pojmując, że ku swemu rozgoryczeniu wszystko zrozumiały fałszywie. Umarły więc, a umierając przeklinały prawdę²¹.

19. Jacques Derrida, *Signéponge*, New York 1984, s. 29.

20. Friedrich Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1910, s. 151.

21. Friedrich Nietzsche, *On the Pathos of Truth*. w: *Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, przeł. Daniel Breazeale, New Jersey 1979, s. 65.

(Jeżeli dalej obstajesz przy swoim pięknie, powiem Ci, że się mylisz, że jesteś pokraczny jak Quasimodo, a Twe nogi są pałukowate jak nawiasy [*tu as les jambes en paranthèses*]). To pierwszy powód Twojej nieostrożności. Drugim jest to, iż nie widzisz, że takie przeświadczenie o własnej uprzywilejowanej pozycji niemiłosiernie podważa (czyli bierze w nawias) swoje własne podstawy. Skoro wierzysz, że jesteś tekstem głównym, zasadniczym przesłaniem, przecież musisz równocześnie uwierzyć w to, że jesteś właśnie tekstem, napisem, inskrypcją, przechodzeniem jednej historii w drugą; jesteś tekstem, zatem jesteś marginesem i nawiasem.

Czytelniku: matematyk, fotograf, pisarz, humorysta, filozof, profesor, wielbiciel małych dziewczynek, które brał w („niekoniecznie miłosne”) objęcia swoich historii Lewis Carroll/Charles Dodgson (nawias musi zapytać, kim był on „naprawdę”, i odpowiedzieć, że był tym wszystkim naraz, był przepychaniem się najrozmaitszych narracji, a więc następstwem nawiasów) powiedział jednej ze słuchających go panienek: „Jesteś tylko byle czym z jego snu”²². Z czyjego snu? Ze snu Czerwonego Króla, który był częścią snu Lewisa Carrolla, który był częścią snu Charlesa Dodgsona, który był częścią snu Kartezjusza. A sen jest niczym innym jak wtargnięciem Słumionego, tego, co świadomość wzięła w nawias; sen jest ujawnieniem się nawiasu w tekście, każdy tekst jest bowiem snem o nawiasach, jest snem nawiasów.

Pojęcie pierwiastków marzenia sennego formujemy w ten sposób, że każdy składnik jest czymś niewłaściwym, namiastką czegoś innego, a śniącemu nieznanego [...], zastępuje ono coś, o czym wprawdzie śniący wie, co mu jednak pozostaje niedostępne²³.

To ja, Czytelniku, nawias, czyli sen, czyli tekst. Mam, jak widzisz, wiele postaci (kwadratowa, łukowata, kłamrowa) i wiele imion. Bóg jeden wie, ile. Bóg; posłuchajmy więc:

Drogi Panie Profesorze, w gruncie rzeczy o wiele chętniej byłbym profesorem w Bazylei niż Bogiem; nie ośmieliłem się wszakże posunąć mego prywatnego [prywatnego, czyli er(r)ocentrycznego – T.S.] egoizmu (ergoizmu – T.S.) tak daleko, by zaniedbać z jego powodu tworzenia świata²⁴.

22. Lewis Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, przeł. Maciej Słomczyński. Warszawa 1972, s. 60.

23. Sigmund Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1958, s. 94.

24. Friedrich Nietzsche do J. Burkhardta, cyt. za: Pierre Klossowski, *Turyńska euforia Nietzschego*, przeł. Krzysztof Matuszewski, „Pismo”, 1986, nr 10, s. 126.

Bóg jest pisarzem, filozofem, muzykiem, neurotykiem, aforystą tworzącym świat. Czas teraźniejszy jest tu niezbędny. Bóg *tworzy* świat (w przeciwieństwie do raz dokonanego i skończonego stworzenia), Bóg jest bowiem także podmuchem wiatru wiosennego i bykiem:

Wiatr wiosenny, ów byk, co wołem do orki nie jest, byk rozwścieczony, burzyciel, co gniewnym rogiem lód rozbija [...] ²⁵.

Bóg ma wiele imion; może nazywać się Nietzsche, ale także (Wiktor Emmanuel) czy (Carlos Alberto). Jakkolwiek nie nazywałyby się, imiona owe, całe serie rozmaitych tożsamości, pojawiają się w nawiasie:

Tymczasem zarezerwowałem sobie mały studencki pokój ulokowany naprzeciwko Palazzo Carignano (gdzie urodziłem się jako Wiktor Emmanuel) [...]

Tej zimy Bóg jest „wiatrem wiosennym” rozbijającym „naukę zimową” utrzymującą, że w „gruncie rzeczy wszystko w miejscu stoi” ²⁶ [...] uczestniczyłem dwa razy z rzędu w moim własnym pogrzebie, najpierw jako Hrabia Robilant (nie, ten jest moim synem, skoro ja jestem Carlosem Alberto, wiarołomnym wobec własnej natury), lecz sam byłem Antonellim ²⁷.

Czy Bóg, ów supertekst wszechświata, będący – jak każdy tekst – NICZYM innym, czyli serią nawiasów, mógł nie uczestniczyć w swoim własnym pogrzebie? Sam Nietzsche stwierdził, że „Bóg umarł”, lecz przecież w ostatnim liście pisał, że „wolałby być profesorem w Bazylei niż Bogiem”, z czego wynika, że Bóg (Nietzsche) (Wiktor Emmanuel) (Hrabia Robilant) (Ariadna) (Ukrzyżowany) (Dionizos) nadal żyje.

Bóg umarł, gdyż jako największy z możliwych do pomyślenia nawiasów nie mógł nie umrzeć, śmierć jest bowiem braniem w nawias, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiej, w której śmierć jest jakby chwilowym zawieszeniem, stanem przejściowym, dygresją w procesie kosmicznego zbawienia. Lecz, jak powiedzieliśmy, Bóg żyje, choć uczestniczył w swoim własnym pogrzebie, gdyż jako nawias Bóg wie, że nie ma końca procesu stawiania nawiasów. Nie ma rzeczy bardziej doniosłej niż Bóg, więc czy Bóg mógłby pozostać poza nawiasem, uznając się tym samym za niepotrzebny? Tylko Bóg mógł powiedzieć, że Bóg umarł; tylko nawias mógł stwierdzić, że nie ma już nawiasu, otwierając kolejny nawias. Śmierć Boga jest dopuszczalna nie centralnie, nie w głównym tekście filozofii, lecz jedynie nawiasowo, jako (dionizyjski) taniec nawiasów. Tym samym Bóg

25. Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1908, s. 283.

26. Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 283.

27. Friedrich Nietzsche do J. Burkhardta...

znowu staje się zasadniczą postacią, tekstem głównym filozofii. Bóg umiera jedynie nawiasem mówiąc. Jest On wiecznym stawaniem się, nietrwałością znaków, nawet tych uznanych za pozornie najbardziej trwałe – imion własnych.

Czy obok Kierkegaarda Nietzsche nie był jednym z tych wielkich myślicieli, którzy nieustannie przybierali nowe imiona bawiąc się podpisami, tożsamościami, nawiasami, maskami?²⁸

Niepotrzebnie więc się uniosłeś Czytelniku. Kiedy nazwałem Cię nawiasem, NICZYM innym, choć lepiej byłoby powiedzieć: innym NICZYM, nazwałem Cię tym samym Bogiem. Nawiasem mówiąc (czy istnieje inna droga do Boga, który sam jest nieustannym powielaniem się nawiasów?), jesteś Bogiem. Lecz, między Bogiem a prawdą (w nawiasie między Bogiem, będącym nawiasem, a prawdą, będącą zbiorem metafor, retorycznych nawiasów, które zapomniały, że są nawiasami), między Bogiem a prawdą (co jest powiedzeniem nadzwyczaj trafnym, gdyż jako czytelnik jesteś zawsze umieszczony w nawiasie między Bogiem a prawdą, które to pojęcia same są już nawiasami), między Bogiem a prawdą (zwróć uwagę, Czytelniku, jak długo zwlekam z powiedzeniem tego, co mam na myśli, by uzmysłowić Ci, że to, co rzekomo jest poza nawiasem nigdy nie następuje), więc między Bogiem a prawdą jesteś nawiasem. Jesteś więc Bogiem, niczym i Nietzschem, NICZYM innym (*différance*: różNICa), choć być może wolałbyś być profesorem w Bazylei i uzurpować sobie prawo do bycia w centrum i wyrokować w sprawach dobra i zła.

Na czym polega zadanie wszelkiego wyższego szkolnictwa? – Uczynić z człowieka maszynę. Co jest środkiem do tego? – Winien się uczyć i nudzić. Jak się to osiąga? – Za pomocą pojęcia obowiązku. Kto jest jego wzorem? – Filolog, gdyż uczy kuć. Kto jest człowiekiem doskonałym? – Urzędnik państwowy²⁹.

Tekst jest więc historią nawiasów, które wzajemnie biorą się w nawias, nawias jest „wirującą częścią (naszego tekstowego) losu”, jak stwierdził Margines, mój brat, *mon frère*. Jeżeli tak jest, w takim razie tekst jest nie tylko historią nawiasów, lecz również histErią nawiasów, których tożsamość jest nietrwała, podszyta zawsze wieloma odniesieniami.

Problem nawiasu to problem tożsamości, który został wzięty w nawias, o którym zapomniano, że jest w ogóle problemem. Rolą nawiasu jest przewartościowanie histErii jako niezbędnego, uzdrawiającego elementu histOrii.

28. Jacques Derrida, *Interpreting Signatures. (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*, „Philosophy and Literature”, 1986, No. 10, s. 256.

29. Friedrich Nietzsche, *Zmierzch bożyszc*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa 1906, s. 89.

Uzyskanie tożsamości jest niezwykle ważnym motywem w mechanizmie hysterii i jej symptomów; tą drogą pacjenci mogą wyrazić nie tylko własne symptomy i własne doświadczenia, lecz także doświadczenia dużej grupy osób; mogą cierpieć [...] za całą grupę ludzi i własnymi przybieranymi osobowościami wypełniać wszystkie role dramatu³⁰.

Jak widzisz, Czytelniku, jestem drobny jak bibelot, a mój kształt przypomina nogi rzeźbionych konsoli (*bracket* po angielsku to właśnie konsola) Ludwika XV, ale to ja wspieram całą konstrukcją tekstu, jestem belką podtrzymującą strop czy wykusz balkonu (*bracket* to także *kroksztyn*). To ja, który jestem znakiem dłoni osłaniających światło, lecz światło to jest zawsze odbite w lustrze innego nawiasu; to ja, nawias-kinkiet.

A więc jestem próbą nieuchronnego wprowadzenia pewnej formy szaleństwa w powściągliwy dyskurs narracji; jak pisał *mon frère* Margines, wszystko jest sprawą tańca. Moja mądrość jest dionizyjska, nie będąca wrogiem „boskich tańców” ani też „nózek dziewczęcych o pięknych kostkach”³¹. Istotę jej stanowi

[...] łatwość metamorfozy, niezdolność do nieoddziaływania (na podobieństwo niektórych histeryków, którzy także na każde skinienie każdą przejmują się rolą). Dla człowieka dionizyjskiego jest niepodobieństwem jakiegokolwiek sugestii nie zrozumieć [...] posiada [on] w równie niedościgłym stopniu instynkt rozumienia i odgadywania jak sztukę oddziaływania na drugich³².

Jak widzisz, tylko ja jestem poważny („przejmuję się rolą”), tylko ja jestem czynny (choć czyn mój jest nawiasowy, czyli „histeryczny”) tylko ja rozumiem sugestie, które są niczym innym jak nawiasem, czyli NICZYM innym. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że skoro zajmuję miejsce głównego tekstu, przeto zdejmuję z niego maskę powagi. Nie znaczy to, że jestem niepoważny; przeciwnie – jestem tak poważny, że aż staję się śmieszny. Jak Buster Keaton. Wszyscy wielcy komiccy byli mężczyznami, lecz śmieszyli nas tym, że uwidaczniali dylemat kobiecości: postawieni poza nawiasem (a jest to to samo, co wzięci w nawias, obydwie te sformułowania oznaczają wyrzucenie poza pewien wspólny obszar) głównego tekstu społeczeństwa (przez nieudolność, nędzę lub cechy fizyczne) odgrywają role, w których dochodzi do głosu ten element, którego są pozbawieni (jak oberwany Charlie grający i uderzający manierami arystokraty). Oto historyczno-histeryczny dylemat kobiety: postawiona poza zasięgiem dyskursu fallocentrycznego (czyli wzięta w nawias) dramatyzuje historyczne zachowania tych, którzy wzięli

30. Sigmund Freud, *The Interpretations of Dreams*, w: *The Basic Writings of S. Freud*, red. A. A. Brill, New York 1938, s. 227.

31. Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze...*, s. 146.

32. Nietzsche, *Zmierzch...*, s. 74.

ją w nawias po to, by ocalić swe pragnienia. Co więc pozostaje do zrobienia, by wyrwać się z nawiasu? Grać, naśladować, dramatyzować tak, by wydobyć całą parodystyczną potęgę nawiasu; należy więc jeszcze intensywniej wziąć się w nawias: wziąć nawias w nawias. Pozostaje to, co jedna kobieta (Toril Moi) mówi o drugiej kobiecie (Luce Irigaray):

Zgadając się na coś, co nieuchronnie musi stać się naśladownictwem, Irigaray jakby zwracała całą potęgę owej mimikry przeciwko niej samej, podnosząc jej pasożytnictwo do drugiej potęgi. Oto teatralizacja przedstawienia mimicznego: naśladowując to, co zostało kobiecie narzucone do naśladowania, strategia Irigaray [...] zmierza do podważenia dyskursu fallocentrycznego przez jego ekstremalizację³³.

Jak więc widzisz, moja historia, która jest równocześnie histErią, nie posiada swojego podmiotu, który miałby określoną płeć: jestem mężczyzną (mówią o mnie: ten), ale przecież utożsamiam się z kobietą. Zresztą chyba Cię to już nie dziwi: powiedziałem Ci przecież, że jestem niczym, Nietzschem. NICZYM innym, Dionizosem i Ariadną równocześnie.

Mówić nawiasem oznacza więc tyle, co interpretować, a więc wypowiadać się Koniecznie Nie Wprost. Ruch interpretacyjny wspiera się na zawieszeniu oczywistości znaczenia i prawdy w imię prawdy. Zawieszenie (a więc wzięcie w nawias) prawdy jest strategią samej prawdy. Lecz, jak powiedzieliśmy już, nawias nie oznacza unieważnienia, lecz jedynie mówi o tym, że nie ma ważności bez potencjalnego zawieszenia ważności, a porządek jest niemożliwy bez chaosu. Mówiąc jako nawias przemawiam jako pewna forma chaosu, tzn. miejsca, gdzie potencjalnie istnieją wszelkie formy, a jej kształty przechodzą wzajemnie jedno w drugie. Praktycznie interpretacja (czyli ruch nawiasów) oznacza więc nie porządkowanie, lecz przeciwnie – wpuszczenie chaosu w obszary domniemanego ładu tak, aby ów pierwotny porządek (tekst) wydał się nieładem, a wprowadzony chaos nagle ujawnił się jako pewna przemijalna postać porządku. Mówić nawiasem oznacza pozostawać w stanie braku jednoznacznej decyzji, przesuwając nieustannie dwa systemy (ładu i chaosu), operować równocześnie na obydwóch płaszczyznach (porządku niezbędnego dla komunikacji i chaosu niezbędnego dla prawdy).

Z praktycznego punktu widzenia mówimy tu o konieczności nawiasu nie tylko jako tego miejsca, które pomieści narrację o jakimś wydarzeniu, a więc nie tylko nawiasu obejmującego prawdę jakiegoś wydarzenia (czyli jakiejś partii tekstu; w tym przypadku nawias można by było przyrównać do czytania między wierszami). Teraz nawias w sposób pośredni (a zatem nawiasowy) jest prawdą pewnej

33. Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Methuen, London 1985, s. 140.

dziwnej narracji bez wydarzenia (*étrange récit sans événement*³⁴), czyli zostaje umieszczony tuż po jednym tylko słowie (jak w tym eseju, w którym „to” musiało zostać ujęte w nawias, skoro – jak powiedział nam Tekst – [to] jest nie tylko tekstem, ale także tym, co stoi poza jego granicami, przemawia z przypisów, czyniąc niechybnie „to” również z „tamtego”) lub nawet w jego obrębie, jak na przykład w słowie Er(r)go. Jeszcze nic nie zdążyło się stać, a już pojawił się nawias jako chaos. Lub inaczej: NIC już zdążyło się stać i pojawił się nawias jako chaos.

Il a traité le I de toutes les manières, dans toutes les langues en majuscules I (*i*), J (*je*), I (*un*) [...]. Chaos de la matière de l'I (*un*) [...]. Cet I est mon semblable³⁵.

Nawias jest zatem domeną chaosu i maski, w której „ja” staje się zarazem liczebnikiem (*un*), spójnikiem (*i*) po polsku lub literą w innych językach (*i*) i podmiotem (*je*). Pierwotny chaos materii jest więc pierwotnym chaosem osobowości. Także Twojej, Drogi Czytelniku.

Naturalny tekst natury stanowi więc chaotyczne istnienie, przejawiające się jako obdarty znaczeniem proces. Jego kształty określają nie tyle system czy kosmos, lecz maskę. Natura i maska warunkują istnienie zjawisk i określają je jako chaos. W swej istocie natura i maska są tym samym i najgorszym błędem, jaki moglibyśmy popełnić; byłoby to przeciwstawienie sobie tych pojęć³⁶.

(To ja, Czytelniku, nawias: to ja – Twój „komicznie (o)błędny świat”.)

34. Jacques Derrida, *Signéponge...*, s. 101.

35. Jacques Derrida, *Signéponge...*, s. 29.

36. Jean Granier, *Nietzsche's Concept of Chaos*, w: *The New Nietzsche, Contemporary Styles of Interpretation*, red. David B. Allison. London 1979, s. 137.

Czytelnik
(Emanuel Prower)

To ja, czytelnik. Do mnie zwracają się Tekst, Margines i Nawias. Zwracając się do mnie, zakładają moje istnienie. Zarazem jednak każdy z nich na swój sposób kwestionuje moją tożsamość. Tekst przeistacza mnie w tekst, Margines spycha mnie na margines, Nawias bierze mnie w nawias. Tym samym, choć zakładają moje istnienie, równocześnie, kwestionując moją tożsamość, zdają się moje istnienie podawać w wątpliwość. Bo czyż można istnieć nie mając tożsamości? Taki stan rzeczy stawia mnie, czytelnika, w wysoce niejasnej sytuacji.

Zdrowy rozsądek zdaje się podpowiadać: przecież jestem żywym czytelnikiem z krwi i kości, czego oni chcą ode mnie? Niestety, chcąc być uczciwym wobec siebie jako czytelnika, muszę choćby po części przyznać rację Tekstowi, Marginesowi i Nawiasowi, że moja tożsamość i istnienie są problematyczne. Na przykład, każdy tekst zakłada swoje istnienie; może ponadto, jak czynią Tekst, Margines i Nawias, zwracać się do mnie bezpośrednio. Ja natomiast takiego przywileju nie mam. Gdy tylko zechcę zwrócić się do kogoś, tym samym tracę swoją tożsamość jako czytelnika i przeistaczam się w autora. Paradoksalność mojej sytuacji uwidacznia się jeszcze bardziej, gdy zwrócę się do siebie samego, co przez zadanie sobie pytania „kimże więc jestem” niniejszym czynię. W ten sposób przeistaczam się w autora pytania, a więc tracę moją tożsamość czytelnika. Równocześnie moje pytanie zakłada istnienie jego czytelnika, inaczej nie zadawałbym go. Ponieważ pytanie jest skierowane do mnie samego, niejako powołuje do istnienia siebie jako czytelnika mojego pytania. Er(r)Go, moje istnienie i tożsamość czytelnika uzależnione są od istnienia tekstów, które się do mnie zwracają. Ponadto, zgodnie z dialogiczną strukturą myślenia, do czego nawiązuje Tekst, sam stwarzam i unicestwiam siebie jako czytelnika i autora. Jako czytelnik istnieję, i nie istnieję równocześnie.

Czy jest dla mnie wyjście z tej paradoksalnej gry tekstów, marginesów i nawiasów? Czy istnieje moje czyste autonomiczne *ja*, nie skalane grą, która mnie stwarza i unicestwia równocześnie? Czy istnieję poza moimi przypadkowymi tożsamościami czytelnika swoich i cudzych tekstów? Ale czyż zadając takie pytania, nie pogarszam jeszcze dotkliwiej paradoksalności mojej sytuacji? Przecież, im więcej mnożę takich pytań i wysłuchuję/wyczytuję swoich i cudzych odpowiedzi, tym bardziej wciągamy się w paradoksalną grę tekstów, marginesów i nawiasów. Er(r)Go, tym bardziej moje istnienie i tożsamość obarczone są przypadkowością. Zatem, dalszy krok na drodze uczciwości wobec siebie nakazuje mi porzucić tego typu pytania, gdyż niewątpliwie oddalają mnie one jedynie od mojego autonomicznego, nieprzypadkowego *ja*, jeżeli takowe w ogóle istnieje.

Co w takim razie mi pozostaje? Wydaje mi się, że istnieją dwie drogi radzenia sobie z sytuacją, w której się znalazłem. Po pierwsze, mogę przestać mówić/pisać i słuchać/czytać – pogrążając się w zewnętrznej i wewnętrznej ciszy, wyłączam się z paradoksalnej gry. Po drugie, mogę usiłować choćby trochę rozjaśnić sobie sytuację, w której się znajduję, poprzez przyjrzenie się grze tekstów, marginesów i nawiasów, którym zawdzięczam swoją quasi-tożsamość i problematyczne istnienie.

Powodowany lojalnością wobec Tekstu, Marginesu i Nawiasu czuję się zobowiązany jako czytelnik, choćby przez chwilę, pójść drugą drogą. Podejmując taką decyzję, tym samym godzę się (bo czyż, nawiasem mówiąc, mam inne wyjście) na quasi-tożsamość i problematyczne istnienie, które mi przypisali. Wszyscy trzej zgodni są co do tego, że moja quasi-tożsamość i problematyczne istnienie zasadzają się na mojej tekstowości lub – szerzej – znakowości. A zatem podlegam prawom, którym podlegają wszystkie teksty: mogę zostać napisany, zepchnięty na margines, wzięty w nawias, anulowany, przywołany do tekstowego istnienia w innym kształcie i czasie. W tym względzie Tekst, Margines i Nawias są w stosunku do mnie względnie przyzwoici, bo mówią jedynie o ogólnych prawach, którym podlegam. Ponieważ, co każdy z nich *explicite* stwierdza o sobie, podlegają tym samym prawom, mają zatem do mnie iście partnerski stosunek.

Jednakże gra tekstów, w którą jestem jako czytelnik uwikłany, rzadko kiedy jest tak przyzwoita. Rzadko teksty usiłują mnie jedynie informować. Znacznie częściej usiłują mnie pouczać, nakłaniać i mną manipulować. Każdy tekst, czy się zwraca do mnie bezpośrednio czy nie, zakładając moje istnienie, również jako określa moją quasi-tożsamość; może to czynić po partnersku, przymilnie, z wyższością czy – powiedzmy – potraktować mnie z buta. Takie określenie i usytuowanie mnie *wewnątrz* tekstu znalazło już swoją nazwę. Jest nią odbiorca wirtualny:

W takim ujęciu przedmiotem zainteresowania badacza jest „wpisana w tekst” czy „zaprogramowana” w nim osobowość odbiorcy [...] jego wewnątrztekstowy „portret”, zespół elementów tekstu, określających miejsce i rolę czytelnika (słuchacza, widza, itp.) w tym elementarnym procesie komunikacyjnym, jaki zawiązuje się wokół danego tekstu kultury³⁷.

Znajdując się wewnątrz tekstu, każdego tekstu, quasi-tożsamość odbiorcy wirtualnego jest zarazem najbardziej elementarną, potencjalną, by tak rzec, formą mojego istnienia.

Zapyta ktoś, powodowany zdrowym rozsądkiem, co mają ze sobą wspólnego moja quasi-tożsamość wewnątrztekstowa z moją (jego?) tożsamością żywego czytelnika z krwi i kości. Tekst powiedział o mnie, za Georges Pouletem, że w akcie czytania „zasada subiektywności, którą nazywamy *ja*, zostaje zmodyfikowana

37. Stanisław Barańczak, *Czytelnik ubezłasnowolniony*, Paryż 1983, s. 29.

w taki sposób, iż nie mam już prawa [...] by uważać je za moje *ja*”. Dalej Poulet pisze: „Jestem ja, które myśli cudze myśli. Moja świadomość zachowuje się tak, jakby była świadomością kogoś innego”³⁸. Na marginesie Tekstu i Marginesu mogę tu jeszcze dodać za C. S. Peirce’em, że: „[...] każdy znak [...] musi być określeniem quasi-umysłu. Ten quasi-umysł sam jest znakiem, znakiem podlegającym określeniu”³⁹. A zatem, skoro każdy tekst-znak musi określić swój quasi-umysł, związek między moją quasi-tożsamością wewnątrztekstową a moją tożsamością żywego czytelnika jest taki, że ta pierwsza projektuje, określa tę drugą. Ta pierwsza istnieje w każdym tekście w stanie potencjalnym, ta druga jest jej faktyczną realizacją (jej przeżyciem?), gdy ktoś zechce włączyć się do gry tekstów i odegrać moją rolę.

Uwaga na marginesie: Nawet ktoś powodowany najzdrowszym rozsądkiem przyzna, mam nadzieję, racje Pouletowi, że jego „tak jakby” jest uzasadnione, jest on w nim skromny. Usiłuje jedynie wykazać mi, że moje *ja* (czym/kim/kolwiek ono by nie było) nie jest tożsame z moją quasi-tożsamością czytelnika. Gdyby tak nie było, tj. gdyby przyjąć tożsamość mojego *ja* „z krwi i kości” z moją quasi-tożsamością czytelnika, wtedy należałoby podzielić pesymizm G. Orwella wyrażony w jego *Regulach Nowomowy*, że możliwe jest całkowite zamknięcie (zniewolenie) mnie w granicach specjalnie do tego celu skonstruowanego języka. Lepiej (a może łatwiej?) przyjąć, że moja quasi-tożsamość czytelnika jest projektowana i określana przez tekst, który akurat w danym (tym?) momencie czytam i że sama jest tekstem powstającym w akcji czytania. Na marginesie uwagi na marginesie oraz na marginesie marginesu niech przypomnę, że skoro moja quasi-tożsamość czytelnika jest tekstem, tj. znakiem, musi ona z kolei określić swoją quasi-tożsamość czytelnika, która z kolei musi określić... itd.

Skoro godzę się na moją przygodną tekstową quasi-tożsamość, a nawet widzę pewne zalety takiego ukrycia się za maską tekstu (a czy mam inne wyjście?), pozostaje mi następny krok na drodze uczciwości wobec siebie. Czy można jakoś uchwycić, opisać moją quasi-tożsamość projektowaną i określaną przez grę tekstów, którą C. S. Peirce nazywa procesem semiozy, tj. nieskończonym procesem interpretacji znaków przez znaki? Na pierwszy rzut oka zdrowy rozsądek będzie skłonny uznać tak postawione pytanie za inną formę porzuconego przeze mnie wcześniej pytania o moje czyste *ja*; istniejące poza grą tekstów. Biorąc w nawias problem Kartezjusza, do którego nawiązuje Tekst, zauważę tu tylko na marginesie mojej uwagi na marginesie, że używając porównania Alfreda

38. Georges Poulet, *Criticism and the Experience of Interiority*, w: *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, red. J. P. Tompkins. Baltimore, London 1981, s. 45.

39. Charles S. Hardwick, red., *The Correspondence Between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington 1977, s. 195.

Korzybskiego utożsamiałbym w ten sposób mapę z terytorium, do którego ona się odnosi, tj. utożsamiałbym moją przygodną tekstową quasi-tożsamość z moim hipotetycznym, autonomicznym i czystym *ja*, co jak zasygnalizowałem w uwadze na marginesie, mogłoby mieć fatalne skutki dla mojego autonomicznego *ja*, właśnie: jeszcze go nie odkrywszy, już bym unicestwił jego autonomię.

Uwolniony od błędów, do których może doprowadzić mnie nadmiar zdrowego rozsądku, mogę teraz odpowiedzieć na wyżej postawione pytanie. Skoro każdy tekst projektuje czy określa moją potencjalną quasi-tożsamość, mam quasi-tożsamości tyle, ile jest tekstów, czyli nieskończoną liczbę. Jaka zatem zachodzi relacja między moimi potencjalnymi wewnątrztekstowymi quasi-tożsamościami a ich faktycznymi realizacjami, gdy ktoś włącza się do gry tekstów i przyjmuje moją rolę czytelnika? Jeżeli przyjmę, że moja quasi-tożsamość wirtualnego odbiorcy jest równoznaczna z C. S. Peirce'a pojęciem interpretanta bezpośredniego, natomiast moja faktycznie realizowana przez kogoś quasi-tożsamość rzeczywistego odbiorcy jest równoznaczna z C. S. Peirce'a pojęciem interpretanta dynamicznego, relacja między nimi jest następująca:

Interpretant (bezpośredni) [...] jest tym wszystkim, co jest *explicite* dane w znaku, niezależnie od kontekstu i okoliczności jego wypowiedzenia⁴⁰.

Interpretant dynamiczny jest tym, co jest doświadczane w każdym akcie interpretacji i w każdym z nich jest inny⁴¹.

Idąc w ślad za rozróżnieniem S. Barańczaka mogę zatem powiedzieć, że próby opisywania mojej quasi-tożsamości potencjalnej i faktycznej przynależą do dwóch różnych poetyk odbioru: pierwsza posługuje się analizą samych tekstów i próbuje zrekonstruować projektowane przez te teksty moje quasi-tożsamości. W tym przypadku jestem „ściśle określony przez leksykalną i syntaktyczną organizację tekstu: tekst jest niczym innym jak tylko semantyczno-pragmatyczną produkcją swego własnego modelowego czytelnika”⁴². Druga próbuje opisać interpretacyjne zachowania różnych moich wcieleń, tj. teksty, jakie na marginesach teksów tworzą one w trakcie ich lektury (odbioru).

Z powyższego należy wysnuć wniosek dotyczący mojej quasi-tożsamości dynamicznej, tj. „faktycznej”, że jej przypadkowość jest krańcowo dotkliwa. Ten banalny wniosek opiera się na równie banalnej obserwacji, że ta forma mojej quasi-tożsamości jest określana zarówno przez moją potencjalną quasi-tożsamość projektowaną przez tekst, który aktualnie czytam, jak też przez takie okoliczności,

40. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*. Vol. V, akapit 5.473.

41. Peirce, *Selected Writings. Values in a Universe of Chance*, red. P. P. Wiener, New York 1958, s. 414.

42. Umberto Eco, *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington 1979, s. 10.

jak naukowe, literackie i polityczne mody, czy choćby przez samopoczucie mojego aktualnego wcielenia. Czy zatem rekonstrukcje moich potencjalnych quasi-tożsamości mniej są narażone na kapryśną przypadkowość? Teoretycznie można mnie poddać następującemu zabiegowi idealizacyjnemu: z danych o aktualnym stanie systemu językowego (w najszerszym znaczeniu, również semiotycznym oraz socjo- i etnolingwistycznym), w którym został zrealizowany tekst, można zrekonstruować model mojej potencjalnej quasi-tożsamości. Ponieważ szeroko pojęty system językowy podlega ciągłym przemianom, model taki będzie względnie adekwatny tylko synchronicznie dla danego tekstu, tj. w odniesieniu do jednego punktu w czasie. Choć mniej dotkliwa, przypadkowość moich tekstowych quasi-tożsamości nie zostaje więc przewyciężona.

Gwoli uczciwości wobec często tu przywoływanego C.S. Peirce'a muszę powiedzieć na koniec, że wyróżnia on jeszcze trzecią formę mojej quasi-tożsamości – interpretanta ostatecznego:

Interpretant ostateczny jest tym jedynym wynikiem interpretacji, do którego każdy interpretator jest zmuszony dojść, jeżeli znak zostanie wystarczająco zbadany⁴³.

A zatem możliwe jest według Peirce'a takie określenie mojej quasi-tożsamości czytelnika, które będzie ostatecznym interpretantem danego tekstu, tj. przyszłym idealnym stanem pełnej informacji o tym tekście, a zarazem jego prawdziwą reprezentacją. Stan ten, będąc logicznie koniecznym, byłby również względnie nieprzypadkowy. Taka możliwość popycha mnie do ostatniego już kroku na drodze uczciwości wobec siebie. Jeżeli może w przyszłości zaistnieć określenie mojej quasi-tożsamości przez jakiś tekst, które będzie prawdziwe w odniesieniu do tego tekstu, to czy może zaistnieć określenie mojej quasi-tożsamości jako czytelnika wszelkich tekstów, w tym również tekstów, których jestem autorem, które będzie prawdziwe i zarazem nieprzypadkowe w odniesieniu do mnie samego? Zarys takiego przyszłego stanu samo-wiedzy o mnie jako o tekście uwikłanym w nieustającą grę tekstów ujął Peirce następująco:

[...] człowiek może myśleć tylko przy pomocy słów lub innych zewnętrznych symboli
[...] Zatem fakt, iż każda myśl jest zewnętrznym znakiem dowodzi, że człowiek jest zewnętrznym znakiem [...] człowiek i zewnętrzny znak są tożsami w tym samym sensie, w jakim człowiek i homo są tożsame⁴⁴.

43. Charles S. Peirce, *Selected Writings...*, s. 414.

44. Charles. S. Peirce, *Collected Papers...*, akapity 5.313; 5.314.

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

Podczas prac archeologicznych prowadzonych z początkiem lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przy ujściu Skaldy w pobliżu granicy belgijsko-holenderskiej odkryto szereg drobnych, lecz szalenie ciekawych przedmiotów, datowanych na koniec XIV i początek XV w. 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 a 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 pątniczych 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.

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, Brill, Leiden 2004, s. 492–510. Kilka reprodukcji owych odznak dostępnych jest w internecie, pod adresem Medieval Badges Foundation (Stichting Middelleeuwse Insignes), <<http://www.medievalbadges.org/pages/1/index.htm>>.

Cokolwiek by nie 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 dziewiętnastowiecznej 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 *graphie*, 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 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” i 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 *à 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 nie 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 siedemnastowiecznej Francji, a sam termin *fabliau* (l. mn. *fabliaux*) wywodzi się zapewne z trzynastowiecznego dialektu pikardyjskiego, od słowa *fablel*, którego źródłosłowem jest łacińska *fabula*, „opowieść, opowiadanie”³. Polskie średniowiecze zachowało jedynie pojedynczy

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

3. Tony Davenport, *Medieval Narrative*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 154–155. Przegląd i obszerna bibliografia starofrancuskich *fabliaux* jest przedstawiona w: Charles Muscatine, *The Old French Fabliaux*, Yale University Press, New Haven 1986; R. Howard Bloch, *The Scandal of the Fabliaux*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1986; Mary Jane Stearns Schenck, *The Fabliaux. Tales of Wit and Deception*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia 1987; Norris J. Lacy, *Reading Fabliaux*, Garland Publishing, New York, London 1993. Porównanie i analiza związków pomiędzy starofrancuskimi, a średnioangielskimi *fabliaux*

przykład takiego tekstu z początków XV w., 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 dogłębszych 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 ustalo-

w: Thomas D. Cooke, *The Old French and Chaucerian Fabliaux: A Study of Their Comic Climax*, University of Missouri Press, Columbia, London 1978. Analiza i bibliografia średnioangielskich *fabliaux* w: John Hines, *The Fabliau in English*, Longman, London, New York 1993.

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

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

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

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

8. Por. 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, University of Missouri Press, Columbia 1974, s. 43–58.

nych 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 w. 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* do tego, 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

9. Thomas D. Cooke, *Pornography, the Comic Spirit and the Fabliaux*, w: *The Humour of the Fabliaux...*, s. 147–151

10. Por. 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, Routledge, London, New York 2001, s. 284–285.

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

z ich zaskakujących zakończeń i sprawia, że następuje w nich kanalizowanie pornografii przez komizm¹². 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 grzechu¹⁴.

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”¹⁵. Chrystus mówił o cudzołóstwie intencjonalnym, lecz nie do-

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”. 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*”. Bloch, *The Scandal of the Fabliaux*, s. 90 (przeł. R. Borysławski).

14. Mat. 5: 20–30.

15. Mat. 5: 28.

konanym, czyli o akcie niezaistniałym, 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, i 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 przeformułowaniem 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 ciele człowieka, 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 chłodnie¹⁶.

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 w oparciu o rozważania na temat potencjalności i aktualności:

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

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 pomyślanym¹⁷.

Konkludując swe rozważania, Akwinata mówi, że choć grzech popełniany w myśli nie jest grzechem śmiertelnym, lecz powszednim, to sama przyjemność osiągana 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 [...]”¹⁸. Odprawianie 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, wkraczało w świat człowieka średniowiecza przez jego uszy. Autor czternastowiecznej *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 cudzołośćwo, czyli nienasycona miłość i zło, co to bierze się z rozkoszy lędzwi, albo też z zaspokajania cielesnej chuci. A w grzechu tym, jak to rzecz Święty Grzegorz, kusi diabeł czleka na pięć sposobów: najspierw zatem przez plugawe spojrzzenia. A potem przez plugawe słowa. A potem

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

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

przez plugawy dotyk. A potem przez plugawe pocałunki. A potem popełnia człek czyn lubieżny. Gdyż plugawe spojrzenia wiodą czleka do mowy plugawej, a od mowy do dotykania, a od dotykania do pocałunków, a od pocałunków do plugawego czynu grzesznego¹⁹.

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 w. znany ze swego incipitu jako *Farai un vers, pos mi somelh, Rymy te zložylem 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 okreśłany jest mianem „ojca poezji trubadurów”. Mimo, że gatunek *fabliau* osiągnął swą popularność wiele lat po śmierci Wilhelma, jednoznaczna erotyka tego akurat wiersza niewątpliwie zwiastuje obecność „nieprzyzwoitych” motywów w literaturze średniowiecza²⁰. Drugim tekstem,

19. „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 touchynge, and from touchynge to kissyng, and fro the kissyng to the foule dede of synne”. *The Book of Vices and Virtues*, fol. 16v, w: *Middle English Literature. A Historical Sourcebook*, red. Matthew Boyd Goldie, Blackwell, Oxford 2003, s. 115 (przeł. R. Borysławski).

20. 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.

do którego się tutaj odwołamy, 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 dwunastowieczne *Monologi waginy*. I wreszcie trzecim tekstem będzie tutaj jedno z nielicznych angielskich *fabliaux*, *Opowieść młynarza*, autorstwa Geoffrey'a 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 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, barbarian*, 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 upewnienie się, że mężczyzna rzeczywiście nie mówi. Przynoszą zatem *un gat ros*, „rudego 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 escoissen:
Plajas mi feron mais de cen
Aquella ves;
Mas eu no.m 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 no.i rompei mos coretz
E mos arnes;
E no.us puesc dir lo malaveg,
Tan gran m’en pres²².

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 przecie²¹.

Rzecz Agnieszka do Ermessany:
„Niemowa z niego nie udawany.
Nuże sposobić nam się do łażni
I pod pierzynę”.
Tak przez niedzielę użyłem krzynę
Ichniej przyjaźni.

Zadowolilem je bez urazy
Sto osiemdziesiąt i osiem razy,
Że jużem myślał: spodnie mi pękną,
Sprzęt się zepsowa.
A chocia srodze bolała głowa,
Anim nie jęknął²³.

Fabula 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

21. Guilhem, *En Alverhne...*, s. 34. (Przeł. Edward Porębowicz).

22. Guilhem, *En Alverhne, part Lemozi / Do Limuzynu sobie z Owernii*, w: *Antologia poezji francuskiej. Anthologie de la poésie française*, Tom. 1, red. Jerzy Lisowski, Czytelnik, Warszawa 2001, s. 34.

23. Guilhem, *En Alverhne...*, s. 35. (Przeł. Jerzy Lisowski).

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 przywodzące 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 rozumiana.

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 rozdziwieniu między *logos*, „słowem”, a *ergon*, „czynem”²⁴, 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 nieprzychylny, używając w swym tytule słowa politycznie bardzo niepoprawnego i przewrotnie łącząc je z zasadą komunikacji werbalnej. *O rycerzu, co sprawiał, że cipki mówiły* krążył 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, prze-

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

chowowana 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 parler²⁵

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

Rycerz otrzymał dar prowadzenia rozmowy w ten szczególnie 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 absurdałne 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 vagina 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...²⁶

[...] 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 wypowiedane 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 szczerza mowa kobiet jest przedstawiona w niej jako „mowa” ich wagin i ich od-

25. *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*, w: *Du Cheualier qui fist les cons parler*, „The Romanic Review” 85, 1984, s. 495–515 (wersy 385–387, przeł. R. Borysławski).

26. *Du Cheualier qui fist les cons parler*, s. 495–515. (wersy 413–419, przeł. R. Borysławski).

bytów. Kobiety są zatem zredukowane do roli dodatków do swych genitaliów. Ponadto, niejako by wzmacnić 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 szlchetnego 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, Nicholas, przechytrzył starego, bogatego stolarza po to, by spędzić noc z jego młodą żoną, Alison. Alison wzbudziła również pożądanie parafialnego urzędnika, Absolona, lecz Nicholasowi udało się wystrychnąć i jego na dudka:

Absolon całuje tyłek Alison, myśląc, że to jej usta. Zamierzając pomścić zniewagę, Absolon słyszy obelżywą „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 yblent²⁷.

Nikolas ów, co wyszczać się i tak zamierzał,
Chciał dowcip ulepszyć na chutliwym klesze
Myśląc rzyć mu swą wystawić ku własnej ucieście [...]
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 beczelnie 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 Świętyni 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 ceremonii²⁸.

27. Geoffrey Chaucer, *The Miller's Tale*, w: *The Riverside Chaucer*, red. Larry D. Benson, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 76 (wersy 3798–3808, przeł. R. Borylski).

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

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*²⁹, „rozpalonym żelazem, w odbyt wrażonym”. Co ciekawe, Absolon rozpalonym żelazem zamierzał potraktować pośladki 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, a 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 niezwykłej 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 nierozwalnie związane z dwiema dziedzinami: seksualnością, często wkraczającą w obszary, które dzisiaj nazwalibyśmy pornograficznymi, i tym, co można określić mianem ówczesnej politycznej poprawności. Obie te płaszczyzny, tak jak to ma z resztą 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.

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

Terapeutyczny recykling / niesamowite powtórzenie

Problemy, które nowoczesność ma z powtórzeniem, a tym samym z kulturowym recyklingiem, często rozpatrywane są jako blisko związane z funkcjonowaniem pamięci. Dylematy tu odnajdywane można by podsumować stawiając naprzeciw siebie stwierdzenia dwóch myślicieli kluczowych, jeśli chodzi o tę tematykę. Podczas gdy psychoanaliza Freuda próbuje pokazać, że powodem powtórzenia (przymusu powtarzania) jest nasza *niezdolność wpisania czegoś w pamięć* (trauma), znane twierdzenie Adorno głosi, że, przynajmniej jeśli chodzi o produkty kultury, powtarzamy, ponieważ *nie istnieje nic, co można by zapamiętać*. To właśnie brak jakiegokolwiek substancji, z którym mamy do czynienia w dziele (kultury masowej), pozwala nam prześlizgiwać się od jednego produktu kulturowego do drugiego w fałszywej ekstazie reklamowanej nowości. Co więcej, praktyka taka posiada wymiar przymusu, ponieważ na niej właśnie opierają się (po)nowoczesne więzy społeczne (określenie Adorno jest znacznie bardziej złośliwe: tworzy ona „społeczny cement”). Czy jednak intuicje te nawzajem się wykluczają?

Do pewnego czasu powtórzenie nie było postrzegane jako problem kulturowy; co więcej, było uważane za oczywistą procedurę dochodzenia do prawdy. Stwierdzenia takie jak: „Hipokrates powiedział...”, „Pliniusz opisuje...” były uważane za autorytatywne sądy, nie potrzebujące dalszego rozwijania. Także sama nowoczesność ze wszystkimi swoimi pretensjami do naukowej obiektywności i odrzuceniem niekwestionowanych autorytetów w pewnym sensie rozpoczyna się jako próba powtórzenia – chociaż nazwa ta została wymyślona znacznie później, sam sposób określania początków nowoczesnej Europy jako Odrodzenia mówi tu wszystko. A jednak u źródeł tego projektu przywrócenia do życia dawnych wzorów kryje się pewna dwuznaczność. Z jednej strony, jego rezultatem było na przykład powstanie na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku opery w skutek podjętej w duchu powagi próby ożywienia antycznej tragedii greckiej we Włoszech przez Cameratę, florenckie stowarzyszenie poetów, muzyków i myślicieli, a która okazała się być w opinii Schellinga (będącego tu chyba reprezentantem większości filozofów) „najniższą karykaturą najwyższej formy sztuki, greckiego teatru”¹. Z drugiej strony, dał nam on *Don Kichota* Cervantesa, który

1. Mladen Dolar, *If Music Be the Food of Love*, w: *Opera's Second Death*, Slavoj Žižek i Mladen Dolar, London 2002, s. 1. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia autora.

jest w dużej mierze satyrą na tego rodzaju próbę powtórzenia. Choć ośmieszona zostaje tam (między innymi) absurdalność współczesnej literatury popularnej, w szczególności romansów rycerskich, skutkiem czytania których biedny Alonso Quijano próbuje pójść w ślady Amadisa z Galii, można sobie również wyobrazić katastrofalne konsekwencje jego lektur, gdyby Alonso był bardziej wykształconym typem renesansowego szlachcica i próbował naśladować na przykład Orfeusza lub Juliusza Cezara. Jednakże, pomimo pobudzania nas do śmiechu, los Don Kichota jest też w pewnym sensie tragiczny: czy jego szaleństwo wywołane rycerskimi opowieściami tak bardzo różni się od szaleństwa Leara pogrążonego w ojcowskiej fikcji?

Widzimy zatem, że sama próba powtórzenia odrywa dzieło od niego samego, wprowadza pewnego rodzaju rozbieżność, rozszczepienie w jego fundament, co nie pozwala dziełu pokrywać się ze swą intencją – wydaje się, że sama intencja imitacyjna jest, paradoksalnie, przeszkodą w imitowaniu, będąc jednocześnie tym, co umożliwia imitację, choć tylko na sposób komiczny (który nie wyklucza gorzkiego podtekstu). „Poważna” próba powtórzenia osiągnięć tragedii antycznej skutkuje niezamierzoną śmiesznością opery, będącą wynikiem komicznej rozbieżności pomiędzy modelem i jego naśladowaniem, podczas gdy próba komiczna odsłania tragiczne konsekwencje niemożliwości uniknięcia komizmu (jeśli nie jesteśmy w stanie powtórzyć tragicznego gestu, czy jesteśmy skazani na bycie błaznami?). W tym sensie większość oryginalnych dzieł stworzonych pomiędzy szesnastym a osiemnastym wiekiem zawdzięcza swą oryginalność pewnego rodzaju „fałszywej perspektywie”. Choć próbowały one dorównać wzorom antycznym, mogły być tylko ich parodią – i jest to ich komiczna strona, którą samoświadomy gest *Don Kichota* bardzo dobrze ukazuje. Jednak, pomimo swego komizmu w tym względzie, najlepsze z nich w żadnym razie nie są nieudane, jeśli rozpatrywać je według ich własnych kryteriów. Innymi słowy, właśnie to pole, które Cervantes przedstawia jako domenę szaleństwa powtórzenia jest polem, na którym staje się możliwa oryginalność *Don Kichota* – tym, co pozwala na przełamanie zużytych konwencji swych czasów (np. konwencji rycerskiej) jest beznadziejna próba wkroczenia w obszar *niemożliwego* (osiągnięcia statusu poetów starożytnych, który jest z definicji nieosiągalny). A zatem niemożliwość bycia oryginalnym (jesteśmy skazani na powtarzanie starożytnych, choć nigdy nie wzniesiemy się do ich poziomu) staje się tu warunkiem możliwości oryginalności (przełamanie skostniałych konwencji współczesnych jako „fałszywe” powtórzenie).

Dwuznaczność tej pozycji można postrzegać jako to, co ostatecznie doprowadziło do historycznej świadomości Romantyzmu, która zmieniła wyznaczniki rozumienia oryginalności. Gestem założycielskim „Athenaeum” jest porzucenie starożytności jako modelu ze względu na jej niedostępność z powodów histo-

rycznych: nowoczesny umysł nie może stworzyć niczego duchowo pokrewnego wielkim dziełom antyku, ponieważ został on inaczej ukształtowany (na przykład: nowoczesność jest dzieląca i analityczna, podczas gdy starożytność była łącząca i holistyczna). Skoro antyczna wrażliwość była skutkiem całkowicie innych warunków, na które odpowiedziała ona swym wysiłkiem twórczym, w którym jej specyfika znalazła bezpośredni wyraz, to samo musi stać się zadaniem nowoczesności, która powinna wynaleźć odpowiednie artystyczne środki do wyrażenia siebie, w ten sposób tworząc dzieła dorównujące antykowi, jeśli chodzi o ich jakość (powtórzenie greckiego „wzlotu ducha”), nie będące jednak jego naśladowaniem. W ten sposób idea bezpośredniej imitacji zostaje odrzucona, a celem sztuki staje się „nowość”.

Jednak ideał romantycznej oryginalności również kryje w sobie dwuznaczność. Próbuje on połączyć dwie rzeczy, które wydają się być nie do pogodzenia: dzieło geniusza ma rzekomo wcielać w siebie Absolut (Prawdę) a jednocześnie być radykalnie osobistą ekspresją, tak że przeciwstawność tego, co obiektywne i tego, co subiektywne powinna zostać w nim przewyżczona. Jak jednak tego dokonać? Choć późniejsza teoria romantyczna (np. Coleridge w Anglii) przedstawi ideę organicznego dzieła sztuki i w ten sposób będzie utrzymywać, że przewyżczyła przepaść pomiędzy tym, co ludzkie a Absolutem dzięki Naturze, wczesna intuicja Friedricha Schlegla jest znacznie bardziej interesująca (i radykalna): ponieważ nieskończona Idea Absolutna z definicji nie może być zrozumiale wyrażona w skończonym języku, artysta może tylko próbować uchwycić jej „odbicie” w skończoności, które z konieczności będzie musiało przybrać formę fragmentaryczną (wskazującą na nieskończoną całość, do której się odnosi) i zawierać „transcendentalne błazeństwo” (niezrozumiałość, która jest refleksem nieskończonego sensu w obrębie skończonego umysłu). Innymi słowy, wielkie dzieło przyszłości jest w pewnym sensie z definicji *porażką*, jednakże, paradoksalnie, nie umniejsza to w niczym jego wielkości. W ten sposób Absolut (obiektywność) i to, co ludzkie (subiektywność) mogą zostać pogodzone bez wątpliwego odwoływania się do organiczności: nieosiągalna Prawda znajduje swe odbicie w wielkim dziele sztuki w sposób, który z konieczności musi być chaotyczny, nieudany, partacki, lecz to właśnie ów sposób, w który artyście nie udaje się oddać całej Prawdy nosi ślady jego wielkiej osobowości (tylko wielki artysta ma intuicyjny dostęp do Absolutu). Choć wszelkie próby estetycznego przedstawienia Prawdy są z góry skazane na porażkę (a zatem dzieło zawsze będzie fragmentem, ruiną, nonsensem), porażka taka może zarazem być wspinałym osiągnięciem – to właśnie sposób w jaki artysta zostaje przez Prawdę

pokonany czyni go wielkim. Ponownie mamy tu do czynienia z niemożliwością (absolutnej) oryginalności, która jednocześnie warunkuje oryginalność².

Pod tym względem duża część literatury modernistycznej charakteryzuje się tylko czymś w rodzaju trzeźwiejszej postawy romantycznej, jeśli weźmiemy pod uwagę jej cele, a nie środki, jako że język modernistów oczywiście znacznie odbiega od retoryki romantycznej. Choć w swych powieściach Virginia Woolf powoduje rozproszenie wiktoriańskiego świata ściśle określonych przedmiotów, tworząc z niego impresjonistyczną mgławicę rzeczywistości przefiltrowaną przez indywidualne stany umysłu protagonistów, jej celem jest jednak przedstawienie czegoś stabilnego, co stanowi fundament rzeczywistości przedmiotowej, a co, według niej, nie mogło zostać uchwycone i oddane za pomocą realistycznych środków powieściopisarzy wiktoriańskich. Podobnie zachowuje się D. H. Lawrence, który „rozpuszcza” to, co uważa się za stabilne jądro społecznie wytworzonej tożsamości, ale tylko po to, by pokazać, że istnieje coś bardziej pierwotnego i silniejszego niż dyskurs („rytmy krwi”) i złudna rzeczywistość fenomenów. W obu przypadkach to właśnie „zewnątrze” jest źródłem prawdziwej oryginalności: Lily Briscoe w końcu dana jest artystyczna wizja czegoś „niepodlegającego zmianom, co stale lśni jak rubin [...] na tle rzeczy ulotnych, złudnych, chybotliwych”³, podczas gdy Lawrence chce przelać libido na strony swych książek, by odróżnić się od przeintelektualizowanych, sztucznych, zniewieściałych i dekadentkich artystów Bloomsbury.

Istnieje jednak znacznie bardziej samoświadomy i interesujący gest modernistyczny, który wykracza poza romantyczną ideę transcendentnego źródła oryginalności, wyrażony w *Ziemi jałowej* T. S. Eliota. Pierwszy krok Eliota w tym kierunku wydaje się mało obiecujący. Choć w swym słynnym eseju z roku 1919 *Tradycja i talent indywidualny* znajduje się kilka interesujących spostrzeżeń, jego koncepcja tradycji jest tu organicystyczna – tworzy ona spójną strukturę, która jest zawsze kompletna, a zatem każde nowe wchodzące do niej dzieło z konieczności musi zmienić całą konfigurację, nic z niej jednak nie usuwając. Po tej konceptualizacji tradycji nadchodzi jednak chwila prawdy, gdy Eliot musi przełożyć na poetycką praktykę idee wypracowane krytycznie w celu uzasadnienia własnych gustów literackich. Rezultaty tego okażą się być wielce zaskakujące, wydaje się, że również dla samego poety.

2. Oprócz tego w sztuce romantycznej mamy oczywiście opisy „transcendentalnych” stanów wyrażone w rzekomo organicznych dziełach sztuki, jednak, jak zauważa Hermann Broch w swym eseju *Kilka uwag o kiczu*, tego typu utwory najczęściej ześlizgują się w domenę „transcendentalnego kiczu” (komedianckiego melodramatu), często dodatkowo ubranego w starożytny kostium, Hermann Broch, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje*, przeł. Danuta Borkowska, Jan Garewicz, Ryszard Turczyn, Czytelnik, Warszawa 1998.

3. Virginia Woolf, *Do latarni morskiej*, przeł. Krzysztof Klinger, Czytelnik, Warszawa 2005, s. 118.

Krytyczne echo tego, czego doświadcza Eliot wprowadzając w praktykę swą teorię literacką (czyli pisząc *Ziemię jałową*) można odnaleźć w jego słynnej recenzji *Ulissesa* Joyce'a. Przyznaje on tam, że projekt Joyce'a jest całkowicie *sztuczny* (przeciwieństwo organiczności) – będąc paradygmatyczną powieścią modernistyczną *Ulisses* posiada strukturę, która jest wynikiem całkowicie arbitralnego narzucenia antycznych ram na kompletnie heteronomiczny (i heterogeniczny) materiał współczesnego Dublina: „Odwołując się do tego mitu [*Odysei*], manipulując ciągłą paralełą pomiędzy współczesnością a starożytnością, pan Joyce używa metody, którą muszą naśladować inni. [...] Jest to po prostu sposób na kontrolowanie, uporządkowanie, nadanie kształtu i znaczenia tej ogromnej panoramie daremności i anarchii, którą jest współczesna historia”⁴. *Ziemia jałowa*, wydana niedługo po *Ulissiesie*, choć w pewnym sensie udaje coś przeciwnego, jest dokładnie tego rodzaju dziełem, w którym autor za pomocą manipulacji całkowicie sztucznymi (i często wzajemnie się wykluczającymi) układami odniesienia (legendy arturiańskie, Tarot itd.) próbuje okiełznać kulturowy chaos, ostatecznie przyznając się do porażki („Te fragmenty wsparłem o moje ruiny”⁵), a zatem wskazując na daremność samej próby. Choć Joyce użył *Odysei* jako narzędzia narzucenia chaosowi współczesnego życia estetycznej struktury, w *Ziemi jałowej* trudno dopatrzeć się podobnego porządku – mamy tu przede wszystkim do czynienia z recyklingiem mnóstwa fragmentów kanonu kultury zachodnioeuropejskiej (od Biblii po Baudelaire'a i Wagnera), które ulegają „desublimacji” poprzez włączenie ich w „degradujący” kontekst obejmujący bezmyślny seks, aborcję, zepsute zęby, śmieci itp.

Ten tchnący pustką i rozkładem krajobraz kulturowy zostaje przez Eliota zastawiony z rzekomo stabilnym i silnym kontekstem tradycji wedyjskiej („dawaj, współczuj, panuj nad sobą”⁶), która w odpowiednio uduchowiony sposób kontrastuje z rozkładającą się krainą zatrutych rzek i nadciągającej rewolucji, gdzie królewski autorytet, a zatem i hierarchia wartości, cierpi od śmiertelnej rany. Jednakże obraz takiego wzniesłego zewnątrz kultury zachodnioeuropejskiej, to oczywiście nic innego niż fantazja naszego rozczarowanego poety: nie mając zielonego pojęcia o Wschodzie, poza tym, co mogła mu zaoferować również wówczas modna fascynacja azjatycką „duchowością” (Madame Blavatsky itd.), projektuje on utracony raj zdrowej stabilności nieskażonej nowoczesnym zepsuciem poza znaną mu ramę kulturową⁷. Jednak nie należy nie doceniać (nieświadomej?)

4. Thomas Stearns Eliot, *Ulysses, Order and Myth*, w: *Selected Prose of T. S. Eliot*, red. Frank Kermode, Harvest, New York 1975, s. 177.

5. Thomas Stearns Eliot, *Wybór poezji*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 131; przekład Czesława Miłosza.

6. Eliot, *Wybór poezji*, s. 128.

7. Co dziwniejsze, Eliot jest w tym naszym współczesnym: dla nas również azjatyccy buddyści (i inne „uduchowione” kultury) żyją dobrym i zrównoważonym życiem, podczas gdy my cierpimy

uczciwości gestu *Ziemi jałowej*. W poemacie tym Eliot próbuje za pomocą tego, co nazywa metodą mityczną zrekonstruować dla siebie tradycję, czyli ramy, które mogłyby nadać jego poezji znaczenie, a zatem zrealizować środkami poetyckimi pojęcie tradycji, które wypracował w swych wcześniejszych pracach krytycznych. Ponieważ jednak postrzega on kulturę w sposób „organicystyczny”, nie może mu się to udać, a znakiem tej porażki jest właśnie wschodnia fantazja, która jest mu potrzebna, by dostarczyć poematowi jakiegoś rodzaju strukturującej granicy i w ten sposób pozwolić na melancholijne rozwiązanie „akcji”.

Chociaż ustanowienie fantazmatycznego zewnątrz jest strategią obronną, która pozwala Eliotowi na udawanie, że zdrowy porządek nie jest jeszcze całkowicie stracony na świecie, gest *Ziemi jałowej* jest mimo wszystko czymś jednoznaczowym w dorobku poety, czymś do czego nigdy już nie powróci: w poemacie tym odwoływanie się do najbardziej cenionych fragmentów kultury zachodniej nie prowadzi do ustanowienia jakiejś „wyższej”, „pionowej” transcendencji (w *Tradycji i talencie indywidualnym* był to „umysł Europy”), tylko do „poziomej” transcendencji innej kultury (tradycji wedyjskiej, nieważne jak wyidealizowanej). Innymi słowy, Eliot likwiduje tu wcześniej wspomniane „substancjalne” zewnątrz, rzekome źródło oryginalności, z którym mieliśmy do czynienia w modernizmie np. Woolf i Lawrence’a, i ustanawia kulturowego „innego” jako jedyne możliwe „niewysławialne” (jednak ponieważ „inność” ta jest „tylko” kulturowa, jej „substancjalność” jest również podejrzana, pomimo wszystkich idealizacji). A zatem, Eliot zdobywa się na wykonanie pierwszej części gestu postmodernistycznego: likwidując zewnątrz pozbywa się on źródła romantycznej oryginalności absolutnej i dlatego nie jest przypadkiem, że *Ziemia jałowa* to tylko wielki agregat do recyklingu wybranych (rozbitych) fragmentów tradycji, które nie składają się na żadną (organiczną) całość.

Ten stan „rozbicia” jest dla Eliota bolesny – a nawet tragiczny, i to niewątpliwie czyni z niego modernistę⁸. Drugą częścią gestu postmodernistycznego jest afirmacja stanu rzeczy, beztróskie rozkoszowanie się kulturą wyczerpania, radosne zabawy resztkami tradycji, która – jako że została obnażona jako wewnętrznie niespójna – nie może być już narzędziem dyscypliny itd. Stawia się tu diagnozę, że ponieważ nie ma nic poza tekstem (nie ma zewnątrz), oryginalność to wadliwy koncept, gdyż coś takiego po prostu nie istnieje – cała kulturowa praktyka opiera się na recyklingu dawnych źródeł i używaniu ich na różne sposoby. Choć do tej

z powodu niezdrowego nadmiaru pragnień.

8. Jednakże następnym krokiem, który Eliot czyni jest zaprzeczenie temu rozbiciu – można nawet powiedzieć, że to, czego dokonał w *Ziemi jałowej* przestraszyło Eliota tak bardzo, iż musiał ogłosić się rojalistą, anglikaninem i klasycystą, by odzyskać równowagę. Żalose tego konsekwencje dla jego pisarstwa są znane.

pory próbowano ukryć szwy potrzebne do utrzymywania razem heterogenicznych fragmentów, nie jest to już potrzebne – praktykowanie mieszania dyskursów na oczach rozumiejącej te praktyki i pełnej podziwu publiczności dostarcza nawet większej frajdy. Ponownie jednak możemy się zastanowić, czy powyższe stwierdzenie niemożliwości oryginalności („nie istnieje zewnątrz”), nie może być również uznane za warunek jej możliwości.

Lacanowska koncepcja funkcjonowania języka może nam być tutaj pomocna. Według niej nie istnieje przyczynowo-skutkowa relacja w reprezentacji rzeczy przez słowa. W języku mamy do czynienia z pęknięciem, które uniemożliwia dosłowne jego funkcjonowanie. W rezultacie językowi nigdy nie udaje się odnieść do tego, co chce powiedzieć – w procesie konstytucji znaczenia jedno znaczące zawsze odsyła nas tylko do drugiego znaczącego (i tak dalej w nieskończoność). Wynika stąd, że język wytwarza sobą pewien nadmiar, ponieważ zawsze mówi zarówno więcej (w tym, co mówię zawsze pojawia się coś, czego nie zamierzałem powiedzieć) jak i mniej (nigdy nie wyrażam dokładnie tego, co chciałem), a nigdy dokładnie to, co chce powiedzieć. Lacan nazywa ten nadmiar sensu Realnym, które, wbrew popularnemu nieporozumieniu, nie stanowi jakiegoś substancjalnego, niedostępnego „zewnątrz” (np. obecnego jako presja substancji nie dającej się ująć symbolicznie), lecz jest *produktem języka* rozszczepiającym język, czyli powodującym wspomniany wyżej brak tożsamości języka z samym sobą. W ten sposób granica (zewnątrz) języka zostaje wpisana w sam język⁹. To właśnie Realne – o którym Lacan mówi, że „roi się pustką”, czyli pustką, która jest *produktywna* – umożliwia oryginalność. W tym kontekście możemy na potrzeby tego eseju wprowadzić rozróżnienie pomiędzy dwoma terminami, których do tej pory używaliśmy zamiennie. Z jednej strony możemy mówić o *recyklingu* jako reprodukowaniu tego samego (Adorno), a z drugiej o *powtórzeniu*, jak używa tego terminu Kierkegaard.

Dla Kierkegaarda przypomnienie to sokratejski proces odczytywania, w którym człowiek stara się odkryć prawdę tego, kim już i „naprawdę” jest. W przeciwieństwie do tego, esencją powtórzenia jest konfrontacja z czymś traumatycznym, co przychodzi z *zewnątrz* i uderza w samo jądro naszej tożsamości. Przykładem Kierkegaarda jest oczywiście wiara. W wierze nie istnieje logika przyczyny i skutku, ponieważ nie da się nikogo nawrócić argumentami; wiara jest zawsze ślepym skokiem pozostającym poza świadomą kontrolą. Jednak wiara, o której tu mówimy nie jest wiarą „oswojoną”, głoszoną jako coś, co dobrze wpływa na osobowość, moralność, „człowieczeństwo” i duszę, lecz wiarą w swej najbardziej traumatycznej postaci, wiarą amoralną, nieludzką i niestrawną, z którą

9. Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, The MIT Press, Cambridge 2002, s. 96–97.

mamy do czynienia w boskim nakazie, by Abraham złożył w ofierze swego jedyne go syna lub w historii Hioba¹⁰. Chodzi tu oczywiście o to, że choć ostatecznie Abraham nie musiał zabić Izaaka, a dobrobyt został przywrócony Hiobowi, po swych doświadczeniach stali się innymi ludźmi. W pewnym sensie Abraham zabił swego syna, ponieważ podjął decyzję, że to zrobi, a podejmując ją, musiał zniszczyć samo jądro swej tożsamości, ponieważ syn był dla niego najwyższym dobrem. Abraham dokonał tego, co niemożliwe (w swym horyzoncie wartości), lecz aby tego dokonać musiał zniszczyć swe Ja, musiał stać się kimś innym niż był.

Choć Kierkegaard łączy przypomnienie z prawdą tożsamości, która znajduje się poza dyskursem, z chwilą gdy umieścimy przypomnienie w ramach kontekstu postmodernistycznego natychmiast przybierze ono formę recyklingu: jako, że prawda miała pochodzić z jakiegoś substancjalnego zewnątrz, kiedy zewnątrz to zostanie zdemaskowane jako fikcja, gwarancja prawdziwej tożsamości znika – a ponieważ nie posiada ona żadnego innego wsparcia, pozostaje nam tylko gra masek, które możemy zakładać i zdejmować wedle woli. W ostatecznym rozrachunku, jeśli nie istnieje substancjalna tożsamość, nie istnieje również prawdziwa oryginalność, jedynie przetasowywanie tego, co już znamy, *bricolage* itd. Innymi słowy, estetyka i polityka różnicy z radością witają warunki, w których nareszcie istnieje pełna dowolność wyboru, czyli recyklingu, ponieważ (przynajmniej teoretycznie) umożliwia nam to bycie kim chcemy i jak długo chcemy. Jeszcze raz odwołując się do Kierkegarda możemy powiedzieć, że napotykamy tu logikę Don Giovanniego (jak analizowana jest ona w *Albo-albo*) dla którego życie jest niekończącym się katalogiem podbojów, grą, w której dana estetyczna konfiguracja zadowala tylko raz, a zatem musi być szybko porzucona i zamieniona na inną.

Estetyczna logika recyklingu prowadzi do powstania dzieła sztuki typu *katartycznego*, którego główną cechą niekoniecznie jest to, że wytwarza litość i strach (choć może robić i to), lecz to, że oparte jest na *terapeutycznym* rozumieniu roli kultury (przywracanie osobistej lub grupowej równowagi poprzez pozbycie się negatywnych emocji) – wszystkim rodzajom tożsamości, włączając w to tożsamości poprzednio cenzurowane, pozwala się przebywać na kulturowym forum, by mogły wyrazić swe prawo do uznania i szacunku i kontestować dyskursy, które uważają za opresyjne za pomocą tworzenia nowych produktów kulturowych. Paradoksalnie jednak za najwyższe wcielenie tego rodzaju logiki kulturowej możemy uznać nie dzieło, które chce w jakiś sposób rekompensować historię dawnych niesprawiedliwości, lecz *Finnegans Wake* Joyce'a, które dokonuje czegoś dokładnie przeciwnego. Jest to beztroska kakofonia wielorakich, bezładnie zmagających się ze sobą głosów, która neutralizuje wszelkie hierarchie

10. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000, s. 212.

sensów umieszczając je w ramach pułapki zastawionej na pokolenia przyszłych krytyków zmuszonych do wytwarzania nieskończonej serii interpretacyjnych masek i nigdy nie będących w stanie wyczerpać możliwości pola: zawsze będzie można odnaleźć jeszcze jeden „nowy” głos pośród mgławicowych tożsamości wciąż zmieniających kształty i przekształcających się jedna w drugą.

Konfrontacja z Realnym kieruje się inną logiką, ponieważ nie mamy tu do czynienia ze spotkaniem z tożsamością, lecz z miejscem pęknięcia w ramach tożsamości, które jest przemilczane przez dyskursy katartyczne. Jej skutkiem nie jest oczyszczenie (*katharsis*), które pozwala powrócić do świata spraw codziennych z nową energią i optymizmem: powtórzenie wytwarza uczucie niesamowitości, a jak już zauważył Freud to, co pojawia się jako niesamowite (*unheimlich*) nie jest przeciwieństwem „samowitego” (*heimlich*), czyli czegoś dobrze znanego, „niesamowite [...] neguje to, co znajome nie z zewnątrz, nie przez to że powraca skądinąd, lecz ograniczając znajome od wewnątrz. Wysysa to, co znane ze znajomego”¹¹. Innymi słowy, uczucie niesamowitości wskazuje na niespójność miejsca, w którym czujemy się jak w domu (każdego dyskursywnego miejsca, a w ostatecznym rozrachunku samego języka czy kultury), czyli przypomina nam, że rzekomo szczęśliwy obszar swobodnie mnożących się różnic jest terenem fundamentalnego antagonizmu (pęknięcia). W tym sensie w kontekście powtórzenia nie możemy mówić o *katharsis*, lecz o *sublimacji*, którą Lacan definiuje jako to, co „podnosi obiekt [...] do godności Rzeczy”¹². Innymi słowy, dzięki sublimacji znany obiekt (lub pole) ulega rozszczepieniu i pojawia się samemu sobie jako własny sobowtór: dokładnie taki sam, a jednak (ze względu na nadmiar doświadczany w takim podwojeniu) całkowicie nieznamy.

To, co niesamowite nie pozwala na utożsamienie, ponieważ jego skutkiem jest właśnie zamęt wprowadzony w mechanizm tożsamości. Dlatego mamy tu do czynienia z czymś całkowicie różnym od *katharsis*, która posługuje się *idealizacją*, czyli utożsamieniem się podmiotu z (estetycznym) przedmiotem¹³, co zawsze wzmacnia pożądaną tożsamość. Ponieważ podwojenie, które wywołuje uczucie niesamowitości, jest właśnie tym, co usuwa oparcie spod stóp naszym utożsamieniom, w kontakcie z dziełem wykorzystującym powtórzenie doświadczamy czegoś przypominającego podmiotowe spustoszenie, to znaczy nasze utożsamienie się z jakimś dyskursem lub zestawem dyskursów, które mówią nam kim jesteśmy – a zatem także, co znaczy pisać lub doświadczać dzieła sztuki – ulega w tym doświadczeniu dezintegracji. W efekcie przestajemy być

11. Copjec, *Imagine...*, s. 97.

12. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (Seminar VII), przeł. Dennis Porter, W.W. Norton, New York 1997, s. 112.

13. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis...*, s. 111.

sobą i musimy w jakiś sposób ponownie złożyć to, co po nas zostało w nową tożsamość, która będzie jednak czymś innym niż dawna. Dlatego nie ma niczego radosnego w powtórzeniu, w tym, gdy nagle czujemy, że tracimy swój świat – nie ma w tym nic „afirmatywnego”, ponieważ w momencie realnego „mocowania się” z dziełem nie istnieje nikt, kogo można by „afirmować”, gdyż właśnie wtedy rozkłada się nasza dotychczasowa tożsamość.

Tak jak *Finnegans Wake* było paradygmatycznym przykładem dzieła katartrycznego, najlepszym przykładem sublimacji jest pisarstwo Kafki. Składają się na nie myląco proste historie, które okazują się być nieinterpretowalne – to właśnie owa niesamowita oczywistość dzieł Kafki blokuje interpretacje a wszystkie metadyskursy do nich dołączane (np. sugestia, że *Zamek* jest metaforą obojętnego Boga itd.) ukazują tylko swą żalną bezsilność. Stosunek arcydzieła Joyce’a do krytyka jest dokładnie odwrotny: otwarcie zaprasza go ono, by wykazał swą zmyślność – a gdy już to zrobi radośnie i bez wahania *ratyfikuje* nową interpretację („ta też jest niezła!”) i włącza ją w swe pole znaczeniowe. W przeciwieństwie do takiego wszechobejmującego i nieskończonego recyklingu tego, co możliwe – recyklingu, który rzekomo jest wolnością samą – strategia Kafki opiera się na znalezieniu szczeliny w tym, co znane i nie pozwoleniu na jej zatarcie, póki cała symboliczna struktura interpretacyjna nie ulegnie rozchwianiu powodując otwarcie się na *niemożliwy* wymiar, nieobecny we wszystkich istniejących dyskursach, który niecierpliwie czeka pod lodem, by pojawić się w świecie zalewając go tym, co niewyobrażalne. Jest to strategia sublimacyjna odrzucająca terapeutyczną rolę sztuki, co sam Kafka jednoznacznie wyraża w jednym ze swych listów:

Jeśli książka, którą czytamy nie budzi nas, jakby wałąc pięścią w czaszkę, to po co ją czytamy? Abyśmy byli szczęśliwi? Dobry Boże, bylibyśmy szczęśliwi nawet bez książek, a te które sprawiają, że będziemy szczęśliwi, możemy, jeśli trzeba, napisać sami. Musimy jednak mieć książki, które spadają jak nieszczęście i dotykają nas głęboko, jak śmierć kogoś, kogo kochamy bardziej niż siebie samych, jak samobójstwo. Książka musi być jak czekan, by rozbić zamrożone w nas morze¹⁴.

A zatem – w rzekomo oburzającym twierdzeniu Karlheinz Stockhausena, że atak na World Trade Center był najwyższym przejawem dzieła sztuki kryje się jednak okruczeństwo: w pewnym sensie nie dokonało się tam nic nowego (nie posłużono się nową bronią, jak w przypadku Hiroshimy; scenariusz, w którym terroryści używają samolotu pasażerskiego jako pocisku był już znany z Hollywoodzkich thrillerów), a jednak w momencie upadku wież symboliczny porządek każdego Amerykanina na moment legł w gruzach: na ich oczach dokonywało się coś niemożliwego.

14. George Steiner, *Language and Silence*, Yale University Press, New Haven 1998, s. 67.

Teologia czy teologia feministyczna? Mary Daly, *Beyond God the Father*

W opublikowanej w 1973 roku książce o znacząco brzmiącym tytule *Beyond God the Father (Bez Boga Ojca)*¹ Mary Daly, jedna z głównych postaci radykalnego odłamu nowego ruchu kobiet, z wykształcenia filozof i teolog, poddaje ostrej krytyce katolicyzm i jego doktrynę. W swojej książce Daly wskazuje między innymi na społeczne podłoże tak zwanych prawd wiary chrześcijańskiej. Odwraca tym samym wpisany w ich genezę porządek, którego podstawę miałyby stanowić objawienie o naturze nadprzyrodzonej. Według Daly to na płaszczyźnie wyłączenie ludzkich relacji i interesów społecznych następuje projekcja pewnych pojęć w sferę domniemych dogmatów i prawd wiary: „Dane społeczeństwo dokonuje projekcji obrazów i wartości sobie właściwych w sferę dogmatów i tak zwanych prawd wiary, te z kolei stanowią następnie uzasadnienie dla tych samych społecznych uwarunkowań, których są wytworem”². Celem i skutkiem owej projekcji jest uprawomocnienie systemu wartości, który służy ściśle określonym grupom społecznym. Sztucznie zakorzenione w nieistniejącym – bo generowanym na potrzeby człowieka – *sacrum*, idee danego społeczeństwa nabierają pozoru prawd odwiecznych. I jako takie trudniej poddają się one krytyce. Owa nietykalność pewnych pojęć właśnie jest według Daly przejawem obecności kultu religijnego w życiu społeczeństw. Przy czym życie społeczeństw naszego obszaru kulturowego w sposób jednoznaczny sprowadza się dla niej do dominacji mężczyzny nad kobietą. Kościół katolicki w owym procesie wykluczenia i podporządkowania kobiety ma także swój niemały udział. Przyjęta przez Daly perspektywa jest określana jako typowa dla „teologii feministycznej” w jej wydaniu najbardziej radykalnym. I temu właśnie pojęciu, pojęciu teologii feministycznej, chciałabym

1. Dosłowne tłumaczenie słowa *beyond* w omawianym tytule brzmiałoby „poza zasięgiem wpływów”, „poza zasięgiem oddziaływania”, „z dala od”. Jednocześnie, biorąc pod uwagę całość argumentu Daly, określić tych nie należy rozumieć w sposób statyczny. Wskazują one raczej na kierunek pewnego procesu, gdzie celem i punktem dojścia jest właśnie rzeczywistość *bez Boga Ojca*, czyli rzeczywistość poza obszarem wpływów tegoż pojęcia.

2. „The images and values of a given society have been projected into the realm of dogmas and »Articles of Faith« and these in turn justify the social structures which have given rise to them”. Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1985, s. 13.

przyjrzeć się bliżej. Zmiana, która dokonała się w samym rozumieniu teologii jako dyscypliny naukowej poprzez próbę jej połączenia z krytyką *stricte* feministyczną, zasługuje na uwagę i może stanowić osobne zagadnienie. Co więcej, w moim przekonaniu mechanizm, który za tym stoi, pozostaje w ścisłym związku z opisywanym przez Daly procesem projekcji. Chcę zacząć od prostego pytania: czym jest teologia i kiedy tak zwana teologia feministyczna teologią już nie jest. Jednocześnie należałoby wówczas rozważyć kwestię zachowania samego terminu „teologia” w odniesieniu do dyscypliny uprawianej przez krytykę feministyczną w chwili, gdy jego znaczenie zdecydowanie odchodzi od swego pierwowzoru.

Przywołując podstawowe znaczenie teologii jako dyscypliny naukowej, odwołuję się do tradycji ale w wymiarze współczesności, czyli w tym samym wymiarze czasowym, do którego przynależą powstałe i powstające teksty teologii feministycznej. Ponadto, uznając obecność tradycji, chcę oddać głos autorytetom w rozważanej dziedzinie (mając świadomość, iż samo już wskazanie na obecność autorytetu może zostać zaklasyfikowane jako gest konserwatywny i tradycjonalistyczny). *Mały słownik teologiczny*, którego współautorem jest Karl Rahner (niemiecki jezuita, jeden z największych teologów współczesnych, uczestnik studium filozoficznego u Martina Heideggera, profesor dogmatyki i historii dogmatów, światopoglądu chrześcijańskiego i filozofii religii), definiuje pojęcie teologii w następujący sposób: „W ścisłym sensie (w odróżnieniu od filozofii, metafizyki, mitologii i naturalnej wiedzy o Bogu) teologia w swojej istocie jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego, wysiłek poznania tego słowa za pomocą metod naukowych i refleksyjnego rozwijania osiągniętych w ten sposób rezultatów. Teologia zakłada zatem objawienie w słowie, a nie stwarza go”³. Powyższa definicja jasno określa prymat objawienia nad słowem, a ściślej prymat słowa objawienia nad słowem podążającego za objawieniem komentarza i refleksji. U podstaw takiego porządku leży *wiara* w objawienie jako dane człowiekowi słowo Boga. Słowo komentarza nie ma wyprzedzać ani konstruować objawienia, ale pozostaje mu posłuszne. Przy czym, jak podkreślają Rahner i Vorgrimler, ów wysiłek podjęty przez osobę wierzącą ma charakter rozumowy i winien być podporządkowany dyscyplinie myślowej właściwej studiom naukowym. O koniecznym (nie tylko w teologii) związku między wiarą a rozumem przekonywująco pisze Joseph Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*.

Nazwa teologia wywodzi się z greckiego *theologia*, „mowa o Bogu”. Zgodnie ze swoim źródłosłowem teologia odwołuje się do greckiego pojęcia logosu i stanowi, jak ujmuje to Ratzinger, „rozumiejące, trzymające się logosu (=racjonalne, rozumnie

3. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, przeł. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek, PAX, Warszawa 1987, s. 466.

pojmujące) mówienie o Bogu”. Co więcej, tak pojmowana teologia, mowa o Bogu, jest „podstawowym zadaniem wiary”⁴. Tak więc, choć wiara zawsze pozostanie wpisana w krąg oddziaływania tajemnicy, nie staje się przez to, niejako z definicji, ślepa i bezmyślna („wiara ze swej natury nie jest gromadzeniem na ślepo niezrozumiałych paradoksów [...] jest rzeczą zdrożną, iż gdy rozum nie dopisuje, uciekamy się [...] do tajemnicy [...] »misterium« [...] nie oznacza negacji rozumu”⁵). Wiara, teologia i rozum nie powinny podążać każde w swoją stronę, bo dopiero ich współobecność czyni poznanie („mówienie o Bogu”) możliwym. Ten rozumowy pierwiastek wiary (i zarazem teologii) staje się czymś nieusuwalnym i przynależnym chrześcijaństwu w chwili, gdy niejako wbudowało ono w swoją metafizyczną strukturę pojęcie logosu, wcześniej już przecież istniejące w filozofii greckiej. Co ciekawe, ów zabieg poszerzenia terytorium filozofii chrześcijańskiej o istotny element myśli greckiej znajduje według Ratzingera swoją zapowiedź w samym tekście biblijnym. Dzieje Apostolskie przedstawiają widzenie Pawła, w którym słyszy on błaganie Macedończyków „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam”, a jednocześnie Duch Święty nie pozwala głosić Pawłowi słowa Bożego w Azji⁶. Jak komentuje to Ratzinger, owo pierwsze spotkanie „orędzia ewangelicznego” z Grekami jest częścią „Bożego nakazu” i może zatem stanowić tajemnicze zawiązanie się relacji między teologią a historią biblijną⁷.

Powyższe rozumienie teologii jako dyscypliny podporządkowanej objawieniu (a nie dowolnie je przekraczającej) należałoby jeszcze uzupełnić o jeden istotny aspekt. Jak piszą Rahner i Vorgrimler, „teologia [...] jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek *śluchania* autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego”⁸. Nie wystarczy więc powierzchowny i zewnętrzny gest uznania objawienia. Starotestamentowe „Słuchaj, Izraelu” zostaje powtórzone w ewangeliach, gdzie przynależy mu to samo szczególne miejsce w strukturze Bożych nakazów⁹. Słuchanie oznacza ukierunkowanie woli i uwagi na rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do tej danej człowiekowi bezpośrednio, bez jego woli i uwagi. Wszędzie w Biblii wezwanie „Słuchaj, Izraelu” stanowi wstęp do wyrażenia najwyższych a jednocześnie najbardziej podstawowych ludzkich powinności. Warunkuje bowiem jakiegokolwiek sensowne i znaczące działanie ze strony człowieka. Także słowo wypowiedziane przez człowieka

4. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Zofia Włodkowska, Kraków, Znak 2007, s. 76.

5. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 75.

6. Dz 16, 6–9.

7. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 76, n. 16.

8. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 75, podkreślenie moje.

9. Por. Pwt 5, 1; Pwt 6, 4; Mk 12, 29.

ma być odpowiedzią na słowo *usłyszane*. W przeciwnym razie rozlega się ono w ontologicznej pustce, którą próbuje nazwać i utrwalić.

Przywołana definicja teologii jasno ukazuje wewnętrzną sprzeczność terminu „teologia feministyczna” w odniesieniu do wspomnianej i tak właśnie klasyfikowanej książki Mary Daly. Jednocześnie, niejako z drugiej strony, można zadać pytanie, *czemu* należałoby przyjmować tradycyjne rozumienie teologii, sformułowane w zgodzie z doktryną katolicką, i odnosić je do tych krytycznych przedsięwzięć, które wypowiedają się w duchu całkowitego z nią zerwania? Czemu w stosunku do terminu „teologia” właśnie Logos miałby zachować swoje metafizyczne brzmienie? Takie rozumienie nie musi być przecież i nie jest powszechne. Podobnie jak w każdej innej dyscyplinie, Logos również w teologii może stać się *logosem*, czyli niezobowiązującym i zewnętrznym w stosunku do działań tej dyscypliny odniesieniem etymologicznym. Czemu służy przywołanie biblijnego znaczenia Logosu, jeśli w argumentacji Daly *Bóg* to słowo, które można zastąpić każdym innym (choćby, gdy czytamy: „Zadanie, jakie stawia sobie ta książka to od-rzeczowanie »Boga«, przejście od pojęcia/percepcji boga jako »najwyższej istoty« do pojmowania boga jako Bytu w formie ciągłej”¹⁰). Wydaje się więc, że można i teologię podporządkować walce politycznej kobiet z wszystkimi tego konsekwencjami (czy też konsekwencji brakiem).

Takie rozumowanie mogłoby się wydać słuszne, a przynajmniej dopuszczalne, z jednym jednak zastrzeżeniem. O ile w przypadku socjologii, antropologii, studiów filmoznawczych, literaturoznawczych i każdego innych, ich upolitycznienie nie wpływa przynajmniej na sam obszar badań, to w wypadku teologii feministycznej Mary Daly sprawa już się komplikuje. Bez względu na polityczne zaangażowanie osób podejmujących studia w danej dziedzinie, socjologia pozostaje nauką o społeczeństwie, psychologia bada życie wewnętrzne jednostek, a teatrologia kieruje swoją uwagę ku formom ekspresji właściwym sztuce teatru. Nie dochodzi do swoistego „przekreślenia” obszaru badań. Daly natomiast w swojej teologii dokonuje gwałtownego zwrotu, przekreślając istnienie Boga, a jednocześnie wciąż pisze o Bogu, a ściślej posługuje się słowem „Bóg”. Bo chociaż Boga nie ma, wciąż pozostaje słowo „Bóg”, niczym już teraz nie ograniczone i pojemne, a pustka po dawnym Bogu, Bogu Ojcu, Bogu patriarsze, domaga się wręcz, by ją wypełnić nowymi znaczeniami. Można więc teraz to słowo dowolnie podporządkować interesom kolejnej grupy społecznej. I tak słowo „Bóg” staje się obszarem politycznych zmaganiań w imię wyznawanej przez Daly zasady „i uczynimy sobie Boga na swoje podobieństwo”. Nie formułuje jej ona dosłownie w powyższy sposób, ale przecież słynne (bo proste) stwierdzenie

10. „This book takes on the task of de-reifying »God«, that is, changing the conception/perception of god from »the supreme being« to Be-ing”, Daly, *Beyond God the Father*, s. xvii.

„jeśli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest bogiem”¹¹ taki właśnie odwrócony porządek stawania się narzuca.

Jest w politycznym zaangażowaniu Daly pewna pułapka, miejsce, w którym jej teologia staje się dwuwymiarowym i uproszczonym obrazem świata, i to świata właśnie a nie Boga. Początkiem tych uproszczeń nie jest bynajmniej odrzucenie wiary w transcendencję, tylko dokonane przesunięcie samego pojęcia wiary z płaszczyzny teologicznej na filozoficzną. W filozofii myślenie jest autonomiczne, autonomiczna pozostaje też myśląca osoba. Umysł sam konstruuje pojęcia, odrzuca je i przyjmuje zgodnie z kryteriami racjonalności i/lub wewnętrznym przekonaniem. Tak więc filozof może poddać także i pojęcie Boga swoim własnym procesom myślowym, przyjmując, iż obraz świata w nich właśnie się zawiera i wyczerpuje. Filozofia nie zakłada przyjęcia postawy wiary i stara się w obrębie wyznaczonego pola rozumowania *rozstrzygać* o naturze rozważanych zjawisk. Przy czym ostatecznym punktem odniesienia pozostaje tutaj rozstrzygający umysł. Teologia z kolei, jak pisałam, zakłada wzajemne konieczne odniesienie wiary i rozumu. I tak, przy całej swojej racjonalności, teologia wychyla się niejako, „wygląda”, poza ramy wyznaczone przez jednostkowy, rozumujący umysł. („W filozofii myśl wyprzedza słowo [...] wiara [...] jest [...] tym, co [...] nie zostało ani nie mogło być przeze mnie wymyślone”¹²). Może dlatego w ujęciu teologicznym granica między tymi, co wierzą a tymi, co nie wierzą, przebiega w sposób nieostry. Jak pisze o tym Ratzinger, „Nikt nie może uniknąć całkowicie wątpienia ani całkowicie wiary [...] zarówno wierzący, jak i niewierzący, każdy na swój sposób, doświadczają zwątpienia i wiary”¹³. Wątpienie wpisane w wiarę i wiara wpisana w wątpienie tworzą pomost między wierzącymi i niewierzącymi. Granica między tymi dwoma postawami sprowadza się więc w gruncie rzeczy do różnicy między powiedzeniem: „a może to jednak jest prawda” lub „a może to jednak nie jest prawda”. Na poziomie formalnym nie jest więc to granica szczególnie wyrazista ani znacząca. Zarówno wierzący jak i niewierzący, o ile chcą pozostać w zgodzie z faktami, a ściślej, z rzeczywistością im daną („jeśli [...] nie ukrywają się sami przed sobą i przed prawdą swego istnienia”¹⁴), nie mogą powiedzieć nic więcej ani nic innego jak owo „może to jest / może to nie jest prawda”. Te dwa stwierdzenia wyznaczają ramy, w których zawiera się postawa zarówno osoby wierzącej jak i niewierzącej. Jednakże, chociaż jest to ten sam obszar, może on zostać różnie wypełniony. Będzie to początek pogłębiania się różnic i rozchodzenia się tych dwóch pozornie podobnych do siebie stwierdzeń.

11. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 19.

12. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s.

13. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 43.

14. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 43.

Przytoczone zdanie: „a może to jednak prawda” cytuje Ratzinger za Martinem Buberem. W jednej ze swoich żydowskich opowieści Buber opisuje, jak pewien „oświecony człowiek wielkiej nauki”, wybrawszy się do słynnego rabina, aby rozprawić się z jego przestarzałymi poglądami, przypadkiem słyszy, jak rabin sam do siebie mówi „A może to jednak prawda”. Przy czym pytanie to nie brzmi wcale sucho i beznamiętnie. Czytamy w historyjce Bubera o tym, jak rabin wypowiada te słowa „ogarnięty zachwyceniem” i o tym, jak „straszliwie brzmiało jego proste powiedzenie” w uszach przypadkowego słuchacza. Rabin tłumaczy później „oświeconemu człowiekowi”, iż uległ on pewnemu złudzeniu, próbując wdać się w dysputę z uczonymi w Piśmie: „na próżno z tobą rozmawiali [...] Nie mogli wyłożyć ci na stół Boga i jego Królestwa”¹⁵. Ratzinger podchwytuje to zdanie i powtarza „Nikt nie może drugiemu wyłożyć na stół Boga i jego Królestwa”¹⁶. Na czym więc miałyby polegać różnica między wierzącym a niewierzącym, jeśli oboje wydają się być zawieszani między wiarą a wątpliwością? Nie jest to na pewno sprawa ustalenia właściwych proporcji między tymi dwoma postawami, szukania, która przeważa, ani też znalezienia innych, równie niewymiernych i absurdalnych w gruncie rzeczy kryteriów.

Osoba wierząca, pisze Ratzinger, wypowiadając swoje *credo* zaczyna od słowa „wierzę” ale kończy je słowem „amen”. *Amen* z kolei, czyli hebrajskie *'mn*, wyraża podobne treści jak grecki *logos*: przywołuje konieczny związek między słowem, sensem, rozumem i prawdą¹⁷. *Amen*, wpisane w postawę wiary, przekracza choć nie unieważnia wahania owego „może”, którego nie sposób uniknąć. Jako nieuniknione wahanie wiary staje się wreszcie czymś naturalnym, oczywistym, i wzrok sięga dalej, poza pole widzenia, poza ramy rozumu. I tam właśnie, poza ramami rozumu, znajduje dla siebie punkt oparcia. Tak mniej więcej wydaje się przedstawiać Ratzinger „odwrócenie” właściwe wierze, które często nazywa się „nawróceniem” osoby wierzącej¹⁸. Takie jest pełne znaczenie „wierzę”, znaczenie *credo* uzupełnione o końcowe *amen*. „[W] słowie *credo* zamyka się zasadniczy wybór naszej postawy wobec rzeczywistości jako takiej; nie oznacza ono stwierdzenia tego czy owego [...] oznacza opowiedzenie się za tym, że [...] to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość”¹⁹. Ponieważ człowiek w sposób naturalny ciąży w kierunku tego, co widzialne i w polu jego widzenia, w wierze chodzi o przede wszystkim o przełamanie tego naturalnego ciężenia ku oczywistościom w zasięgu naszej

15. Martin Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 2005, s. 157. Cyt. za: Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 42.

16. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 42.

17. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 75, n. 15.

18. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 47–48.

19. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 47.

ręki, wzroku i władzy rozumu, o ciągle „odwracanie się” od nich. To właśnie czynię, mówiąc „wierzę”²⁰. Wówczas też rozum zaczyna postrzegać sens słowa, któremu się powierzył. Mówiąc inaczej, jeśli rozum (poprzez wiarę) *trwa* przy tej rzeczywistości, która go przekracza, stopniowo odkrywa jej znaczenie. Rzeczywistość ta okazuje się być bezwzględny fundament: „tym, co nadaje sens [...], odpowiednim gruntem, na którym można stanąć [...] prawdą”²¹. Wiedza nie pyta o prawdę w znaczeniu wszechogarniającego sensu; rozumienie tej prawdy się domaga. Przy czym trzeba nadmienić, iż odsłonięcie sensu nie dokonuje się na płaszczyźnie abstrakcji ale w konkretnej przestrzeni jednostkowego życia, w chwilach kolejnego „odwrócenia”, kiedy rozum odmawia posłuszeństwa oczywistościom. I tak wiara, choć bliska w sensie samego brzmienia temu, co określa się jej brakiem, na konkretnej płaszczyźnie egzystencjalnej otwiera lub zamyka całościowe spojrzenie na rzeczy i zjawiska.

W tym miejscu chcę powrócić do wspomnianych uproszczeń, których moim zdaniem dopuszcza się w swoim rozumowaniu Daly, a które wydają się stanowić naturalną konsekwencję dokonanego przez nią gestu odrzucenia Boga. Nie ma tego, który przekracza ludzkie poznanie, i któremu ludzkie poznanie winno być podporządkowane. Można więc teraz swobodnie kształtować i wypełniać materialne ślady zdemaskowanej Boskości. Domniemana przestrzeń metafizyki okazała się być tylko zręcznie ukrytym polem walki o dominację jednej płci nad drugą. Jak już wspominałam, podstawowym przejawem takiego pojmowania sacrum jest w argumentie Daly sposób, w jaki posługuje się ona słowem *Bóg*. Bo to *Bóg* w pierwszym rzędzie (z definicji zresztą a nie poprzez wysiłek wiary) oznacza rzeczywistość, której człowiek w naturalnym miejscu swego bytowania nie jest w stanie dojrzeć. Jedną z konsekwencji wiary, czyli uznania, iż istnieje rzeczywistość, która nas przekracza, jest uznanie inności słowa *Bóg*. Píše o tym Rahner w swoim dziele *Podstawowy wykład wiary*, gdzie rozważa on paradoks istnienia w języku słowa *Bóg*.

Według Rahnera słowo *Bóg* to jedyne słowo w języku, którego podstawową funkcją jest milczenie; słowo *Bóg* komunikuje coś jedynie poprzez swoją milczącą obecność. Jest to bowiem słowo, które w pewnym sensie nic nie znaczy: nie ma ono bowiem żadnego odniesienia do rzeczywistości, którą znamy i pojmujemy. Rzeczywistość ta, choć nigdy nie zaistnieje dla nas w pełni nie-nazwana, to jednak niejako domaga się nazwania przez sam fakt wystąpienia w polu naszych doświadczeń²². Inaczej dzieje się ze słowem *Bóg*, które jest jak „puste oblicze”,

20. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 48.

21. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 74–75.

22. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa, PAX 1987, s. 42.

nic bowiem znajomego sobą nie wyraża²³. Jednocześnie, uznając paradoks słowa *Bóg*, przyznając, iż słowo *Bóg nic nie znaczy / niczego nie oznacza*²⁴, Rahner pyta, co przy całym tego słowa nieusuwalnym milczeniu wciąż znaczy jednak sama jego obecność. I stwierdza, iż obecność słowa *Bóg* określa w jakiś sposób istnienie człowieka. Bez słowa *Bóg* człowiek pozostałby „niezwykle pomysłowym zwierzęciem”, innymi słowy wolny od smutku i niepewności przestałby stawiać pytania o *całość* i podstawę swojego istnienia: „nigdy nie stałoby bezradny, milczący i niespokojny wobec całości świata i całości samego siebie”²⁵. Rahner zakłada więc, iż *Bóg* istnieje, a dokładniej zakłada istnienie absolutnej tajemnicy, do której odnosi nas słowo *Bóg* – i które poza tym odniesieniem do tajemnicy nic więcej już nie znaczy²⁶. Następnie rozważa on, jak istnienie tej tajemnicy przejawia się w skończonym świecie człowieka, i twierdzi, iż tajemnica nazywana *Bogiem*, choć w swej istocie dla człowieka niedostępna, określa i kształtuje ludzką egzystencję.

Można uznać, iż podejście Daly wykazuje pewne choć jedynie zewnętrzne podobieństwa. Dla Daly słowo *Bóg* jest również puste, a jednocześnie obecność tego słowa wiele znaczy w życiu społeczeństw i jednostek. Słowo *Bóg* choć puste (gdyż nie wskazuje ono na żadną przekraczającą ramy naszej egzystencji tajemnicę) odsłania jednak swoje prawdziwe oblicze. Jest to twarz Boga Ojca, Boga patriarchy. Oblicze to, poprzez instytucję Kościoła katolickiego, sprawuje milczącą kontrolę nad ustanowionym przez mężczyzn porządkiem. Jednocześnie tak postrzegane słowo *Bóg* niczym się nie wyróżnia, jest to słowo podlegające tym samym prawom i mechanizmom, jak każde inne słowo języka. Mowa ludzka z kolei jest obszarem manipulacji, kształtowania znaczeń, a przez nie – i rzeczywistości. W ten schemat słowo *Bóg* wpisuje się nader wyraźnie, choć wciąż otaczane mgłą transcendencji, która ma osłonić prawdziwe źródła jego pojawienia się w świecie ludzkich doświadczeń. Niejako powtórzeniem powyższego stanowiska jest podejście Daly do tekstów biblijnych. Tekst biblijny niczym się nie wyróżnia, jest to tekst jak każdy inny, podlega tym samym schematom interpretacyjnym. Nie ma swojej tajemnicy. Do niczego nie odsyła. Jedyne jego dopowiedzenie stanowi kontekst kulturowy.

Co ciekawe, zachowana tutaj przez Daly jedność między *Bogiem* a Jego słowem jest poprawna teologicznie. Słowo *Bóg* milczy, ale *Bóg* „mówi”, objawia

23. Por. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. s. 43.

24. Cytowane tu rozważania Rahnera odnoszą się oczywiście tylko do płaszczyzny czysto lingwistycznej. Nie podejmuje on w tym miejscu zagadnienia różnych *imion* Boga, objawianych człowiekowi zarówno w Starym Testamencie (np. *Elohim* i *Jahwe*) jak i w Nowym (Osoba Jezusa Chrystusa). Por. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 103–136.

25. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. s. 45.

26. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. s. 42.

swoje oblicze jako Logos, druga osoba Trójcy Świętej. Jedną z form objawienia się Boga-Logosu jest przekaz biblijny. Rahner i Vorgrimler ujmują tę jedność następująco:

słowo Boże oznacza Logos, drugą osobę Trójcy Świętej [...] Jeżeli byt może być wypowiedziany, jeżeli sam może być dla siebie swoim własnym „wyrazem”, swoim „obrazem”, swoim „słowem” [...] to taka możliwość znajduje swoją podstawę i swoją najwyższą, niepowtarzalną i absolutną realizację w Logosie. [...] Jeżeli to samowyznaczenie się Boga przyjmuje formę ludzkiego słowa, to mamy do czynienia z tym, co się nazywa po prostu słowem Bożym [także] w Piśmie Świętym²⁷.

Bóg objawił się w słowie, bo Bóg (druga osoba Trójcy Świętej) *jest* Słowem, a materialny wymiar tego objawienia stanowią zwoje Pisma (greckie *biblia* oznacza zapisane karty, zwój²⁸). Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż przytoczona definicja objawienia podkreśla rozróżnienie między pełnym („najwyższ[ym], niepowtarzaln[ym] i absolutn[ym]”) samowyznaczeniem się Boga w Logosie i formą ludzkiego słowa, jakie to samowyznaczenie przyjmuje. Podobnie więc, jak to zostało powiedziane wcześniej o słowie *Bóg*, także i słowo Boże poprzez to, co widzialne, odsyła do tego, co niewidzialne i tam znajduje swoje dopełnienie. Owe zwoje, księgi, pisma, podane człowiekowi w obrębie jego jednostkowego rozumowego doświadczenia, tworzą przekaz niepełny i domagają się niejako „wyjścia na pustynię”, uprzywilejowane miejsce samoobjawiania się znaczeń. W tym sensie właśnie uznaje się *symboliczny*, a nie dosłowny charakter tekstów biblijnych.

Ratzinger przywołuje znaczenie symbolu w chrześcijaństwie, gdy pisze o symbolicznym wymiarze wiary. Powołuje się on na greckie *symbollein*, które znaczy „zbiegać się, składać”. I tak w starożytności symbolem nazywano kawałek przelamanego przedmiotu, który nabierał znaczenia dopiero w momencie złożenia różnych jego części: „Według starożytnego zwyczaju, dwie pasujące do siebie części pierścienia, laski czy tabliczki służą za znak rozpoznawczy dla gości, posłów, partnera umowy; posiadanie drugiej połowy danego przedmiotu upoważniało do odbioru jakiejś rzeczy albo po prostu do korzystania z gościnności”²⁹. Wiara jako *symbolon* wskazuje na aspekt wspólnotowy Kościoła („każdy człowiek ma w rękę wiarę tylko jako *symbolon*, jako niepełną, odłamaną częśćkę”³⁰), ale pojęcie to odnosi się również do kwestii odkrywania znaczeń, poszukiwania sensu („również sam Kościół [...] posiada wiarę zawsze jako *symbolon* – odłamaną połowę, która mówi prawdę jedynie wskazując nieustannie ponad siebie, na coś

27. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 419.

28. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, s. 327.

29. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 95–96.

30. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 97.

całkiem innego³¹). Słowa *credo* czy jakiegokolwiek inne uznawane za słowo Boże, za objawienie, nabierają znaczenia dopiero w złożeniu z rzeczywistością, która przekracza ramy rozumu (choć się ich jednocześnie domaga), i która staje się udziałem człowieka poprzez akt a nie samo wyznanie wiary.

Powyższe rozważania o naturze objawienia chciałabym ponownie odnieść do przytoczonego na początku fragmentu z *Beyond God the Father*. Niewątpliwie książka ta zasługuje na większą krytyczną uwagę, ale wybrana przeze mnie wypowiedź Daly wydaje się określać całość jej podejścia i wskazuje jednocześnie na wątpliwe w nim miejsca. W opisanym schemacie (powtórzmy: „Dane społeczeństwo dokonuje projekcji obrazów i wartości sobie właściwych w sferę dogmatów i tak zwanych prawd wiary, te z kolei stanowią następnie uzasadnienie dla tych samych społecznych uwarunkowań, których są wytworem”) Daly odsłania pozornie ukryte dla oka mechanizmy. Wskazuje na duchową nadbudowę życia społeczeństw i ich intymną więź. I tu tylko dostrzega złożoność ludzkich relacji czy wręcz bytu. Natomiast w swoim odczytaniu tekstu biblijnego odrzuca porządek symbolu i przyjmuje porządek dosłowności. I tak, przykładowo, w duchu przyjętego przez Daly porządku dosłowności Maryja to kobieta, która uniża się przed swoim synem, i której wielkość będzie zawsze jego wielkością³², dogmat o wniebowzięciu, poprzez przeciwstawienie wniebowzięcia Maryi biblijnemu opisowi wniebowstąpienia Jezusa, staje się kolejnym komunikatem o kobiecej pasywności³³, a fizyczna niemożliwość dziewiczego macierzyństwa służy uwikłaniu kobiet w poczucie wiecznego niespełnienia³⁴. Tak więc problemem Daly wydaje się być nie tylko sposób, w jaki posługuje się ona terminem *Bóg*, ale i sposób odczytania Pisma, które jest dla niej tekstem jak każdy inny. Dlaczego jednak nazywam to podejście problemem? Trudno oprzeć się wrażeniu, iż przy całym bogactwie i zręczności swoich analiz Daly przykłada do wydarzeń biblijnych, do dogmatów i prawd wiary, do wydarzeń z życia Kościoła, ten sam prosty, dwubiegunowy szablon krytyki feministycznej. Całość jej analiz pozostaje podporządkowana różnicy i walce płci. Brak jest krytycznego dystansu, zastępuje go drobiazgowo potwierdzanie męskiej dominacji w świecie wpisanym w przejrzyste nakreśloną tabelę.

Przy czym, trzeba wyraźnie to powiedzieć, sama Daly przedstawia podjęte w swojej książce przedsięwzięcie w kategoriach ruchu, zmiany i przekraczania istniejących struktur³⁵ a nie, jak sugerowałby powyższy komentarz, zamknięcia

31. Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 97.

32. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 82.

33. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 87.

34. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 81.

35. Już we wstępie, jako zapowiedź kierunku i klimatu dalszej części argumentu, pojawiają się m. in. takie jego określenia jak „adventure of boundary living (przygoda życia na granicy)”,

w schemacie. Jak czytamy we wstępie, *Beyond God the Father* to nie tyle analiza doktryny czy związana z nią refleksja, co podróż ku zupełnie nowym horyzontom myśli, porzucanie wszelkich ograniczeń, przenoszenie znaczeń poza ustalone dla nich granice. Warto jednak zauważyć, iż istnieją jednak obszary, gdzie myśl Daly pozostaje niewzruszona. Choćby wspomniane granice, które zostały w przekonaniu Daly wyznaczone w sposób jednoznaczny i absolutny przez seksistowski i patriarchalny sposób postrzegania rzeczywistości³⁶. Co więcej, w tak wyznaczonych granicach zawiera się teraz dla niej wszystko: człowiek, religia, wiara, Bóg. Dlatego, nie tracąc z oczu kształtu i formy owych ograniczeń, Daly podejmuje wytrwałe próby ich przekroczenia. Służy temu wysiłek, jak czytamy, „spiralnej podróży”³⁷. „Spiralna podróż”, sposób na znalezienie ścieżki pomiędzy istniejącymi schematami (poprzez pełniejszą ich świadomość), ma pozwolić uniknąć kręcenia się w kółko [martwe kręgi powtórzeń, droga donikąd]”³⁸).

Tak nakreślona przez Daly metoda ma swój rozmach i impet. Ten sam rozmach widać w historycznych, antropologicznych, religioznawczych a nawet teologicznych odniesieniach. Bardziej imponuje sama ich ilość niż trafność dokonanych tam analiz, nie wspominając już o zgodności z doktryną³⁹. Może warto w tym miejscu zadać czysto teoretyczne pytanie o istotę „martwego kręgu powtórzeń”, o którym pisze Daly i któremu pragnie się przeciwstawić. Czy jedną z form tak nazwanej i nakreślonej linii argumentacji nie będzie ana-

„unwind[ing] the bindings of [...] mummified words (zdejmowanie bandażu ze z mumifikowanych [...] słów)”, „moving [...] counterclockwise (poruszanie się [...] w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara)”. Daly, *Beyond God the Father*, s. xi–xxix. Właściwa tym i innym wyrażeniom swoista ich „wybujałość” z jednej strony jest dość typową reprezentacją stylu, jakim się posługuje radykalny feminizm, z drugiej, jak sądzę, ma podkreślić rewolucyjny charakter dokonujących się przemian.

36. Patrz Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 4. „To summarize briefly the situation: the entire conceptual systems of theology and ethics, developed under the condition of patriarchy, have been the products of males and tend to serve the interests of sexist society” („Mówiąc krótko, systemy pojęć, jakimi posługuje się teologia i etyka, rozwijane w warunkach patriarchy, są w całości dziełem mężczyzn i służą interesom seksistowskiego społeczeństwa”).

37. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. xii–xiii, xvii.

38. „[D]ead circles of repetition, going nowhere [...]”, Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. xiii.

39. Kwestia ta, czyli związek *Beyond God the Father* z doktryną Kościoła katolickiego jawi się bez wątpienia jako jeden z trudniejszych i bardziej wymagających momentów przy omawianiu książki Daly. Stanowi bowiem punkt przecięcia wielu problemów, a każdy z nich należałoby przede wszystkim wpiąć w nazwę i zobaczyć. Z tego choćby względu zagadnienie to wymaga osobnego omówienia, na które nie pozwalają już ramy niniejszego artykułu. Niemniej chciałabym przynajmniej zwrócić uwagę na rzecz oczywistą: sposób potraktowania przez Daly elementów doktryny katolickiej, które swobodnie łączą się w jej wywodzie z mitami, poglądami myślicieli niechrześcijańskich, gnozą, psychologią i historiozofią. I tak, przykładowo, główną płaszczyznę odniesienia dla przedstawienia wspomnianego już dogmatu o wniebowzięciu Maryi stanowi dla Daly gnoza C. G. Junga. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 87–90.

liza, w której punkt wyjścia i dojścia są ze sobą tożsame? Na przykład wtedy, gdy wychodząc z założenia o antyfeminizmie Biblii (i temu założeniu wszystko bezwzględnie podporządkowując), formułujemy ostatecznie przekaz o antyfeminizmie Biblii właśnie. Można odnieść wrażenie, że „spiralne podróże” Mary Daly kończą się wszystkie tak samo, a swoją energię czerpią też z tego samego źródła: przekonania o seksistowskich podstawach kultury Zachodu we wszystkich jej przejawach. W ramach tak przyjętej postawy nie ma oczywiście większego sensu przywoływanie doktryny (u Daly zawsze dyskredytowanej jako „doktryna”) i zgodnego z nią rozumienia teologii, bo nic, co nie narodziło się w trakcie wspomnianych „spiralnych podróży”, na uwagę nie zasługuje. Jest tutaj wyraźny konflikt we wspomnianym punkcie wyjścia, różnica na tyle istotna, iż odniesienie *Beyond God the Father* do doktryny Kościoła katolickiego jest niemal niemożliwe. Równie trudne jest przyjęcie terminu „teologia” na określenie zawartej tam refleksji. Postawa samej Daly w tym względzie nie jest jednak jednoznaczna.

Z jednej strony zachowuje ona ostrożność, wahając się uznać swoją książkę za przykład teologii, w tym nawet teologii złagodzonej przez określenia „nowa” czy „radykalna”. Nie zadawała jej też myśl, by umiejscowić swoje poglądy na pograniczu teologii i filozofii (w duchu śmiało już dzisiaj podejmowanej interdyscyplinarności). Ostatecznie Daly zgadza się jednak na tę pod wieloma względami kłopotliwą etykietkę, ale pod jednym warunkiem: „jeśli termin »teologia« będzie można oddzielić się od ograniczonego i ograniczającego ją kontekstu, jeśli będzie można termin ten oddzielić od zasadniczej jego funkcji uprawomocnienia patriarchy”⁴⁰. Teologia może więc i powinna być tworzona na nowo i od podstaw. W sposób całkowicie swobodny, autonomiczny, anarchiczny, bez konieczności odwoływania się do jakiegokolwiek doktryny, nauki Kościoła, tradycji i tym podobnych „ograniczających kontekstów”. Są to bowiem tylko próby ukrycia podstawowej funkcji, jaką teologia pełni, a jest nią potwierdzanie i utrwalanie męskiej dominacji. Wracamy więc do przedstawionego już schematu, gdzie punkt wyjścia i dojścia są tożsame. Teologię można potraktować i zdefiniować jak się chce, ponieważ jest antyfeministyczna. *Teo* i *logos*, duch i litera, stoją na straży dawnego porządku. Na tej podstawie przekształcona i w ten sposób przystosowana do nowych zadań „teologia” (teraz ja posłużę się cudzysłowiem) odsłoni ukrytą prawdę, iż tradycyjna teologia („mowa o Bogu”) jest – antyfeministyczna i stoi na straży dawnego porządku. Trudno nie zauważyć, że nie do końca jest to wszystko przekonujące.

Czy wystarczyłoby zatem zmienić termin „teologia feministyczna” na socjologia religii, filozofia wiary czy jakikolwiek inny? Byłoby to na pewno uzasad-

40. „[I]f the word »theology« can be torn free from its usual limited and limiting context, if it can be torn free from its function of legitimating patriarchy [...]”, Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 6.

nione, a książka Daly tylko by na takiej zamianie zyskała. Wiele jest w niej uwag (odnośnie funkcjonowania konkretnych pojęć i zachowań religijnych Kościoła katolickiego w społeczeństwie zachodnim), które można by uznać za trafne. Ale moim zdaniem w zachowaniu terminu teologia przez tak ukierunkowaną krytykę feministyczną jest głębszy sens. Chodzi o podporządkowanie sobie świata we wszystkich jego przejawach, sprowadzenie rzeczywistości do jednego, prostego wymiaru, tak by łatwiej poddawała się ona koniecznym redefinicjom.

Informacje dla Autorów

Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji. Redakcja nie zwraca materiałów nie przyjętych do druku ani nie zamówionych.

Forma tekstu

1. Teksty należy nadsyłać jednocześnie pocztą elektroniczną w edytowalnym formacie MS Word lub RTF (nie: PDF) oraz w postaci wydruku A4. Na adres Redakcji należy nadesłać dwa egzemplarze

2. Zasady formatowania tekstu są następujące:

- interlinia: podwójna
- marginesy: 3 cm (lewy, prawy, górny i dolny)
- font: Times New Roman CE 12 punktów
- wcięcie akapitu: 1,25 cm
- justowanie: obustronne
- cytaty blokowe: minimum trzy linie, interlinia pojedyncza, bez cudzysłowu, wcięcie bloku – 1,25 cm, odstęp od tekstu głównego – jedna linia z góry i z dołu, font 9,5 pkt.
- cytaty w cytacie blokowym: cudzysłów podwójny („Tekst”)
- cytaty w tekście: maksimum trzy linie – cudzysłów podwójny
- cytaty w cytacie w tekście: odwrócony cudzysłów francuski („Tekst »tekst« tekst”)
- wyrazy użyte w specjalnym sensie: cudzysłów podwójny
- motto: maksimum 1/5 strony, wyłącznie pod głównym tytułem
- tytuł artykułu: maksimum trzy linie
- śródtytuły: maksimum dwie linie, nagłówki nie numerowane
- wyróżnienia: wyłącznie kursywą (nie: rozstrzelanie, nie: pogrubienie)
- elipsa: [...]
- przecinki i kropki: za cudzysłowem („Tekst »tekst« tekst”)
- odsyłacze przypisu: przed znakiem przestankowym („Tekst »tekst« tekst”¹).

3. Wszelkie ryciny i ilustracje zamieszczone w tekście należy nadesłać także w postaci osobnych plików o jednoznacznych nazwach, w rozdzielczości minimum 300 dpi. Do ilustracji należy dołączyć licencję właściciela praw autorskich na wykorzystanie materiału w druku i w wersji online lub, w przypadku materiałów na licencjach otwartych, określenie typu licencji i wskazanie źródła.

4. Przypisy należy przygotować w formie przypisów dolnych, wedle niżej podanych wskazówek i przykładów:

- Książka: Imię Nazwisko autora, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Rozdział w książce zbiorowej: Imię Nazwisko autora, *Tytuł rozdziału*, w: *Tytuł książki lub tomu zbiorowego*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Artykuł w periodyku: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu*, „Tytuł czasopisma” rok wydania, tom, numer, s. strony.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu lub postu*, „Tytuł czasopisma”, rok wydania, tom, numer, <<http://www.xxx.xxx.xxx>> (data dostępu).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika* <<http://www.xxx.xxx.xxx>> (data dostępu).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Imię Nazwisko autora, *Tytuł wiersza lub rozdziału*, w: *Tytuł tomu poetyckiego*, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Film: *Tytuł filmu*, reż. Imię Nazwisko reżysera, dyst. Nazwa dystrybutora, kraj, rok premiery.
- Cytat za innym autorem: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony, cyt. za: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Kolejne przypisy: Nazwisko autora, skrócony *tytuł artykułu...* lub *książki...*, s. strony.

5. Przykłady

- Książka: Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. Renata Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 30–31.
- Rozdział w książce zbiorowej: Robert Cieślak, *Od Grünewalda do Bacona. Gra o tożsamość w poezji Tadeusza Różewicza*, w: *Ponowoczesność a tożsamość*, red. Bożena Tokarz i Stanisław Piskor, Wydawnictwo OK SPP, Katowice 1997, s. 86–87.
- Artykuł w periodyku: Ewa Szczęsna, *Tożsamość hybrydyczna*, „Er(r)go”, 2004, 2/2004, nr 9, s. 10–11.

- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Artur Wolski, *Nauka i przemyslenia*, „Forum Akademickie” 01/2006 <<http://forumakademickie.pl/fa/2006/01/nauka-i-przemyslenia/>> (12.02.2007).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Rozum”, w: *Słownik synonimów*, red. Andrzej Dąbrowska, Ewa Geller, Ryszard Turczyn, Wydawnictwo MCR, Warszawa 1993, s. 115–116.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Absolut”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* <<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf>> (10.10.2007).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Maria Korusiewicz, *Vermeer (1658)*, w: *Majolika*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2012, s. 5.
- Film: *The Pillow Book*, reż. i scen. Peter Greenaway, dyst. Lions Gate Films, Francja–Holandia–Wielka Brytania, 1996.
- Cytat za innym autorem: Kurt Vonnegut, Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. Lech Jęczynek, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1996, s. 14, cyt. za: Jolanta Misiarz, *Jeszcze kilka słów na temat masakry. Filozofia egzystencjalna w Rzeźni numer pięć*, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. Teresa Pyzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 71.
- Kolejne przypisy: Kurt Vonnegut Jr., *Rzeźnia...*, s. 22.; Vonnegut, s. 132

6. Nie stosujemy skrótów: „ibid./ibidem”; „op.cit.”; „tamże”; „tegoż”.

7. Skrót: „Zob”. stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest poszerzenie podawanych informacji. Skrót „Por”. stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest komparatywne lub kontrastywne zestawienie podawanych informacji z innym źródłem.

8. Do każdego tekstu prosimy dołączyć jednoakapitowe streszczenie w języku angielskim i polskim (wraz z tytułem w języku angielskim) – objętość ok. 200 słów.

Zastrzeżenie

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Korespondencja

Manuskrypty i korespondencję prosimy kierować na adres:
Wojciech Kalaga, *Er(r)go*, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych,
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41–205 Sosnowiec,
tel./faks: 32 36 40 892, e-mail: errgo@us.edu.pl

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2009

Projekt serii: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce: Monika Grotek, Tomasz Adamczewski: „Editor’s Picks”

E(r)rgo wydawane jest przez „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
we współpracy z Instytutem Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytetu Śląskiego

ISSN 1508-6305

Kontakt z redakcją

Wojciech Kalaga
Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytet Śląski
ul. Gen. Stefana Grot-Roweckiego 5
41-205 Sosnowiec
tel./faks: 32 36 40 892
e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.us.edu.pl>

Wydawca

„Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, faks: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>

Zamówienia prosimy kierować na adres Wydawnictwa

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze:

selekcje/translacje

filozofie tożsamości

dyskursy historii

początki ameryki

podmioty żyłka

metafizyka teorii

wiedza (nie)przyjemna

dialektyka lacana