

ISSN 1508-6305

ER(R)GO

Nr 20 1/2010
Nr 21 2/2010

Teoria | Literatura | Kultura



selekcje/translacje

filozofie tożsamości

dyskursy historii

początki ameryki

podmioty Žižka

metafizyka teorii

wiedza (nie)przyjemna

dialektyka lacana

Frank Ankersmit • Roland Barthes • Lawrence Buell
Michel de Certeau • Bruce Fink • Stanley Fish
Carl Humphries • Fredric Jameson • Joel Jansen
Christopher Norris • Hayden White • Slavoj Žižek

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 20/21

1 / 2 2010



Katowice 2010

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
-----------------	---------------------	---

7 rozprawy – szkice – eseje

Christopher Norris	– Filozofia/Literatura	9
Hayden White	– Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości	19
Stanley Fish	– Z uszanowaniem od Autora: refleksje nad Austinem i Derridą.....	37
Frank Ankersmit	– Pochwała subiektywności	71
Roland Barthes	– Dyskurs historii.....	95
Michel de Certeau	– Pismo historii.....	109
Joel Jansen	– Tożsamość estetyczna a dyskurs rozmycia kulturowego.....	139
Lawrence Buell	– Literackie początki Ameryki jako zjawisko postkolonialne	149
Slavoj Žižek	– Cztery dyskursy, cztery podmioty.....	173
Carl Humphries	– Metafizyka, teoria krytyczna i iluzja autoreprodukcyjności kultury	209
Bruce Fink	– Wiedza i <i>jouissance</i>	225
Fredric Jameson	– Lacan i dialektyka: fragment.....	255

291 informacje dla autorów

Contents

5 editorial

- Wojciech Kalaga – Er(r)go..., 5

7 studies and essays

- Christopher Norris – Philosophy/Literature..... 9

- Hayden White – The Discourse of Europe
and Search for a European Identity19

- Stanley Fish – With Compliments of the Author:
Reflections on Austin and Derrida37

- Frank Ankersmit – In Praise of Subjectivity 71

- Roland Barthes – The Discourse of History95

- Michel de Certeau – The Writing of History109

- Joel Jansen – Aesthetic Identity
and the Discourse of Cultural Greyout.....139

- Lawrence Buell – American Literary Emergence
as a Postcolonial Phenomenon.....149

- Slavoj Žižek – Four Discourses, Four Subjects 173

- Carl Humphries – Metaphysics, Critical Theory
and the Illusion of Cultural Self-Reproduction 209

- Bruce Fink – Knowledge and *Jouissance*.....225

- Fredric Jameson – Lacan and the Dialectic: A Fragment255

291 info for contributors

Er(r)go...,

... jak zapowiadałem w poprzednim numerze „Er(r)go”, wstęp ten będzie miał inny niż zwykle charakter. Na dziesięciolecie istnienia postanowiliśmy przypomnieć czytelnikom wybór tym razem przekładów, które ukazały się na naszych łamach w ciągu ostatniej dekady. Nie był to wybór łatwy, ale winien zaspokoić nawet wybrednych czytelników. Spis treści zawiera wybitne nazwiska, ale nie to jedynie było naszym celem – ten wybór wytycza także obszar, w którym „Er(r)go” kreśliło sfery swoich zainteresowań: powinowactwa filozofii i literatury w kontekście współczesnych dyskursów teoretycznych (Christopher Norris o filozofii i literaturze oraz Stanley Fish o Austynie, Derridzie, języku i aktach mowy); poszukiwanie, kreowanie i zachowanie tożsamości zbiorowej (Hayden White pisze o tożsamości europejskiej, Joel Jansen o rozmyciu kulturowym tożsamości przez zmianę kontekstu estetycznego dzieła sztuki) i tożsamości indywidualnej (Slavoj Žižek, oczywiście z perspektywy Lacanowskiej i z uwzględnieniem różnicy seksualnej, o czterech pozycjach podmiotowych); relacja języka i myśli, konstruowanie i status teorii (Fredrick Jameson na przykładzie Lacana, ale przy tym też o przydatności jego aparatu pojęciowego do analizy literackiej i wpływie dialektyki Hegłowskiej na Lacana); zagadnienia rozmaitych metodologii (Carl Humphries o metodologicznych dylematach dotyczących autoreprodukcyjności kultury, Bruce Finks o wiedzy i jouissance, podmiocie znaczenia i podmiocie popędów w teorii Lacana); problemy literaturoznawcze z perspektywy nowych teorii (Lawrence Buell zastanawia się, jak wykrystalizowanie się literatury narodowej w okresie Amerykańskiego Renesansu wpisuje się w teoretyczną formułę, opisującą nowe literatury postkolonialne). Poczesne miejsce w tym zbiorze – może nieproporcjonalnie obszerne w stosunku do tematyki dotychczasowych numerów, usprawiedliwione jednak jakością tekstów – zajmuje dyskurs historii: opozycja obiektywności i subiektywności w badaniach historycznych i kwestia logicznej bliskości prawdy i wartości (Frank Ankersmit podważa słuszność tej pierwszej opozycji i przedstawia swą pochwałę subiektywności), właściwości dyskursu historycznego (Roland Barthes o tych właściwościach w odróżnieniu od opowieści fikcyjnej w świetle zamierania narracji historycznej, Michel de Certeau o historii, piśmie, dyskursie historii, rzeczywistościach i innym). Te „historyczne” teksty w sposób oczywisty (co widać nawet w tak pobieżnym opisie) wykraczają daleko poza ramy wąsko rozumianej dyscypliny i sięgają w obszary zarysowane wyżej lub wytyczają nowe.

Wojciech Kalaga

Er(r)go...

... as I have indicated in the preceding issue, the following preface will be of different character than usual. To mark the tenth anniversary of our activity, this time we have decided to remind our readers of (a selection of) translations which have been published in our journal over the last decade. The choice was not an easy one, but it should satisfy even the most fastidious readers. The table of contents lists exceptional names, but this was not our only intent—the selection also maps the territory, where *Er(r)go* staked out the sphere of its interest: the kinship of philosophy and literature in the context of contemporary theoretical discourses (Christopher Norris on philosophy and literature and Stanley Fish on Austin, Derrida, language and speech acts); the search for the creation and the preservation of collective identity (Hayden White writes of European identity, Joel Jansen about cultural dissolution of identity caused by the change of the aesthetic context of the work of art) and individual identity (Slavoj Žižek, naturally from a Lacanian perspective and taking into the account sexual difference, writes about four subjective positions); the relation between language and thought, the construction and the status of theory (Fredrick Jameson, on the example of Lacan, but also on the suitability of his conceptual apparatus for literary analysis and on the influence of Hegelian dialectics on Lacan); the questions of various methodologies (Carl Humphries on methodological dilemmas concerning self-reproducibility of culture, Bruce Finks on knowledge and jouissance, the subject of meaning and the subject of drives in Lacan's theory); problems of literary studies from the perspective of new theories (Lawrence Buell ponders on how the making of national literature during the American Renaissance may be inscribed into a theoretical formula that describes new post-colonial literatures). A prominent place in this selection—perhaps disproportionately large in relation to the subject matter of the hitherto issues, yet justified by the quality of the texts—is occupied by the discourse of history: the opposition between objectivity and subjectivity in historical research and the issue of the logical proximity of truth and value (Frank Ankersmit questions the validity of the former opposition and presents his eulogy of subjectivity), the characteristics of historical discourse (Roland Barthes on these characteristics, as opposed to a fictional tale in light of the receding historical narrative, Michel de Certeau on history, writing, discourse of history, realities and the Other. These “historical” texts in an evident manner (as even such a brief account illustrates) reach well beyond the frames of a narrowly understood discipline and venture into territories beyond or map out new ones.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Filozofia/Literatura

Każda próba zdefiniowania „dekonstrukcji” natyka się szybko na liczne i zróżnicowane przeszkody, które Derrida sprytnie umieścił na jej szlaku. Być może najlepiej byłoby rozpocząć od wprowadzenia serii opisów negatywnych. Dekonstrukcja *nie* jest, podkreśla Derrida, ani „metodą”, ani „techniką”, ani też rodzajem „krytyki”. Nie ma też nic wspólnego z tekstualną „interpretacją”, którą krytycy literaccy od Coleridge’a do Eliota i później doprowadzili do maksymalnej subtelności i wyrafinowania. Z pewnością dekonstrukcja mogła przybrać taką czy inną formę, kiedy zaczęli stosować ją ci uczniowie Derridy, którzy odnaleźli w niej użyteczny środek do mówienia nowych rzeczy o tekstach literackich. Czasem Derrida wypiera się wszelkiej odpowiedzialności za takie mylne interpretacje (*misreadings*), uważając je za rodzaj *deformation professionelle*, rezultat przeszczepienia dekonstrukcji na czynność (krytykę literacką), która sama w sobie ma specyficzne potrzeby i wymagania. Byłby to przypadek owego potężnego nacisku instytucjonalnego, wywieranego aby obłaskawić nowe idee i sprowadzić je li tylko do sezonowych nowinek akademickich. Gdzie indziej Derrida jest bardziej tolerancyjny wobec tej tak zwanej „amerykańskiej dekonstrukcji”. Zauważa on, że dekonstrukcja ta wyrosła w bardzo specyficznym kontekście kulturalnym, w którym zawarta jest zarówno literatura amerykańska (zwłaszcza w obliczu jej złożonego stosunku do europejskiego Romantyzmu), jak i historia oraz różnorodność amerykańskiego doświadczenia religijnego¹. Derrida nie ma zamiaru analizować dogłębnie owych czynników. Zauważa jednak, iż kryją się w nich przyczyny, dla których „dekonstrukcja w Ameryce” powinna była przyjąć formę dalece odmienną od jego własnych zainteresowań i tego, co go absorbowało.

Prześledźmy tę *via negativa* i spytajmy dlaczego właściwie dekonstrukcja nie jest ani „metodą”, ani „interpretacją”. W istocie dość łatwo jest stworzyć zwięzłą formułkę, która w dużej mierze upodobniłaby dekonstrukcję do metody, a jednocześnie dość dokładnie opisywała niektóre z najbardziej typowych posunięć Derridy. Te zaś, krótko mówiąc, polegają na rozkładaniu (*dismantling*) opozycji rozumowych, na rozbieraniu na części hierarchicznych systemów myśli, które mogą być później *ponownie wpisane* w inny porządek znaczenia

1. Zobacz wywiad z Imre Salusinszky, *Southern Review* (Adelaide), tom XIX, nr 1 (1986), s. 3–12.

tekstowego. Lub też: dekonstrukcja jest czujnym odkrywaniem tych „aporii”, ślepych plamek albo momentów wewnętrznej sprzeczności, gdzie tekst mimowolnie zdradza napięcie pomiędzy retoryką a logiką, pomiędzy tym, co tekst ten jawnie *chce znaczyć* (*means to say*) a tym, co niemniej jednak jest *zmuszony oznaczać* (*constrained to mean*). Zatem „dekonstruowanie” fragmentu tekstu polega na dokonaniu pewnego strategicznego odwrócenia, wyłapaniu właśnie tych nie uwzględnionych szczegółów (przypadkowych metafor, przypisów, przypadkowych zwrotów w argumentacji), które są zawsze i z konieczności pomijane przez tłumaczy o bardziej ortodoksyjnych inklinacjach. To właśnie tutaj, na marginesach tekstu – przy czym definicja „marginesów” pochodzi z normatywnego, potężnego porozumienia – dekonstrukcja odkrywa działanie takich samych burzących porządek sił. Istnieje więc pewien argument *prima facie* przemawiający za twierdzeniem, że dekonstrukcja jest „metodą” czytania z własnymi określonymi zasadami i protokołami. I rzeczywiście – jak się przekonamy – powyższe, związane wyjaśnienie dekonstruktywnej strategii Derridy dostarcza przynajmniej ogólnego pojęcia o tym, o co chodzi w jego tekstach.

Niemniej Derrida nie bez przyczyny sprzeciwia się jakimkolwiek (podejmowanym przez jego uczniów i komentatorów) próbom zredukowania dekonstrukcji do *pojęcia* definiowalnego w kategoriach metody czy techniki. To bowiem właśnie tę myśl – to założenie, że znaczenie zawsze można uchwycić w postaci własnego (*proper*) i tożsamego ze sobą pojęcia – Derrida jest najbardziej zdecydowany dekonstruować. Zagadnienie to jest przedstawione związane w opublikowanym ostatnio *Liście do japońskiego przyjaciela*, gdzie mowa jest o pewnych kardynalnych problemach translacji. Czy Derrida mógłby zaproponować przynajmniej jakies przybliżone ekwiwalenty definicji terminu „dekonstrukcja”? Na co on sam odpowiada:

Wszystkie zdania typu „dekonstrukcja jest X” czy „dekonstrukcja nie jest X”, *a priori* nie trafiają w sedno, co sprowadza się do stwierdzenia, że są co najmniej fałszywe. Jak wiecie, jednym z głównych problemów związanych z tym, co w moich tekstach nazywane jest „dekonstrukcją”, jest właśnie wytyczenie granic ontologii oraz, nade wszystko, trybu oznajmującego trzeciej osoby czasu teraźniejszego: S jest P².

Dotarcie do wszystkich implikacji powyższego fragmentu wymagałoby sporej pracy. Jednak teraz można w dość prosty sposób zarysować jego istotę. Myślenie o dekonstrukcji jako o „metodzie” oznacza ponowne wciągnięcie jej na orbitę owych tradycyjnych pojęć i kategorii, które (jak dowodzi Derrida) organizowały

2. Jacques Derrida, *Letter to a Japanese Friend*, w: *Derrida and Difference*, opracował David Wood, University of Warwick/Parousia Press, Warwick 1985, s. 1–8.

dyskurs Zachodu od jego początków w starożytnej Grecji. Pociąga to za sobą odrzucenie konkretnej i swoistej *czynności* czytania dekonstruktywnego na rzecz uogólnionej *idei* owej czynności, idei przyjętej po to, aby zrozumieć wszystkie różnice występujące w związku z lokalnym zastosowaniem.

W takim wypadku można by oczekiwać, że czujny sceptycyzm Derridy wobec „metody” dekonstruktywnej doprowadziłby go do korzystania właśnie z tej formy całkowitej wolności interpretacyjnej, która zakłada nieobecność przymusu metodycznego przez pozbycie się wszelkich pozostałości rygoru krytycznego. Najwyraźniej w ten sposób Derridę odczytali ci (głównie amerykańscy) wielbiciele, którzy znajdują w dekonstrukcji mile widziany pretekst do zerwania z Nowej Krytyki „starymi” ideami hermeneutycznego taktu i *decorum*. Nie można wprost zaszufladkować owej reakcji jako przypadku rozmyślnego sprzeniewierzenia, gdyż rzeczywiście istnieją teksty Derridy – głównie te pisane z myślą o ich przekładzie dla czytelników amerykańskich – które wykorzystują taką retorykę „wolnej gry” i nieograniczonej swobody interpretacyjnej. Niemniej jednak będę nalegał, że dosłowne (*at face value*) rozumienie tych tekstów jest porażką nie pozwalającą na pełne i odpowiedzialne podjęcie argumentów Derridy. Takie podejścia (*readings*) muszą z natury rzeczy ignorować *rygorystyczną* pracę dekonstrukcji, stanowiącą inną, bardziej poważną i znaczącą część dzieła Derridy. To zaś może skończyć się podkopaniem – lub uczynieniem problematycznym – większości z tego, co uchodzi za myśl „rygorystyczną”, zarówno w filozofii jak i w teorii literatury. Leczn efektu tego nie osiąga się przez odrzucanie protokołów szczegółowej i skrupulatnej dyskusji lub też przez porzucenie intelektualnego (*conceptual*) podłoża, na którym argumenty takie były dotychczas opierane. Traktowanie dekonstrukcji jako otwartego zaproszenia do nowych, bardziej ryzykownych form krytyki interpretacyjnej (*interpretative criticism*) jest wyraźnie błędnym rozumieniem tego wszystkiego, co najbardziej charakterystyczne i wymagające w tekstach Derridy³.

Jest rzeczą ważną, aby zająć się tymi sprawami na początku, gdyż rozpowszechnione jest – zwłaszcza wśród filozofów – wyobrażenie, iż Derrida jest swego rodzaju współczesnym złośliwym sofistą, który zawziął się, żeby sprowadzić każdą dziedzinę myśli do któregoś z gatunków gry retorycznej. Oczywiście utrzymuje on, że filozofia jest skłonna – skłonna w szczególny sposób – do tłumienia bądź sublimacji swojej pisemnej postaci; że w pewnym sensie „filozof” może nawet być *zdefiniowany* jako ten, który notorycznie zapomina, że pisze. W *Of Grammatology* Derrida śledzi historię i logikę tego tłumienia – od jego korzeni w starożytnej Grecji po ostatnie przejawy u Husserla, Saussure’a i Levi-Straussa. A wynikiem

3. Zobacz zwłaszcza Geoffrey Hartman, *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*, John Hopkins University Press, Baltimore 1981.

tego nie jest po prostu rehabilitacja pisma w obliczu roszczeń mowy do prawdy, lecz także – poprzez dekonstruktywną logikę odwrócenia – podkreślenie, że każde myślenie o języku, filozofii i kulturze musi odtąd być podejmowane w kontekście solidnie poszerzonego „pisma”. Wróć do tego tekstu później i wyjaśnię bardziej szczegółowo sposób, w jaki Derrida dochodzi do tych pozornie wygórowanych żądań. W tej chwili chcę tylko dać wyraźnie do zrozumienia, że nacisk położony przez Derridę na tekstualność i pismo *nie* jest w żadnym sensie zerwaniem z filozofią, nie jest też deklaracją wolności interpretacyjnych, które dotychczas były nie do pomyślenia w świetle nieugiętego i represyjnego prawa rozumowej (*conceptual*) jasności i prawdy. Fakt, że to wrażenie jest tak rozpowszechnione, jest częściowo wynikiem niewielkiej gotowości filozofów do *czytania* Derridy, a zarazem niezwyklej gorliwości w demaskowaniu go przy znajomości jego dzieła z drugiej ręki. Wiąże się to także z tym, iż krytycy literaccy pragną zawłaszczyć dekonstrukcję jako pewnego rodzaju antyfilozofię, pretekst do (jak oni sami to widzą) odrzucenia roszczeń do prawdy, głoszonych przez filozofów od Platona do współczesności. Stąd ich wyraźnie artykułowany priorytet dla tych tekstów, w których dekonstruktywne podłoże (by tak powiedzieć) jest w dużym stopniu przyjmowane w miarę czytania i gdzie Derrida najdogłębniej wykorzystuje powstałe okazje do eksperymentów stylistycznych.

W każdym razie byłoby ogromnym uproszczeniem proponowanie jakiegoś wyraźnego rozróżnienia pomiędzy rygorystycznymi („filozoficznymi”) a nierygorystycznymi („literackimi”) formami działalności dekonstruktywnej. Jak się przekonamy, Derrida często korzystał z właśnie tego rodzaju zakorzenionej opozycji, aby zademonstrować jak głębokie i dalekosiężne uprzedzenia za nią stały. Dlatego byłoby czymś absurdalnym z mojej strony, gdybym nalegał na czytanie jego tekstów wbrew temu co jest najwidoczniej jedną z jego podstawowych strategii. Pozostaje jednak faktem, że Derrida bywał często błędnie rozumiany z racji owego przeciwstawnego uproszczenia, które czyni z niego przebiegłego retoryka nie zwracającego najmniejszej uwagi na „filozoficzne” protokoły rozumu i prawdy. Dlatego chciałbym również w tej książce przeciwstawić się szkodliwie jednostronnemu „czytaniu” Derridy, które osiągnęło szeroką popularność zarówno wśród jego zwolenników jak i przeciwników. Mówiąc wprost, bardziej interesują mnie filozoficzne konsekwencje dekonstrukcji niż jej obecny wysoki prestiż pośród krytyków literatury. Moim celem *nie* jest lekceważenie tego, co Derrida wykazał w imponujący sposób: iż wszelkie próby oddzielenia filozofii od literatury – utrzymania jej jako uprzywilejowanego, wyrażającego prawdę dyskursu, odpornego na kaprysy pisma – muszą natknąć się na oczywisty fakt, że same są tekstem. Chciałbym raczej podkreślić, że każde właściwe odczytanie Derridy będzie wymagało tego długotrwałego, skrupulatnego spotkania z tek-

stami filozofii, które jego samego przywiodły do zawieszenia (nie anulowania) takich tradycyjnych rozróżnień.

Derridy esej o Paulu Valérym (w *Margins of Philosophy*) może pomóc wyjaśnić te kwestie. Valéry w znacznej mierze wyprzedził Derridę w pojmowaniu filozofii jako „rodzaju pisma”; jako tego szczególnego rodzaju, który usilnie dąży do zatarcia lub przemilczenia własnej pisemnej postaci. Należało więc oczekiwać, że Derrida powinien traktować Valéry’ego jak prekursora z wyboru, dekonstrukcjonistę *avant la lettre*, którego skrupulatne medytacje na temat poezji i języka doprowadziły do sformułowania niektórych zasadniczych intuicji Derridy. I rzeczywiście – to jest istota eseju Derridy, dopóki czyta się go kierując na bardziej znajome punkty orientacyjne. I tak, wedle Valéry’ego, „możemy łatwo zaobserwować, że filozofia, gdy ją zdefiniować przez jej produkt, który jest w piśmie, jest obiektywnie szczególną gałęzią literatury [...] zmuszeni jesteśmy przypisać jej miejsce niedalekie poezji”⁴. Dalej w eseju przytoczone są równie przewidujące uwagi Valéry’ego na temat przenikliwości figuratywnego języka w filozofii, efektów niekontrolowanych semantycznych poślizgów, a także sposobów, w jakie *pojęcia* filozoficzne – prawdziwe kryteria intelektualnego rygoru i prawdy – wspierają się na pogrzebanych lub zapomnianych metaforach. Najbardziej uderza to, iż Valéry upiera się przy całkowitej niemożności oparcia wiedzy i prawdy na idei autentycznej, samo-obecnej świadomości, którą osiąga mówiący podmiot. „Najwięksi (*strongest*) z nich [filozofów] wyczerpali się usiłując *sprawić, by ich myśli mówiły* [...] Jakichkolwiek słów by nie użyć – Idee, Bycie (*Being*), Noumenon, Cogito czy Ego – wszystkie one są *kodami*, których znaczenie jest określone wyłącznie przez kontekst [...]”⁵. Ten fragment z Valéry’ego stawia dokładnie tezę, jaką Derrida wysunie w swoich dekonstruktywnych odczytaniach (*readings*) „logocentrycznego” uprzedzenia, które przenika nasze myśli o umyśle, języku i rzeczywistości. Przyjęte pierwszeństwo mowy przed pismem zgodne jest z ideą czystej, samo-potwierdzającej się wiedzy, tak jak wtargnięcie znaków pisma – arbitralnych śladów na papierze – mogłoby jedynie oznaczać godne ubolewania odejście od prawdy. Właśnie w obliczu tego głęboko zakorzenionego metafizycznego uprzedzenia Valéry, podobnie jak Derrida, dowodzi wszechobecności pisma oraz faktu, że filozofia jest po prostu *nie do pomyślenia* poza roztaczającym się wokół tekstem.

Aż dotąd Derridy odczytanie Valéry’ego zdaje się dość dobrze odpowiadać obecnie przeważającemu pogładowi, który upatruje w dekonstrukcji zemsty literatury na filozofii. To właśnie Valéry jako poeta – najbardziej świadomy siebie i wyrafinowany z rzemieślników języka (*verbal artificers*) – prosi nas, byśmy

4. Cytowane za: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 294.

5. Cytowane za: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 292.

czytali teksty filozoficzne mając na oku ich właściwości formalne i stylistyczne. Jednak dokładnie w tym miejscu Derrida zgłasza swoją charakterystyczną ostrzegawczą uwagę. Czyż Valéry zwyczajnie nie *pobił* filozofii traktując ją jako po prostu jeszcze jeden rodzaj literatury, czytając ją w świetle swej własnej skrajnie wyrafinowanej post-symbolistycznej estetyki oraz ignorując wszystko co wymyka się lub opiera tym porachunkom? „Pewnego dnia, stojąc przed filozofami, powiedziałem: filozofia jest kwestią formy”. Tyle Valéry, z którym tutaj (i na tym etapie) Derrida prowizorycznie się zgadza. Lecz myślenie o filozofii *wyłącznie* jako o „kwestii formy” – albo stylu, dykcji poetyckiej czy innych podobnych „literackich” właściwości – tak naprawdę nie jest w ogóle myśleniem o filozofii lecz odrzuceniem jej w imię wszechobjmującej literatury. I być może tutaj możemy dotrzeć do istoty wielokrotnie powtarzanych nalegań Derridy: że dekonstrukcja nie powinna zadowalać się jedynie *odwracaniem* pewnych głównych opozycji (mowa/pismo, filozofia/literatura) aby wynieść „podrzędny” do tej pory termin na szczyt. Jest to li tylko pojęciowy gest, odwrócenie, które nadal pozostawia opozycję na swoim miejscu, nie wzruszając ani o jotę intelektualnego podłoża (*conceptual ground*), w którym bezpiecznie tkwią jej zawiązki (*foundations*). Valéry wysuwa roszczenia „literatury” (pojmowanej w najczystszy formalistycznym sensie) przeciw roszczeniom „filozofii”, również traktowanej jako pewnego rodzaju jednolity kontr-dyskurs (*adversary discourse*). Nie udaje mu się uczynić następnego, decydującego kroku, który by kwestionował te samowystarczalne pojęcia („filozofii” i „literatury”), badał ich wzajemne związki i uwikłania, a przy tym *nie* niszczył jednego poprzez drugie, odmawiając wszelkiej swoistości dyskursowi filozoficznego argumentowania i krytyki.

Dwa fragmenty eseju Derridy na temat Valéry’ego chciałbym tutaj zacytować szczegółowo, gdyż pomagają one zlokalizować tę decydującą zmianę akcentu. Pierwszy opisuje sposób, w jaki pisma filozoficzne miałyby być odczytywane, gdyby chciał traktować je zgodnie z programem, jaki Valéry wyznaczył dla poetyki gatunku.

Tak więc zostało wyznaczone zadanie: studiować tekst filozoficzny w jego strukturze formalnej, w organizacji retorycznej, w swoistości i różnorodności jego typów tekstualnych [...] poprzez czerpanie z rezerw języka, kultywowanie, narzucanie lub sprawianie, iż z kursu zбочą metaforyczne zasoby starsze niż sama filozofia⁶.

W rezultacie takiego odczytania (*reading*) dowiedziono by, że filozofia to *jedynie* „szczególny gatunek literacki”, odarty z majestatycznych roszczeń do prawdy i przyjęty – a właściwie łatwo wchłonięty – jako część ogólnie pojętej poetyki.

6. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 293

Jak wspominałem, istnieje pewien – szczególnie istotny w niektórych tekstach – aspekt Derridiańskiej dekonstrukcji, który pozornie pokrywa się z owym, wyraźnie jednostronnym, gestem. Ale drugi fragment eseju o Valérym dowodzi istnienia dalszego, komplikującego momentu w tym argumentie, momentu, w którym respektowane byłyby szczególne wymogi pisma filozoficznego i nie szukałoby się wyjścia w formalizmie literackim, naiwnie przeciwstawionym „filozofii” jako takiej. Przetworzenie to dokonałoby się poprzez

ponowne odczytanie (*re-reading*) wszystkich tekstów Valerego oraz tekstów filozofów, którzy według niego zeszedli przegrani z pola [...] Wymaga to zarówno zaangażowania (nie zaś ciągłego krążenia wokół formy tych tekstów), zarówno wysiłku odszyfrowywania zasady ich wewnętrznych konfliktów, ich różnorodności i sprzeczności, jak i tego, by nie spoglądać ciągle okiem estety na dyskurs filozoficzny [...] ⁷.

Pojęcia, przy pomocy których fragment ten próbuje dowieść swej racji – „zasada”, „konflikty”, „sprzeczności”, „różnorodność” – należą do *filozofii* o tyle, o ile odwołują się do normatywnych standardów logiki, zgodności i „prawa” niesprzeczności. Gdzie indziej Derrida może odmówić tym standardom jakiegokolwiek absolutnej czy wiążącej mocy i sugerować (za Nietzschem), że ich autorytet opiera się na naszym niedostrzeganiu rozmiaru i symulacyjnej siły pewnych źródłowych metafor podniesionych do rangi pojęć. Ale w tym wypadku nie może być wątpliwości, że Derrida broni rozumowych (*conceptual*) zasobów filozofii przed zbyt pochopnym ich anulowaniem w imieniu bezkompromisowego „literackiego” formalizmu. I ten sam podwójny gest powtarzany jest za każdym razem, gdy Derrida odkryje upraszczające strategie „dekonstrukcji”, która by w ten sposób mogła uniknąć rygorów myślenia przez swój własny problematyczny status *vis-à-vis* filozofii.

To krótkie omówienie eseju Derridy może pomóc skoncentrować się na kilku trudnościach powstających przy próbie uściślenia, co właściwie miałyby z takiego dekonstruktywnego „rygoru” wynikać. Oczywiście, ma to dużo wspólnego z drobiazgową uwagą poświęcaną przez Valéry’ego formom i środkom poetyckim, jego obstawaniu przy twierdzeniu, że filozofia (i ogólnie myślenie) nie może być uprawiana jako pełna samokrytyka bez pewnego rodzaju zdyscyplinowanej świadomości, jaką poeci wprowadzają do języka. Stąd tak wiele u Derridy fragmentów, które skutecznie zarzucają filozofom, iż najistotniejsze teksty filozoficzne czytali oni bez należytego wyczucia ich retorycznych zawłości. Wzywa się właśnie do „rozważnego, rozróżniającego, wolnego, rozwarstwionego” czytania ⁸, takiego, które bierze pod uwagę pewne „literackie” subtelnosci/wyrafinowania prawdo-

7. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 305.

8. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 33.

podobnie bliższe krytykom niż filozofom. Lecz wymieniając owe przymiotniki, Derrida ob staje przy tym, by dekonstrukcja pamiętała o swoistych *różnicach* logiki i sensu, które oddzielają jeden tekst od drugiego i które też wymagają ze strony czytelnika pewnej odpowiadającej świadomości rodzajowych odróżnień. Teksty są „rozwarstwione” w tym sensie, że niosą ze sobą/są zaopatrzone w całą sieć artykułowanych/wyraźnie wymówionych tematów i założeń, których znaczenie wszędzie wiąże się z innymi tekstami, innymi gatunkami lub tematami dyskursu. Jest to właśnie to, co Derrida nazywa siłą „rozplenienia”, która zawsze działa w obrębie języka, pisanego czy mówionego. Wystarczy (argumentuje Derrida) zdyskwalifikować wszelkie odczytanie, które by ograniczało uwagę do „filozofii” lub „literatury” i dążyło do odgrózenia się od wszelkich zanieczyszczających wpływów z zewnątrz swej własnej dziedziny. Mówiąc krótko, pismo jest *intertekstualne* od początku do końca. Co jednakże nie powinno być rozszerzane na inny rodzaj hurtowej „intertekstualności”, tej, która znajduje uciechę w znęcaniu się nad wszystkimi takimi rodzajowymi odróżnieniami. Gdyż to właśnie owo „rozwarstwienie” języka – fakt, że był bezustannie rozbijany przez *swoiste* genealogie i logiki sensu (*logics of sense*) – wymaga odpowiedniego do tego wysiłku „rozważnego, wolnego i rozróżniającego” czytania. A pomiędzy tymi tropami, twierdzi Derrida, są różne „filozofemy”, albo sposoby myślenia, które do chwili obecnej wryły się tak głęboko w nasz język, że bierzemy je za prawdy zdrowego rozsądku i zapominamy o ich swoistej (filozoficznej) prehistorii.

Dlatego Derrida wstrzymuje się przed unieważnieniem filozofii jako dziedziny myśli i otwarciem jej na nieograniczoną intertekstualność. W najbardziej przejrzysty sposób uzasadnia to w jednym z ostatnich wywiadów, gdzie zapytano go: „Czy uważa się Pan nade wszystko za filozofa?” Odpowiedź Derridy jest ostrożna, lecz nie jest, jak uważam, w najmniejszym stopniu wymijająca:

Coraz gruntowniej próbuję odnaleźć nie-miejsce (*non-site*), punkt nie-filozoficzny, z którego można by zakwestionować filozofię. Jednak poszukiwanie punktu nie-filozoficznego nie świadczy o antyfilozoficznym nastawieniu. Moje główne pytanie brzmi: w jaki sposób filozofia jako taka może jawić się sobie jako inna niż ona sama, tak aby mogła zapytywać siebie i zastanawiać się nad sobą na swój własny oryginalny sposób?⁹

Następnie usprawiedliwia tą podwójną pozycję, nie tylko w kategoriach czegoś, co można by nazwać jej „techniczną” zdolnością do istnienia, lecz także z racji jej możliwości dokonywania rzeczywistych zmian w obecnych, instytucjonalnych strukturach władzy, wiedzy i polityki. W dalszej części książki powiem więcej

9. Zobacz wywiad Derridy z Richardem Kearney’em, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, red. Richard Kearney, Manchester University Press, Manchester 1984, s. 83–105, 100.

o tych roszczeniach dekonstrukcji jako formy krytyki ideologicznej. Na razie wystarczy zauważyć, że Derrida traktuje filozofię nie tylko jako miejsce instytucjonalnej walki, lecz także jako wysoce swoistą dziedzinę myśli, której główne teksty mogą rzeczywiście być „dekonstruowane,” lecz *nie* poddane jakiegokolwiek intertekstualnej czy nierozróżniającej „wolnej grze”.

Powyższy tekst ma służyć za krótki wstęp do dzieła Derridy, ale też przestrzec czytelnika, że ta książka ma do udowodnienia własną tezę. Nie miałyby większego sensu zwyczajne streszczanie idei Derridy, zwłaszcza z uwagi na wielokrotnie powtarzane twierdzenie, że dekonstrukcja jest *procesem*, czynnością czytania, nie dającą się zredukować do pojęcia czy metody. Z drugiej strony trzeba się oczywiście liczyć z ograniczeniami, na przykład ze ścisłym limitem długości i wymaganiem, aby ta książka była dostępna dla czytelników bez szerokiej czy specjalistycznej wiedzy na temat współczesnej filozofii europejskiej. Dlatego połączyłem fragmenty wnikliwego czytania (*close reading*) z fragmentami, które łączą opis z krytyką w mniej lub bardziej równych proporcjach. Nie jest to po prostu sprawa dopasowania mojej interpretacji do formatu serii. Jak już wspominałem – i będę nadal przy tym obstawał – dekonstrukcji źle się przysługują owi gorliwcy nieograniczonej tekstualnej „wolnej gry”, którzy odrzucają same pojęcia rygorystycznego myślenia i konceptualnej krytyki. Przesłanką tej książki jest to, że centralne kwestie dekonstrukcji mogą być wysuwane i brnione w sposób, który by sprowokował poważne zainteresowanie filozofów „inną”, anglo-amerykańską czy analityczną tradycją. Niewątpliwie – gdyby teksty Derridy miały przeniknąć do głównego nurtu debaty – tradycja ta musiałaby ulec dość drastycznej transformacji. Lecz usunięcie tych kilku głęboko zakorzenionych uprzedzeń, które dotąd stały na przeszkodzie temu spotkaniu, jest wysiłkiem zasługującym na podjęcie¹⁰.

[przełożył Jacek Gutorow]

10. Powyższy tekst jest jednym z rozdziałów opublikowanej w 1987 r. książki pt. *Derrida* (Fontana Press, London). Wszystkie przypisy i odniesienia umieszczone bezpośrednio w tekście pochodzą od Norrisa. (Przypomnienie tłumacza).

Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości

Jedną z głównych cech obecnego „dyskursu europejskiego” są próby „identyfikacji” Europy dobrej i szlachetnej, takiej która mogłaby stanowić duchową podstawę nowego i (nie bójmy się tego słowa) postmodernistycznego systemu ekonomicznego opartego na konsumeryzmie, międzynarodowym kapitalizmie i pełnym zaufaniu do tego, co eufemistycznie nazywa się „wolnym rynkiem”. To poszukiwanie Europy dobrej i szlachetnej, a zatem godnej zrodzić etos nowego rodzaju społeczeństwa (kulturalnego i demokratycznego zarazem, socjalistycznego i kapitalistycznego, chrześcijańskiego i humanistycznego, naukowego i pobożnego) umotywowane jest w znacznej mierze chęcią uwolnienia Europy ojców od brzemienia winy wynikającego ze świadomości, iż to „Europa” odpowiada za nowe formy społecznej przemocy powstałe w „podłym wieku dwudziestym” (termin Timothy’ego Gartona Asha). W tym sensie obecne poszukiwanie prawdziwej „tożsamości” Europy jest w dyskursie publicznym przejawem prób wymyślenia „Europie” nowej tożsamości, w taki jednak sposób, by ukryć zręczny manewr, którym jest udawanie, że Europa była, nawet jeśli tylko częściowo i niejawnie, dobra i szlachetna przez cały okres swej historii.

Termin „tożsamość”, jeżeli odnosi się go do bytu tak mglistego i nieokreślonego jak ten, na który zdaje się wskazywać leksem „Europa”, jest oczywiście mistyfikacją. Ponieważ „Europa” zawsze istniała tylko w dyskursie, to znaczy, w słowach i pismach wizjonerów i łajdaków szukających alibi dla cywilizacji, której historycznie główną cechą było dążenie do uniwersalnej hegemonii i potrzeba niszczenia tego, czego nie mogła zdominować, zasymilować lub skonsumować, jak gdyby było to jej świętym prawem. Dlatego też, choć niektórzy Europejczycy mogą cierpieć na to, co w Stanach Zjednoczonych określa się mianem „problemów z tożsamością”, ofiary europejskich grabieży, zarówno w Europie jak i poza jej granicami, nie mają trudności z identyfikacją „Europy”. Znają ją jako źródło nieszczęść charakterystycznych dla nowoczesnej lub „europejskiej” epoki.

To, że Europejska Wspólnota Gospodarcza jest po prostu najnowszym przejawem dążenia cywilizacji europejskiej do dominacji nad resztą świata jest prawdą zbyt oczywistą, by trzeba było tu dokumentacji lub dowodów. Zapewnienia EWG,

że jej celem jest jedynie bezpieczeństwo i stabilność własnych sposobów życia na swoim obszarze, zakładają prawo do ekonomicznej, politycznej i militarnej interwencji w inne sposoby życia i na terenie reszty globu, jeśli jej własne interesy ekonomiczne są zagrożone. Ostatnie działania sił NATO w Jugosławii pod egidą Narodów Zjednoczonych i obecne nawoływania do militarnej interwencji w Indonezji potwierdzają tylko, że „Europa”, tak jak jej wielki potomek i sojusznik Stany Zjednoczone, postrzega swe bezpieczeństwo i stabilność jako sprawę o znaczeniu uniwersalnym, a nie tylko „europejskim”. Uzasadnianie tych interwencji względami humanitarnymi, które każą sprzeciwiać się programom „czystek etnicznych” słabo maskuje ich ekonomiczne motywacje. Względędy te nie odgrywają roli, gdy chodzi o miejsca takie jak Rwanda, gdzie międzynarodowemu kapitalizmowi nie grozi destabilizacja lub Chiny, gdzie rosnący interes ekonomiczny wymusza (w przypadku Stanów Zjednoczonych) bardziej „giętką” moralność polityczną. W tym sensie poszukiwanie tożsamości europejskiej nie różni się niczym od podejmowanych przez Stany Zjednoczone już od wieku wysiłków mających na celu uznanie przez resztę świata ich tożsamości za wzór moralny, „ostatnią największą nadzieję ludzkości”, szczytowe osiągnięcie ludzkiej społeczności.

Tak przynajmniej ja to widzę.

Wydawało mi się, że najlepiej będzie, gdy od razu na początku tego eseju wyłożę karty na stół, by nie być oskarżonym o dwulicowość w moich własnych próbach obiektywnego spojrzenia na dyskurs europejski na obecnym etapie jego rozwoju jako programu europejskiej autoidentyfikacji. Nie kwestionuję szczerości haseł deklarujących dobrą wolę i troskę o ludzkość, pod którymi podejmuje się ów autoidentyfikacyjny wysiłek. I nie twierdzę, że posiadam lepsze i jaśniejsze spojrzenie niż ci, którzy zajmują się w tej chwili poszukiwaniem tożsamości europejskiej. Kwestionuję jednak iluzoryczną tezę, że istnieje coś takiego, jak tożsamość europejska, którą można i należy po prostu odkryć dzięki badaniom nauk historycznych i społecznych, po to by powiodła ona zarówno Europejczyków, jak i nie-Europejczyków ku ziemi obiecanej, gdzie przemoc państwową oraz konkurencję ekonomiczną można praktykować honorowo.

Przypisanie „tożsamości” komukolwiek i czemukolwiek zakrawa na taką przemoc, ponieważ przypisywanie klasowej, rasowej czy płciowej istoty jednostkom lub grupom jednostek zawsze ma na celu wyłączenie. Jak wiadomo, naziści skazali Żydów na zagładę – przy współdziałaniu większości „Europy” – nie przez to, co jakiś Żyd uczynił, lecz z powodu tego, za co wszystkich Żydów uważano. Pod rządami nazistów bycie Żydem stanowiło *prima facie* dowód braku człowieczeństwa i podstawę do pozbawienia nie tylko praw obywatelskich, lecz także praw człowieka, a nawet prawa do życia. Było to jednak podstawą europejskiego antysemityzmu przez wiele stuleci.

Zdaję sobie sprawę, że wszystko to są oczywistości. Każdy przecież wie, co robili naziści, w jaki sposób traktowali Żydów i zna program ludobójstwa, który wprowadzili w czyn dzięki takiemu traktowaniu tożsamości. Nie powinno nas zmylić to, że naziści identyfikowali Żydów jako właśnie tę część ludzkości, która nie posiada tożsamości, której istotą jest to, iż brak jej ludzkiej treści, której istotą jest istotą „robactwa”. Ponieważ dezidentyfikacja jest tylko odwrotną stroną identyfikacji. Oczywiście, mówimy, ci naziści to zwyrodnialcy, których własna „istota” przejawiała się jako błędna wiara w to, że są najdoskonalszymi reprezentantami prawdziwej ludzkości i dlatego uprawnionymi do decydowania o tym, co jest ludzkie, a co nie. Z tej perspektywy, naziści padli ofiarą mylnej identyfikacji. Błędnie identyfikowali siebie jako wzorzec ludzkości i postanowili uznać za nieludzkiego każdego, kto ich zdaniem nie był do nich podobny. Ktoś, kto tak sądzi, mógłby przypuszczalnie utrzymywać, że gdyby naziści określili się jako zwykłe istoty ludzkie, mogliby uniknąć losu stania się modelowym przykładem zbrodniarzy przeciwko ludzkości.

Jednak z innej perspektywy można powiedzieć, że naziści padli ofiarą mitu identyfikacji. Wierzyli, że rodzaj ludzki składa się z części, które dają się identyfikować jako bardziej lub mniej ludzkie, że różne rasy rodzaju ludzkiego posiadają w różnym stopniu wspólną wszystkim esencję ludzką. A czymże jest tożsamość, jeśli nie rodzajem „identyczności”, którą słowo „tożsamość” (*identity*) wyraża w oryginale łacińskim (*identitas*<*idem*+*ens*: „ta sama rzecz”)? Samozwańczy przedstawiciele „europejskiej” cywilizacji od samego początku konsekwentnie prezentowali postawę rasową, jeśli nie rasistowską – i to niezależnie od kiedy zaczniemy liczyć początek tego początku. A indywidualistyczna etyka, którą chełpi się ta cywilizacja, rzekomo broniąca praw jednostki przed przymusem podporządkowania się grupie, także ma swój udział w tej samej esencjonalistycznej przemocy, która leży u źródeł rasizmu, klasowości i seksizmu. Ponieważ jednostkę ma się za nic, jeśli nie jest ona czymś w rodzaju esencji ludzkiej esencji, mikrokosmosem makrokosmicznej ludzkości, możliwą do zidentyfikowania jako taka tylko o tyle, o ile ucieleśnia ona esencję grupy, która uznaje ją za „swoją”.

Właśnie dlatego wydaje mi się, że poszukiwanie tożsamości Europy to niezbyt szczęśliwy pomysł. Jeśli celem tych poszukiwań jest dostarczenie podstaw dla społeczności, do której jednostki będą przyjmowane wyłącznie na podstawie ich zdolności identyfikacji z esencjonalną treścią tej społeczności, projekt taki jest nierozważny. Ponieważ problem nie leży w tym, że należy stworzyć lub skonceptualizować społeczność rozleglejszą, bardziej otwartą niż państwo narodowe, które wykazało w naszych czasach zastraszającą tendencję do obracania się przeciw swoim obywatelom, do ekskomunikowania ich, pozbawiania praw obywatelskich, a nawet praw człowieka i zabijania *en masse* na podstawie przypisanej im tożsamości. Błąd, bardziej moralny niż poznawczy, polega na przypisywaniu

wewnętrzny grupom tożsamości, identyczności, która zawsze zakłada wiarę w esencję. Mówię „bardziej moralny niż poznawczy” ponieważ esencjonalizm zawsze skłania się raczej w kierunku wyłączenia niż włączania, raczej alienacji niż identyfikacji, raczej przemocy niż (czy odważę się to powiedzieć?) miłości.

Jednak po przedstawieniu tego wszystkiego jako stwierdzenia raczej niż argumentacji, jako opinii raczej niż dowodu, jako impresji raczej niż owocu systematycznej analizy, jestem wam winny, moi czytelnicy, powiedzenie czegoś więcej o tym jak działa identyfikacja, z czym mamy do czynienia w procesie odkrywania lub konstrukcji tożsamości, i o tym, jak to się dzieje, że każda identyfikacja jest zawsze re-identyfikacją, zastąpieniem tego, co uważa się za błędną identyfikację tym, co uważa się za prawdziwą, autentyczną i niezmienną „tożsamość”. Dlatego właśnie, skoro Europa jest dyskursem lub istnieje tylko w dyskursie (jak zakłada hipoteza, na której oparte jest nasze rozumowanie), musimy rozważyć w jaki sposób dyskurs tworzy tożsamości, daje im pozór esencjonalnego bytu, zakłada ich istnienie i zachowuje się tak, jakby owo „bycie” usprawiedliwiało najbardziej nieludzkie zachowania społeczne.

Nie chcę tu sugerować, że tożsamości nie są „realne”. Są realne przynajmniej psychicznie. Jednostki i grupy działają na podstawie tego, co uważają za swą tożsamość. Pragną posiadać tożsamość. Obawiają się braku tożsamości lub tożsamości słabej, rozczepionej. Identyfikują się z osobami, które posiadają to, co uważane jest za silną tożsamość. Inne osoby i grupy są „identyfikowane” bardzo łatwo, zawsze jednak, moim zdaniem, z katastrofalnymi rezultatami. Dlatego powinniśmy wiedzieć, jak tożsamości są konstruowane w dyskursie i przez dyskurs. I czy taki proces konstrukcyjny, taka *poiesis* identyfikacji musi zawsze stwarzać więcej problemów niż rozwiązuje.

Jednym ze sposobów podejścia do tej kwestii może być analiza semiologiczna konkretnego porządku dyskursywnego, porządku tworzącego psychiczną rzeczywistość, która sprawia, że wydaje się ogromne sumy, osiąga wielkie zyski, a wiele osób spędza większość życia próbując się do niej dostosować. Mam na myśli wielką (i, w moim odczuciu, źle zrozumianą, czy też źle zidentyfikowaną) książkę Rolanda Barthesa *La Systeme de la mode* (1967). Nie będę się silił na streszczenie tego złożonego dzieła, chciałbym zauważyć tylko, że to właśnie Barthes pokazał jak semiologia może być użyta do ukazania sposobów, w jaki przedmioty powszechnego użytku, w tym wypadku ubrania, mogą posiadać znaczenie o wiele przekraczające potrzeby, które zaspokajają lub praktyczne cele, którym służą. Książka Barthesa mówi o tym, jak dyskurs potrafi wytworzyć sferę znaczenia będącą źródłem znacznie silniejszych psychologicznie pragnień niż możliwe by to było poprzez odwoływanie się do użyteczności. Pokazuje jak to, co nazywa on „dyskursem mody”, który powstaje równoległe z „systemu ubioru” lub na jego podstawie, wytwarza i kanalizuje pragnienia poprzez tworzenie fantazmatycz-

nych przedmiotów, których wartość polega wyłącznie na tym, że dostarczają one psychicznej satysfakcji o naturze czysto wyobraźniowej. Świat mody to wytwór systemu mody, który ma na celu dostarczanie przedmiotów do konsumpcji i użytku wyłącznie w obrębie wyobrazonego świata czasu, przestrzeni i habitusu mody.

System mody (La Systeme de la mode) analizuje sposoby, na które udaje się dyskursowi, w tym wypadku „dyskursowi mody”, przydać przedmiotom i towarom o bardzo ograniczonej lub żadnej użyteczności – modny strój jest przeciwieństwem zwykłego ubioru – blasku bycia pożądanym. Pośród technik dyskursywnych, które Barthes identyfikuje jako służące wytwarzaniu efektu bycia pożądanym, znajduje się również „identyfikacja” jako taka. Różnica, a nawet ekwiwalencja, może w dyskursie przekształcić się w tożsamość. Dlatego też, w przypadku systemu mody, „identyfikacja” ubioru należącego do rodzaju okryć wierzchnich, na przykład „klasyczny czerwony żakiet Chanel” w rzeczywistości nadaje ubiorowi tak nazwanemu znaczenie całkiem odmienne od tego, co można by mniemać na podstawie opisu materiałów, z których został wykonany, sposobu w jaki został uszyty, czy celów, którym może w praktyce służyć. Już dzięki samemu określeniu ubioru w ten sposób zostaje on umieszczony w wyobrażonym świecie „wysokiej mody”, ma swój udział w substancji tego świata i nabiera wartości jako przedmiot pożądania – pożądania bycia pożądanym – które jest tego świata zasadą. W taki sposób najdziwniejsze, najbardziej bezużyteczne towary mogą zostać obdarzone esencją dzięki temu, co Barthes nazywa „określeniem tożsamości”. Określenie ubioru mianem „klasyczny czerwony żakiet Chanel” jest nadaniem mu indywidualności, co oznacza, że żakiet ten posiada cechy, którymi żaden inny przedstawiciel rodzaju „okrycia wierzchnie” lub gatunku „żakiet” nie może się poszczycić. Cechy te – pochodzenie od Chanel, bycie klasycznym, bycie czerwonym, bycie małym i bycie żakiem – stają się elementami tożsamości żakietu.

Oczywiście sama nazwa lub przypisanie nazwy nie wystarcza do identyfikacji poszczególnych ubiorów, tak jak nie wystarczyłaby ona do identyfikacji jednostki czy narodu, społeczności czy cywilizacji. Ale na tym przykładzie możemy zobaczyć, że nazwa „Europa”, tak pełna konotacji i wieloznaczności, ma w dyskursie europejskim na celu przywołanie w wyobraźni pewnej „rzeczy”, której tożsamość się zakłada. Czy ktoś mógłby twierdzić, że „Europa” nie istnieje lub że nigdy nie istniała?

Można jednak powiedzieć, że „Europa” istnieje jako wzorzec obejmujący klasy przedmiotów, które mają nazwę lub jej nie mają. Rzecz, która nazwy nie ma, może oczywiście istnieć (jak dowodzi historia odkrywania elementów układu okresowego pierwiastków), ale nie można o takiej rzeczy powiedzieć, że posiada tożsamość dopóki nie zostanie nazwana. Również odwrotnie, choć można podać nazwy takich bytów, które nie istnieją i nigdy nie istniały, da się o tych całkowicie

wyimaginowanych rzeczach powiedzieć, że posiadały „tożsamość” – przykładami z historii chemii mogą tu być eter i flogiston. Niektóre nazwy odnoszą się do bytów, które nigdy nie istniały (jak „centaur” czy „gorgona”), podczas gdy inne dotyczą rzeczy, które, choć kiedyś istniały, już nie istnieją (jak „Napoleon” czy „Robespierre”). Dlatego właśnie Barthes szczególnie podkreślał, że proces przypisania czemukolwiek tożsamości, nie polega wyłącznie na nadaniu nazwy; konieczne jest także określenie obecności lub nieobecności jakiejś cechy.

Przykładami Barthesa na to, w jaki sposób określenie obecności lub nieobecności danej cechy (detalu) może nadać tożsamość ubiorowi są „kieszeń z klapką” i „sukienka bez paska”. „Tożsamość” ubiorów posiadających te cechy jest oparta nie tylko na wyobrażeniu tego, co mają, lecz także tego, czego im brakuje. Dlatego też, podczas gdy nazwa wskazuje na byt gatunkowy, określenie istnienia pozwala nazwanej rzeczy na przedstawienie się *in vivo*, jako możliwej do „identyfikacji” dzięki posiadaniu pewnych cech i braku innych. „Określeniem istnienia” nazywa on taką operację, w której postrzegalna „cecha” staje się zapowiedzią materializacji rzeczy w rzeczywistym świecie.

Dwie inne operacje dyskursywne stanowią dopełnienie procesu, w którym przedmiot, czy to rzeczywisty (jak ubiór) czy to wyobrażony (jak cywilizacja), zostaje obdarzony esencją, tożsamością, a zatem i znaczeniem. Pierwszą z tych operacji nazywa Barthes „określeniem sztuczności”, co stanowi odwołanie do wartości przypisywanych rzeczom ze względu na to, czy powstały one „naturalnie”, czy też zostały „wytworzone”. Za przykłady służą mu głównie te produkty świata mody, które albo, z jednej strony, prezentują ubiór jako prawdziwy i autentyczny albo, z drugiej, jako sztuczny i wymyślny, tak, by wyglądał na coś innego niż wydaje się być. „Fałszywy węzeł” i sztuczne „futro” mogłyby posłużyć za przykłady nadawania nienaturalnym bytom tożsamości. Futro z norek lub nieczesany len byłyby przykładami „efektu autentyczności”.

Ostatnią operacją konieczną do nadania rzeczy tożsamości (w świecie mody) jest to, co Barthes nazywa „wariantem oznaczenia” lub określeniem „akcentu”. Twierdzi on, że kulturę od natury odróżnia to, iż wszystko w kulturze jest oznaczone lub nieoznaczone poprzez położenie lub zdjęcie nacisku i dlatego też posiada znaczenie, odpowiednio pozytywne lub negatywne. Niektóre cechy są wspólne wszystkim ubiorom. Jedną z nich są szwy („nie dotyczy to pończoch” dodaje Barthes). Czy podczas opisywania danego ubioru, pyta zatem, miałyby sens stwierdzenie, że po prostu posiada on szwy? Nie, odpowiada, chyba że szwy byłyby podkreślone i stanowiłyby oznakę indywidualności owego ubioru. Płaszcz, którego kłapy szeroko obszyto grubym materiałem w jaskrawych kolorach nadaje szwom czegoś w rodzaju „wyższej egzystencji” i umożliwia identyfikację płaszcza jako „płaszczka ze szwami” lub „płaszczka, który pyszni się swymi szwami”. Oczywiście także odwrotnie, brak szwu w maszynowo tkanych pończochach,

jeśli zostanie podkreślony, może być podniesiony do statusu wyższej wartości, dzięki temu, że odróżnia on pończochy od innej odzieży. W przypadku „pończoch bez szwu”, nieobecność szwu nie przedstawia się jako defekt, lecz raczej jako oznaka pewnej całości i kompletności, których inne ubiory nie posiadają. Stąd też tożsamość takiego akurat ubioru zasadza się na akcentowaniu tego, czego mu brakuje, a czego wszystkie inne ubrania nie mogą nie posiadać, czyli szwów. W tym sensie, pończochy bez szwu zbliżają się do ideału ubioru doskonałego, magicznego płaszcza bez szwów, uniwersalnego ubrania, które potrafi udoskonalić każde noszące je ciało, którego nie trzeba reperować, które zmienia się zależnie od potrzeb noszącego i nigdy się nie „rozchodzi”, ponieważ stanowi całość niepodzielną na części, wymarzony ubiór idealny dla ciał marzycieli.

Barthesowska analiza procesu identyfikacji może być pomocna, jeśli rozszerzyć ją na rozważania o obecnej debacie w kwestii „tożsamości europejskiej”, ponieważ, w odróżnieniu od wielu dyskusji na ten temat, Barthes nie rozpocząłby od szukania odnośnika dla terminu „Europa”, by potem zapytać czy odnośnik ten posiada „tożsamość”, a zatem czy można go właściwie zidentyfikować. Nie próbowałby również pisać „historii” terminu „Europa”, by określić czy posiada on stałą i określoną treść konceptualną, pozwalającą wydobyć jądro znaczenia wspólne wszystkim sposobom identyfikacji, którym ten termin służył: klasycznym, chrześcijańskim, nowoczesnym i ponowoczesnym. Zacząłby od stwierdzenia, że termin „Europa” jest znaczącym, które odnosi się do wielu często sprzecznych ze sobą znaczonych, i że „Europa” jest nie tyle pojęciem, ile figurą funkcjonującą w takim metadyskursie, gdzie możliwe jest nadanie innym figurom „europejskości” i użycie ich do wytworzenia dokładnie tego samego efektu znaczeniowego, który ma miejsce, gdy dyskurs mody przekształca „zwykłe” ubranie w „modny” strój.

Po to, by stworzyć, zbudować, lub określić „tożsamość europejską” konieczne będzie zapoznanie się z dyskursem, w którym główną rolę odgrywają cztery rodzaje „określeń” (założeń lub tematytacji) wymieniane przez Barthesa jako „warianty tożsamości” w jego analizie dyskursu mody: określenie gatunku, istnienia, sztuczności i akcentu. Musimy jednak przypomnieć, co Barthes mówi o tych wariantach: podkreśla on, że nie „są one po prostu przedmiotami danego rodzaju nazewnictwa, nawet jeśli wyłączenia dzielą je na klasy, lecz raczej opozycjami składającymi się z kilku części, gdyż posiadają one specyficznie paradygmatyczne właściwości wzorca”.

Poprzez „specyficznie paradygmatyczne właściwości wzorca” rozumie Barthes – jak sądzę – rodzaj zamiany jednego słowa lub wyrażenia na inne na podstawie tego, że przypuszczalnie pochodzą one z tego samego obszaru semantycznego i wykazują zdolność wypełniania tych samych funkcji gramatycznych w przekształcaniu sekwencji słownych w spójne wyrażenia. Dlatego też, aby pokazać jak funkcjonuje wzorec, z fragmentu, który pojawia się jako epigraf do rozdziału

pt. *Warianty istnienia*, Barthes bierze za przykład wyrażenie: „prawdziwa chińska tunika, gładka i rozcięta”. Tutaj identyfikacja przedmiotu określonego przez rzeczownik („tunika”) dokonuje się przez przypisanie mu (poprzez adiektywizację) cech „prawdziwości”, „chińskości”, „gładkości” i „rozciętości”. Każdy z wariantów może zostać zastąpiony przez jeden ze zwrotów o synonimicznym znaczeniu (jakkolwiek różniłyby się formą) i upoważniony do wypełnienia tej samej funkcji gramatycznej w paradygmatycznym wyrażeniu: adiektywizacji, adverbializacji, nominacji itd. W ten sposób można wstawić „autentyczna” lub „oryginalna” zamiast „prawdziwa”; „azjatycka”, „dalekowschodnia” lub „orientalna” zamiast „chińska”; „obcisła”, „dopasowana”, „nie drapowana” zamiast „gładka”; „otwarta” lub „pęknięta” zamiast „rozcięta” itd.

Każdy z tych terminów wskazuje lub określa cechę, której znaczenie oparte jest na niezgodności z jej konceptualnym przeciwieństwem. Czym jest prawdziwa chińska tunika? Trudno powiedzieć. Ale z danego nam wyrażenia możemy przynajmniej wyciągnąć wniosek, że „prawdziwa chińska tunika” jest tuniką „prawdziwie chińską”; to znaczy, przynajmniej taką, która nie jest ani „drapowana” ani „nie rozcięta”. I rzeczywiście, stwierdzenie, że „prawdziwa chińska tunika [jest] gładka i rozcięta” pozwala nam dokonać przynajmniej częściowej identyfikacji pojęcia „chińskości”. Jeśli „prawdziwa chińska” tunika jest „gładka i rozcięta”, to bycie chińskim oznacza posiadanie pewnej cechy lub jakości, która jest raczej „gładka” niż „pofałdowana”, raczej „rozcięta” lub „pęknięta” niż „zszyta” lub „stanowiąca całość”. W tego rodzaju dyskursie (którego znaczenie wydaje się być coraz bardziej „orientalistyczne”) wyrażenie „prawdziwa chińska tunika, gładka i rozcięta” może zostać uzupełnione lub dopełnione przez długi zestaw ekwiwalentnych wyrażań, które, choć wydają się wzmacniać identyfikację specyficzną „chińskiej” tuniki, w rzeczywistości tylko powtarzają właściwe znaczenie wzorca. Wyrażenia takie jak „autentyczna orientalna tunika [bluza, szata], prosta i rozcięta wzdłuż nogi” lub „oryginalna azjatycka tunika, surowa i pęknięta od kostki do uda” mają taką samą zasadniczą treść jak wyrażenie paradygmatyczne. Oznacza to, że wyrażenia takie posiadają zarówno znaczenie sensowe, jak i referencjalne ponieważ są gramatycznie poprawne i odnoszą się (lub mogą być uznane za odnoszące się) do tego samego rodzaju ubioru. W nieskończonym rzędzie określeń, które mówią o jednej rzeczy, używając tych samych form lecz różnych słów, możemy zauważyć jak działa to, co Jakobson nazwał metajęzykową (lub *enkodującą*) funkcją dyskursu, wytwarzającą efekt identyfikacji. Choć wydaje się, że funkcja metajęzykowa wzmacnia i uzupełnia pierwotną identyfikację istoty specyficzną „chińskiej” tuniki jako „gładkiej i rozciętej”, wytwarza ona efekt definicji poprzez proste postulowanie ekwiwalencji w tautologiczny sposób. „Czym jest A? A=A”. „Czym jest »prawdziwa chińska tunika«,? „Prawdziwa chińska tunika jest gładka i rozcięta”. „Co znaczy gładka?” „Gładka znaczy prosta”. „Co czyni tę tunikę

zarazem chińską i prawdziwie chińską?” „To, że jest chińska i to, że jest gładka i rozcięta”. I tak dalej. Nie będę rozwijał tej argumentacji.

Jednak muszę zwrócić uwagę na to, jak cała ta Barthesowska analiza procesu powstawania znaczenia w czysto fikcyjnym, a przecież jakże realnym świecie mody, może wpłynąć na nasze próby zrozumienia dyskursu europejskiego i poszukiwania europejskiej tożsamości.

Podaję, że gdyby Barthes mógł wziąć udział w tej dyskusji, nie rozpocząłby od pytania czy termin „Europa” określa kulturę, system społeczny, czy nawet miejsce posiadające taki rodzaj stałego i stabilnego znaczenia, które pozwoliłoby nam odnaleźć jego odniesienie w realnym świecie. Nie zapytałby, czy Europa ma już tożsamość i czym może ona być, lecz raczej o to, w jaki sposób można by nadać terminowi „Europa” taki rodzaj tożsamości, który posłużyłoby za fundament oświeconego społeczeństwa w erze ponacjonalistycznej polityki i globalnej ekonomii. Nie potrafię zgadnąć jak odpowiedziałby na te pytania kiedy indziej niż wtedy, gdy pisał *System mody*. Jednak chciałbym tu i teraz spróbować sprawdzić na ile możemy posunąć się w naszych badaniach nad dyskursem europejskim oraz poszukiwaniem europejskiej tożsamości, jeśli użyjemy pewnej wersji jego teorii „wariantów tożsamości” w celu odnalezienia „miejsca”, z którego można by te badania rozpocząć.

Zacznijmy więc od próby wyobrażenia sobie jak moglibyśmy wykorzystać wariant „określenia gatunku”, aby uznać, że znak „Europa” należy do wzorca takich kultur, które mają nazwę lub jej nie mają. Od razu staje się oczywiste, że spośród wszystkich kultur świata „Europa” uważana jest za jedną ze stosunkowo niewielu, o których sądzi się, iż należą do „historii”, co oznacza posiadanie historii raczej niż bycie prehistoryczną, niehistoryczną czy też ahistoryczną. Innymi słowy, Europa należy do gatunku „kultur historycznych”, co na najniższym szczeblu musi oznaczać taki rodzaj bycia, który jest przynajmniej nie-niehistoryczny. Jednakże takie przypisanie Europy do klasy kultur należących do historii lub posiadających historię (nie oznacza to tego samego, co posiadanie przeszłości), zakłada że pewne kultury historii nie mają, że są pre- lub niehistoryczne. Ale ponieważ takie przypisanie do kategorii kultur historycznych jest w istocie waloryzacją (to oczywiste, że lepiej mieć historię niż jej nie mieć), moglibyśmy mieć ochotę zakwestionować strategię, która klasyfikuje kultury w zależności od ich „historyczności” lub jej braku. Innymi słowy, może będziemy zmuszeni do dekonstrukcji pojęcia historyczności po to, by odkryć przyczyny, dla których właśnie „historyczne” badanie natury „kultury europejskiej” nigdy nie pozwoli na inny wgląd w naturę europejskiej tożsamości niż kończący się prostym potwierdzeniem europejskiej tożsamości jako kultury, która, w odróżnieniu od jej mniej szczęśliwych odpowiedników w innych rejonach świata i innych czasach, „ma historię” lub też jest „historyczna” z natury. Pozwoliłoby nam to z kolei

zrozumieć dlaczego wszystkie badania historii „idei Europy” nie przyniosły ostatecznie, a przynajmniej do tej pory, żadnych nowych, zmuszających do rewizji poglądów rezultatów.

Przypuśćmy, że wysunęlibyśmy następnie hipotezę uznającą termin „Europa” za nazwę kultury, której istota gatunkowa opiera się na posiadaniu „historii”, co wyróżnia ją spośród innych kultur, do których określenie „historyczna” nie może się odnosić; hipotezę uznającą taką autoidentyfikację za zasadną, jeśli utożsamiamy „historię” z określonym procesem rozwoju charakterystycznym dla Europy i tylko Europy od samych jej początków, które miały miejsce w przeszłości nie „należącej do historii”, przeszłości z natury całkowicie ahistorycznej. Idąc dalej za tą myślą, byłibyśmy zmuszeni zakwestionować utożsamienie „Europy” z „historią *tout court*”. A to pozwoliłoby nam rozważyć możliwość, iż prawdopodobnie lepszą i bardziej humanitarną charakterystyką Europy będzie powiedzenie, że należy ona do gatunku kultury *tout court* oraz że przeszła proces rozwoju, który nie był w istocie ani bardziej „historyczny” ani bardziej „niehistoryczny” niż każdy inny, lecz po prostu historyczny w sposób odmienny od innych kultur. Sądzę, że taki proces dekonstrukcji historyczności Europy ma już miejsce, a jego objawami są postmodernistyczne ataki na mity „wielkiej narracji” i kwestionowanie przez nauki społeczne prawomocności, a tym samym wartości naukowej, wyjaśniania czegokolwiek „historycznie”. Z tej perspektywy, tak zwany „kryzys historycyzmu” można rozumieć nie jako wyczerpanie się sił życiowych dyscypliny studiów historycznych, lecz jako przejaw świadomości, że „historia” jako taka jest raczej tworem kulturowym niż fundamentalną ontologiczną kategorią bytu.

Może kiedy w końcu Europa uwolni się od złudzenia, że nie tylko jest ze swej istoty historyczna, lecz także ucieleśnia samą istotę historii, możliwe będzie nadanie nazwie „Europa” nowego znaczenia, lepiej odpowiadającego pragnieniom głoszonym przez jej wyznawców, pragnieniom społeczności bardziej uniwersalistycznej i bardziej ogólnoludzkiej niż jej poprzednie wcielenia. W tym kontekście należy zauważyć, że „historyczność” nie jest kategorią ontologiczną, lecz tylko jednym ze sposobów wyrażania tego, co Ricoeur nazywa „ludzkim doświadczeniem czasowości”.

Historyczność jako taka jest konstruktem, wytworem dyskursu, dzięki któremu nazwa pewnego dyskursu o przeszłości („historia”) ulega urzeczowieniu i zakłada się, że wskazuje ona na pewien sposób bycia-w-świecie („historycznie”), uznanego następnie za tryb ontologiczny („historykalność”), z którego można wydobyć istotność („historyczność”) posiadaną lub nie przez rozmaite kultury. Ale posiadanie historyczności do n-tej potęgi, z czym mamy rzekomo do czynienia w przypadku „Europy”, jest tak złudne jak przekonanie, że istnieje jedna „cywilizacja”, która posiada i objawia istotę „cywilizacyjności”, co stanowi

usprawiedliwienie rozszerzania jej wpływów na cały świat w służbie „ludzkości”, której „cywilizacyjność” sama jest przejawem.

Jednak wraz z równaniem „Europa=historia=cywilizacja=ludzkość”, którego każdy element jest tym czym jest i to do n-tej potęgi, zaczynamy rozumieć wagę Barthesowskiej analizy relacji pomiędzy nazywaniem (lub lepiej nadawaniem nazwy), a specjacją (lub przypisaniem rzeczy do gatunku). Ponieważ wraz z pojawieniem się takiego równania od razu widoczne staje się to, z czym mamy do czynienia w procesie „identyfikacji”: z przekształceniem za pomocą środków dyskursywnych łańcucha ekwiwalencji w łańcuch identyfikacji. To zaś pozwala nam uchwycić stosunek innych „wariantów istnienia” (określeń istnienia, sztuczności, oznaczenia lub akcentu) do samego procesu nazywania. Nazwa, a szczególnie nazwa własna (taka jak „Europa” lub „Zachód” lub „Europa Zachodnia”, „Europa Wschodnia”, „Europa Środkowa” itd.) skłania i upoważnia do zbadania: (1) co tak nazwana rzecz posiada, a czego nie (jako osiągnięcie lub jego brak); (2) jako konglomerat naturalnych atrybutów z jednej strony i pewnego „sztucznego”, „artystycznego”, lub po prostu „kreatywnego” dodatku z drugiej; i określenia (3) w jaki sposób, to połączenie naturalności i sztuczności wyrażało się (lub zaznaczało i uwydatniało się) w trakcie swego istnienia.

Jeśli przyznamy teraz, że „kultura” jest wytworem procesu, w którym dana grupa ludzka rozumie tak w teorii, jak i w praktyce swą ciągłość i odrębność zarazem w stosunku do „natury”, zaczniemy rozumieć o co chodzi w utożsamieniu europejskiej istoty z „historycznością”. Historyczność to ni mniej ni więcej tylko nazwa, którą Europa wymyśliła na określenie swej własnej wersji stosunku miłości-nienawiści, który wiąże wszystkie kultury z „naturą”. Jeśli każda kultura to coś w rodzaju „kontrnatury”, Europa jest taką kulturą, która w swej „nowoczesnej” fazie określiła się, szczególnie poprzez osiągnięcia naukowo-techniczne, jako kultura kontrnaturalna *par excellence*. Wydaje mi się, że właśnie tutaj leży sekret szczególnej wrogości w stosunku do „natury” i „ziemi”, która doprowadziła cywilizację europejską do zniszczenia lub zadania śmiertelnych ran systemowi ekologicznemu tej „natury”, którą, jak twierdzi, pragnie kochać i dogłębnie poznać, lecz którą, poprzez naukowo-techniczną manipulację, uśmierca, by poddać ją drobiazgowej analizie.

Takie sformułowanie problemu pozwala nam zrozumieć jaką rolę w konstruowaniu europejskiej „tożsamości” odgrywa europejska duma z naukowych osiągnięć. Nauka, rzekomo lub rzeczywiście, jest największym osiągnięciem Europy, czymś co tylko ona posiada i czym tylko ona spośród wszystkich cywilizacji świata może się poszczycić, a więc czymś co stanowi istotny aspekt jej istnienia. Dzięki europejskiemu mitowi wyższości nad innymi kulturami świata, który uzasadniają osiągnięcia naukowe, Europa czuje się uprawniona do oceny wszystkich innych kultur jako wartościowych lub bezwartościowych

na podstawie ich akceptacji zachodniej nauki jako jedyne go wzorca cywilizowanego tworzenia wiedzy. Tak zwany „drugi” i „trzeci” świat muszą być rozumiane jako strefy najnowszej aktywności kulturowej, o ile postrzegane są one jako tylko quasi-europejskie lub całkowicie nieeuropejskie.

W ten sposób widzimy, jak tożsamość Europy, postrzeganej jako kultura, której podstawowym atrybutem gatunkowym jest „historyczność”, zostaje rozszerzona i dookreślona przez wskazanie na niezwykłość „nauki” jako jej najcenniejszego ale i najbardziej charakterystycznego osiągnięcia. Nauka ma być tym, co jest wyłącznie „europejskie”, co stanowi osiągnięcie, które odróżnia Europę od innych kultur i cywilizacji. I rzeczywiście, funkcjonuje ona w dyskursie europejskim jako kryterium odróżniające zwyczajne kultury z jednej strony od prawdziwych cywilizacji z drugiej. Do tego stopnia, że w dyskursie europejskim, inne cywilizacje mogą stać się w pełni cywilizowane tylko o tyle, o ile przyjmą zachodnią naukę jako wzorzec dla swych własnych sposobów produkcji wiedzy. Z tego punktu widzenia kultury nieeuropejskie mogą stać się cywilizowane tylko wtedy, gdy zaakceptują naukę europejską jako uniwersalną wartość wyznaczającą co jest rzeczywistą, a co tylko złudną wiedzą. Rozumie się więc samo przez się, że inne cywilizacje, wraz z przejściem nauki europejskiej muszą porzucić swą tradycyjną tożsamość i przyjąć tożsamość europejską. Bo chociaż nauka europejska jest rzekomo powszechnie obowiązującym, a nie tylko kulturowo zdeterminowanym sposobem produkcji wiedzy, w rzeczywistości stanowi serce i duszę europejskiej „historii”.

Ironią losu jest to, że nauka europejska – wraz ze swym jawnym stosunkiem miłości-nienawiści do „natury”, którą bada – rości sobie prawo do bycia całkowicie „naturalnym” sposobem produkcji wiedzy – to znaczy, bycia wytworem procesu, w którym natura poznaje samą siebie i dlatego nie mającym w sobie niczego „nienaturalnego”. To wiedza innych kultur jest uważana za „nienaturalną”, zmyśloną, sztuczną, taką, która, w ostatecznym rozrachunku, prowadzi do wyobcowania z natury.

Zaczynam tu przechodzić od określenia istnienia (z czym mamy do czynienia w identyfikacji Europy z nauką, którą rozwinęła i wskazała, jako swe największe osiągnięcie, jako to, co tylko ona posiada) do „określenia sztuczności”, gdzie wzorzec natura-kultura służy jako podstawa do określania, co w konstrukcji Europy jest „prawdziwe” i „autentyczne”, a co w dyskursie europejskim uważane jest za fałszywe, udawane, naśladowcze i dlatego, w konstrukcji Europy, bezwartościowe. Przechodzę, jednym słowem, do określania akcentu, dzięki któremu Europa jest postrzegana jako przejaw wysoko cenionych cech wewnętrznej różnorodności, zróżnicowania, pluralizmu i tekstury.

Ustanowienie tożsamości europejskiej wymaga zasady artykulacji, wedle której można rozróżniać między jej elementami, aspektami lub częściami z jed-

nej strony, a całością, którą stanowią w mniej lub bardziej wartościowy, mniej lub bardziej autentyczny, mniej lub bardziej istotny sposób. Barthes zwraca uwagę na to, że dla zastosowania jakiegokolwiek kodu ważne jest uznanie, iż pomiędzy każdymi dwoma elementami jakiegokolwiek całości „znajduje się oznaczenie”. I tak, na przykład, jeśli weźmiemy pod uwagę sukienkę, możemy łatwo rozróżnić pomiędzy całym ubiorem a częściami, z których się składa, takimi jak: kołnierz, talia, spódnica lub peplum, rękawy, lamówka itd. Nazywa on „oznaczeniem” to, co wskazuje na punkt łączenia, zejścia się lub spojenia jednej części z drugą. W modzie, mówi, ważne jest, nadaje znaczenie to, czy takie punkty połączenia akcentuje się czy nie, podkreśla się czy nie, czy traktuje się je jako warte zauważenia, czy też pozostają one nieoznaczone, a tym samym po prostu potraktowane jako „neutralne”. Znaczy to, że identyfikacja oznaczenia może zostać użyta do zaakcentowania lub pozbawienia akcentu niektórych punktów łączących wewnątrz całości, a tym samym do ukazania hierarchii ważności między częściami. To wszystko jest oczywiste. Wskazanie co jest akcentowane, a co pozbawione akcentu spośród elementów składających się na domniemaną kulturową całość, to treść każdej analizy kulturowej.

Lecz również ważne jest tu także to, co nie oznaczone (raczej niż nie akcentowane), ponieważ nie oznaczone zostaje nie tyle pozbawione wartości, co zneutralizowane. Kategorię tego, co „neutralne” stanowi to, co pozostaje z rzeczy po ustaleniu przez katalog relatywnej wartości znaczonych elementów przypisanej im przez proces oznaczania. Taka jest podwójna rola dyskursywnego akcentowania: umożliwia ono określenie tego, co uważa się za nie tyle mało znaczące, co raczej za to, co „rozumie się samo przez się”, co można przyjąć za rzecz oczywistą, co może być zauważane, lecz nie koniecznie wspomniane, właśnie dlatego, że nie zostało wskazane.

Taka koncepcja tego, co spośród części składowych rzeczy uważane jest za „neutralne”, to ważny wkład w semiotykę kulturową. Szczególnie ważna jest ona dla zrozumienia tych wszystkich dyskursów, które mają swe źródło w chęci „identyfikacji”, określenia „tożsamości” rzeczy. Każdą autocharakteryzację osoby przez nią samą, każdą próbę „identyfikacji” siebie, można opisać przez to, na co kładzie nacisk (jako na złą lub dobrą cechę) oraz przez to, co pozostawia nie zaakcentowane, nie oznakowane, nie zauważone. Dlatego, w tej części dyskursu europejskiego, w której odbywa się poszukiwanie europejskiej tożsamości, musimy próbować określić to, co w jej kompozycji traktowane jest jako neutralne.

Głównym miejscem niejednoznaczności w takim dyskursie europejskim (w którym tożsamość utożsamia się z historycznością, naukowością i cywilizacyjnością) jest oczywiście „tradycja”. Uważa się zwykle, że Europę można scharakteryzować za pomocą wielości tradycji kulturowych (klasycznej, judaistycznej, chrześcijańskiej, humanistycznej, oświeceniowej, romantycznej, realistycznej,

naukowej itp.), które miały swój wkład w artykulację Europy jako cywilizacji na przestrzeni dziejów. I wiele energii poświęcono na próby określenia wagi, wartości i wpływu tych różnych tradycji na kulturową ekonomię, która tworzy większą całość, tradycję europejską. Dlatego nikt nie zaprzeczy, że jakkolwiek nie rozumielibyśmy tożsamości europejskiej, nie da się uniknąć rozważenia roli jaką tradycja (tradycje) odgrywała w determinacji sposobów artykulacji, które doprowadziły do wykształcenia się specyficznie europejskiej tożsamości.

Oczywiście we współczesnych lub „modernistycznych” rozważaniach dotyczących tożsamości europejskiej tak zwana tradycja oświeceniowa odgrywa przeważnie wiodącą rolę, dzięki temu, że stawia pod znakiem zapytania wartość tradycji jako takiej oraz dzięki krytyce tradycjonalizmu jako przeszkody na drodze do pełnej realizacji właściwej tożsamości europejskiej jako paradygmatu „oświeconej” cywilizacji. Ale, ogólnie rzecz biorąc, historykom europejskiej kultury i społeczeństwa bez trudu udało się wskazać na genealogiczne powiązania pomiędzy tą modernistyczną i modernizacyjną tradycją, a pewnymi jej przednowoczesnymi i wczesnonowoczesnymi prototypami.

Obecna (postmodernistyczna) debata nad wartością dziedzictwa Oświecenia – czy przypiszemy jej rangę końca lub *telos*, ku któremu nasza cywilizacja zmierzała od początku, czy też uznamy ją za coś w istocie „nowego”, co dostarcza podstaw do zanegowania czy ograniczenia szacunku, którego premodernistyczne tradycje tradycyjnie się domagały – debata ta może być postrzegana jako przykład na to, jak działa proces oznaczania w konceptualizacji artykulacji elementów składowych naszej cywilizacji. Jednak owa debata zaowocowała powszechnie ponownym przemyśleniem natury tradycji jako takiej, dyskusjami nad różnymi sposobami, przy pomocy których tradycje zostały „wynalezione” i rozwijane jako odpowiedź na praktyczne problemy mające źródło w procesach tworzenia społeczności i asymilacji grup wnoszących wraz ze swoim wejściem do wspólnoty europejskiej „tradycje” wydające się być sprzeczne z jakimikolwiek żądaniami praw uczestnictwa w społeczności bez włączenia tradycji tej społeczności w ich własne „tożsamości”.

Jeden z owoców tych debat rzuca światło na rolę i funkcję pojęcia tradycji w konceptualizacji tożsamości Europy w epoce nowoczesnej, ponieważ wielu wydaje się, że cywilizacja nie może posiadać tożsamości lub musi posiadać ją w stanie niepełnym jeśli nie posiada wyróżniającej ją i integrującej (zdolnej do integracji) tradycji, która łączyłaby każdą generację prawdziwych przedstawicieli danej cywilizacji z jej przodkami na sposób „genetycznej” afiliacji. W przypadku dyskursu europejskiego często zakłada się, że Europa nie może być Europą bez tradycji „właściwej” jej obecnemu wcieleniu.

Chciałbym wysunąć hipotezę, że obecną debatę nad tradycją można postrzegać jako debatę nad akcentowaniem takich elementów kultury europejskiej, które

umożliwiłyby zhierarchizowanie różnych części składowych jej wielu tradycji. Oczywiście, debata ta dotyczy określonych wartości możliwych do przypisania klasycznym, judaistycznym, chrześcijańskim, humanistycznym, naukowym i oświeceniowym elementom, które uważa się za tworzące „całość” kultury europejskiej. Debata ta dotyczy tego, które elementy tradycji należy wyróżnić i oznaczyć jako pozytywne, negatywne lub niejednoznaczne, jeśli chodzi o ich wkład w jej obecne „oświecone” wcielenie. Fakt, że tradycję oświeceniową uważa się za jeden tylko – choćby nawet najważniejszy – z elementów tradycji europejskiej wskazuje na to, że debata ta zrodziła się w „pooświeceniowej” atmosferze. Co sugeruje, że choć do tej pory Oświecenie było kulturową dominantą w identyfikacji Europy z nowoczesnością, jesteśmy świadkami postmodernistycznej w istocie rewizji tożsamości europejskiej. Wszystko to jest oczywiste, za potwierdzenie czego może służyć stopień, w jakim postmodernizm jest krytykowany (by nie powiedzieć *łzony*) za swą domniemaną wrogość w stosunku do tradycji oświeceniowej.

Ale z perspektywy semiologicznej, ten aspekt prób identyfikacji właściwej nowoczesnej tożsamości europejskiej może przysłonić fakt, że to właśnie tradycja jest obecnie pozbawiana statusu bycia czymś „naturalnym”, a tym samym „neutralnym” wzorcem mającym wpływ na samo pojęcie tożsamości kulturowej, że tradycja postrzegana jest jako równie sztuczna, fałszywa, udawana jak praktyki, wierzenia, i wartości kulturowe, które ją tworzą.

Dzieje się tak, ponieważ nawet język lub języki, w których debata ta się toczy są w pewnym sensie „tradycyjne”, to znaczy, przeniesione, przekazane, przełożone z wcześniejszych zapisów kulturowych i zaadaptowane do użytków i sposobów wyrażania obcych praktykom i umysłowości ich dawniejszych użytkowników. Dana generacja może powiększać, poddawać rewizji, wzbogacać swe językowe dziedzictwo (właściwie nie może tego nie robić), ale nie bez jednoczesnego potwierdzania użyteczności językowego dziedzictwa otrzymanego z przeszłości. I nie jest to dziełem przypadku – jak zwykliśmy mówić – że zachowanie tradycji europejskiej często utożsamia się z zachowaniem „czystości” i „integralności” języków europejskich, utożsamienie mające niewątpliwie swe źródło w wierze, że zanieczyszczenie własnego „rodzimego” lub „ojczystego” języka jest jednoznaczne z utratą tożsamości kulturowej. A to z kolei sugeruje, że dwudziestowieczna debata nad naturą i funkcją języka – czy język należy do natury czy kultury, a jeśli jest „nienaturalny”, to czy każdy aspekt „kultury” musi być również „nienaturalny”, sztuczny, skonstruowany, możliwy do zrewidowania *ad libidem* – wszystko to sugeruje, że debata ta ma związek z tak zwanym „kryzysem tradycji”, który zagraża europejskiemu poczuciu własnej tożsamości. Dlatego, że język jest w zgodnej opinii nie tylko wcieleniem tradycji, ale także wzorcem tradycjonalistycznego pojmowania tradycji jako tego, co dostarcza

podstaw tożsamości kultury. I chociaż uważano kiedyś, że język jest „neutralny”, że jest nośnikiem, pojemnikiem i instrumentem służącym do przekazywania myśli, uczuć, idei, wrażeń i poleceń tych, którzy byli upoważnieni do mówienia tym, którym przypisano rolę odbiorców i wykonawców przekazów w ten sposób otrzymanych, nowoczesne językoznawstwo kładzie nacisk na stopień, w którym język nie jest formą dającą się wypełniać wieloraką treścią, na to, że już sam w sobie jest on treścią – dokładnie w ten sam sposób, jak tradycja według nowoczesnych studiów kulturowych.

Dlatego też, w każdej analizie jakiejś kultury lub cywilizacji, dyskurs identyfikujący ją jako możliwy przedmiot wiedzy musi postarać się określić i przedstawić oznaczenia wskazujące na punkty łączące części, które składają się na całość. Podczas, gdy oznaczone punkty lub łączenia wskazują wartość (pozytywną lub negatywną), nieoznaczone są w efekcie traktowane jako po prostu „neutralne”. Przeciwna para „oznaczone/nieoznaczone” jest podstawowym komponentem kodu identyfikacji, ponieważ wskazuje na istnienie takiego wymiaru bycia przedmiotu, który wymyka się określeniom przez parę wartościowy/bezwartościowy. W dyskursie europejskim to, co wymyka się próbom określenia faktycznej wartości, to, co uważa się za należące do tożsamości europejskiej, ale co nie musi być „wzmiankowane”, ponieważ jest „samo przez się zrozumiałe” jako element tej tożsamości, to nic innego jak „barbarzyństwo”, które stanowiło podstawę „cywilizacji” europejskiej. Część modernistycznych pisarzy-myślicieli uczyniła ten aspekt barbarzyństwa, który leży u źródeł europejskiej cywilizacji, przedmiotem swych studiów: można tu wspomnieć Benjamina, Borgesa i Foucaulta. Barbarzyństwo to objawiło się w ostatnim wcieleniu europejskich prób integracji i puryfikacji swej tożsamości: w nazistowskiej Trzeciej Rzeszy i jej programie zniszczenia każdej grupy ludzi, każdej kultury lub instytucji uważanej za źródło zanieczyszczenia rasy aryjskiej. Program zagłady europejskich Żydów był tylko jednym, aczkolwiek najbardziej energicznie i systematycznie prowadzonym, z elementów tego programu. A współudział w jego realizacji całej Europy, włączając w to jej najsilniejszego potomka, Stany Zjednoczone, był przejawem kierującego nią pragnienia „totalnej identyfikacji”. Ten generalny europejski współudział w dokonanym przez Niemcy holocauście światowego Żydostwa jest tym, co zostało „zneutralizowane” i pozostawione jako nieoznaczone w dyskursie europejskim ostatnich pięćdziesięciu lat.

Może zbyt prostym uproszczeniem jest powiedzenie, że niepowodzenie „wspólnoty europejskiej” jeśli chodzi o poradzenie sobie z holocaustem stanowi główny dowód utraty europejskiej tożsamości i niemożności wypracowania nowej, która odpowiadałaby jej aspiracjom do określania siebie jako cywilizacji „dobrej i szlachetnej”, to znaczy mogącej służyć za wzorzec cywilizacji w ogóle. Powszechnie widoczna tendencja ograniczająca odpowiedzialność wyłącznie

do Niemiec – traktująca ten naród jak coś, co nigdy nie było w istocie „europejskie” – i zaprzeczająca temu, że antysemityzm zawsze był jednym z komponentów europejskich prób autoidentyfikacji, że był jedną z „oznak” tej cywilizacji, taka tendencja przejawia się we wszystkich dyskursach reprezentatywnych dla Europy i jej wielopostaciowych tradycji. Często sugeruje się, że europejski antysemityzm był aberracją, której tradycja oświeceniowa sprzeciwiała się poprzez kosmopolityzm i sekularyzm, określające program jej reform oraz postęp „cywilizacji”. Co za tym idzie, można dowodzić, jak utrzymują obrońcy europejskiej dobroci i szlachetności, że rasistowski totalitaryzm w ogóle, a nazistowski rasizm w szczególności, nie wyrażały istoty Europy, że były w rzeczywistości barbarzyńskimi atawizmami, z którymi dobra Europa, prawdziwa Europa nigdy nie miała nic wspólnego. Jednak jeżeli tożsamość rzeczy przejawia się w jej działaniu, w tym jak zwykle postępowała i wciąż postępuje (a nie w tym co myśli, co sobie wyobraża i czego pragnie), to antysemityzm i rasizm muszą być postrzegane jako przejawy istoty Europy. I tak długo jak dyskurs europejski będzie traktował antysemityzm, rasizm, religijną i etniczną nietolerancję, przemoc państwa w stosunku do jego obywateli i każdy inny przejaw „odmienności” jako zagrożenie własnej integralności, nigdy nie osiągnie poziomu samowiedzy cywilizacji, której celem i aspiracją jest ludzkość jako taka.

Wniosek: Czy coś z tego ma sens dla kogoś, komu bliskie jest poszukiwanie tożsamości europejskiej? Czy mój dyskurs jest tylko złudzeniem jasnej percepcji, przewyższającej w jakiś sposób te dyskursy, w których Europę codziennie wymyśla się na nowo w naukowych i intelektualnych dyskursach w całej Europie i poza jej granicami? Mogę tylko powiedzieć, że jeśli dyskurs mój wydaje się apodyktyczny i pewny siebie, gdy stara się rozprawić z problemem dyskursu europejskiego i poszukiwania europejskiej tożsamości – tak naprawdę nie jest tym czym się wydaje. Gdy ktoś próbuje zajmować się sprawami metafizycznymi – a właśnie tym się tu zajmujemy – może w najlepszym razie przedstawić kilka sugestii pomocnych w określeniu tych sprzeczności, które w danym dyskursie wydają się uniemożliwiać postęp. Każdy, kto próbuje poddać analizie próbę konstrukcji jakiegokolwiek tożsamości musi mieć świadomość, że gdy podejmuje tę kwestię, jego lub jej własna tożsamość natychmiast staje pod znakiem zapytania. Czy to możliwe, by sama „tożsamość” była problemem, którego żadne „poszukiwanie tożsamości” nigdy nie rozwiąże? Czy to możliwe, by każde poszukiwanie tożsamości nie było niczym innym, jak próbą poradzenia sobie z niejednoznacznością charakteryzującą każdą identyfikację z grupą, do której poszukiwacz niejednoznacznie należy?

[przełożył Sławomir Masłoń]

Z uszanowaniem od Autora:
refleksje nad Austinem i Derridą¹

*Najważniejszą sprawą w aktorstwie jest szczerłość;
gdy tylko nauczysz się ją udawać, wyjdiesz na swoje.*
Sam Goldwyn

I

Latem 1977 roku, kiedy przygotowywałem się do uczenia na temat *O grammatologii* Jacquesa Derridy na zajęciach w School of Criticism and Theory w Irvine, z tekstu wyleciała kartka wprost prosząc się o interpretację. Pisało na niej:

Z USZANOWANIEM OD AUTORA

Natychmiast stanąłem w obliczu problemu interpretacyjnego, nie tylko w zwykłym, codziennym sensie potrzeby określenia znaczenia i intencji (są tym samym) wypowiedzi, ale w szczególnym sensie (choć tak mogło się tylko wydawać)

1. Niniejszy tekst jest ostrożnie zakreśloną i ograniczoną próbą wy tłumaczenia anglo-amerykańskim odbiorcom argumentów Derridy z *Signature Event Context* („Glyph”, I/1977, s. 172–97) jako odnoszących się do projektu rozpoczętego przez Johna L. Austina w *How to Do Things with Words* (Oxford University Press, Oxford, 1962). Jest to także próba, jak pewnie niektórzy z moich czytelników rozpoznają, zasymilowania Derridy przedstawianego w tym eseju i esejach z nim powiązanych przez teorię „wspólnot interpretacyjnych” wyłożoną w mojej książce *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Harvard University Press, Cambridge, 1980). Usiłowanie takie może wydawać się po prostu jeszcze jednym sprowadzeniem Derridiańskiej myśli na grunt amerykański, lecz jest ono pomyślane jako przeciwwaga dla innych, bardziej swojskich prób kojarzących się z takimi słowami jak „nieodcydwalność” czy „przepaść” (*abyss*). Niewielki obszar mojego zainteresowania wyklucza rozważanie pracy Derridy pod tytułem *Limited Inc.* czy eseju Johna Searle’a, na który *Limited Inc.* jest odpowiedzią. Wyklucza także rozważanie innych perspektyw – psychoanalizy, feminizmu, socjolingwistyki – które wprowadzono do dyskusji próbując rozwiązać kwestie postawione w debacie Searle’a z Derridą. Odsyłam czytelnika do pomocnych i pouczających analiz Gayatri Spivak (*Revolutions That as Yet Have No Model*, „Diacritics” 8, zima 1980, s. 29–49), Mary Pratt (*The Ideology of Speech-Act Theory*, „Centrum”, n.s. 1, nr 1 wiosna 1981, s. 5–18), Samuela Webera (*It*, „Glyph” 4 [1978], s. 1–31) i Barbary Johnson (*Mallarmé and Austin*, w: *The Critical Difference*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980, s. 52–66). Jestem wdzięczny Kennethowi Abrahamowi, Michaelowi Friedowi i Walterowi Bennowi Michaelsowi, którzy wraz ze mną pracowali nad tymi tekstami w serii zajęć prowadzonych przez grupę (*team-taught courses*), i którzy przyczynili się do ostatecznego rezultatu w sposób, który będzie dla nich rozpoznawalny na pierwszy rzut oka. Chciałbym także wyrazić wdzięczność Stevenowi Knappowi, W. J. T. Mitchell i Robertowi Viscusi za krytyczne sugestie.

związany z tym, że nie wiedziałem kim był wymieniony, lub raczej, niewymieniony na kartce autor. Mógł to być sam Derrida, którego spotkałem, ale jedynie przelotnie. Mogła to być tłumaczka Derridy, Gayatri Spivak, którą znałem od jakiegoś czasu, i która mogła mnie umieścić na liście wydawnictwa. Mogło to być również samo wydawnictwo, w tym przypadku Johns Hopkins University Press, którego rady redakcyjnej byłem członkiem. Pod nieobecność (kluczowe słowo) jakiegokolwiek wyraźnej identyfikacji uznałem samego siebie za symbol trudności czy nieszczęść jakie nawiedzają rozdzieloną odległością bądź osłabioną komunikację: byłem niezdolny do podjęcia decyzji, ponieważ słowa zostały odcięte od swego zakotwiczenia w jedynej i przejrzyście obecnej intencji. Oznacza to, jak mi się wydawało, że w momencie mojego zakłopotania na własnej skórze dowodziłem wyższości komunikacji twarzą w twarz, gdzie poznaje się intencje bezpośrednio, nad komunikacją zapośredniczoną przez znaki pisane, a w tym przypadku przez zapis, który zmaterializował się bez jakichkolwiek odnośników do kontekstu swego pochodzenia. Nie musiała być to akurat wiadomość znaleziona w butelce, lecz z pewnością była to wiadomość znaleziona w książce.

Filozofowie i krytycy literaccy od dawna dysponują sposobem mówienia o takich sytuacjach, przeciwstawiając je innym, w których kwestie znaczenia i intencji są mniej nieokreślone. Zasada leżąca u podłoża tego zabiegu często była formułowana, ale nigdzie tak zwięźle, jak w oświadczeniu Jonathana Cullera: „Niektóre teksty są bardziej osierocone niż inne”². Przyjąwszy taką zasadę, całkiem rozsądne może wydawać się konstruowanie taksonomii kontekstów komunikacji, ułożoną w kolejności od najmniej do najbardziej osieroconych. Opracowanie takiej taksonomii nie jest tutaj moim celem, ale jej szkic mógłby podsunąć nam pewną perspektywę na niektóre kluczowe zagadnienia w filozofii i teorii literatury.

Rozpoczęlibyśmy, oczywiście, od optymalnego kontekstu, wymiany wypowiedzi twarzą w twarz [odbywającej się] pomiędzy ludźmi, którzy znają się nawzajem, i którzy mogą w przypadku pomyłki, przerwy czy niejasności, zadawać sobie nawzajem pytania. Mniej pewna, lecz nadal stosunkowo mało ryzykowna forma komunikacji pojawiłaby się między osobami, które się znają, ale są od siebie oddzielone czasem albo przestrzenią i tym sposobem ich komunikacja została zredukowana do medium listu, telegramu, czy telefonu; osoby takie będą słyszały i czytały się nawzajem w na tle historii wspólnych doświadczeń i wspólnych trosk; pod nieobecność fizycznej bliskości tło takie będzie pełniło rolę ograniczenia interpretacji. Innego rodzaju ograniczenia wchodzi w grę gdy komunikacja odbywa się między osobami, które nie znają się nawza-

2. Jonathan Culler, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Cornell University Press, Ithaca 1975. s. 133.

jem, ale które wypowiadają się z wnętrza kontekstu, który stabilizuje kierunek i kształt ich rozumienia: sprzedawcy i klienci w sklepie, nauczyciele i uczniowie w pierwszy dzień szkoły, kelnerzy i goście w restauracji i tak dalej. Poważne trudności pojawiają się wtedy, kiedy nieobecny jest ten rodzaj stabilizującego kontekstu. Zbieżność spraw, które nas zaprzatają jest wtedy raczej kwestią szczęścia niż prawdopodobieństwa, ponieważ jedna strona mówi lub pisze dla zróżnicowanego odbiorcy, mając nadzieję na to, że bystry słuchacz bądź czytelnik uchwyci to, o co chodzi; komentatorzy telewizyjni, ludzie zajmujący się reklamą pocztową i dziennikarze prasowi znajdują się w takiej sytuacji, ciągle zagrożeni tym, że będą źle zrozumiani z powodu błędnego oszacowania [okoliczności], szczególnego słownictwa i zaskakujących reakcji odbiorców. Gdy posuwamy się na naszej skali jeszcze dalej, sprawy się coraz bardziej komplikują ponieważ do trudności spowodowanych fizycznym dystansem dochodzą niewspółmierności wynikające z dystansu czasowego i odmienności kulturowej. Ostatecznie, na najdalszym etapie tego odchodzenia od pewnych i przezroczystych spotkań werbalnych docieramy do literatury, a zwłaszcza do fikcji; tutaj niepewności interpretacyjne wydają się czyhać wszędzie wtedy, gdy usiłujemy ustalić znaczenia i intencje pochodzące od dawno nieżyjących autorów, których słowa mają odniesienie nie do świata, który zniknął z powierzchni ziemi, ale do świata, który nigdy nie istniał poza ich wyobraźnią. W innych przypadkach interpretacyjne wysiłki czytelników i słuchaczy są związane – nawet jeśli tylko w jakiś osłabiony sposób – z możliwymi do wyszczególnienia warunkami empirycznymi; w przypadku fikcji i dramatu warunki owe są konstruktem autora i muszą być odtworzone przez czytelników i słuchaczy bez pomocy bytów pozamyślowych.

Obraz, który właśnie nakreśliłem jest zdroworoządkowy i perswazyjny; coś w tym rodzaju leży u podłoża przekonań wielu z naszych najbardziej wpływowych teoretyków. Culler zakłada go, kiedy powiada, że słowa w wierszu „nie odnoszą nas do jakiegoś zewnętrznego kontekstu, ale zmuszają do stworzenia fikcyjnej sytuacji wypowiedzi”, ponieważ wiersze z definicji usunięte są „ze zwyczajnego obiegu komunikacyjnego”³. Takie samo rozumowanie doprowadza Johna Ellisa do oznajmienia, że gdy tylko coś zostaje zidentyfikowane jako literatura „to generalnie już nie zaprzatamy sobie głowy tym, czy to co mówi jest prawdziwe, czy fałszywe, ani nie traktujemy tego jako czegoś ważnego dla jakiegokolwiek konkretnego praktycznego celu”, ponieważ nie jest to postrzegane „jako część bezpośredniego kontekstu, w jakim żyjemy”⁴. Barbara Herrnstein Smith stwierdza w tym samym tonie: „Wiersz nie odzwierciedla, ale *tworzy* kontekst, w którym

3. Jonathan Culler, *Structuralist Poetics...*, s. 166.

4. John M. Ellis, *The Theory of Literary Criticism: A Logical Analysis*, University of California Press, Berkeley i Los Angeles 1974, s. 43.

jego znaczenia są umieszczone”; podobnie jak list, wiersz „będzie czytany w jakimś kontekście zarówno czasowo, jak i przestrzennie odległym od tego, w jakim został ułożony”, lecz granice, w jakich muszą działać poeci i ich czytelnicy są nawet surowiej wytyczone, ponieważ poeta „musi przekazać swoim odbiorcom nie tylko kontekst odległy w przestrzeni i czasie, ale wręcz taki, który mógł nigdy nie zaistnieć w historii czy przyrodzie”⁵. Wolfgang Iser jest nawet jeszcze bardziej jednoznaczny i kategoryczny: „Teksty fikcjonalne konstytuują swoje własne przedmioty i nie kopiuje czegoś już istniejącego”; „codzienny język pragmatyczny [...] z góry zakłada odniesienie do danego przedmiotu”, a zatem „wielkość możliwych znaczeń [jest] ograniczona”; z drugiej strony język fikcjonalny „otwiera wzrastającą ilość możliwości”, co pociąga za sobą decyzje i akty tworzenia po stronie czytelnika⁶. Dla Isera owa wzrastająca aktywność czytelnika jest charakterystyczna dla odbioru literatury jako przeciwstawionego, na przykład, odbiorowi tekstu naukowego, gdzie akty tworzenia nie są wymagane, gdyż przedmiot – czyli świat – już jest dany. To samo spostrzeżenie zostało poczynione nieco bardziej elegancko przez Richarda Ohmanna: w zwyczajnym dyskursie, podkreśla Ohmann, „zakładamy świat realny i osądzamy trafność aktów mowy”; lecz w dyskursie fikcyjnym „zakładamy trafność aktów mowy i powołujemy do życia świat”⁷. Mechanizm tego, jak to czynimy został wyjaśniony przez Johna Searle’a. Dyskurs fikcjonalny jest umożliwiony, według Searle’a, przez „zbiór konwencji, które zawieszają normalne działanie reguł odnoszących akty illokucyjne do świata”⁸. W miejsce owego normalnego działania, w którym język jest przywiązany do już istniejącego odniesienia, piszący fikcję, wyjaśnia Searle, *udaje* odnoszenie się do rzeczywistych postaci i zdarzeń, a przez to udawanie stwarza fikcyjne postaci i zdarzenia⁹; jako czytelnicy zgadzamy się na to udawanie, bierzemy w nim udział, a w ten sposób zarazem bierzemy udział w konstrukcji fikcyjnego świata i jego znaczeń¹⁰.

Wydawać się może, iż podczas tego krótkiego namysłu, nasze zainteresowanie przeniosło się od kwestii oddalanej czy osieroconej mowy do kwestii fikcyjnego języka, ale jak namysł ten pokazuje, te dwie kwestie stanowią

5. Barbara Herrnstein Smith, *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language*, University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 35–36.

6. Wolfgang Iser, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978, s. 24, 184.

7. Richard Ohmann, *Speech Acts and the Response to Literature* (referat wygłoszony w grudniu 1976 na spotkaniu Modern Language Association).

8. John Searle, *The Logical Status of Fictional Discourse*, w: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 67.

9. John Searle, *The Logical Status...*, s. 71–72.

10. John Searle, *The Logical Status...*, s. 73.

jedność. Zarówno mowa osierocona, jak i mowa fikcjonalna są uznawane przez tych i innych teoretyków za odchylenia (*deviations*) od pełnej obecności i normatywnej kontekstualności komunikacji twarzą w twarz i w obu przypadkach konsekwencje są takie same: przyrost wysiłku interpretacyjnego wymagany od czytelników i słuchaczy (wedle *implicite* przyjmowanej zasady: im większy dystans, tym więcej pracy), który oznacza, z kolei, wzrost ryzyka i niepewności związanych z każdym wysiłkiem [zmierzającym] do ustalenia określonych znaczeń. W rzeczy samej, niezwykle jest jak wiele zagadnień w filozofii i teorii krytycznej sprowadza się ostatecznie do podstawowego zagadnienia związanego z uprzywilejowaniem bezpośredniej czy zakotwiczonej mowy. Istnieje dowolna ilość par pojęć, które można uszeregować wedle schematu: mowa osierocona vs mowa pełna i język zwykły vs język fikcjonalny – tak, iż utworzą wewnątrznie powiązany zbiór wzajemnie zależnych opozycji. Tych kilku teoretyków, których dotąd przytoczyłem dostarcza następującą listę przykładów, która pod żadnym pozorem nie jest wyczerpująca:

język dosłowny	język metaforyczny
określone	nieokreślone
nagie fakty	fakty instytucjonalne
dyskurs obiektywny	dyskurs subiektywny
realni ludzie	fikcyjne postacie
bezpośrednie akty mowy	pośrednie akty mowy
realne przedmioty	przedmioty fikcyjne
język naukowy	język ekspresyjny
performatywy wyraźne	performatywy ukryte
lokucyjny	illokucyjny
znaczenie (<i>meaning</i>)	sens (<i>significance</i>)
percepcja	interpretacja
realne doświadczenie	doświadczenie estetyczne
konstatacja	performatyw

Opozycje te są swoimi wzajemnymi przekształceniami na mocy epistemologicznej przesłanki leżącej u podstaw każdej z nich, [która mówi], że pierwsze, stojące po lewej stronie pojęcie oznacza tryb wiedzy (*knowing*), która jest – nawet jeśli nie w sposób czysty, to przynajmniej relatywnie – bezpośrednia, przezroczysta, pozbawiona trudności, niezapośredniczona, niezależnie weryfikowalna, bezproblematyczna, przedinterpretacyjna i pewna; i odwrotnie, tryb poznania określony przez pojęcia po prawej stronie odnosi się do wiedzy pośredniej, zamazanej, zależnej od kontekstu, nieograniczonej, wtórnej i pełnej ryzyka. Jednym

z powodów takiego niezwykłego powodzenia tego rozróżnienia w różnych jego formach jest wsparcie, jakie wydaje się uzyskiwać, przez świadectwa zdrowego rozsądku. Tutaj oto, możemy powiedzieć (naśladując doktora Johnsona), leży kamień; jest on znacznie lepiej nam dostępny do badania i opisywania niż jakiś kawałek skały we Francji, czy w powieści Dickensa. Albo – ewentualnie – tutaj oto jestem ja, stoję przed tobą, znasz mnie i wiesz co mam na myśli, kiedy coś mówię, a jeśli nie, możesz mnie po prostu zapytać, czego nie mógłbyś zrobić gdybym był martwy, albo w Chinach, albo żywy lecz jedynie na kartach jakiejś epopei. Powodzenie to, krótko mówiąc, polega na doświadczeniu *bezpośredniości* w przeciwieństwie do doświadczenia przedmiotów i osób możliwego jedynie na odległość – jest to przeciwieństwo, które zdawała się potwierdzać anegdota, od której rozpocząłem. Przypuszczalnie, gdybym w 1977 roku był w posiadaniu dokładniejszej informacji i gdybym mógł spotkać ofiarodawcę twarzą w twarz, to niepewność i niedookreśloność, która charakteryzowała moje wysiłki zinterpretowania Z USZANOWANIEM OD AUTORA, zmniejszyłaby się, a może nawet całkowicie zniknęła¹¹.

Pozwólmy sobie, dla potrzeb dyskusji, przetestować to domniemanie wyobrażając sobie szczęśliwe okoliczności, w których ten konkretny akt mowy mógłby być bardziej pewny powodzenia. Załóżmy najpierw, że byłem w stanie ustalić, że prezent, a tym sposobem także i kartka go obwieszczająca została mi przysłana przez Derridę. Czy moja sytuacja co do interpretacyjnej pewności poprawiłaby się? Cóż, w pewnym sensie, odpowiedź brzmi „oczywiście”, nie próbowałbym już interpretować wiadomości jako otrzymanej od Spivak bądź z Johns Hopkins University Press, lecz wciąż pozostawałby mi problem zinterpretowania wiadomości od Derridy, a fakt, że znałem wtedy jego nazwisko nie mógłby być sam w sobie, ani z siebie decydujący, ponieważ ja *chciałbym* znać jego intencje, cele i powody jakimi się kierował. Znaczy to, iż chciałbym wiedzieć, w jakim *duchu* Derrida przesłał mi tę książkę. Mogło zdarzyć się tak, iż moje nazwisko było tylko jedną pozycją z bardzo długiej listy przedłożonej przez redaktora bądź wydawcę, i że w odpowiedzi na jego sugestię Derrida odrzekł „Stanley... jak mu tam?”. Moje zakłopotanie wcale nie musiało by zniknąć również wtedy, gdyby wiadomość została dostarczona osobiście, gdyby Derrida wkroczył do mojego biura i powiedział: „Aha, oto i Stanley Fish, proszę przyjąć to ode mnie

11. Argument, że im więcej posiada się informacji o kontekście, tym pewniejsza będzie interpretacja wypowiedzi pojawiających się w tym kontekście jest paralelna wobec argumentu mówiącego, że im więcej słów w wypowiedzi (im bardziej otwarcie zostanie przedstawiona), tym mniejsza jest szansa, że zostanie ona mylnie zinterpretowana lub zinterpretowana na wiele sposobów. Oba argumenty przemawiają na rzecz stanu nasycenia (zarówno rzeczy, jak i słów) tak całkowitego, że interpretacja nie jest w stanie znaleźć dla siebie nawet szczeliny. Kontrargumentację przedstawiam w swoim tekście *Is There a Text in This Class?*, s. 282–3, 311.

z pozdrowieniami od autora”. Wciąż mógłbym podejrzewać, iż był on raczej ironiczny niż pełen szacunku, i że tak naprawdę powiedział „Z pozdrowieniami od autora” (*With the compliments of the author*), w którym to przypadku sprawa byłaby na tyle otwarta, by móc usłyszeć jego wypowiedź jako stwierdzenie zarówno pierwszeństwa, jak i wyższości.

Oczywiście, w przypadku takich podejrzeń, mógłbym się po prostu zapytać. To znaczy, mógłbym zadać Derridzie dowolną ilość bezpośrednich i przenikliwych pytań w stylu „Co pan miał przez to na myśli?”, albo „Jak mam to rozumieć?”, albo „Czy oczekuje pan czegoś w zamian?”. Całkiem możliwe, że ukontentowałyby mnie odpowiedź na jedno lub więcej z tych pytań, może dlatego, że zawierałaby jakieś sformułowanie będące dla mnie szczególnie silną oznaką szczerości, a może dlatego, że towarzyszyłaby jej wiedza na temat przeszłych zachowań Derridy, która wydawałaby mi się silnym świadectwem jego dobrej woli. Jednakże, jest także możliwe, że moje wątpliwości w ogóle by się nie rozwiały, ponieważ zostały silnie zakorzenione w pewnej zawodowej niepewności – niepewności, która zamiast rozplywać się pod wpływem werbalnych (lub innych) zapewnień traktowałaby je po prostu jako kolejną okazję do wątpliwości. Rzecz nie w tym, iż nigdy nie będę miał pewności co do znaczenia słów Z USZANOWANIEM OD AUTORA, ale w tym, że ani uzyskanie pewności, ani porażka w próbach jej osiągnięcia nie mają koniecznego związku z faktem fizycznej bliskości. Świadectwo, które przekonałoby mnie o dobrej woli Derridy mogłoby mieć ten sam rezultat nawet gdyby przekazano by mi je listownie lub przez osoby trzecie, ponieważ jego status jako świadectwa nie zależy tylko, czy nawet głównie, od mojej zdolności przyjrzenia się mu z bliska, lecz jedynie od wykształcenia przeze mnie przekonania na temat [istnienia] relacji pomiędzy pewnymi działaniami i formułami a obecnością dobrej woli. I odwrotnie, fizyczna bliskość takiego świadectwa, w postaci słów czy gestów Derridy, wciąż mogłaby nie przekonywać, gdyby moja zawodowa obawa (która także jest jakimś przekonaniem, zdolnym równie dobrze działać „na odległość” jak i „w zbliżeniu”) była na tyle wystarczająco silna, aby je uchylić.

Fakt kontaktu twarzą w twarz, w takim razie, nie gwarantuje tego, że komunikacja będzie pewna czy nawet stosunkowo bezproblematyczna. Zostało to sympatycznie przedstawione na rysunku, który pojawił się kilka lat temu w „New Yorkerze”. Widnieje na nim mężczyzna siedzący przed telewizorem zapatrzony w ekran; nad nim stoi kobieta, przypuszczalnie jego żona, która najwyraźniej jest rozszoszczona. Podpis głosi: „Wyglądasz, jakby ci było przykro, zachowujesz się jakby ci było przykro, mówisz, że jest ci przykro, ale wcale nie jest ci przykro”. Rzekoma przewaga komunikacji twarzą w twarz wynika z tego, że komunikacja ta pozwala wnioskować znaczenie wypowiedzi przez bezpośrednie śledzenie słów i zachowania mówiącego; ale rysunek ów wydaje

się nam przypominać, że kierunek wnioskowania także przebiega często w drugą stronę – kobieta z góry wie, jaki będzie sens tego, co mówi jej mąż, bo wie, i wie to z całą mocą przekonania, jakim jest on człowiekiem, a w takim razie jest ona w stanie usłyszeć dowolne jego słowa jako potwierdzenie tego, co już wie. On mógłby przedkładać pisemne oświadczenia złożone pod przysięgą, mógłby zabezpieczać się zaświadczeniami od księdza, lekarza czy swojej matki, a ona wciąż mogłaby interpretować jego słowa i wszystkie potwierdzające je dokumenty jako świadectwa jego nieszczerości¹².

Zestawienie tego rysunku z moją anegdotą jest pouczające częściowo dlatego, że z początku zdają się ilustrować zupełnie inne sytuacje – szczególnie osłabionego aktu mowy, z jednej strony i aktu mowy ściśle związanego ze swoim kontekstem, z drugiej. Ale ostatecznie te dwie sytuacje są bardzo podobne, ponieważ w obu przypadkach kluczową rolę w usiłowaniu ustalenia znaczenia odgrywają założenia i przekonania. W jednym przypadku uparcie utrzymywane założenie żony na temat tego, jakiego rodzaju człowiekiem jest jej mąż wytwarza jedną niezachwianą interpretację jego słów; w drugim przypadku, moja niezdolność, by wierzyć całkowicie w szczerść Derridy powoduje moje zwątpienie w poprawność interpretacji jego słów. W obu przypadkach kształt przekonań (zarówno na swój, jak i na cudzy temat) odpowiada za kształt interpretacji, bez względu na to, czy owe przekonania działają na odległość, czy przy bezpośrednim spotkaniu. Moje „odczytanie” intencji Derridy niekoniecznie zostałoby ustabilizowane przez jego obecność; podobnie gdyby mąż miał zostawić swojej żonie wiadomość mówiącą, że jest mu przykro, to odbiór tej wiadomości byłby równie pewny jak odbiór słów przez niego wypowiedzianych. Znaczy to tyle, że różnica pomiędzy tymi dwoma przypadkami (bo różnice pozostają) nie może zostać wyjaśniona jako różnica pomiędzy komunikacją bezpośrednią (*direct*) i zapośredniczoną (*mediated*); w rzeczy samej, jeśli mamy uogólniać te przykłady,

12. Oczywiście jest to możliwe, żeby ona zmieniła swoje zdanie, ale jedynie wtedy, gdyby jemu udało się zmienić jej obecne przekonanie co do jego charakteru. Mogłoby to się zdarzyć, na przykład, gdyby on zrobił coś, czego zrobienie często obiecywał i nie dotrzymywał obietnicy lub powiedział coś („kocham cię”), czego nie chciał powiedzieć wcześniej. Fakt, że ona mogłaby zostać przekonana przez takie czy inne zachowanie nie oznacza wcale, iż jej przekonanie zmieniłoby się pod wpływem bezpośredniego zaznajomienia się z niezapośredniczonym świadectwem; ponieważ takie zachowanie uzyska status świadectwa jedynie w kontekście konkretnej formy, jaką przyjmują jej przekonania (będzie to świadectwo specyficzne dla danych przekonań). Jeśli, dla przykładu, jej przekonanie na temat jego charakteru przyjmuje formę myślenia sobie przez nią „on nigdy nie zrobi tego, czy nie powie tamtego”, to pewne zachowania (zrobienie przez niego tego, czy powiedzenie tamtego) będą się liczyły jako możliwe powody zmiany zachowania, chociaż same te powody będą miały swoje źródło w przekonaniach. Ponadto, moc zachowania jako świadectwa może zostać odczuta, nawet jeśli zostanie ono jedynie jej opisane bądź przekazane w liście. Znowu, fakt fizycznej bliskości nie jest tu decydujący, ani nawet konieczny ważny.

to widać, iż nie istnieje epistemologiczna różnica pomiędzy komunikacją bezpośrednią i zapośredniczoną, ponieważ, w istocie rzeczy, każda komunikacja jest zapośredniczona. Oznacza to, że komunikacja każdego rodzaju charakteryzowana jest przez dokładnie te same warunki – konieczność zabiegów interpretacyjnych, nieuniknioność *jakiejś* perspektywy oraz konstruowanie przez akty interpretacji tego, co rzekomo ugruntowuje interpretację, intencje, charaktery i kawałki świata.

Wydaje się, iż zamiast potwierdzać „prawo Cullera”, nasza analiza zaprowadziła nas do jego przeciwieństwa, do wniosku, że wszystkie teksty są radykalnie i w tej samej mierze osierocone w tym sensie, że żaden nie jest bezpiecznie przywiązany do jakiegoś niezależnie określalnego stanu rzeczy. Wraz z tym twierdzeniem dotarłem w końcu do Derridańskiej krytyki J. L. Austina, ponieważ kwestią, jaka pojawia się między nimi (lub przynajmniej tak się wydaje) jest możliwość zidentyfikowania jakiegoś takiego rodzaju aktu mowy, który nie jest osierocony, to znaczy takiego, który jest „przykuty do [swego] źródła”¹³. W *Signature Event Context* Derrida kwestionuje tę możliwość, gdy dociera do „paradoksalnego, acz nieuniknionego wniosku – udany performatyw jest z konieczności »nieczystym« performatywem”¹⁴. Czysty performatyw miałby *zapewnione* powodzenie, ponieważ kombinacja słów, jednoznacznego kontekstu i przezroczystości intencji tak ograniczyłaby jego odbiór, że nie znalazłoby się już miejsce dla wątpliwości, a zatem nie byłoby potrzeby interpretacji. Argument Derridy głosi, iż optymalne warunki potrzebne dla takiego powodzenia nie istnieją, ponieważ ryzyko związane z tak zwanymi nieczystymi przypadkami – przypadkami, w których moc illokucyjna musi być wywnioskowywana raczej poprzez sieć założeń niż odczytywana bezpośrednio – należy do istoty *wszystkich* przypadków. Derridę uderzył fakt, że mimo, iż Austin zatrzymuje się na dłużej nad „doktryną przypadków niefortunnych (*infelicities*)”, czy „doktryną spraw, które mogą iść i idą źle”, to trzyma się ideału sytuacji mówienia (*speech situation*), w której wszystko ma się dobrze¹⁵. Oznacza to, iż Austin uświadamia

13. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 61. Istnieje polskie tłumaczenie tej pracy: John L. Austin, *Jak działać słowami*, w: *Mówienie i poznawanie*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 545–713; decyduję się jednak na własne tłumaczenia cytatów z tej pracy, raz dlatego, że mam mieszane uczucia co do tłumaczenia Chwedeńczuka – w niektórych miejscach wydaje mi się ono zanadto kalkować konstrukcje angielskie, a co za tym idzie myśl Austina można po polsku oddać zgrabniej, po drugie dlatego, że cytaty te są na ogół bardzo krótkie, więc potraktowanie ich podczas przekładu jako fragmentów w tekście Fisha korzystnie wpłynie na spójność całości. Aby jednak nie stwarzać niepotrzebnych problemów czytelnikom, którzy znają Austina jedynie z prac dostępnych w języku polskim, staram się pozostawać wierny takiemu tłumaczeniu pojęć brytyjskiego filozofa, jakie zaproponował Bohdan Chwedeńczuk. (Przyp. tłumacza).

14. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 191.

15. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 14.

sobie wszechobecność niefortunności, lecz trwa przy myśleniu o niefortunności jako czymś równie „przypadkowym”, co jakieś niefortunne odchylenie od normy „wyczerpująco określającego kontekstu, wolnej świadomości obecnej przy całości operacji oraz [w przypadku] mowy całkowicie znaczącej”¹⁶. Z drugiej strony, Derrida uważa niefortunność nie za coś przypadkowego, ale za coś pierwszorzędnego i [należącego] do struktury. Przedstawia on swoje stanowisko stawiając serię pytań:

Czy ta ogólna możliwość koniecznej porażki czy pułapki, w którą język może *wpaść* czy zagubić się jak w otchłani, jest umieszczona na zewnątrz bądź naprzeciwko języka? [...] Innymi słowy, czy własność ryzyka przyznana przez Austina *otacza* język jak jakiś rodzaj *fosy* lub zewnętrznej przestrzeni unicestwienia, na której opuszczenie mowa nie może mieć nigdy nadziei, ale której może umknąć pozostając „w domu”? [...] Albo, przeciwnie, czy owo ryzyko jest raczej jej wewnętrznym i pozytywnym warunkiem możliwości? Czy to zewnątrz jest jej wnętrzem, samą siłą i prawem jej wyłaniania się?¹⁷

Przez „ogólną możliwość” Derrida ma na myśli możliwość, że język padnie raczej ofiarą interpretacji niż zostanie zakotwiczony w jakimś źródłowym i ograniczającym centrum; interpretacja, z wszystkimi jej zagrożeniami i niepewnościami, jest źródłem nieszczęścia; *jest* „ryzykiem”. Według tradycyjnego, czy klasycznego poglądu, ryzyko interpretacji pojawia się jedynie wtedy, gdy warunki komunikacji są określane przez dystans i osłabienie (*etiolation*); zwykła, bądź podstawowa komunikacja ma miejsce w przestrzeni dobrze zagwarantowanego bezpieczeństwa, gdzie znaczenia nie mogą zejść na manowce. Mając takie wyobrażenie, ma sens robienie tego, co czyni Austin w pierwszych rozdziałach swojej książki – najpierw wyodrębniając normatywne i jednoznaczne przypadki, a następnie sięgając do przypadków pochodnych i trudnych. Lecz, jak zauważa Derrida, takie postępowanie, jakkolwiek może się wydawać metodologicznie niewinne, za swoją racjonalnością i całą metafizyką skrywa metafizykę obecności przedmiotów i/lub intencji posiadających czystość, której w akcie komunikacji ani nie można zachować, ani stracić.

W pierwszej części tekstu *Signature Event Context*, Derrida podaje jako przykład takiej metafizyki stanowisko Condillaca wobec pochodzenia pisma: „Człowiek podczas komunikowania swych myśli poprzez dźwięki poczuł konieczność wymyślenia nowych znaków zdolnych do zachowywania tych myśli i umożliwiających *poznanie* ich osobom, które są *nieobecne*”¹⁸. Stanowisko to jest modelowe w tej tradycji, ponieważ zakłada, i poprzez zakładanie – ustanawia, wtórny status

16. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 188.

17. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 190.

18. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 176.

pisma, które stanowi tutaj środek przekazywania czegoś wcześniejszego wobec siebie, czegoś, co w chwili swego pojawienia się było bezpośrednie i przezroczy-
ste, czegoś kiedyś *obecnego*. Odpowiedzialność pisma, jako pośrednika, polega
na przekazywaniu tej obecności z możliwie najmniejszą liczbą zmian: „Ta sama
treść, wcześniej komunikowana przy użyciu gestów i dźwięków, będzie odtąd
przekazywana przez pismo”¹⁹. Tak pomyślane pismo jest zatem nie tyle przerwą
w obecności, ile jakąś modyfikacją obecności, modyfikacją konieczną z powodu
niefortunnego faktu [istnienia] dystansu (nieobecności), a jednak modyfikacją,
która zawsze pozostaje powiązana ze swym źródłem pochodzenia (*originating
source*), i która tym sposobem zawsze jest „w domu”. Sytuacja staje się niebez-
pieczna jedynie wtedy, gdy pismo traci kontakt ze swym źródłem i wtedy nie jest
już podległe – tak jak powinno – solidniejszej rzeczywistości, rzeczywistości
przedmiotów i intencji.

Zakwestionowanie przez Derridę tego wygodnego obrazu zaczyna się od po-
zornie trywialnej obserwacji: „Aby być tym, czym jest, całe pismo [...] musi
być w stanie funkcjonować wobec zdecydowanej nieobecności jakiegokolwiek
empirycznie określonego odbiorcy”²⁰. Równa się to powiedzeniu, iż pismo jest
czymś takim, że nawet ktoś, kto nie ma żadnego związku – obojętnie czy to z pier-
wotnym odbiorcą, czy nadawcą – będzie zdolny zinterpretować je i coś z niego
zrozumieć. Gdyby tak nie było, gdyby tekst pisany lub wypowiedź mogły jedynie
funkcjonować w oryginalnym kontekście ich wytworzenia, to nie stanowiłyby
reprezentacji tego kontekstu, ale jego część; byłyby częścią obecności (*a piece
of presence*). „Pismo, które nie byłoby strukturalnie czytelne – powtarzalne
(*iterable*) – po śmierci adresata, nie byłoby pismem”²¹. Przy takim określeniu,
pismo i język w ogóle stają się zbyt potężne, by zostały zasymilowane przez
klasyczny pogląd, w którym pismo „zastępuje” nieobecną obecność, której jest
zaledwie reprezentantem, ponieważ skoro pismo jest odczytywalne nawet dla tych,
którzy nic nie wiedzą o jego oryginalnym źródle, czy zamierzonym odbiorcy,
to uskutecznia ono swoje „zastępstwo” bez zakotwiczonej obecności, nawet
odległej, tego, co ma zastępować. Jak przedstawia to Derrida, „Znak może obejść
się bez odniesienia”²²; znaczy to, że znak może być odbierany jako odnoszący się
(*referring*) do osób, przedmiotów lub intencji, do których czytający nie posiadają
niezależnego, bądź pozajęzykowego dostępu ani osobiście, ani przez użycie pamięci.

Przedstawianie rzeczy w ten sposób powoduje jednak nieporozumienie po-
przez sugerowanie, że tego rodzaju odbiór jest konieczny jedynie w przypadku

19. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 176.

20. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 180.

21. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 180.

22. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 183.

empirycznej nieobecności, czyli, kiedy „faktycznie” zamierzonego odbiorcy lub przedmiotu odniesienia nie ma. Takie nieporozumienie jest prowokowane także wtedy, gdy Derrida zauważa na temat znaków, które wytwarza, że ich funkcjonowanie nie zostanie utrudnione przez „moją przyszłą nieobecność”. W taki sposób dopuszczone jest odczytanie, wedle którego jeden raz, w oryginalnym kontekście swego wytworzenia, znak był ustabilizowany przez jego [kontekstu] „obecność”, ale to odczytanie, które zostało umyślnie podsunięte, jest natychmiast zablokowane przez uściślenie:

Kiedy mówię „moja przyszła nieobecność”, to robię to po to, aby uczynić twierdzenie to łatwiej akceptowalnym. Powinienem być w stanie wypowiedzieć moją nieobecność, czystą i prostą, moją nie-obecność (*non-presence*) w ogóle, na przykład nie-obecność mojej intencji powiedzenia czegoś sensownego²³.

Derrida ma przez to na myśli, że nawet w pierwotnej chwili wytwarzania przynależy mu [jedynie] jakaś zinterpretowana obecność, obecność, która wkracza w pole widzenia w akcie interpretacji dokonywanej z *konieczności* przez tych, którzy go słyszą nawet w sytuacji [kontaktu] twarzą w twarz. Co więcej, jest to prawdziwe tak samo dla niego, jak i dla innych, skoro po to, aby „znać” swoje własne intencje musi sam siebie sprawdzić i zapytać o swoje motywy, używając takich kategorii podczas stawiania pytań, które z góry wyznaczają granice wyobrażenia, jakie sam o sobie może mieć²⁴. Nawet gdy jest obecny fizycznie, nie jest niezapóźredniczonym bytem ani we własnych oczach (czy uszach), ani w oczach swoich interlokutorów. (To samo można powiedzieć o nieobecnej obecności (*nonpresent presence*), nieobecności w ogóle (*disappearance in general*) męża na rysunku z „New Yorkera” albo o Derridy w mojej anegdocie.) Tak więc, kiedy Derrida oznajmia, iż „znak posiada cechę bycia zrozumiałym nawet jeśli moment jego wytworzenia jest nieodwołalnie utracony”²⁵, to musimy zrozumieć, że *sam* moment wytworzenia jest momentem utraty w taki sposób, że jego składowe – wliczając nadawcę, odbiorcę, odniesienia i przekaz – nigdy nie są przezroczyście obecne, lecz muszą być zinterpretowane, czy „wczytane” w byt. Zatem argumentacja Derridy w tym fragmencie przesuwają się od twierdzenia, że wypowiedzi (*utterances*) są odczytywalne nawet w szczególnych warunkach empirycznej nieobecności [nadawcy] do twierdzenia, że wypowiedzi są *jedynie*

23. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 180–181.

24. Znakomitą analizę pojawiania się i znikania osoby w obrębie jakiegoś systemu można odnaleźć w: Jacques Derrida, *Of Grammatology*, przeł. Gayatri Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, s. 107–140. Wydanie polskojęzyczne – *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999 (przyp. tłumacza).

25. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 182.

odczytywalne (w przeciwieństwie do odszyfrowywania czy widzenia na wylot), nawet w zakładanych optymalnych warunkach fizycznej bliskości.

Właśnie ta intuicja przenika irytujące używanie przez Derridę pojęcia „powtarzalność” (*iterability*). Powiedzenie, iż coś jest powtarzalne zwykle rozumiane jest tak, że po jakimś pierwotnym użyciu to coś może być użyte *znowu* (powtórzone – *iter*); ale dla Derridy, powtarzalność jest *ogólnym* warunkiem stosującym się do pierwotnego użycia, które zatem nie jest pierwotne w sensie bycia poznany lub doświadczony bez odniesienia do czegokolwiek poza sobą. Staje się to jasne przy rozważaniu co musiałoby się dzieć w przypadku – który, jak powiada Derrida, zajść nie może – „nie-powtórzenia się jakiegoś zdarzenia”²⁶. Nie powtórzenie się zdarzenia byłoby jakimś zdarzeniem ujętym nie przez relację tożsamości (*same-ness*) bądź różnicy wobec czegoś innego (czegoś uprzedniego), lecz bezpośrednio, po prostu jako jego samego, ale jeśli składowe zdarzenia – jakkolwiek prostego czy złożonego, bliskiego czy dalekiego – pojawiają się w polu widzenia jedynie w akcie czytania, to w ogóle nie może zdarzyć się taki przypadek jak niepowtórzenie się, a każde zdarzenie jest zawsze i już reprezentacją lub repetycją. Ktoś taki jak Searle na coś takiego odparłby, zresztą całkiem do rzeczy, „repetycją lub reprezentacją czego?”. Odpowiedź brzmi: repetycją lub reprezentacją siebie samego, co wydaje się sprzecznością dopóki nie zrozumiemy, że twierdzenie jest dokładnie takie, że „siebie” (zdarzenia, jego czynników, przedmiotów, znaczeń) nigdy nie jest ujmowane inaczej niż w jakiejś zinterpretowanej – stąd powtórzonej lub reprezentowanej – formie. Właśnie to ma Derrida na myśli, kiedy mówi o „logice, która wiąże repetycję ze zmiennością”²⁷. Repetycja lub reprezentacja czegoś jest różna od tego czegoś, które staje się jej innym; ale skoro repetycja lub reprezentacja jest wszystkim, co można mieć, to zawsze będzie ona „inna” niż ona sama. Mówiąc słowami Samuela Webera, „Jeśli coś musi być powtarzalne, aby stało się przedmiotem dla świadomości, to nigdy nie może być to całkowicie uchwycone, będąc już rozszczępionym i przez swoje bycie powtórzonym (czy dokładniej: przez swoje *powtórzenie* [będąc] *bytem*)”²⁸. Powtarzalność, zatem, stanowi ogólny warunek czytalności (*having-to-be-read*), a niepowtarzalność stanowi warunek dostępności niezależnej od czytania, sytuację, której, wedle argumentacji Derridy, nigdy nie mamy przyjemności doświadczać. Krótko mówiąc, niepowtarzalność jest innym słowem dla oznaczenia pełnej i niezapośredniczonej obecności, a powtarzalność jest kolejnym określeniem odczytywalności (*readability*), nie jako możliwości, ale jako konieczności. Jest to konieczność, która została już pokazana na przykładzie rysunku z „New Yorkera”: nawet

26. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 192.

27. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 180.

28. Samuel Weber, *It*, s. 7.

w najbardziej przychylnych okolicznościach, gdy kobieta jest jak najbliżej swego męża, jego wygląd (słowo sympatycznie wahające się pomiędzy istotą [*substance*] a powierzchnią [*surface*]), jego intencje i to, co ma na myśli wyłaniają się jedynie w akcie interpretacji, dla którego są przypuszczalnie podstawą. Wszystkie one są iterowanymi, powtórzonymi, reprezentowanymi, albo mówiąc jednym słowem – „czytanymi” bytami (*entities*). Moment wymiany twarzą w twarz, który zakłada Condillac w swojej teorii komunikacji, jest momentem wytwarzania w obrębie czytania tego, co jest uznane za uprzednie wobec czytania. Używając pojęć Derridy, gest interpretacyjny, który grozi zainfekowaniem podstawy (czyli obecności) odpowiada za samą formę podstawy i wszystkiego, co ona zawiera, wliczając osoby, ich przekazy i same ich światy. To zewnątrz jest swoim wnętrzem, samą mocą i prawem swego wyłaniania się.

II

Jednym z rezultatów tej teorii komunikacji codziennej, czy twarzą w twarz, jest postawienie w trybie natychmiastowym pytania o język fikcyjny: ponieważ to właśnie język fikcyjny, według tradycyjnego określenia, powołuje do istnienia światy, razem z przedmiotami, postaciami, wydarzeniami i intencjami, podczas gdy zwyczajny czy poważny język, powiada się, jest odpowiedzialny wobec świata faktów empirycznych. Właśnie to rozróżnienie tkwi u podstaw decyzji Austina, by wykluczyć ze swej teorii aktów mowy wypowiedzi fikcyjne i z zakresu sztuki dramatycznej, a właśnie ta decyzja jest mniej lub bardziej przyczyną krytyki Derridy. Kluczowy fragment pojawia się u Austina w drugim rozdziale:

Wypowiedź performatywna będzie, na przykład, *osobliwie* wydrążona czy pusta, jeśli zostanie wygłoszona na scenie przez aktora, pojawi się w wierszu lub wypowie się ją w samotności. Odnosi się to w podobny sposób do każdej wypowiedzi – swoiste okoliczności wprowadzają zasadniczą zmianę. Język w takich okolicznościach w szczególności sposób, sposób, który podpada pod doktrynę *osłabienia* języka [...] nie jest używany na poważnie, ale w pewnym sensie *pasżytuje* na normalnych użyciach²⁹.

Rozumowanie kryjące się za tą deklaracją jest wystarczająco jasne: mówiący w wierszu, czy aktor na scenie nie wygłasza swojej wypowiedzi z pełną i obecną intencją, lecz z intencją należącą do kogoś za nim, do poety lub autora sztuki; do aktora należy [tylko] *wypowiedź sceniczna*. Żeby dotrzeć do jej prawdziwego znaczenia musimy sięgnąć poza scenę do jej wytwórczego źródła w świadomości

29. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 33.

autora. Interpretując tę illokucyjną moc wypowiedzi scenicznych pozostajemy, mówiąc krótko, w pewnym dystansie [od ich źródła].

Odpowiedź Derridy jest taka, iż zawsze i już pozostajemy w takim dystansie, i taka też odpowiedź zawarta jest w przykładach, od których rozpoczął się ten esej. Gdyby Derrida miał stanąć przede mną, wraz ze swoją książką, swoją dedykacją i swoją „obecnością”, to ja wciąż znajdowałbym się w sytuacji teatromana wnioskującego o jego intencji i znaczeniu nie bezpośrednio z jego słów, ale przez już gotowy pryzmat tego, co założyłem jako jego cele, dążenia, zainteresowania i tym podobne. Postępowalbym tak dalej, na podstawie przypisywanej mu przeze mnie roli, jaką odgrywa w odniesieniu do swych „rzeczywistych”, bądź wewnętrznych, bądź „pozascenicznych” intencji; także żona z rysunku w „New Yorkerze” postępuje w ten sam sposób, gdy słyszy swego męża jak mówi, iż jest mu przykro, ale uznaje, że wcale nie jest mu przykro, że jedynie udaje, ponieważ wie jakim człowiekiem on jest „w rzeczywistości”. I nawet gdybym natychmiast wziął słowa Derridy za dobrą monetę lub gdyby owa żona nigdy, nawet na chwilę, nie zwątpiła w szczerość męża, to tak ona, jak i ja wciąż działalibyśmy wewnątrz jakiejś uprzedniej konstrukcji charakteru naszych interlokutorów. Jeśli przez „wypowiedzi sceniczne” rozumie się wypowiedzi, których moc illokucyjna musi być wywnioskowywana bądź konstruowana, to wszystkie wypowiedzi są wypowiedziami scenicznymi i nie da się ich odgraniczyć od wypowiedzi, które są „na poważnie”³⁰.

Istnieje jednakże jeszcze inny tryb podtrzymywania stanowiska, że wypowiedzi sceniczne czy literackie nie są „używane na poważnie”; można wskazać na ich perlokucyjne rezultaty, albo raczej, jak czyni to Austin, na nieobecność tychże rezultatów: „Istnieją pasożytnicze użycia języka, które »nie są na poważnie«, nie są »w pełni normalnymi użyciami«. Normalne warunki odniesienia mogą zostać zawieszane, czy też, podczas typowego aktu perlokucyjnego, nie zostanie podjęta żadna próba, by spowodować, abyśmy uczynili cokolwiek, tak jak Walt

30. Zob. Johnson, *Mallarmé and Austin*, s. 60: „Wypowiedź performatywna [...] automatycznie fikcjonalizuje wypowiadającego, kiedy czyni go rzecznikiem jakiejś skonwencjonalizowanej władzy (*authority*). Gdzie jeszcze, na przykład, poza konwentem partyjnym mógłby zostać nominowany kandydat na prezydenta? Za fikcją podmiotu stoi fikcja społeczeństwa [...] Nie jest, rzecz jasna, naszą intencją niwelowanie różnic pomiędzy, powiedzmy, wierszem i wyrokiem, lecz jedynie problematyzacja założeń, na których takie rozróżnienia są oparte. Jeśli ludzie bywają wydani na śmierć przez wyrok, a nie przez wiersz, to nie dlatego, że prawo nie jest fikcją”. Zob. także: Pratt, *Ideology*, s. 10: „Autorstwo jest pewną, społecznie ukonstytuowaną pozycją zajmowaną przez mówiący podmiot i obdarzoną określonymi cechami oraz relacjami wobec innych wymiarów tego podmiotu. Alternatywnie, moglibyśmy powiedzieć, że zasugerowany autor istnieje we wszystkich aktach mowy – autor jest zasugerowany w tekście tylko w taki sam sposób, w jaki podmioty są sugerowane w jakichkolwiek aktach mowy, jakich dokonują”. Istnieje na ten temat rozbudowana dyskusja w moim tekście *How to Do Things with Austin and Searle*, w: *Is There a Text in This Class?*, s. 197–245, zwłaszcza s. 231–44.

Whitman nie nawołuje na poważnie orła wolności, by ten wzleciał”³¹. Tutaj argument rozpoczyna się wraz ze słowami „na poważnie”, co wydaje się oznaczać uczciwie (*straightforwardly*) bądź niemetaforycznie i dlatego też – owocnie z punktu widzenia działania w świecie. Teza, krótko mówiąc, jest taka, że tylko kiedy słowa wypowiedzi odnoszą się do możliwych do empirycznego określenia warunków, można je nazwać poważnymi. Lecz taka rygorystyczna definicja tego, co poważne wykluczyłaby wiele aktów perlokucyjnych, jakie codziennie wykonujemy. Z pewnością, na przykład, polityk nawołujący orła wolności, by wzleciał, czyniłby to na poważnie, częściowo dlatego, że usiłowałby sprawić, by słuchający go coś *zrobili* przez spowodowanie, aby myśleli o sobie jako namiestnikach (*extensions*) orła wolności. Ktoś chcący zachować różnicę pomiędzy tym, co poważne, a tym, co literackie mógłby skorzystać z argumentu „z użycia” i wykazać, że polityk mówiłby po prostu jedno (metaforycznie) a miał na myśli coś innego (rzeczywistego); ale to samo można by zaobserwować w odniesieniu do poety lub dramatopisarza, który używa alegorycznej bajki, by skłonić do działań politycznych. Jednakże relacja pomiędzy efektem perlokucyjnym a metaforą jest określona, i nie można zamieniać tego określenia na rozróżnienie pomiędzy wypowiedziami poważnymi i literackimi, skoro perlokucje i metafory odnajduje się w obu. Obserwacji tej nawet nie trzeba by czynić w odniesieniu do estetyki preromantycznej, która była otwarcie dydaktyczna i nakłaniająca (nie można sobie wyobrazić Milтона, Herberta lub Johnsona mówiących, że oczywiście nie oczekują od swych czytelników, by ci, w odpowiedzi na ich prace, robili cokolwiek); i podczas gdy niektóre nowoczesne (*modernist*) estetyki powiadają nam, że literatura musi być rygorystycznie oddzielona od działania jakiegokolwiek rodzaju, to przeczytanie czy wysłuchanie jakiegokolwiek sztuki bądź wiersza angażuje wydawanie sądów, podejmowanie decyzji, formowanie się postaw, wyrażanie aprobaty i dezaprobaty, poczucie empatii lub wstrętu i setkę innych, które są w równym stopniu efektami perlokucyjnymi, co najbardziej jawny fizyczny ruch. Ostatecznie można najwyżej powiedzieć, że te rodzaje rezultatów perlokucyjnych wytwarzanych przez dyskurs literacki i nieliteracki są czasami, ale nie zawsze czy koniecznie, odmienne, a i to nie wystarczy, by zagwarantować rozróżnienia, jakie Austin chce przeprowadzić pomiędzy zwyczajnymi i szczególnymi okolicznościami, pomiędzy użyciem normalnym i pasożytniczym, pomiędzy wypowiedziami z rzeczywistego świata (*real-world utterances*) i wypowiedziami scenicznymi bądź fikcjonalnymi. Za każdym razem warunki, jakie rzekomo odgraniczają słabszy, czy pochodny przypadek mogą zostać ukazane jako równie dobrze określające przypadek normatywny. Jak mówi Derrida, „to, co Austin wyklucza jako anomalie, wyjątek, »to, co nie-

31. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 104

poważne«, *cytat* (na scenie, w wierszu lub monologu) jest określoną modyfikacją ogólnej cytowalności (*a general citationality*), czyli szczególnym przypadkiem generalnej zasady³².

Istnieją dwa oczywiste zarzuty wobec takiej linii rozumowania. Pierwszy stawia sam Derrida: jeśli wszystkie wypowiedzi, poważne tak samo jak i fikcjonalne, są oddzielone od znajdującego się w centrum źródła (*centering origin*) i pozostawione „istotowemu dryfowi” (*essential drift*)³³, to jak to się dzieje, że udaje się w świecie zadowolająco załatwić jakiegokolwiek sprawy związane ze słowami? Nie można zaprzeczyć, przyznaje Derrida, „że istnieją także performatywy, które odnoszą skutek, i należy to wyjaśnić: zwołuje się spotkania, [...] ludzie mówią: »stawiam pytanie«; zakładają się, wzywają do zrobienia czegoś, chrzczą statki, a czasem nawet biorą ślub. Wydawałoby się, że wszystkie te rzeczy występują. A nawet jeśli tylko jedna z nich miała miejsce tylko raz, to wciąż byłibyśmy zobowiązani do wyjaśnienia tego”³⁴.

Derrida najpierw odpowiada na swój zarzut mówiąc „być może”, a następnie zabierając się za bliższe zbadanie pojęcia „zachodzenia” (*occurrence*). Jeśli przez zachodzenie rozumie się jakieś wydarzenie, którego oczywistość może zostać zweryfikowana przez niezależne świadectwo z *zewnątrz*, to takie wydarzenie nie ma miejsca (*occur*), ponieważ nie ma „całkowicie ujednoliconego kontekstu” (*totally saturated context*), kontekstu tak przezroczystego, że jego wskazówki interpretacyjne mogą zostać odczytane przez kogokolwiek niezależnie od jego stanowiska; [nie ma] kontekstu, który wyklucza interpretację, dlatego, że nosi swój sens [wypisany] na twarzy. Lecz jeśli przez zachodzenie rozumie się przekonanie [leżące] po stronie dwóch lub więcej kontekstualnie połączonych rozmówców, że jakiś konkretny akt mowy miał miejsce, to takie zdarzenia mają miejsce przez cały czas, chociaż niezależnie od tego przekonania żadne zewnętrzne świadectwo nie mogłoby zweryfikować komunikacji. (Oczywiście, rozmówcy często później *działają* zgodnie z przekonaniem, że komunikacja zaszła, i że kontynuowanie działania jest jakimś rodzajem weryfikacji; ale *wynika* to z przekonania, a nie mieści się poza nim).

Derrida podaje jako przykład kontekst, w jakim oryginalnie wygłosił – ustnie, oczywiście – tekst *Signature Event Context*, filozoficzne kolokwium w języku francuskim, którego tematem była komunikacja. Derrida nazywa to kolokwium „konwencjonalnym kontekstem wytworzonym przez jakiś rodzaj konsensusu, który jest milczący ale strukturalnie niejasny”³⁵. Oznacza to, iż podczas, gdy konsensus

32. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 191.

33. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 182.

34. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 191.

35. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 174.

ten z pewnością obowiązuje, to nie może być on utożsamiany z jakimś jawnym stwierdzeniem [jego istnienia], ponieważ samo owo stwierdzenie byłoby „konsensualnie” odczytywalne jedynie przez tych, których świadomość jest już wypełniona celami i założeniami, które zapewniają kolokwium jego tożsamość. Spostrzeżenie to Derrida czyni w jednym ze swoich typowych żartów, kiedy przedstawia własne stanowisko – formalne i napisane – wobec owego konsensusu. Zrozumiałe jest, wyjaśnia on, że jest się na tym kolokwium po to, aby „zapropozować »komunikację« dotyczącą komunikacji, komunikację w formie dyskursywnej, komunikację kolokwialną, komunikację ustną przeznaczoną do słuchania i do angażowania się w nią lub prowadzenia rozmów w horyzoncie zrozumiałości i prawdy, które są znaczące”³⁶. Ale wszystko to, powiada, jest „oczywiste, a ci, którzy powątpiewają w to muszą tylko zerknąć do programu, aby się przekonać”³⁷. Dowcip polega na tym, że będzie to oczywiste jedynie dla tych, którzy *potrafią* zerknąć do programu lub którzy wiedzą, co to znaczy zerknąć do programu filozoficznego kolokwium, a oni *już* są przekonani, gdyż ich zdolność zerknięcia współwystępuje z wiedzą dlaczego tam się znaleźli. Ktoś pozbawiony tej zdolności – przechodzień, któremu się przydarzyło zabłądzić do sali obrad – mógłby jedynie zostać przekonany, że nie ma tu dla niego miejsca.

Oto, zatem, jak zdarzają się skuteczne performatywy, za pomocą podzielanych założeń, które umożliwiają mówiącym i słuchającym przypisywanie tego samego sensu słowom, które wymieniają. Wyjaśnia to także, dlaczego występowanie skutecznych performatywów nie jest pewne, bo ci, którzy słyszą wewnątrz odmiennych założeń będą wytwarzać odmienny sens. Jednym ze sposobów, by oprzeć się tej argumentacji, sprawiając wrażenie zgody na nią, jest uczynienie z zestawu założeń przedmiotu [badania] przez stworzenie projektu jego opisu. Derrida sądzi, że jest to projekt, jaki Austin realizuje pod nazwą „kontekst”, kiedy oznajmia w słynnym fragmencie, że „to, co musimy badać to *nie* zdanie, lecz wygłaszanie wypowiedzi w sytuacji mówienia”³⁸. To wyrwanie niezależnego (*freestanding*) zdania z jego tradycyjnego uprzywilejowanego położenia jest zwykle uznawane za najsilniejsze posunięcie Austina; lecz Derrida uważa, że to posunięcie robi bardzo niewielką różnicę, skoro sytuacje mówienia bądź konteksty są pomyślane jako samo-identyfikujące się, albowiem stanie się wówczas tyle tylko, że jeden samo-interpretujący się byt zostanie zastąpiony przez inny. Zamiast zdań oznajmiających swoje znaczenie, będziemy mieli teraz konteksty, które oznajmiają swoje znaczenie.

36. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 174.

37. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 174.

38. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 138.

Rzecz rozgrywa się tutaj pomiędzy dwoma pojęciami kontekstu: tradycyjnie kontekst definiuje się jako zbiór cech, a zatem jako coś, co może zidentyfikować jakikolwiek obserwator mający oczy szeroko otwarte; ale Derrida myśli o kontekście jako o strukturze założeń i tylko ci, którzy trzymają się tych założeń, lub też są przez nie trzymani, mogą je najpierw dostrzec, a następnie zidentyfikować jako należące do kontekstu. Jest to różnica pomiędzy myśleniem o kontekście jako czymś w świecie, a myśleniem o nim jako o *konstrukcji* świata, konstrukcji, która sama została wykonana w warunkach należących do jakiegoś kontekstu. Według tego drugiego rozumienia nie można już dłużej tak po prostu (tj. bez interpretacji) odwołać się do kontekstu po to, aby rozstrzygać dyskusje lub rozwiewać wątpliwości na temat znaczenia, gdyż konteksty, choć produktywne dla interpretacji, stanowią także wytwór interpretacji. Bezużyteczne byłoby, na przykład, rozstrzyganie kłótni pomiędzy mężem i żoną na rysunku z „New Yorkera” przez odwołanie się do kontekstu, ponieważ kłótnia ma miejsce właśnie dlatego, że kontekstualne warunki swojej rozmowy odbierają oni inaczej. Rzecz jasna, wciąż jest tak, jak przyznaje Derrida, że przeprosiny są pomyślnie składane i przyjmowane („istnieją także performatywy, które są skuteczne”), ale kiedy to się zdarza, dzieje się tak dlatego, że strony wciąż dzielą, bądź są dzielani przez te same kontekstualne złożenia, a nie dlatego, że każdy może sprawdzić, co mówi ktoś inny, odwołując to do jakichś niezależnie dostępnych cech empirycznego kontekstu. Kontekstualne cechy prostej wymiany są nie mniej „odczytywane” i tym sposobem nie bardziej „absolutnie” ograniczające niż kontekstualne cechy przedstawienia scenicznego czy rozmowy zrelacjonowanej w wierszu.

To z kolei prowadzi mnie wprost do drugiego sprzeciwu wobec tej linii argumentacji, sprzeciwu [mówiącego], że zaprzecza ona oczywistym różnicom pomiędzy fikcją i realnym życiem. Faktycznie jednak niczemu ona nie zaprzecza. Po prostu podkreśla, że różnice, jakiegokolwiek by one nie były (a nie zawsze są takie same), nie układają się wokół jakiejś podstawowej bądź wyróżnionej różnicy pomiędzy niezapośredniczonym doświadczeniem a doświadczeniem, które jest wytworem działalności interpretacyjnej. Jeśli prawdą jest, jak utrzymują Searle, Ohmann i inni, że budujemy świat powieści czytając ją w obrębie zbioru kształtujących konwencji czy strategii interpretacyjnych, to w nie mniejszym stopniu jest także prawdą przybieranie oczywistego kształtu przez równie konwencjonalne światy, w obrębie których doświadczamy prawdziwego życia. Takie „fakty” jak gra w baseball, sytuacja w klasie, zjazd rodzinny, wyprawa do sklepu spożywczego, kolokwium filozoficzne na temat języka francuskiego są faktami jedynie dla tych, którzy działają wewnątrz uprzedniej wiedzy o celach i praktykach, które leżą u podstaw tych działań. I znowu nie oznacza to, że nie ma między nimi żadnej

różnicy, lecz tylko, iż one wszystkie mają charakter konwencjonalny tak samo, jak fakty, które za sobą pociągają.

Wynikiem jest nie odrzucenie rozróżnień, ale powtórne określenie ich jako rozróżnień pomiędzy odmiennymi rodzajami działalności interpretacyjnej. Tak więc można by przeciwstawić sobie prawo, gdzie praktyka interpretacyjna jest taka, iż wymaga ona pojedynczego odczytania (werdyktu) oraz praktykę krytyki literackiej, gdzie istnieje nacisk, [by dokonywać] wielu odczytań (do tego stopnia, że tekst, który wydaje się oferować tylko jedno odczytanie znalazłby się w niebezpieczeństwie utraty określenia „literacki”). A jeśli to przeciwstawienie zostałoby rozszerzone na „zwyczajną rozmowę”, to praktyka interpretacyjna okazałaby się bardziej podobna do prawa niż do krytyki literackiej przez to, że pojedyncze odczytanie jest tu przyjętą normą, lecz inaczej niż w prawie, jest to odczytanie, którego nie potrzeba wypracowywać, bo milczącą regułą zwyczajnej rozmowy jest to, że akceptuje się rzeczy tak, jak (kontekstualnie określone) się jawią i nie próbuje się przenikać pod powierzchnię (znow kontekstualnie określoną) wypowiedzi. (Austin czyni z tego regułą etyczną na stronach 10 i 11 tekstu *How to Do Things with Words*). To właśnie naruszenie tej reguły powoduje, że rysunek z „New Yorkera” jest zabawny; nie powinno się kwestionować powierzchownej szczerości w codziennych kontaktach, a kiedy to czynimy, to pojawiające się w rezultacie zaburzenie od razu wydaje się irytujące (dla męża z rysunku) i śmieszne (dla czytelników „New Yorkera”). Można by w takim razie powiedzieć, że zwyczajny czy codzienny dyskurs charakteryzuje pewność interpretacyjna, a w rezultacie minimalna samo-świadomość działalności interpretacyjnej. Nie powinno się tego rozumieć tego w ten sposób, że warunki empiryczne zwyczajnego dyskursu *wymuszają* pewność interpretacyjną; to już raczej pewność interpretacyjna, jako założenie, które wytwarza określone zachowanie, wytwarza także empiryczne warunki, jakie zakłada.

Oczywiście, można by to rzec o wszystkich konwencjonalnych działaniach, z których każde pojawia się w jakimś układzie, który działanie takie także rozwija (*elaborates*), i z których każde konstytuuje fakty w swoim polu odniesienia. To podsuwa nam możliwość nowego projektu czy nowej metafizyki, taksonomicznego podejścia do konwencjonalnych działań i różnych rodzajów faktów, które nam one udostępniają. Takie podejście, jednakże, samo byłoby jakimś działaniem konwencjonalnym a zatem nie mogłoby umknąć „interesowności”, do której opisu rościłoby sobie prawo. Co więcej, podejście takie nigdy nie potrafiłoby dotrzymać kroku zdolnościom konwencjonalnych praktyk do modyfikacji, do kurczenia się bądź rozrastania tak, że granice pomiędzy nimi, wraz z faktami przez owe granice wykreślonymi, nieustannie się zmieniają. Jednym słowem, konwencjonalne różnice same są kwestią konwencji i nie są bardziej dostępne bezpośredniemu badaniu niż fakty, które za sobą pociągają. Właśnie dlatego określenie zarówno

czy coś jest faktem czy nie, jak i jakiego rodzaju jest to fakt, może być kwestią dyskusyjną, kiedy wprowadza się w życie różne kryteria różnicy; właśnie dlatego też dyskusje takie mogą zostać rozstrzygnięte jedynie przez przywołanie procedur dowodowych (*evidentiary procedures*), które będą nie mniej konwencjonalne niż fakty, które mają ustanowić. Moja poranna gazeta donosi, że w Annapolis postawiono tablicę upamiętniającą przybycie do Ameryki Kunta Kinte, wysiedlonego Afrykańczyka. W tym samym czasie władze Dublinu przeciwstawiają się wysiłkom komitetu wielbicieli Joyce'a (*Joyceans*), by przytwierdzić pamiątkową tablicę na drzwiach domu, w którym urodził się Leopold Bloom, odwołując się do tego, iż jest on jedynie postacią fikcyjną. Te dwie sprawy wydają się jednoznaczne tylko do momentu kiedy zacznie się je badać. Pierwotnym dokumentem zaświadcującym o niezależnym istnieniu Kunta Kinte są *Korzenie* Alexa Haleya³⁹, dzieło, którego integralność – jako rezultatu badań – jest bardzo wątpliwa; podczas gdy, jak ostatnio zauważył Hugh Kenner, Bloom jest postacią pełniej udokumentowaną niż irlandzki bohater narodowy Cuchulain, którego figura stoi w dublińskim urzędzie pocztowym. Granica pomiędzy faktem i fikcją nie może zostać definitywnie zakreślona ani przez powiedzenie, że naprawdę istniał kiedyś Kunta Kinte niezależnie od tego, jak niedoskonale rzecz jest udokumentowana, ani przez utrzymywanie, że istniał jakiś niewolnik o podobnym imieniu, którego postać [stworzona przez] Haleya jest reprezentacją; ponieważ to samo można powiedzieć o Bloomie, który jest reprezentacją, jak wierzy wielu uczonych, człowieka o nazwisku Hunter, dublińczyka, który zmienił nazwisko (być może z Bloom), ponieważ identyfikowało go ono jako Żyda. Nie chodzi o to, iż granic tych nie można ustalić, ale o to, że zostają ustalone przez interpretacyjne czy instytucjonalne działania, a nie przez świadectwa, które są dostępne niezależnie od takich działań. Jeśli Kunta Kinte ma swoją tablicę pamiątkową w Annapolis, to nie dlatego, że został obiektywnie uznany za realną osobę; to raczej uznanie go za osobę realną, kiedy i jeśli jest zupełne, będzie łącznym wytworem takich działań, jak postawienie tablicy upamiętniającej go, a moc *takich* działań zależy od konwencji wiążących stawianie tablic z uznawaniem postaci historycznych.

Rzecz znów nie w tym, że nie istnieje coś takiego jak postaci historyczne, lecz, że ta kategoria jest nie mniej konwencjonalna (z członkostwem [w niej] ustanowionym konwencjonalnie) niż kategoria postaci fikcyjnych. Fakt, że jest to kategoria konwencjonalna nie oznacza jednak, że samo rozróżnienie: albo Kunta Kinte realnie istniał, albo nie – jest konwencjonalne. Ale procedury ustalania *faktu* jego realności zawsze będą konwencjonalne; to znaczy, fakt zawsze będzie

39. Pozwoliłem sobie przetłumaczyć tytuł *Roots* – choć, jak mi się wydaje, sama książka nie doczekała się jeszcze polskiego przekładu – ponieważ nasza telewizja publiczna kilkakrotnie wyświetlała serial na niej oparty, rzecz nie jest więc zupełnie nieznaną (przyp. tłumacza).

posiadał status czegoś określonego wewnątrz jakiegoś inteligibilnego systemu (*a system of intelligibility*) i nigdy nie posiadał statusu czegoś określonego poza jakimkolwiek systemem. Niemniej jednak, ponieważ zawsze istnieje jakiś system, wypełniony procedurami dowodowymi i regułami ich stosowania, to takiego określenia zawsze może dokonać (choć, wobec roszczeń innych systemów zawsze można je podważyć).

Właśnie dlatego Derrida ostentacyjnie *odmawia* dojścia do wniosku, że „nie istnieje żaden performatywny efekt, efekt zwyczajnego języka, efekt obecności czy zdarzenia dyskursywnego (aktu mowy). Jest po prostu „tak – powiada – że te efekty nie wykluczają tego, co jest ogólnie im przeciwstawione, jedno pojęcie drugiemu; przeciwnie, z góry zakładają to [...] jako ogólną przestrzeń swej możliwości”⁴⁰. Oznacza to, że *istnieją* różnice w doświadczanym świecie dyskursu, które korespondują z różnicami tradycyjnie ustanowionymi pomiędzy komunikacją twarzą w twarz a komunikacją osłabioną, pomiędzy postaciami historycznymi i fikcyjnymi. Chodzi po prostu o to, że owe różnice nie tyle biorą się z jakiejś *podstawowej* różnicy pomiędzy doświadczeniem bezpośrednim i za pośrednictwem, ile raczej wyznaczają różnorodność za pośrednictwem. Prawdą jest, że ta różnorodność może zostać uporządkowana ze względu na dystans wobec jakiegoś idealnego, czy normatywnego przypadku, przypadku zwykłych warunków (*ordinary circumstances*), lecz, jak widzieliśmy, nie jest on niczym więcej niż pewnym zbiorem praktyk interpretacyjnych (takich jak praktyka zakładania [czyjejs] szczerości), który wytwarza to, co pozornie leży u podstaw tych praktyk. Dystans nie jest jakimś szczególnym warunkiem, w odniesieniu do którego interpretacja staje się konieczna; jest warunkiem ogólnym („ogólna przestrzeń [...] możliwości”) wytwarzającym wszystko, wliczając w to okoliczności (*circumstances*) – zwyczajne, czy też okoliczności pełnej obecności – od których rzekomo uwalnia się. Jakakolwiek nie obowiązywałaby hierarchia sytuacji komunikacyjnych, to nie jest ona hierarchia naturalną, chociaż w przestrzeni, którą wytworzyły instytucje i konwencje – ostatecznie w jedynej dostępnej przestrzeni – odbierze się ją jako naturalną, przynajmniej do czasu podważenia jej i ponownego ukonstytuowania się w innej, równie zinstytucjonalizowanej formie⁴¹. Chociaż nie istnieje czysty performatyw w takim sensie, który zezwala

40. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 193.

41. Zob. Jacques Derrida, *O gramatologii*, s. 72: „Jeśli »pismo« oznacza zapis, przede wszystkim zaś trwale ustanowienie znaku [...], to pismo w ogóle obejmuje cały obszar znaków językowych. W obszarze tym może się następnie pojawić pewien rodzaj znaczących ustanowionych, »graficznych«, w ścisłym i pochodnym sensie tego słowa, rządzonych pewnym stosunkiem do innych znaczących ustanowionych, a zatem »pisanych«, nawet jeśli są one »foniczne«”. Równa się to powiedzeniu, że w obszarze ustanowionych znaczących, jakiś jeden rodzaj zajmie pozycję – w obrębie instytucji – tego, co „naturalne”. Zob. także s. 74: „Zerwanie tego »naturalnego

na wykluczenie przez Austina wypowiedzi scenicznych, to istnieje, jak wyjaśnia Derrida, „relatywna czystość” performatywów, ale, ciągnie dalej, „owa relatywna czystość nie wylania się w opozycji do cytowalności (*citability*) czy powtarzalności (*iterability*) [określenia Derridy w *Signature Event Context* na to, co instytucjonalne], lecz w opozycji do innych typów powtarzania wewnątrz ogólnej powtarzalności”⁴². Owa powtarzalność – warunek odczytania czegoś – wypełnia całą przestrzeń i nie może zostać przeciwstawiona „pojedynczemu i pierwotnemu zdarzeniu-wypowiedzi”, przezroczytemu i prostemu aktowi mowy, którego *How to Do Things with Words* jest rozbudowanym, lecz nieskutecznym poszukiwaniem.

III

Derrida, który wylania się na poprzednich stronach może zaskoczyć niektórych czytelników, jako że nie całkiem wygląda na apostoła „wolnej gry”, którego nauczyli się obawiać bądź też podziwiać. Podczas gdy z pewnością nie jest on wyznawcą zdeterminowanego znaczenia (*determinate meaning*) w taki sposób, jaki zadowoliliby, powiedzmy, M. H. Abramsa czy Fredericka Crewsa, to wierzy on, że komunikacja między dwiema lub więcej osobami regularnie ma miejsce, i to w dodatku z „relatywną” pewnością, która zapewnia ciągłość codziennego życia. Derrida, bardziej niż kimś, kto wywraca zdrowy rozsądek do góry nogami, jest filozofem zdrowego rozsądku, to znaczy leżących u podstawy założeń i konwencji, w obrębie których określony zostaje kształt zdrowego rozsądku i gdzie nabiera swej potężnej mocy. Można by nawet rzec, z odpowiednimi zastrzeżeniami, iż jest on filozofem języka potocznego. Mówiąc to sugeruję, że Derrida i Austin mogą nie być tak od siebie odlegli, jak niektórzy uważają. Searle rozpoczyna swoją odpowiedź Derridzie stwierdzając, że konfrontacja pomiędzy tymi dwoma filozofami „nigdy właściwie nie ma miejsca”, ponieważ przepaść ich oddzielająca jest tak bardzo szeroka, a nawet jest jeszcze rozszerzana przez „błędy” Derridy⁴³. Ja chcę argumentować, iż – przeciwnie – konfrontacja nigdy właściwie nie ma miejsca, ponieważ ostatecznie nie ma pomiędzy nimi wystarczająco dużo przestrzeni, aby pomieścić konfrontację i w reszcie tego eseju chcę przeprowa-

przywiązania« jest dla nas raczej zakwestionowaniem idei naturalności niż idei przywiązania. Właśnie dlatego słowa »ustanowienie« nie należy zbyt pochopnie interpretować zgodnie z systemem klasycznych przeciwieństw. Czyli fakt, że wszystko ma instytucjonalny charakter nie oznacza, że nie istnieją rozróżnienia, normy, czy wzorce (*standards*) – żadne »przywiązania« – tylko, że owe przywiązania właśnie dlatego, że zostały instytucjonalnie bądź społecznie ukonstytuowane, nie są wieczne, a zatem mogą się zmienić”.

42. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 192.

43. John Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, „Glyph” 1/1977, s. 198.

dzić rozumowanie wychodzące właśnie z przeciwnego kierunku, skupiając się na procesie, w którym, we wnioskach z *How to Do Things with Words*, rzekomo normatywna klasa konstatacji jest ukazana jako część rzekomo wyjątkowej klasy performatywów. Gdy tylko odwrócenie to zostanie dokonane, następuje wszystko to, o czym mówi Derrida, włączając w to zakwestionowanie przez niego wykluczenia fikcyjnych, czy scenicznych wypowiedzi.

Oryginalne rozróżnienie, tak jak zostało pierwotnie podane, przeciwstawia wypowiedzi odpowiedzialne wobec faktów niezależnego świata wypowiedziom powodującym zaistnienie faktów pewnego rodzaju. Wypowiedzi pierwszego typu to konstatacje, których rolą jest „opisanie» pewnego stanu rzeczy lub »stwierdzenie pewnego faktu«, co uczynić muszą albo prawdziwie, albo fałszywie”⁴⁴. Performatywy, z drugiej strony, są działaniami, w tym sensie, że raczej powodują i tworzą niż relacjonują stany rzeczy. Jeśli powiem „obiecuję (zrobić X)”, to rezultat takiego „działania mówionego” ma ustanowić przyszły obowiązek (właśnie tym, na mocy definicji, jest obietnica); ten obowiązek nie był jakimś uprzednim faktem, w oparciu o którego istnienie relacjonowałem coś mówiąc „obiecuję”, lecz faktem, który pojawił się w świecie z racji powiedzenia przeze mnie „obiecuję”. Oczywiście, stworzenie obowiązku nie zależy tak po prostu od słów, ale od wypowiedzenia słów w odpowiednich okolicznościach; jeśli obiecuję zrobić coś, co już zrobiłem, coś, co nie przyniesie temu, komu to obiecuje korzyści, bądź coś, co i tak miałem właśnie uczynić, to obietnica będzie pusta, nieważna, czy też niestosowna z różnych powodów analizowanych przez Searle’a w *Czynnościach mowy*. Stosowność, zatem, przysługuje performatywom tak jak prawda i fałsz przysługują konstatacjom. Różnica polega na tym, że stosowność jako kryterium (*standard*) zmienia się w zależności od okoliczności – jest społecznym czy instytucjonalnym osądem – podczas gdy prawda i fałsz jako kryterium odnoszą się do relacji (pomiędzy słowem i światem), która zawsze zachodzi.

Chociaż Austin kreśli tę różnicę bardzo stanowczo na pierwszych stronach, to znaczna część książki poświęcona została jej zamazywaniu. Zamazywanie rozpoczyna się wraz z ostatnim zdaniem pierwszego rozdziału: „»Fałszywy« niekoniecznie odnosi się jedynie do stwierdzeń”⁴⁵. Na końcu rozdziału 4 mówi się nam, iż „aby wyjaśnić, co może w stwierdzeniach szwankować nie możemy się koncentrować jedynie na wchodzącym w grę sądzie (*proposition*) (cokolwiek to jest) tak, jak to się czyniło tradycyjnie”⁴⁶. Nawias opowiada swoją własną historię: jeśli nie potrafimy wyizolować sądu (*proposition*), to będzie trudno wyodrębnić własności stwierdzenia. Na początku rozdziału 5 Austin

44. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 1.

45. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 11.

46. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 52.

przyznaje, że „istnieje niebezpieczeństwo załamania się naszego początkowego [...] rozróżnienia na konstatacje i performatywy”, a rozdział 6 otwiera sugestią, że „performatyw nie jest w tak oczywisty sposób całkowicie różny od konstatacji”⁴⁷. W rozdziale 7, Austin zatrzymuje się, by „rozważyć, gdzie się znajdujemy” i donosi, że teraz już „znaleźliśmy wystarczające wskaźniki, że niefortunność wydaje się charakteryzować oba rodzaje wypowiedzi [...] i że wymóg podporządkowywania się czy pozostawania w pewnej relacji z faktami [...] wydaje się charakteryzować performatywy [...] podobnie do sposobu, w jaki określono w odniesieniu do przypuszczalnych konstatacji”⁴⁸.

Fakt odnoszenia się teraz do konstatacji jako „przypuszczalnych” uświadamia nam wagę tego, co się dzieje; to nie tylko pojęcia się zamazują, lecz cała hierarchia zaczyna być demontowana. Oznacza to, że łączenie performatywów i konstatacji ostatecznie odbywa się z korzyścią dla performatywów, które w tradycyjnym modelu były klasą pośledniejszą i drugorzędą, ponieważ zależały od okoliczności, a nie od sądów co do prawdy i fałszu, lecz teraz sądy o prawdzie i fałszu zostały ukazane jako podlegające okolicznościom w takim samym stopniu jak sądy o stosowności (które same zostały ukazane jako nierozłączne z pytaniami o „fakt”), z takim skutkiem, że konstatacje nie mogą już być definiowane jako posiadające przezroczystą relację z faktami. W rzeczy samej, pojęcie „faktu” zostało zdestabilizowane przez dokładnie ten sam proces, ponieważ, skoro fakty ustanawiane są za pomocą prawdziwych/fałszywych sądów (czy tak się sprawy mają, czy nie), to uzależnianie tych sądów od okoliczności jest także uzależnianiem faktów od okoliczności; oznacza to, że pytanie o to czy coś jest, czy nie jest faktem uzyska odmienną odpowiedź w różnych okolicznościach.

Austin czyni to otwarcie w ostatnim rozdziale, gdy oznajmia, że „prawda i fałsz nie są [...] nazwami relacji, jakości, a jedynie jakimś wymiarem oceny”⁴⁹. Przez „wymiar oceny” ma on na myśli „jakiś ogólny wymiar bycia czymś poprawnym bądź właściwym do powiedzenia w przeciwieństwie do czegoś niewłaściwego w takich okolicznościach, dla takich a takich odbiorców, dla takich a takich celów i z takimi a takimi intencjami”⁵⁰. Jego przykład – „Francja jest szczęśliwą” – z pewnością jest konstatacją, jeśli w ogóle cokolwiek nią jest⁵¹. Prawda to czy fałsz? – pyta. Cóż, być może przy pewnych intencjach i dla pewnych celów to mogłaby być prawda, gdyby zostało to wypowiedziane w wojskowym wymiarze oceny przez jakiegoś generała; lecz równie dobrze mogłoby to być fał-

47. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 54, 67.

48. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 91.

49. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 148.

50. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 144.

51. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 142.

szywe w przypadku wypowiedzenia tego w innym wymiarze oceny, na zjeździe geografów. Nie chodzi tylko o to, że zmieniają się pojęcia, w obrębie których wygłaszany jest sąd; przedmiot faktu (*the object of fact*), w stosunku do którego wydaje się sąd, także się zmienia. W jednym wymiarze, Francja jest wyobrażana jako cel wojskowy, w drugim jako kształt, który musi zostać zredukowany do skali sporządzającego mapę. Kusi, by rzec, że u podstaw tych różnych perspektyw znajduje się jeden faktyczny byt, „rzeczywista” Francja, lecz to określenie może jedynie oznaczać Francję wyobrażoną całkowicie poza jakimkolwiek wymiarem oceny, a to jest dokładnie to czego nie sposób uczynić. O Francji można jedynie pomyśleć czy nawet Francję można jedynie pomyśleć w obrębie jakiegoś wymiaru oceny, tak więc zawsze będzie się o niej myślało jako posiadającej czy nie posiadającej kształt tego rodzaju, jaki jest odpowiedni do tego wymiaru. Francja, o której mówimy zawsze będzie wytworem takiego typu mówienia (wojskowego, geograficznego, kulinarnego, ekonomicznego, literackiego), w jaki się angażujemy, i nigdy nie będzie nam dostępna w ogóle poza jakimkolwiek rodzajem mówienia, gdzie mogłaby funkcjonować jako obiektywny punkt weryfikacji.

Austin stawia sprawę nawet jaśniej w następnym przykładzie. „Lord Reglan wygrał bitwę o Alnę”. Prawda czy fałsz? Cóż, zależy to, między innymi, czy pojawia się to w podręczniku szkolnym czy w pracy będącej rezultatem badań historycznych. W podręczniku mogłoby to zostać zaakceptowane jako prawdziwe z powodu działania założeń co do tego, czym jest bitwa, co składa się na zwycięstwo, relacji między wodzem a sukcesem lub porażką i tak dalej; w pracy będącej rezultatem badań historycznych wszystkie te założenia mogły zostać zastąpione przez inne z takim skutkiem, że pojęcia „bitwy” i „wygranej” uzyskały odmienny kształt. Błędem byłoby sądzić, że „bitwa o Alnę” była czy kiedykolwiek mogła być jakimś faktem wolnym od interpretacji. Podobnie jak Francja, jest ona wytworem kontekstu interpretacyjnego – wymiaru oceny – w obrębie którego została wyobrażona.

Takie stanowiska wobec Francji i bitwy o Alnę komplikują przykłady, jakie Austin podał wcześniej, by zilustrować swoje pierwotne rozróżnienie. W rozdziale 4 podał wypowiedź „On biegnie” jako modelową konstatację, ponieważ jej prawdziwość może zostać łatwo określona przez sprawdzenie jej w stosunku do „faktu, że biegnie”⁵². Lecz kiedy już raz zdamy sobie sprawę z tego, że fakty są jedynie faktami w obrębie jakiegoś wymiaru oceny, to relacja przezroczystości (*the relation of transparency*) pomiędzy konstatacją i stanem rzeczy, który ona „relacjonuje” jest natychmiast wystawiona na szwank. Wystarczy tylko wyobrazić sobie kogoś mówiącego „Ty to nazywasz biegiem, toż to za ledwie trucht”, aby zobaczyć, że pasowanie do siebie opisu i faktu będzie jedynie oczy-

52. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 47.

wiste dla tych, dla których wypowiedzi w języku opisowym korespondują z ich przekonaniem (*beliefs*) na temat tego, co jest w świecie. Jeśli dwóch mówiących pojmuje odmiennie różnicę pomiędzy biegiem i truchtem (lub jeśli ktoś wcale tego nie rozróżnia), to nie będą się oni zgadzać co do trafności [słów] „on biegnie”, ponieważ każdy z nich będzie sprawdzał wypowiedź w stosunku do odmiennego zbioru określonych przez „wymiar oceny” faktów (*a different set of „dimension-of-assessment” specific facts*). Oczywiście, zawsze jest możliwe, że ktoś trzeci przyłączy się do dyskusji i z jakimś samozadowoleniem rzeknie „Obaj spieracie się o semantykę; chcielibyście [mieć] słownik nie zanurzony w żadnej perspektywie. Gdybyście mieli opisać to zachowanie używając pojęć siły, stosunku drogi do szybkości, oporu, kątów, prędkości i tym podobnych, to uzyskalibyście jego neutralną teorię i wtedy dopiero moglibyście się spierać o to, czy nazwać to biegiem, czy truchtem”. Nie ma powodu, aby wątpić, że jako strategia byłoby to skuteczne, ponieważ zawsze można uciec się do słownika na wyższym poziomie ogólności (wyższym poziomie podzielanych założeń) niż poziom, na którym toczy się spór. Lecz podczas gdy słownik może rosnąć w górę i wchłaniać różniące się perspektywy dyskutujących, to sam będzie wychodził z, i odnosił się do faktów tej czy innej perspektywy, a zatem podejście, które wytwarza, choć perswazyjne i przekonujące dla wszystkich zainteresowanych, nie będzie posiadało żadnej epistemologicznej nadrzędności wobec podejść, poza które wykracza. Mówienie o kątach, stosunkach i prędkościach może być bardziej prestiżowe w grze o „trafny” opis niż mówienie o biegu i truchcie, lecz wciąż jest to mówienie umożliwiające w swej inteligibility przez jakiś wymiar oceny; i dlatego też odpowiedniość, którą uzyskuje takie mówienie będzie relatywna wobec faktów takich, jakimi one są w obrębie tego wymiaru.

W tej analizie wciąż istnieje jeszcze dziedzina przeznaczona dla konstatacji: lecz nie da się już jej pojmować jako zawierającej uprzywilejowaną relację z rzeczywistością. Podczas gdy w rozdziałach otwierających *How to Do Things with Words* konstatacje odpowiadają przed światem „takim jaki on jest”, to w rozdziale 11 konstatacje odpowiadają przed światem takim, jakim jest on dany w obrębie wymiaru oceny. Zamiast zajmowania centralnego miejsca, w relacji do którego inne użycia języka są pochodne i pasożytnicze, konstatacje są raczej takie jak wszystkie inne akty mowy w tym, że warunek ich możliwości (warunek działania zawsze w obrębie jakiegoś wymiaru oceny czy wspólnoty interpretacyjnej) na zawsze odsuwa je od jakiegokolwiek kontaktu z niezapśredniczoną obecnością. Na mocy więc argumentu samego Austina, wykluczenie wypowiedzi scenicznych oraz innych wypowiedzi osłabionych jako dewiacji wobec zwyczajnych okoliczności przestaje obowiązywać, ponieważ z chwilą, gdy absolutne (w przeciwieństwie do konwencjonalnego) rozróżnienie między konstatacjami i performatywami nie może już być utrzymane, zwyczajne okoliczności – okoliczności, w których

przedmioty, zdarzenia i intencje są bezpośrednio osiągalne – ukazane zostają jako jakiś niemożliwy ideał.

Wydaje się zatem, iż Derrida ma rację odnajdując w samym sercu przedsięwzięcia Austina sprzeczność między rozpoznaniem przez niego ryzyka, czy [możliwości] niefortunności, właściwym wszystkim aktom mowy, a jego usiłowaniem kontrolowania tego ryzyka przez wykluczenie z rozważań jednej klasy aktów mowy, ponieważ są one zainfekowane owym ryzykiem. Derrida uznaje te strategie za „osobliwą”, ale sam kieruje nas ku bardziej wielkodusznemu czytaniu tekstu Austina, gdy określa go jako „cierpliwy, otwarty, aporetyczny, nieustannie się zmieniający, często bardziej owocny w rozpoznawaniu swych trudności niż osiągnięć”⁵³. Wydaje mi się to w pełni słuszne; jedyne, co pozostaje stałe w *How to Do Things with Words* to to, że nic nie jest stałe: żaden termin, żadna definicja, ani żadne rozróżnienie nie jest w stanie przetrwać dłużej niż biegnie argument, wiele z nich nie jest w stanie przetrwać akapitu czy zdania, w których pojawiają się po raz pierwszy. Obalenie rozróżnienia, od którego książka się zaczyna, jest oczywiście najbardziej dramatycznym przykładem tego działania, lecz książka obfituje i w przykłady pomniejszych, które są takie same w tym, że jednocześnie posuwają naprzód i cofają argumentację. Całkiem wcześnie Austin przedstawia nam zapatrywanie na swoją „metodę”, kiedy zauważa na temat tendencji w filozofii, by zaczynać od pogorszenia sprawy i radośnie powiada „Musimy najpierw nauczyć się biegać zanim zaczniemy chodzić”⁵⁴. Przez odwrócenie tradycyjnego przysłowia Austin powiadamia nas z góry, że postęp w tej książce będzie kwestią podawania definicji (*declaring definitions*), które następnie trzeba odwołać, zaś posuwanie się naprzód będzie oznaczało posuwanie się wolniej, a być może nie posuwanie się w ogóle, jeśli wyobrażamy sobie nasz cel jako osiągnięcie niewątpliwej ścisłości i jasności. Coś dającego poczucie tego doświadczenia jest wyrażone w niezwykłym ciągu zdań na początku drugiego rozdziału: „Jak dotąd zaledwie odczuliśmy, jak twardy grunt uprzedzeń wyslizguje się nam spod stóp. Lecz jak teraz – jako filozofowie – mamy postępować? Jedną z rzeczy, którą moglibyśmy zacząć czynić jest wycofanie tego wszystkiego, drugą byłoby grzęźnięcie w logicznie następujących po sobie etapach. Lecz na to wszystko potrzeba czasu”⁵⁵. Pierwsze zdanie sprawia, iż czujemy się nieswojo zarówno wobec przeszłości, z której zdaje ono sprawę, jak i wobec przyszłości, którą obiecuje. Nikt nie chce czuć się przywiązany do uprzedzeń, lecz jeszcze mniej mamy ochoty, by myśleć, że możemy w ogóle nie być zakotwiczeni (*grounded*). Ten Hobsonowski wybór natychmiast odtwarza się w dwóch alternatywnych

53. Jacques Derrida, *Signature Event Context*, s. 187.

54. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 12.

55. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 13.

kierunkach działania – cofanie wszystkiego albo grzęźnięcie w logicznie następujących po sobie etapach. Więc kiedy Austin mówi „Lecz na to wszystko potrzeba czasu”, to wcale nie jest jasne, czym „to wszystko” jest bądź czy, na tegoż końcu, znów będziemy mieć jakiś grunt pod stopami.

Kiedy już Austin raz zacznie (jeśli to właściwe słowo), to później regularnie naśladuje Boga, najpierw dając, a potem odbierając. Dalej, w rozdziale 3, rozróżnia niepowodzenia w komunikacji, które biorą się z „wadliwych procedur” oraz niepowodzenia, które pojawiają się, gdy procedury były poprawne, lecz niewłaściwie powołane do życia. Pierwsze nazywa „niewypałami”, drugie „nadużyciami”, a następnie, o pół sekundy za późno, upomina czytelnika: „Nie kładźmy nacisku na normalne konotacje tych nazw”⁵⁶. Rezultat tego jest złożony: nazwy zostały publicznie wypowiedziane, a rozróżnienie jest w mocy, lecz jednocześnie nazwy zostały zamglone, a rozróżnienia, jak to Austin prawie natychmiast powiada, „nie są niepodważalne i trwałe”. Oczywiście, nie oczekuje się niepodważalnych i trwałych rozróżnień od autora, który przestrzega, że wszystkie nowe klucze, które wręcza będą również ślizgawką pod nogami⁵⁷. Gdyby chciał określić ten rodzaj pisarstwa, to można by znakomicie nazwać to mianem „pod gumką”, to znaczy pisarstwem, które jednocześnie używa jakiegoś słownika i zbioru koncepcji i je kwestionuje. Rzecz jasna, pisanie „pod gumką” jest określeniem, które wiąże się z Derridą (a ten zapożycza je od Heideggera); przywołując je delikatnie zbliżam się do tezy, która na pierwszy rzut oka może wydawać się wbrew intuicji, [tezy], że kiedy wszystko już zostaje powiedziane i zrobione, Derrida i Austin są bardzo do siebie podobni. Są podobni w pisaniu prozy, która komplikuje swoje wyjściowe stwierdzenia (*assertions*) i zaciemnia przeciwstawienia, na których przypuszczalnie się obraca; są także podobni w użyciu, dla którego proza ta jest przeznaczona, jednoczesne oferowanie i wycofywanie testów procedur, aby określić siłę i znaczenie wypowiedzi.

Zawsze rozpoznawano to w przypadku Derridy, częściowo z powodu nieustającej trudności jego prozy; nawet w jej warstwie powierzchniowej rzuca się w oczy stopień, w jakim ten dyskurs zainteresowany jest (wręcz obsesyjnie) swoim statusem. Jednakże w przypadku Austina, możliwe było przymykanie oczu na jego styl, albo dlatego, że uznano go za nieistotny dla treści jego filozofii, albo dlatego, że został uznany za pewną manierę typową dla profesora Oxfordu. Lecz w rzeczywistości nie jest to w ogóle maniera, ale świadomie zastosowana strategia, której zamiarem jest wywołanie między innymi zniecierpliwienia i irytacji. W pewnym miejscu mówi bardzo dużo na ten temat. „Wielu z was zniecierpliwi to podejście – do pewnego stopnia całkiem słusznie. Powiecie,

56. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 16.

57. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 25.

»Dlaczego nie wyciąć całej gadaniny? [...] Dlaczego w prosty sposób nie przejść do dyskusowania sprawy od razu, korzystając z pojęć językoznawstwa i psychologii? Po co tak kręcić?«⁵⁸. Dyskusowanie sprawy korzystające z pojęć językoznawstwa równałoby się wytwarzaniu kryteriów, według których performatywy mogłyby zostać odgraniczone od konstatacji, a akty illokucyjne odróżnione od perlokucyjnych; dyskusowanie natomiast sprawy używające pojęć psychologii oznaczałoby skorelowanie stanów wewnętrznych z jakąś listą czasowników. W swojej książce, Austin nie raz próbuje właśnie to czynić, ale w każdym przypadku formuły, które rozważa okazują się nieużyteczne (*unworkable*). Tutaj, na stronie 122, zwrot do czytelnika następuje po długiej na rozdział dyskusji nad „mówiąc” i „poprzez powiedzenie”⁵⁹, jako możliwych sposobach rozpoznawania różnych rodzajów aktów mowy. Teraz pyta, „Czy te formuły dostarczą nam sprawdzianu pozwalającego odróżnić illokucje od aktów perlokucyjnych?” Znaczy to, czy będą one robiły to, co przez cały czas zakładaliśmy, że one mogą robić? Odpowiedź jest krótka i miażdżąca: „Nie będą”. Czasami wydaje się, że jedyny cel książki polega na obmyślaniu sprawdzianów, które nie zadziałają. W rozdziale 5 oferuje się i odrzuca spadek po „absolutnym” kryterium rozpoznawania performatywów: pierwsza osoba liczby pojedynczej, tryb oznajmujący czasu teraźniejszego, czas i nastrój – wszystkie one zostają poddane ocenie i o każdym z nich Austin ostatecznie powiada, że to „nie zadziała”. Jesteśmy, przyznaje, w „impasie w przypadku każdego pojedynczego, prostego kryterium gramatycznego czy słownikowego”⁶⁰; lecz być może, snuje domysły, nie będzie niemożliwe „stworzenie jakiegoś złożonego kryterium” lub „przynajmniej zbioru kryteriów”. Być może, na przykład „jednym z takich kryteriów mogłoby być to, że performatywem jest wszystko, co posiada czasownik w trybie rozkazującym”. Lecz propozycja ta natychmiast została zagrożona nieskończonym regresem: „To jednakże prowadzi do wielu kłopotów [...] kiedy czasownik jest w trybie rozkazującym, a kiedy nie, w które nie zamierzam się pakować”⁶¹. Przypuszczalnie, gdyby w nie wszedł, to napotykałby te same trudności, jakie napotyka tutaj: sprawdzian czy czasownik jest czy nie jest w trybie rozkazującym okazałby się nie mniej narażony na wyjątki i kontrprzykłady niż sprawdziany, które już zawiodły.

W czasie, gdy jego argumentacja się rozwija (to niewłaściwe słowo), Austin kontynuuje realizację swojej podwójnej strategii: poszukuje kryterium, o którym

58. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 122.

59. Pozostawiam tutaj taką formę tłumaczenia, jaką zaproponował Bohdan Chwedeńczuk (por. rozdz. X polskiego wydania książki Austina), ponieważ obawiam się, iż jakiegokolwiek zmiany tutaj mogłyby wywołać niepotrzebne zamieszanie w przypadku czytelników, którzy znają jedynie polskie tłumaczenie pracy Austina (przytłumacza).

60. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 59.

61. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 59–60.

można by powiedzieć: „winno się go używać jedynie w okolicznościach, które jasno i niedwuznacznie pokazują, że zostało ono użyte”, lecz poszukiwanie dostarcza jedynie i wciąż dowodu, że takie kryterium jest nieosiągalne, ponieważ, jak natychmiast oznajmia, wspiera się ono na „zaleceniu doskonałości”⁶². Zalecenie to wymusza posuwanie się naprzód i ciągnie nas dalej przy pomocy swojej obietnicy – obietnicy czystego performatywu, mechanicznej procedury odróżniania jednego rodzaju aktu mowy od innego, przezroczystego miejsca – ale obietnica nigdy się nie spełnia, gdyż Austin tasuje swoje przykłady tak długo, aż rozróżnienia, które mają ilustrować zostają zatarte, czy wręcz odwrócone. Ten wzór działania jest szczególnie jasny w rozbudowanej dyskusji, ciągnącej się przez kilka rozdziałów, dotyczącej tak zwanego wyraźnego performatywu. Wyraźny performatyw to czasownik, który służy „do szczególnego celu czynienia wyraźnym [...] tego, co to za działanie właśnie wykonano przez wygłoszenie wypowiedzi”⁶³. Innymi słowy, illokucyjna moc jest nazwana w samej wypowiedzi przez czasownik performatywny, jak w „Obiecuję zapłacić ci pięć dolarów” lub „Rozkazuję ci opuścić pokój”. Pozycja zajmowana w teorii przez wyraźny performatyw jest więc czymś swojskim w filozofii: oznacza ona centralny czy paradygmatyczny przypadek, w stosunku do którego inne, bardziej wątpliwe przypadki, mają być oceniane i rozumiane. Wyraźny performatyw, krótko mówiąc, skupia (*centre*) czy zakotwicza system, który na swych najodleglejszych brzegach odznacza się niepewnością. Obecność wyraźnego performatywu udziela jasnej wskazówki na temat intencji, z jakimi wypowiedź jest wygłoszona, podczas gdy w przypadku jego nieobecności, sposób w jaki można wypowiedź odebrać pozostaje „otwarty”⁶⁴.

Jednakże, prawie natychmiast Austin komplikuje ten obraz przedstawiając przykład, w którym sama obecność wyraźnego performatywu ani w sobie, ani z siebie nie determinuje mocy wypowiedzi. „Przypuśćmy, że mówię »Obiecuję wysłać cię do żeńskiego klasztoru« – kiedy uważam, choć ty się z tym nie zgadzasz, że będzie to dla twego dobra, albo znowu ty tak uważasz, ale ja nie, czy nawet oboje tak uważamy, ale w rzeczywistości, jak się może okazać na końcu, wcale tak nie jest?”⁶⁵. Czy obiecałem? Czy też „przywołałem jakąś nieistniejącą konwencję w niewłaściwych okolicznościach”? Austin sam nie odpowiada na swoje pytania, lecz jedynie wskazuje, że „może nie istnieć zadowalający wybór pomiędzy tymi alternatywami, które są zbyt mało subtelne, by pasować do subtelnych

62. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 34.

63. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 61.

64. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 33.

65. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 37–38.

przypadków”⁶⁶. Nie istnieje „droga na skróty”, [nie istnieje] żadna mechaniczna procedura podejmowania tych decyzji; zamiast tego trzeba wyłożyć „pełną złożoność sytuacji, która nie w pełni pasuje do jakiegokolwiek zwykłej klasyfikacji”⁶⁷. Ale ten przykład i inne sugerują, że wszystkie przypadki mogą okazać się podobnie subtelne i że nigdy nie napotkamy sytuacji, która pasowałaby do gotowej klasyfikacji – sytuacji, w której moc illokucyjna jest idealnie wyraźna.

Kiedykolwiek wyraźny performatyw ponownie się pojawia, zawsze dzieje się to w kontekście podobnym do tego, kontekście, który odbiera komfort interpretacyjny, który obiecuje zapewnić. W rozdziale 6, Austin oferuje spekulatywną genealogię, w której wyraźny performatyw i „czyste” stwierdzenie (*statement*) wylaniają się nie przed, lecz po „pewnych bardziej podstawowych wypowiedziach, z których wiele to już ukryte (*implicit*) performatywy”⁶⁸. W tym podejściu raczej ogólnikowość i nieokreśloność niż wychodzenie od bardziej podstawowych warunków precyzji są w rzeczywistości pierwotne i jesteśmy bardzo blisko stwierdzenia Derridy, że „jakość ryzyka” jest przynależna (*internal*) samej strukturze języka, a nie czemuś, co infekuje jedynie peryferyjne i nienormatywne przypadki. W tym samym rozdziale, silne opowiadanie się za wyraźnym performatywnym pojawia się raz jeszcze, gdy Austin mówi, że „wyraźny performatyw wyklucza dwuznaczność i czyni działanie ustalonym”, lecz następnie osłabia twierdzenie prawie do zera dodając do zdania jedno słowo, „relatywnie”⁶⁹. Już na następnej stronie, wyraźnie oznajmia, co jego przykłady przez cały czas implikowały: „Istnienie, a nawet użycie wyraźnych performatywów nie usuwa wszystkich naszych kłopotów”⁷⁰. Przez kłopoty Austin rozumie „niepewność pewnego odbioru”, a powodem tego, że wyraźny performatyw nie usuwa tej niepewności jest to, że sam [wyraźny performatyw] jest niepewny (*uncertain*) – to znaczy, jest kwestią interpretacji – tego, czy dana lokucja jest czy nie jest w rzeczywistości wyraźna (*explicit*) w wymagany sposób. Zamiast rozwiązania interpretacyjnego sporu, przywoływanie wyraźnego performatywu raczej dokłada jedynie do sporu kolejny element. Ostateczny sąd na temat wyraźnych performatywów, który zostaje wydany w rozdziale 9, czyni to pojęcie niezdolnym do spełniania funkcji, dla której realizacji został powołany: „Odkryliśmy [...], że często niełatwo jest być pewnym, nawet jeśli wyraźna forma jest oczywista, że wypowiedź jest performatywnym lub że nie jest”⁷¹. „Oczywista” jest tu kluczowym (*master*) słowem, umożliwia ono całą siłę krytyki, którą później przeprowadzi Derrida w odniesieniu do tej samej

66. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 38.

67. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 38.

68. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 71.

69. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 76.

70. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 77.

71. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 91.

książki. „Czas już”, oznajmia Austin w następnym zdaniu, „by podjąć problem od nowa”. Oczywiście, podejmowanie teraz problemu na nowo oznacza, że sam problem został przeformułowany w sposób tak radykalny, że nawet jego zarysy nie wyglądają tak, jak wyglądały wtedy, gdy został pierwotnie postawiony.

„Trudno jest”, mówi Austin na końcu rozdziału 9, „orzec, gdzie zaczynają się i kończą konwencje”⁷². Czasami w książce wydaje się, że jest to trudność, którą po tym jak się raz ją rozpozna, można przewyciężyć, ale faktycznie trudność ta, ze wszystkimi jej implikacjami możliwości pewnych projektów formalnych, ostatecznie triumfuje w *How to Do Things with Words*. Retoryka na stronach otwierających książkę sugeruje skromną propozycję: pewien typ wypowiedzi, którym się nie wystarczająco zajmowano, zagrożony tym, że w ogóle umknie jakiemukolwiek poważniejszemu zainteresowaniu, miał zostać włączony w koło określone przez tradycyjną filozofię wokół języka; ale kiedy tylko to się stało, próba zbudowania jakiegось podejścia teoretycznego tego typu zaczęła najpierw podminowywać założenia, które pozwalały określić to koło, aby w końcu doprowadzi to rewolucji tak elegancko odnotowanej przez Searle’a: szczególne przypadki połykają uogólnienie (*the general case*)⁷³. Ważne jest, aby zauważyć, iż nie jest to jedynie pewne odwrócenie, w którym dwa terminy zmieniają miejsca wewnątrz systemu, którego strukturalna forma pozostaje ta sama. Rewizja, którą w rezultacie powoduje ten dyskurs jest znacznie bardziej całościowa; poddaje on w wątpliwość i rozbija obraz rzeczy, które kiedyś nadały kształt terminom i czynią pojmowalnym projekt formalnego ich odniesienia. Ów projekt (otrzymania rzeczy wprost „od razu”) nadaje książce jej pozorną strukturę, lecz jej prawdziwą strukturą jest jej stopniowy rozpad, kiedy to rozróżnienia, od których się rozpoczyna zamazują się i ostatecznie załamują. To właśnie ta podwójna struktura odpowiada za fakt, że książka spowodowała powstanie dwóch wersji teorii aktów mowy, jednej zorientowanej na wchłonięcie mocy illokucyjnej przez formalną teorię w stylu Chomsky’ego (reprezentantami tutaj są John Ross, Jerrold Katz i Jerrold Saddock)⁷⁴, a drugiej zorientowanej na uczynienie mocy illokucyjnej funkcją pragmatycznych – to znaczy niemożliwych do sformalizowania – okoliczności (można tutaj przytoczyć pracę H. P. Grice’a i Mary Pratt)⁷⁵. W trzeciej

72. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 118.

73. Zob. John Searle, *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 7.

74. Zob. John Ross, *On Declarative Sentences*, w: *Readings in English Transformational Grammar*, red. Roderick Jacobs i Peter Rosenbaum, Ginn and Company, Waltham 1970; Jerrold Katz, *Propositional Structure and Illocutionary Force*, Harvard University Press, Cambridge 1980; oraz Jerrold Saddock, *Toward a Linguistic Theory of Speech Acts*, Academic Press, New York 1974.

75. Zob. H. P. Grice, *Logic and Conversation* (wykład wygłoszony jako część *William James Lectures*, Harvard University 1967) oraz Mary Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Indiana University Press, Bloomington 1977.

wersji, reprezentowanej czasami przez Searle'a oraz ostatnio przez Kenta Bacha i Roberta Harnischa, pojawia się uświadczanie, by pogodzić to, co formalne z tym, co pragmatyczne, lecz to zwykle wymaga przyznania im niezależności, którą pragmatyczne zapatrywanie (*pragmatic view*), jeśli jest brane poważnie, ze swej natury destabilizuje⁷⁶. Dla Austina, to, co formalne i to, co pragmatyczne nie są ani alternatywami, z których którąś trzeba wybrać, ani prostym przeciwstawieniem, które trzeba pogodzić, lecz składnikami dialektyki, która rozpracowuje siebie samą w jego argumentacji, posuwaniem się w tył i w przód pomiędzy orientacją na zrozumiałość i zdawaniem sobie sprawy z tego, że zrozumiałość, choć zawsze możliwa, nie może zostać zredukowana do działania formalnego mechanizmu. Oto dlaczego odczytanie Austina przez Derridę jest ostatecznie nie krytyką, lecz wyrazem uznania dla radykalnej prowizoryczności tekstu, który zbyt często bywał oswajany (*domesticated*); odczytanie to jest wierniejsze niż wiele z tych, które oferowali uczniowie mistrza. W rzeczy samej, gdyby tylko Derrida o tym pomyślał, to mógłby spokojnie zadedykować Austinowi *Signature Event Context*; przyjemnie jest sobie pomyśleć, że w jakimś niebie dla filozofów będzie mógł mu to przedstawić Z USZANOWANIEM OD AUTORA.

[przełożył Krzysztof Abriszewski;
przekład przejrzał Andrzej Szahaj]

76. Zob. Kent Bach i Robert M. Harnisch, *Linguistic Communication and Speech Acts*, MIT Press, Cambridge 1979.

Pochwała subiektywności

Już w czasach starożytnych zdawano sobie sprawę, że polityczne i moralne przekonania historyka wpływają znacząco na kształt przedstawianej historii. W II w. n.e. Lukian wymagał od historyka, aby „opowiadał przeszłość dokładnie tak, jak się wydarzyła”, co miało oznaczać, że historyk winien spisywać dzieje jako bezstronny sędzia, unikając wszelkiej tendencyjności¹. Dokładnie te same poglądy powtórzy blisko dwa tysiące lat później Ranke. Za zaleceniem, aby unikać stronniczości politycznej i moralnej, kryją się raczej zbyt dobrze znane i oczywiste, aby je tutaj szczegółowo wyjaśniać.

Naszą uwagę zwraca natomiast inny, mniej oczywisty aspekt przedstawionego poglądu. Dla naszych rozważań kluczowe okażą się terminy „subiektywność” i „obiektywność”. Już w samych tych słowach zawarta jest wyraźna sugestia, że historyk zawsze powinien być „obiektywny”, ponieważ wszelka „subiektywność” z jego strony doda do „przedmiotu” badań, czyli do przeszłości, coś, co należy wyłącznie do „podmiotu”, czyli do samego historyka. Tym sposobem historyk zniekształca obraz przeszłości, wprowadzając doń elementy z natury jej obce. W takim kontekście stawiają nas pojęcia „obiektywności” i „subiektywności”.

Po bliższej obserwacji uderza nas jednak fakt, że zarzut subiektywności historyka kojarzono zawsze wyłącznie z wartościami politycznymi i moralnymi. Nasuwa się pytanie dlaczego, skoro można by dowodzić, że subiektywność historyka, czyli jego obecność we własnych pismach, może być równie dobrze spowodowana wieloma innymi czynnikami. Historyk może mieć swój ulubiony temat historyczny, swój specyficzny styl pisarski lub tok argumentacji, może należeć do konkretnej szkoły historiograficznej, lub po prostu jego dzieła mogą odzwierciedlać głupotę i brak zdolności intelektualnych.

Dlaczego zatem, powtórzmy, te i inne wyznaczniki subiektywności tak rzadko kojarzone są z problemem subiektywności historycznej? Brak dowodów na to, jakoby ślady obecności tych i innych czynników w tekstach historycznych były dalece mniej zauważalne niż oddziaływanie wartości politycznych i moralnych. Wystarczy, na przykład, otworzyć książkę napisaną dwadzieścia lat temu przez przedstawiciela szkoły Annales, aby od razu rozpoznać akademicką orientację

1. Cytuję za: Fritz Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Karl Alber Verlag, Freiburg–München 1951, s. 34.

autora, choć trudno byłoby odnaleźć w niej jakiegokolwiek ślady zaangażowania politycznego bądź moralnego. Jednak żaden zdrowy na umyśle recenzent nie skrytykuje tej książki jako „subiektywnej” tylko dlatego, że jest ona wyraźnie owocem szkoły Annales, nawet gdyby rzeczony recenzent bardzo nisko oceniał annalistów.

Jest więcej powodów do zdziwienia. Zauważmy, że jeśli ktoś utożsamia się z pewną szkołą uprawiania historii, jeśli posługuje się określonym stylem, jeśli wyróżnia się głupotą – wszystko to w daleko mniejszym stopniu należy do badanej przez historyka przeszłości niż wyznawane przezeń wartości moralne i polityczne, które prawie zawsze są jak najściślej związane z kolejami dziejów. Wartości polityczne i moralne w dużej mierze współkształtowały nasze dzieje i stanowią one w istocie ważny element „przedmiotu” badań historyka. Tak więc w znaczeniu bliskim etymologii tego słowa, „subiektywnym” należałoby nazwać raczej annalistę, nie zaś historyka, w dziełach którego zaznaczają się wyraźnie wartości socjalistyczne bądź liberalne. Wartości polityczne i moralne posiadają pewien prawdziwie „obiektywny” wymiar, całkowicie niezwiązany z orientacją intelektualną, stylem uprawiania historii czy zwykłą ludzką głupotą.

Może zresztą właśnie *dlatego* historycy są na ogół tak bardzo przewrażliwieni na punkcie siły oddziaływania wartości politycznych i moralnych. Może intuicja podpowiada im, że oddziaływanie to stwarza dużo większe niebezpieczeństwo, i że znacznie poważniej zagraża prawdzie historycznej z racji swojej quasi-*obiektywności* aniżeli inne, z pozoru bardziej *subiektywne*, czynniki. Inaczej rzecz ujmując, być może w wartościach politycznych i moralnych dostrzega się tak wielkie zagrożenie dla prawdy historycznej nie dlatego, że są one od niej nieskończenie *odległe* i należą do zupełnie innego świata, ale właśnie dlatego, że są *zbyt blisko* niej i że trudno te dwa światy rozdzielić. Wartości moralne i polityczne należą bardziej do świata przedmiotu niż podmiotu, a zatem historyk określany jako „subiektywny” pozostaje wierny domenie *przedmiotu* (zgodnie z wymogami obiektywizmu), nie zaś sferze własnej *podmiotowości* i osobistych doświadczeń. Innymi słowy, istota problemu może polegać na tym, że prawda historyczna przejawia się niekiedy w wartościach politycznych oraz moralnych i *vice versa*.

Powyższe założenie wytyczy kierunek mojego wywodu. Zacznę od przywołania niektórych tradycyjnych poglądów na opozycję subiektywności i obiektywności, starając się przy tym dowieść, że ujęcia te nie dostrzegają prawdziwego źródła problemu, które leży w logicznej bliskości prawdy i wartości. W konsekwencji będziemy, rzecz jasna, zmuszeni podjąć trud sprecyzowania istoty relacji między tymi dwoma pojęciami. Z racji ogromnej bliskości prawdy (historycznej) i wartości, powinniśmy poszukać jak najlepszego filozoficznego mikroskopu, przez który będzie można dokładnie zbadać współzależności między prawdą historyczną a sferą wartości.

Na koniec wyniki naszych wnikliwych obserwacji potwierdzą nasze wstępne założenia, okaże się bowiem, że „prawda” określa „wartość” i *vice versa*, nie musimy więc obawiać się wartości, tak jak nas dotychczas uczono. Wręcz przeciwnie, można śmiało wysunąć tezę, że wartość jest często przydatnym, a nawet nieodzownym przewodnikiem w naszej niełatwej wędrówce ku prawdzie historycznej.

Tradycyjne argumenty obiektywistyczne

Twierdzenie, że wbrew zaleceniom większości podręczników nie ma w gruncie rzeczy powodów, by obawiać się subiektywizmu, bywało już formułowane w przeszłości. Dobrym punktem wyjścia jest postawa Williama Walsha, według którego nie ma nic nagannego w fakcie, że różni historycy piszą o tym samym wydarzeniu historycznym – np. o Rewolucji Francuskiej – każdy na swój własny, odmienny sposób. Wiele podręczników gotowych było upatrywać w tym powód do rozpaczliwego relatywizmu, wydawało się bowiem, że intersubiektywny opis przeszłości, z którym mogliby się zgodzić wszyscy historycy lub przynajmniej większość, jest nieosiągalnym ideałem. Walsh zauważa jednak, że konkluzja taka jest przedwczesna. O relatywizmie można by mówić dopiero wówczas, gdyby wszystkie opisy pozostawały ze sobą w sprzeczności i gdybyśmy nie dysponowali żadnymi metodami weryfikowania ich poprawności. Jednak różne proponowane opisy przykładowej Rewolucji Francuskiej nie stawiają nas w aż tak beznadziejnym położeniu, najczęściej bowiem opisy te nie wykluczają się, tylko uzupełniają. Analiza intelektualnych przyczyn Rewolucji Francuskiej może przecież współistnieć pokojowo z analizą jej przyczyn ekonomicznych. Jedynie bardzo naiwna i uproszczona koncepcja „przyczyn” podważałaby ich wzajemną zgodność. Jeśli kierowca stwierdza, że jego samochód zderzył się z innym z powodu śliskiej nawierzchni, wyjaśnienie to nie kłóci się bynajmniej z takim, że samochód jechał za szybko. A ponieważ element opisowy zwykle przeważa w relacjach historycznych nad elementem przyczynowo-skutkowym, niezgodność między różnymi relacjami jest najczęściej mało prawdopodobna. Stwierdzenie, że krzesło ma cztery nogi, nie stoi w żadnej sprzeczności ze stwierdzeniem, że zostało ono wykonane przez firmę Hepplewhite. Podobnie polityczna historia Francji w XVIII wieku nie przeczy ekonomicznej historii Francji z tego samego okresu, tylko ją uzupełnia. Możemy zgodzić się z Walshem, że ta prosta, wręcz banalna, obserwacja rozwiązuje większość problemów, które niepotrzebnie spędzają sen z oczu rzeszom historyków-relatywistów².

2. Patrz: William H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Hutchinson, London 1967, s. 93–117.

Niemniej jednak Walsh przyznaje, że w niektórych wypadkach faktycznie może zachodzić niezgodność. Pozwólę sobie na marginesie zauważyć, że niełatwo znaleźć na to przekonujące przykłady, ponieważ otwarte konflikty zdarzają się w historii dziejopisarstwa zdumiewająco rzadko. Za stosowny przykład można uznać konflikt między marksistowską tezą, że Rewolucja Francuska służyła interesom burżuazji, a poglądem Alfreda Cobbana, który dowodził dwadzieścia lat temu, że miała ona charakter reakcyjny i bardziej szkodziła niż pomagała interesom kapitalistycznej burżuazji. Istotnie mamy tu do czynienia z konfliktem i bez wątpienia wynika on z faktu, że Cobban wyznaje inne wartości polityczne niż marksiści.

Jednak nawet przykład tego rodzaju nie odstrasza Walsha. Dowodzi on dalej, że nawet w tym przypadku konflikt jest tylko pozorny i straci rację bytu, kiedy zdamy sobie sprawę, że liberał mógłby zgodzić się z marksistą, gdyby tylko był gotów spojrzeć na Rewolucję Francuską w świetle wartości *marksistowskich*, natomiast marksista byłby w stanie uznać punkt widzenia Cobbana, przyjmąwszy jego hierarchię wartości moralnych i politycznych.

Obawiam się jednak, że większość historyków uzna ten pogląd za niemożliwie idealistyczny oraz stwierdzi, że tym sposobem historię pozbawia się możliwości wszelkiej sensownej debaty. Wystarczyłoby, że historyk przyjmie tymczasowo i bezstronnie wartości swoich oponentów, a wszelkie spory znikną jak śnieg pod ciepłym dotykiem słońca. Gdyby jednak debaty i spory naprawdę można było tak łatwo z historii wyeliminować, to samo tyczyłoby się prawdy jako takiej. Bo jeśli nie ma się o co więcej spierać, poszukiwanie prawdy historycznej staje się złudzeniem i nie ma już miejsca na prawdę. Nie można przecież szukać białej rzeczy w świecie, gdzie wszystko jest białe.

W drugiej części wywodu Walsha uwidacznia się wspomniana przed chwilą skłonność do tak pełnego oddzielenia prawdy od wartości, że nigdy nie wejdą one w prawdziwy konflikt. Zgodziłbym się teraz z przekonaniem historyka, że byłoby to nad wyraz uproszczone i naiwne rozumienie roli wartości w pismach historycznych – chociaż muszę przyznać, że na tym etapie nie jestem jeszcze w stanie odpowiednio uzasadnić tego przekonania. Stanie się to możliwe dopiero po wykazaniu, jak ściśła więź łączy prawdę i wartość w literaturze historycznej.

To nieco wykrętne rozwiązanie problemu subiektywności historycznej poprzez skrajną polaryzację wartości i prawdy przypomina słynne rozróżnienie między przyczyną (lub pobudką) a powodem (lub racją). Zgodnie z tą strategią należy zawsze wyraźnie rozróżniać, z jakich *pobudek* ktoś reprezentuje dany pogląd (np. w rezultacie swoich przekonań moralnych), jakie natomiast są racjonalne powody albo *racje*, które osoba ta może przytoczyć (o ile, oczywiście, takowe posiada) na poparcie swojego poglądu. A ponieważ te dwie sprawy nie mają ze sobą nic wspólnego, to nawet jeśli pewne wartości polityczne lub moralne

skłaniają ludzi do takich a nie innych przekonań, fakt ten nie przesądza o słuszności bądź niesłuszności tychże przekonań. Trzydzieści lat temu, dajmy na to, ktoś mógł uważać, że w maoistycznych Chinach panuje okropny zamęt, ponieważ tak dyktowały mu jego konserwatywne wartości, tym niemniej pogląd ten był całkowicie słuszny. A zatem nawet wtedy, gdy potrafimy wyjaśnić, skąd u ludzi biorą się określone przekonania, mogą one być stuprocentowo zgodne z prawdą i w pełni odpowiadać rzeczywistości. Jak zwięźle ujął to Arthur Danto, „wielce szkodliwe jest przeświadczenie, że podważyliśmy jakiś pogląd wyjaśnwszy, dlaczego ktoś się z nim utożsamia”³.

Z całą pewnością jest to bardzo skuteczna metoda rozpracowania problemu subiektywności, jednak w praktyce – tak jak większość ostatecznych rozwiązań tego typu – okazuje się ona aż nazbyt skuteczna. Jak bowiem przyzna każdy historyk, filozoficznie wyrafinowane i jakże przekonujące rozróżnienie między pobudką a racją po prostu nie sprawdza się w praktyce. W autentycznych debatach historycznych nie sposób podzielić argumentów za lub przeciwko pewnym opiniom na temat danego wycinka przeszłości na te, które należą do sfery wartości moralno-politycznych oraz te, które należą do dziedziny faktu i racjonalnego uzasadnienia. To, co dla jednego historyka ma cechy obiektywnej prawdy, innemu może jawić się jako sąd wartościujący. Jak widzimy, podobnie jak w przypadku argumentu Walsh’a, najsłabszą stroną strategii oddzielania racji od pobudek jest możliwość przeoczenia faktycznej zbieżności pomiędzy prawdą historyczną a wartościami politycznymi i moralnymi.

Reprezentacja historyczna

Aby dokładniej zbadać powiązania między prawdą historyczną z jednej strony, a wartościami politycznymi i moralnymi z drugiej, należy zacząć od kilku uwag ogólnych dotyczących natury reprezentacji historycznej. Celowo używam tutaj wyrażenia „reprezentacja historyczna” zamiast wyrażen alternatywnych, takich jak „interpretacja historyczna”, „opis”, „wyjaśnienie”, „opowieść historyczna” itp. Jak bowiem przekonamy się za chwilę, tajemniczą naturę historiografii można zgłębić jedynie wtedy, gdy postrzegamy tekst historyczny jako *reprezentację* przeszłości, tak jak dzieło sztuki reprezentuje pewien wycinek rzeczywistości, podobnie zresztą jak Parlament czy Kongres reprezentuje swój elektorat.

Obecnie najszerzej uznawaną teorią reprezentacji estetycznej jest tzw. „teoria reprezentacji przez zastąpienie”, która zakłada – zgodnie zresztą z etymologią słowa „reprezentacja” – że reprezentacja polega zasadniczo na zastąpieniu tego,

3. Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, s. 98.

co nieobecne⁴. Właśnie z powodu „nieobecności” danego przedmiotu potrzebujemy substytutu, który go „u-obecni” (łac. *re-presentare*). Posłużmy się przykładem rozslawionym przez Ernsta Gombricha, jednego z najwybitniejszych zwolenników teorii zastąpienia: koń na biegunach jest dla dziecka reprezentacją prawdziwego konia, ponieważ w jego oczach zastępuje (jest substytutem) prawdziwego konia. Analogicznie rzecz biorąc, ponieważ przeszłość jest przeszła – a więc nieobecna w teraźniejszości – potrzebujemy jej reprezentacji. Dziedzina nauki zwana historią istnieje po to, abyśmy mogli korzystać z tych reprezentacji przeszłości, które najlepiej spełniają funkcję tekstowych substytutów prawdziwej, choć nieobecnej, przeszłości.

Takie ujęcie reprezentacji estetycznej i historycznej implikuje pewną jej cechę, która zasługuje na naszą szczególną uwagę w kontekście bieżących rozważań, a mianowicie reprezentacja dąży do tego, by w pewnym sensie dorównać oryginałowi, który zastępuje. Ścisłej mówiąc, reprezentacja usiłuje przede wszystkim tak wiarygodnie i skutecznie zastąpić oryginał, żeby można było zignorować różnice między przedmiotem reprezentacji a samą reprezentacją. Jednak różnice są i zawsze będą, bowiem – jak dowcipnie podsumowała istotę reprezentacji artystycznej Virginia Woolf – „sztuka nie jest kopią świata, jeden przeklęty świat w zupełności wystarczy”. Paradoks reprezentacji polega więc na tym, że łączy ona w sobie niechęć do różnicy z jej umiłowaniem. Żeby go rozwiązać, trzeba dostrzec logiczny związek między pojęciami reprezentacji i tożsamości: podobnie jak reprezentacja, tożsamość usiłuje pogodzić jakoś „to-samo” z „różnym” (bo zmiennym w czasie) – i na tym właśnie polega jej funkcja⁵.

Z rozważań tych wypływają trzy wnioski. Po pierwsze, mimo iż do reprezentacji rzeczywistości można używać języka (jak to się zwykle dzieje w tekstach historycznych), przeciwstawienie oryginału i reprezentacji nie jest bynajmniej równoznaczne z przeciwstawieniem rzeczywistości i języka. Szczególnie, gdy idzie o dzieła sztuki, reprezentację polityczną bądź reprezentację w sensie prawnym – w tym przypadku status ontologiczny przedmiotu i reprezentacji jest identyczny, ponieważ i jedno, i drugie należy do świata, bezsprzecznie wchodzi w skład inwentarza rzeczywistości. Jak wykazałem już w innym miejscu, język reprezentujący rzeczywistość historyczną także nabiera cech logicznych, które normalnie przypisujemy rzeczom (w rzeczywistości obiektywnej) i wykluczamy z języka

4. Najpoważniejszym rywalem tej teorii jest teoria reprezentacji przez podobieństwo. Omówienie względnych zalet obydwu teorii czytelnik znajdzie w moim eseju pt. *Danto on representation, identity and indiscernibles*, „History and Theory”, Theme Issue 37: *Danto and His Critics: Art History, Historiography and After the End of Art* (Dec., 1998): 44–70.

5. Patrz Frank R. Ankersmit, *Danto on representation, identity and indiscernibles*.

używanego do orzekania prawdziwych zdań o rzeczach⁶. Jeśli zatem tradycyjnie definiujemy epistemologię jako dział filozofii badający relacje między językiem poznawczym a rzeczywistością, nie możemy oczekiwać, że powie nam ona coś istotnego o związku między przedmiotem a reprezentacją. Epistemologia wiąże *słowa z rzeczami*, natomiast reprezentacja wiąże *rzeczy z rzeczami*. Wynika stąd, że teoretycy historii usiłujący wypracować taki model *epistemologii historycznej*, który miałby pokazać, jak narracja historyczna ma się do rzeczywistości historycznej, są niczym filistrzy oceniający wartość artystyczną dzieła w kategoriach fotograficznej dokładności. W obydwu wypadkach takie zalety, jak trafność czy doniosłość poświęca się na rzecz precyzji i dokładności. Historii nie można pojmować wyłącznie w oparciu o założenia kognitywistyczne, choć niewątpliwie zawsze będą one odgrywały pewną rolę w opisach przeszłości. Kognitywizm z całą pewnością oferuje nam wgląd w niektóre czynności umysłowe historyka, lecz istoty tych czynności nie da się sprowadzić wyłącznie do kognitywizmu.

Po drugie, i najważniejsze, umiemy wyjaśnić, dlaczego reprezentacja tak słabo zaspokaja poznawczą żądzę epistemologa. Jak wykazał Arthur Danto⁷, kluczem do odpowiedzi jest spostrzeżenie, że reprezentowany przedmiot zostaje powołany do bytu – czy też, ściślej mówiąc, nabiera konturów – dzięki swojej reprezentacji. Pomocny może okazać się przykład z dziejopisarstwa. Załóżmy, że historyk opisuje historię ruchu robotniczego. Wyrażenie „historia ruchu robotniczego” sugeruje, że jednym z jednoznacznie definiowalnych elementów rzeczywistości historycznej (podobnie jak Karol Marks czy Fryderyk Engels) jest coś, co można określić mianem „ruch robotniczy” i czego historię – jakkolwiek skomplikowaną w czasie i przestrzeni – możemy prześledzić i opisać. Ponadto, zgodnie z tym poglądem, jeżeli wśród historyków nie ma zgodności co do dziejów ruchu robotniczego, mogą oni na szczęście rozstrzygnąć spór badając jego ścieżki w czasie i przestrzeni, co pozwoli ustalić, po czyjej stronie leży racja. Nasuwa się jednak pytanie, czym dokładnie *jest* ów ruch robotniczy, którego historię pragnie opisać historyk. W przypadku postaci historycznych, np. Marksa, odpowiedź jest dość prosta. Ale czym *dokładnie* jest ta część rzeczywistości historycznej, do której ma się odnosić wyrażenie „ruch robotniczy”?

W przypadku Marksa mamy do czynienia z *konkretnym człowiekiem*, który żył w latach 1818–1883, ale również z *historiami* napisanymi na jego temat przez takich historyków, jak Franz Mehring czy Isaiah Berlin. Tymczasem rozważając kwestię ruchu robotniczego, odkrywamy ku naszemu zdziwieniu, że wszelkie

6. Frank R. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley 1994, s. 88–94.

7. Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Common Place*, Harvard University Press, Cambridge 1983, s. 81.

próby ustalenia, czym *jest* albo *był* ruch robotniczy i do czego miałyby *odnosić się* to wyrażenie, są w istocie tożsame z dysputami dotyczącymi jego *historii*. Spory o istotę ruchu robotniczego rozstrzygane będą w oparciu o opisy jego historii, które z kolei będą go konstytuować. Przedmiot reprezentacji zdaje się w tym przypadku pokrywać ze swoimi historiami (tj. reprezentacjami), jak pouczali nas już tacy dziewiętnastowieczni przedstawiciele historycyzmu, jak Ranke i Humboldt⁸. Tym właśnie zjawiska takie jak ruch robotniczy różnią się zasadniczo od mniej kontrowersyjnych bytów historycznych, takich jak Karol Marks czy Fryderyk Engels. Musimy więc uznać, że istnieją dwa rodzaje bytów historycznych: te, które można z łatwością zidentyfikować bez odwoływania się do ich historii – takie jak Karol Marks – oraz te, które można zidentyfikować jedynie na podstawie dostępnych nam historii czy reprezentacji historycznych. O tej drugiej kategorii „reprezentowalnych” bytów przeszłych możemy istotnie powiedzieć, że w oderwaniu od proponowanych reprezentacji są całkowicie pozbawione konturów. Nie ma rzeczy bez reprezentacji – zupełnie inaczej niż w przypadku języka poznawczego, gdzie rzeczy istnieją niezależnie od prawdziwych zdań, jakie możemy o nich orzec.

W tym miejscu można by wysunąć zarzut, że powyższa obserwacja odnosi się wyłącznie do reprezentacji historycznej i nie ma nic wspólnego z artystyczną, malarską reprezentacją rzeczywistości. Pomyślmy, na przykład, o malarstwie portretowym. Czyż przedmiot reprezentacji – model – nie jest nam pierwotnie dany, a dopiero później może powstać jego portret, czyli reprezentacja? Zarzut ten nie oddaje sprawiedliwości trudnej sztuce portretowej, ponieważ utożsamia przedmiot reprezentacji wyłącznie z tymi cechami fizycznymi modelu, które oddać może dobra, wyraźna fotografia. Przypomnijmy sobie jednak słynny portret Karola V namalowany przez Tycjana: nie fotograficzna dokładność każe nam podziwiać tę podobiznę Cesarza, lecz mistrzostwo, z jakim portret przedstawia jego osobowość oraz stan ducha po długiej i wyczerpującej walce politycznej. Ta cecha Cesarza nie jest bynajmniej bezdyskusyjnie oczywista, ale równie nieuchwytna i trudna do zdefiniowania, jak te cechy rzeczywistości historycznej, które próbuje ukazać w swojej relacji historyk ruchu robotniczego. Z tej perspektywy przedmiot reprezentacji w malarstwie portretowym jest nie mniej uzależniony od sposobu przedstawienia niż przeszłość odmalowywana przez historyka.

Innymi słowy, wygląd zewnętrzny modelu portretowego – tak jak oddaje go fotografia – stanowi zaledwie, by tak rzec, „cień”, abstrakt skonstruowany ze wszystkich „cech reprezentowanych” odpowiadających konkretnym repre-

8. Według światopoglądu dziewiętnastowiecznego historycyzmu (nie mylić z historycyzmem Poppera), istota narodu, tradycji kulturowej bądź intelektualnej itp. zawiera się w ich historii. Rzecz jest tożsama ze swoją historią.

zentacjom modelu stworzonym przez jego portrecistów (a nawet przez wszystkie te osoby z jego otoczenia, które znają go wystarczająco dobrze, aby wyrobić sobie na jego temat określone zdanie). Nazbyt łatwo ulegamy groźnemu złudzeniu o obiektywności tzw. „obiektywnej rzeczywistości”, jako że reprezentacje mają w istocie rzeczy charakter fundamentalny, podczas gdy przedmioty „obiektywnej rzeczywistości” to zaledwie zredukowane abstrakty konkretnych reprezentacji. Z tego względu – podobnie jak w narracji historycznej – reprezentacja wizualna i jej przedmiot są od siebie logicznie uzależnione i zawdzięczają sobie wzajem swoje istnienie⁹.

Wreszcie po trzecie, dokładność – rozumiana jako ścisła odpowiedniość słów i rzeczy – pozostanie na zawsze nieosiągalna w reprezentacji artystycznej, w historiografii czy – skoro już o tym mowa – w politycznej reprezentacji elektoratu w rządach państwa. Aby osiągnąć taką dokładność, musielibyśmy mieć do dyspozycji jakieś ogólnie przyjęte kryteria lub metody, które pokazałyby nam, jakie relacje łączą lub powinny łączyć słowa z rzeczami. Jednak takie epistemologiczne kryteria czy metody zwykle nie mają zastosowania do reprezentacji. W najlepszym razie każdą reprezentację można traktować jako *propozycję* takiej ogólnej reguły – do tej kwestii powrócę jeszcze w następnej części. Nie należy jednak upatrywać w tym szczególnej wady reprezentacji w porównaniu z sytuacją, w której kryteria takie są dostępne, np. w przypadku pojedynczych zdań prawdziwych typu „kot leży na macie”, bowiem to właśnie brak kryteriów epistemologicznych czyni reprezentację tak przydatną, a wręcz nieodzowną. Tutaj wciąż jeszcze mamy *wolność wyboru* owych kryteriów, które później należy konsekwentnie stosować, ponieważ znacząca i skuteczna komunikacja wymaga ścisłych reguł. Innymi słowy, reprezentacja oferuje nam język, by tak rzec, w naturalnym, przed-uspołecznionym stanie; język reprezentacji pozostaje zasadniczo językiem „prywatnym”. Toteż wszyscy ci osiemnastowieczni filozofowie (z Rousseau na czele), którzy tak gorliwie interesowali się pochodzeniem języka, powinni byli skupić się raczej na reprezentującej, a nie uspołeczniającej funkcji języka, ponieważ z logicznego punktu widzenia ta druga następuje po tej pierwszej.

A zatem nieokreśloność relacji między słowem i przedmiotem nie jest wadą, lecz największą zaletą wszelkich reprezentacji językowych. Ci historycy, którym w ich własnej dziedzinie przeszkadza brak precyzji, okazują względem niej nieufność spowodowaną tym, co w istocie stanowi jej największą wartość i naj-

9. Nie jest to, oczywiście, idealizm. Reprezentacja nie stwarza w rzeczywistości tego, co reprezentuje, lecz jedynie definiuje daną rzecz, albo – jak zobaczymy za chwilę – proponuje, jak *należy* ją definiować. Takie propozycje są niezbędne do zrozumienia świata, bez nich bowiem rzeczywistość pozostawałaby dla nas niedostępna niczym dobrze chroniona kasa pancerna dla potencjalnego włamywacza.

ciekawsze wyzwanie. Tutaj bowiem język dopiero się rodzi, wylania się z tego, co językiem *jeszcze nie jest*.

Narracja a dyskurs poznawczy i normatywny

W poprzedniej części omówiliśmy niektóre logiczne właściwości reprezentacji w ogóle, po czym odnieśliśmy nasze wnioski do historycznej reprezentacji przeszłości. Innymi słowy, przeszliśmy od niekoniecznie językowego wariantu reprezentacji do wariantu wyłącznie językowego. Należy przy tym zauważyć, że strategia ta pozwoli nam przypisać językowi narracji właściwości, które niekoniecznie wiążą się z językiem jako takim. W takim ujęciu język (narracji) jest jednym z wielu wariantów reprezentacji rzeczywistości. Nie odwołujemy się więc do zaobserwowanych wcześniej właściwości języka, żeby dowiedzieć się czegoś o narracji bądź reprezentacji językowej; wręcz przeciwnie, wgląd w istotę reprezentacji jest dla nas punktem wyjścia do wyjaśnienia (narracyjnego zastosowania) języka. Język jest tu, by się tak wyrazić, zmienną zależną, nie zaś początkiem i źródłem wszelkiej wiedzy filozoficznej, jak postuluje niemal cała dwudziestowieczna filozofia.

Powyższe przemyślenia dobrze podsumowuje następujący paradoks. Z jednej strony nie istnieją żadne niezależne kryteria, według których można by było uzasadnić, wyjaśnić lub zweryfikować związek łączący reprezentowany byt i jego reprezentację. Mamy więc do czynienia z nieokreślonością relacji język-rzeczywistość, w przeciwieństwie do tych przypadków użycia języka, którymi zwykle zajmowali się epistemologowie. Z drugiej jednak strony, relacja między językiem a światem jest w przypadku reprezentacji daleko bardziej intymna i bezpośrednia, jako że historyk jak najstaranniej obmyślił i opracował daną narrację, żeby możliwie przekonująco zrelacjonować reprezentowany wycinek przeszłości. Tak więc język mogą łączyć ze światem relacje dwojakiego typu, przy czym słabość jednej z nich jest siłą drugiej. Silną stroną reprezentacji jest jej ściśle powiązanie wyłącznie z jednym przedmiotem, natomiast jej słabą stroną – brak formalnych metod epistemologicznych, które pozwoliłyby uzasadnić ten jedyny w swoim rodzaju związek oraz dowiodły, że on właśnie jest najwłaściwszy. Z kolei związek między pojedynczym zdaniem prawdziwym a rzeczywistością jest o tyle „słaby”, że istnieje wiele innych zdań prawdziwych, które mogą powiązać język z danym elementem bądź aspektem rzeczywistości, a „mocny” o tyle, że formalne kryteria epistemologiczne pozwolą skutecznie zdecydować o prawdziwości bądź fałszywości tych zdań. Albo więc docieramy do sedna rzeczywistości przez reprezentację, narażając się nieuchronnie na niejasność i brak precyzji, albo też poświęcamy trafność i przenikliwość na rzecz

precyzji i dokładności prawdziwego twierdzenia. Nasze wypowiedzi zawsze będą oscylować między tymi dwoma skrajnościami i nigdy nie uda nam się połączyć trafności z precyzją, przenikliwości z dokładnością – taki już nasz los jako użytkowników języka.

Nakreślona wyżej różnicę między reprezentacją a zdaniem prawdziwym można również opisać jako różnicę między propozycją a regułą. Rozważmy: możemy zaproponować pewien sposób postępowania w określonych okolicznościach i choćby nawet nasza propozycja była świetnie dostosowana do specyfiki tychże okoliczności, zawsze można będzie wysunąć alternatywne propozycje. W tym sensie propozycje – podobnie jak reprezentacje – charakteryzuje szczególna kombinacja swoistości bądź wyjątkowości z tolerancją dla innych rozwiązań. Ta wspólna cecha pozwala nam traktować historyczne reprezentacje danego wycinka przeszłości jako pewne *propozycje* konstruktów językowych najlepiej – zdaniem danego autora – dopasowane do omawianego wycinka dziejów. Inni historycy mogą się z tą propozycją nie zgodzić i zaproponować w zamian inne sposoby powiązania języka z danym fragmentem rzeczywistości historycznej. Jednak żadnej z proponowanych reprezentacji przeszłości nie da się uzasadnić przez odwołanie do jednej ogólnej reguły, która mówiłaby, jak należy łączyć język z rzeczywistością. Ale życie lubi się powtarzać i sytuacje zmuszające nas do myślenia i działania są często na tyle podobne, że możemy sobie pozwolić na uogólnienia. I tak propozycję, którą wysunęliśmy przy innej okazji, można uznać za odpowiednią dla innych, podobnych, okazji. Tym sposobem pewna *propozycja*, początkowo przeznaczona dla jednej szczególnej sytuacji, może stać się ogólną *regułą* dla określonego rodzaju sytuacji. Reprezentacja zostaje wówczas sprowadzona do poziomu użycia języka, którym zajmuje się epistemologia – o tyle, o ile nauka ta stawia sobie za cel formułowanie ogólnych reguł określających związki między słowami i rzeczami.

W tym miejscu nasuwają się dwie istotne uwagi. Po pierwsze, w świetle teorii reprezentacji odkrywamy, że próby sformułowania ogólnych zasad opisujących relacje między słowami i rzeczami mogą mieć dwojaki charakter: mogą się one skupiać albo na istocie samej relacji, albo na ogólnych prawdach dotyczących rzeczy, które są tą relacją związane. Jeśli bowiem x pozostaje w relacji R do y , to analiza R nie musi wcale pokrywać się z dociekaniem, co sprawia, że x i y pozostają ze sobą w relacji R . Ten pierwszy kierunek rozważań jest względem R , by tak rzec, *wewnętrzny*, drugi zaś – *zewnątrzny*. Można też powiedzieć, że estetyka – pojęta jako ogólna teoria *reprezentacji* – koncentruje się głównie na wewnętrznych aspektach tego związku, natomiast epistemologia – jako ogólna teoria dotycząca *relacji rzeczy i słów* – interesuje się prawie wyłącznie jego aspektami zewnętrznymi. Odwieczna krótkowzroczność epistemologii polega

na przekonaniu, że jedynie ten drugi rodzaj poszukiwań może pogłębić nasze rozumienie związku między językiem a światem.

Druga, jeszcze ważniejsza uwaga dotyczy *logicznej hierarchii* pomiędzy tymi dwoma ujęciami relacji słów i rzeczy. Rozpatrując tę kwestię należy zauważyć, że najpierw konieczne są *propozycje* co do sposobu powiązania słów i rzeczy, po to by mogły się z nich potem wykrystalizować *reguły* opisujące owe związki. Można więc dojść do wniosku, że z logicznego punktu widzenia reprezentacja poprzedza prawdziwe twierdzenie, czyli – inaczej mówiąc – estetyka poprzedza epistemologię i jedynie na tle estetyki możemy rozróżnić, co w epistemologii jest wartościowe, a co nie. Możemy zatem zgodzić się z postmodernistycznym atakiem na epistemologię, zainicjowanym dwadzieścia lat temu przez Richarda Rorty'ego w książce *Philosophy and the Mirror of Nature*, jednak z tym istotnym zastrzeżeniem, że naszym przewodnikiem w tym ataku powinna być estetyka, czyli teoria reprezentacji, która nam pokaże, po pierwsze, co wyprzedza epistemologię, a po drugie, co z epistemologii można zachować (lub o co należy ją uzupełnić), kiedy już nauczymy się ją postrzegać jako pochodną reprezentacji.

Ta ostatnia obserwacja jest tym ważniejsza, że dotyczy również dyskursu etycznego. Etyka usiłuje wypracować ogólne *reguły* postępowania w pewnych określonych okolicznościach. Zazwyczaj dyskurs etyczny ma postać twierdzeń w rodzaju „w sytuacji typu S, powinno się podjąć działanie typu DZ”. Na tym polega różnica między dyskursem etycznym i politycznym: decyzje polityczne dotyczą zwykle spraw, dla których nie istnieją jak dotąd żadne ogólne reguły. W tym sensie, jak to się często podkreśla, między historią i polityką istnieje bardzo bliski i bezpośredni związek, a pojęcie propozycji może pomóc nam w wyjaśnieniu tego związku. Historyk proponuje nam najlepsze, jego zdaniem, ujęcie danego fragmentu przeszłości, natomiast polityk czyni dokładnie to samo w odniesieniu do pewnego aspektu współczesnej rzeczywistości politycznej, sugerując jednocześnie stosowne działanie. Propozycje takie mogą później zaowocować ogólnymi regułami określającymi stosunek języka do słów albo sposób postępowania w pewnych okolicznościach, jednak żadne ogólne reguły nie są z góry założone.

Możemy wreszcie docenić wielką przenikliwość Machiavellego, który bardzo dobitnie przeciwstawiał politykę etyce i ostrzegał nas przed powszechnym dziś błędem nakazującym wywodzić politykę od etyki. Jeśli bowiem istnieje między nimi jakiś związek, to jest on dokładnie odwrotny¹⁰. Podobnie jak reprezentacja może w końcu przekształcić się w skodyfikowane reguły epistemologiczne wyznaczające relacje między rzeczami i słowami, tak decyzje polityczne nie powinny opierać się na wskazaniach etycznych, ale raczej doświadczenie polityczne może

10. Na temat związku między polityką i etyką patrz Frank R. Ankersmit, *Introduction. Against Ethics*, w: *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1997.

w końcu przybrać postać skodyfikowanych reguł etycznych. Z całą pewnością istnieje ciekawy historyczny związek między pochodzeniem i roszczeniami epistemologii z jednej oraz etyki z drugiej strony, jako że obydwie te dziedziny powstały wkrótce po tym, jak Kartezjusz odizolował podmiot od całej złożoności świata realnego i przeniósł go do cichego sanktuarium *forum internum*, zadając przy tym śmiertelny cios Arystotelowskiemu światopoglądowi podzielanemu jeszcze przez Machiavallego i współczesnych mu humanistów. Odtąd ów kartezjański podmiot uważany był za źródło zarówno wszelkiej prawdziwej wiedzy o świecie, jak i ścisłej nauki o moralności, co uwidacznia się wyraźnie w strukturze dwóch pierwszych *Krytyk* Kanta. Po oddzieleniu makiawelskiej jednostki od złożonych realiów życia społeczno-politycznego i umieszczeniu jej w poznawczym i normatywnym *forum internum*, historia i polityka zostały nieuchronnie zdegradowane do statusu skażonych i niepewnych pochodnych epistemologii i moralistyki, mimo iż z logicznego punktu widzenia należało raczej uznać ich pierwszeństwo względem tych ostatnich.

Tym sposobem przez większą część intelektualnej historii Zachodu losy dyskursu poznawczego i moralnego pozostawały ze sobą w ścisłym związku, podczas gdy historia i polityka przez kilka ostatnich stuleci musiały drogo płacić za triumfy swoich rywali.

Prawda i wartość w dziejopisarstwie

W świetle powyższych rozważań możemy pokusić się o wstępne wyjaśnienie związku między faktem a wartością w narracyjnej reprezentacji przeszłości (w kolejnej części dokonamy niezbędnej korekty naszych tez). Jak stwierdziliśmy powyżej, reprezentację należy rozumieć jako propozycję najlepszego (tekstowego) substytutu danego fragmentu przeszłości. Zgodnie z teorią reprezentacji Gombricha, do rozstrzygnięcia pozostaje jeszcze zasadnicza kwestia, co może najlepiej spełniać funkcję takiego substytutu. Rozwiązanie zależeć będzie w dużej mierze (o ile nie w pełni) od okoliczności, w których przyjdzie nam tę kwestię rozważać. Daną propozycję można odpowiednio ocenić jedynie z uwzględnieniem szczególnych okoliczności, których dotyczy. Propozycja, żeby rozłożyć parasol, ma oczywisty sens w czasie deszczu, i w równie oczywisty sposób mija się z celem, kiedy świeci słońce. Wiąże się z tym jedno istotne spostrzeżenie: w przeciwieństwie do twierdzeń, propozycje nie mogą być „prawdziwe” albo „fałszywe”; propozycja, żeby rozłożyć parasol w pełnym słońcu jest – zależnie od doboru przymiotnika – „głupia”, „absurdalna” czy „niestosowna”, ale nie można jej raczej nazwać „fałszywą”. Tym niemniej fakt, że propozycje nie mogą być „prawdziwe” albo „fałszywe”, w najmniejszym stopniu nie wyklucza możliwości racjonalnej

dyskusji nad ich zaletami. Skoro zatem narracyjne reprezentacje przeszłości są, z logicznego punktu widzenia, propozycjami, nie wykraczają przez to wcale poza domenę racjonalnej debaty. Wręcz przeciwnie.

W dyskusji nad racjonalnością reprezentacji narracyjnych historyk powinien zwrócić szczególną uwagę na dwa rodzaje okoliczności. Przede wszystkim, proponowany przez historyka opis przeszłości należy skonfrontować z innymi, konkurencyjnymi opisami historycznymi, które powstały w tym samym celu lub które zarysowują się z grubsza w oparciu o już istniejącą wiedzę o przeszłości. W tym wypadku „okoliczności”, w jakich historyk wysuwa swoje propozycje, sprowadzają się do obecnego stanu badań w literaturze fachowej na dany temat. Rzecz jasna, oceniając reprezentacje historyczne z perspektywy tego rodzaju okoliczności, nie musimy brać pod uwagę względów normatywnych, etycznych czy politycznych. Na przykład debata nad wpływem państwowości Holandii na bujny rozwój gospodarczy i polityczny Republiki Holenderskiej w XVII wieku nie musi wcale odwoływać się do norm moralnych czy politycznych historyka.

Kiedy indziej jednak omawiane okoliczności mogą ponadto obejmować socjo-polityczne realia świata, w którym żyje sam historyk. Nie sposób, na przykład, oddzielić debaty nad totalitaryzmem w okresie zimnej wojny i proponowanych przez historyków ujęć tego smutnego zjawiska od ówczesnego konfliktu na linii Wschód-Zachód. Nie tylko dlatego, że trudno byłoby wytyczyć wyraźną granicę pomiędzy czysto historycznym a politycznym wymiarem tej debaty, ale również dlatego, że propozycje te miały być już w samym zamierzeniu zarówno opisem historycznym, jak i sugestią co do orientacji politycznej. Jeszcze wymowniejszy jest przykład Holocaustu, którego historie nie spełniałyby, rzecz jasna, podstawowych wymogów taktu i poprawności, gdyby miały ściśle przestrzegać zasad pełnej neutralności i bezstronności moralnej wobec niewyobrażalnego okrucieństwa wymierzonego przeciwko Żydom¹¹.

Zgodzimy się, że wyraźne rozgraniczenie tych dwóch rodzajów okoliczności, w jakich historyk formułuje swoje wizje przeszłości, jest w codziennej praktyce dziejopisarskiej niezwykle trudne. Większość – jeśli nie całość – piśmiennictwa historycznego plasuje się na przecięciu jednego i drugiego zbioru okoliczności. Co więcej, niemal każda poszczególna praca historyczna poruszać się będzie między tymi dwoma zbiorami na różnych etapach argumentacji. Wspomniana przed chwilą historia siedemnastowiecznej Republiki Holenderskiej może tu i ówdzie sugerować – *implicité* bądź *explicité* – filozofię polityczną wyznaczającą relacje między państwem a ogółem obywateli, natomiast historia Holocaustu zawsze wymagać będzie solidnych podstaw w postaci badań archiwalnych. A zatem nawet

11. Kwestia ta jest szeroko omówiona w Saul Friedlander (red.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

w sytuacjach skrajnych, opisanych w poprzednim akapicie, mamy tak naprawdę do czynienia z mieszaniną faktów i wartości, a wszelkie próby ich całkowitego rozdzielenia są nierealistyczne, ponieważ żaden historyk nie jest w stanie odizolować się w pełni od jednego bądź drugiego rodzaju okoliczności. Przekonanie, że takie rozgraniczenie jest możliwe, opiera się na naszym posthume'owskim i postkantowskim założeniu, że fakt i wartość to dwie logicznie różne domeny, nie zaś na realnych doświadczeniach dziejopisarstwa (żeby nie rzec – ludzkiego życia).

Ciągłość między faktem i wartością znajduje swoje teoretyczne uzasadnienie w następującym rozumowaniu. Nawet gdy relacja historyczna zawiera wyłącznie prawdziwe twierdzenia o przeszłości, mogą one być dobrane i uporządkowane w sposób jednoznacznie sugerujący pewną (polityczną) linię działania. Może się, na przykład, zdarzyć, że z czysto faktograficznego punktu widzenia nie mamy nic do zarzucenia XIX-wiecznej historiografii nacjonalistycznej, jednak we współczesnych debatach politycznych mogła ona służyć jako historyczne usprawiedliwienie ekspansjonizmu. Tym sposobem reprezentacja historyczna oferuje nam poszukiwany od dawna *trait d'union* między bytem a powinnością. Wychodzimy od zbioru prawdziwych twierdzeń, aby następnie przejść gładko i niezauważalnie do odpowiedzi na pytanie, jak postępować w przyszłości. Być może traktowanie bytu i powinności rozłącznie ma sens jedynie w kontekście dociekań, jak należy postępować w sytuacjach *danego typu*, ale gdy mamy do czynienia z prawdziwym kontekstem historycznym, natychmiast zaznacza się ciągłość między faktem a wartością, natomiast rozróżnienie bytu i powinności staje się sztucznym, iluzorycznym konstruktem myślowym.

Rozważania te mogą pomóc w odpowiedzi na pytanie, dlaczego w praktyce dziejopisarskiej prawda i wartość tak nieskończenie zbliżają się ku sobie – jak zauważyliśmy już na początku tego eseju. Możemy też uznać, że wszystkie tradycyjne, dobrze znane obawy upatrujące w historyku bezbronną ofiarę norm moralnych i politycznych są w gruncie rzeczy uzasadnione. Skoro bowiem istnieje ciągłość między faktem i wartością, skoro tak bardzo zbliżają się one do siebie, a nawet wzajemnie przenikają, tak iż nie sposób w końcu odróżnić, czy mamy do czynienia z faktem, czy z wartością, gdzie powinien szukać ratunku historyk, aby skutecznie przeciwstawić się politycznym i moralnym przesądom swoich czasów?

Jak przekonamy się w dalszej części tego eseju, nie ma powodów do rozpacz nad racjonalnością dziejopisarstwa i debaty historycznej. Z pomocą przyjdzie nam estetyka, która dostarczy środków pozwalających uratować historiografię przed podwójnym niebezpieczeństwem relatywizmu i irracjonalności.

Pochwała subiektywności

I tak doszliśmy do ostatniej części niniejszego wywodu. Zgodzimy się wszyscy, że w narracji historycznej można odnaleźć wszystkie trzy wspomniane wcześniej odmiany dyskursu: po pierwsze, stanowi ona *reprezentację przeszłości*, po drugie reprezentacja ta składa się z *prawdziwych twierdzeń* o określonym ładunku poznawczym, i wreszcie po trzecie, *reguły etyczne i wartości* współkształtują opis przeszłości proponowany przez historyka, choć może się to przejawiać w różny, raz bardziej, raz mniej widoczny sposób¹².

Do tej pory większość opracowań traktujących o „subiektywności” historycznej koncentrowała się na wzajemnym oddziaływaniu – lub też rywalizacji – treści poznawczych i moralnych w pismach historycznych. Nic dziwnego, że treści te najczęściej sobie zawadzają, skoro ten sam reżym filozoficzny, który odwrócił makiawelską relację między dyskursem historycznym i politycznym z jednej strony, oraz dyskursem poznawczym i moralnym z drugiej, wprowadził również rozróżnienie między bytem i powinnością. W konsekwencji rozpadła się ścisła współzależność myśli i działania, elementu poznawczego i normatywnego. Ich pierwotna jedność ustąpiła miejsca dwóm modelom formalno-poznawczym: jednemu dla myśli, innemu dla nauki o postępowaniu etycznym. Nawet Kant uważał rozróżnienie między bytem i powinnością za niepodważalną prawdę, jakkolwiek umiłowanie filozoficznej symetrii natchnęło go – jak żadnego innego filozofa przed albo po nim – do wykrzyka jak największej liczby analogii między obydwojema modelami. Wspólny obszar historii i polityki został podzielony między nauki społeczne z jednej, etykę z drugiej strony¹³. Tak więc dla postkantowskiego filozofa potencjalny konflikt między dyskursem poznawczym i normatywnym stał się oczywistym źródłem obaw związanych z historiografią. Jak wiemy, neokantyści z końca ubiegłego i początku obecnego wieku widzieli w tym potencjalnym konflikcie najważniejszy i najbardziej palący problem całej myśli historiozoficznej. W ten sposób odwrócenie makiawelskiej relacji między dyskursem historycznym i politycznym z jednej strony, oraz między dyskursem poznawczym i normatywnym z drugiej, przyczyniło się znacząco do niskiego

12. Zobacz też Steven G. Crowell, *Mixed Messages: The Heterogeneity of Historical Discourse*, „History and Theory”, Volume 37, Issue 2, s. 220–244, May 1998. Autor konstatuje wprost: „[T]wierdzę, że narracja historyczna (w przeciwieństwie do narracji literackiej) z konieczności zakłada połączenie (przynajmniej) dwóch »heterogenicznych« gier językowych lub dyskursów, z których każdy ma swój własny cel, a mianowicie dyskursu poznawczego i normatywnego; stwarza to trudny problem filozoficzny, ponieważ najpierw trzeba ustalić, co jest »stawką w grze« danego dyskursu, aby potem móc znaleźć odpowiednie kryteria jego oceny”.

13. Analizę tę komplikuje jednak tradycja filozofii praw naturalnych, która aż do końca XVIII wieku łączyła w sobie to, co później zostało rozbite na sferę poznawczą i normatywną.

prestżu dyskursu historycznego i politycznego w intelektualnej aurze modernizmu. Tak jak terytorium nieszczęsnej Belgii służyło Francji i Niemcom do nieustannych starć wojennych, tak historię zaczęto odąd postrzegać jako ulubione pole walki w ciągłej wojnie między faktem i wartością. Naturalnie nikt przy zdrowych zmysłach nie chciałby tu mieszkać. Pecha miał biedny historyk, że niczego nie podejrzewając wybudował sobie dom na tym nękanym wojnami obszarze.

Powyższe spostrzeżenie zmusza nas do przywrócenia właściwego porządku rzeczy. Powinniśmy uświadomić sobie, że dyskurs narracyjny oraz tworzone w jego ramach konkretne propozycje reprezentacji mają logiczne pierwszeństwo nad dyskursem poznawczym i normatywnym. W tym świetle „prywatna wojna” między dyskursem poznawczym i normatywnym – która tak bardzo zajmowała neokantystów – nabiera drugorzędного znaczenia. Na pierwszy plan wysuwa się spostrzeżenie, że kryteria estetyczne umożliwiające ocenę reprezentacji historycznych wyprzedzają, z logicznego punktu widzenia, kryteria stosowane do oceny dyskursu poznawczego i normatywnego. Reprezentacji narracyjnej nie należy oceniać przy użyciu kryteriów dyskursu poznawczego i normatywnego – przeciwnie, estetyczne kryteria oceny reprezentacji pozwolą nam ustalić wkład dyskursu poznawczego i normatywnego do reprezentacji historycznych. Gdzie indziej podjąłem próbę definicji owych kryteriów estetycznych. Po pierwsze, nie istnieje żaden aprioryczny schemat, który pozwalałby określić, na ile udane są poszczególne reprezentacje narracyjne: powodzenie danej reprezentacji jest zawsze kwestią wyboru spośród różnych konkurencyjnych narracji. Porównuje się narracyjne reprezentacje przeszłości *między sobą*, nie zaś poszczególne reprezentacje narracyjne *z przeszłością jako taką* (tzn. z sytuacją opisaną pojedynczym prawdziwym twierdzeniem). Zgodnie z tą obserwacją, im więcej reprezentacji mamy do dyspozycji, tym skuteczniej możemy je między sobą porównywać oraz szacować ich względne zalety. Gdybyśmy dysponowali tylko *jedną* reprezentacją danego fragmentu przeszłości, nie mielibyśmy żadnych podstaw, aby ocenić jej zakres. Ponadto rozpatrując porównywalne narracje historyczne, musimy zadać sobie pytanie, która z nich ma największy zakres, która obejmuje najszerszy fragment rzeczywistości. Po drugie, ta reprezentacja przeszłości, która jest najbardziej ryzykowna i najmniej prawdopodobna w oparciu o istniejącą wiedzę historyczną, której jednak *nie można* na tej samej podstawie odrzucić, jest reprezentacją o największym zakresie. Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że powyższe zasady oceny reprezentacji historycznych nie zawierają elementów *normatywnych*, nie odwołują się do żadnych norm czy wzorców etycznych.

Czytelnik spostrzeżł zapewne uderzające podobieństwo omawianych kryteriów estetycznych do Popperowskiej metody weryfikacji teorii naukowych. Popper podważył lansowany przez logikę pozytywistyczną pogląd, że najlepsza teoria to ta, która jest niemal na pewno zgodna z prawdą, ta o najwyższym stopniu

prawdopodobieństwa. Zgodnie z tym założeniem, zdania typu „jutro będzie padać deszcz, albo nie” musiałyby urastać do rangi ideału prawdy naukowej¹⁴. Tymczasem „teoria” ta – właśnie dlatego, że jest wysoce prawdopodobna i żadne fakty dnia jutrzejszego nie mogą jej zaprzeczyć – pozbawiona jest wszelkiej „treści empirycznej” i nie przekazuje żadnych użytecznych informacji o świecie. A zatem tylko wówczas, gdy gotowi jesteśmy podjąć ryzyko związane z naszą teorią, *oddalić się* od prawdopodobieństwa – tylko wówczas możemy osiągnąć maksymalną zawartość „treści empirycznej” i zdobyć znaczące informacje o istocie doświadczalnej rzeczywistości. „Hipotezy są jak sieci: tylko ten, kto je zarzuca, ma szansę coś złapać,” powiada Popper w motcie do swojej słynnej pracy, cytując Novalisa. Jak widać, dużą część Popperowskiego wywodu o maksymalizacji empirycznej treści teorii naukowych z powodzeniem można odnieść do zasad ewaluacji historycznych reprezentacji przeszłości¹⁵.

Z tej perspektywy kryteria oceny reprezentacji historycznych mogą na pierwszy rzut oka wydawać się bliższe kryteriom prawdy poznawczej aniżeli kryteriom doskonałości estetycznej (bądź też etycznej poprawności). Ponieważ jednak na tym poziomie rozważań nawet w nauce wychodzimy poza dziedzinę prawdy poznawczej w pierwotnym, właściwym znaczeniu tego słowa – jako że o teoriach naukowych nie można w zasadzie powiedzieć, że są „prawdziwe”, tylko „wiarygodne”, „lepsze od konkurencyjnych teorii”, albo w najlepszym razie „zbliżone do Prawdy” – można domniemywać, że zaproponowana przez Poppera metoda weryfikacji teorii naukowych należy raczej do sfery estetyki niż pewności poznawczej. W ostateczności jest to zapewne kwestia strategii filozoficznej, a nie prawdy absolutnej. Można, na przykład, odejść jak najdalej od (danej) prawdy poznawczej (zawartej w pojedynczym zdaniu prawdziwym) w stronę naukowej wiarygodności – taką właśnie strategię stosuje się niemal powszechnie zarówno w filozofii nauki, jak i w historiozofii. Ale można także, zgodnie z naszym postulatem, pójść w przeciwnym kierunku, żeby sprawdzić, co można osiągnąć rozpatrując wiarygodność teorii naukowych oraz cechy udanych reprezentacji historycznych przez pryzmat estetyki. Wystarczy jedynie obdarzyć estetykę nieco większym niż zwykle zaufaniem, aby dostrzec zalety tej drugiej strategii, bo dzięki niej zasadne może się okazać przypuszczenie, że koniec końców nauka i historia spotykają się na gruncie estetyki.

Tak czy inaczej, w niniejszej pracy powstrzymam się od dalszych rozważań na temat wspomnianych przed chwilą estetycznych kryteriów oceny reprezentacji. Dla mojego wywodu ważniejsza jest konstatacja, że kryteria te (jakkolwiek

14. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1972, s. 41.

15. Frank R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Martinus Nijhoff, the Hague 1983, s. 239 i następane.

zdefiniowane i wyrażone) wyprzedzają z logicznego punktu widzenia kryteria, które można by zastosować do oceny dyskursu poznawczego i normatywnego, oraz że są od nich niezależne. I tak dochodzę do głównej, dość zaskakującej tezy niniejszej rozprawy, która głosi, że dyskurs narracyjny bądź historyczny jest najlepszym punktem odniesienia, gdy chodzi o wybór najważniejszych norm politycznych i moralnych. Inaczej mówiąc, wybór określonego działania politycznego lub etycznego może zasadzać się na wcześniejszym ustaleniu, które reprezentacje historyczne uważamy za najlepsze i jakie normy polityczne i moralne są w nich eksponowane. Zgodnie z tą metodą powinniśmy wybierać te wartości polityczne i moralne, które stały się źródłem najbardziej udanych i wyrazistych reprezentacji przeszłości. Chyba mało który historyk będzie miał wątpliwości co do tego, że opis Rewolucji Francuskiej pióra de Tocqueville'a przewyższa ten przekazany nam przez Micheleta. Możemy uznać to za mocny argument na korzyść wartości liberalnego indywidualizmu widocznych w pracy Tocqueville'a oraz przeciwko wartościom lewicowego liberalizmu eksponowanym w *Histoire de la Revolution française* Micheleta. Jeżeli ponadto porównanie innych relacji historycznych przyniesie podobne rezultaty, mamy pełne prawo uważać to za przekonujący, a nawet decydujący argument na korzyść liberalnego indywidualizmu i przeciwko lewicowemu liberalizmowi.

A zatem właśnie w historiografii, nie zaś w racjonalistycznych, apriorycznych wywodach wszelakiego typu, odnajdziemy najbardziej niezawodne narzędzie doboru właściwych wartości politycznych i moralnych. Literatura historyczna to swego rodzaju ogród doświadczalny, w którym możemy wypróbowywać różne wartości polityczne i moralne, podczas gdy kryteria estetyczne pozwalają nam ocenić względne wady i zalety poszczególnych reprezentacji. Powinniśmy być wdzięczni historiografii za taki ogród, ponieważ dzięki niemu możemy uniknąć nieszczęść, na jakie bylibyśmy narażeni, gdybyśmy musieli sprawdzać wady i zalety różnych norm etycznych i politycznych w praktyce społeczno-politycznej. Zanim wzniciemy rewolucję w imię jakiegoś ideału politycznego, powinniśmy najpierw ocenić – na tyle dokładnie i bezstronnie, na ile jest to możliwe – wady i zalety dzieł historycznych zainspirowanych tym ideałem. Żeby pokazać, w jaki sposób historia może potwierdzić albo podważyć normy etyczne lub polityczne, posłużmy się wymownym przykładem „rewizjonistycznej”, tj. antyamerykańskiej interpretacji Zimnej Wojny. Rewizjonista Gabriel Kolko zrezygnował w końcu ze swojej postawy, ponieważ chcąc nie chcąc musiał przyznać, że tradycyjny pogląd na Zimną Wojnę okazał się w ostatecznym rozrachunku daleko bardziej przekonujący i pojemny. Tak oto w rozwoju myśli jednego historyka estetyczne kryteria oceny reprezentacji wymusiły na nim zarzucenie pewnego zbioru norm politycznych na rzecz innego. Estetyka wzięła górę nad etyką.

Właśnie dlatego, konkludując, powinniśmy głosić pochwałę subiektywności, zamiast wymagać od historyka, aby przystępując do pracy odsuwał na bok swoje przekonania moralne i polityczne. Przywiązanie do wartości moralnych i politycznych często owocuje tekstami historycznymi, które dają nam najlepszą orientację w teraźniejszości oraz na przyszłość. Wystarczy przywołać prace takich autorów, jak Jakob Talmon, Isaiah Berlin czy Karl Friedrich, przesiąknięte ideami liberalnej demokracji oraz bezkompromisową krytyką totalitaryzmu, aby zrozumieć, że subiektywność nie musi w każdej bez wyjątku sytuacji oznaczać najgorszej wady dziejopisarstwa. Wręcz przeciwnie – równie dobrze można utrzymywać, że każde naprawdę ważne dzieło historyczne wymaga oparcia w pewnych normach moralnych i politycznych. Jak dobitnie ujął to niegdyś brytyjski historyk Michael Howard, „książki rodzą się z uprzedzeń”¹⁶.

Co ważniejsze, tekst historyczny, z którego wymazano wszelkie ślady norm moralnych i politycznych, nie może służyć nam pomocą w kluczowym dziele rozróżnienia pozytywnych i negatywnych wartości moralno-politycznych. Sama znajomość przeszłości jest bez wątpienia bardzo istotna, ale być może nie mniej ważna jest świadomość właściwych wartości etycznych i politycznych. Tekst historyczny, który usiłuje (jakkolwiek nadaremnie) omijać wszelkie normy moralne i polityczne, w poważnym stopniu umniejsza zarówno naszą wiedzę historyczną, jak i naszą orientację w teraźniejszości i na przyszłość. Zamiast uważać subiektywność w historiografii za grzech śmiertelny, powinniśmy raczej uznać jej konieczny wkład w stan naszej wiedzy o przeszłości oraz w obecną i przyszłą praktykę polityczną.

Tę część swojego eseju pragnę zakończyć komentarzem terminologicznym na temat zdefiniowanej w poprzednich częściach polityki oraz omawianych przed chwilą wartości politycznych. W poprzedniej części polityka wykazywała ściśle powiązania z historią: stwierdziliśmy, że w świetle logiki obie mają charakter propozycji. Natomiast w tej części omawiałem normy moralne i polityczne bez ich dokładniejszego rozróżnienia, sugerując tym, że dyskurs polityczny należy raczej kojarzyć z dyskursem poznawczym i moralnym, ten zaś przeciwstawiłem wcześniej historii i polityce. Ta dwuznaczność wynika stąd, że polityka wiąże się zarówno z dyskursem historycznym, jak i z etyką. Z jednej bowiem strony, polityk musi odnaleźć się w skomplikowanej rzeczywistości politycznej, tak samo jak historyk poszukuje najlepszego ujęcia złożonego obrazu przeszłości, a synteza, do której dąży historyk, jest jednocześnie koniecznym warunkiem wszelkiej sensownej działalności politycznej. Bez minimum zrozumienia kontekstu historycznego,

16. Michael Howard, *Lords of Destruction*, „Times Literary Supplement”, 12 listopada 1981, s. 1323.

w którym porusza się polityk, jego działalność musi mieć katastrofalne skutki¹⁷. Z drugiej jednak strony, w swoim postępowaniu polityk respektuje (albo stosuje) pewne wartości moralne wynikające z obranej ideologii politycznej. Na przykład przekonanie, że powinien działać na rzecz politycznej równości bądź w interesie pewnej grupy społecznej, może kierować jego działaniem i uzasadniać większość jego decyzji politycznych.

Te polityczne i moralne wartości wywiedzione z ideologii mogą, jak wiadomo, odgrywać istotną rolę w opisywaniu dziejów, wystarczy wskazać na społeczno-gospodarczą historię inspirowaną ideologią marksistowską lub socjalistyczną. O ile jednak polityk użyje takich wartości *normatywnie*, historyk wykorzysta je *poznawczo*, odkrywając w nich dodatkowe narzędzie rozumienia przeszłości. Historia społeczno-gospodarcza (albo, dajmy na to, historia własnego narodu) może nam pokazać, w jaki sposób historyk potrafi wykorzystać takie wartości poznawczo. Dlatego omawiając wyżej rolę dyskursu poznawczego, łączyliśmy go głównie z ideologicznie motywowanymi sposobami przyporządkowywania realiów historycznych do narracji historycznej. Taką zwykle postać przybiera w kontekście historiografii epistemologiczna kwestia, jak należy wiązać rzeczy ze słowami.

Rzecz jasna, nie zmienia to zasadniczo nakreślonego wyżej obrazu logicznej hierarchii między dyskursem narracji lub reprezentacji, dyskursem normatywnym oraz szczególną odmianą dyskursu politycznego, omawianego w tym momencie. Można oczekiwać, że dyskurs reprezentacji narracyjnej oraz estetyczne kryteria jego oceny okażą się nie mniej odpowiednie do weryfikacji wartości politycznych tego rodzaju, niż w przypadku dyskursu etycznego *sensu stricto*.

Konkluzja

Pora na wnioski. Na początku niniejszego eseju ustaliliśmy, na czym naprawdę polega problem historycznej subiektywności. Nie na tym – jak się powszechnie uważa – że obecność norm etycznych i politycznych w tekstach historycznych wprowadza element całkowicie obcy przedmiotowi badań historii i w efekcie może znacząco zniekształcić prawdziwy obraz przeszłości. Wręcz przeciwnie, problem w tym, że rzeczywistość historyczna oraz wartości etyczne i polityczne

17. Taką zamianę etyki na historię jako naszego głównego przewodnika w działalności politycznej zalecał już Machiavelli, według którego zło polityczne wypływa nie tylko „ze słabości, w jaką wpędziła świat współczesna religia”, ale może przede wszystkim „z braku prawdziwej znajomości relacji historycznych, z niemożności wydobycia z nich poprzez lekturę owego sensu, owego smaku, który w sobie zawierają”. Patrz Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy*, przeł. Harvey C. Mansfield i Nathan Tarcov, University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 6. (Por. wydanie polskie w tłumaczeniu Antoniego Kornela Sozańskiego: *Uwagi Machiawela wysmute z Liviusza historii rzymskiej, 1874–77*).

wyznawane przez historyka zbliżają się do siebie niepomniernie, tak iż trudno je rozróżnić. Można stąd wyciągnąć dwa wnioski. Po pierwsze, podobnie jak linia konstrukcyjna w geometrii może pomóc w rozwiązaniu zadania, jeśli potraktuje się ją w założeniu jako część samego zadania, tak normy etyczne i polityczne, z natury rzeczy powiązane z przedmiotem badań historii, zamiast przeszkadzać mogą nam w istocie pomóc w lepszym zrozumieniu przeszłości. Nie wahałbym się nawet stwierdzić, że wszelki prawdziwy postęp w dziejach historiografii wyrastał zawsze, w ten czy inny sposób, z norm etycznych lub politycznych świadomie bądź nieświadomie popieranym przez wielkich i renomowanych historyków przeszłości.

W epoce samochodu, telewizji i radia wszyscy doskonale wiemy, że to, co w pewnych warunkach wydaje się dobrodziejstwem, w innych może okazać się dopustem bożym. To samo można powiedzieć o wartościach etycznych i politycznych w literaturze historycznej. Bywa, że przyczyniają się one niepomniernie do rozwoju wiedzy historycznej, kiedy indziej jednak okazują się skuteczną, niepokonaną przeszkodą na drodze ku historycznemu oświeceniu. Dzieje się tak dlatego, że wartości etyczne i polityczne (a w jeszcze większym stopniu poznawcze) są nierozdzielnie związane z historiografią i jako takie mogły zaowocować albo tym, co najlepsze albo tym, co najgorsze w dziejach tej dziedziny. Aby zachować wszystko, co najlepsze i odrzucić wszystko, co najgorsze, należy – jak staraliśmy się dowieść – skonstruować coś w rodzaju filozoficznego mikroskopu, który pozwoliłby nam zbadać szczegółowo, jakie procesy zachodzą w miejscu, gdzie spotykają się i przecinają najsztelniejsze warstwy dyskursu historycznego i etyczno-politycznego. Uznaliśmy, że takiego filozoficznego mikroskopu dostarczy nam teoria opisująca istotę reprezentacji historycznej.

Przyjrząwszy się historiografii przez mikroskop reprezentacji historycznej, odkryliśmy logiczne pierwszeństwo estetycznych kryteriów oceny reprezentacji nad kryteriami poprawności etycznej i politycznej. Wypływa stąd jeden pocieszający wniosek: możemy ufać, że historia nauczy się z biegiem czasu odpowiednio traktować wartości etyczne i polityczne, a nawet wykorzystywać je do własnych celów.

Odkryliśmy również, że możemy bez obaw powierzyć historii niezmiernie ważne i odpowiedzialne zadanie odróżnienia właściwych wartości moralnych i politycznych od niewłaściwych. Jest to zadanie, które historia może wykonać należycie jedynie pod warunkiem, że nie przestraszy nas ewidentna obecność tych wartości w literaturze historycznej. Nie musimy się tej obecności obawiać, gdyż estetyka jest silniejszym partnerem w relacji między kryteriami sukcesu estetycznego a kryteriami poprawności etycznej, politycznej czy poznawczej. Istnieje tylko jeden kluczowy wyjątek od tej reguły: estetyka może spełniać tę funkcję jedynie wówczas, gdy zagwarantowana jest całkowita i bezwarunko-

wa swoboda wypowiedzi i debaty historycznej. Ten wymóg moralny jest zatem warunkiem *sine qua non* wszystkiego, co postuluję w niniejszej pracy. Jednak pomimo nadrzędnej roli, jaką przypisuję tej jednej wartości moralnej, nie stoi ona w sprzeczności z moim wcześniejszym argumentem o wyższości reżymu estetycznego nad reżymem poznawczym i normatywnym, bo choć wartość ta zapewnia konieczną *wielość* reprezentacji narracyjnych, nie precyzuje wcale, jak należy je *oceniać*.

[przełożył Tomasz Sikora]

Dyskurs historii¹

Formalnego opisu zbiorów słów wykraczających poza zdanie (dla wygody nazwiemy je *dyskursami*) nie dokonano bynajmniej dopiero dzisiaj. Od Gorgiaśa po wiek XIX stanowił on przedmiot badań starożytnej retoryki. Niedawny rozwój nauki językoznawczej przydaje mu jednak aktualności i dostarcza nowych narzędzi badawczych. Należy sądzić, że niebawem możliwym okaże się stworzenie językoznawstwa dyskursu. Z powodu następstw, jakie wywoła to w dziedzinie analizy literackiej (a rola tej ostatniej w nauczaniu jest znana), stworzenie tej dyscypliny jest wręcz jednym z najistotniejszych zadań semiologii.

Owa druga lingwistyka winna poszukiwać uniwersaliów dyskursu (jeżeli istnieją) pod postacią jednostek i ogólnych reguł kombinacji a jednocześnie rzecz jasna zdecydować, czy analiza strukturalna pozwala zachować tradycyjną typologię dyskursów, czy zasadnym jest przeciwstawianie zawsze dyskursu poetyckiego dyskursowi powieściowemu a opowieść fikcyjną relacji historycznej. Pragnę zaproponować tutaj kilka refleksji dotyczących tego ostatniego zagadnienia: czy istotnie jakaś specyficzna cecha, jakaś nie budząca najmniejszej wątpliwości zasada różni narrację o zdarzeniach minionych, od czasów greckich powszechnie w naszej kulturze podporządkowaną sankcji „nauki” historycznej, opatrzoną bezdyskusyjną rękojmnią „rzeczywistości” i usprawiedliwioną zasadami „racjonalnego” przedstawiania, od narracji o zdarzeniach wyobrażonych, takiej, jaką odnaleźć można w eposie, powieści czy dramacie? Próbując zasugerować odpowiedź na to pytanie, poddamy tu swobodnej i bynajmniej nie dogłębnej obserwacji dyskursu kilku wielkich klasycznych historyków, takich jak Herodot, Machiavelli, Bossuet czy Michelet.

Akt wypowiedzenia

Po pierwsze zatem, jakie okoliczności skłaniają historyka klasycznego – czy też sprawiają, iż czuje się on upoważniony – do wskazywania w swoim dyskursie na akt wyartykułowania go? Innymi słowy, jakie są na poziomie

1. Roland Barthes, *Le bruissement de la langue*, Éditions Seuil, Paris 1984.

dyskursu *szyftery* (w jacobsonowskim znaczeniu słowa²) zapewniające przejście od wypowiedzi do aktu wypowiedzenia (lub odwrotnie)?

Jak się wydaje, dyskurs historyczny zawiera dwa rodzaje typowych dla siebie *szyfterów*. Typ pierwszy obejmuje te z nich, które nazwać by można *szyfterami nasłuchu*. Kategorię tę, dostrzeżoną przez siebie na poziomie języka, nazwał Jakobson *testimonial* i wyraził za pomocą formuły $C^c C^{a1}/C^{a2}$: poza przywołanym zdarzeniem (C^c), dyskurs wskazuje zarazem na akt przekazania wiadomości przez informatora (C^{a1}), jak i na odnoszące się do niego słowa podmiotu wypowiedzi (C^{a2}). *Szyfter* ten odsyła do wszelkiej wzmianki o źródłach, świadectwach, do każdego przywołania *nasłuchu* dokonanego przez historyka zbierającego to, co w jego dyskursie pochodzi *skądinąd*, i o tym informującego. Ujawnienie nasłuchu jest wyborem, gdyż można go nie ujawniać. Gdy historyk powołuje się na swego informatora, upodabnia się do etnologa, stąd *szyfter* nasłuchu występuje obficie u historyków-etnologów takich jak Herodot. Formy *szyfterów* nasłuchu są zróżnicowane, od zdań wtrąconych typu: *jak słyszałem; wedle tego, co wiemy*, po czas terażniejszy historyka zaświadczonego o interwencji wypowiadającego czy też po wszelką wzmiankę odnoszącą się do osobistego doświadczenia historyka: tak jest w przypadku Micheleta, który „wysłuchuje się w” Historię Francji począwszy od subiektywnego objawienia (rewolucji lipcowej 1830) i relacjonuje to w swym dyskursie. Rzecz jasna, *szyfter* nasłuchu nie jest typowy wyłącznie dla dyskursu historycznego: często uwidacznia się w rozmowie i w pewnych zabiegach stosowanych w ekspozycji powieści (anegdota przytaczana za wzmiankowanymi fikcyjnymi informatorami).

Drugi typ *szyfterów* obejmuje wszystkie uwidocznione znaki, przy pomocy których autor wypowiedzi (w tym przypadku historyk) organizuje swój dyskurs, nawiązuje do niego i modyfikuje go w trakcie wytwarzania, jednym słowem rozmieszcza w nim widoczne punkty odniesienia. To istotny *szyfter*, a „organizatory” dyskursu mogą zawierać rozmaite wyrażenia, wszystkie je da się wszakże sprowadzić do funkcji przywołania ruchu dyskursu w odniesieniu do materii tego ostatniego, czy też wyrażając się bardziej precyzyjnie, w czasie rozwijania jego materii, na sposób czasowych i przestrzennych wyrażen wskazujących: *tu oto / tam oto*. Powoduje to względem toku wypowiedzenia unieruchomienie (*jak powiedzieliśmy wyżej*), powrót (*lecz powracając do naszego wywodu, stwierdzam, że...*), zatrzymanie (*nie będziemy już do tego powracać*), zapowiedź

2. Roman Jakobson, *Essais de linguistique generale*, Tome I: *Les Fondations du langage*, Les Editions de Minuit, Paris 1963, rozdział IX. Polskie brzmienie terminu „szyfter” przyjmujemy za przekładem artykułu *Szyftery, kategorie czasownikowe i czasownik rosyjski*, przeł. Elżbieta Janus (wraz z Lindą Waugh), w: Roman Jakobson *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 1., wybór, redakcja naukowa i wstęp Maria Renata Mayenowa, PIW, Warszawa 1989 (przyp. tłumacza).

(a oto inne czyny, jakich dokonał w czasie swych rządów). Szyfter organizacji stawia istotny problem, o którym możemy w tym miejscu jedynie wspomnieć: chodzi o implikacje współlistnienia, czy też mówiąc dokładniej o następstwa ocierania się o siebie dwóch czasów: czasu aktu wypowiedzenia i czasu materii wypowiedzi. Owo ocieranie się wywołuje ważne zjawiska dyskursywne, z których wymienimy tu trzy. Pierwsze odsyła do wszelkich zjawisk przyspieszenia historycznej relacji: ta sama liczba „stron” (jeżeli przyjmiemy taką przybliżoną miarę czasu wypowiedzenia) posłużyć może do zrelacjonowania różnych odcinków czasowych (czasu materii wypowiedzi): w *Historiach florenckich* Machiavellego ta sama miara (rozdział) w jednym przypadku streszcza kilka wieków, w innym zaś około dwudziestu lat; im bliżej czasu historyka, tym silniejszą odczuwa się presję aktu wypowiedzenia i tym większemu spowolnieniu ulega bieg opowiadanych zdarzeń; nie zachodzi izochronia, co jest implicytnym atakiem na linearność dyskursu i ujawnia potencjalną „paragramatyczność” wypowiedzi historycznej³. Drugie zjawisko również na swój sposób przypomina, że dyskurs, chociaż materialnie linearny, w konfrontacji z czasem historycznym, jak się wydaje, ma za zadanie wgłębiania się w czas: chodzi o to, co można by określić mianem historii spisywanej zygzakiem, czy też wedle schematu przypominającego zęby piły. Tak postępuje Herodot w *Dziejach*, gdy przy wprowadzaniu do swego dzieła każdej kolejnej postaci, cofa się, aby opisać jej antenatów, po czym powraca do punktu wyjścia i podejmuje relację od miejsca, w którym ją przerwał, by przy kolejnej postaci powtórzyć ten sam zabieg. Trzecie zjawisko to ważny zabieg dyskursywny zaświadczający o destrukcyjnej roli *szyfterów* organizacji dyskursu w odniesieniu do chronologii opowiadanej historii: mowa tu o rozpoczynaniu dyskursów historycznych, o miejscach, gdzie nakładają się na siebie początek materii wypowiedzi i exordium aktu wypowiedzenia⁴. Dyskurs historyczny zna dwie podstawowe formy rozpoczynania się: przede wszystkim to, co nazwać wypada uwerturą performatywną, albowiem słowo jest tu w istocie uroczystym aktem erekcyjnym; to model poetycki odpowiadający stosowanemu przez poetów incypitowi *śpiewam*. Do tego typu inauguracji dyskursu odwołuje się Joinville rozpoczynając swą relację od religijnej apostrofy („W imię Boga wszechmogącego, ja Jehan, pan na Joinville, spisać każe żywot Świętego Króla naszego, Ludwika”). Początek wszelkiej wypowiedzi kryje w sobie coś tak trudnego do zrealizowania,

3. Za Julią Kristevą (*Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, „Critique”, n° 239, kwiecień 1967, s. 438–465) *paragramatyzmem* (termin wprowadzony z Saussurowskich anagramów) nazywać będziemy przejawy pisma podwójnego zawierające dialog tekstu z innymi tekstami i postulujące nową logikę.

4. *Exordium* (wszelkiego dyskursu) stawia jeden z najbardziej interesujących problemów retorycznych w tej mierze, w jakiej stanowi kodyfikację przerywania ciszy i zmaganie się z afazją.

coś – rzecz by można – sakralnego, że oczyszczającym *introitem*⁵ nie pogardzi nawet socjalista Louis Blanc. Formą drugą, dużo częściej spotykaną, jest przedmowa, akt dla wypowiedzenia typowy, prospektywny wówczas gdy zapowiada dyskurs mający nastąpić, lub retrospektywny, gdy ocenia dyskurs już zaistniały (to przypadek wielkiej *Przedmowy*, którą Michelet ukoronował swą *Histoire de France* po tym, jak dzieło to zostało w całości napisane i opublikowane). Przypomnienie tych kilku typów zmierza do zasugerowania, iż wejście aktu wypowiedzenia w historyczną wypowiedź poprzez *szyfery* organizacji dyskursu ma na celu w mniejszym stopniu obdarzenie historyka możliwością wyrażenia swojej „subiektywności”, jak to się zazwyczaj powiada, w większym zaś „skomplikowanie” kronikarskiego czasu historycznej relacji, zderzając go z czasem innym – samego dyskursu, który można tu skrótowo określić jako papierowy. W sumie obecność w narracji historycznej wyraźnych znaków wypowiedzenia zmierzałaby do „dechronologizacji” „biegu” historii i do odtworzenia, choćby tylko jako nostalgicznej reminiscencji, złożonego, parametrycznego i bynajmniej nie linearnego czasu, którego pogłębiona przestrzeń przypominałaby mityczny czas pradawnych kosmogonii, również w istocie swej związany z wypowiedzią poety czy wróżbity; *szyfery* organizacji dyskursu zaświadczenia bowiem w gruncie rzeczy – chociażby poprzez pewne pozornie racjonalne wybiegi – o predyktywnej funkcji historyka: tylko w tej mierze, w jakiej *wie* o tym, co jeszcze nie zostało opowiedziane, historyk – podobnie jak ten, kto opowiada mit – odczuwa potrzebę dublowania relacjonowanych przez siebie po kronikarsku zdarzeń przywołaniami do czasu swego własnego aktu wypowiedzenia.

Znaki (lub *szyfery*), o których mowa wyżej, odnoszą się wyłącznie do samego procesu wypowiedzenia. Istnieją wszakże i inne, przywołujące już nie akt wypowiedzenia jako taki, lecz, wedle terminologii Jakobsona, jego protagonistów (T^a): adresata lub wypowiadającego. Jest rzeczą godną uwagi i dosyć tajemniczą, że dyskurs literacki bardzo rzadko zawiera znaki „czytelnika”; można wręcz powiedzieć, iż wyróżnia go właśnie fakt, że jest – pozornie – dyskursem bez „ty”, chociaż w rzeczywistości cała jego struktura implikuje istnienie „podmiotu” odczytania. W dyskursie historycznym regułą jest, że znaki odbiorcy są nieobecne: znaleźć je można jedynie wówczas, gdy Historia ukazana została jako lekcja. Tak jest w przypadku *Uwag nad historią powszechną* Bossueta, dyskursu, który preceptor adresuje imiennie do swego ucznia; na dodatek w pewnym sensie schemat ten staje się możliwy wyłącznie w tej mierze, w jakiej dyskurs Bossueta

5. „Zanim wziąłem do ręki pióro, surowo się osądziłem i ponieważ nie znalazłem w sobie ani interesownych afektów, ani nieprzejednanej nienawiści, doszedłem do wniosku, że mógłbym oceniać ludzi i rzeczy nie uchybiając sprawiedliwości i nie zdradzając prawdy” (Louis Blanc, *Révolution française, histoire de dix ans, 1830–1840*, Pagnerre, Paris 1842, 6 vol.).

ma homologicznie odtwarzać dyskurs, jaki sam Bóg udostępnia ludziom właśnie w formie danej im Historii. Dlatego, że Historia ludzka jest Bożym Pismem, Bossuet – przekaziciel owego pisma – może ustanowić relację mediacji pomiędzy sobą a młodym księciem.

Znaki wypowiadającego (lub nadawcy) są rzecz jasna dużo liczniejsze; należy zaliczyć do nich wszelkie fragmenty dyskursu, w których historyk, pusty podmiot aktu wypowiedzenia, stopniowo wypełnia się różnymi predykatami mającymi na celu ustanowienie go *osobą* obdarzoną psychologiczną pełnią, lub też *kontenansem* (by użyć słowa cennego swą wieloznaczością)⁶. Zwróćmy tu uwagę na szczególną formę owego „wypełniania”, którym w sposób bardziej bezpośredni zajmuje się krytyka literacka. Chodzi o taki przypadek, gdy wypowiadający pragnie „unieobecnąć się” w swoim dyskursie i gdy w konsekwencji systematycznie brakuje w nim jakiegokolwiek znaku odsyłającego do nadawcy przekazu historycznego: opowieść zdaje się opowiadać sama. Tak jest najczęściej, albowiem odpowiada to jak najbardziej dyskursowi historycznemu zwanemu „obiektywnym” (w którym historyk nie zaznacza swojej obecności). Istotnie, gdy tak się dzieje, wypowiadający usuwa się z dyskursu jako osoba obdarzona namiętnościami, zastępując ją jednocześnie osobą inną, „obiektywną”: podmiot istnieje w całej pełni, lecz jako podmiot obiektywny – Fustel de Coulanges nazywał to w znaczący (aczkolwiek nieco naiwny) sposób „dziewiczością Historii”. Na poziomie dyskursu obiektywność – czyli nieobecność znaków wypowiadającego – jawi się wówczas jako szczególna forma wyobrażonego, jako wytwór tego, co można by nazwać złudzeniem referencjalnym, ponieważ historyk stwarza wrażenie, że pozwala, aby desygnat przemawiał sam. Iluzja owa nie jest właściwa dyskursowi historycznemu: iluż powieściopisarzy – w epoce realizmu – wyobrażało sobie, że są „obiektywni”, gdyż usuwali z dyskursu znaki „ja”! Językoznawstwo wspólnie z psychoanalizą pozwalają nam dziś dużo bardziej przenikliwie spojrzeć na wypowiedzenie prywatne: wiemy, że znaczący jest także brak znaków.

Aby nie zatrzymywać się dłużej nad aktem wypowiedzenia, należy wspomnieć o szczególnym przypadku – przewidzianym przez Jakobsona na poziomie języka w zaproponowanej przez niego klasyfikacji *szyfterów* – w którym wypowiadający dyskurs jest jednocześnie uczestnikiem procesu wypowiedzi, a zatem wówczas, gdy protagonista wypowiedzi jest tożsamy z protagonistą aktu wypowiedzenia (T^v/T^s), gdy historyk będący aktorem zdarzenia staje się jego narratorem, jak Ksenofont, uczestnik odwrotu Dziesięciu Tysięcy, który później relacjonuje to zdarzenie jako historyk. Najsłynniejszym przykładem takiego połączenia *ja* wypowiadającego i *ja* wypowiadającego jest niewątpliwie zaimek *on* stosowany

6. Francuski rzeczownik *contenance* oznacza zarówno „zawartość”, jak i „postawę”, „pewność siebie”, „kontenans” (przyp. tłumacza).

przez Cezara: to słynne *on* przynależy do wypowiedzi; natomiast gdy Cezar eksplicytnie przyjmuje funkcję wypowiadającego, przechodzi do *my* (*ut supra demonstravimus*). *On* Cezara jawi się na pierwszy rzut oka jako zanurzone w masie innych uczestników akcji wypowiedzi i z tego powodu upatrywano w nim najwyższy wyznacznik obiektywności; wydaje się wszelako, że posiada formę wyróżniającą go od innych; jak? – zauważmy, że jego predykaty są bezustannie selekcjonowane: *on* Cezara występuje wyłącznie w połączeniu z pewnymi syntagmami, które można by nazwać syntagmami przywódcy (wydawać rozkazy, obradować, dokonywać przeglądu, spowodować coś, gratulować, wyjaśniać, myśleć). Są one w gruncie rzeczy zbliżone do pewnych wyrażen performatywnych, w których słowa stają się równoznaczne z czynami. Istnieją inne przykłady tego typu użycia trzeciej osoby liczby pojedynczej na oznaczenie niegdysiejszego uczestnika zdarzeń i obecnego historyka (zwłaszcza u Clausewitza): ukazują one, że wybór zaimka nieosobowego jest jedynie retorycznym alibi, jak również, że prawdziwa sytuacja wypowiadającego objawia się w wyborze syntagm, jakimi otacza on swe przeszłe dokonania.

Wypowiedź

Wypowiedź historyczna musi zawierać wewnętrzny podział mający na celu wytworzenie jednostek treści, które będzie można następnie sklasyfikować. Owe jednostki treści przedstawiają to, o czym mówi opowieść; jako elementy znaczone (*signifiés*) nie są ani czystym desygnatem, ani kompletnym dyskursem; ich ogół składa się z desygnatu wycinkowego, nazwanego, już zrozumiałego, lecz jeszcze nie podporządkowanego składni. Nie podejmiemy się tu szczegółowej analizy tych kategorii jednostek, gdyż byłoby to przedwcześnie; ograniczymy się tu jedynie do kilku wstępnych uwag.

Wypowiedź historyczna, podobnie jak wszelka wypowiedź frastyczna, zawiera „egzystenty” i „okurenty”, byty, całości i ich predykaty. Już wstępna analiza pozwala przewidzieć, że jedno i drugie (traktowane osobno) mogą tworzyć listy stosunkowo zamknięte, a w konsekwencji możliwe do ogarnięcia, jednym słowem *kolekcje*, których jednostki okresowo się powtarzają po wyczerpaniu się, zmiennych rzecz jasna, kombinacji. Tak jest u Herodota, gdzie egzystenty sprowadzają się do dynastii, władców, dowódców, żołnierzy, ludów i miejsc, zaś okurenty do czynności takich jak pustoszenie, podporządkowywanie sobie, sprzymierzanie się, odbywanie wypraw, panowanie, stosowanie forteli, zasięganie rady wyroczni, itd. Wziąwszy pod uwagę, że kolekcje te są (stosunkowo) zamknięte, powinny podlegać pewnym regułom substytucji i transformacji, można też założyć, że da się je ustrukturyzować, co – oczywiście w zależności

od historyka – byłoby zadaniem mniej lub bardziej łatwym, np. całości typowe dla Herodota podporządkowane są z grubsza rzecz ujmując leksyce militarnej. Ciekawe, czy po historykach współczesnych należało by się spodziewać bardziej złożonych asocjacji leksykalnych i czy w ich przypadku dyskurs historyczny nie jest zawsze w ostatecznym rozrachunku ufundowany na kolekcjach dominujących (lepiej mówić o *kolekcjach* niż o *leksykonach*, gdyż rozważamy problem wyłącznie na płaszczyźnie treści). Machiavelli zdawał się intuicyjnie przeczuwać istnienie tej struktury: na początku swych *Historii florenckich* prezentuje własną „kolekcję”, czyli listę prawnych, politycznych i etycznych przedmiotów, które następnie w swej narracji zmobilizuje i podda różnym kombinacjom.

W przypadku kolekcji ustalonych w sposób mniej sztywny (u historyków, którzy nie są tak archaiczni jak Herodot), dominująca strukturyzacja może być uwarunkowana nie leksykalnie, lecz osobistą tematyką autora; te powtarzające się tematyczne przedmioty (rekurenty) licznie występują u historyków romantycznych jak Michelet, lecz równie dobrze można je znaleźć u autorów cieszących się reputacją intelektualistów: taka typową dla Tacyty jednostką jest *fama*, zaś Machiavelli swą historyczną relację wyprowadza z opozycji tematycznej pomiędzy *mantenere* (czasownik przywołujący podstawową energię człowieka władzy) a *ruinare* (termin, który – przeciwnie – implikuje logikę upadku rzeczy)⁷. Jest samo przez się zrozumiałe, że poprzez te jednostki tematyczne, najczęściej zamknięte w jednym słowie, odnajduje się jednostki dyskursu (a nie samej treści); dociera się tym samym do problemu nazywania przedmiotów historycznych: słowo może zastąpić całą sytuację lub ciąg zdarzeń; uprzywilejowuje strukturyzację w tej mierze, w jakiej – rzutowane na treść – samo stanowi małą strukturę. Na tej zasadzie Machiavelli posługuje się terminem *spisek*, aby zaoszczędzić sobie wyjaśnień złożonej sytuacji oznaczającej jedyną metodę walki, jaką można zastosować w walce z rządem, który odniósł zwycięstwo nad wszystkimi jawnymi przeciwnikami. Nominalizacja, pozwalając na silną artykulację dyskursu, wzmacnia jego strukturę; historie silnie ustrukturyzowane to opowieści substancywalne: Bossuet, dla którego historia ludzka jest strukturyzowana przez Boga, często stosuje ciągi rzeczownikowych skrótów⁸.

7. Zob. Ezio Raimondi, *Opere di Niccolò Macchiavelli*, Ugo Mursia Editore, Milano 1966.

8. Przykład: „Widać w tym przede wszystkim niewinność i mądrość młodego Józefa [...]; jego tajemnicze sny [...]; jego zazdrosnych braci [...]; sprzedanie tego wielkiego człowieka [...]; wierność, jaką zachowuje względem swego pana [...]; jego godną podziwu czystość; prześladowania, jakie na niego ściąga; jego uwięzienie i stałość [...].” (Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, w: *Oeuvres (Bibliothèque de la Pléiade)*, Gallimard, Paris 1961, s. 674). Przekład polski autorstwa Zygmunta Linowskiego pt. *Uwagi nad historią powszechną* (W. 1772–93 I–IV, wyd. 2., W. 1788–93 I–III cz. 1).

Uwagi te odnoszą się zarówno do okurentów, jak do egzystentów. Same procesy historyczne (niezależnie od stopnia ich terminologicznego rozwoju) stawiają – między innymi – pewien interesujący problem, a mianowicie kwestię swego statusu. W zasadzie status procesu może być asertywny, negatywny, bądź interogatywny, ale przecież status historycznego dyskursu jest jednolicie asertywny, konstatywny; fakt historyczny jest językowo związany z przywilejem bycia: relacjonuje się to, co było, nie zaś to, co nie zaistniało lub to, co wątpliwe. Jednym słowem, dyskurs historyczny nie zna negacji (lub stosuje ją bardzo rzadko i marginalnie), co w sposób zastanawiający, acz znaczący da się odnieść do dyspozycji, jaką odnaleźć można u podmiotu wypowiedzi bardzo się od historyka różniącego, jakim jest osobnik dotknięty psychozą, niezdolny do przekształcenia wypowiedzi przez nadanie jej formy przeczącej⁹. Rzecz by można, że w pewnym sensie dyskurs „obiektywny” (tak jest w przypadku historii pozytywistycznej) upodabnia się do dyskursu schizofrenicznego; zarówno w jednym, jak i w drugim istnieje radykalna cenzura aktu wypowiedzenia (tylko świadomość tego pozwala na przekształcenie go w negację) i masowy odpływ dyskursu ku wypowiedzi a nawet (w przypadku historyka) ku desygnatowi: nie ma nikogo, kto bierze na siebie akt wypowiedzenia.

Aby przystąpić do omawiania innego, zasadniczego aspektu wypowiedzi historycznej, należy powiedzieć słowo o klasach jednostek treści i ich kolejności. Jak na to wskazuje ich wstępny przegląd, to klasy takie same jak te, których można się było spodziewać w opowieści fikcyjnej¹⁰. Pierwsza klasa zawiera wszystkie segmenty dyskursu odsyłające do implicytnego *signifié* zgodnie z zasadami tworzenia metafory; w ten sposób Michelet opisuje różnorodność ubiorów, naprzemienność tarczy herbowych i pomieszczenie stylów architektonicznych na początku XV wieku jako zbiór elementów znaczących (*signifiants*) odsyłających do jednego *signifié* – moralnej niejednorodności późnego Średniowiecza; jest to zatem klasa oznak (*indices*), czy dokładniej mówiąc znaków (klasa ta jest bardzo licznie reprezentowana w powieści klasycznej). Drugą klasę jednostek tworzą fragmenty dyskursu posiadające cechy rozumowania, sylogizmu, czy dokładniej mówiąc entymematy, gdyż prawie zawsze chodzi o niedoskonałe, przybliżone sylogizmy¹¹. Entymematy nie są specyficzne wyłącznie dla dyskursu historycznego; są często

9. Luce Irigaray, *Négation et transformation dans le langage des schizophrènes*, „Langages”, n° 5, marzec 1967, s. 84–98.

10. Zob. *Introduction à l'analyse structurale du récit*, „Communications”, n° 8, listopad 1966 (przedruk w zbiorze *Points*, Éditions Seuil, Paris 1981).

11. Oto sylogistyczny schemat wybranego fragmentu z dzieła Micheleta (*Histoire du Moyen Âge*, t. III, księga VI, rozdz. II): 1) Aby odwieść lud od buntu, należy go czymś zająć. 2) Najlepszym sposobem jest rzucenie mu na pastwę jakiegoś człowieka. 3) Zatem książęta wybrali starego Aubriota, itd.

spotykane w powieści, gdzie rozwidlenia anegdotalne są na ogół usprawiedliwione w oczach czytelnika pseudo-rozumowaniem typu sylogistycznego. Entymemat jest interesujący dlatego, że rozdysponowuje w historycznym dyskursie nie-symboliczne intelligibilia: czy przetrwał w najnowszych dziejach historycznych, których dyskurs usiłuje zerwać z klasycznym modelem arystotelejskim? Wreszcie trzecia i bynajmniej nie najmniejsza klasa jednostek odpowiada temu, co Propp nazywa „funkcjami” opowiadania. Są to punkty zwrotne, w których anegdota może zmienić dotychczasowy bieg. Funkcje te łączą się syntagmatycznie w zamknięte ciągi logicznie nasyczone, czyli sekwencje. U Herodota kilkakrotnie występuje sekwencja *Wyrocznia* złożona z trzech etapów, z których każdy zawiera alternatywę (zasięgnąć rady lub nie, odpowiedzieć lub nie, zastosować się do rady lub nie). Jedne od drugich mogą być oddzielone innymi jednostkami obcymi dla sekwencji: jednostki te są bądź etapami innej sekwencji i wówczas mamy do czynienia z zachodzeniem na siebie dwóch schematów, bądź rozwinięciami niższego rzędu (informacje, oznaki), a wówczas jest to schemat katalizy wypełniającej szczeliny między węzłami (*noeuds*) dyskursu.

Uogólniając – być może nadmiernie – tych kilka uwag o strukturze wypowiedzi, zasugerować wypada, że dyskurs historyczny oscyluje pomiędzy dwoma biegunami w zależności od stopnia wzajemnej gęstości ich oznak i funkcji. Gdy u jakiegoś historyka dominują jednostki oznakowe (odsyłając w każdej chwili do jakiegoś implicytnego elementu znaczonego), Historia skłania się ku formie metaforycznej łącząc liryzm z symbolizmem, jak to jest w przypadku Micheleta. Natomiast kiedy przeważają jednostki funkcjonalne, Historia przyjmuje formę metonimiczną upodabniając się do epopei: czystym przykładem tej tendencji historii narracyjnej jest historia w wydaniu Augustina Thierry’ego. Prawdę powiedziawszy, istnieje jeszcze trzeci typ Historii: ta, która strukturą dyskursu usiłuje odtworzyć strukturę wyborów dokonanych przez protagonistów relacjonowanego procesu. Dominuje w niej element uogólniającego rozumowania, to historia refleksyjna, którą można również określić jako historię strategiczną – jej największym przedstawicielem jest Machiavelli.

Znaczenie

Aby Historia nie znaczyła, dyskurs musi ograniczać się do czystej nieustrukturyzowanej serii zapisów: tak jest w przypadku chronologii i annałów (w formie czystej). W pełnym dyskursie historycznym (by tak rzec „polukrowanym”) relacjonowane fakty nieodwołalnie funkcjonują bądź jako oznaki, bądź jako węzły, których już samo następstwo posiada wartość oznak, zatem nawet jeżeli fakty

byłyby przedstawione w sposób nieuporządkowany, oznaczałyby przynajmniej anarchiczność i odsyłały do pewnej negatywnej idei historii ludzkiej.

Elementy znaczone dyskursu historycznego mogą występować na przynajmniej dwóch poziomach. Istnieje po pierwsze poziom immanentny względem materii wypowiedzi. Poziom ten zawiera wszelkie sensy, jakie historyk świadomie nadaje relacjonowanym faktom (pstrokatność piętnastowiecznych ubiorów u Micheleta, ważność niektórych konfliktów u Tukidydesa, itd.). Takimi mogą być „lekcje” moralne lub polityczne, jakie narrator wysnuwa z niektórych relacjonowanych wydarzeń (jak u Machiavellego i Bossueta). Jeżeli „lekcja” ma charakter ciągły, następuje przejście na poziom drugi – poziom *signifié* transcendującego dyskurs historyczny jako całość, wyłożony w tematyce przekazywanej przez historyka, co uprawnia do zidentyfikowania go jako formy elementu znaczonego. W ten sposób niedoskonałość struktury narracyjnej u Herodota (zrodzona z wprowadzonych do dzieła *serii* „niedomkniętych” faktów) odsyła ostatecznie do pewnej filozofii Historii mówiącej o świecie ludzi podporządkowanym prawom boskim. Podobnie, jeszcze u Micheleta, bardzo silna strukturyzacja poszczególnych elementów znaczonych, zespolonych w pary przeciwieństw (antytezy na poziomie elementów znaczących), jest w ostatecznym rozrachunku wyrazem manicheistycznej filozofii życia i śmierci. W historycznym dyskursie naszej cywilizacji, proces nadawania znaczenia zmierza zawsze do „wypełniania” sensu Historii: historykiem jest ten, kto gromadzi w mniejszym stopniu fakty, a bardziej znaczenia i relacjonuje je, to znaczy organizuje, aby ustalić jakiś pozytywny sens i zagospodarować pustkę czystej serii.

Jak zatem widać, poprzez samą swą strukturę i bez odwoływania się do substancji treści, dyskurs historyczny jest przede wszystkim wytwarzaniem ideologii lub, ściślej rzecz ujmując, *wyobrażonego*, jeżeli uznamy, że wyobrażone jest językiem, poprzez który wypowiadający dyskurs (jednostka czysto językowa) „wypełnia” podmiot aktu wypowiedzenia (jednostkę psychologiczną lub ideologiczną). Pozwala to zrozumieć, że pojęcie „faktu” historycznego często budziło nieufność. Już Nietzsche mawiał: „Nie istnieją fakty same w sobie. Żeby mógł zaistnieć fakt, zawsze trzeba najpierw wprowadzić jakiś sens”. Gdy w grę wchodzi język (a kiedy tak nie jest?), fakt można zdefiniować jedynie w sposób tautologiczny: to, co zapisane, wywodzi się z tego, co zapisania godne, lecz począwszy od Herodota, w którego dziele słowo utraciło swe mityczne znaczenie, godnym zapisania jest już tylko to, co jest godnym zapamiętania. W ten sposób dochodzimy do owego paradoksu decydującego o zasadności dyskursu historycznego (w odróżnieniu od innych typów dyskursów): fakt istnieje wyłącznie na płaszczyźnie językowej (jako element dyskursu, a przecież jest tak, jakby owa dyskursywna egzystencja faktu była jedynie zwykłą „kopia” innego istnienia usytuowanego w jakimś poza-strukturalnym polu, czyli „rzeczywistości”. Dyskurs ów jest bez wątpie-

nia jedynym, w którym desygnat wskazywany jest jako względem dyskursu zewnętrzny, choć przecież nigdzie poza owym dyskursem nie jest on osiągalny. Należy zatem bardziej precyzyjnie zbadać, jakie jest miejsce „rzeczywistości” w strukturze dyskursywnej.

Dyskurs historyczny zakłada, jeśli tak można powiedzieć, dwuetapową, wielce przemyślną operację. W pierwszej fazie (analiza ta ma oczywiście charakter czysto metaforyczny), desygnat jest oddzielony od dyskursu, staje się względem niego zewnętrzny, funduje go, jest traktowany tak, jakby decydował o treści dyskursu: to czas *res gestae*, a sam dyskurs jawi się po prostu jako *historia rerum gestarum*. Jednakże w fazie drugiej odrzucony zostaje element znaczący, który zlewa się z desygnatem; desygnat wchodzi w bezpośrednią relację z elementem znaczącym, zaś dyskurs, obdarzony wyłącznie zadaniem *wyrażania* rzeczywistości, zachowuje się jakby nie potrzebował owego fundamentalnego składnika struktur wyobrażeniowych, jakim jest znaczone (*signifié*). Podobnie jak wszelki dyskurs pretendujący do „realizmu”, dyskurs historii zdaje się zawierać tylko dwuskładnikowy schemat semantyczny: desygnat i znaczące (*signifiant*). Jak wiadomo (pozorne) zlanie się desygnatu i znaczonego cechuje dyskursy *sui-referencjalne* takie, jak dyskurs performatywny. Można zatem powiedzieć, że dyskurs historyczny jest fałszywym dyskursem performatywnym, w którym pozorny element konstatywny (aspekt opisowy) jest w istocie elementem znaczącym aktu werbalnego traktowanego jako akt woli¹².

Innymi słowy, w historii „obiektywnej”, „rzeczywistość” nie jest nigdy niczym poza niesformułowanym elementem znaczącym ukrytym za pozorną wszechmocą desygnatu. Sytuacja owa charakteryzuje to, co można by nazwać *efektem rzeczywistości*. Usunięcie elementu znaczonego z „obiektywnego” dyskursu, które pozornie wywołuje konfrontację „rzeczywistości” z jej opisem (*expression*), niezawodnie doprowadza do wytworzenia nowego sensu, albowiem zarówno w tym, jak i we wszelkich innych przypadkach, w każdym systemie brak jakiegokolwiek elementu jest sam w sobie znaczący. Tym nowym sensem – wykraczającym poza wszelki dyskurs historyczny i w ostatecznym rozrachunku określającym jego zasadność – jest sama rzeczywistość ukradkiem przekształcona w niepewny swej roli element znaczący: dyskurs historyczny nie podąża za rzeczywistością, a jedynie nadaje jej sens powtarzając bezustannie *to się zdarzyło*, chociaż asercja

12. Thiers bardzo dobitnie i z dużą dozą naiwności wyraził to referencjalne złudzenie, czyli zlanie się desygnatu z elementem znaczącym ustalając tym samym ideał historyka: „Być po prostu prawdziwym, być tym, czym są same rzeczy, nie być niczym ponad to, czym są, być tylko poprzez nie, tak jak one, w tej samej mierze, co one”. (Cyt. za Camille Jullian, *Historiens français du XIX^e siècle*, Hachette, Paris 1897, s. LXIII).

ta nie może być nigdy czymkolwiek innym poza, będącym nośnikiem *signifié*, rewersem narracji historycznej jako całości.

Prestiż sformułowań typu *to się zdarzyło* obdarzony jest prawdziwie historyczną wagą i okazałością. Cała nasza cywilizacja ma słabość do efektu rzeczywistości udokumentowaną rozwojem specyficznych gatunków, jak powieść realistyczna, dziennik intymny, literatura dokumentalna, wzmianka prasowa, muzeum historyczne, ekspozycje dawnych przedmiotów, a przede wszystkim masowy rozwój fotografii, której jedyną cechą wyróżniającą (w odniesieniu do rysunku) jest poświadczenie, że przedstawione zdarzenie *rzeczywiście* miało miejsce¹³. Zeświecczona relikwia nie zawiera już składnika sakralnego, z wyjątkiem owego sacrum, jakie związane jest z zagadką tego, co było i co już nie istnieje, a co przecież dane jest do odczytania jako obecny znak umarłej rzeczy. I przeciwnie, profanacja relikwi jest w gruncie rzeczy zniszczeniem samej rzeczywistości zainspirowanym intuicją, że rzeczywistość jest jedynie sensem, który można unieważnić, gdy wymaga tego historia domagając się całkowitego obalenia samych podstaw cywilizacji¹⁴.

Jeśli odrzuci się traktowanie rzeczywistości jako element znaczący (czy też jeśli przyjmie się, że desygnaty oderwały się od prostej asercji, do której winny przynależeć), zrozumiałym staje się, iż w owym dogodnym okresie, gdy historia podjęła wysiłek, aby ukonstytuować się jako gatunek czyli w wieku XIX, w „czystej” relacji faktów upatrywać zaczęła najlepszy dowód na owych faktów istnienie, a co za tym idzie nadała narracji charakter uprzywilejowanego elementu znaczącego (*signifiant*) rzeczywistości. Teoretykiem tej narracyjnej historii stał się Augustin Thierry upatrujący „prawdy” uprawianej przez siebie historii w fakto-graficznej dokładności swojej narracji, w architekturze jej elementów i w obfitości rozwinięć (określanych w tym przypadku jako „konkretne szczegóły”¹⁵). W ten sposób dokonuje się zamknięcia owego paradoksalnego koła: struktura narracyjna wytworzona w tyglu fikcji (za pośrednictwem mitów i pierwotnych epei), staje się zarazem znakiem i dowodem rzeczywistości, toteż zrozumia-

13. Zob. *La rhétorique de l'image*, „Communications”, n° 4, listopad 1964 (przedruk w *L'Obvie et l'Obtus*, 1982. Zob. także *Światło obrazu*, 1980; wyd. pol. 1996 (przypis redakcji francuskiego wydania) uzupełniony odniesieniem do polskiego wydania).

14. Niezależnie od wszelkiej subwersji religijnej, taki sens wypada bez wątpienia nadać gestowi chińskich czerwogwardzistów profanujących świątynię wzniesioną w miejscu narodzin Konfucjusza (styczeń 1967). Przypomnijmy, że określenie „rewolucja kulturalna” jest bardzo niedoskonałym przekładem wyrażenia „destrukcja podstaw cywilizacji”.

15. „Ktoś powiedział, że celem historyka jest opowiadać, nie udowadniać. Ja jestem przekonany, że w historii najlepszym rodzajem dowodu, najbardziej zdolnym do zafrapowania i przekonania wszystkich umysłów, dowodem, który wywołuje najmniej podejrzliwości i pozostawia najmniej wątpliwości, jest kompletna relacja [...]” (Augustin Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, vol. II, Furne, Paris 1851, s. 227).

łym jest, że następstwem zatarcia się (jeżeli nie wręcz zaniknięcia) narracji w obecnej historii pragnącej mówić bardziej o strukturach niż o chronologiach, jest coś więcej niż zwykła zmiana szkoły naukowej: to prawdziwa ideologiczna transformacja; historyczna narracja zamiera, ponieważ znakiem Historii jest odtąd w mniejszym stopniu rzeczywistość, bardziej natomiast zrozumiałość¹⁶.

[przełożył Krzysztof Jarosz]

16. *Information sur les sciences sociales*, 1967

Pismo historii¹

Pisma i historie

„Pilny, życzliwy i czuły dla wszystkich zmarłych [...], przez tysiące lat przemierzałem w ten sposób kolejne epoki, ciągle młody, nigdy nie znużony [...]” Droga – „moja droga” – zdaje się obejmować w posiadanie ten tekst maszerującego: „Szedłem, błąkałem się [...] Biegłem swą drogą [...] Kroczyłem nią [...] ja śmiały podróżnik.” Maszerować i/lub pisać, oto praca bez wytchnienia, „napędzana siłą pragnienia, podniecią żarliwej ciekawości, której nic nie było w stanie powstrzymać”. Michelet mnoży wizyty przepojone „wyrozumiałością” i „synowską bojaźnią” dla umarłych będących beneficjentami tego „osobliwego dialogu”, lecz są one również wyrazem pewności, „że nie da się ożywić tego, z czego uszło życie”. W zamieszkiwanym przez historyka grobowcu nie ma nic poza „pustką”². „[Z]ażyłość z tamtym światem”³ nie jest zatem „groźna”: „owo poczucie bezpieczeństwa tym większą wzbudzało we mnie przychylność wobec tych, co nie mogli mi zaszkodzić”. Staje się wręcz każdego dnia coraz „młodszy” z powodu swoich kontaktów z tym martwym, całkowicie odmiennym światem.

Cienie „mniej smutne powróciły do swych grobów”⁴ nawiedzwszy po kolei *Histoire de France*. Odprowadził je tam dyskurs. On jest złożeniem świadectwa, jest składaniem do grobu, on czyni z nich istoty *oddzielone*. Składa im cześć rytuałem, którego im brakowało. „Opłakuje” je wypełniając powinność synowskiej pobożności, jaką nakazuje mu również napis z marzenia Freuda wypisany na pewnym dworcu kolejowym: „Uprasza się o zamykanie oczu”⁵. „Czułość” Micheleta każe mu przechodzić od jednych do drugich, aby oddać ich we władanie czasu, „tego wszechmocnego dekoratora ruin: *O Time beautifying of things!*”⁶. Drodzy zmarli pojawiają się w tekście, ponieważ nie mogą już ani szkodzić ani mówić.

1. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Éditions Gallimard, Paris 1975.

2. Jules Michelet, *L'Héroïsme de l'esprit* (1869, nie opublikowany projekt przedmowy do *Histoire de France*), „L'Arc”, nr 52, 1973, s. 7, 5 i 8.

3. Jules Michelet, *Préface à l'Histoire de France*, red. Charles Morazé, Éditions Armand Collin, Paris 1962, s. 175.

4. Jules Michelet, *L'Héroïsme de l'esprit*, s. 8.

5. Charles Morazé, red., *L'Histoire de France*, s. 327–328.

6. Jules Michelet, *L'Héroïsme de l'esprit*, s. 12–13.

Te powracające z zaświatów duchy są miłymi gośćmi w piśmie pod warunkiem, że na zawsze *zachowają milczenie*.

Inny, większy żal, nakłada się na poprzedni. *Oddzielony* jest także Lud. „Urodziłem się ludem, lud miałem w swym sercu [...] Lecz jego język był mi niedostępny. Nie potrafiłem sprawić, by przemówił”⁷. On także milkiem stając się przedmiotem opiewającego go poematu. Z pewnością jedynie on „usprawiedliwia” zapis historyka, wszelako z tego samego powodu jest w nim nieobecny. Ów głos nie przemawia, *In-fans*. Istnieje wyłącznie poza sobą, w dyskursie Micheleta, lecz pozwala mu stać się pisarzem „ludowym”, „odrzuć” pychę i stawia się „grubiańskim i barbarzyńskim” „utracić [...] – jak powiada – to, co pozostawało we mnie z literackiej subtelności”⁸.

To, co inne, jest fantazmem historiografii, przedmiotem, którego poszukuje, czci i składa do grobu. Praca oddzielenia dokonuje się wobec tej niepokojącej i fascynującej bliskości. Michelet zajmuje miejsce na owej granicy, gdzie od Wergiliusza po Dantego wytworzyły się *fikcje* nie będące jeszcze *historią*. Miejsce to wskazuje na pytanie, które artykułuje odtąd praktyka naukowa, a odpowiedzi na nie udzielić stara się historia jako dyscyplina wiedzy. „Jedynym historycznym poszukiwaniem „sensu” pozostaje w istocie poszukiwanie Innego”⁹, jednakże ów wewnętrznie sprzeczny zamysł dąży do „zrozumienia” i ukrycia przy pomocy „sensu” inności tego obcego lub też, co wychodzi na to samo, do uspokojenia umarłych nawiedzających jeszcze teraźniejszość, do ofiarowania im skryptyralnych grobowców.

Dyskurs oddzielenia: pismo

Współczesna historia zachodnia rozpoczyna się w istocie wraz z pojawieniem się rozróżnienia pomiędzy *teraźniejszością a przeszłością*. Odróżnia ją to od *tradycji* (religijnej), od której wszakże nie oddzieliła się całkowicie utrzymując z tą archeologią relację zadłużenia i odrzucenia. Wreszcie trzecia forma tego przepołowienia (*coupure*), które porządkuje również treść w relacjach *pracy z naturą*, zakłada istnienie wszędzie podziału na *dyskurs i ciało* (społeczeństwa). Historia pozwala przemówić milczącemu ciału. Zakłada rozziw pomiędzy milczącą nieprzenikliwością „rzeczywistości”, którą usiłuje wyrazić, a miejscem, gdzie wytwarza swój dyskurs w bezpiecznej odległości od swego przedmiotu (*Gegen-stand*). Gwałtowność ciała dociera do zapisanej strony tylko poprzez ekran nieobecności, za pośrednictwem *dokumentów dostrzeżonych* przez hi-

7. Cytowane przez Rolanda Barthesa, *Aujourd'hui Michelet*, „L'Arc”, nr 52, 1973, s. 26.

8. Jules Michelet, *L'Héroïsme de l'esprit*, s. 12–13.

9. Alphonse Dupront, *Langage et histoire*, w: *XIII^e Congrès international des sciences historiques*, Éditions Naouka, Moscou 1970.

storka na plaży odsłoniętej przez odpływ obecności, która je tam pozostawiła, a także poprzez dobiegający z oddali pomruk pozwalający przeczuwać istnienie nieznanego bezmiaru uwodzącego wiedzę, ale też jej zagrażającego.

W historiografii tej zaznacza się bez wątpienia struktura swoista dla współczesnej kultury Zachodu: rozumiałość ustanawia się poprzez relację z innym; przemieszcza się ona (dokonuje „postępu”) modyfikując to, z czego wytwarza ową „inność” – dzikusa, przeszłość, lud, szaleńca, dziecko, Trzeci Świat. Poprzez owe wzajemnie względem siebie heteronomiczne warianty – etnologię, historię, psychiatrię, pedagogikę, itd. – rozwija się problematyka zaszczepiająca swą umiejętność wyrażania się (*le savoir-dire*) na tym, co inne przemilcza, i uwierzytelniająca interpretacyjne zabiegi nauki („humanistycznej”) przenikając przez granicę, która oddziela je od obszaru oczekującego na poznanie. Sztandarowym tego przykładem stała się nowożytna medycyna od chwili, gdy ciało stało się obrazem *czytelnym*, a więc przekładalnym na to, co da się *zapisać* w przestrzeni języka. Dzięki temu odwinięciu fałd ciała otwierającemu je na spojrzenie, to, co w nim *postrzeżone* i to, co w nim *poznane*, mogą się odtąd na siebie nakładać lub wzajemnie wymieniać (są wzajemnie przekładalne). Ciało jest szyfrem oczekującym na dekryptaż. To, co w wiekach XVII–XVIII umożliwia konwertybilność ciała *postrzeżonego* na ciało *poznane* lub *przestrzennej* organizacji ciała na *semantyczną* organizację słownictwa – i odwrotnie – czyni wykonalnym to przekształcenie ciała w rozciągłość, w otwartą jak książka wewnętrzną, w dostępne spojrzeniu milczące ciało¹⁰. Analogiczne przekształcenie zachodzi, gdy tradycja, ciało przeżywane bezpośrednio otwiera się przed ciekawością badawczą rozwijając się w korpus tekstów. Nowoczesna medycyna i historiografia rodzą się prawie równocześnie z podziału na podmiot hipotetycznie posiadający umiejętność odczytywania i na przedmiot hipotetycznie opisany w języku, który sam siebie nie potrafi odczytać, lecz musi zostać zdekodowany. Te dwie „heterologie” (dyskursy o innym) powstają na skutek oddzielenia wiedzy wygłaszającej dyskurs od stanowiącego jej wspornik niemeo ciała.

Historiografia dokonuje wpiery oddzielenia swej terażniejszości od przeszłości i później na każdym kroku powtarza gest podziału. Zatem jej chronologia składa się z „okresów” (np. Średniowiecze, Historia Nowożytna, Historia Współczesna), które każdorazowo sankcjonuje postanowienie, że chodzi o coś *innego* lub o coś, co już nie jest tym, czym było dotychczas (Renesans, Rewolucja). Każdy kolejny „nowy” czas powodował zaistnienie dyskursu traktującego jako „martwy” czas poprzedzający, otrzymując równocześnie w spadku „przeszłość” już naznaczoną uprzednimi podziałami. (Od)cięcie (się) jest przeto postulatem interpretacji

10. Por. zwłaszcza Michel Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. Paweł Pieniążek, KR, Warszawa 1999. (P.U.F., 1963, s. V–XV).

(konstruowanej z punktu widzenia jakiejś terażniejszości) i jej przedmiotu (podziały organizują przedstawienia podlegające re-interpretacji). Zabieg określony przez ów podział ma charakter *woluntarystyczny*. W przeszłości, od której się *wyróżnia*, dokonuje on selekcji wyłuskującej to, co może być „zrozumiane” z tego, co winno zostać *zapomniane*, aby uzyskać przedstawienie terażniejszej inteligibilności. Wszelako to, co nowe rozumienie przeszłości uważa za nieistotne, – za odpad uzyskany w wyniku selekcji materiału, za pozostałość usuniętą poza nawias wyjaśnienia – powraca mimo wszystko na obrzeża dyskursu i wnika w jego szczeliny: „to, co się opiera”, „to, co przetrwało” i rozmaite „zapóźnienia” dyskretnie burzą wspaniały ład „postępu” czy systemu interpretacji. To lapsusy syntaksy skonstruowanej wedle praw przynależnych danemu miejscu. Obrazują powrót wypartego, czyli tego, co w danym momencie stało się *nie-do-pomyślenia* po to, aby pomyślana mogła być nowa tożsamość.

Ta bynajmniej nie oczywista konstrukcja jest swoista dla Zachodu. W Indiach na przykład „formy nowe nie wypierają dawniejszych”. Zachodzi raczej „nawarstwianie się”. Czas, posuwając się do przodu, nie potrzebuje się uprawomocnić poprzez zdystansowanie się od swoich „przeszłości”, podobnie miejsce nie musi się definiować poprzez zdystansowanie się wobec „herezji”. „Istotnym faktem” historii indyjskiej jest proces współlistnienia i reabsorpcji¹¹. Także u Merinów z Madagaskaru *tetiarana* (dawne listy genealogiczne) oraz *tantara* (historia miniona) tworzą „spuściznę przekazywaną za pośrednictwem uszu” (*lovantsofina*) lub „pamięć przekazywaną ustnie” (*tadidivava*): nie jest to bynajmniej przedmiot rzucany za siebie po to, aby mogła zaistnieć autonomiczna terażniejszość, lecz skarb umieszczany pośrodku społeczności i stanowiący jej memoriał, pokarm przeznaczony do spożywania i zapamiętywania. Historia jest „przywilejem” (*tantara*), który winno się przypominać, by nie zapominać kim się jest. Umieszcza wewnątrz samego siebie lud rozciągający się od przeszłości po przyszłość¹². W dahomejskim plemieniu Fô historia jest *remuho*, „słowem o minionych czasach” – słowem (*ho*), czyli obecnością przybyłą z przeszłości i zmierzającą ku przyszłości. Nie ma nic wspólnego z koncepcją (pozornie bliską, lecz wywodzącą się z etnografii i muzeografii), która oddzielając aktualność od tradycji, a więc narzucając ostry podział na przeszłość i terażniejszość oraz utrzymując typowy

11. Louis Dumont, *Le problème de l'histoire*, w: *La Civilisation indienne et nous*, „Cahiers des Annales”, Armand Colin, Paris 1964, s. 31–54.

12. Por. Alain Delivré, *Interprétation d'une tradition orale. Histoire des rois d'Imerina*, Paryż 1967. Roneotypowana rozprawa obroniona na Sorbonie; zob. zwłaszcza jej drugą część, *Structure de la pensée ancienne et sens de l'histoire*, s. 143–227.

dla Zachodu sposób myślenia, tyle że na wspak, definiuje tożsamość poprzez powrót do swoistej – przeszłej lub zmarginalizowanej – murzyńskości¹³.

Nie ma potrzeby mnożyć przykładów poświadczających istnienie poza obrębem naszej historiografii innego stosunku do czasu lub do śmierci, co jest innym aspektem tego samego zagadnienia. Na Zachodzie grupa (lub jednostka) powołuje się na to, co wyklucza (to stworzenie swoistego miejsca) i odnajduje pewność siebie w wyznaniu, jakie wydobywa ze zdominowanego (w ten sposób ustanawia się *wiedza* innego / o innym czyli nauka ludzka). Albowiem wie, że wszelkie zwycięstwo nad śmiercią jest efemeryczne: kostucha w nieunikniony sposób powraca i kosi. Śmierć jest obsesją Zachodu. Pod tym względem dyskurs nauk o człowieku jest pato(-)logiczny: dyskurs *pato*su – nieszczęście i pełne pasji działanie – w konfrontacji ze śmiercią, której nasze społeczeństwo nie jest już w stanie pomyśleć jako jednego ze sposobów uczestnictwa w życiu. Na swój własny użytek historiografia zakłada, że nie można już wierzyć w tę obecność umarłych, która zorganizowała (lub organizuje) doświadczenie całych cywilizacji, lecz że nie sposób po tym „dojść do siebie”, zaakceptować utratę żywej solidarności z tymi, co odeszli, potwierdzić nieredukowalną granicę. To, co *nietrwale* jest daną dyskursu, zaś *postę*p jest jego afirmacją. Pierwsze jest doświadczeniem, które drugie kompensuje i zwalcza. Historiografia dąży do udowodnienia, że miejsce, w jakim się objawia, pozwala zrozumieć przeszłość: ta osobliwa procedura zakłada śmierć, cięcie bezustannie powtarzane w dyskursie i negujące utratę, terażniejszości zaś przypisuje przywilej rekapitulowania przeszłości w wiedzy: to praca śmierci i śmierci się sprzeciwiająca praca.

Ta paradoksalna procedura symbolizuje się i dokonuje w geście mającym wartość zarazem mitu i rytu: w *piśmie*. W istocie bowiem pismo zastępuje tradycyjne przedstawienia uprawomocniające terażniejszość pracą zmierzającą do wytworzenia przedstawień w tej samej przestrzeni łączącej nieobecność i wytwarzanie. W swej najbardziej fundamentalnej postaci pisanie to *konstruowanie* zdania przemierzające miejsce hipotetycznie *puste*: kartkę. Jednakże czyż nie jest historiografią działalność, która rozpoczyna się powtórnie wychodząc od nowego czasu oddzielonego od czasów dawnych i biorąca na siebie budowanie w tej terażniejszości pewnego racjonalnego konstruktów? Wydaje mi się, że na Zachodzie od czterech wieków „uprawianie historii” związane jest z pisaniem. Stopniowo zastąpiło ono wszystkie prastare mity praktyką wytwarzania znaczenia (*pratique signifiante*). Jako praktyka (nie zaś za przyczyną dyskursów będących jej wynikiem) symbolizuje ona społeczeństwo zdolne do zagospodarowania zajętej przez siebie przestrzeni, do zastąpienia mroczności przeżywanego ciała wyrazem

13. W odniesieniu do tego ostatniego punktu por. Stanislas Adotevi, *Négritude et négrologues*, coll. 10/18, 1972, s. 148–153.

„woli poznania” (*vouloir savoir*) lub „woli zdominowania” (*vouloir dominer*) ciała, przekształcenia odziedziczonej tradycji w wytworzony przez siebie tekst, w sumie więc społeczeństwo zdolne do stania się białą kartą, którą samo może zapisać. To praktyka ambitna, progresywna oraz utopijna, związana z bezustannym ustanawianiem „swoistych” pól, w które można wpisać wolę wyrażoną pojęciami racjonalnymi. Ma ona wartość naukowego modelu. Nie interesuje ją „prawda” ukryta, którą należało by odnaleźć; *wytwarza* symbol już z racji swego stosunku pomiędzy nową przestrzenią, jaką odgranicza w czasie a *modus operandi*, które produkuje „scenariusze” władne uporządkować praktyki w aktualnie zrozumiałym dyskurs, co oznacza właśnie „uprawianie historii”. Historiografia do chwili obecnej nierozdzielnie złączona z losami pisma nowożytnego i współczesnego Zachodu, posiada wszakże szczególną właściwość uchwycenia skrypturalnej inwencji w jej relacjach z elementami, jakie wchłania, operowania tam, gdzie *to, co dane*, winno zostać przekształcone w *skonstruowane*, budowania przedstawień z materiałów przeszłości i wreszcie umiejscawiania się na owej granicy terażniejszości, gdzie należy jednocześnie przekształcać tradycję w przeszłość (wykluczać ją) i nic z niej nie uronić (posłużyć się nią poprzez odwołanie się do nowych metod).

Historia i polityka: miejsce

Założywszy, że wytworzony już został dystans pomiędzy tradycją a ciałem społeczeństwa, historiografia opiera się w ostatniej instancji na władzy w efektywny sposób odróżniającej się od przeszłości i całości społeczeństwa. „Uprawianie historii” wspiera się na władzy politycznej, która wytwarza swoje miejsce (państwo, naród, itd.), gdzie wola może i musi spisywać (konstruować) system (rozum artykułujący praktyki). Konstytuując się *przestrzennie* i posiadając jako wyróżnik autonomiczną *wolę*, w wiekach XVI i XVII władza polityczna stwarza także pewne wymogi myślowe. Szczególnie istotnymi z punktu widzenia historiografii są tu dwa zadania przekształcające ją w tym okresie za sprawą jurystów i „politystów”. Z jednej strony władza musi się *uwierzytelnić*, do siły sprawiającej, że jest efektywna, przydać czyniący ją wiarygodną autorytet. Z drugiej strony relacja pomiędzy „wolą czynienia historii” (podmiotem operacji politycznej) a „otoczeniem”, z którego wyodrębnia się władza podejmowania decyzji i działania, wymaga analizy zmiennych zastosowań poprzez wszelką interwencję modyfikującą stosunek sił, sztukę manipulowania złożonością w zależności od celów, a więc „kalkulacji” możliwych stosunków między wolą (władcy) a danymi sytuacją. Można tu rozpoznać dwie cechy „nauki” konstruowanej w wiekach XVI–XVIII przez „historiografów”, najczęściej wywodzących się ze środowisk prawniczych i urzędniczych, obdarzonych z racji swego usytu-

owania przy osobie i w służbie władcy uprzywilejowaną „pozycją” (miejscem), gdzie w imię „użyteczności” dla państwa i „dobra publicznego” winny współgrać ze sobą prawda pisma i skuteczność władzy – „najpierwsza godność literatury” i sprawność działania „człowieka władzy”¹⁴. Z jednej strony dyskurs ten „uprawomocnia” siłę sprawującą władzę; obdarza ją *genealogią* rodzinną, polityczną lub moralną; uwierzytelnia aktualną „użyteczność” władcy, kiedy przekształca ją w „wartości” organizujące przedstawienie przeszłości. Z drugiej strony obraz, jaki tworzy ta przeszłość, będący odpowiednikiem obecnie tworzonych „scenariuszy” futurologii, formułuje modele *prakseologiczne* i, poprzez serię sytuacji, typologię możliwych relacji pomiędzy konkretną wolą a jej hipotetycznymi wariantami; analizując porażki i sukcesy, kreśli kontury nauki o praktyce władzy. Z tego tytułu nie zadowala się stworzeniem historycznego usprawiedliwienia władcy poprzez wyposażenie go w genealogiczną tarczę herbową. To „lekcja” udzielona przez technika menadżeringu politycznego.

Począwszy od XVI wieku – czy też, aby oprzeć się na precyzyjniejszych punktach odniesienia – od Machiavellego i Guirardina¹⁵ historiografia przestaje być przedstawieniem czasu opatrnościowego, to znaczy historii, którą kieruje Podmiot niedosięgly i poznawalny jedynie dzięki objawianym ludziom znakom swej woli. Historiografia zajmuje pozycję podmiotu działania władcy, czyli tego, którego celem jest „tworzenie historii”. Nadaje ona inteligencji funkcję modalizatora możliwych gier między władzą a rzeczywistością, z której się wyodrębnia. Już sama jej definicja wypływa z pojęcia racji stanu: władza jest skuteczna w zależności od faktycznych danych, dzięki sztuce „przetwarzania” elementów narzuconych przez „środowisko”. Nauka ta jest strategiczna z powodu swego przedmiotu, historii politycznej, a także na innej płaszczyźnie z powodu swej metody obróbki danych, archiwów i dokumentów.

Wszelako historyk przyznaje sobie to miejsce na zasadzie swojego rodzaju *fikcji*. W gruncie rzeczy nie jest on podmiotem operacji, a jedynie jej technikiem. Nie tworzy historii, może jedynie uprawiać historię: ta różnica czasownika wskazuje na udział historyka w pozycji, która nie jest jego własną, a bez której niemożliwy byłby nowy typ analizy historiograficznej. Historyk jest jedynie „obok”, a nie „przy” władzy. Toteż otrzymuje w mniej lub bardziej eksplicytnych

14. Aby ograniczyć się tylko do jednego przypadku, por. Dieter Gembicki, *Jacob-Nicolas Moreau et son Mémoire sur les fonctions d'un historiographe de France (1778–1779)*, „Dix-huitième siècle”, nr 4, 1972, s. 191–215. Relacje pomiędzy literaturą a „służbą państwu” pozostaną centralnym zagadnieniem w historiografii XIX i pierwszej połowy XX wieku.

15. W rzeczywistości należy cofnąć się jeszcze bardziej, do Commynes’a (1447–1511), do kronikarzy florentyńskich i wreszcie do powolnego przekształcania się historii wywołanego pod koniec Średniowiecza emancypacją miast, poddanych władców i autonomią jurystów, myślicieli oraz tych, którzy władzy służyli.

formach dyrektywy, które we wszystkich nowożytnych krajach przypisują historii – od tez po podręczniki – zadanie edukowania i mobilizowania. Jego dyskurs jest mentorski lecz nie władczy; podobnie daje lekcje rządzenia nie ponosząc ani ryzyka ani odpowiedzialności sprawowania rządów. Snuje refleksję nad władzą, której nie posiada. Swoją analizę rozwija przeto „równoległe do terażniejszości” reżyserując przeszłość gestem analogicznym do zabiegów futurologa odwołującego się do przyszłości również oddalonej od chwili obecnej.

Z faktu bliskiego obcowania z problemami politycznymi, lecz nie w miejscu, gdzie sprawowana jest władza polityczna, historiografia uzyskuje dwuznaczny status bardziej uwidaczniający się w jej nowożytnej archeologii. To osobliwa sytuacja, zarazem krytyczna i fikcyjna. Ujawnia się szczególnie wyraźnie w *Discorsi i Istorie fiorentine* Machiavellego. Kiedy historyk usiłuje ustalić, stawiając się na miejscu władcy, reguły politycznego postępowania i ustanowić najlepsze instytucje polityczne, wówczas *odgrywa rolę* księcia, którym nie jest; analizuje, co *powinien* zrobić władca. Taka jest *fikcja* otwierająca przed jego dyskursem przestrzeń, w której się pisze. Bo fikcją jest przecież być w gruncie rzeczy zarówno dyskursem pana, jaki sługi – być dozwolonym przez władzę a przecież się z nią nie pokrywać, w pozycji, w jakiej technik może w pewnym oddaleniu, podobnie jak autorytet intelektualny, odgrywać problemy księcia¹⁶. Zależy od „faktycznego władcy” i wytwarza „władcę hipotetycznego”¹⁷. Musi zatem zachowywać się *jak gdyby* efektywna władza stosowała się do jego zaleceń i jakby, wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu, ksiączę posłuszny udzielonej mu lekcji uznawał demokratyczną organizację społeczeństwa. Przeto fikcja ta stawia pod znakiem zapytania – i czyni chimeryczną – możliwość znalezienia dla *analizy* politycznej przedłużenia w efektywnej *praktyce* władzy. Będący konstrukcją dyskursu „ksiączę hipotetyczny” nigdy nie stanie się „księciem faktycznym”. Nigdy nie zostanie wypełniony rozdział oddzielający od rzeczywistości dyskurs, dystans skazujący go na bezwartościowość zwłaszcza wówczas, gdy jest precyzyjnie skonstruowany¹⁸.

Ta fundamentalna frustracja sprawia, iż dla historyka fascynująca jest efektywność życia politycznego (podobnie jak, odwrotnie, polityka kusi wcielenie się w skórę historyka i odegranie swoich posunięć, aby poddać je legitymizującej „refleksji”). Fikcja owa przejawia się również w fakcie, iż historyk analizuje *sytuacje*

16. Por. Claude Lefort, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972, s. 447–449.

17. Por. Claude Lefort, *Le Travail...*, s. 456.

18. W ostatecznej instancji bezwartościowość ta nabiera znaczenia w odniesieniu historii-filozofii do *Fortuny*: nieskończona liczba relacji i współzależności każe człowiekowi odrzucić hipotezę o możliwości kontrolowania przez niego zdarzeń lub choćby wywierania na nie wpływu. Por. Felix Gilbert, *Between History and Politics w: Machiavelli and Guicciardini*, Princeton University Press, Princeton 1973, s. 236–270.

tam, gdzie dla sprawującego władzę chodziło o cele do osiągnięcia. Pierwszy dostaje jako już zaistniały fakt to, co drugi musi dopiero wprowadzić w czyn. Eksploracja przeszłości jest tutaj konsekwencją niemożności podłączenia się do ośrodka, gdzie „historię się tworzy”. Nierzeczywistość przenika do tej nauki o działaniu wraz z fikcją polegającą na tym, że zachowuje się jakby się było podmiotem operacji – lub wraz z ową działalnością, która odtwarza politykę w laboratorium zastępując podmiot działalności historycznej podmiotem operacji historiograficznej. Archiwa tworzą „świat” tej gry technicznej, świat, gdzie odnajduje się złożoność rzeczywistości, lecz poddaną selekcji i zminiaturyzowaną, a więc dającą się poddać formalizacji. To przestrzeń cenna we wszystkich znaczeniach tego słowa: upatruję w niej spofesjonalizowany i skrypturalny odpowiednik tego, co przedstawiają gry we wspólnym doświadczeniu wszystkich ludów, to znaczy praktyki, poprzez które każda społeczność wyjaśnia, miniaturyzuje, formalizuje swoje najbardziej fundamentalne strategie i dzięki temu gra sama siebie bez ryzyka czy odpowiedzialności właściwych historii rzeczywistej.

W przypadku historiografii fikcja ujawnia się na końcu, w produkcie manipulacji i analizy. Opowieść podaje się za reżyserię przeszłości, nie zaś za ograniczone przestrzennie pole, w którego obrębie dokonuje się operacja przesunięta względem działalności ośrodka władzy. Tak jest w przypadku *Discorsi*: Machiavelli przedstawia je jako komentarz do dzieła Tytusa Liwiusza. W rzeczywistości to jedynie „pozór”. Autor wie, iż zasady w imieniu których do rangi wzorca podnosi instytucje rzymskie, wywołują istną „eksplozję” tradycji i że jego przedsięwzięcie jest „bezprecedensowe”¹⁹. Historia rzymska, będąca *wspólnym* punktem odniesienia i *przyjemnym* tematem toczonych we Florencji dyskusji, dostarcza mu publicznego terenu pozwalającego na wyrażanie swoich opinii politycznych jak gdyby znajdował się na miejscu księcia. Przeszłość jest miejscem *zainteresowania* i *przyjemności* poza aktualnymi problemami władcy, obok „opinii” i „ciekawości” odbiorców sytuującym scenę, na której historyk gra swoją rolę technika – substytutu księcia. Odstęp względem teraźniejszości kreśli kontury miejsca, gdzie powstaje historiografia, obok władcy i w pobliżu odbiorców, odgrywając to, co *czyni* ten pierwszy i co *podoba* się drugim, lecz nie można go utożsamić ani z jednym, ani z drugimi. Toteż przeszłość jest fikcją teraźniejszości. Tak jest w każdej prawdziwej pracy historiograficznej. Wyjaśnianie przeszłości nie przestaje zaznaczać różnicy między aparatem eksplikacyjnym, który jest teraźniejszy, a wyjaśnianym materiałem, dokumentami odnoszącymi się do ciekawostek związanych ze zmarłymi. Racjonalizacja praktyki i przyjemność opowiadania sobie legend z minionych czasów („urok historii” – mawiał Marbeau²⁰) – techniki

19. Por. Claude Lefort, *Le Travail...*, s. 453–466.

20. Eugène Marbeau, *Le Charme de l'histoire*, Éditeur A. Picard, Paris 1902.

pozwalające zawiadywać złożonością teraźniejszości i przepojone wzruszeniem zaciekawienie otaczające zmarłych „krewnych” – zlewają się w tym samym tekście, aby jednocześnie dokonać swoistej dla aktualnej epoki jej naukowej „redukcji” i narracyjnej metaforyzacji strategii władzy.

Rzeczywistość wpisująca się w historiograficzny dyskurs pochodzi z właściwych danemu miejscu determinacji. Efektywnymi relacjami zdającymi się charakteryzować to miejsce pisma są: *zależność* względem ustanowionej skądinąd władzy, *opanowanie* technik dotyczących strategii społecznych oraz gra z symbolami i przywołaniami cieszącymi się uznaniem odbiorców. Usytuowana przy boku władzy, wspierając się na niej, lecz również krytycznie się względem niej dystansując; trzymając w ręce naśladowane samym pismem racjonalne narzędzia operacji modyfikujących równowagę sił w imię zdobywczej woli; docierając z oddali do mas (spoza politycznej i społecznej separacji, która ją od nich „wyróżnia”) i reinterpretując właściwe im tradycyjne odniesienia, nowożytna historiografia francuska jest w przytłaczającej większości mieszczańska i – czyż należy się temu dziwić? – racjonalistyczna²¹.

Ta sytuacja faktyczna wpisana jest w tekst. Mniej lub bardziej dyskretna dedykacja (trzeba podtrzymywać fikcję przeszłości, aby mogła zaistnieć uczona gra historii) nadaje dyskursowi status bytu *zadłużonego* wobec władzy, która niedawno jeszcze należała do księcia, dzisiaj zaś – poprzez delegację – do państwowej instytucji naukowej lub jej eponima, czyli zwierzchnika. To „przesłanie”²² wskazuje na miejsce skąd wychodzi przyzwolenie, na desygnat zorganizowanej siły, wewnątrz i w zależności od której analiza może zaistnieć. Jednak sama *opowieść*, ciało fikcji, zaznacza także – poprzez zastosowane metody i badaną treść – z jednej strony *dystans* wobec owego długu, z drugiej strony obydwie punkty oparcia na owo oddalenie zezwalające; są to: *praca* w swym aspekcie technicznym i *zainteresowanie* odbiorców, albowiem historyk uzyskuje od aktualności środki pozwalające wykonać tę pracę i określenie stopnia zainteresowania, jaką budzi.

Z powodu tego trójkątnego ustrukturyzowania historiografia nie może być zatem pomyślana w terminach przeciwstawności lub odpowiedniości między podmiotem a przedmiotem: to, co konstruuje, jest tylko grą fikcji. Nie sposób także zakładać, jak historiografia stara się czasem wmówić, że jakiś usytuowany w odległej przeszłości „początek” wyjaśniłby teraźniejszość: każdy historyk umiejscawia zresztą ów początkowy punkt przecięcia w miejscu, w którym za-

21. Por. np. uwagi Jean-Yves’a Guimara, *L'idéologie nationale*, Champ libre, Paris 1974, s. 17 i 45–65.

22. Autor nawiązuje tutaj do „przesłania” (*envoi*) – ostatniej strofy średniowiecznej ballady francuskiej, tradycyjnie adresowanej do prawdziwego lub umownego „księcia”, czyli arbitra konkursu poetyckiego (przyp. tłumacza).

trzymuje się jego postępowanie badawcze, to znaczy na granicy, jaką wyznacza mu jego specjalność w łonie uprawianej przez niego dyscypliny. W gruncie rzeczy wychodzi od wyznaczników terażniejszości. Jego prawdziwym początkiem jest aktualność. Mówił to już w charakterystycznym dla siebie stylu Lucien Febvre: „Przeszłość – pisał – jest rekonstrukcją społeczeństw i istot ludzkich dokonaną przez ludzi dla ludzi uwikłanych w sieć odniesień dzisiejszej rzeczywistości ludzkiej”²³. Febvre nie uznałby, iż to usytuowanie zabrania historykowi przemawiać w imieniu Człowieka, wierzył bowiem, że dzieło historyczne wolne jest od prawa podporządkowującego je logice *miejsca* wytworzenia, a nie tylko od „mentalności” danej epoki w „postępie” czasu²⁴. Jak każdy historyk, wiedział wszakże, że *pisanie* prowadzi do spotkania z zamieszkującą to miejsce śmiercią, do *ujawnienia* jej poprzez przedstawienie relacji terażniejszości z tym, co wobec niej inne, i do *zwalczania* jej zabiegami zmierzającymi do intelektualnego zapanowania nad zespoleniem indywidualnej woli z obecnymi siłami. Poprzez wszystkie te aspekty, historiografia wprowadza do swego dyskursu warunki umożliwiające jego wytwarzanie stające się tematem, o którym bezustannie rozprawia.

Wytwarzanie i/lub archeologia

Wytwarzanie jest istotnie jej nieomal powszechną zasadą wyjaśniania, albowiem historyczne badania traktują każdy dokument jako symptom tego, kto go wytworzył. Prawdę powiedziawszy nie tak łatwo jest „nauczyć się z samego produktu odszyfrowywać i interpretować łańcuch aktów wytwórczych”²⁵. Na pierwszym poziomie analizy można powiedzieć, że wytwarzanie nazywa problem, który pojawił się na Zachodzie wraz z mityczną praktyką pisania. Aż dotąd historia rozwija się wprowadzając wszędzie podział na *materię* (fakty, *simplex historia*) i *ornamentum* (prezentacja, inscenizacja, komentarz)²⁶. Dąży do odnalezienia prawdy faktów ukrytej pod mnogością „legend” i ustanowienia w ten sposób dyskursu zgodnego z „naturalnym porządkiem” rzeczy tam, gdzie przedtem istniało pomieszanie złudzenia i prawdy²⁷. Ten sposób stawiania problemu zmienia się wszakże począwszy

23. Lucien Febvre, *Przedmowa*, w: Charles Morazé, *Trois essais sur Histoire et culture*, „Cahiers des Annales”, Armand Colin, Paris 1948, s. VIII.

24. Por. Charles Morazé, *Trois essais...*, s. 77–78.

25. Jean T. Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, Seuil, Paris 1968, s. 8.

26. Por. np. Félix Thürlmann, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit*, Peter Lang, Frankfurt 1974, s. 36–72.

27. W XV wieku Rod. Agricola pisał: „Historiae, cujus prima laus est veritas, naturalis tantum ordo convenit, ne si *figmentis* istis aurium gratiam captit, *fidem* perdat”. (*De inventione dialectica libri tres cum scholiis Ioannis Matthaei Phrissemi Phrissemii*, Paris apud Simonem Colinaeum, 1529, III, VII, s. 387). Podkreślenia moje. Zauważmy jaka jest podstawa tego systemu historiograficznego:

od momentu, gdy „fakt” nie funkcjonuje już jako „znak” prawdy, kiedy „prawda” zmienia swój status, stopniowo przestając być tym, co się *manifestuje*, aby stać się tym, co się *wytwarza* i w ten sposób nabiera charakteru „skrypturalnego”. Idea „wytwarzania” przemienia dawną koncepcję „przyczynowości” i wyróżnia dwa typy problemów: z jednej strony odesłanie „faktu” do tego, *co sprawiło, że stał się możliwy*; z drugiej strony *spójność* lub „powiązanie” pomiędzy stwierdzonymi zdarzeniami. Pierwszy problem wyrażany jest jako *geneza* i uprzywilejowuje bez końca to, co jest „przed”; drugi wyraża się w formie *serii*, których konstrukcja wymaga ze strony historyka nieomal obsesyjnej troski o wypełnianie *luk* i, w sposób mniej lub bardziej metaforyczny, zastępuje strukturę. Obydwa elementy, często sprowadzone do filiacji i ładu, sprzęgają się w „quasi koncepcie” czasowości. Pod tym względem prawdą jest, że „dopiero w chwili, gdy dysponowalibyśmy swoistym i w pełni wytworzonym konceptem czasowości, można by podjąć problem *Historii*”²⁸. Tymczasem czasowość służy do ukazywania koniecznego zespolenia obydwu problemów, a także do eksponowania i przedstawienia w tym samym tekście sposobów, do jakich odwołuje się historyk zarówno odpowiadając na pytanie, co było *przedtem*, jak umieszczając fakty w istniejących *lukach*. Dostarcza pustych ram linearnego następstwa odpowiadającego formalnie zapytaniu o *początek* i wymogowi *porządku*. Jest zatem w mniejszym stopniu rezultatem poszukiwania, niż jego warunkiem: założonym *a priori* wątkiem z dwóch włókien, po którym przesuwając swe wrzeczono historyk jednym ruchem wypełniając istniejące między nimi luki. Nie mogąc przekształcić w przedmiot swoich badań to, co jest ich postulatem, historyk „zastępuje poznanie czasu wiedzą o tym, co jest w czasie”²⁹.

Pod tym względem historiografia byłaby zatem jedynie nieświadomym swjej natury dyskursem filozoficznym; ukrywałaby straszliwe znaki zapytania, jakie w sobie nosi, zastępując je nieokreśloną pracą polegającą na robieniu „tak jakby” na nie odpowiadającą. W istocie, to wyparcie nie przestaje powracać w jej pracy i można je w niej rozpoznać, pomiędzy innymi symptomami, w tym, co wpisuje w nią odniesienie do „wytwarzania” i/lub pytajniki spod znaku „archeologii”.

Aby nie ograniczać się do nazywania *wytwarzaniem* niezbędnego, acz nieznanego stosunku wiążącego terminy znane, czyli do wskazywania na to, co jest wspornikiem dyskursu historycznego, lecz nie stanowi przedmiotu jego analizy, należy powtórnie wprowadzić to, o czym Marks przypominał w swych *Tezach o Feuer-*

tekst zakłada, że *prawda* jest *wiarygodna* i że w konsekwencji przedstawiać prawdę, to sprawić, że się w nią uwierzy, wytworzyć u czytelnika *fides*.

28. Jean Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, s. 29.

29. Gérard Mairet, *Le Discours et l'historique. Essai sur la représentation historique du temps*, Mame, Paris 1974, s. 168.

bachu, a mianowicie, że „przedmiot, rzeczywistość, świat poznawalny zmysłami” winny być rozpatrywane „jako konkretna *działalność ludzka*”, „jako praktyka”³⁰. To powrót do spraw podstawowych: „Aby żyć, trzeba przede wszystkim pić, jeść, mieć gdzie mieszkać, ubierać się i jeszcze parę innych rzeczy. Pierwszym faktem historycznym (*die erste geschichtliche Tat*) jest więc produkcja (*die Erzeugung*) środków pozwalających na zaspokojenie potrzeb, wytwarzanie (*die Produktion*) samego życia materialnego. Jest wręcz historycznym faktem (*geschichtliche Tat*), podstawowym warunkiem (*Grundbedingung*) całej historii, że podobnie dzisiaj, jak przed tysiącami lat, trzeba wypełniać dzień za dniem [...]”³¹. Wychodząc z tej bazy, produkcja różnicuje się wedle tego, czy potrzeby te są lub nie łatwo zaspokajane i w zależności od warunków, w jakich są zaspokajane. Produkcja jest wszędzie, lecz „*produkcja w sensie ogólnym* jest abstrakcją”: „Zatem gdy mówimy o produkcji, zawsze chodzi o produkcję w określonym stadium ewolucji społecznej – produkcję jednostek żyjących w społeczeństwie [...] Na przykład jakkolwiek produkcja nie jest możliwa bez narzędzi produkcji [...]; bez pracy uprzedniej, zakumulowanej [...] Produkcja to zawsze szczególna gałąź produkcji”. Wreszcie „zawsze jakieś określone ciało społeczne, jakiś społeczny podmiot wykonuje swą działalność w mniej lub bardziej dużym, mniej lub bardziej bogatym zbiorze sfer produkcyjnych”³². Tak więc analiza powraca do potrzeb, technicznej organizacji, miejsc i instytucji społecznych, gdzie – jak mówi Marks odnośnie fabrykantów pianin – „produktywna jest jedynie praca wytwarzająca kapitał”³³.

Zatrzymuję się na tych klasycznych tekstach powtarzając znane stwierdzenia, ponieważ precyzyjnie stawiają problem, na który napotkałem wychodząc od tak zwanej historii „idei” czy też „mentalności”: chodzi o relację, jaka może zaistnieć pomiędzy określonymi miejscami a wytwarzanymi w nich dyskursami. Wydało mi się, że można przetransponować tutaj to, co Marks nazywa „pracą produktywną w ekonomicznym znaczeniu słowa”: „praca jest produktywna tylko wówczas, gdy wytwarza swoje przeciwieństwo” to znaczy kapitał³⁴. Niewątpliwie

30. Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Teza I; por. także na ten temat: *Gloses marginales au Programme du Parti ouvrier allemand* (§ 1), w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, Paris 1972, s. 22 i nast.

31. Karol Marks, Fryderyk Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris 1968, s. 57, i Karol Marks *Die Frühschriften*, red. S. Landshut, A. Kröner, Stuttgart 1853, s. 354.

32. Karol Marks, *Introduction générale à la critique de l'Économie politique* (1857), w: *Oeuvres, Économie*, Gallimard, Pléiade, Paris 1965, s. 237. Dzieło to zawiera najobszerniejszy wywód Marksa dotyczący produkcji (s. 237–254), nie licząc poświęconych zagadnieniu produkcji fragmentom *Kapitału*, I, 3 sekcja (w: *Oeuvres, Économie*, T. I, Gallimard, Pléiade, Paris 1965, s. 730–732) i ustępom z *Matériaux pour l'Économie* (t. II, s. 399–401).

33. Karol Marks, *Principes d'une critique de l'Économie politique*, w: *Oeuvres*, T. II, Pléiade, Paris 1965, s. 242.

34. Karol Marks, *Principes d'une critique de l'Économie politique*, s. 242.

dyskurs jest formą „kapitału” zainwestowanego w symbole, jest przekazywalny, można go przemieścić, powiększyć lub stracić. Jasnym jest, że perspektywa ta odnosi się również do „pracy” historyka, który stosuje ją jako narzędzie, i że pod tym względem historiografia nie przestaje zależeć od tego, co bada: od stosunku między miejscem, pracą a owym „przyrostem kapitału”, jakim może być dyskurs. To, iż dla Marksa dyskurs należy raczej do kategorii generowanej przez „pracę nieprodukcyjną” nie przeszkadza rozpatrywać możliwości traktowania w ten sposób problemów stawianych historiografii i przez nią samą.

Być może oznacza to nadanie szczególnej treści owej „archeologii”, której nowy prestiż nadał Michel Foucault. Ze swej strony będąc historykiem badającym historię religii zdeterminowaną językiem tej specjalności, zastanawiałem się nad rolą, jaką w organizacji nowożytnego społeczeństwa „skrypturalnego” odegrać mogły wytwory i instytucje religijne, których miejsce zajęło ono po ich uprzednim przekształceniu. Archeologia była dla mnie sposobem, jakim posługiwałem się, aby ściślej opisać powrót „wypartego”, system Pism wyrugowanych przez nowożytność – nieobecnego, którego nie sposób wszakże wyeliminować. Ta „analiza” pozwalała jednocześnie rozpoznać w pracy obecnej „pracę przeszłą, zakumulowaną” i jeszcze determinującą. Tryb ten, ujawniający ciągłości i zniekształcenia w systemie *praktyk*, pozwalał mi także na przeanalizowanie siebie samego. Nie jest to autobiografia, lecz odnawiając w innej postaci relację wytwarzania, jaką dane miejsce utrzymuje ze swym wytworem, analiza ta prowadziła mnie ku badaniu historiografii jako takiej. Oznaczało to wejście podmiotu do swojego tekstu, nie z ową niezwykłą swobodą pozwalającą Martinowi Dubermanowi uczynić z siebie, w swym własnym dyskursie, rozmówcę nieobecnych postaci i traktując o nich opowiadać w istocie o sobie³⁵, lecz na sposób niewypełniającej luki będącej zawsze w tekście nośnikiem braku sprawiającego, iż nie przestaje się poszukiwać i pisać.

Luka ta, oznaka miejsca w tekście i poddania go przez tekst w wątpliwość, odsyła w końcu do tego, na co archeologia wskazuje nie będąc w stanie tego nazwać: stosunek *logosu* do *arche*, „zasady” lub „początku” będącego tym, co wobec niej inne. Historiografia może zawsze umieścić „przed” owo inne, na którym się opiera i które ją umożliwia, odsuwać je bezustannie coraz bardziej wstecz lub określać je nazwą elementu „rzeczywistości” legitymizującego przedstawienie, lecz nie będącego z nim tożsamym. *Arche* nie jest niczym, co mogło by być wypowiedziane. Wślizguje się jedynie w tekst wskutek pracy podziału lub wraz z przywołaniem śmierci.

Toteż historyk może tylko pisać łącząc w tej praktyce „inne” sprawiające, że może posuwać się do przodu, i rzeczywistość, którą przedstawia jedynie

35. Por. Martin Duberman, *Black Mountain, An exploration in community*, Dutton, New York 1973.

pod postacią fikcyj. Jest historiografem. Uznając swój dług wobec doświadczenia, jakie nabyłem w trakcie mojej pracy, pragnę złożyć hołd owemu pismu historii.

Historia, dyskurs i rzeczywistość

Dwie formy rzeczywistości.

Jeżeli zrekapituje się te dane, sytuacja historiografii odsłania pytanie o rzeczywistość wyrażające się w dwóch całkowicie odmiennych pozycjach metodologii naukowej: rzeczywistość w tym sensie, w jakim jest ona *tym, co znane* (tym, co historyk bada, rozumie lub „wskrzesza” ze społeczeństwa przeszłości) i rzeczywistość jako *implikowaną* poprzez operację naukową (teraźniejsze społeczeństwo, do którego odnosi się problematyka historyka, jego procedury, jego sposoby rozumienia i wreszcie praktyka sensu). Z jednej strony rzeczywistość jest *rezultatem* analizy, a z drugiej – jej *postulatem*. Te dwie formy rzeczywistości nie mogą być ani wyeliminowane, ani sprowadzone do siebie nawzajem. Historia jako nauka polega właśnie na występujących między nimi relacjach. Jej swoistym celem jest rozwinięcie ich w dyskursie.

Z pewnością w zależności od okresów i grup punkt ciężkości przenosi się bądź to ku jednemu, bądź ku drugiemu biegunowi. W istocie bowiem istnieją dwa rodzaje historii w zależności od tego, czy przeważa zainteresowanie jedną czy drugą formą rzeczywistości. Nawet jeśli krzyżówki tych dwóch typów występują częściej niż przypadki czyste, każdy z tych rodzajów historii jest łatwo rozpoznawalny. Pierwszy z nich skupia się na tym, *co da się pomyśleć* i na warunkach rozumienia; drugi rości sobie prawo do odtworzenia *tego, co przeżyte*, ekshumowane dzięki poznaniu przeszłości.

Pierwsza z tych problematyk bada swą zdolność do uczynienia możliwymi do pomyślenia dokumenty zinwentaryzowane przez historyka. Podlega konieczności wypracowania modeli pozwalających na utworzenie i zrozumienie serii dokumentów: modeli ekonomicznych, kulturowych, itd. Perspektywa ta, coraz bardziej dziś powszechna, prowadzi historyka do metodologicznych hipotez odnoszących się do jego pracy, do ich rewizji za pośrednictwem wymiany interdyscyplinarnej, do zasad zrozumiałości mogących stanowić o zasadności stosowanych przez niego procedur i wytworzyć „fakty”, a w ostatecznym rachunku do sytuacji epistemologicznej obecnej w całości badań charakterystycznych dla społeczeństwa, w którym pracuje³⁶.

36. Zob. w szczególności nową serię „Annales E. S. C.” (od 1969), lub „The Journal of Interdisciplinary History”, 1970, MIT. Press (USA).

Tendencja druga uprzywilejowuje relację historyka z tym, co przeżyte, to znaczy możliwość odtworzenia czy też „wskrzeszenia” przeszłości. Pragnie ona odrestaurować to, co zapomniane, i dotrzeć do ludzi z przeszłości po pozostawionych po nich śladach. Zakłada ona także przyjęcie właściwego sobie gatunku literackiego – opowieści, podczas gdy tendencja pierwsza, dużo mniej opisowa, zestawia raczej serie wyłaniające się przy zastosowaniu różnych metod badawczych.

Pomiędzy tymi dwiema formami istnieje napięcie, lecz nie opozycja, albowiem historyk znajduje się w pozycji niestabilnej. Jeżeli da pierwszeństwo rezultatowi „obiektywnemu”, jeżeli dąży do odtworzenia w swym dyskursie rzeczywistości jakiegoś społeczeństwa przeszłości i ożywienia tego, co przebrzmiało, rozpoznaje przecież w tej rekonstrukcji porządek i skutek swojej własnej pracy. Dyskurs przeznaczony do wyrażenia *innego* pozostaje *jego własnym* dyskursem i zwierciadłem jego własnego działania. I odwrotnie, gdy historyk powraca do swej praktyki i poddaje refleksji postulaty pragnąc je udoskonalić, odkrywa w nich ograniczenia, których źródło znajduje się wyraźnie przed jego terażniejszością, a których jego praca jest symptomem, nie zaś przyczyną. Podobnie jak „model” socjologii religijnej implikuje (między innymi) nowy status praktyki lub poznania w XVII wieku, obecne metody zawierają w sobie, zatarte jako zdarzenia i przekształcone w kody lub w problematyki badawcze, dawne struktury i zapomniane historie. Ufundowana w ten sposób na podziale z jednej strony stawiającym przeszłość, która jest jej przedmiotem, z drugiej natomiast terażniejszość stanowiącą miejsce jej praktyki, historia nie przestaje odnajdywać terażniejszości w swym przedmiocie, a przeszłości w swej praktyce. Przesycona jest dziwnością, ku której dąży, i narzuca swe prawo odległym obszarom, które podbija w przekonaniu, że przywraca im życie.

Pośredniość (*l'entre-deux*),
sytuacja historii a problem rzeczywistości

Bezustanna praca różnicowania (między zdarzeniami, okresami, między danymi a seriami, itd.) jest w historii warunkiem wszelkiego powiązania między sobą wyróżnionych elementów, a przez to ich zrozumienia. Zakłada wszędzie akt wytworzący nowość przez oddzielenie się od tradycji, co umożliwia potraktowanie jej jako przedmiotu poznania. Decydujące cięcie w obojętnie jakiej dziedzinie wiedzy (ekskluzja jest zawsze niezbędna dla ustanowienia ścisłości) przybiera w historii formę pierwotnej *granicy* konstytuującej rzeczywistość jako „przeszłą” i wyjaśniającą się poprzez techniki dostosowane do zadania, jakim jest „uprawianie historii”. Tym niemniej cezura ta zdaje się być zanegowana ustanawiającą ją operacją, ponieważ „przeszłość” owa powraca w historiograficznej praktyce.

Umarły wyłania się na powrót wewnątrz działalności postulującej jego zniknięcie i możliwość analizowania go jako przedmiotu.

Status tej granicy, *niezbędnej i zanegowanej* charakteryzuje historię jako *naukę humanistyczną*. W istocie jest ona „humanistyczną” nie dlatego, iż jej przedmiotem jest człowiek, lecz ponieważ jej praktyka ponownie wprowadza do „podmiotu” nauki to, co uprzednio zostało wyróżnione jako jej przedmiot. Funkcjonowanie historii wzajemnie odsyła do swego przeciwieństwa obydwaj bieguny „rzeczywistości”. *Działalność* wytwórcza i *znany* okres wzajemnie na siebie oddziałują. Cezura, jaką postawiła przed nimi decyzja ustanawiająca postępowanie badawcze (i „źródło obiektywności”), przestaje być stabilna. Nicuje się, przemieszcza, posuwa do przodu. Ruch ten wywołany jest właśnie faktem, że została ona ustanowiona i dlatego, że nie można jej utrzymać.

W trakcie ruchu powodującego przemieszczanie się terminów pierwotnej relacji, ona sama staje się miejscem operacji naukowej, lecz jest to miejsce, którego zmiany położenia, podobnie jak ruchy boi na pełnym morzu, podążają za dokonującymi się na dużo większą skalę ruchami społeczeństw, ich ekonomicznych i politycznych przekształceń, złożonych stosunków zachodzących między pokoleniami, klasami, itd. Relacja naukowa odtwarza pracę zapewniającą grupom dominację nad innymi i prowadzącą do uczynienia z nich przedmiotów swojego posiadania, lecz zaświadcza także o oddziaływaniu zmarłych, które mocą czegoś na kształt energii kinetycznej trwa bezustannie milcząco realizując swój wpływ za pośrednictwem pozostałości dawnych struktur, „kontynuując – jak powiada Marks – swą wegetacyjną egzystencję” (*Fortvegetation*³⁷).

Historyk nie umknie owym utajonym wpływom i ciągle jeszcze oddziałującej sile przyciągania przeszłości (inercji, którą tradycjonalizm nazwie „ciągłością” dążąc do ukazania jej jako „prawdy” historii). Nie może w większym stopniu abstrahować od dystansowania się i wykluczeń określających epokę czy kategorię społeczną, do której przynależy. W jego działalności stapiają się ze sobą ukryte permanencje i ustanowicielskie zerwania. Historia obnaża je tym bardziej, że jej celem jest ich (z)różnicowanie³⁸. Wątpa i konieczna granica między przeszłym przedmiotem a terażniejszą *praxis* zaczyna drgać gdy tylko fikcyjny postulat *daney*, którą należy zrozumieć, zastępuje się badaniem *operacji* zawsze obarczonej determinizmami i zawsze wymagającej modyfikacji, zawsze zależnej od miejsca, w którym się dokonuje w społeczeństwie, a przeciwieństwem do problemu, metod i właściwej sobie funkcji.

37. Karol Marks, *Das Kapital*, Berlin 1947, (t. I, s. 7 – pierwsza przedmowa); zob. Karol Marks, *Oeuvres*, Pléiade, Paris 1965, t. I, s. 549.

38. Podkreślił to wyraźnie Michel Foucault, zwłaszcza w *Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, s. 16–17.

Historia rozgrywa się zatem w owym miejscu usytuowanym na obrzeżach łączących społeczeństwo i jego przeszłość z aktem wyodrębniania się z nich, w liniach kreślących postać aktualności odcinających je od tego, co względem niego *inne*, lecz które bezustannie zaciera lub modyfikuje powrót „przeszłości”. Podobnie jak na obrazach Miró, i tu pociągnięcie pióra wraz z konturami kreślące różnice i umożliwiające zapis (dyskurs i „historyzując”) przenika ruch będący tego pierwszego przeciwieństwem. To wibrowanie granic. Relacja organizująca historię jest zmieniającym się stosunkiem dwóch elementów, z których żaden nie jest stabilnym punktem odniesienia.

Stosunek do innego

Ta podstawowa sytuacja ujawnia się dzisiaj na wiele sposobów wpływających z formy lub treści historiografii.

Dla przykładu, *analizy* krótkiego lub długiego okresu społeczno-ekonomicznego lub kulturowego poprzedzane są w dziełach historycznych owymi *Przedmowami*, w których historyk relacjonuje poszczególne etapy realizacji zastosowanej przez siebie metodologii. Książka, składająca się z dwóch nierównej wielkości lecz symbolicznie równoważnych części, do opowieści o przeszłości dołącza opis trasy przebytej przez badacza. Już Lucien Febvre rozpoczynał prezentację swego dzieła o Lutrze analizą swej sytuacji historyka na tle serii studiów poświęconych przedmiotowi, którym się zajmował (1928). Wpisywał się w ewolucję współczesnej historii jednocześnie umieszczając Lutra w serii analogicznej, lecz bardziej oddalonej w czasie. Odtąd historyk określa nie tylko miejsce, z którego przemawia, lecz również ukazuje swoje poczynania, czy też pracę, jakiej dokonał, dobierając stosowne metody i stawiając właściwe pytania. Pierre Vilar i Emmanuel Le Roy Ladurie, których dzieła dominują w historiografii współczesnej, zestawiają zarys metodologicznego zamysłu swych przedsięwzięć ze strukturalnymi przemianami Katalonii czy Langwedocji na przestrzeni czterech wieków³⁹. Prawda historii tkwi w tej pośredniości, której bieguny dzieło określa nie będąc w stanie wytworzyć przedmiotu, jakim można byłoby ów stosunek zastąpić. U Soriano analiza bajek Perraulta staje się sama opowieścią, wyznaniem badacza tak, iż przedmiot studium, rozczłonkowany wskutek niejednorodnych sondaży metodologicznych, odnajduje swą jedność w operacji, w której kombinują się bezustannie oddziaływanie autora i opór stawiany przez materię badań⁴⁰.

39. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, T. I, Sevpen, Paris 1966, s. 7–11 i zwłaszcza Pierre Vilar, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, T. I, Sevpen, Paris 1962, s. 11–38.

40. Marc Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, Paris 1968.

Do tego wewnętrznego napięcia, napędowej siły historycznej eksplikacji, przybliżyć należy inny, nie mniej uderzający aspekt obecnych badań: konfrontację metody badawczej z tym, co względem niego „inne”, czy też dokładniej mówiąc uwidocznienie stosunku, jaki sposób rozumienia utrzymuje z niezrozumiałym, które „wydobywa na powierzchnię”. Na przykład ogromna erudycja kulturowa Alphonse’a Dupronta odsłania w historii to, co „paniczne”, dziką i sakralną głębię. Jeżeli zdarza się, iż owa „paniczna dusza zbiorowości” nabiera cech desygnatu, elementu znaczonego (*le signifié*), czy podłoża historii, to dzieje się to na mocy pewnego rodzaju fikcji opierającej się na najbardziej dyskusyjnych poglądach Ottego i Junga, albowiem w rzeczywistości „paniczność” owa jest nazwą, jaką rozciągnięty w niebywały sposób obszar poznania nadaje swym własnym granicom, nieznanemu, które odkrywa i spotyka na swej drodze, nie-wiedzy (*nescience*), która uzmysławia postęp wiedzy. Głębia historii zostaje w ten sposób ukazana (nie zaś, jak gdzie indziej, wyeliminowana) poprzez „irracjonalność” stosowaną do zabiegu badawczego spod znaku wiedzy o ideach i formach kulturowych. Jak powiada Dupront: „To, co nie-historyczne niezbędne jest dla historycznego”⁴¹.

Pierre Vilar przedstawia zjawisko analogiczne: samo istnienie tematu jego rozważań – Katalonii – jest tajemnicą, którą wydobywa na światło dzienne ścisła analiza społeczno-ekonomiczna. W jaki sposób Katalonia konstytuuje się jako swoista i dająca się wyodrębnić całość? Jak ta wyodrębniona całość zmienia się wraz z pojawieniem się równie problematycznej jak katalońska całości „hiszpańskiej”? Stawiając te pytania, w swym wspomniałym wywodzie Pierre Vilar przekształca teorię ekonomiczną w analizę historyczną, by dotrzeć do „historii głębokiej”; wyszedłszy od zmiennych ekonomicznych, odkrywa inne. Rezultatem tego wyvodu są zagadki: „tworzenie się grup o silnej świadomości wspólnotowej”, natura „osobowości regionalnej” lub narodowej, a także „woli politycznej”⁴². Ścisłość jego interpretacji ujawnia, jako swoje odpady czy też to, co *staje się* dla niej niezrozumiałe, jedność świadomości, której warunki i funkcjonowanie zostały wszak wyrażone i wyjaśnione.

41. W „Revue de Synthèse”, no 37–39, s. 329. Zob. również szczególnie interesujące studia: *Lourdes: perspectives d’une sociologie du sacré*, „La table ronde”, 125, maj 1958, s. 74–96; *Problèmes et méthodes d’une histoire de la psychologie collective*, „Annales E. S. C.”, 16, 1961, s. 3–11; *Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIII^e-XX^e siècles)*, w: *Niveaux de culture et groupes sociaux*, La Haye, Mouton & Co., Paris 1968, s. 149–167.

42. Pierre Vilar, *La Catalogne...*, s. 36–37. Zestawienie ekspresji kulturowej ze strukturami ekonomicznymi jest szczególnie dobrze udokumentowane (ze względu na omawiany przedmiot) w *Le temps du Quichotte* („Europe”, styczeń 1956, s. 2–16); *Les primitifs espagnols de la pensée économique*, w: *Mélanges Marcel Bataillon*, numéro spécial de „Bulletin Hispanique”, Paris 1962, s. 261–284; lub, z bardziej metodologicznego punktu widzenia, w: *Marxisme et histoire, dans le développement des sciences humaines*, „Studi storici” 1, no 5, s. 1008–1043.

Nie dziwi zatem, że problem zainaugurowany wtargnięciem innego w naukowe badania ujawnia się również w ich *przedmiotach*. Działalność badawcza nie sprowadza się wyłącznie do poszukiwania zwieńczonych sukcesem prób zrozumienia. Powraca do przedmiotów, których już nie rozumie. Szacuje to, co traci, zwiększając swe wymagania i ulepszając metody. *Historia szaleństwa* jest znakiem owego momentu, w którym nadmierna naukowość skonfrontowana została z obszarami uważanymi przez tę ostatnią za odpady swojej działalności lub swój nie-inteligibilny rewers⁴³. Postępowi historii jako nauki towarzyszy przyrost pomijanych przez nią obszarów milczenia. To także moment, w którym inne nauki sporządzają bilans szkód wywołanych swymi sukcesami. Książka Michela Foucault stawia to właśnie pytanie. Wyraża je omawiając *zagubiony* przez historię przedmiot, którego wszak nie podobna wykreślić: szaleństwo utworzone z zakazów rozumu. Z pewnością, widoczny potem wysiłek autora, aby zwrócić szaleństwu właściwy mu język, nie mógł się skończyć inaczej jak tylko porażką i uwikłać w sprzecznościach; waha się pomiędzy „odzyskaniem” szaleństwa poprzez nowego typu rozumienie a nieskończonym poszerzaniem abstrakcyjnego znaku (szaleństwa) mającego określać pustą przegródkę, której historiografia nie potrafiłaby wypełnić⁴⁴. Jednakże pozostaje owa ziejąca otchłań otwierająca się przed naukowym rozumem pod postacią przedmiotów, które omija on nie podejmując ich analizy. Od tego czasu mnożą się badania poświęcone czarom, cudom, szaleństwu, kulturze „dzikiej” itd. Wskazują one na istniejący po sąsiedzku obszar, którego niepokojącą „dziwność” odkryła przed historią etnologia i psychoanaliza. „Rozum” naukowy jest nierozzerwalnie związany z rzeczywistością, w której, w chwili gdy ją wyklucza, rozpoznaje także swój cień i to, co względem niego inne.

Ta mobilizacja historiografii na obrzeżach wyróżniających i relatywizujących jej dyskurs charakteryzuje się oprócz tego bardziej epistemologiczną formą prac poświęconych sposobom *różnicującym* względem siebie poszczególne nauki. Tu również dzieło Michela Foucault okazuje się znaczące. Podejmując wcześniejsze analizy, przede wszystkim Canguilhema, wykazuje w jaki sposób historia odcina się (i definiuje się) w odniesieniu do synchronicznej kombinacji dyskursów wzajemnie się od siebie wyróżniających i odsyłających do wspólnych reguł dyferencjacji⁴⁵. Niezależnie od typowych dla autora pozycji, jego dzieło opisuje i przyspiesza ruch prowadzący historię do stania się *badaniem granic*

43. Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Helena Kęszycka, wstępem opatrzył Marcin Czerwiński, PIW, Warszawa 1987.

44. Zob. na ten temat przenikliwe uwagi Jacquesa Derridy, *Cogito et l'histoire de la folie*, w: *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, s. 51–97.

45. Michel Foucault, *Les régularité discursive*, w: *Archéologie du savoir*, s. 29–101.

(*travail sur la limite*), do usytuowania się w odniesieniu do innych dyskursów, do skonfrontowania dyskursywności z tym, co wyeliminowane, do mierzenia rezultatów w odniesieniu do przedmiotów, które się im wymykają, lecz również do ustanowienia ciągłości przez wyizolowanie serii, do uściślenia metod poprzez rozróżnianie odrębnych przedmiotów ujmowanych wcześniej jako ten sam fakt, do zrewidowania i porównywania różnorodnych periodyzacji, do jakich prowadzą różne typy analiz, itd. Odtąd „problemu nie stanowi już tradycja ani ślad, lecz podział i granica”.

Mówmy zatem raczej o *granicy* czy *różnicy* niż o *nieciągłości* (to termin zbyt dwuznaczny, gdyż zdaje się postulować oczywistość podziału rzeczywistości). Należy przeto uznać, iż granica staje się „zarazem instrumentem i przedmiotem badań”⁴⁶. Ten operacyjny koncept praktyki historiograficznej jest narzędziem jej pracy i miejscem metodologicznych poszukiwań.

Dyskurs historii

Jeszcze krok dalej a historia rozpatrywana będzie jako *tekst* organizujący jednostki sensu i dokonujący transformacji o możliwych do zdeterminowania regułach. W istocie jeżeli historiografia, aby odnowić swoją praktykę, może odwoływać się do procedur semiotycznych, to i ona stanowi dla nich przedmiot, o ile stanowi *opowieść* lub swoisty dyskurs.

Być może próby, jakie dotychczas poświęcano historii w tym ujęciu, nie są całkowicie przekonujące w tej mierze, w jakiej postulują one niezależną od epoki jednolitość gatunku „historycznego”. Tak czyni Roland Barthes, gdy zadaje sobie pytanie, czy „narracja zdarzeń przeszłych, poddana [...] sankcji „nauki” historycznej, podlegająca władczej gwarancji „rzeczywistości”, usprawiedliwiona zasadami „racjonalnej” ekspozycji, [...] posiada naprawdę jakiś specyficzną cechę, jakąś niepodważalną zasadność odróżniającą ją od narracji fikcyjnej takiej, jaką odnaleźć można w eposie, powieści, dramacie”⁴⁷. Pragnąc odpowiedzieć na to pytanie po przeanalizowaniu jedynie kilku „historyków klasycznych” – Herodota, Machiavellego, Bossueta i Micheleta – oznaczałoby być może zbyt pochopne założenie jednorodności tych dyskursów; zbyt łatwe przyjęcie przykładów najbliższych narracji, a oddalonych od prac współczesnych; rozpatrywanie dyskursu w oderwaniu od gestu konstytuującego go w swoistym powiązaniu z rzeczywistością (minioną), od której się on odznacza, a w konsekwencji nie branie pod uwagę zmieniających się na przestrzeni wieków rodzajów

46. Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, s.12 i 14.

47. Roland Barthes, *Le Discours de l'histoire*, w: „Social Science Information”, VI, 4, 1967, s. 65–75. Por. też tego samego autora, *L'effet de réel*, „Communications”, 12, 1968, s. 109–113.

tego związku, i wreszcie odrzucenie obecnego trendu sprawiającego, że naukowy dyskurs eksponuje warunki swego powstawania, na plan dalszy odsuwając „narrację wydarzeń minionych”?

Pomimo to w owych dziełach „klasycznych” status pisma „historycznego” zdaje się być określony poprzez kombinację *znanzeń* artykułowanych jedynie i przedstawianych jako *fakty*. W istocie dla Rolanda Barthesa (jeżeli pozostawić na uboczu szczegóły argumentacji językoznawczej), „fakty”, o których mówi historia, funkcjonują jako oznaki. Poprzez ustalone relacje między faktami, czy raczej podniesienie niektórych z nich do rangi symptomów całej epoki lub „lekcji” (moralnej, politycznej) organizującej cały dyskurs, w każdej historii istnieje *proces nadawania znaczeń* „zmierający zawsze do »wypełniania« sensu Historii”: „historyk to ten, który w mniejszym stopniu gromadzi fakty, niż elementy znaczące (*signifiants*)”⁴⁸. Wygląda na tego, kto relacjonuje *fakty*, podczas gdy w istocie wyraża *sensy* sprowadzając tym samym *to, co zapisane* (to, co zachowane przez historyka jako istotne) do koncepcji *tego, co godne zapisania*. Elementem znaczącym (*le signifié*) dyskursu historiograficznego są struktury ideologiczne lub wyobrażeniowe, lecz przypisany im jest desygnat wobec dyskursu zewnętrzny, sam w sobie niedostępny. Roland Barthes nazywa „efektem rzeczywistości” ów właściwy dyskursowi historiograficznemu wybieg polegający na ukryciu pod fikcją „realizmu” sposobu (w sposób nieunikniony zamaskowanego w języku) nadawania sensu. „Dyskurs historyczny nie podąża za rzeczywistością, on jedynie nadaje mu znaczenie nie przestając powtarzać *to się wydarzyło*, chociaż asercja ta nie może nigdy stać się czymś innym niż znaczącym rewersem (*l'envers signifié*) całej narracji historycznej”⁴⁹.

Przywołując „prestż formuły *to się wydarzyło*” w odniesieniu do historii, Roland Barthes zestawia go z obecnym rozwojem powieści realistycznej, dziennika intymnego, wzmianek prasowych o aktualnych wydarzeniach, muzeów, fotografii, dokumentów, itd. Wszystkie te dyskursy łączą się w istocie z *rzeczywistością* utraconą (przeszłą); jako *relikwie* wprowadzają powtórnie do zamkniętego *tekstu* rzeczywistość, która opuściła język. Jak się zdaje, ponieważ zachwianiu uległa już wiara w efektywny związek słów z nazywanymi przez nie rzeczami, stały się one tym bardziej zdolne do formułowania sensów, że mniej ogranicza je konieczność przystawania do rzeczywistości. Toteż, bardziej niż powrót do rzeczywistości, „realizm” oznacza uaktywnienie łączliwości całej populacji słów dotychczas związanych z poszczególnymi faktami, a teraz możliwych do zastosowania w wytwarzaniu legend i fikcji. Dzieje się tak dlatego, że słownictwo „rzeczywistości” wchodzi do materii werbalnej, którą można zorganizować

48. Roland Barthes, *Le Discours de l'histoire*, s. 65.

49. Roland Barthes, *Le Discours de l'histoire*, s. 73–74.

w wypowiedź wyrażającą to, co da się pomyśleć lub to, co zostało pomyślane. Nie posiada już przywileju istnienia tuż przy powierzchni faktów, poprzez które przeziera Rzeczywistość zanurzana właśnie w baptysterium, ani też nie otacza go aureola mocy wyrażania zarazem „rzeczy samej” i wpływającego bezpośrednio z niej Sensu.

Z tego punktu widzenia prawdą jest, iż „znakiem Historii jest teraz w mniejszym stopniu rzeczywistość, bardziej zaś to, co intelligibilne”⁵⁰. Nie chodzi wszakże o obojętne jakie *intelligibilium*. „Zatarcie narracji w obecnej nauce historii” potwierdza pierwszeństwo przyznane przez tę dziedzinę wiedzy warunkom, w których wypracowuje ona „to, co da się pomyśleć” (taki jest sens całego ruchu „strukturalistycznego”). Analiza ta odnosząca się do metod, czyli do wytwarzania sensu, jest w historii nieodłączna od swojego miejsca i przedmiotu: jej miejsce to zaznaczający swą obecność w stosowanych procedurach terazniejszy akt owego wytwarzania i umożliwiająca go dzisiaj i jednocześnie go determinująca *sytuacja*; jej przedmiot zaś to warunki, w jakich dane *społeczeństwo* nadało sobie sens poprzez pracę, która sama jest wszak zdeterminowana. Historia nie jest krytyką epistemologiczną. Pozostaje opowieścią. Opowiada o swojej własnej pracy i, jednocześnie, o pracy dającej się odczytać w jakimś okresie przeszłości. Skądinąd tę ostatnią zrozumieć może tylko objaśniając swą własną działalność wytwórczą i, odwrotnie, sama siebie rozumie poprzez ogół i następstwo wytworów, których jest skutkiem.

Jeżeli przeto opowieść o „tym, co się wydarzyło” znika z historii naukowej (rozwijając się natomiast w historycznych utworach popularyzatorskich) lub jeśli narracja faktów przybiera charakter „fikcji” właściwej jakiemuś typowi dyskursu, to nie należy z tego wysnuwać wniosku o zaniknięciu odniesienia do rzeczywistości. Odniesienie to zostaje raczej przeniesione. Nie jest już bezpośrednio dane poprzez *przedmioty* opowiedziane lub „odtworzone”. Implikuje je *stworzenie* „modeli” (przeznaczonych do uczynienia przedmiotów „dającymi się pomyśleć”) dostosowanych do *praktyk* poprzez skonfrontowanie ich z tym, co im się *opiera*, ogranicza je oraz odwołuje się do innych modeli, i wreszcie objaśnienie *tego, co umożliwiło* tę działalność poprzez wpisanie jej w konkretną (lub historyczną) ekonomię produkcji społecznej.

Pod tym względem należało by podzielić zdanie Algirdasa Julienu Greimasa, że w odniesieniu do modeli mogących ukazać funkcjonowanie języka, czy też w odniesieniu do analizy *możliwych* kombinacji w organizacji i transformacji elementów w liczbę skończoną, relacja historyczna jawi się w świetle strukturalistycznej

50. Roland Barthes, *Le Discours de l'histoire*, s. 75. W „złudzeniu referencjalnym” rzeczywistości, w „realizmie”, Roland Barthes odkrywa nowe *prawdopodobne* (*L'effet de réel*, s. 88). Ta „rzeczywistość” jest konotacją tego, *co da się pomyśleć*.

formuły „jako ograniczenie swoich możliwości manifestowania się”. „Podobnie jak struktura atomu – powiada Greimas – da się pomyśleć jako kombinatoryka, której obecny wszechświat jest tylko częściową realizacją, tak samo struktura semantyczna wyobrażona wedle porównywalnego modelu, pozostaje otwarta i może zostać domknięta jedynie przez historię”⁵¹.

Granicę odnaleźć można w środku historii, tam gdzie wskazuje na to, co inne w odniesieniu do rozumu lub możliwego. To postać, jaką rzeczywistość przybiera wewnątrz nauki. Być może zresztą rozróżnienia na nauki „ściśle” i „humanistyczne” nie wytycza już stopień formalizacji czy kryterium weryfikacji, a dyscypliny naukowe odróżnia miejsce, jakie przyznają, jedne *temu, co możliwe*, drugie *granicy*. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że z wykonywaniem zawodu etnologa czy historyka wiąże się fascynacja granicą lub, co jest prawie tym samym, fascynacja innym.

Jednakże granica nie jest jedynie tym, co bezustannie napotyka przed sobą działalność historyka ożywiana wolą, aby uczynić swój przedmiot dającym się pomyśleć; wynika ona także z faktu, że każdy zamysł interpretacyjny musiał być *ustanowiony*, aby można było określić procedury dostosowane do odpowiedniego sposobu rozumienia. Nowe zdeterminowanie „tego, co da się pomyśleć”, zakłada warunkujące je sytuacje ekonomiczne i społeczno-kulturowe. Powstanie jakiegokolwiek sensu jest przejawem zaistnienia zdarzenia, które je umożliwiło. Nawet nauki ściśle zmuszone są zrewidować swój stosunek do opowieści, to znaczy problem relacji pomiędzy swymi dyskursami a tym, co te milcząco implikują – pomiędzy spójnością a genezą. W dyskursie historycznym pytanie o rzeczywistość powraca zatem nie tylko wraz z niezbędnym połączeniem między tym, co możliwe a jego ograniczeniami, czy też uniwersaliami dyskursu a związaną z faktami szczegółowością (niezależnie od tego, jaka jest ich segmentacja⁵²), lecz w postaci *pochodzenia postulowanego przez rozwój odmian „tego, co możliwe do pomyślenia”*. Praktyka naukowa opiera się na społecznej *praxis*, która nie jest zależna od poznania. Przestrzeń dyskursu odsyła do czasowości odmiennej od tej, która organizuje znaczenia według klasyfikacyjnych reguł połączeń. Działalność wytwarzająca sens i ustanawiająca intelligibilność przeszłości jest również symptomem działalności, *której się ulega*, rezultatem zdarzeń i strukturyzacji przekształcanej przez nią w dające się pomyśleć przedmioty, przedstawieniem organizującej ją, ale i wymykającej się jej genezy.

51. Algirdas Julien Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris 1970, s. 111. Por. cały ten rozdział *Histoire et structure*, s. 103–116.

52. Problem jest w pewnej mierze analogiczny do tego, o którym traktują pierwsze filozofie języka z końca Średniowiecza. Zob. Jean-Claude Piguet, *La querelle des universaux et le problème contemporain du langage*, „Revue de Théologie et de Philosophie”, 19, 1969, s. 392–411.

Historia jako mit

Historia popadłaby w ruinę bez zwornika całej jej architektury, jakim jest połączenie pomiędzy aktem, który ją ustanawia a odzwierciedlanym przez nią społeczeństwem, bez nieustannie poddawanego w wątpliwość rozdzielania teraźniejszości od przeszłości, bez podwójnego statusu przedmiotu będącego „efektem rzeczywistości” w tekście i tym, co niewypowiedziane implikowanym przez zamknięcie dyskursu. Jeżeli opuszcza właściwe sobie miejsce – stawianą przez siebie i otrzymywaną z zewnątrz granicę – rozkłada się na swe składowe stając się już tylko fikcją (opowieścią o tym, co się wydarzyło) lub refleksją epistemologiczną (objaśnianiem swoich własnych reguł pracy). Jednakże nie jest przecież ani legendą, do czego redukuje ją popularyzatorstwo, ani kryteriologią, czym stałaby się gdyby pozwoliła się sprowadzić do samej krytycznej analizy swoich procedur. Gra pomiędzy nimi, na granicy oddzielającej te dwie skrajności, podobnie jak Charlie Chaplin w końcowych sekwencjach *Włóczęgi* (*The Tramp*) oscyluje wzdłuż granicy meksykańskiej pomiędzy dwoma krajami na przemian wypędzającymi go ze swego terytorium: zygzaki jego marszruty zaznaczają zarazem różnicę i jej zsywanie.

Podobnie jak on, historyk jest również odrzucany raz w kierunku swojej teraźniejszości, raz ku przeszłości. Sprawia to, że doświadcza *praxis*, w której jego własna praktyka splata się nierozzerwalnie z praktyką *tego, co inne* (inną epoką lub determinującym go teraźniejszym społeczeństwem). Analizuje samą dwuznaczność, na którą wskazuje nazwa jego dyscypliny. *Historie* i *Geschichte*: dwuznaczność w końcowym efekcie bogatą w znaczenie. W istocie historia jako dziedzina nauki nie może całkowicie odłączyć swojej praktyki od tego, co traktuje jako swój przedmiot, a jej niekończącym się zadaniem jest uściślenie kolejnych sposobów artykułowania go.

Bez wątpienia to powód, dla którego historia zastąpiła „pierwotne” mity czy starożytne teologie od czasu, gdy zachodnia cywilizacja utraciła swój religijny charakter a na płaszczyźnie politycznej, społecznej czy naukowej definiuje się poprzez *praxis* implikującą także związki, jakie utrzymuje z samą sobą i z innymi społeczeństwami. Opowieść o tej relacji wykluczenia i fascynacji, dominacji lub komunikacji z *innym* (funkcja pełniona na przemian przez sąsiedztwo i przyszłość) dzięki historii pozwala naszemu społeczeństwu opowiadać o sobie samym. Opowieść ta funkcjonuje tak samo jak w dawnych cywilizacjach i podobnie jak jeszcze teraz w niektórych społeczeństwach pierwotnych funkcjonują opowieści o kosmogonicznych zmaganiach konfrontujące teraźniejszość z czasem początku.

Ta lokalizacja mitu nie ujawnia się wyłącznie wraz z tendencją przybliżającą nauki „ściśle” czy „humanistyczne” ku ich historii (która pozwala naukowcom usytuować się w jakiejś całości społecznej⁵³) lub wraz z ważnością popularyzatorstwa historii (które czyni możliwym do pomyślenia stosunek danego porządku do jego przekształcenia, lub które egzorcyzmuje go w myśl formuły: „Zawsze tak było”) czy też wraz z tysięcznymi powrotami zadzierzgniętego przez Micheleta genialnego utożsamienia pomiędzy historią a autobiografią narodu, ludu lub partii. Historia stała się naszym mitem z powodów bardziej podstawowych, które streszcza kilka wcześniejszych analiz.

Tożsamość poprzez zróżnicowanie

Dyskurs historyczny wyjaśnia *tożsamość społeczną* nie jako coś „danego” lub stałego, lecz w tej mierze, w jakiej *odróżnia się* ona od poprzedzającej epoki czy innego społeczeństwa. Zakłada on zerwanie przekształcające tradycję w przedmiot miniony w taki sposób, w jaki historia *Ancien Régime* implikuje Rewolucję⁵⁴. Jednakże owa relacja wobec początków bliskich czy odległych, od których społeczność oddzieliła się nie mogąc ich usunąć, jest przedmiotem analizy historyka; czyni on z niej miejsce swojej dziedziny wiedzy. W tekście zachowującym jeszcze formę opowieści, historyczny dyskurs artykułuje praktykę nowej intelligibilności i trwanie obrazów z różnych przeszłości (które przeżywają nie tylko w dokumentach, lecz także w owym szczególnym „archiwum”, jakim jest sama praca historyka).

Jeżeli z jednej strony funkcją historii jest wyrażanie pozycji określonego pokolenia wobec poprzednich za pomocą stwierdzenia: „Nie jestem tym”, to przecież zawsze uzupełnia to stwierdzenie nie mniej niebezpiecznym dopełnieniem, w którym społeczeństwo wyznaje: „Jestem kim innym niż pragnę być i zdeteminowanym poprzez to, co neguję”. Historia potwierdza autonomię i zależność w proporcjach zmieniających się w zależności od środowisk społecznych i sytuacji politycznej, w których powstaje. Pod postacią „pracy” immanentnej względem rozwoju człowieka, zastępuje mity, za pośrednictwem których społeczeństwo

53. W *L'Histoire et l'unité des sciences de l'homme*, „Annales E.S.C.”, 23, no 2, 1968, s. 233–240, Charles Morazé rozpatruje pod tym kątem podstawą funkcję historii: dlatego, że relacje pomiędzy naukami humanistycznymi przekładają się na historię i w niej rozgrywają, jest ona „synkretyczna” i wydaje się dzisiaj rozczłonkowana z powodu swego przystępowania do coraz bardziej odległych dyscyplin.

54. Najpierw nazywa się okres przed rewolucją „reżymem poprzednim” (*régime précédent*) i dopiero od listopada 1789 zaczyna się nazywać go *ancien régime* (czyli reżymem „dawnym” – przyp. tłumacza). Zob. Albert Soboul, *Le Civilisation et la Révolution française*, T. I, Arthaud, Paris 1969 (szczególnie rozdział I).

przedstawiało swoje niejednoznaczne relacje z własnymi źródłami i – poprzez naznaczoną przemocą historię Początków – związki, jakie utrzymuje z samym sobą.

Pochodzenie języka: umarłe i żywe

Pomimo przedmów i wstępów napisanych w pierwszej osobie (w *Ichbericht*) posiadających wartość inicjacyjnego *introitu* i wyraźnie zaznaczających odstęp między chwilą, w jakiej zabiera głos autor, a „owym czasem”, o którym mówi, historia jest *dyskursem w trzeciej osobie*. Bitwy, politycy czy zarobki są jej podmiotami-przedmiotami, lecz – jak pisze Roland Barthes – „tam nie ma nikogo, kto podjąłby się o tym opowiedzieć”⁵⁵. Dyskurs o przeszłości ma status dyskursu o śmierci. Jego przedmiot jest nieobecny, natomiast jego sens sprowadza się do tego, iż jest językiem pozwalającym porozumiewać się narratorowi ze swoimi czytelnikami, czyli umożliwia komunikację między obecnymi. Komunikat sprawia, że grupa porozumiewa się sama ze sobą za pośrednictwem *przywołania trzeciego nieobecnego*, jakim jest jej własna przeszłość. Umarły jest obiektywną figurą wymiany pomiędzy żywymi. Jest on *wypowiedzią* dyskursu, który transportuje go jako przedmiot, lecz w funkcji interlokucji wyrzuconej poza nawias dyskursu, w dziedzinę *niewypowiedzianego* (*le non-dit*).

Poprzez te sprzężenia z nieobecnymi, historia staje się mitem języka. Manifestuje ona warunek dyskursu: śmierć. W istocie rodzi się z zerwania stanowiącego przeszłość odrębną od jej obecnego przedsięwzięcia. Jej praca polega na odtwarzaniu tego, co nieobecne, na wytwarzaniu ze znaków rozproszonych po powierzchni terazniejszości śladów „historycznych” realiów brakujących, gdyż innych.

Jednakże nieobecny jest również uobecnioną formą początku⁵⁶. Mít istnieje, ponieważ poprzez historię *język skonfrontowany zostaje ze swym źródłem*. Niewątpliwie konfrontacja ta przybiera rozmaite aspekty: relacji dyskursu historycznego z takim czy innym uprzywilejowanym przez niego okresem, przedmiotu badań w linearnej serii pewnej chronologii, czy też ruchu odsyłającego ten okres do jego bardziej pierwotnego poprzednika poprzez bezustanne cofanie się wstecz aż po wymyślony „prapoczątek”; ta fikcyjna lecz niezbędna podpórka pozwala zstąpić w głąb czasu, sklasyfikować jego składowe, itd. Wszelako bliższy i bardziej fundamentalny stosunek wyrażany tym inicjalnym zerem, to relacja każdego dyskursu z umożliwiającą jego zaistnienie śmiercią. Początek jest usy-

55. Roland Barthes, *Le discours de l'histoire*, s. 71.

56. Ograniczamy się do zasygnalizowania problemu pozostawiając na boku przeprowadzoną gdzie indziej analizę problemów wywołanych wprowadzeniem psychoanalizy w pole badawcze historii. Zob. dalej w tekście: („Ce que Freud fait de l'histoire”).

tuowany wewnątrz dyskursu. Jest właśnie tym, czego dyskurs nie może uczynić wyrażonym przez siebie przedmiotem. Dyskurs ów, jako *wypowiedź*, osadzony jest na tym, *co się stało innego*; tym, co go cechuje, jest początek implikujący przedmiot *zagubiony*; pełni wobec ludzi funkcję przedstawienia sceny pierwotnej zatartej lecz jeszcze organizującej dyskurs. Ten ostatni nie przestaje sprzęgać się ze śmiercią, którą postuluje, lecz której przeciwstawia się praktyka historyczna. Albowiem mówienie o zmarłych to jednocześnie zanegowanie śmierci i nieomal rzucanie jej wyzwania. Toteż mówi się, że historia „wskrzesza” umarłych. W dosłownym znaczeniu słowo to jest zwodnicze: historia nikogo nie wskrzesza. Tym niemniej słowo to przywołuje funkcję przypisaną dyscyplinie traktującej o śmierci jako o przedmiocie wiedzy i przez to wytwarza wymianę między żywymi

Taka jest historia: gra życia i śmierci toczy się w spokojnie rozwijającym się dyskursie, źródło i negacja genezy, odsłonięcie martwej przeszłości i wynik terażniejszej praktyki. Na właściwy sobie sposób odtwarza mity oparte na zabójstwie czy też dającej czemuś początek śmierci, które czynią z języka ciągle pojawiający się przed oczami obraz śladu początku równie niemożliwego do odnalezienia, co do zapomnienia.

Mówienie i wytwarzanie

Historia przywołuje wreszcie rodzaj *wytwarzania* (*faire*) swoisty nie tylko dla niej („uprawianie historii”), lecz także dla społeczeństwa wyróżniającego twórczość naukową. Jeżeli dopuszcza, by wspólne działanie posługiwało się właściwym sobie językiem technicznym, to odsyła do tej *praxis* społecznej jako do tego, co umożliwia zaistnienie tekstów zorganizowanych dzięki nowemu zrozumieniu przeszłości.

Ten stosunek dyskursu do pewnego rodzaju *wytwarzania* jest wewnętrzny względem jego przedmiotu, ponieważ w ten lub inny sposób historia zawsze mówi o napięciach, konfliktach, grach sił. Jednak jest wobec niego także zewnętrzny w tej mierze, w jakiej sposób rozumienia i typ dyskursu zdeterminowane są szerszym kontekstem społeczno-kulturowym przyznającym szczególnie miejsce historii. Społeczeństwa ustabilizowane wytwarzają historię, która uprzywilejowuje ciągłości i dążą do nadania wartości ludzkiej *istoty* (*essence*) solidnemu i ustabilizowanemu porządkowi. W epokach, gdzie przeważają zmiany i rewolucje, zasadą zrozumiałości historycznej stają się gwałtowne zerwania ciągłości na poziomie zbiorowym i indywidualnym. Jednakże to odniesienie do społecznej organizacji działania – implikowanej ładem politycznym lub powstawaniem nowych ustrojów – *pośrednio* tylko oddziałuje na analizę naukową. Pojawia się w niej ono symbolicznie wraz z topiką zrozumiałości: w zależności od okresu historiograficznego coś jest wydarzeniem lub ciągłą serią stając się punktem wyjścia i definicją zrozumiałości. Określony typ społeczeństwa definiuje się

także przez sposób, w jaki kombinuje się w nim dyskursywność „zrozumienia” i osobliwość „tego, co się dzieje”; na przykład model społeczno-ekonomiczny będzie uprzywilejowany względem biografii, lub odwrotnie.

Będąc zwierciadłem działania definiującego dzisiaj społeczeństwo, dyskurs historyczny jest jego przedstawieniem i odwrotną stroną. Nie jest całością – jak gdyby wiedza tworzyła rzeczywistość albo sprawiała, że wznosi się ona do najwyższego z osiągalnych poziomów! Ta nadmiernie optymistyczna wizja poznania należy już do przeszłości. Wszelki ruch współczesnej epistemologii w dziedzinie nauk zwanych „humanistycznymi” dyskredytuje ją i nie pozwala jej mieć czystego sumienia. Historiograficzny dyskurs jest jedynie jednym z banknotów podlegającej bezustannej dewaluacji waluty. Przecież w gruncie rzeczy to tylko papier. Tym niemniej przesadnym byłoby najpierw otaczać go nadmierną czcią, by potem odmawiać mu jakiegokolwiek racji bytu. Tekst historii, zawsze do napisania na nowo, jest sobowtórem działania jak jego ślad i znak zapytania. Zaszczepiony na tym, czym nie jest – na ruchu społeczeństwa, lecz również na praktyce naukowej jako takiej – ryzykuje wyrażenie *sensu*, który symbolicznie kombinuje się z *działaniem*. Nie zastępuje społecznej *praxis*, lecz jest jej delikatnym świadkiem i niezbędnym krytykiem.

Zdetronizowany z uprzywilejowanego miejsca – na które wyniosła go filozofia od czasów Oświecenia i niemieckiego idealizmu, upatrująca w nim ostateczną manifestację Ducha świata – historiograficzny dyskurs zamienia królewski tron na pozycję dziecka z legendy, wskazującego na prawdę przez wszystkich zdawało by się zapomnianą. Taka jest również pozycja mitu zarezerwowanego dla święta, które otwiera w pracy nawias prawdy. Nic nie ujmując z poprzednio podkreślonych funkcji, nie należy wszakże nie doceniać tej, która wiąże historyczną *wypowiedź z działalnością* społeczną, choć ich ze sobą nie utożsamia. Przypomina ona pracy jej relację ze śmiercią i z sensem; sytuuje także prawdziwą historiografię po stronie niedyskretnych pytań, jakie niesie z sobą niezmierny ruch *praxis*.

[przełożył Krzysztof Jarosz]

Tożsamość estetyczna a dyskurs rozmycia kulturowego

W 1974 roku twórca aborygeński, Wandjuk Marika, odkrył, że prace namalowane przez jego ojca zostały bez zgody autora przedrukowane na masowo produkowanych ścierkach do naczyń. Reakcja Mariki była ostra. Podczas zebrania Australijskiej Rady do Spraw Sztuki rzucił naręczę ścierek na stół, oznajmiając: „Nikt nie może zobaczyć tych rzeczy. W przeciwnym razie mój lud zginie”¹. Taki zarzut wymaga dokładnego wyjaśnienia. W pierwszej chwili wydaje się, że przewinienie wiąże się jedynie z naruszeniem praw autorskich. Rzeczywiście, producenci ścierek przedrukowali bez zgody autora jego prace, czerpiąc z tego korzyści materialne. Ale w 1974 roku w Australii nagminnie powielano twórczość artystów aborygeńskich, ignorując prawa autorskie, zaś protest Mariki był poważniejszy, niż jednoznaczne naruszenie praw autorskich zazwyczaj wywołuje. Marika stwierdził, że rozpowszechnianie pewnych dzieł sztuki na ścierkach do naczyń przyniesie śmierć jego ludu.

Marika obawiał się, że dokonywana przez środki masowego przekazu i masową produkcję re-prezentacja i re-interpretacja dzieł sztuki stworzonych w kulturze jego przodków spowoduje powolne zniszczenie jej odrębności. Tak więc położył nacisk na przeciwstawne zbiory, w obrębie których istnieją oryginalne malowidła na korze i ścierki do naczyń. Radykalnie zmienił się kontekst omawianej twórczości, która, wcześniej będąc częścią ściśle określonego rytuału, została przeniesiona do fabryki, sprzedającej tysiące produktów centrom handlowym i sklepom firmowym. Wandjuk Marika ostrzegł, że nowe obrazy nie mają tego samego znaczenia co oryginały oraz, dodatkowo, nie ukazują tej samej tożsamości kulturowej. Pod wpływem środowiska estetycznego, które stopniowo wypełnia się obrazami odzwierciedlającymi nową tożsamość, zmienia się tożsamość jednostkowa i grupowa. W rezultacie artyści nie są w stanie powielić obrazów, które stanowiły wyraz tożsamości posiadanej w przeszłości. Etnomuzikolog Alan Lomax nazwał to zjawisko „rozmyciem kulturowym”². W 1971 roku ostrzegł,

1. Wandjuk Marika, cytowany w: Vivien Johnson, *Copyrites: Aboriginal Art in the Age of Reproductive Technologies*, National Indigenous Arts Advocacy Association and Macquarie University, Sydney 1996, s. 12.

2. Alan Lomax, *Toward an Ethnographic Film Archive*, „Filmmakers Newsletter” 27 luty 1971, 4(4), s. 3.

że dzieła sztuki, które zarówno odzwierciedlały, jak i tworzyły tożsamość małych lub zamkniętych grup kulturowych, są w coraz większym stopniu zastępowane rozproszonymi dziełami sztuki, odzwierciedlającymi sposób postrzegania owych grup kulturowych przez dominujące społeczeństwo. Jeśli to sztuka danej społeczności, jak się powszechnie uważa, decyduje o odrębnych cechach jej tożsamości oraz definiuje ją (przynajmniej częściowo), to gdy owa sztuka zanika, zanika również odrębna tożsamość tej społeczności.

Jednak wyjaśnienie zarzutów Lomaxa oraz późniejszych krytyków kultury może sprawiać trudności. Jak odróżnić odrębną kulturę, której rzeczywiście grozi zniknięcie, od kultury, w której zachodzi jedynie zmiana wartości (co ma miejsce we wszystkich odrębnych kulturach)? Co więcej, pojęcie rozmycia kulturowego wskazuje na swoisty rodzaj zagrożenia społeczności; zagrożenia, które jest przede wszystkim natury estetycznej. Co oznacza twierdzenie, że zagrożenie stwarzane przez dzieła sztuki odmienne jest od zagrożenia, które niosą ze sobą na przykład siły ekonomiczne lub działania wojskowe?

W niniejszym artykule omawiam dwa zagadnienia związane z dyskursem toczącym się wokół rozmycia kulturowego. Po pierwsze chciałbym wysunąć hipotezę, że choć sprawa Wandjuka Mariki stanowi zapożyczenie kulturowe, różni się pod względem estetycznym i politycznym od zjawisk, które najczęściej są podawane jako ilustracje rozmycia kulturowego. Jego występowanie uważa się zazwyczaj za wynik wszechobecności mediów, zalania rynków estetycznych produktami dominującego społeczeństwa, tłumienia głosu lokalnych społeczności artystycznych. Uważam, że istnieje jeszcze jeden przypadek zachodzenia rozmycia kulturowego. Tym samym chciałbym odpowiedzieć Theodore'owi Gracykowi, który sprzeciwia się problematyzacji niepokoju związanego z tym zjawiskiem. Postaram się udowodnić, że Gracyk błędnie rozumie obawy społeczności zagrożonych rozmyciem kulturowym, którym zależy nie tyle na zachowaniu konkretnych wzorców kulturowych czy artystycznych, ile na utrzymaniu autonomii, pozwalającej im decydować o rozwoju owych wzorców.

Zanim przejdę dalej, chciałbym wyjaśnić sposób, w jaki używam pojęć kultura i tożsamość, gdyż stanowią one ważny element niniejszej dyskusji. Nie chcę podawać definicji tych terminów, dwóch z najbardziej kłopotliwych koncepcji w dyskursie filozoficznym, lecz jedynie zwrócić uwagę na niektóre z najistotniejszych znaczeń, które posiadają. Proponowany przeze mnie opis nie wyklucza więc innych możliwości interpretacyjnych, lecz jest otwarty, będąc częścią toczącego się dialogu, który oba nieustannie generują. Poprzez kulturę rozumiem wspólne wartości, pojęcia i związane z nimi wzorce zachowań typowe dla członków grupy, która dokonuje samookreślenia i jest wciąż żywa. Chiałbym podkreślić dynamiczny charakter kultury, która nie jest statycznym zbiorem wartości i myśli. Oznacza ona raczej wzorzec pojęć, wartości i zachowań, które

są w nieustannym procesie zmiany i renegocjacji. W ramach niniejszego artykułu szczególnie interesuje mnie sposób, w jaki używa się dzieł sztuki, aby przekazać kulturę. Przez tożsamość rozumiem, przynajmniej częściowo, otwarty produkt tak związków społecznych, jak i środowiska kulturowego. Co więcej, uważam, że tożsamość zależy od społecznego uznania. Tożsamość, będąc produktem wzajemnego oddziaływania z innymi jednostkami i formami kulturowymi, jest również dynamiczna. Jak wykażę, rozpowszechnianie dzieł sztuki w środkach masowego przekazu może spowodować rozmycie kulturowe ze względu na diachroniczny charakter kultury i tożsamości.

W zasadzie trudno dostrzec różnice pomiędzy omawianymi pracami – zbiorem malowideł na korze oraz wyprodukowanymi fabrycznie ścierkami do naczyń z ich reprodukcjami. Obrazy dzieli tylko sposób przekazu. Nie zmieniono przedrukowanej twórczości, lecz jedynie przeniesiono ją na medium, które łatwo jest powielić w dużej ilości. Z formalnego punktu widzenia, poza właściwościami struktury podłoża, które nie zostały zachowane, gdy obrazy przeniesiono z jednego materiału na drugi, wizerunki charakteryzują się tymi samymi cechami. Nelson Goodman zauważył jednak, że niektóre dzieła sztuki mają charakter własnoręcznego podpisu, co oznacza, że o statusie prac decyduje ich przyczynowa historia³. Na przykład obraz Picassa różni się od jego repliki, nawet jeśli nie można go od niej odróżnić, gdyż Picasso namalował tylko jedno z płócien. Choć może wydawać się, że wewnętrzne cechy obu prac są identyczne, Goodman, opierając swój sąd na przyczynowej historii obrazu, tylko jedną z nich uważa za autentyczną. Mając to na uwadze, można stwierdzić, że fabryczne reprodukcje nie są autentyczne, choćby w tym sensie, że ścierek do naczyń nie stworzył sam Marika. Nie są oryginalnymi dziełami sztuki, a więc, w pewnym sensie, nie są „prawdziwe”. Tyle jednak powinno wydawać się oczywiste każdemu, u kogo na ścianie wisi reprodukcja obrazu lub kto słuchał nagrania muzycznego odtwarzanego z płyty kompaktowej. Oba są przykładami sztuki masowej, powielanej z oryginału. Za dzieła sztuki masowej można uznać tę twórczość, która istnieje w kontekście produkcji przemysłowej i masowej reprodukcji. Jak wyjaśnia Noel Carroll: „Sztuka masowa, podobnie do masowej produkcji samochodów, jest formą produkcji i dystrybucji masowej, której celem jest dostarczenie licznych dzieł sztuki do geograficznie oddalonych odbiorców masowych. Sztuka masowa jest sztuką społeczeństwa masowego, zależną od przekazu skierowanego do masowych odbiorców i posługującą się możliwościami stworzonymi przez techniki masowe”⁴.

3. Nelson Goodman, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis 1976, s. 113–116.

4. Noel Carroll, *The Philosophy of Mass Art*, Clarendon, Oxford 1998, s. 188.

W przypadku sztuki masowej powielenie dzieła pociąga za sobą szereg konsekwencji. Nie bez znaczenia jest fakt, że praca natychmiast staje się dostępna licznym odbiorcom. W omawianym przypadku oryginalne malowidła na korze znajdują się tylko w jednym miejscu, gdzie obcować z nimi mogą wyłącznie ci odbiorcy, którzy przyjadą specjalnie, żeby je obejrzyć. Natomiast masowo produkowane ścierki do naczyń można kupić w supermarkecie czy centrum handlowym w dowolnym miejscu w Australii. Po raz kolejny rodzi się pytanie, na czym, poza naruszeniem praw autorskich, polega przewinienie. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że o ile artyści wiedzą, iż ich dzieła są powielane i otrzymują za to rekompensatę finansową, powinno im zależeć, aby ich twórczość dotarła do jak najliczniejszej rzeszy odbiorców. Kiedy w latach siedemdziesiątych XX wieku pojawiły się obawy dotyczące rozmycia kulturowego, uważano, że mass media mogą stanowić ewentualne rozwiązanie problemu. Alan Lomax, stosując nowoczesne techniki, pomagał nagrywać tradycyjną muzykę lokalnych twórców, częściowo po to, aby można ją było odtwarzać w środkach masowego przekazu, przez co byłaby konkurencją dla ograniczonego repertuaru muzycznego prezentowanego w dominujących radiostacjach. I rzeczywiście, praktyki muzyczne, które nie były znane poza niewielkimi obszarami geograficznymi, stały się popularne dzięki przeniesieniu indywidualnych nagrań na masowo produkowane nośniki. Blues i reggae, niegdyś lokalne tradycje, które zyskały światową popularność, stanowią zaledwie dwa przykłady tego zjawiska. Należy więc zastanowić się, dlaczego przełożenie pojedynczego dzieła sztuki na liczne, masowo produkowane nośniki, mogło wywołać zarzuty moralne, takie jak te, które postawił Wandjuk Marika.

Arthur Danto zauważył, że kontekst, w jakim powstaje dzieło sztuki, jest sam w sobie istotnym wyznacznikiem jego cech estetycznych⁵. Ta myśl stanowi rozwinięcie teorii Nelsona Goodmana, głoszącej, że dzieła sztuki są jak własnoręczny podpis. Goodman stwierdził, że historia dzieła sztuki jest istotna, gdyż pozwala odkryć percepcyjne różnice pomiędzy oryginałem i podróbką czy reprodukcją. I tak odbiorca, mając przed sobą oryginalne płótno i jego kopię, może zauważyć szczegóły, które widoczne są na oryginale, a których nie zachowano w procesie produkcji. Jednak Marika nie ubolewał, że w wyniku masowej produkcji obrazów powstają formalnie ubogie, a więc artystycznie niedoskonałe, reprezentacje oryginalnych wizerunków, na których były oparte. Zarzut dotyczył raczej tego, że masowa reprodukcja sama w sobie, bez względu na to, jak wierna jest oryginałowi, zmienia przekazywane znaczenie dzieła sztuki.

5. Arthur Danto, *Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*, Harvard University Press, Cambridge 1981.

Danto zauważył również, że historia dzieła sztuki ma wpływ na jego właściwości estetyczne, niezależne od wszystkich innych zauważalnych różnic pomiędzy pracami. Wystarczy przypomnieć sobie sfalszowane płótna Vermeera pędzla Van Meegerena. Podobieństwo obrazów Van Meegerena do twórczości Vermeera było tak zadziwiające, że cały świat artystyczny był nie tylko przekonany o ich autentyczności, ale okazało się, że płótna, okrzyknięte przez krytyków za najlepsze dzieła Vermeera, były podróbkami namalowanymi przez Van Meegerena. Choć odkryto, że to Van Meegeren był autorem owych prac, większość krytyków nie chciała uwierzyć w próbę fałszerstwa, dopóki Van Meegeren nie namalował kolejnego „obrazu Vermeera” pod obserwacją w więzieniu⁶. Mimo że fałszywe płótna Van Meegerena były znakomicie namalowane, dziś ich wartość jest mniejsza niż wartość twórczości Vermeera. Według koncepcji Goodmana, widzimy dziś różnice pomiędzy obrazami – choć różnice były na obrazach od początku, nie zostały wcześniej zauważone przez krytyków. Jednak, jak twierdzi Danto, nawet jeśli krytyk nadal nie jest w stanie dostrzec percepcyjnych różnic pomiędzy obrazami Vermeera i płótnami Van Meegerena, prace te i tak różnią się pod względem estetycznym ze względu na swoją historię.

W myśl stwierdzenia Danto, o znaczeniu dzieła sztuki decydują nie tylko jego cechy formalne, ale również okoliczności towarzyszące jego powstaniu i rozpowszechnieniu. W przypadku niektórych rodzajów sztuki wyrażenie tożsamości danej grupy stanowi dla artystów istotną i jawną część uprawiania owej kategorii artystycznej. I tak na przykład w niektórych rdzennych grupach w Australii i Ameryce Północnej sposób, w jaki sztuka przekazywana jest następnemu pokoleniu, obłożony jest surowymi prawami plemiennymi. Starszyzna plemienna może wydać zakaz ujawniania historii, wyjaśniających stworzenie świata, komukolwiek spoza grona wtajemniczonych, którzy i tak stanowią garstkę wybrańców spośród plemienia. Mamy wówczas do czynienia z sytuacją, w której wiedza kulturowa artysty i jego dostęp do kultury mają niezwykle znaczenie dla społeczności artystycznej. Starszyzna plemienna przekazuje wiedzę tylko tym jednostkom, które posiadają doświadczenie niezbędne, aby zrozumieć zarówno owe historie, jak i sposób, w jaki mogą one być użyte w stosunku do grupy kulturowej, którą reprezentują. Jak wyjaśnia Vivien Johnson: „Na artystach aborygeńskich, jako strażnikach posiadanych przez nich wzorców, spoczywa prawna odpowiedzialność za ich ochronę i przekazanie w stanie niezmiennym przyszłym pokoleniom. Modyfikacja lub kradzież tych modeli odbija się

6. Na temat bardziej szczegółowej dyskusji dotyczącej fałszerstw Van Meegerena zob. Sepp Schuller, *Forgers, Dealers, Experts: Adventures in the Twilight of Art Forgery*, przeł. James Cleugh, Arthur Baker Ltd., London 1960, oraz P.B. Coremans, *Van Meegeren's Faked Vermeers and De Hoochs: A Scientific Examination*, przeł. A. Hardy i C.M. Hutt, Cassell & Co. Ltd., London 1949.

na strażnikach – powodując utratę szacunku dla samego siebie oraz osobiste cierpienie i udrękę”⁷.

Chciałbym postawić tezę, że w przypadku niektórych rodzajów sztuki wyrażenie danej tożsamości kulturowej ma podstawowe znaczenie dla wyznaczenia estetycznych cech twórczości. Dzieło sztuki przedstawione w kontekście, który ma w sposób otwarty potwierdzić ową tożsamość kulturową, różni się pod względem estetycznym od tego samego dzieła, które przedstawione jest poza owym kontekstem. Aby zweryfikować trafność tego spostrzeżenia, można przeanalizować sposób, w jaki dana forma sztuki regulowana jest przez jej uczestników. W społecznościach rdzennych często zdarza się, że proces tworzenia sztuki jest ściśle nadzorowany. Nie chcę bynajmniej sugerować, że tożsamość kulturowa ma istotny wpływ na właściwości estetyczne dzieła sztuki wyłącznie w tych społecznościach. Na przykład cechami charakterystycznymi ruchu punkowego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku była jego zwartość oraz sprzeciw wobec wartości propagowanych przez całe społeczeństwo. Kiedy muzyka punkowa zyskała popularność wśród szerszego grona słuchaczy, reprezentujących główny nurt społeczeństwa, jej rola w procesie integracji poszczególnych uczestników ruchu punkowego jako odrębnej społeczności zaczęła maleć. Amiri Baraka zauważył podobną prawidłowość w przypadku bluesa, który jest odrębną formą, gdyż stanowi muzykę zmarginalizowanej społeczności. Baraka dodatkowo stwierdził, że blues jest zarówno formą sztuki, jak i formą wspólnoty, którą definiuje opozycja wobec dominującego społeczeństwa. Tak więc zdaniem Baraki stwierdzenie, że reprezentant amerykańskiej klasy średniej z uczuciem gra bluesa, stanowi logiczną sprzeczność.

Niniejszy artykuł nie próbuje ocenić, czy jednoznaczne twierdzenia Baraki oddają rzeczywisty obraz społeczności afro-amerykańskiej lub jej sztuki. Zagadnienia dotyczące poszczególnych kultur oraz ich twórczości, bez względu na to, czy chodzi o społeczność afro-amerykańską czy społeczność Wandjuka Mariki w Australii, należy omówić w ramach historii sztuki, badającej dyskutowane kategorie artystyczne. To rozważania w zakresie historii sztuki, a nie artykuł filozoficzny, mogłyby dostarczyć wiarygodniejszych odpowiedzi na pytania, czy dana grupa stanowi odrębną kulturę i czy jej twórczość słusznie uważa się za bezsporny przejaw tożsamości kulturowej. Ale zdecydowanie opowiadam się za twierdzeniem, że to samo dzieło będzie przekazywaniem zmienionych znaczeń w różnych kontekstach, ponieważ kontekst odgrywa ważną rolę w procesie tworzenia właściwości estetycznych dzieła. Co więcej, dla społeczności, w których lokalna sztuka jest głównym wyznacznikiem tożsamości kulturowej, zmiana kontekstu dzieła sztuki może mieć ważne konsekwencje polityczne.

7. Vivien Johnson, *Copyrites...*, s. 10.

Dlatego właśnie wyprodukowany masowo nośnik oryginalnego dzieła może, pod względem właściwości estetycznych, różnić się od oryginału, którego reprodukcję stanowi. Nie oznacza to, że konkretna tożsamość kulturowa po prostu kształtuje dzieła sztuki. To także dzieła sztuki mają wpływ na tożsamość zarówno jednostek, jak i całych kultur. Należy pamiętać, że pomiędzy kulturą a tożsamością, które oddziałują na siebie, toczy się dialog. Wzajemnie kształtują się. To, co nazywamy naszą tożsamością, indywidualną oraz kulturową, jest wypadkową lub funkcją tych wszystkich społeczności i narracji, do których już przynależymy. Louise Du Toit zauważyła, że tożsamość jest zawsze czymś odgrywanym, pasującym do systemu i narracji społeczności. Społeczności kulturowe tworzą pewne style i kategorie sztuki, które następnie mają wpływ na dialog społeczności, kształtujący jaźń oraz tożsamość.

Aby uzyskać tożsamość kulturową, należy poznać artystyczne i etyczne wartości danej grupy społecznej oraz wypracować własne zasady, które są źródłem systemu oceny wartości i gustów, kształtującym postawę jednostki i rządzącym jej działaniem. Tworzenie wartości kulturowych odbywa się na drodze przystosowania i akulturacji. Wzrastając w pewnym środowisku społecznym, przyjmuje się normy i wartości otaczającej grupy społecznej. Co więcej, chętniej przyjmuje się te wartości, które już są w jakiś sposób znane. Oznacza to, że pewne wzorce, pozwalające na integrację nowych doświadczeń, muszą już być stworzone, a tak więc wcześniejsze doświadczenia kulturowe pozwalają interpretować teraźniejsze sądy i oczekiwania.

Transpozycja pojedynczych dzieł sztuki na sztukę masową ma silny wpływ tak na same dzieła, jak i na sposób, w jaki oddziałują one na koncepcje jaźni i społeczeństw. Jeśli na przykład w mediach przekazowi muzycznemu zawsze towarzyszy aspekt wizualny, to staje się on jego częścią; jeśli muzyka zmienia się gwałtownie, jakby szybko przestrajano radio, odtwarzane melodie zlewają się w rytm zmiany. Przeobrażenie znaczenia wizerunków ma miejsce także wówczas, gdy rozpowszechniane są one na koszulkach czy kubkach, a nie w ramach właściwych im praktyk rytualnych. Środek artystycznego przekazu nie jest więc bezwładnym przekątnikiem statycznego znaczenia estetycznego, lecz aktywnym uczestnikiem w procesie tworzenia tego znaczenia.

Istnieją co najmniej dwa ważne sposoby, w jakie zachodzą zmiany znaczeń estetycznych w obrębie sztuki masowej. Przede wszystkim sztukę masową charakteryzuje znaczna mobilność i dyfuzja. Sztuka masowa nie tylko szybko się rozprzestrzenia, ale dociera w odległe miejsca, znajdujące się poza granicami danej społeczności. Już sam zasięg sztuki masowej uniemożliwia zaistnienie spójnego, zintegrowanego ośrodka, wokół którego funkcjonować mogliby wszyscy jej uczestnicy. Pozbawieni stabilnej społeczności i wspólnej tradycji artystycznej, twórcy w niewielkim stopniu mogą przewidzieć, jaka będzie

reakcja różnych słuchaczy na ich prace. Sztuka masowa dociera do masowych odbiorców. W rezultacie nie można oczekiwać, że będzie istnieć wspólna interpretacja sztuki masowej dla wszystkich odbiorców. Artyści wyrażają własną tożsamość, określając swoją pozycję w stosunku do innych działań artystycznych. Zarówno dla twórców, jak i odbiorców sztuki, wypracowanie tożsamości, której znaczenie jest jasne, wymaga historycznego spojrzenia na sztukę jako na dialog z przeszłością, a nie tylko z obecną sytuacją. Jak już wspominałem, kształtowanie tożsamości kulturowej to odbywający się na zasadzie dialogu proces, określany przez interakcje pomiędzy jednostkami oraz ich interpretację wartości i zachowań, ujawniających się poprzez praktyki artystyczne. Jednak w przypadku sztuki masowej równowaga dialogu nie jest zachowana. Pojawiają się błędne interpretacje znaczeń, które okazują się niejasne i giną.

Jeśli sztuka wraz ze swym kontekstem pozostaje w społeczności artystów i odbiorców, szybko zapomina się o elementach niezwiązanych z chwilą obecną. Ponieważ tożsamość podlega ciągłym negocjacjom, eliminuje się te dzieła sztuki i działania artystyczne, które są zdezaktualizowane i stają się przestarzałe. Ale takie praktyki negocjacji zastąpione są sztuką masową. Przejście od lokalnej tradycji, związanej z miejscem geograficznym, do sztuki masowej rodzi całkowicie odmienną formę pamięci kulturowej, w której nasz zapis dokumentalny dzieła sztuki staje się historycznym artefaktem. Wówczas ów artefakt przedstawia fałszywą wizję przeszłości jako niezmienną autentyczności. Marika bał się, że ścierki do naczyń będą przedstawiać fałszywy wizerunek kultury, z której się wywodzi, ponieważ będą niezmiennie przedstawiać pojedynczy obraz kultury w jednym punkcie w czasie.

Drugą ważną zmianą, wywołaną przez transpozycję poszczególnych dzieł sztuki na środki masowego przekazu, jest przeniesienie władzy, jakie wówczas ma miejsce. Nie chodzi tylko o to, że zanika dialog, który towarzyszył lokalnym praktykom artystycznym, ale również o to, że owa twórczość docierać będzie do licznych odbiorców, zaś niewielkie społeczności, z których się wywodzi, nie będą mieć kontroli nad procesem jej rozpowszechniania. Blues i jazz stanowią charakterystyczną ilustrację tego zjawiska na gruncie amerykańskim. W krytyce bluesa i jazzu wciąż żywy jest mit, że najstarsze nagrania muzyczne są „najprawdziwsze”, zaś nowsze – wtórne i jałowe. Krytyków, którzy za autentyczne uznają jedynie tradycje muzyczne powstałe przed latami dwudziestymi XX wieku, nazywa się w kręgach jazzowych „starymi grzybami”. Charles Keil opisuje, jak „stary grzyb”, podejmuje decyzję, czy dane wykonanie jest autentyczne. „Wobec prawdziwego wykonawcy bluesowego stosuje się następujące kryteria oceny, w sposób dosłowny lub w przenośni: wiek – najlepiej jeśli wykonawca jest po sześćdziesiątce, powinien być niewidomy, cierpieć na reumatyzm i nie mieć zębów (jak powiedział Lonnie Johnson, kiedy po raz pierwszy poproszono go

o wywiad: „Jesteś z tych, co chcieliby na siłę starca ze mnie zrobić?”⁸). Problematyczność postawy starych grzybów nie dotyczy jedynie sposobu, w jaki opisują pojęcie autentyczności w sztuce, ale również implikacji, które te postawy mają dla kultur, tworzących tę sztukę. Kultury traktuje się, jakby były zakłète w czasie i stanowiły okazy muzealne, po wieki odzwierciedlające te same, niezmiennie postawy i pojęcia. W rezultacie kulturę przyrównuje się do statycznego zbioru obrazów artystycznych, które często nie mają już przełożenia w rzeczywistości. Twórczość przestaje być częścią dialogu, zaś kultury, w których owe dzieła sztuki powstały, nie mają kontroli nad tym, które z nich będą prezentowane.

W pierwszych ostrzeżeniach dotyczących rozmycia kulturowego zwracano uwagę, że działania artystyczne niewielkich społeczności są zagrożone ze względu na wszechobecność mediów. Zalew mediów, czy też medialny dumping, mają miejsce, gdy rynki kulturowe, na których dominują prace artystyczne danej społeczności artystycznej, zostały nasycone, nie pozostawiając miejsca na twórczość mniejszych społeczności. Pojawianie się amerykańskich programów telewizyjnych na całym świecie powoduje, że coraz mniej jest czasu na obcowanie z działaniami artystycznymi typowymi dla własnej społeczności. Zachodzi obawa, że w wyniku zalewu mediów owe działania zanikną całkowicie. Na przykład radiostacje w południowej Luizjanie nadają różnorodną muzykę amerykańską, rzadko jednak można usłyszeć śpiewane po hiszpańsku pieśni rybackie z wyspy Delacroix. W rezultacie mieszkańcy wyspy muszą czynić dodatkowe starania, aby dotrzeć do tradycji muzycznych stworzonych przez ich grupę kulturową.

Chciałbym jednak zauważyć, że zalew mediów nie jest jedynym przypadkiem zachodzenia rozmycia kulturowego. Jak pokazuje sprawa Wandjuka Mariki, nawet jeśli dzieła sztuki, stworzone przez pewną kulturę, pojawią się w mass mediach, nie ma żadnej gwarancji, że dana grupa kulturowa przedstawiona będzie w środkach masowego przekazu jako odrębna i żywa całość. Jeśli dzieła sztuki nie są już częścią dialogu, który składa się na tożsamość kulturową, i jeśli omawiane grupy kulturowe nie mają kontroli nad rozprzestrzenianiem się dzieł sztuki, to rozpowszechniane twórczości przez media może mimo wszystko przyczynić się do rozmycia kulturowego.

Theodore Gracyk lakonicznie zauważył, że utrata odrębnej tożsamości kulturowej nie powinna być powodem do oskarżeń moralnych, ponieważ ludzie nadal będą mieć *jakaś* tożsamość kulturową, choć będzie ona nowa (w przeciwieństwie do stwierdzenia Mariki, jego lud nie wyginie, lecz jedynie stanie się innym ludem)⁹. W myśl twierdzenia Gracyka, tożsamości kulturowe i praktyki

8. Charles Keil, *Urban Blues*, University of Chicago Press, Chicago 1966, s. 34–35.

9. Theodore Gracyk, *I Wanna Be Me: Rock Music and the Politics of Identity*, Temple University Press, Philadelphia 2001, s. 110.

artystyczne w sposób naturalny znajdują się w procesie ciągłej zmiany i re-negocjacji. Nie powinniśmy się więc niepokoić, gdy w grupach kulturowych, które niegdyś charakteryzowały się dość odrębnymi praktykami artystycznymi, działania artystyczne dominującego społeczeństwa zaczynają się nasilać. To typowy proces zmiany kulturowej, który zachodzi od zawsze, choć dziś szybciej niż w przeszłości. Gracyk, jak się wydaje, zakłada, że ci, którzy sprzeciwiają się kulturowemu rozmyciu, zwyczajnie występują przeciwko jakiegokolwiek zmianie. I tak Marika, twierdząc, że jego lud wyginie, tak naprawdę oplakuje kres pewnego niezwykle konkretnego zbioru działań artystycznych, który zostanie zastąpiony przez nowy ich zbiór.

Z pewnością Gracyk właściwie uchwycił charakter kultury, która z zasady jest dynamiczna, błędnie jednak rozumie proces rozmycia kulturowego oraz specyfikę protestów przeciwko niemu. Jak zauważyłem wcześniej, rozmycie kulturowe zachodzi, ponieważ środki masowego przekazu uniemożliwiają dialog w procesie rozpowszechniania dzieł sztuki. Twórczość przestaje wówczas funkcjonować jako narzędzie kulturowej re-negocjacji i zamiast tego przedstawia kultury jako struktury statyczne, istniejące naprawdę w mitycznej przeszłości. I tak rozpowszechnienie dzieł sztuki w środkach masowego przekazu powoduje zatrzymanie dynamicznego procesu kultury. To właśnie prowadzi do stopniowego zaniku kultur, do ich rozmywania. Jednostki, które stopniowo stają się częścią większej kultury, nadal posiadają pewną tożsamość kulturową, ale tracą autonomię, pozwalającą im decydować, czym owa tożsamość ma być. Oskarżenia osób takich, jak Marika, rodzą się z pragnienia, aby ich kultury mogły zachować niezależność choćby w niewielkim stopniu. O ile tożsamość kulturowa ciągle się zmienia, ci, którzy protestują przeciwko kulturowemu rozmyciu, pragną, aby konkretne społeczności, do których należą, nadal mogły mieć kontrolę nad przeobrażeniami, dokonującymi się w kulturze. Jak wyjaśnia Rosemary Coombe: „[...] sprzeciwiając się praktykom kulturowego zawłaszczenia, ludy autochtoniczne na pierwszy plan wysuwają właśnie brak możliwości samodzielnego nadania sobie nazwy oraz zwracają uwagę na uporczywą historię, w toku której ich tożsamość zawsze była definiowana przez innych”¹⁰. Po raz kolejny protest dotyczy tego, że jednostki nie są już częścią toczącego się dialogu. Zamiast tego pozostałe po niewielkich kulturach obrazy stworzą stereotypowy i statyczny wizerunek tożsamości kulturowej, do którego zmieniające się jednostki nie będą już pasować.

[przełożyła Joanna Kazik]

10. Rosemary J. Coombe, *The Properties of Culture and the Politics of Possessing Identity: Native Claims in the Cultural Appropriation Controversy*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” 1993, 2(6), s. 267.

Literackie początki ameryki jako zjawisko postkolonialne

I

Historia Ameryki, pierwszej kolonii, która uzyskała niepodległość, często uznawana jest przez Amerykanów za wzór dla innych młodych narodów, tymczasem wielce pożyteczna nauka płynie ze studiowania historii Ameryki w świetle doświadczeń skolonizowanych narodów, które zdobyły niepodległość znacznie później. Jednak niewielu specjalistów od historii literatury pokusiło się dotychczas o retrospektywną interpretację uwzględniającą ten punkt widzenia. W niniejszym eseju postaram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu wykrystalizowanie się bogatej literatury narodowej w okresie tak zwanego Amerykańskiego Renesansu, przypadającego na połowę dziewiętnastego wieku, wpisuje się w teoretyczną formułę opisującą nowe literatury postkolonialne. Piszę te słowa jako amerykanista z wykształcenia, który zainteresował się literaturą anglojęzyczną tworzoną na całym świecie. Ta literatura i jej krytyczna systematyzacja – frapujące same w sobie – skłoniły mnie do przemyślenia szeregu poglądów typowo amerykańskich.

Jeżeli moje stanowisko kogoś zaskakuje – a przypuszczam, że tak jest – nie mam większych wątpliwości, dlaczego tak się dzieje. Niewiedza i źle pojmowane zasady zniechęcają amerykańistów do szukania analogii między literackimi początkami Ameryki oraz, powiedzmy, Kanady albo Australii, nie wspominając o Indiach Zachodnich i zachodniej Afryce. Większość amerykańistów wie bardzo niewiele o tych literaturach, ja sam posiadam o nich wiedzę najwyżej podstawową. Co do błędnych zasad, to nawet uczeni będący na bakier z liberalizmem muszą nabrać podejrzeń, że jest jakaś hipokryzja w ukazywaniu Ameryki w dobie ekspansjonizmu raczej jako potęgi postkolonialnej aniżeli proto-imperialnej; takie jej przedstawienie wydaje się bowiem tuszować amerykański interwencjonizm w sprawach międzynarodowych. Mój artykuł – tym bardziej – może się wzbudzić zastrzeżenia, zważywszy, jak łatwo przejść od myślenia o Ameryce jako o pierwszym nowym narodzie do pochwały tegoż narodu jako wzoru dla innych nowych nacji. Przyznaję, że taki projekt komparatystyczny niesie ryzyko zamazania różnicy między dwoma kategoriami podmiotu kolonialnego: osadnikiem europejskim i rdzennym mieszkańcem.

Badania historii literatury amerykańskiej skupiają się na tekstach amerykańskich, skutkiem czego obecność elementów międzynarodowych (przede wszystkim europejskich) pośród tematów godnych rozważenia została ograniczona do minimum. Zarówno kosmopolityczni erudyci, jak i Amerykańscy, których wiedza niezmiernie rzadko wykracza poza historię literatury amerykańskiej, zawężają pole widzenia. Na przykład w opisie rozwoju poezji amerykańskiej według Harolda Blooma wpływy zewnętrzne zanikają wraz z pojawieniem się Emersona; otóż Bloom wyraźnie rozgranicza historię literatury brytyjskiej i amerykańskiej, mimo że powinien zdawać sobie sprawę, iż jeszcze w dwudziestym wieku, nie wspominając o okresie wcześniejszym, „sztandarowi” poeci Amerykańscy czytali angielskich mistrzów chętniej i uważniej aniżeli siebie nawzajem. Wprawdzie od dawna ukazywały się porównawcze monografie na przykład Emersona i Carlyle’a, Fuller i Goethego itp., lecz badanie wpływów pozwala odkryć tylko niewielką niszę w rozbudowanej strukturze i pokazać ducha epoki lub pomniejsze wpływy – taki materiał pasowałby raczej na wstęp do monumentalnego, wielowątkowego opracowania.

Z pozoru nie ma nic dziwnego ani niewłaściwego w tym, że studia nad literaturą amerykańską koncentrują się na Ameryce, przecież wszystkie historie literatur narodowych zawężają horyzont w podobny sposób. Jednak historyczny opis literatury amerykańskiej posiada pewną szczególną cechę, mianowicie ograniczenie zainteresowań do problematyki narodowej wynika tu z przekonania o wyjątkowości kultury amerykańskiej. Innymi słowy, wyznacznikiem statusu pisarza jest kryterium świadomości narodowej, z jednej strony obojętne wobec przenikania się elementów „rdzennych” i „obcych”, a z drugiej umacniające arbitralne reguły selekcji autorów do kanonu (np. Hawthorne – tak, Longfellow – nie). Taki kierunek istnieje w badaniach nad literaturą amerykańską, odkąd zostały uznane za dyscyplinę naukową w latach 1920.; ton historiografii literackiej nadały prace z naczelną tezą o jednolitej tradycji literatury amerykańskiej, pióra D. H. Lawrence’a, Williama Carlosa Williamsa, Lewisa Mumforda i Vernona L. Parringtona. *American Renaissance* F. O. Matthiessena nadal uchodzi za dzieło przełomowe między innymi z tego względu, że była to ostania ważna książka w epoce krytycznoliterackiej, w której tak silnie zaznaczyło się uznanie dla intertekstów anglo-amerykańskich – wszak w twórczości pięciu autorów omówionych przez Matthiessena pobrzmiewa retoryka Szekspira, Milтона, poezji i prozy metafizycznej, neoklasycyzmu i romantyzmu. Po teorii Matthiessena nastąpił czas opisów genezy literatury amerykańskiej, które zakładały, że jednorodność kanonu wynika z mitów wyjątkowości Ameryki, takich jak dziedzictwo purytańskie i niewinność Adama, odwoływały się do gatunków uznanych za artefakty narodowe – jeremiady, relacji z porwania, romansu – i akcentowały ciągłość tradycji: po Edwardzie był Emerson, po Emersonie Whitman, po Whitmanie

Stevens itd. Za sprawą tak nakreślonej wizji rozwoju literackiego rosła naukowa ranga historii literatury. Uboczną, aczkolwiek brzemioną, konsekwencją uprzywilejowania jednych tekstów i motywów kosztem innych było narzucanie literaturze coraz bardziej sztywnych ram.

Stworzyliśmy w Ameryce hermetyczną krytykę literacką. Wszystko zaczyna się, gdy jako studenci literatury snadnie zapominamy o tym, że żaden autor Amerykańskiego Renesansu, z wyjątkiem Thoreau, który jako pisarz tak wiele zawdzięczał Emersonowi, nie stworzył oryginalnego stylu wyłącznie pod wpływem literatury narodowej, albo że jedynym śladem uznania któregośkolwiek kanonicznego pisarza Renesansu za literata światowego formatu przez jemu współczesnych jest esej Melville'a o Hawthorne'ie. Z nawyku kojarzymy Hawthorne'a z Melville'em, ale nigdy na przykład z George Eliot, chociaż żadne kanoniczne dzieło Melville'a nie realizuje artystycznego planu Hawthorne'a wierniej aniżeli *Adam Bede* wobec *Szkarłatnej lityry*. Ze studentów stajemy się nauczycielami, zachowując ów porządek estetyczny na kursach z Amerykańskiego Renesansu.

Dzisiaj jesteśmy już przygotowani do rewizji dość zaściankowych poglądów o literaturze. Feministyczna i afroamerykańska krytyka kanonu ustalonego w latach 1920-1960 wywołała poważną dyskusję o instrumentach klasyfikacji literackiej i o genealogii tekstów. Pojawiły się ujęcia transatlantyckie, takie jak analiza permutacji Eshu w *The Signifying Monkey* Henry'ego Louisa Gatesa, albo omówienie obrazu społeczności euro-amerykańskiej w utworach pisarek dziewiętnastowiecznych w książce *The Madwoman in the Attic* Sandry Gilbert i Susan Gubar, która to publikacja dała impuls feministycznej krytyce poezji Emily Dickinson. Kilku amerykańistów – ich śladem podążają już kolejni – zajęło się tematem związków angielsko-amerykańskich albo europejsko-amerykańskich: Jonathan Arac (*Commissioned Spirits*), Leon Chai (*The Romantic Foundations of the American Renaissance*), Nicolaus Mills (*American and English Fiction in the Nineteenth Century*), Larry Reynolds (*European Revolutions and the American Literary Renaissance*), Robert Weisbuch (*Atlantic Double-Cross*) i William Spengemann (*A Mirror for Americanists*). Powstały nowatorskie monografie – *James Fenimore Cooper: The American Scott* George'a Dekkera oraz *Adrift in the World* Jeffrey Rubin-Dorsky'ego o Washingtonie Irvingu.

Wymienione opracowania nie zaowocowały jednak zmianą kierunku badań amerykańistycznych. W dydaktyce oraz krytyce, nie wspominając o osobistych poglądach amerykańistów, dominuje przekonanie, że – cytując Spengemanna – „właściwa ocena literatury amerykańskiej zakłada oddzielenie jej od literatury reszty świata”¹. Spengemann widocznie wierzy, że rzecz ma się podobnie

1. William C. Spengemann, *A Mirror for Americanists: Reflections on the Idea of American Literature*, University Press of New England, Hanover 1989, s. 141.

we wszystkich epokach historiografii literatury amerykańskiej. Niewykluczone, że ma rację; ja wszakże ograniczam się w tym artykule do początkowego okresu literatury narodowej nie tylko dlatego, że poznałem go dogłębniej niż inne, ale również z tego względu, że szufladkowanie zjawisk z tej epoki zdarza się o wiele częściej niż ma to miejsce w przypadku modernizmu albo wczesnego okresu kolonialnego. Nadal zastanawiamy się nad tym, jak Hawthorne interpretował spuściznę purytańską, a nie nad tym, jakie wnioski wyciągał z powieści Scotta, podkreślamy wpływ Emersona i Poe'go na prozodyczne eksperymenty Whitmana, zapominając o znaczeniu poetyckich dokonań Keatsa i Tennysona w tej mierze. Sporo wiemy o stosunkach między autorami powieści dla kobiet w Ameryce, zdecydowanie mniej o ich opiniach na temat Dickensa oraz innych brytyjskich pisarzach i pisarkach tworzących literaturę sentymentalną. Wizja nakreślona w typowym artykule albo monografii o literaturze amerykańskiej dziewiętnastego wieku bywa do tego stopnia autoteliczna, że nie znajduje uzasadnienia w tekstach, poza utworami, w których nacjonalizm kulturalny jest najsilniej zaznaczony. Przyczyną takiego stanu rzeczy nie jest przywiązanie literaturoznawców do koncepcji wyjątkowego charakteru Ameryki, lecz istnienie różnych zastrzeżeń dotyczących klasyfikowania pisarzy. Efektem zaś jest utopijne przeświadczenie krytyków o autonomii wczesnej literatury narodowej i o wyjątkowości Ameryki. Taka wiara wydaje się o tyle groźna, że narzuca nam – lub naszym słuchaczom – zawężoną i fałszywą perspektywę. Znamienne, iż pomimo wyrafinowanej metodologii Nowy Historycyzm, naświetlający ideologiczną dwulicowość klasycznych tekstów Amerykańskiego Renesansu (godzenie ostentacyjnego radykalizmu z rzeczywistym centryzmem), w istocie nie podważył przekonania, że układają się one w cykl o duchu narodu.

Przyznaję, że ja też przyczyniłem się do scentralizowania badań amerykańskich, ale przynajmniej teraz staram się na nowo przemyśleć początki literatury narodowej. Nie twierdzę, iż Amerykański Renesans nie miał miejsca; chcę natomiast wykazać, że w celu lepszego zrozumienia osiągnięć literackich tego okresu i bardziej gruntownego poznania narodowej tradycji literackiej, warto postawić pytanie, w jakim stopniu ta tradycja wyrosła z „kultury ludzi podbitych, dążących do pokonania swoich władców w granicach psychologicznych ustanowionych przez tychże władców”, jak ujmuje to Ashis Nandy mówiąc o klimacie intelektualnym w kolonialnych Indiach². Jeśli chce się zmienić perspektywę postrzegania pierwszej połowy dziewiętnastego wieku z kolonialnej na postkolonialną, należy przenieść uwagę z władzy politycznej/militarnej na władzę kulturową, która staje się celem oporu. O ile doświadczeń trzynastu kolonii amerykańskich

2. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi 1983, s. 3.

nie da się porównać z polityczną/militarną dominacją w kolonialnych Indiach, o tyle kolonizacja kulturowa – efekt rzekomo przyjaznego reżimu imperialnego – miała w tej epoce niebagatelne znaczenie i objawiła się w różnych dziedzinach życia, począwszy od epistemologii i estetyki, a na dietetyce skończywszy.

II

W mniemaniu badaczy Amerykańskiego Renesansu zagadnienie kulturowej zależności pisarzy odgrywało rolę najwyższej drugorzędnej. Naukowe eksplikacje dziedzictwa purytańskiego pokazywały, iż korzenie własnej kultury były na tyle wczesne i głębokie, że jej rozkwit pozostawał kwestią czasu, a zatem problem kulturowego przenikania się Ameryki ze Starym Światem schodził na dalszy plan. Dlatego też zależność postkolonialna jawiła się jako wirus obecny w juveniliach wielkich pisarzy sprzed wojny secesyjnej. Przypuszczam, że my, nauczyciele literatury amerykańskiej dziewiętnastego wieku, układaliśmy listy lektur, traktując pobłażliwie słowa niegdysiejszego brytyjskiego recenzenta Sydneya Smitha („Na obydwu półkulach świata – kto czyta amerykańskie książki?”) i nie zastanawiając się nad nieprzyjemnym wydźwiękiem tego komentarza o stanie literatury amerykańskiej.

Henry T. Tuckerman, autor *America and Her Commentators* (1864), monumentalnej i gruntownej rozprawy poświęconej kształtowaniu się transatlantyckich poglądów o Ameryce, uważa opinię Smitha za „bezczelną i pozbawioną sensu”: „W historii, poezji, nauce, krytyce literackiej, biografistyce, debatach politycznych i etycznych, relacjach podróżniczych, opisach obyczajów, romansach, amerykańskie modele są świadectwem geniuszu i kultury narodu”³. Przy wszystkich swoich nieugiętych przekonaniach, Tuckerman podważa własny projekt. O ile Tuckerman wyraża swój patriotyzm, snując wizję rodzącej się kultury Ameryki, o tyle przyznaje się do obawy, że „nie istnieje drugi równie ludny kraj, którego mieszkańcy tak często oceniani byłiby *en masse*”⁴. Jego teza, jakoby Amerykanie przestali być zwyczajnymi konsumentami kultury, jest ryzykowna i nieprzekonująca. „Statystyki sprzedaży książek oraz kultura indywidualna Amerykanów pokazują, że dzieła największych mistrzów literatury brytyjskiej z lepszym skutkiem karmią umysły Amerykanów aniżeli Anglików” – pisze. Tuckerman dowolnie traktuje statystykę (do roku 1876 na dziesięć książek importowanych przypadała jedna eksportowana) i błędnie ocenia mentalność konsumenta: otóż „dystans nieodzowny dla zachwyty” oraz ogólne wykształcenie Amerykanów rzekomo

3. Henry Theodore Tuckerman, *America and Her Commentators*, Charles Scribner, New York 1864, s. 285–286.

4. Henry T. Tuckerman, *America...*, s. 444.

sprawiły, iż „Szekspir i Milton, Bacon i Wordsworth, Byron i Scott, byli i nadal są szerzej znani i bardziej doceniani po tej stronie Atlantyku i tutaj lepiej zadomowili się w życiu intelektualnym”⁵. Innymi słowy, o kulturowej autonomii Ameryki ma świadczyć fakt, że więcej egzemplarzy klasyki literatury angielskiej trafia do rąk czytelników w Ameryce aniżeli w Anglii. Książka Tuckermana jawi się skądinąd jako *vade mecum* dla wykształconego importera książek.

Tuckerman nie dostrzega związku między „zachwytem” amerykańskich czytelników nad książkami angielskimi a własnym przeświadczeniem, że nie powinno się ulegać urokowi Ameryki, o jakiej opowiadają zagraniczni podróżnicy. Jednak sam fakt powstania jego książki świadczy o potęgze autorytetu literatury europejskiej, która w istocie stworzyła nowy dyskurs Ameryki. Z tym dyskursem pisarze amerykańscy musieli się zmierzyć. Wprawdzie w ostatnim półwieczu pisarstwo podróżnicze było tematem licznych rozpraw naukowych, a niektóre teksty reprezentujące tę odmianę piśmiennictwa są powszechnie znane (mam na myśli rzecz jasna *O demokracji w Ameryce* Alexisa de Tocqueville’a), lecz rolę tej formy „okcydentalnego” pisarstwa widać w pełniejszym świetle dopiero uwzględniając najnowsze badania dyskursu kolonialnego. W okresie, który nazywamy naszym literackim renesansem, zagraniczni (przede wszystkim angielscy) obserwatorzy kojarzyli Amerykę – pomimo dostrzegalnych symptomów zmiany tej percepcji – z „innym”, czymś niewyraźnym, egzotycznym, barbarzyńskim i pozbawionym klarownej struktury; zupełnie ignorowali fakt, że Amerykanie zbudowali nowoczesne prawo i silną gospodarkę, że nie istniała żadna bariera rasowa między Anglikami i elitami amerykańskimi, i że oni sami – podróżnicy europejscy – mieli świadomość, iż *ci* rdzenni mieszkańcy chcieli i mogli na wszystkie wątpliwości odpowiedzieć w języku europejskim. Wrażliwość Amerykanów na opinie Europejczyków była wręcz przysłowiowa; niektórzy podróżnicy przyznawali nawet, że z tego powodu powściągali swoją szczerość. Dziewiętnastowieczni Amerykanie często odnosili wrażenie, iż w oczach przybyszów ich kraj, pomimo osiągnięć, jawił się jako potęga o drugorzędnym znaczeniu. Pewien polityk skarżył się brytyjskiemu geologowi Charlesowi Lyellowi: „stawiacie nas na równi z republikami południowoamerykańskimi; wasi ambasadorowie przyjeżdżają do Waszyngtonu z Meksyku albo Brazylii, a urząd sprawowany w Ameryce jest szczyblem w karierze, którą najlepiej zakończyć na jakimś prowincjonalnym dworze niemieckim”⁶.

Amerykanie przy każdej okazji wypatrywali oznak, że Europejczycy patrzyli na nich z pozbawieniem. Przybysze widzieli poważne braki w oglądzie Amerykanów

5. Henry T. Tuckerman, *America...*, s. 287–288.

6. Charles Lyell, *A Second Visit to the United States of North America*, vol. 1, Harper and Brothers, New York 1849, s. 226.

(w *Domestic Manners of the Americans* Frances Trollope uznała uparte poprawianie obyczajów za największą ich przywarę). Uwagi dziewiętnastowiecznych podróżników o amerykańskim nawyku żucia tytoniu i spluwania przypominają opis praktyki defekacji w Indiach z książki V. S. Naipaula *An Area of Darkness*. Podróżnicy europejscy pisali, że Amerykanie dobrze kalkulują (ten przejaw amerykańskiego materializmu traktowano z lekką pogardą), zarazem uznawali ich za istoty nieracjonalne, które wprawdzie posiadały pewne osiągnięcia w dziedzinie prawa, ale miały kulturę wyzutą z filozoficznej głębi, a państwo zbudowane po partacku. Wzorem Sydneya Smitha, nie liczyli się z głosem Ameryki w debatach o kulturze („Jeśli oceniać umysł narodu amerykańskiego w oparciu o legislację, trzeba powiedzieć, że jest zaiste wielki. [...] Jeśli natomiast o narodzie ma świadczyć literatura, to w ogóle brak mu umysłu”⁷). Zaprzeczali nawet istnieniu języka amerykańskiego; Rudyard Kipling pisał, że „Amerykanin nie posiada języka”, tylko „dialekt, slang, akcent, odmiany prowincjonalne itd.”⁸.

Europejscy podróżnicy często czuli się rozczarowani Ameryką; wspominali, iż na początku podróży mieli nieomal utopijną nadzieję, że poznają prawa rządzące powstaniem nowego narodu, ale docierając do różnych miejsc widzieli tylko kulturowe popłuczyny. Charles Dickens w *Notatkach z podróży do Ameryki* nie mówi otwarcie o swoim rozczarowaniu Ameryką, tylko od czasu do czasu sugeruje, że coś mu się tam nie podobało, osiągając efekt nawarstwienia wątpliwości. Zrazu Dickens wiele sobie obiecuje po Ameryce, odbywszy bardzo udaną wizytę w Bostonie, jednak później traci dobry humor, gdy obserwuje slumsy Nowego Jorku, albo hałaśliwych mieszkańców Waszyngtonu, i gdy jedzie na wyczerpującą wyprawę do interioru. Jego opis podróży rzeką Ohio na pokładzie parowca poniekąd zapowiada Conrada. Dickens mówi o przygnębiających pustkowiach („Całymi milami nie zakłóca tych pustkowi żaden ślad ludzkiego życia, żaden odcisk ludzkiej stopy”), czuje odrazę na widok polany, którą ktoś wyrębał w lesie, żeby postawić prymitywną chatę i zdobyć ziemię pod uprawę („Stoi w rogu ubożuchnego poletka pszenicy, gdzie pełno wielkich, brzydkich kikutów pni, przypominających wkopane w ziemię kloce rzeźnickie”), odwraca wzrok od złowieszczych konarów drzew, wyzierających z nurtu rzeki („ich zbiegłe ramiona sterczą ze środka prądu i jak gdyby usiłują pochwycić statek i wciągnąć go pod wodę”)⁹. Trudno nie zauważyć analogii między tym fragmentem zapisków Dickensa a dziennikiem Conrada z wyprawy do Konga. Fantasmagoria

7. Harriet Martineau, *Society in America*, vol. 2, Saunders and Otley, New York, 1837, s. 200–201.

8. Rudyard Kipling, *American Notes*, Arcadia, New York 1950, s. 24.

9. Karol Dickens, *Notatki z podróży do Ameryki*, przeł. Barbara Czerwijowska, PIW, Warszawa 1978, s. 181–182.

staje się bardziej intensywna w powieści *Martin Chuzzlewit*, będącej swoistym odpowiednikiem *Jądra ciemności*:

Posuwali się naprzód wśród rozległych pustkowi. Drzewa rosły bujnym gąszczem na brzegach, płynęły z prądem i wyciągały powykręcane ramiona z głębi rzeki, ześli-zgiwały się z obrzeża pół rosnąc, pół gnijąc w błotnistej wodzie. Posuwali się naprzód nużącym dniem i melancholijną nocą, pod prażącym słońcem, we mgle i oparach wieczoru. Posuwali się naprzód, aż powrót zaczął im się wydawać niepodobieństwem, a ponowne znalezienie się w domu beznadziejnym snem¹⁰.

Dickens i Tocqueville – każdy na swój sposób – uważali Amerykę za kraj przyszłości, ale pogład Tocqueville’a, iż Ameryka zainicjowała demokratyzację nowoczesnego społeczeństwa, zachodzącą również w Europie, był mniej typowy aniżeli ocena, jaką Ameryce wystawił Dickens, widząc w niej młody, rozgorączkowany naród, wciąż wielce niedojrzały. Zatem nic dziwnego, że Tuckerman z uznaniem mówi o Tocqueville’u, krytykuje zaś Dickensa za „powierzchnowość i drobne złośliwości”. Jednak nawet Tocqueville zdradzał okcydentalne poczucie wyższości, gdy swobodnie uogólniał wnioski. „Niezależnie od wieku, pozycji i poziomu umysłowego Amerykanie nieustannie się stowarzyszają”; „Amerykanie posługują się ideami ogólnymi znacznie częściej niż Anglicy i robią to z większym upodobaniem”; „Jednym z podstawowych motywów postępowania wszystkich Amerykanów okazuje się więc zwykle miłość do pieniędzy, co upodabnia do siebie ich namiętności i rychło nuży obserwatora”¹¹. Celne obserwacje Tocqueville’a nie powinny przyćmić aroganckiej retoryki znaczonej imperialnymi uogólnieniami. Michel Foucault mógłby nabrać podejrzeń, czy aby Tocqueville’a nie stawia się w pozycji autorytetu tytułem rekompensaty za indywidualną bezsilność na płaszczyźnie wizji społeczno-historycznej. Tak czy inaczej, imperialne generalizacje od zarania służą „wyrażaniu” rdzennych mieszkańców, jak wykazał między innymi Albert Memmi¹².

III

Portrety Amerykanów w dziewiętnastowiecznych relacjach Europejczyków z podróży do Ameryki w niczym nie przypominały literackich wizerunków

10. Karol Dickens, *Martin Chuzzlewit*, tom 1, przeł. Krystyna Czerwijowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 417.

11. Alexis de Tocqueville, *O Demokracji w Ameryce*, przeł. Barbara Janicka i Marcin Król, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 488, 406, 592.

12. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, przeł. Howard Greenfield, Beacon, Boston 1965.

Afrykanów albo Azjatów – taka miara po prostu nie pasowała do osób najczęściej o pochodzeniu anglosaskim, energicznych i przedsiębiorczych, budujących gospodarczą i militarną potęgę, zapalonych do nauki pomimo wad w obyciu. Wszakże cywilizacja Ameryki miała znamiona barbarzyńskie, albowiem rzeczywistość kształtowała się tam na pograniczu, a arystokracja (jak napisał Francis Grund w *Aristocracy in America*) składała się z żąłosnych eurofilów. Kultura bazowała na przekazach ustnych; poza nielicznymi wyjątkami, które podróżnicy mogli policzyć na palcach, przedstawiciele kultury literackiej w zasadzie nie istnieli, a do rangi literatów najbliższe było dziennikarzom, mającym zresztą bardzo niskie notowania. O ile amerykański przedsiębiorca nie przejmował się tym niepocholebnym zbiorowym portretem, o tyle ambitny pisarz czuł się wobec autora zza Atlantyku jak Kaliban przed Prosperem.

W takich warunkach Walt Whitman poszukiwał nowego głosu poezji amerykańskiej w *Żdźbłach trawy*. W przedmowie do wydania z roku 1855 poeta kreśli wizję Ameryki będącej spokojnym świadkiem „powolnych narodzin” trupa europejskiej tradycji „w komnatach służących za jadalnię i sypialnię”¹³. Ponieważ z jednej strony Whitman przyjmuje tu pozę bierności, a z drugiej jego tekst uchodzi powszechnie za kluczowy dla narracji o sukcesie amerykańskiej niepodległości literackiej, potrzeba pewnego wysiłku woli, by dostrzec, że poeta w istocie nadał groteskowy wymiar eurocentrycznemu tropowi *translatio studii*, wedle którego sztuka i nauka przywędrowały do Nowego Świata ze Starego, tropowi uwypuklającemu, gdy pojawiła się taka konieczność, wysiłki kolonizacji, a w późnym okresie kolonialnym także hegemonię arystokracji. Podobne figury przewijają się w poezji Whitmana: w *Song of the Exposition* z 1871 poeta donośnym głosem żąda od Muzy, aby „porzuciła Grecję i Jonię”, „wystawiła tablice »Przeniesiono« i »Do wynajęcia« na zaśnieżonych skałach Parnasu”, i wyobraża sobie, jak Muza kroczy w rytm „stukotu maszyn i przenikliwego dźwięku gwizdka parowego”, „Nie zniechęca jej [...] rynny, gazometry, sztuczne nawozy. / Zadowolona, uśmiecha się, chce tu zostać. / [...] umieszczona pośród kuchennych sprzętów!”¹⁴. Wyrachowanie i pretensjonalność, będące jednocześnie oznaką i skazą obyczajów Starego Świata, stają się wyrazistsze w świetle odwróconego tropu Prospero-Kaliban, obecnego we współczesnej literaturze Indii Zachodnich. Występuje on między innymi w autobiograficznym eseju George’a Lamminga *The Pleasures of Exile* i adaptacji *Burzy* autorstwa Aimé Cesaire’a. Podobny charakter ma inwersja tropu Kruzoe-Piętaszek w sztuce Dereka Walcotta *Pantomime*. Przytoczone fragmenty poezji Whitmana ilustrują

13. Walt Whitman, *Leaves of Grass*, red. Harold W. Blodgett i Sculley Bradley, New York University Press, New York 1965, s. 709.

14. Walt Whitman, *Leaves...*, s. 196, 198.

„kalibanizację” tropu *translatio studii*. Poeta popiera nieustanną walką Ameryki o niezależność od punktu widzenia Starego Świata, nie tylko w sferze figur retorycznych, ale także w obszarze figuracji społecznych, takich jak „barbarzyński” stereotyp Amerykanów. Warto zastanowić się nad umotywowaniem tej walki. My, amerykaniści, rzadko wnikamy w historię motywu *translatio studii*, zakładając, że w Ameryce zupełnie stracił on na znaczeniu na początku dziewiętnastego wieku. Zwykliśmy sądzić, że Kaliban zawdzięcza status bohatera intelektualistom z Trzeciego Świata, zwłaszcza z Karaibów, którzy „promując” tę szekspirowską postać wyrażali sprzeciw wobec eurocentryzmu, charakteryzującego zarówno Amerykę, jak i wcześniejsze potęgi imperialne. Wszakże wpływowy zachodnioindyjski pisarz, lansujący Kalibana jako „nasz symbol”, nieśmiało przyznał, iż Kaliban kojarzony był z Jankeesami nim zadomowił się w kanonie za sprawą twórców z Ameryki Łacińskiej¹⁵. Dodajmy, że w pewnej angielskiej recenzji Whitman został przyrównany do „Kalibana, który zrzuca z pleców ciężki pień i zasiada do pisania wiersza”¹⁶.

Odniesienia do postaci Kalibana pozwalają dostrzec pokrewieństwa między nowym Whitmanowskim konceptem *translatio studii* a strategiami współczesnego pisarstwa postkolonialnego. *Żdźbła trawy* to projekt o ogromnej skali, który nagina i łamie tradycję epicką¹⁷. Przepisywanie *translatio studii* znamionuje syndrom sprzeciwu-uległości, wywołujący u artystów i uczonych reakcje zabarwione nutą hipokryzji. Whitman chciał albo wymazać mit Starego Świata, albo ujrzyć jego odrodzenie („Jam jest Brahmin, jam Saturnus”¹⁸). Krytyk, który uprzywilejowuje narrację o narodowej odrębności, siłą rzeczy uznaje pierwszą postawę za bardziej „autentyczną” lub „postępową”; tymczasem te dwa wektory dały unikalną wypadkową – oto bowiem „imperialny” model epicki zarazem decydował o sile tekstu i stanowił cel oporu.

Skojarzenia poniekąd analogiczne wywołuje postać Skórzanej Pończochy z cyklu powieści Jamesa Fenimore Coopera. Spośród wszystkich amerykańskich bohaterów literackich mówiących dialektem tylko Huckleberry Finn może się równać z Nattym Bumppo. Ten drugi nie jest bohaterem rdzennym *sensu stricto*, ale posiada rysy „rzeczywistych” postaci z pogranicza; Cooper przypisuje Natty’emu cechy obecne w motywie wędrówki, jaką główny bohater odbywa z towarzyszem, zazwyczaj prześmiesznym i używającym dialektu. Ten motyw

15. Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, przeł. Edward Baker, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s. 10.

16. Cytowane w: *Walt Whitman: A Critical Anthology*, red. Francis Murphy, Penguin, Baltimore 1970, s. 60.

17. John P. McWilliams, Jr., *The American Epic: Transforming a Genre: 1770–1860*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 218–237.

18. Whitman, *Leaves...*, s. 443.

istnieje od zarania „nowoczesnej” powieści (*Don Kichot*), a spośród utworów późniejszych występuje na przykład w powieściach Waltera Scotta z cyklu *Waverley* (Henry Morton i Cuddie Headrigg w *Old Mortality*). Cooper przeprowadza inwersję, w wyniku której człowiek prosty i niewykształcony okazuje się wzorcem bohatera literackiego. Cooper musiał dojrzeć do przełomu, jakiego dokonał; niewykluczone, że wpadł na pomysł odwrócenia hierarchii obecnej u Scotta, kiedy pisał *Pionierów*. Powieść tę rozpoczął bowiem w tonacji melodramatu z Oliverem Edwardsem i sędzią Templem na pierwszym planie, na który potem wchodzi Bumpo, być może uznany przez Coopera za postać o wiele ciekawszą. Tym niemniej Cooper potrzebuje postaci waverleyowskiej, gwarantującej efekt mimetyczny, który to efekt Bumpo nieco podważa, ponieważ gdy mówi „przezuca się z rejestru na rejestr”, z soczystego slangu na wzniosłe, pretensjonalne klisze¹⁹, jak zauważa Richard Bridgman. Niejako powściągając własny populizm, Cooper obsadza Bumpo w roli wasala w pierwszych czterech częściach cyklu; dopiero gdy pisarz czyni zeń bohatera ze wszech miar kompletnego w *Tropicielu zwierząt*, Bumpo przestaje być czyimś sługą.

Niemożność wyjścia spod wpływu Scotta jest symptomem „kolonizacji umysłu”. Literacka kreacja arystokratycznych podopiecznych Natty’ego, takich jak Oliver Edwards i Duncan Uncas Middleton w *Prerii*, wyraża żenujące aspiracje klasowe Coopera, aspiracje czytelne także w znamionach dzikości u Chingachgooka, indiańskiego towarzysza Bumpo. Ale dlaczego porzucić hierarchiczny paradygmat bohatera-arystokraty i jego prostolinijnego kompana, skoro okazał się źródłem tylu interesujących innowacji? Teksty Coopera zyskują na wartości jako przemyślane, lokalne adaptacje transkontynentalnego intertekstu, a tracą jako nacechowane manieryzmem, chałupnicze historyjki, albo mało oryginalne opowieści o podboju.

Do utworów Whitmana i Coopera wypada dodać „Amerykańskiego uczonego” Ralpha Waldo Emersona, „intelektualną deklarację niepodległości”, jak zwykli określać ów tekst dwudziestowieczni badacze (za Oliverem Wendellem Holmsem). Na początku Emerson formułuje credo nacjonalizmu literackiego: „Okres naszej zależności, długiego pobierania nauk u innych narodów dobiega końca”²⁰. Jednak dopiero z zakończenia eseju dowiadujemy się, że oznakami niezależności są wartości docenione w Europie i kiełkujące w Nowym Świecie: pokora i prostota („Ta właśnie idea jest inspiracją geniuszu Goldsmitha, Burnsa, Cowpera,

19. Richard Bridgeman, *The Colloquial Style in America*, Oxford University Press, New York 1966, s. 67.

20. Ralph Waldo Emerson, *Natura. Amerykański uczoney*, przeł. Michał Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 51.

a w czasach bardziej nam współczesnych – Goethego, Wordswortha i Carlyle’a”²¹) oraz szacunek dla indywidualnych upodobań, którego w zasadzie nie ma jeszcze w Ameryce („Zbyt długo wsłuchiwalismy się w dworskie muzy Europe. Duszę amerykańskiego obywatela już teraz podejrzewa się o nieśmiałość, poczciwość i niesamodzielnosc”²²). Paradoksalnie, Emerson zawstydzia rodaków, nakazując im szacunek dla samowystarczalności i życiowej prostoty oraz przypominając, że żyją w „epoce rewolucji”²³. W przeciwieństwie do Tocqueville’a, nie uważa Ameryki za światową awangardę; historia narodu, tak jak wyobraża ją sobie Emerson, odzwierciedla jego własny rozwój intelektualny, w którym pewne idee pojawiły się z opóźnieniem i w którym Coleridge odcisnęła wyraźniejszy ślad aniżeli którykolwiek myśliciel amerykański. Toteż temat literackiego nacjonalizmu wypada w *Uczonym amerykańskim* nader nieprzekonująco i nie trafia w swój czas. Emerson najwięcej mówi o środkach uczonego – naturze, książkach i działaniu, które poniekąd oddają charakter Nowego Świata (Emerson odrzuca edukację klasyczną oraz dyscypliny nadmiernie sformalizowane, kieruje się natomiast pragmatyzmem i empiryzmem, przy czym nie są to idee kosmopolityczne), ale nie ustalają żadnych ram kultury narodowej. Pisarz nie kładzie akcentu na odrębność kulturową przeciwstawną internacjonalizmowi w swoim ogólnym dorobku, ani też w żadnym pojedynczym utworze nie czyni tego tematu wiodącym. Pamiętajmy, iż Emerson przemawiał do bodaj największych anglofilów w Ameryce; zresztą on sam był zbyt kosmopolityczny (i zbyt uczciwy), by twierdzić, że wpływy, jakim podlega uczoney, są zagadnieniem szczególnym wyłącznie dla Ameryki. Dlatego też retoryka kulturowego nacjonalizmu pojawia się w minimalistycznej postaci kilku obowiązkowych zdań na początku i na końcu. Uzasadniony jest więc pogląd, że poleganie na sobie było dla Emersona czymś bliższym niż narodowa samowystarczalność.

Amerykański uczoney i *Przedmowa do Żdźbeł trawy* z 1855 roku stanowią dwa bieguny literackiego nacjonalizmu w kulturze wysokiej Amerykańskiego Renesansu: otóż Emerson tworzy wizję rodzącej się kultury amerykańskiej, której katalizatorami są tendencje ogólnoswiatowe, znajdujące w Ameryce żyzny grunt, z kolei Whitman, odsuwając na bok dokonania poprzedników, kreuje nowy, radykalny głos Ameryki, głos posiadający duże możliwości i równie duży potencjał dramatyczny. W obydwu przypadkach rola kluczowa przypada „Europie”, jawiącej się jako źródło konfliktów, których miarą jest to, co zapisano lub pominięto w tekście.

21. Emerson, *Natura...*, s. 65.

22. Emerson, *Natura...*, s. 66.

23. Emerson, *Natura...*, s. 64.

IV

Sposób budowania modeli literackich i strategii pisarskich zależy od oczekowań publiczności. To zagadnienie jest bardzo istotne w obecnej debacie na temat tak zwanych nowych literatur w języku angielskim, w które muszą sobie odpowiedzieć na pytanie o potrzebę dostosowania zasad przedstawiania kultury narodowej do horyzontów myślowych międzynarodowej publiczności. Oto krótki fragment z początku książki Chinuy Achebe *Things Fall Apart* (1958), pierwszej powieści z Trzeciego Świata, jaka trafiła do anglojęzycznego kanonu: „Okoye wypowiedział kilka zdań, używając tylko przysłów. Plemię Ibo wysoko ceni sztukę konwersacji, a przysłowia są oliwą, z którą połyka się słowa”²⁴. Retoryka wyjaśniająca, powszechna w anglojęzycznej literaturze afrykańskiej, nasuwa szereg pytań: Kto jest adresatem tego fragmentu? Czy Ibo nie wiedzą o opisanych tu rzeczach? A czytelnicy z plemienia Joruba i Hausa? Czy Achebe zwraca się zatem do publiczności euro-amerykańskiej? (Nawiasem mówiąc, pisarz zaprzecza, ale jednocześnie przyznaje: „moi czytelnicy nie pochodzą wyłącznie z Nigerii. Każda osoba zainteresowana sprawami, o których piszę, należy do mojej publiczności”²⁵.) Achebe wyznacza przestrzeń negocjacji w obrębie dualizmu człowiek stąd – człowiek skądinąd, dlatego precyzyjnym, wręcz antropologicznym, objaśnieniom obyczajów nadaje formę przysłów, charakterystyczną dla Ibo.

W klasycznej literaturze amerykańskiej przykładem poniekąd analogicznym mógłby być następujący fragment *Białego Kubraka* Hermana Melville’a: „Powodując się jakimiś bliżej nie określonymi republikańskimi skrupułami w sprawie utworzenia w marynarce wojennej wysokich stopni oficerskich, Ameryka, jak dotąd, nie ma admirałów, chociaż w miarę jak liczba jej okrętów wojennych będzie wzrastać, mogą oni stać się niezbędni. Stanie się tak z pewnością, gdy zajdzie potrzeba użycia licznych flot. Wówczas trzeba będzie przyjąć schemat organizacyjny w rodzaju angielskiego”²⁶.

Badacze Amerykańskiego Renesansu przyjmują, że implikowany czytelnik utworów z tego okresu jest Amerykaninem, które to założenie jest o tyle nieprawdziwe, że pisarze amerykańscy bardzo chcieli być czytani za granicą. Melville pojechał do Anglii przy okazji tamtejszego wydania *Białego Kubraka*, wprowadzał zmiany do swoich powieści (lub pozwalał to zrobić komuś innemu) z myślą o czytelnikach angielskich. Z myślą o nich w istocie umieścił w swojej

24. Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, Fawcett, Greenwich 1959, s. 10.

25. Phaniel Egejuru, *Towards African Literary Independence: A Dialogue with Contemporary African Writers*, Greenwood, Westport 1980, s. 17.

26. Herman Melville, *Biały Kubrak, czyli świat okrętu wojennego*, przeł. Marian L. Pisarek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1974, s. 28.

pierwszej książce pt. *Typee* przedmowę, zawierającą strategiczne odniesienia do pewnych miejsc w Anglii (Chettenham, Stonehenge, Opactwo Westminsterkie). W przytoczonym powyżej fragmencie *Białego Kubraka* stylistyczny kunszt nieco traci kolor w świetle opozycyjnej wobec autorytaryzmu postawy narratora; daje tu o sobie znać swoista pisarska przebiegłość Melville'a, który chce zafrapować czytelników będących zarówno amerykańskimi patriotami, jak i toryskimi outsiderami, to znaczy Europejczykami albo jankeskimi anglofilami. Listy i pisma krytyczne Melville'a świadczą o tym, iż dostrzegał on potrzebę stworzenia wspólnej płaszczyzny intelektualnej dla czytelników o różnych, nawet przeciwstawnych, postawach ideologicznych. To właśnie postkolonialna pozycja Melville'a zdecydowała o treści jego doktryny, jakoby wielki pisarz budował przesłanie dla idealnego czytelnika z ambiwalentnych znaczeń, nieczytelnych dla filistrów.

Tekstowe konsekwencje pisania dla publiczności transkontynentalnej są trudniejsze do wypunktowania aniżeli obce wpływy literackie. Rzadko zdarzają się jednoznaczne przypadki, takie jak dyplomatycznie skomponowany szkic o opowieściach europejskich podróżników o Ameryce w *The Sketch Book* Washingtona Irvinga. Zazwyczaj mamy do czynienia z wariantami tekstowymi, stawiającymi pod znakiem zapytania kwestię odpowiedzialności (czy autor wymyślił? doradził? zgodził się? niechętnie przystał na coś?), albo – przeciwnie – z autorytatywnymi opiniami (Cooper poinformował angielskiego wydawcę, że *Preria* „nie zawiera niczego obraźliwego dla angielskiego czytelnika”²⁷), które w żaden sposób nie uzasadniają tezy, że tekst napisany wyłącznie dla amerykańskich czytelników wyglądałby inaczej. Jednak powyższe okoliczności podsuwają pewne wnioski. Po pierwsze, nawet te utwory Amerykańskiego Renesansu, które wyrastają z doświadczenia prowincji, mają fragmenty potwierdzające, iż autor brał pod uwagę czytelnika nie-amerykańskiego. Wprawdzie na początku *Waldena* Henry David Thoreau zwraca się do mieszkańców miasteczka Concord, gdzie w sali wykładowej po raz pierwszy odczytał swoje zapiski, ale już na końcu snuje refleksje o tym, czy „John czy Jonathan pojma to wszystko”²⁸. Po drugie, jeśli przyjąć, że pisarzom zależało na czytelnikach tak amerykańskich, jak zagranicznych – jakiegokolwiek były rzeczywiste życzenia autorów w tym względzie – to widać w lepszym świetle pewne kłopotliwe sytuacje literackie, takie jak krytyka Whitmanowskiej konstrukcji podmiotu lirycznego w *Źdźbłach trawy*, podmiotu wypowiadającego się nie tylko w imieniu Ameryki, ale i całego świata („Salut

27. James Fenimore Cooper, *Letters and Journals*, vol. 1, red. James Franklin Beard, Belknap-Harvard University Press, Cambridge 1960–1968, s. 166.

28. Henry D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. Hanna Cieplińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 391.

au Monde!”), albo kulturowe implikacje długiego, ambiwalentnego opisu spotkania załóg „Pequoda” i „Samuela Enderby” w *Moby Dicku* (rozdziały 100–101²⁹).

James Snead pisze o powieściach Achebe, że stanowią „ryzykowną lekturę dla zachodniej publiczności z uwagi na przewrotną narrację, która burzy narodowe i rasowe iluzje”. Achebe „przedstawia normy afrykańskie [czytelnikom międzynarodowym] w sposób bezpretensjonalny”: z jednej strony z premedytacją umieszcza w powieściowym dyskursie luki, które czytelnik wypełnia wykorzystując własną wiedzę, z drugiej zaś przypomina zachodniemu odbiorcy o jego statusie outsidera, który dał się zwieść znajomej formie narracyjnej, odwołującej się do europejskiej powieści realistycznej³⁰. Cytowany wcześniej fragment *Things Fall Apart*, skądinąd wyglądający na wyimek z przewodnika turystycznego, zwodzi czytelnika pozorną klarownością. Jednak formuła „mamy takie powiedzenie” pojawia się w tradycji Ibo jako typowy wstęp do przysłowia, ale tej informacji odbiorca nie uzyskuje; innymi słowy, fragment ukrywa istotną treść pomimo – i za sprawą – swojej bezpośredniości. Melville stosuje podobne zabiegi narracyjne, gdy w *Moby Dicku* pisze o przenikaniu się kultur; chwali nową Amerykę, pozbawioną obciążeń w obliczu Starego Świata, lecz powstrzymuje się od szczerzej krytyki Europy.

W opisie spotkania załogi „Pequoda” z marynarzami z „Samuela Enderby” Melville nawiązuje do podszytej uprzedzeniami obserwacji, jaką często czynili angielscy podróżnicy, mianowicie, że Amerykanie byli posepnymi pracoholikami i żalowali czasu na przyjemne rozmowy o niczym. Kompozycja całego rozdziału zasadza się na grze narodowymi stereotypami. Rozmowę Ahaba z kapitanem Boomerem poprzedza z pozoru bagatelna konwersacja tego drugiego z chirurgiem „Pequoda”. Tępy i protekcyjny Anglik zostaje w niej zdemaskowany. A jednak to Ahab zachowuje się impertynencko i agresywnie do tego stopnia, że angielska jowialność (tym razem stereotyp amerykański) wydaje się dla jego postawy odpowiednią przeciwwagą. Anglika stać nawet na szczerze zaskoczenie, dyktowane dobrym humorem. W następnym rozdziale (*Karafka*) Izmael staje się w prześmiewcą (to ważna cecha bohatera) i z udawanym uznaniem wyraża się o całej firmie „Enderby”. Warto wspomnieć, iż owa firma jako pierwsza wysłała wielorybników na ten obszar Pacyfik, gdzie biegła trasa „Pequoda”. Na koniec, jak gdyby w formie dygresji, Izmael napomyka o zakrapianej biesiadzie obu załóg w rejonie „koło Patagonii”³¹.

29. Herman Melville, *Moby Dick, czyli biały wieloryb*, tom 2, przeł. Bronisław Zieliński, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 288–307.

30. James Snead, *European Pedigrees/African Contagions: Nationality, Narrative, and Commonality in Tutuola, Achebe, and Reed*, w: *Nation and Narration*, red. Homi K. Bhabha, Routledge, London 1990, s. 241.

31. Herman Melville, *Moby Dick*, tom 2, s. 303.

Komitywa Izmaela z angielskimi kolegami po fachu równoważy *ex post facto* szorstkość Ahaba, zarazem tłumaczy, dlaczego dobroduszny kapitan był zdumiony nagłym odejściem naburmuszonego Ahaba. Melville wywraca na nice stereotyp angielskiej głupoty, uporu i krótkowzroczności dwukrotnie – gdy pisze o tragedii Ahaba i gdy pisze o zabawie marynarzy – w efekcie popiera amerykański nacjonalizm kulturowy, nie powodując urazy czytelników angielskich. Melville respektował zatem cenzuralne rygory wydawnicze w Anglii. Pokornie przyjął decyzję wydawcy o usunięciu rozdziału 25 o przebiegu koronacji. Wszakże rozdziały 100–101 pozostały nietknięte.

V

Obecność wątków postkolonialnych w literaturze Amerykańskiego Renesansu jest zjawiskiem wielowymiarowym i wykracza poza tematyczne ramy tego artykułu, dlatego tylko zasygnalizuję najistotniejsze zagadnienia, które warto byłoby rozważyć.

1. *Częściowa amerykanizacja języka angielskiego*. Jakim językiem będziemy mówić? Odpowiedź amerykańskich osadników na to pytanie nie musi przybierać tak radykalnego tonu jak wywód Ngugi'ego wa Thiong'o w *Decolonizing the Mind*, gdzie występuje postulat pisania literatury afrykańskiej w rdzennych językach³². Ale gdyby taki postulat bardziej wyważyć (kreolizacja i neologizacja amerykańskiej angielszczyzny umożliwiają taką artykulację kultury, która wyłamuje się z językowych standardów), poparliby go z jednej strony Cooper, Emerson, Whitman i Twain, a z drugiej Amos Tutuola, Gabriel Okara i Raja Rao. Utwory tych ostatnich rzucają zupełnie nowe światło na takie kwestie, jak nierozłączność „naturalności” i „sztuczności” w poezji Whitmana albo połączenie idealizacji i karykatury w portretach Cooperowskich bohaterów mówiących dialektem. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin piszą, że u źródeł literatur postkolonialnych leży „napięcie między oporem wobec narzuconej, wzorcowej formy języka angielskiego, a koniecznością zawłaszczenia tegoż języka i poddania go wpływowi miejscowemu”³³. Taki dualizm to klucz do literackich początków Ameryki. We wczesnym okresie narodowym można go dostrzec w tekstach, w których bohaterowie mówiący dialektem (zawsze komiczni) kontrastują z postaciami posługującymi się standardową angielszczyzną; przykładowe pary to pułkownik

32. Ngugi wa Thiong'o, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Currey, London 1986.

33. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, London 1989, s. 39.

Manly i jego służący Jonathan w komedii Royalla Tylera *The Contrast* oraz kapitan Ferrago i Teague O'Reagan, kolejny służący, w *Modern Chivalry* Hugh'a Henry'ego Brackenridge'a. Dialekt wywołuje narodowe zażenowanie, dlatego pojawia się w kontekstach satyrycznych. Jak stwierdza Bridgeman, „wulgarność należało wziąć w cudzysłów”³⁴. Istnieją analogie między takim dyskursem prozy amerykańskiej a dyskursem kolokwialnych monologów dramatycznych indo-angielskiego poety Nissima Ezekieła:

Pragnę pokoju i wyrzekam się przemocy
Dlaczego świat nadal walczy i walczy
Dlaczego nikt na świecie
Nie bierze przykładu z Mahatmy Gandhiego
Nie rozumiem³⁵.

Językowa inwencja Amerykanów, przejawiająca się w neologizacji i regionalizacji – notabene uznanych przez Tocqueville'a za opłakane skutki demokratyzacji – stworzyła pozytywną wartość estetyczną jeszcze przed Whitmanem i Thoreau. Toteż nie ma cienia parodii we wzniosłym obrazie w piątej części *Pieśni o sobie*, gdzie podmiot poddaje się władzy własnej duszy i spoczywa na „omszałych strupach wijące się płotu”³⁶. Mowa tu o dość szczególnej ozdobnej konstrukcji spotykanej na farmach amerykańskich, a uważanej przez Europejczyków za brzydką i marnotrawną³⁷. Metafora „omszałych strupów” jednoznacznie wskazuje, że Whitman pragnął wydobyć wzniosłe cechy z rzeczy zwyczajnych (w sensie pozytywnym). Rzecz jasna poeta nie wyrzekł się literackiej angielszczyzny. Przyjął pogląd, typowo postkolonialny, że należy amerykanizować język angielski, aby wykuć poetycką formę na przyszłość; zresztą Whitman twierdził, że angielszczyzna szybko przyswajała sobie obce wpływy³⁸.

2. *Hybrydyzacja kulturowa*. W utworach Amerykańskiego Renesansu przewija się motyw międzykulturowego kolażu: Whitman kreujący podmiot zainteresowany wszystkim, Thoreau zagłębiający się w mitografię purytańską, grecko-rzymską, indiańską i orientalną, Melville wykorzystujący różne mitologie w symbolice

34. Richard Bridgman, *The Colloquial Style in America*, Oxford University Press, New York 1966, s. 7.

35. Nissim Ezekiel, *Latter-Day Poems*, Oxford University Press, Delhi 1982, s. 22.

36. Walt Whitman, *Pieśń o sobie*, wybrał, przełożył i posłowiem opatrzył Andrzej Szuba, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 51.

37. Jane Louise Mesick, *The English Traveler in America, 1836–1860*, Columbia University Press, New York 1922, s. 161–162.

38. James Perrin Warren, *Walt Whitman's Language Experiment*, Pennsylvania State University Press, University Park 1990, s. 5–69.

wieloryba oraz „Pequoda” jako globalnej wioski, Cooper eksponujący wielogłosowość, najwyraźniej w *Pionierach*, gdzie znajdujemy przedstawicieli bodaj sześciu albo siedmiu narodowości. David Simpson stwierdza, że wielojęzyczność Cooperowskiego Templetonu, gdzie każdy mieszkaniec lub przybysz mówi własnym, charakterystycznym dialektem (oczywiście wyjąwszy rodzinę Temple’ów), pokazuje pęknięcia w narodzie, który nie wyszedł jeszcze z fazy eksperymentalnej³⁹. Inne ciekawe obserwacje mogłyby dotyczyć kreowania wielowymiarowych, symbolicznych bohaterów – płaszczyzną odniesień byłaby tu na przykład twórczość Salmana Rushdiego (Saleem Sinai z *Dzieci Północy*) albo G. V. Desani’ego (pan Hatterr) – czy też strategii synkretyzmu – tu z kolei warto byłoby się odnieść do pisarstwa Wolego Soyinki, który miesza mitologię jorubańską z grecką. Uwaga Lewisa Nkosi’ego na temat wyzwania współczesnej anglojęzycznej poezji afrykańskiej trafnie opisuje projekt *Pionierów* Coopera: „podstawowe zadanie [...] polegało na oddaniu warunków społeczno-kulturowych, w jakich żył pisarz afrykański, tudzież heterogeniczności doświadczeń kulturowych, pośród których wytyczał własny szlak”⁴⁰.

3. *Oczekiwanie, że artyści zaangażują się w walkę o wyzwolenie narodu*. Podobne zaangażowanie dowodzi, że koncepcja sztuki nie jest do końca wykrystalizowana, a postawy estetyczne są dwuznaczne. Z takiego stanu rzeczy może wyniknąć swoista schizofrenia. Soyinka pisze, że postkolonialny pisarz afrykański staje wobec presji, iż powinien „odsunąć na daleki plan doświadczenia, które go uformowały, i stać się trybem w maszynierii wydarzeń”⁴¹. W *Amerykańskim uczone* Emerson ma podobny dylemat, związany z funkcjonowaniem pisarza na styku obszaru publicznego i prywatnego. Z czasem uznał prymat polityki, zabierając głos w kwestii prawa, które dotyczyło zbiegłych niewolników. Stwierdzenie Sunday Anozie, że „istnieje genetyczny konflikt między romantycznym ideałem czystej sztuki a przemożną świadomością jej społecznego znaczenia”, dobrze oddaje dylematy zarówno Soyinki, jak i Emersona, tymczasem odnosi się do nigeryjskiego poety Christophera Okigbo⁴² – reprezentującego słynną pierwszą generację nigeryjskich pisarzy języka angielskiego i w tej grupie najbliższego ideałowi „estety” – który walczył i zginął w wojnie białafrańskiej.

39. David Simpson, *The Politics of American English, 1776–1850*, New York, Oxford University Press 1986, s. 149–201.

40. Lewis Nkosi, *Tasks and Masks: Themes and Styles of African Literature*, Longman, Essex 1981, s. 151.

41. Wole Soyinka, *Art, Dialogue and Outrage: Essays on Literature and Culture*, red. Biodun Jeyifo, New Horn, Ibadan 1988, s. 16.

42. Sunday Anozie, *Christopher Okigbo: Creative Rhetoric*, Evans, London 1972, s. 175.

4. *Konfrontacja z neokolonializmem*. Bankructwo rewolucyjnych idei groziło tym, że artysta przeciwstawi się publiczności, która z celebrą odbierała jego twórczość jako zapowiedź nowej kultury. Nieprzypadkowo w postkolonialnej Afryce wyłoniła się literatura opozycyjna. Proces powstawania takiej literatury w kontekście postkolonialnym rzuca światło na opozycyjny podtekst pisarstwa Amerykańskiego Renesansu, skądinąd symptom porewolucyjny, i pomaga wytyczyć granice literackiej opozycyjności. Bowiem stanowisko Thoreau, indywidualisty i nieposłusznego obywatela, jest i zarazem nie jest odpowiednikiem rewolucyjnego socjalizmu Ngugi'ego.

5. „*Obce gatunki*”. Istnieją gatunki eurocentryczne, które emanują autorytetem i których naśladownictwo oznacza rezygnację z kulturowej autentyczności. Doprawdy zaskakuje zbieżność krytyki powieści realistycznej za jej podporządkowanie pojedynczym bohaterom, jaką wyrazili intelektualiści z Trzeciego Świata, i skarg dziesiętnastowiecznych pisarzy amerykańskich – począwszy od Coopera i Hawthorne'a, a skończywszy na Jamesie – jakoby powieść nie dawała się przeszczepić na grunt amerykański. Z drugiej strony, pewne gatunki wydawały się wręcz stworzone dla Ameryki i nowych światów w ogóle. Najlepszy przykład stanowią gatunki pastoralne.

6. *Gatunki pastoralne w Nowym Świecie*. Szeroko definiowany „pastoralizm”, czyli fascynacja naturą fizyczną, będącą podmiotem, symbolem, także teatrem rytuałów dojrzewania i oczyszczenia, jawił się jako domena amerykańska, dlatego płynące stąd wnioski nie podlegały zbyt dużym uogólnieniom. Ale podobny stan rzeczy można dostrzec z jednej strony w literaturze kanadyjskiej i australijskiej, mimo że przedstawiają wizerunki natury (nie tylko z powodu różnic geograficznych) mniej łagodne niż amerykańskie, a z drugiej w literaturze Trzeciego Świata z jej drastycznie odmiennymi wersjami pastoralizmu, stworzonymi przez białych osadników i rdzennych mieszkańców. Nacjonalizm kulturowy, na przykład w postaci *negritude*, ewokuje prekolonialny, idealny porządek. Retrospektywna pastoralizacja starożytnych struktur plemiennych znajduje odzwierciedlenie także w pisarstwie Amerykańskiego Renesansu, choćby w sentymentalnych opowieściach o czasach purytańskich i o dziedzictwie plantacji, nie wspominając o nostalgicznych fantazjach w rodzaju *Song of Hiawatha* Longfellowa. Czy nie warto zastanowić się w tym duchu nad jednoczesnym przywiązaniem Thoreau do natury i do zamierzchłej przeszłości Nowej Anglii? Wspólnym mianownikiem *Waldena* i *Szkarłatnej litery* jest poszukiwanie źródeł kultury Ameryki.

Amerykańscy, którzy stawiają znak równości między pastoralizmem i uwielbieniem natury fizycznej, tracą z pola widzenia znaczący problem, uwypuklony we współczesnych teoriach postkolonialnych, mianowicie nie odróżniają pasto-

ralizmu jako oznaki niezależności kulturowej od pastoralizmu jako elementu neokolonializmu. W *Notes on the State of Virginia* Thomas Jefferson zawarł klasyczną dewizę amerykańskiego ideału pastoralnego, stwierdzając, iż przyszłością narodu jest agraryzm, przy czym – Amerykanie winni to wiedzieć – agrarna Ameryka godzi się na uzależnienie od fabryk europejskich. Wszakże cnota narodowa, którą Jefferson kojarzy z sielskością, z nawiązką rekompensuje przewidywane koszty. W dzisiejszej dobie Jefferson także miałby zwolenników. W jego wczesnej myśli pojawia się pewna niekonsekwencja: otóż wiara w moralną niezależność narodu nie wyklucza akceptacji zależności ekonomicznej. Leo Marx pisze w *The Machine in the Garden*, że z upływem czasu Jefferson zmienił zdanie w kwestii uprzemysłowienia Ameryki⁴³. Marx niestety nie odczytuje sprzeczności poglądów Jeffersona jako artefaktu przynależnego późnokolonialnemu intelektualistcie. Wprawdzie naświetla europejskie źródła amerykańskiej utopii pastoralnej, lecz uznaje, że wkład Europy całkowicie stracił na znaczeniu, gdy myśl pastoralna ugruntowała się w Ameryce w połowie osiemnastego wieku. Dlatego też Marx nie zauważa, że Jefferson i Thoreau postępowali na przekór własnym intencjom, dopasowując się do ideologicznego mechanizmu, który wiązał Nowy Świat z interesami Starego. Ich wizje i propozycje przeczyły porządkowi, za którym rzekomo orędowni.

Romantycy amerykańscy rzecz jasna uczynili z fizycznej natury przewodni temat literacki (w utworach transcendentalistów była łagodna, w *Moby Dicku* i w *Szkarłatnej literze*, zwłaszcza w scenie w lesie – złowroga) i nadali wartość czemuś, jawiło się jako kulturowa słabość. Jednak korzyści, wynikające z estetyki międzynarodowego romantyzmu oraz wizerunku Nowego Świata wykreowanego w Starym, niosły ryzyko. Oto słynny sonet pożegnalny pióra Williama Cullena Bryanta, dedykowany Thomasowi Cole'owi, który wyruszał w podróż do Europy:

Ujrzysz światło odległego nieba:

Atoli, Cole'u!, twoje serce w Europie

Będzie żywym obrazem rodzinnej ziemi,

Zapamiętanym widokiem z twych przesławnych płócien;

Samotne jeziora – stopy karmiące bizona –

Skały utkane girlandami – to wyniosłe strumienie –

Niebo z pustynnym orłem, co szybuje i gwiazde –

Bezkrzesne gaje, w wiosennym rozkwicie, w jesiennym złoceniu.

Gdziekolwiek zawitasz, zwiedzisz miejsca piękne,

Ale inne – znaczone śladami ludzi,

Drogami, domami, grobami, ruinami, w najgłębszych dolinach

I na szczytach Alp, gdzie mroźne powietrze odbiera dech.

43. Leo Marx, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford University Press, New York 1964, s. 139.

Patrz na to wszystko, póki łyzy nie przesłonią widoku,
Lecz nie pozwól, by dzikie obrazy wyblakły w pamięci⁴⁴.

Bryant przyjmuje nacjonalistyczną wizję Ameryki jako narodu natury (jeziora, stopy, skały, niebo) i akcentuje przewagę Ameryki nad Europą, gdzie wszystko jest „znaczone śladami ludzi”. Wypada zgodzić się z poetą, że pejzażowe malarstwo Cole’a oddaje inność Ameryki. Podobnie jak Whitman, Bryant krytycznie patrzy na *translatio studii*, toteż nakazuje Cole’owi, by ten głosił w Europie amerykańską ewangelię estetyczną, chociaż w zakończeniu wiersza zdradza postkolonialną obawę co do silnej wiary przyjaciela. Ta usprawiedliwiona obawa pokazuje, iż Bryant i Cole, świadomie lub nie, zawsze tkwili w orbicie wpływów europejskich. Cole i inni malarze amerykańscy znajdowali inspirację w europejskim romantycznym malarstwie krajobrazowym (sam Cole także w historycznym)⁴⁵. Wiersz Bryanta, wręcz naszpikowany amerykańskimi emblematami (bizon, orzeł, nasyczone, zmienne kolory, które zachwyciły europejskich podróżników), posiada retorykę wypracowaną z języka i form Starego Świata: wszak „stepy” to kosmopolityczny synonim „prerii”, orzeł ma za symboliczne tło „pustynię”, piękno Alp zastępuje urok wyniosłych gór amerykańskich. Ponadto, chyba nieświadomy ironicznych implikacji takiej decyzji, Bryant wybiera sonet, czyli „cywilizowany” gatunek poetycki, aby oddać przesłanie „dzikich obrazów”. Innymi słowy, wyobrażenie Ameryki, jakie Bryant/Cole, ewangeliści kultury Nowego Świata, dają Europie, to urozmaicony niuansami obraz widziany oczyma euro-amerykańskich osadników.

W świetnej książce o przedstawianiu krajobrazu w malarstwie okresu rewolucyjnego Robert Lawson-Peebles nazywa podobny efekt „halucynacją wywołaną przez przesunięcie geograficzne”. Píše, iż nacjonalistyczne wizje pastoralnej Ameryki grawitowały „ku Europie, oddalając się od realiów amerykańskich. Nawet pisarze, którzy posiadali wyjątkowy dar obserwacji, opisywali rzeczywistość amerykańską w taki sposób, by odeprzeć ewentualne zarzuty Europejczyków, i w rezultacie stworzyli jakiś alternatywny, wymarzony świat”⁴⁶. Bryant, nazywany wszak „amerykańskim Wordsworthem”, pokazał Amerykę tylko w znikomym stopniu „dziksza” od tej nakreślonej trzydzieści lat wcześniej przez Coleridge’a w sonecie o „władzy wszystkich nad wszystkimi”, w którym pojawia się i sielska dolina,

44. William Cullen Bryant, *Sonnet—to an American Painter Departing for Europe*, w: *The Norton Anthology of American Literature*, red. Nina Baym i in., wyd. 3, tom 1, Norton, New York, 1989, s. 893–894.

45. Barbara Novak, *Nature and Culture: American Landscape and Painting, 1825–1875*, Oxford University Press, New York 1980, s. 226–273.

46. Robert Lawson-Peebles, *Landscape and Written Expression in Revolutionary America: The World Turned Upside Down*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 57.

bez żadnych koszmarów i neuroz, i „Cnota” tańcząca w „księżycowym świetle”, i „wschodzące słońce” z „nowymi promieniami docierającymi do głębi serca”⁴⁷.

Wskazując postkolonialne podłoże amerykańskich wizji pastoralnych, bynajmniej ich nie kwestionuję; wręcz przeciwnie – uważam, że jako konstrukcje mimetyczne i ideologiczne nadal posiadają spory potencjał. Niewątpliwie pastoralna tradycja może być kluczem do współczesnej świadomości ekologicznej, bardzo rozwiniętej w Ameryce pomimo rozbieżności pomiędzy doktryną i praktyką, prawem i jego realizacją. Jednak jako konstrukcja kulturowa pastoralizm niesie zagrożenie związane z mimetycznym pragnieniem, które dało mu impuls.

W autobiograficznej książce *The Enigma of Arrival* V.S. Naipaul wspomina:

kiedy byłem dzieckiem, wszystkie książki, jakie przeczytałem, zostawiały ślad w krajobrazie Trynidadu, na trynidadzkiej wsi, na ulicach Port of Spain. (Udało mi się nawet dopasować Dickensa i jego Londyn do ulicznych realiów Port of Spain. Czy jego bohaterowie byli białymi Anglikami, czy też ludźmi, których znałem? Takie pytanie jest jak dywagacja, czy śni się w kolorze, czy w barwach czarno-białych. Tym niemniej myślę, że kazałem postaciom z Dickensa przeistoczyć się w znane mi osoby. Wprawdzie gdzieś w umyśle świeża świadomość, że Dickens był czystej krwi Anglikiem, lecz to nie przeszkadzało mi rozpoznawać w jego prozie bohaterów wielorasowych)⁴⁸.

Analogiczną projekcję znajdujemy w *Waldenie*. Otóż Thoreau sugeruje, iż podczas pierwszego lata nad stawem nie stracił entuzjazmu dlatego, że w swoich doświadczeniach widział wymiar epicki i pastoralny. Wzorem innych romantyków, Thoreau uznawał starożytną Grecję za kolebkę kultury zachodniej, a co za tym idzie za źródło tradycji pastoralnej. Ten tok rozumowania widać w rozdziałach *Goście* i *Lektura*. Oto napotkawszy drwała, Thoreau odgrywa tę samą grę, o jakiej mówi Naipaul. W rozdziale *Stawy* nazywa okolice Waldenu swoją krainą jezior. Już w pierwszym opisie tego miejsca czytamy: „Przez pierwszy tydzień za każdym razem, gdy spoglądałem na staw, robił na mnie wrażenie górskiego oczka, hen wysoko na zboczu”⁴⁹; zatem Walden jawi się jako jezioro alpejskie. Aby dusza Thoreau mogła wraz z ciałem wędrować do fizycznego miejsca, czy raczej aby staw mógł stać się tematem poważnego amerykańskiego dzieła, pisarz musi odkryć w tym skrawku prawdziwej jankeskiej ziemi cechy jakiegoś bardziej romantycznego „gdzie indziej”.

47. Samuel Taylor Coleridge, *The Poems of Samuel Taylor Coleridge*, red. Ernest Hartley Coleridge, Oxford University Press, London 1931, s. 68–69.

48. V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival: A Novel in Five Sections*, Viking, New York 1987, s. 169–170.

49. Henry David Thoreau, *Walden*, s. 117.

Naipaula i Thoreau ożywiają prowincjonalną codzienność, stosując środki obrazowania z repertuaru kultury metropolitalnej, co jest konsekwencją ich przynależności do określonej klasy społecznej (wykształcony pisarz, uznający kulturę europejską za miarę lokalnej wiedzy, powinien trzymać się pewnych standardów gustu). O ile w przypadku obydwóch autorów świadomość społeczna może skutkować zawężeniem pola widzenia, o tyle jednocześnie powoduje ona podwojenie pewnej wizji (na którą składają się przedmiot, nabierający wyraźniejszych kształtów, oraz autor, to znaczy potrzeby i strategie wyobraźni). Nie należy więc wytykać Thoreau i Naipaulowi fałszywej świadomości – aczkolwiek taki pogląd interpretacyjny może wydawać się uzasadniony – skoro czytając na przykład *Waldena*, zakładamy, że obecne tam motywy pastoralne wyrażają amerykańską postawę Adama, opozycyjną wobec kultury europejskiej, ale nie są uznawane za czynnik rozwoju tejże kultury.

VI

Proza Thoreau, mająca o wiele wyraźniejszy charakter lokalny aniżeli poezja Bryanta, zachęca do zastanowienia się nad tym, kiedy – o ile w ogóle – zakończył się okres postkolonialny w historii literatury amerykańskiej, albo kiedy nastąpiła cezura, gdy „postkolonializm” przestał wносить istotne treści do analizy tekstu. Zważywszy, że literatura amerykańska to pierwsza literatura postkolonialna, odpowiedź na to pytanie pomogłaby wyznaczyć kierunki dyskusji na temat późniejszych literatur postkolonialnych, także na temat samej literatury amerykańskiej. Zaznaczmy od razu, że jednoznacznej odpowiedzi nie ma. Z jednej strony sam termin „postkolonialny” narzuca ograniczenia koncepcyjne, każąc widzieć całą rdzenną kulturę jako wytwór Starego Świata. Z drugiej zaś kultura amerykańska dopóty będzie przynajmniej „szczętkowo” postkolonialna, dopóki Amerykanie będą pod wrażeniem akcentu wykształconych Brytyjczyków, albo dopóki (to przykład nieco bardziej *a propos*) książka D. H. Lawrence’a *Studies in Classic American Literature* będzie figurować wśród obowiązkowych opracowań literatury amerykańskiej. Jak na ironię, amerykaniści zaakceptowali Lawrence’owski paradygmat romansu rozgrywającego się na tle dzikiej puszczy i odpornego na cywilizowane struktury, natomiast w ogóle nie zwrócili uwagi na fundamentalne założenie Lawrence’a, iż Ameryka jest społeczeństwem postkolonialnym z niedojrzałą kulturą, nękanym przez impulsy eskapistyczne, które zrodziły się z pragnienia ucieczki z kraju rodzinnego. Oczywiście taka dia-

gnoza Ameryki wynika z stanu umysłu Lawrence'a, który był marzycielem w duchu Coleridge'a i wykorzystał Amerykę, by własne marzenia zrealizować⁵⁰.

Można założyć, że w chwili, gdy wyobraźnia dojrzeła do ulokowania „cywilizacji” w Ameryce, a nie po drugiej stronie Atlantyku (*vide* sonet Bryanta), następuje całkowita amerykanizacja tonu pastoralnego; jednak różni pisarze różnie definiowali ten przełomowy czas, a zdarzali się i tacy jak Henry James, który mniemał, że podobny przełom nigdy nie miał miejsca. Innym godnym rozważenia kryterium jest dziewiętnastowieczny tzw. imperializm amerykański. Niektórzy krytycy utrzymują, iż okres postkolonialny dobiegł końca, a przynajmniej wszedł w fazę schyłkową, gdy Mark Twain w *Jankesie na dworze króla Artura* pokazał Amerykę górującą pod względem militarnym i politycznym nad archaiczną Anglią (wywracając przekonania podróżników brytyjskich z poprzedniej generacji), albo gdy Melville skontrastował przedsiębiorczość Amerykanów z dekadentkim imperializmem Hiszpanów w noweli *Benito Cereno*. Tu powstaje kluczowe pytanie o związek między amerykańskim postkolonializmem i imperializmem. W rzeczy samej taki związek istnieje. Kapitan Frederick Marryat, który jako oficer marynarki i autor powieści dla młodzieży zapisał się w historii ekspansjonizmu brytyjskiego, dowiedział się w Ameryce, że Anglia nie powinna się tak bardzo szcycić swoją potęgą imperialną, bo Ameryka też wkrótce zajmie jakieś kolonie (*A Diary in America*).

Na zakończenie jeszcze kilka słów o Cooperze i Whitmanie. Dumny i gorączkowy patriotyzm Whitmanowskiego podmiotu wynikał z determinacji, by przebyć całą kulę ziemską i osiągnąć swoistą rekompensatę. Cooper był podmiotem postkolonialnym pod wrażeniem fabularnych konstrukcji Scotta, był zarazem imperialistą i autorem romansów o ekspansjonizmie amerykańskim. Tropy literackie ze Starego Świata, których przejście oznaczało kulturową zależność, mogły się odrodzić w Ameryce, albo gdzie indziej (Hemingway w Afryce Wschodniej) i stworzyć nowe warianty kulturowego podporządkowania. Ta nieunikniona konsekwencja postkolonializmu nie jest jedyna, ale właśnie ona najbardziej doskwiera, albowiem uzmysławia nam bezcelowość szukania sztywnej granicy między okresem postkolonialnym a erą, jaka nastąpiła później.

[przełożył Marek Paryż]

50. James C. Cowan, *D. H. Lawrence's American Journey*, Case Western Reserve University, Cleveland 1970, s. 1–12, 124–128.

Cztery dyskursy, cztery podmioty¹

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

Lacanowski schemat czterech dyskursów artykułuje cztery podmiotowe pozycje w obrębie dyskursywnej więzi społecznej², które wynikają logicznie z formuły znaczącego. Cała konstrukcja oparta jest na fakcie symbolicznej *reduplicatio*,

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

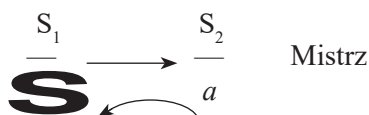
2. Dlatego też psychoza jest z niego wyłączona: oznacza ona rozpad symbolicznej więzi społecznej jako takiej.

podwojenia bytu w niego samego i miejsca, które zajmuje w strukturze. Dlatego też dyskurs mistrza jest z konieczności punktem wyjścia, gdyż w jego obrębie byt i jego miejsce pokrywają się: Znaczące Mistrza w praktyce zajmuje miejsce „agensa”, które jest miejscem Mistrza, obiekt *a* zajmuje miejsce „produkcji”, które jest miejscem nieprzyswajalnego nadmiaru itd.

Na podstawie dyskursu Mistrza można dalej generować trzy inne dyskursy –

agens	inny	S_1 – Znaczące Mistrza S_2 – wiedza
prawda	produkcja	S – podmiot <i>a</i> – rozkosz dodatkowa

przez podstawianie kolejnych trzech elementów na miejsce Mistrza: w dyskursie uniwersyteckim Wiedza jest tym, co zajmuje miejsce agensa (Mistrza), zmieniając podmiot (**S**) w to, co jest „produkowane”, w swoją nieprzyswajalną nadmiarową resztkę; w historii prawdziwym „mistrzem”, agensem, który skutecznie terroryzuje samego Mistrza, jest historyczny podmiot ze swoim bezustannym kwestionowaniem pozycji Mistrza, itd.



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

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

Czym jest Znaczące Mistrza? Na ostatnich stronach swojej monumentalnej *Drugiej wojny światowej* Winston Churchill rozmyśla nad zagadką *decyzji* politycznej: po tym, jak specjaliści (analitycy ekonomiczni i militarni, psychologowie, meteorologowie...) zaproponują już swoje rozliczne, wyrafinowane, subtelne analizy, ktoś musi wziąć na siebie prosty i dlatego właśnie najtrudniejszy akt przetransponowania tej złożonej wielości – w której na każdą ramię *za* przypadają dwie racje *przeciw* i odwrotnie – w proste „Tak” lub „Nie”: mamy atakować, czekamy dalej... Ten gest, który nigdy nie będzie w pełni oparty na racjach, jest gestem Mistrza. Dyskurs Mistrza opiera się więc na luce między S_1 i S_2 , między łańcuchem „zwykłych” znaczących i „ekscesywnym” Znaczącym Mistrza. Wystarczy przywołać rangi wojskowe, mianowicie osobliwy fakt, że nie pokrywają się one z pozycją w obrębie militarnej hierarchii dowodzenia: na podstawie rangi oficera – porucznika, pułkownika, generała itd. – nie można bezpośrednio wywieść jego miejsca w hierarchicznym łańcuchu dowódców (dowódca batalionu, dowódca oddziału). Pierwotnie rangi były oczywiście oparte na określonej pozycji w dowodzeniu, jednak osobliwym faktem jest sposób, w jaki zaczęły podwajać oznaczenie tych pozycji. Tak więc dziś mówi się „*General Michael Rose, dowódca sił UNPROFOR w Bośni*”. Skąd to podwojenie, dlaczego nie możemy znieść rang i po prostu oznaczać oficera za pomocą jego pozycji w łańcuchu dowództwa? Jedynie armia chińska u szczytu Rewolucji Kulturalnej zniosła rangi i używała tylko pozycji w łańcuchu dowództwa. Ta konieczność podwojenia podyktowa-

na jest koniecznością dodania Znaczącego Mistrza do „zwykłego” znaczącego, które oznacza czyjaś pozycję w hierarchii społecznej³.

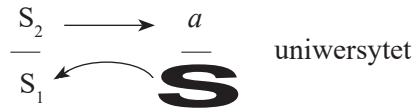
Widać teraz w jakim ścisłym sensie należy rozumieć Lacanowską tezę, zgodnie z którą tym, co jest „wyparte pierwotnie”, jest binarne znaczące (*Vorstellung-srepräsentanz*): porządek symboliczny uniemożliwia parę Znaczących Mistrza, S_1-S_2 jako *yin-yang* lub jakiegokolwiek inne dwie symetryczne „fundamentalne zasady”. Fakt, iż „nie istnieje relacja seksualna” oznacza ściśle to, że drugie znaczące (znaczące Kobiety) jest „wyparte pierwotnie” i tym, co pojawia się w miejscu tego wyparcia, co wypełnia lukę po nim, jest wielość „powrotów wypartego”, seria „zwykłych” znaczących. Pierwsze skojarzenie, jakie pojawia się automatycznie w zetknięciu z parodią *Wojny i pokoju* Tołstoja nakreślona przez Woody’ego Allena, to oczywiście: „Skoro Tołstoj, to gdzie jest Dostojewski?”. W filmie Dostojewski („binarne znaczące” dla Tołstoja) pozostaje „wyparty” – ceną za to jest jednak to, iż rozmowa w środku filmu niejako przypadkowo zawiera tytuły wszystkich głównych powieści Dostojewskiego: „Czy człowiek ten nadal jest w podziemiu?” – „Masz na myśli jednego z braci Karamazow?” – „Tak, tego idiotę!” – „Cóż, popełnił zbrodnię i został za to ukarany!” – „No tak, był graczem, który zawsze ryzykował zbyt wiele”, itd. Mamy tu do czynienia z „powrotem wypartego”, to znaczy z serią znaczących, która wypełnia lukę po wypartym binarnym znaczącym „Dostojewski”.

Nie ma zatem powodu, by lekceważąco spoglądać na dyskurs Mistrza i utożsamiać go zbyt pochopnie z „autorytarnym uciskiem”: gest Mistrza jest fundującym gestem każdej więzi społecznej. Wyobraźmy sobie zawiłą sytuację społecznej dezintegracji, w której spajająca moc ideologii traci swoją skuteczność: w takiej sytuacji Mistrz jako jedyny może być tym, kto wprowadza nowe znaczące, słynny „punkt pikowania” (*quilting point*), który na powrót stabilizuje sytuację i czyni ją pewną. Dyskurs uniwersytecki, który następnie opracowuje sieć Wiedzy podtrzymującej tę pewność, z definicji zakłada i opiera się na pierwotnym geście Mistrza⁴. Mistrz nie dodaje żadnej nowej, pozytywnej treści – dodaje jedynie *znaczące*, które ni stąd, ni zowąd przemienia nieład w porządek, w „nową

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

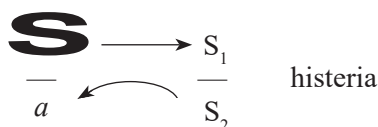
4. W terminologii Ernesto Laclau’a gest Mistrza sygnalizuje, że zaprowadzona została nowa hegemonia ideologiczna. Zob. Ernesto Laclau, *Emancypacje*, przeł. Leszek Koczanowicz, Katarzyna Liszka, Łukasz Nysler, Andrzej Orzechowski, Lotar Rasiński, Agata Sypniewska, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2004.

harmonię”, jak powiedziałby Rimbaud. W tym właśnie tkwi magia Mistrza: mimo że nie ma tu nic nowego na poziomie pozytywnej treści, „nic nie jest już takie samo” po tym, jak wypowiada swoje Słowo...



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

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



W więzi histerycznej S nad *a* oznacza podmiot, który jest podzielony, znerwicowany (*traumatized*) przez pytanie, jakim obiektem jest dla Innego, jaką rolę odgrywa w pragnieniu Innego: „Dlaczego jestem tym, czym, jak mówisz, jestem?”. Tym, czego oczekuje od Innego-Mistrza, jest wiedza o tym, czym jest jako obiekt (niższy poziom formuły). Fedra Racine’a jest histeryczna o tyle, o ile opiera się roli obiektu wymiany między mężczyznami przez kazirodce pogwałcenie właściwego porządku pokoleń (zakochując się w swoim pasierbie). Jej namiętność do Hipolita nie ma na celu uzyskania bezpośredniej satysfakcji, lecz celem jest raczej sam akt wyznania tego Hipolitowi, który jest w ten sposób zmuszony odgrywać podwójną rolę obiektu pragnienia Fedry oraz jej symbolicznego Innego (adresata, któremu wyznaje ona swoje pragnienie). Kiedy Hipolit dowiaduje się od Fedry, że to on jest przyczyną namiętności pochłaniającej jej całą energię, jest zszokowany – wiedza ta posiada wyraźny wymiar „kastrujący”, histeryzuje go: „Dlaczego ja? Jakimże obiektem jestem, że wywołuję w niej ten efekt? Co ona we mnie widzi?”⁵. Tym, co wytwarza nieznośny efekt kastrujący, nie jest fakt, że jest się pozbawionym „tego”, lecz, przeciwnie, fakt, że najwyraźniej „się to posiada”: histeryk jest przerażony tym, że jest „zredukowany do przedmiotu”, to znaczy jest obdarzony *agalma*, która czyni jego lub ją obiektem pragnienia innego⁶.

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

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

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



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

Zatem jeśli polityczny Przywódca mówi „jestem waszym Mistrzem, niech stanie się moja wola!”, to bezpośrednie stwierdzenie autorytetu jest histeryzowane, gdy podmiot zaczyna wątpić w swoje kwalifikacje do działania jako Przywódca („Czy naprawdę jestem ich Mistrzem? Co we mnie jest takiego, co legitymizuje takie działanie?”). Może być to zamaskowane w formie dyskursu uniwersyteckiego („Żądając, byście to robili, podążam jedynie za wglądem w obiektywną konieczność historyczną, nie jestem więc waszym Przywódcą, ale jedynie waszym sługą, który pozwala wam działać na rzecz waszego własnego dobra [...]”); lub też podmiot może działać jako puste miejsce (*blank*), zawieszając swoją skuteczność symboliczną i w ten sposób zmuszając swojego Innego do tego, by ten stał się

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

świadomy tego, jak doświadczał innego podmiotu jako Przywódcy tylko dlatego, że traktował go jako takiego. Na podstawie tego krótkiego opisu powinno być jasne, w jaki sposób pozycja „agensa” w każdym z czterech dyskursów pociąga za sobą określony *modus* podmiotowości: Mistrz jest podmiotem, który jest w pełni zaangażowany z swoją czynność (mowy), poniekąd [sam] „jest swoim słowem”, jego słowo odznacza się bezpośrednią performatywną skutecznością. Agens dyskursu uniwersyteckiego jest, przeciwnie, zasadniczo *niezaangażowany*: ustanawia siebie jako samoznoszącego się obserwatora (i wykonawcę) „obiektywnych praw”, do których dostęp ma neutralna wiedza (w terminach klinicznych jego pozycja jest najbliższa pozycji perwerta). Podmiot histeryczny jest podmiotem, którego samo istnienie powoduje [w nim] zasadnicze wątpliwości i pytania, cały jego byt jest podtrzymywany przez niepewność co do tego, czym jest dla Innego; o tyle, o ile podmiot istnieje tylko jako odpowiedź na zagadkę pragnienia Innego, podmiot histeryczny jest podmiotem *par excellence*. I po raz kolejny, w wyraźnym kontraście wobec niego, analityk reprezentuje paradoks odpodmiotowionego podmiotu, podmiotu, który całkowicie poddaje się temu, co Lacan nazywał „podmiotową destytucją” (*subjective destitution*), podmiotu, który wyrwa się z błędnego koła intersubiektywnej dialektyki pragnienia i przestacza w bezgłowy byt czystego popędu.

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

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

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

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

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

na parę opozycyjnych własności symbolicznych: rozum *versus* emocja, aktywne *versus* pasywne...) zawsze zawodzi¹⁰.

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

Pewien typ etnicznego dowcipu doskonale oddaje ten paradoks nie-całości: [chodzi o] opowieści o początku, w którym naród ustanawia siebie jako „bardziej X niż samo X”, gdzie X reprezentuje inny naród, który zwyczajowo uważany za paradygmaticzny przypadek dla jakiejś cechy. Mit Islandii głosi, że została ona zamieszkała, gdy ci, którzy uznali Norwegię, najbardziej wolny kraj na świecie, za zbyt ciemny, odeszli do Islandii: mit Słoweńców jako skąpych głosi, że Szkocja (przysłowiowy kraj skąpców) została zaludniona, gdy Słoweńcy wygnali

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

11. Wyrażenie *not-all* przekładam jako „nie-całość”, choć należy pamiętać, że odnosi się ono do Lacanowskiej formalizacji *kwantyfikatorskiej*, stojącej po prawej stronie diagramu różnicy seksualnej (stronie żeńskiej): $8x \text{ } \text{D}x$, czyli: „nie wszystkie podmioty podlegają funkcji fallicznej”, mimo że $9x \text{ } \text{D}x$ czyli: „nie istnieje taki podmiot, który nie podlegałby funkcji fallicznej”. Zob. Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XX: Encore*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris 1975, s. 73 i następne (przyp. tłumacza).

do Szkocji jednego ze swoich, który wydał zbyt dużo pieniędzy. Sednem *nie* jest to, że Słoweńcy są *najbardziej* skąpi lub też Islandczycy *najbardziej* kochają wolność – Szkoci pozostają *najbardziej* skąpi, jednak Słoweńcy są *jeszcze bardziej* skąpi; ludność Norwegii *najbardziej* kocha wolność, jednak Islandczycy kochają wolność *jeszcze bardziej*. To właśnie jest paradoks „nie-całości”: jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie narody, Szkoci są *najbardziej* skąpi, jednak jeśli porównamy je jeden po drugim, jako „nie-całość”, Słoweńcy są *bardziej* skąpi¹². Wariacją na temat tego samego motywu jest sławny sąd Rossiniego na temat różnicy między Beethovenem i Mozartem: zapytany „Kto jest największym kompozytorem?”, Rossini odparł: „Beethoven”; gdy zadano mu dodatkowe pytanie: „A co z Mozartem?”, dodał: „Mozart nie jest największy, on jest *jedynym* kompozytorem [...]”. Ta opozycja między Beethovenem („największy” z nich wszystkich, jako że swoje utwory tworzył z tytanicznym wysiłkiem, przewyżając opór materiału muzycznego) i Mozartem (który swobodnie pływał w substancji muzycznej i komponował z muzyczną gracją) naprowadza na dobrze znaną opozycję między dwoma pojęciami Boga: Bóg, który jest „największy”, na szczycie stworzenia, władca świata, i Bóg, który nie jest największą, ale po prostu *jedyną* rzeczywistością, tzn. który nie odnosi się w ogóle do skończonej rzeczywistości odseparowanej od Niego, jako że on jest „wszystkim, co jest”, „immanentną zasadą całej rzeczywistości”¹³.

Krótko mówiąc, tym, co podtrzymuje różnicę między dwoma płciami, nie jest bezpośrednio odniesienie do serii symbolicznych opozycji (męski rozum *versus* kobieca emocja, męska aktywność *versus* kobieca pasywność, etc.), ale różne sposoby radzenia sobie z konieczną niekonsekwencją wpisaną w akt przyjęcia jednej i tej samej uniwersalnej własności symbolicznej (ostatecznie: „kastracji”). Nie jest tak, że mężczyzna reprezentuje *logos* jako przeciwstawny kobiecemu docenianiu emocji; raczej: dla mężczyzny *logos* jako spójna i logiczna uniwersalna

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

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

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

Jak zatem to wszystko odnosi się do (naszej „konkretnej”, doświadczanej „w życiu”) różnicy seksualnej? Weźmy na początek pod uwagę jedną z archetypowych scen melodramatycznych: kobieta pisze list wyjaśniający sprawy swojemu kochankowi i następnie, po wahaniach, drze go, wyrzuca i (zazwyczaj) idzie *sama* do niego, tzn. oferuje siebie, cieleśnie, w swojej miłości, zamiast listu. Zawartość tego listu jest ściśle skodyfikowana: zgodnie z regułą wyjaśnia on ukochanemu, dlaczego kobieta, w której się zakochał, nie jest tą, za którą on ją bierze, i w konsekwencji, dlaczego właśnie z tego powodu, że go kocha, musi go porzucić, by go nie zwodzić. Podarcie listu pełni zatem funkcję ucieczki: kobieta nie może iść na całość i powiedzieć prawdę, woli trwać w kłamstwie. Gest ten jest zasadniczo fałszywy: obecność jest zaoferowana jako fałszywa zasłona miłości służąca wyparciu traumatycznej prawdy, która miała być wyartykułowana w liście – podobnie jak w przeniesieniu w leczeniu psychoanalitycznym, gdzie pacjent oferuje siebie analitykowi jako krańcowy środek obronny, tak by zablokować pojawienie się prawdy¹⁴. Oznacza to, że miłość pojawia się, gdy analiza za bardzo zbliża się do nieświadomej, traumatycznej prawdy. W miłości przeniesieniowej oferują siebie jako obiekt zamiast wiedzy: „proszę bardzo, masz mnie (więc już nie będziesz we mnie się zagłębiać)”. (W tym sensie miłość jest „interpretacją pragnienia innego”: za pomocą zaoferowania siebie innemu, interpretuję jego pragnienie jako pragnienie skierowane do mnie i w ten sposób

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

zaciemniam zagadkę pragnienia innego)¹⁵. Jest to jednak tylko jeden ze sposobów interpretacji zagadki listu, który został napisany, ale nie wysłany. W swojej książce *Why Do Women Write More Letters Than They Post?* Darian Leder proponuje serię odpowiedzi na to pytanie¹⁶. Trudno oprzeć się pokusie ich systematyzacji przez pogrupowanie w dwie pary:

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

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

Czy nie natykamy się tu na podział między falliczną ekonomią i dziedziną nie-falliczną? To, że list pozostaje nie wysłany, jako fałszywy akt „wyparcia” (zatajenia prawdy przelanej na papier i zaoferowania siebie samej jako obiektu miłości, tak by podtrzymać kłamstwo), jest wyraźnie powiązane z podziałem na mężczyznę, adresata listu z krwi i kości, i jakiegoś trzeciego Mężczyznę, nosiciela fallicznej mocy, prawdziwego adresata. W taki sam sposób fakt niewysłania listu, jako że list jest obiektem zawierającym własną *jouissance* kobiety, jest związany z nie-całością kobiecej *jouissance* – z *jouissance*, która nigdy nie może być „wypowiedziana” w swojej pełni.

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

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

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

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

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

tak jak gest odnajdywania *jouissance* w samej luce oddzielającej mnie od obiektu – czyż taki gest nie jest najwyższą formą *autonomii*?¹⁹

W odniesieniu do sposobu, w jaki różnica seksualna wpływa na rolę trzeciego elementu, który zapośrednicza ukonstytuowanie się pary, ciekawe może być odwołanie do dwóch klasycznych hollywoodzkich melodramatów: niezwyklego *No Sad Songs for Me* Rudolpha Mate'a (1950) i *A Guy Named Joe* (1944, sfilmowany ponownie przez Stevena Spielberga jako *Always* w 1989). *No Sad Songs for Me* jest historią nieuleczalnie chorej kobiety (granej przez Margaret Sullavan, która rzeczywiście umierała w czasie, gdy kręcony był film) troszczącej się o to, by jej rodzina (mąż i córka) była emocjonalnie przygotowana na życie po jej śmierci: milcząco przyzwala swojemu mężowi na poślubienie młodszej kobiety (jej młodej współpracownicy w interesach, z którą on ma już romans), po czym spędza ostatnie tygodnie swojego życia w miejscowości wypoczynkowej sama z mężem, przekonana, że cokolwiek się zdarzy, nikt nie może odebrać im tych ostatnich dni szczęścia... Mamy tu do czynienia ze strukturą fantazmatyczną, tj. wyparte z opowieści w filmie pytanie brzmi: co stałoby się, kogo wybrałby mąż, jeśli żona *nie* byłaby nieuleczalnie chora? Stosownie melodramatyczna fantazmatyczna zbieżność polega zatem na zagadkowym konsonansie między dwoma katastrofami: można powiedzieć, że inna, młodsza kobieta pojawia się, by wypełnić lukę po odejściu żony, jednak można także twierdzić, że nieuleczalna choroba żony materializuje fakt, że nie jest już kochana przez swojego męża. Symboliczna zręczność, na której opiera się film, to akt magicznego połączenia i transformacji *dwóch* katastrof (jej nieuleczalnej śmierci i uczuć jej męża wobec innej, młodszej kobiety) w jeden triumf: żona spełnia podstawowy gest symboliczny *wolnego przyzwolenia na to, co stanie się nieuchronnie* (jej śmierć i strata jej męża) – przedstawia swoją śmierć i fakt, że potem jej mąż zacznie nowe, szczęśliwe życie ze swoją nową żoną, jako jej własny wolny akt wycofania się i przekazania męża i córki innej kobiecie.

W kontraście do *No Sad Songs for Me*, zapośredniczającym trzecim w *A Guy Named Joe* jest mężczyzna: martwy mąż, który przemienia się w anioła stróża, stosownie falliczną, ojcowską postać mądrze prowadzącą wdowę po nim ku nowemu mężczyźnie, którego uważa za odpowiedniego dla niej. Pierwsza oczywista różnica między dwoma filmami tkwi w tym, że męski pośrednik jest *już martwy* – ingeruje jako dobroczynny duch – podczas gdy żeńska pośredniczka jest *nadal żywa* i przedstawia swój zgon jako najwyższe poświęcenie, jako dar na przyszłość dla nowej pary na pożegnanie. Żeńska pośredniczka umarła, tak by nowa para

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

mogła być szczęśliwa, jej śmierć była *obarczona znaczeniem*, powtarzała kryzys małżeński, który już zcał się (miłość męża do innej kobiety), podczas gdy męski pośrednik zginął w zwykłym, *bezsensownym* wypadku, przerywając szczęście małżeńskie bez cienia niezgody. Innymi słowy, umierająca żona w *No Sad Songs for Me* wycofuje się, by umożliwić przyszłe szczęście małżeńskie jej męża z inną kobietą, podczas gdy nowy męski partner wdowy w *A Guy Named Joe* na zawsze pozostaje drugim-najlepszym, żyjąc w cieniu pierwszego męża, który zginął. Lub też, ujmując to inaczej, libidalna ekonomia męskiego pośrednika jest *perwersyjna* (pozostaje obecny jako czyste spojrzenie, jako narzędzie *jouissance* nowej pary)²⁰, podczas gdy żeńska pośredniczka jest skupiona na geście ofiarnego wycofania się w obliczu nowej wyidealizowanej pary.

Wniosek, jaki należy z tego wyciągnąć jest taki, iż błędem jest kontrastowanie mężczyzny i kobiety w niezapośredniczony sposób, jak gdyby mężczyzna bezpośrednio pragnął jakiegoś obiektu, pragnienie kobiety zaś miałoby być „pragnieniem, by pragnąć” (*desire to desire*), pragnieniem pragnienia Innego (*the desire for Other's desire*). Mamy tu do czynienia z różnicą seksualną jako realną, co oznacza, że przeciwstawne ujęcie także jest w mocy, aczkolwiek w sposób nieco przemieszczony. To prawda, mężczyzna bezpośrednio pragnie kobiety, która mieści się w ramach jego fantazji, podczas gdy kobieta alienuje o wiele bardziej swoje pragnienie w mężczyźnie (tzn. pragnie ona być obiektem pragnienia mężczyzny), tak by mieścić się w jego fantazji – dlatego właśnie stara się ona spojrzeć na siebie oczyma innego i nieustannie trapi ją pytanie „Co inni widzą w niej (lub we mnie)?” Jednak kobieta jest jednocześnie o wiele *mniej* zależna od swojego partnera, jako że jej ostateczny partner nie jest innym bytem ludzkim, jej obiektem pragnienia (jak w przypadku mężczyzny), ale samą luką, dystansem wobec jej partnera, w której umiejscowiona jest *jouissance féminine*. *Vulgari eloquentia*, aby uwieść kobietę, mężczyźnie potrzebna jest (realna lub wyobrażona) partnerka, podczas gdy kobieta może uwieść mężczyznę nawet, gdy jest sama, ponieważ jej ostateczny partner jest samym odosobnieniem jako miejscem *jouissance féminine* poza fallusem.

Różnica seksualna jest więc realna także w tym sensie, że żadna symboliczna opozycja nie może bezpośrednio i adekwatnie jej oddać. Kobieta jest zasadnicza dla seksualnego życia mężczyzny, podczas gdy seksualność kobiety wymaga o wiele więcej, niż obecności mężczyzny; jednak odwrotność również obowiązuje – dokładnie dlatego, że ona jest „dla niego wszystkim”, mężczyzna zawsze jest gotowy poświęcić kobietę dla swojej kariery czy też innych wymogów publicznych

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

i zawodowych (tzn. ma do dyspozycji sferę poza swoim życiem miłosnym), podczas gdy życie miłosne jest sprawą o wiele bardziej centralną dla kobiety. Sednem jest oczywiście to, iż to odwrócenie nie jest czysto symetryczne, lecz delikatnie przemieszczone – i właśnie to przemieszczenie wskazuje na Realne różnicy seksualnej. (Inny przykład: mężczyźni nie mają nic przeciwko noszeniu uniformów, podczas gdy kobiety chcą ubierać się w sposób wyjątkowy, tak by nie wyglądać jak inne kobiety – jednak mężczyźni najczęściej nie myślą o modzie, z kolei kobiety o wiele chętniej poddają się modzie.) Rzeczywistą różnicą nie jest zatem różnica między opozycyjnymi cechami symbolicznymi, ale różnica między dwoma typami opozycji: kobieta jest zasadnicza dla życia seksualnego mężczyzny, *jednak właśnie z tego powodu dysponuje on sferą poza życiem seksualnym, która ma dla niego większe znaczenie*; w przypadku kobiety seksualność zwykle jest cechą przenikającą całe jej życie, nie ma nic – przynajmniej potencjalnie – niezseksualizowanego, *jednak właśnie z tego powodu seksualność kobiety obejmuje o wiele więcej niż obecność mężczyzny...* Po raz kolejny, czyż struktura za tym stojąca nie jest strukturą Lacanowskich formuł seksuacji: uniwersalność (kobieta, która jest zasadniczo wszystkim...) z wyjątkiem (kariery, życia publicznego); w przypadku mężczyzny, nie-universalność (mężczyzna nie jest wszystkim w życiu seksualnym kobiety) bez wyjątku (nie ma niczego, co nie jest zseksualizowane) w przypadku kobiety? Ten paradoks pozycji kobiecej jest uchwycony w dwuznaczności sławnego wiersza 732 Emily Dickinson²¹:

Sprostą Jego Wymaganiom –
Miejsce Zabawek porzuconych
Dawnego Życia – zajął godny
Zawód Kobiety – Żony –

Jeśli Jej czego brakło w nowym
Dni – Przestrzeni – Zdumienia –
Spełnienia Snu – Jeśli jak Złoto
Ścierał się od Noszenia,

Ten Brak narastał w niej bez słowa –
Jak Perła, lub Wodorost,
W Głębiach – o których tylko Morzu
Samemu coś wiadomo — ²²

Wiersz ten oczywiście może być odczytywany jako aluzja do poświęcenia *agalmy* – *objet petit a*, „zabawek” *kobiecej jouissance* – które ma miejsce, gdy sta-

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

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

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

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

23. W oryginale: „In using, wear away / It lay unmentioned – as the Sea / Develop Pearl, and Weed, / But only to Himself – be known / The Fathoms they abide—” (przyp. tłumacza).

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

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

samości: Badinter na pewnym poziomie ma rację, gdy twierdzi, że prawdziwym kryzysem społecznym jest dziś kryzys męskiej tożsamości, tego „co znaczy być mężczyzną”; kobiety z mniejszym lub większym powodzeniem dokonują inwazji na terytorium mężczyzny, przyjmując funkcje w życiu społecznym bez utraty ich żeńskiej tożsamości, podczas gdy proces odwrotny, męski podbój „kobiecego” terytorium intymności jest o wiele bardziej traumatyczny. O ile postać osiągającej publicznie sukcesy kobiety jest już częścią naszej „społecznej wyobraźni”, problemy z „delikatnymi mężczyznami” są o wiele bardziej niepokojące. Jednakże teoria ta, podczas gdy wydaje się wyrażać, w „feministyczny sposób”, prymat tego, co żeńskie, powiela podstawowe metafizyczne przesłanki dotyczące relacji między męskim i żeńskim. Badinter sama łączy pozycje męską z wartościami związanymi z ryzykiem wygnania poza bezpieczną przystań domową i z potrzebą stworzenia własnej tożsamości poprzez pracę i zapośredniczenie kulturowe – czyż nie jest to pseudohegłowska teoria społecznej relacji między dwiema płciami, teoria, która z racji tego, że praca i zapośredniczenie są po stronie męskiej, wyraźnie uprzywilejowuje mężczyznę? Krótko mówiąc, pogląd, że kobieta jest podstawą, a mężczyzna wtórnym zapośredniczeniem/dewiacją bez własnej/naturalnej tożsamości, tworzy podstawy dla argumentu antyfeministycznego *par excellence*, ponieważ, jak Hegel niestrudzenie powtarza, Duch sam jest z punktu widzenia natury „wtórny”, jest patologiczną dewiacją, „naturą chorą na śmierć”, a moc ducha zamieszkuje w samym fakcie, że marginalne/wtórne zjawisko, „w sobie” jedynie okrężna droga w obrębie jakiegoś większego naturalnego procesu, może poprzez pracę zapośredniczenia wznieść się w Cel-sam-w-sobie, który podporządkowuje sobie swoją własną przyrodniczą przesłankę i „ustanawia” ją jako część swojej własnej „duchowej” totalności. Z tej racji, wydawałoby się „deprecjonujące” pojęcia kobiecości jako jedynie maskarady, której brak jakiegokolwiek substancjalnej tożsamości i wewnętrznego kształtu, kobiety jako „wykastrowanego”, upośledzonego, zdegenerowanego, niepełnego mężczyzny, są o wiele bardziej użyteczne dla feminizmu niż etyczne uwznioślenie kobiecości – krótko: Otto Weininger jest o wiele lepszy niż Carol Gilligan.

Zatem, powracając do naszego głównego tematu, jak to pojęcie różnicy seksualnej należy połączyć z matrycą czterech dyskursów? Zaczniemy od autora, którego całe dzieło jest skupione na nieodłącznym impasie *męskiej* podmiotowości: Orsona Wellesa. Jak pokazał James Naremore²⁶, trajektoria typowego filmu Wellesa prowadzi od początkowego „realistycznego”, ironicznego, krytyczno-społecznego przedstawienia środowiska społecznego do ześrodkowania uwagi na tragicznym losie ponadludzkiej centralnej postaci (Kane, Falstaff, etc.).

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

To przejście od komentarza w duchu realizmu społecznego (liberalnego, delikatnie krytycznego, „socjaldemokratycznego” opisu życia codziennego) do chorobliwej obsesji z jej barbarzyńskim nadmiarem, do niezwyklej jednostki i tragicznego rezultatu jej *hubris* (co, nawiasem mówiąc, stanowi także tło dla przejścia od Marion do Normana w *Psychozie* Hitchcocka), jest centralnym, nierozwiązanym antagonizmem świata Wellesa i, jak powiedziała by Adorno, wielkość Wellesa tkwi w fakcie, że nie rozwiązuje on, czy też nie maskuje, tego antagonizmu.

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

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

pouczucia ledwo mieszczącej się, prawie maniakalnej energii, tak jakby kamera, niczym jeden z jego bohaterów, sięgała za daleko²⁷.

Szerokokątny obiektyw tworzy zatem efekt będący dokładnym przeciwieństwem tego, co przez André Bazina jest chwalone (tj. harmonijne, realistyczne zanurzenie głównego charakteru w jego otoczenie) jako jeden z centralnych punktów wielopłaszczyznowej rzeczywistości: użycie takiego obiektywu podkreśla raczej przepaść między bohaterem i jego otoczeniem, jednocześnie czyniąc widzialny sposób, w jaki ekscesywna, libidalna moc bohatera niemalże anamorficznie zniekształca rzeczywistość. Głębia ostrości – która za sprawą szerokokątnego obiektywu zniekształca rzeczywistość, zakrzywia jej przestrzeń patologicznie wyolbrzymiając zbliżenie głównego bohatera i nadaje rzeczywistości, która rozciąga się za nim, dziwną, nierealną jakość – w ten sposób akcentuje przepaść, która oddziela główną postać od rzeczywistości społecznej; jako taka materializuje bezpośrednio „nadludzką” podmiotowość Wellesa w całej jej dwuznaczności, oscylującą między ekscesywną, ponadludzką mocą a patologiczną drwiną. Widzimy więc, że pogląd Bazina nt. użycia głębi ostrości nie jest po prostu błędny: jest tak, jakby sam dystans między dwoma sposobami użycia głębi ostrości u Wellesa – realistyczny sposób Bazina, w którym jednostka jest osadzona w wielopłaszczyznowej rzeczywistości społecznej oraz „ekscesywny”, który podkreśla pęknięcie między jednostką i jej tłem społecznym – artykułował napięcie w dziele Wellesa między kolektywistyczną postawą liberalno-postępową a ześrodkowanie uwagi na ponadludzkiej jednostce²⁸. Podstawowy motyw Wellesa – wzlot i upadek ponadludzkiej postaci, która ostatecznie otrzymuje swoją „zasłużoną karę” – pozwala na różne interpretacje. Jedna z nich pochodzi od Truffaut:

Ponieważ [Welles] był sam poetą, humanistą, liberałem, można zauważyć, że ten dobry i pokojowy człowiek tkwił w sprzeczności między swoimi własnymi osobistymi uczuciami i tymi, które musiał przedstawiać po części ze względu na swoją psychikę. Rozwiązał sprzeczność, stając się moralizującym reżyserem, zawsze pokazującym anioła tkwiącego w bestii, serce w potworze, sekret tyrana. Doprowadziło go to do wynalezienia stylu gry

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

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

ujawniającego kruchość stojącą za władzą, czułość za siłą [...] Słabość silnego – oto temat, który jest wspólny dla wszystkich filmów Orsona Wellesa²⁹.

Oczywistym problemem wiążącym się z tą interpretacją jest to, iż nadaje ona charakter romantyczny potworowi, u którego odkryta zostaje, głęboko w jego sercu, krucha natura – to standardowa ideologiczna legitymizacja, którą odnajdziemy także w przypadku Lenina, który w stalinowskiej hagiografii był zawsze opisywany jako głęboko wzruszony przez koty i dzieci, a *Appassionata* Beethovena doprowadzała go do łez. (Krańcową wersją tej procedury jest feminizacja męskości: prawdziwy mężczyzna pozostaje w biernej-sfeminizowanej relacji z boskim Absolutem, którego wypełnia wolę...) Jednak Welles nie wpada w tę ideologiczną pułapkę: dla niego istotowo „niemoralna” dobroć (wybujalność życia) jego ponadludzkich postaci jest konsubstancjalna z tym, co ich otoczenie postrzega jako zagrażający mu, „zły”, „potworny” wymiar tych postaci. Innym, przeciwstawnym, odczytaniem jest interpretacja nietzscheańska: ponadludzki bohater jest „poza dobrem i złem” jako taki, istotowo dobry, życiodajny; jest złamany przez ciasnotę i ograniczenie moralności, która sama na siebie nakłada winę i która nie może znieść Woli zdecydowania na życie. Kruchość i wrażliwość Wellesowskiego bohatera wynika bezpośrednio z jego absolutnej niewinności, która pozostaje ślepa na kręte drogi, na których moralność dokonuje skażenia i zniszczenia życia. (Czyż innym aspektem tego nietzscheizmu nie jest również rosnąca fascynacja Wellesa statusem pozoru, „falsyfikatu”, prawdy falsyfikatu jako falsyfikatu, etc.?) Ta ponadludzka postać jest wybujala w swojej wielkoduszności, jest „poza zasadą przyjemności” i względami utylitarnymi... Chciałoby się powtórzyć po raz kolejny, a propos Wellesa, tezę Adorno, według której prawda teorii Freuda tkwi w samych nierozwiązanych sprzecznościach jego gmachu teoretycznego: wewnętrzna sprzeczność podmiotowości Wellesowskiej jest nieredukowalna. Nie można przyjąć jednej jej strony jako „prawdy” strony drugiej i w ten sposób, powiedzmy, przyjąć wielkoduszną substancję życiową jako autentyczną, zaprzeczając jednocześnie osobie moralnej jako wyrazowi przeciętnej masy mającej na celu zdławienie pierwotnej dobroci poza dobrem i złem; lub też, przeciwnie, ująć pierwotną substancję życiową jako coś, co musi być uszlachetnione przez interwencję *logosu*, aby zabezpieczyć ją przed obróceniem się w destruktywną niesforność. Welles sam był wyraźnie świadomy tej nierozstrzygalności: „Wszystkie postacie, które grałem, są różnymi formami Fausta. Nienawidzę wszelkich form Fausta, ponieważ nie wierzę, by w przypadku

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

człowieka było możliwe bycie wielkim bez uznania, iż musi być coś większego niż człowiek. Cechują mnie sympatia wobec tych postaci – ludzka, nie moralna³⁰.

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

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

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

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

postawą wielkoduszności i wolnego wydatkowania, odgrywa rolę koniecznego pośrednika między zhierarchizowanym społeczeństwem średniowiecznym i rachującą, utylitarną postawą nowożytnego „świata odczarowanego”; w tym sensie sam Welles jest „postacią renesansową”).

Antagonizm Wellesowski między postacią „normalną” i „ponadludzką” nie może być zatem bezpośrednio przełożony na symboliczną opozycję: jedyny sposób, by go oddać, to powtarzająca się samoodnośna procedura, w której „wyższy” biegun pierwszego określenia zmienia swoje miejsce i staje się biegunem „niższym” kolejnego określenia. Ze względu na swoją wielkoduszność i postawę afirmacji życia, ponadludzka postać jest „ludzka” w kontraście do sztywnej „normalnej” postaci, jednak jednocześnie jest potwornie ekscesywna w porównaniu z „człowieczeństwem” zwykłych mężczyzn i kobiet. W swoim samoodnośnym powtarzaniu, „wyższa” cecha symboliczna ulega samozanegowaniu: bohater Wellesa jest „bardziej ludzki” niż zwykli ludzie, jednak właśnie ta nadwyżka sprawia, iż nie jest on już należycie „ludzki” – podobnie jak u Kierkegaarda, w którego dziele to, co etyczne jest prawdą tego, estetyczne, jednakże sam wymiar etycznego, doprowadzony do jego skrajności, pociąga za sobą swoje własne zawieszenie o charakterze religijnym. Ostatecznym tematem Wellesa, który w kółko podejmuje on z różnych perspektyw, jest zatem Realne – niemożliwe jądro, antagonistyczne napięcie w samym sercu nowożytnej podmiotowości. Ta sama nierozstrzygalność działa u Wellesa w formalnym napięciu między realistycznym przedstawieniem życia społeczności i „ekspresjonistycznymi” ekscesami głębi ostrości: te „ekspresjonistyczne” ekscesy (dziwny kąt kamery, gra światła i cieni, etc.) są jednocześnie pewnym samoodnośnym ekscesem formy ze względu na spokojne i przejrzyste przedstawienie „rzeczywistości społecznej” i są znacznie bliższe prawdziwym impulsom i siłom wytwórczym życia społecznego, niż sztywne konwencje realizmu. Dlatego też nie jest tak, że formalne ekscesy i niespójności Wellesa jedynie oddają lub inscenizują wewnętrzne niespójności przedstawianej treści; funkcjonują one raczej jako „powrót wypartego” przedstawionej treści (tj. ich eksces jest zbieżny z luką w obrębie treści przedstawionej). Nie chodzi tylko o to, że wieloznaczne użycie głębokiej perspektywy i głębi ostrości wskazuje wieloznaczność projektu ideologicznego Wellesa, to znaczy jego wieloznaczną postawę wobec ponadludzkich faustowskich postaci, które jednocześnie są potępione z liberalno-humanistycznego postępowego punktu widzenia i funkcjonują jako oczywiste obiekty fascynacji – gdyby tak faktycznie było, mielibyśmy do czynienia z prostą relacją odbicia/odzwierciedlenia między formalnym ekscesem i niespójnością ideologiczną treści. Chodzi raczej o to, że formalny eksces objawia „wypartą” prawdę projektu ideologicznego: libidinalną *identyfikację* Wellesa z tym, co jest odrzucone przez jego oficjalne liberalno-demokratyczne poglądy.

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

Centralną koniecznością, wokół której obraca się tragiczny wymiar tego ponadludzkiego Wellesowskiego bohatera, jest to, iż musi on z konieczności zostać *zdradzony* przez swoich najbardziej oddanych przyjaciół i następców, którzy są w stanie ocalić jego dziedzictwo i stać się „tymi, którzy będą iść w jego ślady” jedynie organizując jego upadek. Wzorcowy przypadek tej wierności-przez-zdradę ma miejsce, gdy jedyną drogą, by syn pozostał wierny swojemu obszarnemu ojcu, jest jego zdrada, jak ma to miejsce w burzliwej relacji między Falstaffem i księciem Halem w Wellesowskich *Chimes at Midnight*, gdzie Falstaff wyraźnie jest obszarnym, pograżonym w cieniu sobowtórem oficjalnego ojca Hala (króla Henryka IV)³². W *Chimes at Midnight* najbardziej przejmującą sceną jest bez wątpienia scena zrzeczenia się, gdy księżę Hal, teraz nowo wybrany król Henryk V, wypędza Falstaffa: intensywne wymiana spojrzeń zadaje kłam jawnej treści słów króla i daje świadectwo pewnego rodzaju telepatycznej więzi między nimi dwoma, aż do prawie nieznośnego współczucia i solidarności – niejawni przekaz rozpaczliwego spojrzenia króla to „Proszę, zrozum mnie, czynię to w imię

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

wierności wobec ciebie!”³³. Zdrada Falstaffa dokonana przez księcia Hala jako najwyższy akt wierności jest ponadto ugruntowana w konkretnym politycznym stanowisku nowego króla: jak wiadomo, Henryk V był swego rodzaju królewskim odpowiednikiem Joanny d’Arc, pierwszym „patriotycznym” protomieszcząnskim królem, który używał wojen, by wywalczyć jedność narodową, apelując do dumy narodowej zwykłych ludzi w celu ich zmobilizowania – jego wojny nie były już konwencjonalnymi feudalnymi grami toczonymi przy użyciu najemników. Można więc powiedzieć, że książę Hal „zniósł” (w ściśle Heglowskim sensie *Aufhebung*) swoje społeczne relacje z Falstaffem – mieszanie się z klasami niższymi, uczucie pulsowania doświadczane wśród zwykłych ludzi z ich „wulgarnymi” rozrywkami – jego przekaz kierowany do Falstaffa brzmi: „tylko zdradzając cię, mogę to, co otrzymałem od ciebie, włączyć w moją funkcję króla”. (Tak samo rzecz się ma ze zdradą ojca: tylko przez zdradzenie go można przyjąć ojcowską funkcję symboliczną).

Ta trauma ekscesywnie rozkoszującego się ojca, który musi być zdradzony, stoi u samych źródeł nerwicy – nerwica zawsze obejmuje wzburzoną, traumatyczną relację z ojcem: w nerwicy „zniesienie” Ojca-Rozkoszy skutkujące ojcowskim Imieniem zawodzi, postać Ojca pozostaje naznaczona traumatyczną plamą *jouissance*, a jedną ze scen traumatycznych, które przynoszą neurotykowi takie obrzydliwe *jouissance*, jest scena ojca albo złapanego „z opuszczonymi spodniami” (tj. w akcie ekscesywnej, obscenicznej rozkoszy), albo upokorzonego (w obu przypadkach ojciec nie znajduje się „na poziomie swojego mandatu symbolicznego”). Scena taka przykuwa spojrzenie historyka, paraliżuje go: spotkanie z Realnym ojcowskiego *jouissance* przemienia historyka w unieruchomione, zamrożone spojrzenie niczym głowa Meduzy. W *Braciach Karamazow* Dostojewskiego odnajdujemy obie wersje tej traumy: ojciec Karamazow sam jest obscenicznym ojcem, wprawiającą w zakłopotanie postacią oddającą się ekscesywnej rozkoszy; ponadto mamy tu scenę, w której, po tym, jak Dimitri atakuje ubogiego człowieka, jego syn, obserwujący ich, podchodzi do Dimitriego, pociąga go za rękaw, by odwrócić jego uwagę od bicia ojca i łagodnie zwraca się do niego: „Nie bij, proszę, mojego ojca [...]”. Tak właśnie należy odczytywać triadę Realne-Symboliczne-Wyobrażeniowe w odniesieniu do ojca: ojciec symboliczny jest Imieniem Ojca; ojciec wyobrażeniowy jest (szanowanym, dostojnym. . .) „obrazem własnym” ojca; ojciec realny jest ekscesem rozkoszy, której dostrzeżenie traumatycznie zaburza ten „obraz własny”. Spotkanie z tą traumą może wprawić w ruch różne strategie poradzenia sobie z nim: życzenie śmierci (ojciec powinien umrzeć,

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

przez co przestałby być dla mnie źródłem zażenowania – ostatecznym źródłem tego zażenowania jest sam fakt, że ojciec jest żywy...); przyjęcie winy (tj. poświęcenie siebie, aby ocalić ojca); itd. Podmiot historyczny usiłuje zlokalizować w ojcu brak, który osłabiłby go, podczas gdy neurotyk obsesyjny, który widzi słabość ojca i odczuwa za nią winę, jest gotowy poświęcić się dla niego (i przez to okryć mgłą swoje pragnienie upokorzenia ojca).

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

Czyż ostatecznego przykładu obscenicznego ojca nie daje sama Biblia?

Noe był rolnikiem i on to pierwszy zasadził winnicę. Gdy potem napił się wina, odurzył się [nim] i leżał nagi w swym namiocie. Cham, ojciec Kanaana, ujrawszy nagość swego ojca, powiedział o tym zaraz dwu swym braciom, którzy byli poza domem. Wtedy Sem i Jafet wzięli płaszcz i trzymając go na ramionach weszli tyłem do namiotu i przykryli nagość swego ojca; twarzy zaś swych nie odwracali, aby nie widzieli nagości swego ojca.

Kiedy Noe obudził się po odurzeniu winem i dowiedział się, co uczynił mu jego młodszy syn, rzekł: „Niech będzie przeklęty Kanaan! Niech będzie najniższym sługą swych braci!”³⁴.

34. Rodz. 9, 20–26. Przykład ten zawdzięczam Robinowi Blackburn, który omawia go in extenso w rozdziale 1 swojej książki *The Making of New World Slavery*, London, Verso 1997. (Przekład fragmentu z Księgi Rodzaju wg *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań–Warszawa, Wydawnictwo Pallottinum 1980 – [przyp. tłumacza]).

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

U Welleśa odnajdujemy zatem zasadniczy konflikt męskiej podmiotowości, jej konstytutywną oscylację między ekscesywnym wydatkowaniem sił Mistrza i usiłowaniem podmiotu mającym na celu „zaoszczędzenie” tego ekscesu, znormalizowanie go, opanowanie go, wpisanie go w obieg społecznej wymiany – to oscylacja najlepiej przedstawiona przez Bataille’owską opozycję między autonomiczną suwerennością i oszczędną heteronomią. Łatwo też dostrzec, jak to napięcie odnosi się do dwóch Lacanowskich matryc: biorąc pod uwagę matrycę czterech dyskursów widzimy wyraźnie, że mamy do czynienia z jej górnym poziomem, z przejściem od Mistrza do dyskursu uniwersyteckiego; gdy weźmiemy pod uwagę formuły seksuacji, mamy do czynienia ze stroną męską, z konfliktem między funkcją uniwersalną (uosabianą przez „wiedzę” ucieleśnioną w agensie dyskursu uniwersyteckiego) i jej konstytutywnym wyjątkiem (ekscysem Mistrza). Na czym zatem miałyby polegać żeński odpowiednik dla tego napięcia męskiej podmiotowości? Rozwińmy tę kwestię w odniesieniu do autorki, która zbyt łatwo jest odrzucana z miejsca jako „fallokratka” – Ayn Rand. Rand, która napisała dwa absolutne bestsellery naszego stulecia, *Źródło* (1943) i *Atlas zbuntowany* (1957), a jednak była (zasłużenie) ignorowana i wyśmiewana jako filozofka, dzieliła z Wellesem obsesję na punkcie postaci ponadludzkich: jej fascynacja męskimi postaciami prezentującymi absolutną, niezachwianą determinację Woli wydaje się dostarczać najlepszego, jakie można sobie wyobrazić, potwierdzenia sławnego wersu Sylwii Plath: „każda kobieta wielbi faszystę”. Choć łatwo odrzucić napomknienie o Rand razem z obscenicznymi ekstrawagancjami Welleśa – artystycznie jest ona oczywiście bezwartościowa – to jednak właściwie subwersywnego wymiaru jej procedury ideologicznej nie da się przecenić: Rand lokuje się w serii „nadkonformistycznych” autorów, którzy podkopują rządzący gmach ideologiczny przez samą swoją ekscesywną identyfikację z nim. Jej hiperortodoksja nakierowana była na sam kapitalizm, jak głosi tytuł jednej z jej książek (*Capitalism, the Unknown Ideal*); według niej dziś czymś naprawdę heretyckim jest przyjęcie podstawowych założeń kapitalizmu bez ich komunitarystycznej, wspólnotowej, opartej na opiece społecznej lukrowanej powłoki. Tak więc, czym Pascal i Racine byli

dla jansenizmu, czym Kleist dla niemieckiego nacjonalistycznego militarizmu, czym Brecht dla komunizmu, tym Rand jest dla amerykańskiego kapitalizmu.

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

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

Źródło daje nam klucz do matrycy relacji intersubiektywnych, które podtrzymują ten mit o siłach sprawczych. Cztery męskie postacie tu występujące konstytuują pewien rodzaj Greimasowskiego kwadratu semiotycznego: architekt Howard Roark jest niezależnym twórczym bohaterem; Wynand, magnat prasowy, jest nieudanym bohaterem, człowiekiem, który mógł być „siłą sprawczą” – bardzo podobny do Roarka, został złapany w pułapkę manipulowania tłumem (nie zdaje sobie sprawy, jak jego manipulacja tłumem za pomocą mediów czyni z niego niewolnika, który podąża za zachciankami tłumy); Keating jest prostym konformistą, całkowicie wyeksternalizowanym, „zorientowanym na innych” podmiotem; Toohey, prawdziwy przeciwnik Roarka, jest postacią diabolicznego zła, człowiekiem, który nigdy nie mógł być tym, kim chciał być *i który wie o tym* – przemienił swoją świadomość własnej bezwartościowości w samoświadomą nienawiść wobec twórców (tj. stał się Panem zła, który karmi tłum swoją nienawiścią). Paradoksalnie, Toohey jest punktem samoświadomości: jako jedyny wie o tym wszystkim, w większym nawet stopniu niż Roark, podążający po prostu za swoim popędem, jest w pełni świadomy prawdziwego stanu rzeczy. Mamy zatem do czynienia z Roarkiem jako bytem czystego popędu bez potrzeby symbolicznego uznania (jako taki jest niesamowicie bliski Lacanowskiemu świętemu – oddziela ich jedynie niewidzialna linia podziału) i trzy sposoby sprzeniewierzenia się swojemu pragnieniu: Wynand, Keating, Toohey. Stoi za tym opozycja pragnienia i popędu, czego przykładem jest napięta relacja między Roarkiem i Dominique, jego partnerką seksualną. Roark odznacza się doskonałą obojętnością wobec Innego charakterystycznego dla pragnienia, podczas gdy Dominique pozostaje uwikłana w dialektykę pragnienia, które jest pragnieniem Innego: jest zżerana przez spojrzenie Innego – przez fakt, że inni, zwykli ludzie zupełnie niewrażliwi na dokonanie Roarka, mogą gapić się na nie i tym samym psuć jego wzniosłą

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

jakość. Dla niej jedynym sposobem na wyrwanie się z tego impasu pragnienia Innego jest *zniszczenie* wzniesłego obiektu, tak by uchronić go przez staniem się obiektem ignoranckiego spojrzenia innych: „Pragniesz czegoś, co ma dla ciebie wartość. Czy wiesz, kto szykuje się, by ci to wyrwać? Nie masz pojęcia, to może być tak skomplikowane i tak daleko, ale ktoś czeka, a ty boisz się tego kogoś. [...] Wiesz, nigdy nie otwieram ponownie żadnej wspaniałej książki, którą przeczytałam i pokochałam. Boli mnie, kiedy pomyślę o innych oczach, które ją czytały, i o tym, czym były”³⁶.

Te „inne oczy” są spojrzeniem zła w najczystszej postaci, na którym opiera się paradoks własności: jeśli, w obrębie pola społecznego, mam posiadać przedmiot, to posiadanie musi być społecznie uznane, co oznacza, że wielki Inny, który raczy udzielać mi tego posiadania, musi już uprzednio w pewien sposób posiadać przedmiot, tak by mógł pozwolić, bym go miał. Nigdy zatem nie odnoszę się bezpośrednio do przedmiotu mojego pragnienia: gdy rzucam na przedmiot pożądliwe spojrzenie, już z góry zawsze jestem obserwowany przez Innego (nie tylko przez wyobrażeniowego innego, rywalizującego-zazdrosnego sobowtóra, ale w pierwszym rzędzie przez Innego symbolicznej instytucji gwarantującej własność), a to spojrzenie Innego, które nadzoruje mnie w mojej zdolności pragnienia jest w samej swojej istocie „kastacyjną” groźbą³⁷. Na tym polega elementarna kastacyjna matryca dialektyki posiadania: jeśli naprawdę mam posiadać przedmiot, muszę najpierw go stracić, to znaczy przyznać, iż jego pierwotnym posiadaczem jest wielki Inny. W tradycyjnych monarchiach to miejsce wielkiego Innego jest zajmowane przez króla, który posiada w zasadzie cały kraj, tak że indywidualnym właścicielem ziemskim wszelkie posiadanie zostało nadane, zapisane przez króla. Ta kastacyjna dialektyka sięga swojego ekstremum w przypadku totalitarnego przywódcy, który, z jednej strony, podkreśla ciągle, jak to on sam jest niczym, jak ucieleśnia i wyraża tylko wolę, twórczy potencjał ludu, ale, z drugiej strony, daje on nam wszystko to, co mamy, tak więc musimy być wdzięczni za to wszystko, włączając w to nasz skromny powszedni chleb i zdrowie. Jednak na poziomie popędu bezpośrednio posiadanie jest możliwe, można pozbyć się Innego, w odróżnieniu od codziennego porządku pragnienia, w którym jedynym sposobem, by pozostać wolnym jest poświęcenie wszystkiego, na co ma się ochotę, zniszczenie tego – nigdy nie mieć pracy, której się chce i którą się lubi, poślubić mężczyznę, którym się całkowicie gardzi... Tak więc dla Dominique największym poświęceniem jest rzucić perły przed wieprze: stworzyć drogocenny przedmiot i następnie wystawić go na diabelskie spojrzenie Innego (tj. podzielić się nim z tłumem). I *siebie* traktuje ona dokładnie w ten

36. Ayn Rand, *Źródło*, przeł. Iwona Michałowska, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 193, 194.

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

sam sposób: próbuje przełamać impas swojej pozycji jako obiektu pragnienia za pomocą dobrowolnego przyjmowania, wręcz poszukiwania, skrajnego upokorzenia – wychodzi za osobę, którą najbardziej gardzi i usiłuje zrujnować karierę Roarka, prawdziwego obiektu jej miłości i zachwytu³⁸. Roark oczywiście jest zupełnie świadomy tego, jak jej próby zrujnowania go wynikają z jej desperackiej strategii mającej na celu poradzenie sobie z jej bezwarunkową miłością dla niego, wpisanie tej miłości w pole wielkiego Innego. Dlatego też, gdy ona oferuje się mu, on wielokrotnie ją odrzuca i mówi, że czas jeszcze na to nie dojrzał: stanie się jego prawdziwą partnerką tylko wtedy, gdy jej pragnienie wobec niego nie będzie już niepokojone przez spojrzenie Innego – krótko mówiąc, gdy uda się jej dokonać przejścia od pragnienia do popędu. (Samo)destrukcyjna dialektyka Dominique, tak samo jak Wynanda, daje świadectwo faktowi, iż są oni w pełni świadomi przerażającego wyzwania wiążącego się z pozycją czystego popędu zajmowaną przez Roarka: chcą doprowadzić do jego załamania się, tak by wyzwolić go z uścisków jego popędu.

Dialektyka ta daje klucz w sceny, która być może jest zasadnicza w całym *Źródle*: Dominique, podczas jazdy konnej, spotyka na osamotnionej wiejskiej drodze Roarka pracującego jako prosty kamieniarz w kopalni jej ojca. Niezdolna wytrzymać jego bezczelnego spojrzenia, spojrzenia, które świadczy o tym, że jest świadomy tego, iż nie jest ona zdolna oprzeć się jego przyciąganiu, Dominique wściekle uderza go batem (w wersji filmowej to brutalne spotkanie oddane jest jako archetypowa scena, w której potężna dama lub córka właściciela ziemskiego skrycie obserwuje atrakcyjnego niewolnika: niezdolna przyznać się przed sobą, że ją nieodparcie pociąga, rozładowuje swoje zakłopotanie we wściekłym biczowaniu niewolnika). Biję go, jest Panem przeciwstawionym niewolnikowi, lecz to biczowanie jest aktem desperacji, świadomością *jego* przewagi nad nią, świadomością tego, że nie może się mu oprzeć – jako takie jest już z góry zaproszeniem do brutalnego gwałtu. Tak więc pierwszy akt miłości między Dominique i Roarkiem jest brutalnym gwałtem dokonany bez litości: „W jego przypadku był to akt pogardy. Nie miłości, lecz zbezczeszczenia. I to sprawiło, że leżała bez ruchu, pogodzona. Jeden gest miłości z jego strony – i pozostałaby zimna, niewzruszona tym, co się stało z jej ciałem. Ale akt władcy biorącego ją w posiadanie w haniebny, pogardliwy sposób był właśnie tą rozkoszą, której

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

pragnęła”³⁹. Pogardzie tej towarzyszy bezwarunkowa chęć zniszczenia Roarka cechująca Dominique – chęć, która jest najsilniejszym wyrazem jej miłości wobec niego; poniższy cytat daje świadectwo faktowi, iż Rand jest w gruncie rzeczy pewnego rodzaju żeńską wersją Otto Weininger’a:

Mam zamiar z tobą walczyć i zniszczyć cię, i mówię ci to z tym samym spokojem, z jakim powiedziałam, że jestem skomlącym zwierzęciem. Będę się modlić, by nie dało się ciebie zniszczyć – to także ci powiem – chociaż nie wierzę w nic i nie mam do czego się modlić. Ale będę walczyć, by zablokować każdy twój ruch. Wydrzeć ci każdą szansę, jaką otrzymasz. Będę cię ranić jedyną rzeczą, jaka może cię zranić: twoją pracą. Będę walczyć, żebyś głodował, żebyś dławiał się brakiem tego, czego nie możesz osiągnąć. Zrobiłam to dzisiaj – i dlatego będę dziś z tobą spała. [...] Przyjdę co ciebie za każdym razem, gdy cię pokonam – i pozwolę, byś mną zawiądnął. Chcę, by zawiądnął mną nie kochanek, lecz wróg, który zniszczy moje zwycięstwo nad nim, nie za pomocą ciosów, lecz dotyku swego ciała na moim⁴⁰.

Kobieta usiłuje zniszczyć drogocenną *agalme*, która jest tym, co nie jest w jej posiadaniu w jej ukochanym mężczyźnie, iskrą jego ekscesywnej autonomicznej kreatywności: jest ona świadoma, że tylko w ten sposób, przez zniszczenie jego *agalmy* (lub raczej doprowadzając go do jej wyrzeczenia się) posiadzie go, tylko w ten sposób tych dwoje stworzy zwykłą parę; jednak jest również świadoma tego, iż w ten sposób on stanie się bezwartościowy – w tym tkwi jej tragiczne położenie. Czy zatem, w *ultima analisi*, scenariusz *Źródła* nie jest scenariuszem Wagnerowskiego *Parsifala*? Roark jest Parsifalem, świętym, bytem czystego popędu; Dominique to Kundry w poszukiwaniu swojego wybawienia; Wynand to Amfortas, święty, któremu się nie powiodło; Toohey to Klingsor, nieudolny zły czarownik. Jak Dominique, Kundry chce zniszczyć Parsifala, gdyż ma złe przeczucie jego czystości; jak Dominique, Kundry jednocześnie nie chce, by Parsifal poddał się, chce, by znosił gehennę, gdyż dobrze wie, że jedyna szansa na jej uratowanie tkwi w oporze Parsifala wobec jej uwodzicielskich wdzięków⁴¹.

39. Ayn Rand, *Źródło*, przeł. Iwona Michałowska, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 291.

40. Ayn Rand, *Źródło*, s. 365.

41. Parsifal opiera się załotom Kundry za pomocą swojej identyfikacji z raną Amfortasa: w momencie gdy Kundry całuje go, ucieka z jej objęć, wykrzykuje „Amfortasie! Rana!” i chwytając jego udo (miejsce rany Amfortasa); jak pokazała Elizabeth Bronfen w swojej przenikliwej analizie (zob. Bronfen Elizabeth, *Kundry's Laughter*, „New German Critique” 1996, s. 69) ten komiczny gest patetyczny Parsifala jest gestem identyfikacji histerycznej (tj. wejściem/krokiem w teatr histeryczny). Prawdziwą histeryczką tej opery jest, oczywiście, Kundry i to odmowa, którą Parsifal do niej kieruje skaża go histerią. Główną bronią i oznaką hysterii Kundry jest jej śmiech, tak więc kluczowe jest zbadanie jego genezy: pierwotną sceną śmiechu jest Droga Krzyżowa, w której Kundry obserwowała cierpienie Chrystusa i śmiała się z niego. Śmiech ten następnie powtarza się ciągle w stosunku do każdego pana, któremu Kundry służyła (Klingsor, Gurnemanz, Amfortas, Parsifal): podważa ona pozycję każdego z nich za pomocą nadwyżkowej wiedzy, która zawiera

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

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

się w jej histerycznym, obscenicznym śmiechu objawiającym fakt, że pan jest impotentem, jest pozorem samego siebie. Ten śmiech jest więc głęboko dwuznaczny: nie oznacza jedynie czynienia kpin z innego, ale także rozpacz jej samej (tj. to, że ciągle nie może znaleźć solidnego oparcia w Mistrzu). Pytanie, jakie należy sobie tu zadać, dotyczy paraleli między raną Amfortasa i Chrystusa: co mają one ze sobą wspólnego? W jakim sensie Amfortas (który został raniony, gdy uległ pokusie Kundry) zajmuje tę samą pozycję, co Chrystus? Jediną spójną odpowiedzią jest, oczywiście, to, iż *sam Chrystus nie był czysty w swoim cierpieniu*: gdy Kundry obserwuje go na Drodze Krzyżowej, wykrywa jego obsceniczne *jouissance* (tj. sposób, w jaki jest „podniecony” przez swoje cierpienie). Kundry, na odwrót, desperacko poszukuje w mężczyznach kogoś, kto byłby w stanie oprzeć się pokusie przekształcenia swojego bólu w perwersyjną rozkosz.

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

Odwołanie do *Parsifala* doprowadza nas z powrotem do matrycy czterech dyskursów: Wynand, nieudany Mistrz; Toohey, skorumpowany agens Wiedzy; historyczna Dominique; Roark jako analityk (tj. podmiot, który przyjmuje podmiotową destytucję). Matryca ta daje dwie wersje codziennej podmiotowości: podmiot dyskursu uniwersyteckiego („rozum instrumentalny”, unikający rozgłosu manipulator)⁴² i podmiot historyczny (podmiot zajęty ciągłym kwestionowaniem swojego istnienia), a także dwie wersje podmiotowości „ponadludzkiej”: (męskiego) Mistrza, który odnajduje zaspokojenie w gestach ekscesywnego wydatkowania i (żeńskiego) odpodmiotowionego bytu czystego popędu. Można również teraz dostrzec, jak matryca czterech dyskursów musi być zseksualizowana: jej górny poziom (Mistrz-uniwersytet) odtwarza konstytutywne napięcie męskiej podmiotowości, podczas gdy jej poziom dolny (historyk-analityk) odtwarza konstytutywne napięcie żeńskiej podmiotowości. Filmy Wellesa skupiają się na przejściu od Mistrza do Uniwersytetu, od konstytutywnego ekscesu do serii dającej podstawy temu ekscesowi – czyli na traumatycznej konieczności zdrady Mistrza⁴³. Świat Rand jest natomiast ześrodkowany na przejściu od historycznej wieloznaczności pragnienia (potrzeby niszczenia tego, co się kocha, etc.) do zamkniętego w sobie obiegu popędu. Logiką historyczki jest logika nie-całości (dla historyczki zbiór nigdy nie jest pełny – zawsze czegoś brakuje, mimo że nie można nigdy sprecyzować, czego dokładnie brak...), popęd natomiast wiąże się z kołowym ruchem bez wyjątku (przestrzeń popędu jest niczym wszechświat w teorii względności: jest skończony, mimo że nie ma zewnętrznej granicy).

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

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

Matryca czterech dyskursów zawiera zatem dwie zasadniczo różne narracje, których nie można pomylić: standardową męską narrację o walce między wyjątkowym Jednym (Mistrzem, Stwórcą) i „tłumem”, który stosuje się do uniwersalnej normy, a także narrację żeńską mówiącą o przejściu od pragnienia do popędu – od histerycznego wplątania w impas pragnienia Innego do zasadniczej obojętności odpodmiotowionego bytu popędu. Z tego powodu bohater występujący u Rand *nie* jest „fallokratyczny” – fallokratyczna jest raczej postać nieudanego Mistrza (Wynand w *Źródle*, Stadler w *Atlasie zbuntowanym*): jakkolwiek może to brzmieć paradoksalnie, to w odniesieniu do formuł seksuacji byt czystego popędu, który wyłania się, gdy podmiot „przechodzi przez fantazję” i przyjmuje postawę obojętności wobec zagadki pragnienia Innego, jest postacią *żeńską*. Rand nie była świadoma tego, że sztywne, bezkompromisowe męskie postacie ze stalową wolą, którymi była tak zafascynowana, są w gruncie rzeczy postaciami *żeńskiego podmiotu wyzwolonego z impasu historii*⁴⁴. Dlatego też cienka, prawie niedostrzegalna linia oddziela ideologiczny i literacki śmietnik Rand od najlepszej wnikliwości feministycznej.

Takie odczytanie żeńskich „formuł seksuacji” pozwala nam również wyciągnąć kluczowy teoretyczny wniosek dotyczący granic podmiotowości: historia nie jest granicą podmiotowości, *istnieje* podmiot poza historią. To, co otrzymujemy po „przekroczeniu fantazji” (tj. czysty byt popędu pojawiający się po tym, jak podmiot przechodzi „podmiotową destytucję”), nie jest jakimś rodzajem bezpodmiotowego zamkniętego obwodu powtarzającego się ruchu popędu, ale, na odwrót, podmiotem w najczystszej postaci, chciałoby się powiedzieć: podmiotem „jako takim”. „Tak!” powiedziane popędowi (czyli dokładnie temu, co nigdy nie może być upodmiotowione), przyjęcie w wolny sposób tego, co nieuniknione (zasadniczo zamkniętego obwodu popędu), jest najwyższym gestem podmiotowości. Dlatego właśnie dopiero po przyjęciu zasadniczej obojętności wobec pragnienia Innego, po pozbyciu się histerycznej gry subiektywizacji, po zawieszeniu intersubiektywnej gry wzajemnego (błédnego) rozpoznania, pojawia się czysty podmiot. Odpowiedź na pytanie, gdzie w czterech pozycjach podmiotowych, które rozwinęliśmy, odnajdujemy podmiot Lacanowski, podmiot nieświadomego, paradoksalnie brzmi zatem: w samym dyskursie, w którym podmiot przechodzi „podmiotową destytucję” i identyfikuje się z ekskrementalną resztką, która na zawsze opiera się upodmiotowieniu.

[przełożył Maciej Kropiwnicki]

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

Metafizyka, teoria krytyczna i iluzja autoreprodukcyjności kultury

Myśl, że żyjemy w kulturze, która powiela charakteryzujące ją wartości, idee oraz wzorce zachowań na sposób pozostający poza ludzką kontrolą, stała się głównym problemem dla wielu teorii próbujących opisać współczesne społeczeństwo. Takie teorie mogą dotyczyć, z jednej strony, społecznych i kulturowych uwarunkowań „ponowoczesności” bądź też wyrażać swe autorefleksyjne, wyraźnie „ponowoczesne”, stanowisko w tym, że nie wychodzą od próby opisu rzeczywistości, ale od ustosunkowania się do ważkich dla teorii w ogóle wniosków, jakie niesie ze sobą podejrzenie, że kultura, z teorią włącznie, podlega mechanizmom autoreprodukcji.

Te dwa punkty wyjścia, choć od siebie niezależne, dają początek perspektywom, które często zlewają się w jedną wizję całej kultury człowieka, przypisując jej autoreprodukcyjność. Taki ogląd jednakże sprawia, że naszą obecną sytuację traktuje się paradygmatycznie, co jest wynikiem destabilizującego wpływu rewolucji informacyjnej oraz globalizacji. Biorąc pod uwagę tempo, w jakim poszczególne elementy naszej kultury mogą się globalnie rozprzestrzeniać, trudno mniemać, że pozostają one niezmiennie w różnych momentach naszego z nimi rzeczywistego spotkania. W takim układzie, kuszącym jest założenie, że zjawiska kulturowe nie nabierają swojego znaczenia w trakcie owych spotkań – czyli nie zależy ono od roli, jaką odgrywają w naszym życiu – ale wywodzą je ze swego umiejscowienia w bardziej arbitralnie uzasadnianym abstrakcyjnym systemie. Jeśli rzecz ma się właśnie tak, to możemy również założyć, że podobne uwarunkowania odnoszą się do procesów określających, które formy kultury przetrwają. Innymi słowy mogłoby się wydawać, że kultura – przynajmniej nasza kultura współczesna – sama się powiela.

Jednakże twierdzenie, że cechuje to tylko naszą kulturę, a twierdzenie, że autopowielanie dotyczy kultury *per se*, wciąż pozostają dwoma odrębnymi twierdzeniami. Te dwa twierdzenia są jednak w praktyce trudne do rozdzielenia, gdyż to drugie twierdzenie formułuje się w procesie autorefleksyjnego teoretyzowania na temat tego, co dla jednostki oznacza przynależność do kultury, którą stara się zrozumieć. Jest to rodzaj teoretycznej refleksji wzorowanej na „hermeneutyce”, który pozornie posiada potencjał, aby wchłonąć i unieszkodliwić jakiegokolwiek twierdzenie przeciwne głoszące, że nie całą kulturę z konieczności cechuje

autoreprodukcyjność. Na przykład można by wysunąć argument, że podobna antyteza nigdy nie byłaby potraktowana poważnie, gdyż nie sposób wyzbyć się podejrzania, iż może nasze skłonności do rozumienia kultury jako zjawiska, którego problem samopowielania się nie dotyczy, już są wynikiem działania takich mechanizmów dlatego, że podobna antyteza przecież współbrzmi z dominującą *wewnątrz* naszego kręgu kulturowego, tradycyjną wizją kultury *per se*.

Jeśli zatem pogląd, że kultura jako taka nie jest z konieczności samopowielająca się, nie uzyska odpowiedniego punktu podparcia w rezultacie podobnych teoretycznych zabiegów, to również trudno będzie wyjaśnić, dlaczego pożądanym byłoby przyznanie, że *nasza* kultura jakimś trafem przejawia cechy autoreprodukcyjności, równocześnie odmawiając słuszności tezie, że taka autoreprodukcyjność zawsze towarzyszy kulturze w ogóle. Możemy mieć jednak dobre powody dla obrania właśnie takiej pozycji. Na przykład możemy mieć poczucie, że istnieją niepożądane aspekty funkcjonowania w samopowielającej się kulturze, które należałoby zmienić. Postulowanie podobnego projektu społecznych zmian mogłoby okazać się bezskuteczne, jeśli to, co problematyczne w naszym obecnym kontekście, okazałoby się nieodzownym przymiotem wszystkich kultur. Kłopoty sprawia tutaj fakt, że formułowanie dziś podobnych krytycznych uwag na temat naszego społeczeństwa pociągałoby za sobą konieczność podważenia tezy o autoreprodukcyjności kultury w ogóle, a to z kolei jest kłopotliwe właśnie dlatego, iż owa teza została autorefleksyjnie rozwinięta z pozycji „hermeneutycznej”. A to z kolei współgra z często spotykanym przecuciem, że człowiek nie może w żaden radykalny sposób wyzbyć się swych kulturowych uwarunkowań¹. Ktoś jednak, kto próbowałby rozwinąć krytykę tezy o autoreprodukcyjności kultury, dowodząc, że kultura nie musi zawsze się tym odznaczać, z konieczności postępuje wbrew podobnemu przecuciu. Ów krytyk musiałby przyznać, że sam należy do *naszej* kultury – którą w tym przypadku postrzega, pod pewnymi względami, jako mającą tendencję do samopowielania się – jednocześnie zaprzeczając, że jego własna pozycja jest jedynie wynikiem tej tendencji. Takie zaprzeczenie nie może być

1. Taki sposób rozumowania wychodzi daleko poza rejon początkowego posługiwania się hermeneutyką w opisie wyznaczanej horyzontem rozumienia egzystencji człowieka, gdzie przede wszystkim chodzi o nakreślenie egzystencjalnych możliwości oferowanych nam przez świat, w który zostaliśmy wrzuceni: jego ontologii hermeneutycznej (jak u Heideggera). Takie podejście zdaje się zakładać, że wszelkie różnice poglądowe – i dlatego również różnice kulturowe – w podobny sposób spełniają role horyzontów. Następuje więc tutaj zniesienie rozróżnienia na egzystencję w świecie oraz na uczestniczenie w kulturze, co może wydać się oczywiste dla kogoś, kto usiłuje nabrać dystansu do tradycyjnej Zachodniej metafizyki. Jednakże posługując się pierwotnym modelem hermeneutycznym można wciąż zakładać podobne rozróżnienie – jakkolwiek w sposób mniej nieskomplikowany niż ma to miejsce w tradycyjnym myśleniu metafizycznym – a jednak przecież również ów model jest postrzegany jako alternatywa dla metafizyki. To sugeruje, że związki między metafizyką a hermeneutyką są o wiele bardziej złożone niż skłonni są to przyznać teoretycy kultury.

realnie silne i znaczące, jeśli krytyk, który je wygłasza, nie występuje z „wolnej od kulturowych uwarunkowań pozycji” (*a culture-transcendent perspective*)².

Jednym z problemów zatem jest fakt, że powoływanie się na takie upozycjonowanie jest sprzeczne z wyżej wspomnianym przeczuciem. Ale owa intuicja sama w sobie jest raczej niejasna, nawet jeśli tylko dlatego, że precyzyjnie nie definiuje, czym kultura właściwie jest ani dlaczego miałaby wyznaczać granice naszego pojmowania rzeczywistości. Znacznie poważniejsze problemy pojawiają się, kiedy taki rodzaj niejasnego przeczucia motywuje bardziej rozbudowaną krytykę społeczeństwa, dla którego idea „niezdeternowanej kulturowo pozycji” funkcjonuje w ramach szerszego aparatu pojęciowego, którym społeczeństwa ludzkie posługują się do maskowania, i tym samym podtrzymywania, niepożądanych warunków społecznych pod pozorem normalności. Taka krytyka jest powszechnie znana w rezultacie wpływu, jaki poststrukturalizm wywarł na teorię literatury czy studia kulturowe. Poststrukturalizm postrzega ideę „wolnej od kulturowych uwarunkowań pozycji” jako część zbioru założeń podtrzymywanych przez Zachodnią metafizykę i wykorzystywanych do wytworzenia złudzenia o naturalności władzy³. Teoretycy, tacy jak Derrida czy Foucault, usiłowali podważyć owe założenia, głównie poprzez zakwestionowanie dwóch najważniejszych podwalin metafizyki: po pierwsze, twierdzenia, że znak z konieczności posiada stałe, kolektywne znaczenie, na podstawie którego możemy pewnie wnioskować o komunikacyjnych intencjach mówiącego/pisarza; po drugie, twierdzenia, że formy dyskursu, ograniczone jedynie bezstronnymi normami obiektywności i racjonalności, mogą posłużyć do neutralnego wyłożenia i rozpowszechniania wiedzy⁴.

2. Posłużenie się złożeniem „pozycja wolna od kulturowych uwarunkowań” (*culture-transcendent perspective*) może wprowadzać w błąd, gdyż osoba, która reprezentuje taki punkt widzenia, może nie dostrzegać, iż jest to jedynie punkt widzenia, ale traktować swój pogląd jako odzwierciedlenie „stanu rzeczy”. Dlatego używam tego terminu z rozmysłem.

3. W niniejszym artykule posługuję się takimi terminami jak „Zachodnia metafizyka”, „tradycyjna metafizyka” itp. jako swobodnymi oznaczeniami, które odnoszą się ni mniej ni więcej jak tylko do tego, co teoretycy kultury mają na myśli, kiedy podejmują próby odcięcia się od każdego rodzaju rozumowania usiłującego położyć jakiegokolwiek metafizyczne podwaliny, w sposób podobny do tego, jak czyni to ich zdaniem tradycyjna Zachodnia filozofia. Pozostaje pytaniem otwartym, do jakiego stopnia powyższym określeniom udaje się uchwycić jakieś znaczące cechy owej tradycji.

4. Ogólne streszczenie najistotniejszych założeń niniejszych teoretyków może okazać się przydatne. Dla Derridy znaczenia nie są z konieczności stałe i wspólne, lecz są z natury niestałe – a więc nie mogą być podzielane. To płynie z założenia, że mówiący/pisarz, który świadomie lub nieświadomie myśli bądź żywi intencje, zanim zwerbalizuje je publicznie, posługuje się pojęciami należącymi do systemu wyrażanego poprzez znaki, którym znaczenia są przypisane na podstawie związku między elementem oznaczającym (*signifier*) a oznaczanym (*signified*). Jeśli element znaczący przekazuje myśli i intencje w sferze publicznej, to z konieczności istnieje poza umysłem mówiącego/pisarza, dlatego należy uznać fakt, że przestrzenno-czasowe uwarunkowania każdego elementu

Obydwie te krytyki sugerują, że gdybyśmy zostali omamieni czynionymi w imieniu języka i wiedzy postulatami, że wolność od kulturowych uwarunkowań istnieje, byłibyśmy tego nieświadomi. Dzięki temu może się nam wydawać, że jedyne bezpieczne do przyjęcia postulaty to takie, które autorefleksyjnie biorą pod uwagę możliwość potencjalnego omamienia i, z racji tego, z założenia wykluczają istnienie takiej pozycji. Ucina to jednak dyskusję czy cechą kultury *per se* jest autoreprodukcyjność, czy też nie, oraz, jak już wcześniej sugerowałem, czy można by uzasadnić potrzebę wypracowania takiej perspektywy krytycznej, która by przypisywała tę właściwość tylko naszej kulturze. Wygląda więc na to, iż powinniśmy się zastanowić czy wyszukanie alternatywnych punktów podparcia dla teorii, która przynajmniej podtrzymywałaby powyższą dyskusję, jest w ogóle wykonalne.

Być może dobrym punktem wyjścia będzie nakreślenie paraleli pomiędzy powyższym scenariuszem a narastającą frustracją zrodzoną wśród tych, którzy uważają, że idący zbyt daleko kulturowy relatywizm przestaje służyć celom, które początkowo czyniły go popularnym wśród liberalnych intelektualistów Pierwszego Świata. Spostrzeżenie, że polityczna poprawność, w swym poszukiwaniu wolnej od dyskryminacji przestrzeni publicznej, w rzeczywistości blokuje debatę w kwestiach newralgicznych dla społeczeństwa wielokulturowego; uciekanie się do retoryki kulturowego relatywizmu przez Busha i Blaira w celu usprawiedliwienia polityki globalnie narzucanego kulturowego i ekonomicznego liberalizmu; oraz nie całkiem niewyszukane wykorzystanie argumentów kulturowych relatywistów przez prawicowe organizacje, takie jak Brytyjska Partia Narodowa (nie wspominając już o zasłanianiu się nimi, gdy trzeba uzasadnić praktyki honorowych mordów czy obrzezania kobiet w społeczeństwach Drugiego

oznaczającego ulegną zmianie w stosunku do tych obowiązujących w momencie oryginalnego nadania znaczenia w umyśle mówiącego/pisarza. Owe zmiany wydają się powodować, że nasze indywidualne zetknięcie się ze znakiem odbywa się w zupełnie innym kontekście interpretacyjnym, a to z kolei oznacza, że zawsze będą możliwe potencjalne dwuznaczności w określeniach, jak nasze spotkania z elementami znaczącymi mają się do formalnych struktur, które determinują znaczenie na płaszczyźnie elementu oznaczanego. Zob. Jacques Derrida, *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*, w: *Writing and Difference*, przeł. Alan Bass, Routledge, London 1967. Myśl przewodnia Foucaulta z kolei to twierdzenie, iż dyskursy, które kształtują wiedzę, nad pewne stanowiska i interesy przedkładają inne w swej reprezentacji pewnych sposobów myślenia jako tych, które są w oczywisty sposób prawdziwe i obowiązujące. Dzieje się tak dlatego, że dyskursy wymagają od nas bezwarunkowego przyjęcia pewnych normy myślenia, kiedy te z kolei zawierają zawołowane, problematyczne twierdzenia o świecie. Dyskurs sprawia więc, że wiedza ze swymi założeniami jawi się jako samo wypełniająca się przepowiednia, gdyż jego ukryty przekaz warunkuje nasze postrzeganie rzeczywistości i zmusza nas do zachowywania się w taki sposób, aby rzeczywistość zdawała się ściślej odpowiadać swej dyskursywnie rozpowszechnianej reprezentacji. Zob. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, Routledge, London 1970.

i Trzeciego Świata) – wszystkie te zjawiska niewątpliwie wywołały zamęt, kwestionując przekonanie, że świecki indywidualizm liberalny oraz kulturowy relatywizm plasują się po tej samej stronie frontu w walce przeciwko absolutystycznym dogmatom, niezależnie od tego, czy okazałyby się one wytworami racjonalizmu, czy też fundamentalizmu. Natomiast, jak zauważył recenzent niedawno wydanej antologii gromadzącej głosy dysydentów wewnątrz teorii kultury, nikt jeszcze nie zaproponował teoretycznej alternatywy, która wychodziłaby poza powyższe paradoksy, a jednocześnie wciąż podejmowałaby kwestie, które na samym początku inspirowały krytycznie zorientowany relatywizm kulturowy⁵. Krytycy współczesnej teorii kultury oraz studiów kulturowych mają w zwyczaju przyjmować jego wewnętrzne niespójności za *de facto* dowód na potrzebę albo wskrzeszenia tradycyjnego, zdroworoządkowego metafizycznego realizmu, albo uformowania zbioru praktycznych wyznaczników odwołujących się do norm racjonalności i praktyk naukowych, które przecież stanowią uprawomocnienie dla samych siebie. I tutaj pojawiają się kolejne trudności: ponieważ powyższe stanowiska nie odnoszą się do zajmującej teorię krytyczną problematyki kultury, nie czynią one zatem nic, aby rozwiać podejrzenie, że to, co tak naprawdę proponują jest powrotem do starych autorytatywnych systemów wartości, raz jeszcze gotowych zamienić się w narzędzia społecznego ucisku w rękach kogokolwiek, kto akurat dzierżyłby polityczną i ekonomiczną władzę. Można tutaj również zaobserwować nasilający się impas między teoretykami gotowymi przyznać status kulturowego transcendentalizmu przynajmniej niektórym przejawom społecznej normatywności, gdyż uważają oni to za konieczną podstawę jakichkolwiek pozytywnych działań, a tymi, którzy uparcie podkreślają, że autorefleksyjna logika hermeneutycznego formułowania teorii z zasady zakłada sceptycyzm wobec wszelkich twierdzeń zabarwionych owym transcendentalizmem.

Jednym ze sposobów przezwyciężenia powyższego impasu byłoby dowiedzenie, że samoświadome stanowisko przyjęte przez wielu teoretyków kultury trapią wewnętrzne niespójności, podobne do tych, które zdaniem tych samych teoretyków charakteryzują Zachodnią metafizykę – pod warunkiem naturalnie, że można by było tego dokonać bez zakładania prawdziwości metafizyki⁶. Na przykład, podobnie jak teoria krytyczna dowodzi, iż Zachodnia metafizyka i jej dyskursy wytwarzają iluzję wolności od kulturowego uwarunkowania, a co za tym idzie,

5. Antologia omawiana w tym artykule to *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*, Columbia University Press, New York 2006. Zob. S. Jarvis, *Thinking about Theory*, w: „Times Literary Supplement”, January 11, 2006.

6. Z powodów, które powinny stać się jasne w odpowiednim momencie, nie chciałbym odpowiadać na wątpliwość czy Zachodniej metafizyce można przyznać rację, czy też nie. Chodzi tutaj o to, że krytyczna analiza, która zasadza się na odrzuceniu zachodniej metafizyki, nie przekona jej zwolenników, jeśli istnieje podejrzenie, że sama posługuje się metafizycznymi założeniami.

swej zasadności, można by, na przykład, wykazać, że dekonstrukcja lub krytyka Foucaulta rodzą z kolei iluzję, iż realnie tylko one mogą krytycznie zmierzyć się z tradycją metafizyczną. Chodzi tutaj o to, że w swym tropieniu wyrw i szczelin w metafizycznie uwikłanych dyskursach, powyższe odczytania same stają się dyskursami, które, w podobny, jak to czyni przedmiot ich krytyki sposób, przydają sobie zasadności. Ale jak można wykazać ową problematyczność bez uprzedniego rozstrzygnięcia czy dyskursy oparte na metafizyce są rzeczywiście mylące z racji tego, iż powołują się na swój kulturowo niezdeterminowany status, a więc na uniwersalizm? Gdzie doprowadziłoby to z kolei rozważania czy kultura jest z definicji autoreprodukcyjna?

Chciałbym posłużyć się paroma założeniami Wittgensteina, aby, po pierwsze, wykazać, iż podobne podważenie autorefleksyjnej logiki teorii od wewnątrz jest jednak możliwe; po drugie, aby zaproponować, iż ten gest jest ściśle związany z określeniem sposobu, w jaki powinniśmy podchodzić do pytania czy kultura jest, czy też nie jest autoreprodukcyjna.

W *Traktacie logiczno-filozoficznym*⁷ (1922) Wittgenstein zgłębia problem dotyczący tego, co znaczy myśleć, że świat poddany jest prawom logiki – co byłoby prawdą, gdyby podstawowe normy racjonalności, które ograniczają większą część naszego codziennego posługiwania się językiem, byłyby mimo wszystko dla nas metafizycznie znamienne. Później jednak, jak wiadomo, Wittgenstein odwrócił się od swych wczesnych postulatów na rzecz podejścia odrzucającego wszelkie dogmatyzujące teorie prawdy i znaczenia⁸. Proponuję potraktowanie wczesnego dzieła Wittgensteina w kategoriach eksperymentu myślowego, który pomoże nam zrozumieć, co oznacza przyjęcie światopoglądu opartego na założeniach metafizyki dla kogoś, kto *rzeczywiście* wierzy w jej zasadność⁹. Umożliwi nam to, myślę, dostrzeżenie, dlaczego tego typu krytyka metafizyki, jaką przeprowadzają teoretycy kultury pod hasłami poststrukturalizmu, może osiągnąć swe cele tylko kosztem stania się kolejnym metafizycznym dyskursem, takim samym jak te, których założenia słusznie podważa, jeśli trafną okazałaby się diagnoza społecz-

7. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (tłum. z ang. *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge 1974), wydanie II poprawione, przełożył i wstępem opatrzył Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

8. Istnieją natomiast ważne momenty ciągłości pomiędzy tymi dwoma etapami filozoficznego rozwoju Wittgensteina, a on sam twierdził, że jego późniejsza praca może być jedynie właściwie zrozumiana na tle wcześniejszych dokonań.

9. Można to postrzegać jako kolejny przykład samoświadomego hermeneutycznego teoretyzowania, podobny do tego, którym posługują się w swych analizach krytycznych teoretycy, ale zamiast postawić pytanie, jak ja, *jako jednostka*, bym się czuł, gdyby świat, w którym się znajduję, wydawał się jedynie rządzić prawami logiki, ale tak naprawdę nie rządziłby się nimi, pytamy tutaj raczej, jak ja, *jako jednostka*, bym się czuł, jeśli świat, w którym się znajduję był rzeczywiście w swej istocie logiczny.

nych konsekwencji takich dyskursów. Oczywiście fakt, iż podobne kulturowe teoretyzowanie samo sobie przeczy nie może liczyć się jako dyskwalifikujące zastrzeżenie w oczach jego zwolenników, ponieważ wszelkie normy racjonalnej spójności są dla nich i tak podejrzane. Ale powiązanie tego faktu z wnioskami późniejszego dzieła Wittgensteina, mam nadzieję, ukaże, w jaki sposób snucie takich teorii generuje samo się uwiarygodniające zapętlenia na wzór tych, które tropią w kulturach bazujących na metafizyce i racjonalności. Wynika z tego, że powyższe teoretyzowanie jest współwinne naszej ślepoty na potencjalne, manipulacyjne formy społecznego ucisku.

Zasadniczym wnioskiem *Traktatu* jest stwierdzenie, że jeśli usiłujemy zgłębić ideę, iż istnieją jasno określone, a z drugiej strony, absolutne granice naszej rzeczywistości (bądź też możliwości myślenia o niej), które odpowiadałyby logicznym ograniczeniom determinującym nasze mówienie i myślenie, to popadamy w nonsensowność. Dzieje się tak dlatego, że sama idea owych granic *jako* granic – czyli jako czegoś wyraźnie określonego i pewnego – miałaby tylko sens, gdyby rozważać ją z perspektywy, której udało się poza nie wyjść, umożliwiając dostrzeżenie tego, co się po tamtej stronie konkretnie znajduje. Gdyby powyższe ograniczenia były absolutne – a takie właśnie musiałyby być, gdyby logika „cięła świat wzdłuż jego spoin” (zgodnie z postulatami tradycyjnego metafizycznego filozofowania) – to właśnie taka perspektywa byłaby *nieosiągalna*. Gdyby prawa logiki potraktować wiążąco, myśli, które według jej przykazań byłyby niemożliwe do pomyślenia, nie mogłyby być przecież pomyślane, dlatego nigdy byśmy się nie dowiedzieli, jakie, jeśli w ogóle, miałyby one być.

Wittgenstein sądził, że jesteśmy tutaj oszukiwani przez fałszywe wyobrażenie tak głęboko osadzone w gramatyce naszego języka, że z łatwością udaje nam się tego paradoksu nie zauważać. Rozprawiamy o logice i jej manifestacjach w języku, jak o czymś ograniczającym nasze myślenie i wypowiedzanie się o świecie, a równocześnie sądzimy, iż owe granice odpowiadają ograniczeniom określającym niezależne od naszej percepcji istnienie świata. Jednakże założenie, że owe granice są „narzucone” zakłada istnienie czegoś poza nimi – co przecież byłoby prawdą, gdybyśmy rozważali koncept granic w odmiennych, bardziej przyziemnych kontekstach. To z kolei pociąga za sobą odwrotne spostrzeżenie, a mianowicie, że logiczne ograniczenia nie dotyczą całej rzeczywistości, ale jedynie dostępnych nam jej aspektów. Z tego wynika, że posługujemy się terminem „granica” w sposób, który pokazuje, że jego funkcjonowanie w różnych kontekstach nie jest dla nas całkowicie jasne.

Ten stan rzeczy Wittgenstein uczynił odpowiedzialnym za złudzenie, że kiedy filozofowie usiłują objaśnić jak i dlaczego logika wyklucza pewne myśli i zdania jako nonsens, a sensowność innych uznaje, dochodzą oni do czegoś istotnego. Ale ważniejszy wniosek jest taki, że rodzi to kolejną iluzję. Podobne

myślenie zakłada, że możemy sobie wyobrazić, jak rzeczywistość jawi się komuś, kto przyjmuje pewne prawdy metafizyczne i utrzymuje ważność niektórych form logiki, jeśli równocześnie potraktujemy powyższy światopogląd jak tylko jeden z wielu możliwych, współistniejących światopoglądów. Iluzja to tutaj sądzenie, że możemy swobodnie się przemieszczać pomiędzy tymi dwoma pozycjami i traktować je jakby były one współmierne. Możemy uznać, iż to, co taka osoba przyjmuje bezkompromisowo za rzeczywistość i to, co my postrzegamy tylko jako jeden z możliwych punktów widzenia, odpowiada, wprawdzie dwojako zinterpretowanemu, ale przecież wciąż temu samemu zbiorowi ograniczeń¹⁰. Nasz sceptycyzm wobec czyichś bezkompromisowych przekonań oraz zobowiązań może się wydawać jedynie sposobem na przyjęcie ich bardziej naiwnego punktu widzenia w ramy naszego w taki sposób, że sceptyczne, relatywistyczne stanowisko wyprze bądź zastąpi swe przeciwieństwo. Dla Wittgensteina byłoby to nonsensem, gdyż mówienie o metafizyce i logice językiem osoby, która w ich zasadność rzeczywiście wierzy, różni się z mówieniem jedynie o jednym z wielu światopoglądów kulturowych, gdzie metafizyka i logika tylko ów konkretny światopogląd wyrażają. Połączenie tych dwóch perspektyw oznaczałoby przypisanie im wspólnego szkieletu pojęciowego, który składałby się ze sztywnych granic narzuconych rzeczywistości właśnie przez metafizykę i logikę, a definiowanych zarówno *jedynie* od wewnątrz (jako granice absolutne bez „drugiej strony”), jak też *równocześnie* od wewnątrz i z zewnątrz. To znaczy, że jeśli opiszemy podobną konstrukcję myślową w taki oto sposób – tj. w kategoriach, którym udaje się uniknąć nieporozumień czających się w gramatycznych dwuznacznościach powszechnie stosowanego języka – wyjdzie nam nonsensem.

Widzimy więc, że teoretyk kultury posługujący się autorefleksyjnym „hermeneutycznym” rozumowaniem napotyka pewien dylemat. Takie rozumowanie jest istotne dla kwestii czy kultura sama się powiela czy też nie, ponieważ może ono implikować, że cele relatywizmu kulturowego są jedyną właściwą reakcją w obliczu istniejącego podejrzenia, że nasza kultura nas oszukuje, gdyż tradycyjnie przyjmuje założenia metafizyki i prawa logiki. Ale to prowadzi do odrzucenia

10. Można by było powiedzieć, że nie chodzi tutaj o różne interpretacje, ale o „konkurujące ze sobą meta-perspektywy”. To jednak spowodowałoby jeszcze większe zamieszanie, sugerując, że pozycja odrzucana przez sceptyków, jest jedynie opozycyjnym ekwiwalentem ich własnego meta-stanowiska, a mianowicie takim, które głosi wyższego rzędu bezwarunkową akceptację swego bezwarunkowego przyjęcia słuszności metafizyki i logiki. Podobne rozważania na temat „meta-stanowisk” same w sobie już sugerowałyby, że taka bezwarunkowa akceptacja niższego rzędu jest jedynie punktem widzenia. Ale to oznaczałoby, że powyższe nakreślenie sprawy musiałyby się odbyć *już* ze sceptycznej meta-pozycji, a tak na pewno to nie wygląda z tej drugiej perspektywy. Stąd fałszywe wrażenie współmierności jest znowu generowane poprzez sposób, w jaki używamy języka. Nawet mówienie w tym kontekście o „konkurowaniu” jest mylące, jako że sugeruje pewnego rodzaju współmierność.

możliwości objęcia perspektywy wolnej od kulturowego uwikłania, co z kolei problematyzuje myśl, że nawet, jeśli cechą naszej kultury jest autopowielanie, nie wszystkie kultury muszą się tym odznaczać. Problemem teoretyka kultury jest fakt, że nie można zasadnie przyjąć autorefleksyjnej, hermeneutycznej postawy bez równoczesnego przyznania, że ktoś inny również może taką postawę przyjąć: przecież logika postulatów kulturowego relatywizmu to wręcz narzuca. Ale jeśli komuś, kto bez zastrzeżeń akceptuje pewne metafizyczne postulaty oraz reguły logiki, przyzwoli się na autorefleksję, to wtedy dojdzie on do tych samych wniosków przytaczanych przez Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, które to wnioski, jak to zostało już ukazane, nie mogą stać się podporą postulatów o współmierności metafizycznego myślenia oraz teorii dopuszczającej współistnienie różnych krytycznych stanowisk.

W tym świetle teoria kultury, ze swymi próbami obruszenia fundamentów tradycyjnej metafizyki w ramach ogólnego, krytycznego upozycjonowania wobec nowoczesnego społeczeństwa, grozi i atakuje jak bezzębny potwór. Powyższa argumentacja nie daje bowiem jakichkolwiek podstaw do sądenia, iż można przekonywać ludzi, że pewne problematyczne aspekty naszego społeczeństwa bądź kultury nie są częścią wiecznego porządku rzeczy, a więc mogą i powinny podlegać zmianom. Oznaczałoby to przecież twierdzenie, że postawa krytyczna jest lepsza niż postawa nie-krytyczna, co z kolei sugerowałoby możliwość zasadnego oszacowania względem siebie tych dwóch stanowisk. Jednak jedyne rozwiązanie, które utorowałoby drogę jakiegokolwiek wiarygodnej krytyce, to właśnie uparte obstawanie przy takiej współmierności. Ów upór natomiast jest kłopotliwy, gdyż oznacza on niezgodę na to, aby inni również posługiwali się hermeneutyczną autorefleksją, kiedy miałyby to prowadzić do pojawienia się niepożądanych przez nas wniosków. W tej sytuacji, właśnie przez taką niezgodę, sugerowałibyśmy słuszność i niepodważalność naszych odmiennych wniosków. Stąd cenę, jaką przyjdzie nam zapłacić za sądenie, iż możliwe jest krytyczne starcie między teorią kultury a tradycyjną metafizyką, stanowi zgoda na to, że samoświadoma, hermeneutycznie rozwinięta wersja kulturowego relatywizmu przekształci się w kolejną przesiąkniętą metafizyką strukturę pojęć.

Można podjąć próby rozróżnienia między ową strukturą a tradycyjną metafizyką poprzez zastrzeżenie, iż nasza zgoda na posługiwanie się pewnymi niepodważalnymi twierdzeniami jest decyzją *strategiczną*, co również powinno zmniejszyć jej społecznie problematyczny potencjał, czego nie udało się dokonać dyskursom opartym na tradycyjnej metafizyce. Takie względy strategiczne mogą wpływać z pewnych etycznych ideałów, których żaden cywilizowany człowiek nie byłby w stanie zakwestionować¹¹. Ta ostatnia myśl okaże się jednak

11. Wydaje mi się, że jest to podstawową ideą stanowiska nazwanego w kręgach teoretyków

bezwartościowa, kiedy uświadomimy sobie, że strategiczna waga owych przeczuć i ideałów może być w *rzeczywistości* ustalona jedynie poprzez uprzednie udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak powinniśmy myśleć i działać, kierując się nimi, w świetle mniej lub bardziej dookreślonej, ogólnej interpretacji świata, natury człowieka, i tym podobne¹².

Kolejnym ważnym zastrzeżeniem, które przemawia przeciwko powyższemu stanowisku, jest fakt, że nawet, jeśli możliwe by było wykazanie, że owa strategia nie podsycza lub normalizuje takich problemów społecznych, w które również zamieszana jest metafizyka, to wciąż podpira się ona pewnymi założeniami na temat natury języka czy usytuowania człowieka w świecie, które, jeśli właśnie zaadoptowane w połączeniu z postulatami strategicznymi, staną się równie problemogenne jak dyskursy metafizyczne, z tym, że w innych sferach. Naleganie, że krytyczne podejście do metafizyki i kultury z zasady góruje nad bezkrytycznym, wydaje się być mniej doraźne, gdy towarzyszą mu wspomniane już wcześniej twierdzenia poststrukturalistyczne o naturze znaczenia i wiedzy. Postulaty poststrukturalizmu wspierają taką pozycję, ale tylko dlatego, że wiarygodność ich opisów, w jaki sposób znaczenie i wiedza się konstytuują, zależy od domniemania obecności Kartezjańskich dualistycznych założeń; rzeczywiście owe założenia czynią postrzeganie człowieka jako istoty, która potrzebuje wyzwolenia od wiążących ją poszczególnych światopoglądów bardziej przekonującym, niż sądenie, że jego egzystencja zależy od nich w jakiś bardziej bezwzględny sposób. Jednym z powodów, dlaczego tak ciężko teoretykom kultury uchwycić ten fakt jest to, że owo zrozumienie wymaga wpięrow uświadomienia sobie złożoności sposobu, w jaki nasze własne uwikłanie w język się odbywa, w momencie, kiedy owe Kartezjańskie założenia są obecne. Nie ma możliwości wyartykułowania tej myśli w ramach poststrukturalizmu dokładnie dlatego, iż domniemywa on istnienie owych założeń. Potrzebne jest więc alternatywne podejście do języka, które rygorystycznie odmawiałoby owym założeniom funkcjonowania od samego początku.

Dociekaniem Wittgensteina na temat natury języka oraz natury pojęć kieruje intuicja, iż aby miały one jakikolwiek wpływ na nasze życie, ich przyswajanie nie może odbywać się w sposób przypadkowy, czyli poza zrozumiałym kontekstem powtarzających się, ludzkich zachowań. Brak arbitralności umożliwiałby z kolei dostrzeżenie różnicy pomiędzy aktami sensotwórczego posłużenia się czymś, co uważamy za znak, a przypadkami arbitralnego wystąpienia tych samych zjawisk, które tkwią u podstawy powyższego zastosowania znaku.

kultury „strategicznym esencjalizmem”.

12. Ideały etyczne w próżni nie posiadają żadnych strategicznych implikacji – po części dlatego, że dla nikogo nie byłyby przydatne.

To rozróżnienie wymaga od nas, zdaniem Wittgensteina, uznanie faktu, iż tylko w sensotwórczych momentach nawiązuje się szczególna relacja „wpasowania się” znaków w konteksty, w których się nimi posłużono, przy czym owa zależność jest zbyt specyficzna, by móc ją objaśnić inaczej niż poprzez stwierdzenie, że w powyższych przypadkach nastąpiło intencjonalne posłużenie się znakiem, by coś konkretnego *oznaczał*¹³. Stąd na pytanie, co wyznacza posiadanie znaczenia, da się jedynie odpowiedzieć odnosząc się do kontekstów, w których owo znaczenie miałyby się pojawić. A skoro wyżej wspomniane konteksty są zupełnie odmienne, a co za tym idzie, zaistniałe związki „wpasowania się” użytego znaku w owe konteksty mogą być bardzo zróżnicowane, niemożliwe jest dostarczenie odpowiedzi na powyższe pytanie, która stałaby się regułą. Jeśli takie rozumowanie jest poprawne, to nie da się dowieść słuszności głównego postulatu strukturalizmu i poststrukturalizmu, że znaczenia, od samego początku, ustanawiane są w zależności od pozycji, którą zajmują w całościowym systemie różnic znaczeniowych¹⁴.

Kluczową konsekwencją takiego rozumowania jest wniosek, że jeśli chcemy wypracować sobie system pojęć, potrzebny do wyrażenia tego, jak postrzegamy otaczającą nas rzeczywistość – oraz określenia naszego, jednostkowego, w niej miejsca – musimy uprzednio zauważyć mechanizm związania się relacji owego „wpasowania” użytego znaku do kontekstu użycia. Ale fakt dostrzeżenia owych relacji oznacza, że już wcześniej musieliśmy przyjąć z góry ustaloną interpretację istotnych aspektów takiego kontekstu, które, obok samych przypadków użycia znaku, stanowią elementy składowe powyższej relacji. Innymi słowy, wbrew sugestiom strukturalizmu i postmodernizmu, uprzednio określony związek ze światem jest dla nas warunkiem koniecznym, poprzedzającym odkrycie możliwości, jakie się przed nami otwierają dzięki istnieniu dających się zwerbalizować pojęć. Równocześnie, dlatego, że ów związek stanowi uprzedni warunek konieczny dla wychycenia poszczególnych form znaczeniowych, będzie on zawsze określany w powiązaniu z owymi formami. Więc jeśli sposobów

13. Wydaje mi się, że powyższa myśl doprowadziła Wittgensteina do obstawania przy twierdzeniu, że aby coś mogło być określone jako akt zastosowania znaku, a więc jako przypadek użycia czegoś, co można by było nazwać znakiem, musi pozostawać w dającej się prześledzić relacji z zespołem społecznych kryteriów. To z kolei zwraca uwagę na fakt, że zjawiska, które nazywamy znakami, same w sobie nie tworzą podstawy owych relacji, ale muszą być osadzone w regularnie powtarzanym ludzkim zachowaniu. Dla Wittgensteina takiej regularności często, chociaż nie zawsze, odpowiada nasze posługiwanie się znakami dla osiągnięcia poszczególnych, konkretnych celów.

14. Zob. szczególnie pierwszą część dzieła Ludwiga Wittgensteina *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953 (*Dociekania filozoficzne* [tłum. z niem. *Philosophische Untersuchungen*, zweite Auflage i z ang. *Philosophical Investigations*, second edition], wydanie drugie, przełożył, wstępem poprzedził i przypisami opatrzył Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000).

sensownego odczytania znaków jest wiele – czyli sposobów ukonstytuowania się znaku jako znaku – i są one zupełnie odmienne, możemy jedynie określić, co jest z góry zakładane przez poszczególne formy lingwistyczne, co tym samym nie sugeruje istnienia żadnego absolutnego modelu rzeczywistości bądź pojmowania. Podejście Wittgensteina, co najmniej tak samo silnie, jak to ma miejsce w przypadku postmodernizmu, opiera się więc dogmatycznym twierdzeniom ogarniającego i kształtującego rzeczywistość systemu metafizyki, ale dodatkowo unika jeszcze wniosków postmodernizmu, że wszelkie normatywne stanowiska podporządkowane są formalnemu systemowi znaczeniowemu, a przebiegu oddziaływań takiego systemu z tym, co zachodzi poza jego granicami – na przykład z okolicznościami jednostkowego użycia znaku – nie sposób przewidzieć. Proponowana przez Wittgensteina analiza może nam powiedzieć, które elementy rzeczywistości są z góry określone, jako te, których prawdziwość zakładamy, *jeśli i kiedy* angażujemy się w pewne lingwistyczne praktyki, ale nie obliguje nas to do podejmowania żadnej z tych praktyk w sposób absolutny i bezwarunkowy. Dlatego też, jakiegokolwiek oskarżenia o skrywanie potencjalnych skłonności do hegemonii nie są w stanie zaszkodzić takiemu podejściu. Równocześnie jednak nie ma w nim miejsca dla idei – silnie obecnej w poststrukturalizmie – że język albo kultura, jako ogarniające całość naszego doświadczenia systemy znaczeń, mogą oddzielić jednostkę od świata, a co za tym idzie, odgrywać rolę wyłącznego pośrednika w ich wzajemnych relacjach.

Takie potraktowanie języka i znaczenia może uwydatnić zależność analiz krytycznych Derridy i Foucaulta od Kartezjańskich założeń, jak również pokazać, dlaczego, jeśli jest taka zależność by się potwierdziła, powinniśmy się wystrzegać wyznawania podobnie samoświadomego, relatywistycznego oglądu kultury, który, jak to zostało już pokazane, pojawia się w debatach o autoreprodukcyjności kultury. Derrida, destabilizację znaczenia, która pojawia się dla niego w chwili, kiedy znaki ulegają rekontekstualizacji, uzasadnia jako konieczną konsekwencję wpisanej w nie wielokrotnej powtarzalności (*iterability*). Taki stan rzeczy może okazać się naszym wnioskiem, jeżeli założymy, za Derridą, że niezmiennosc znaczenia, gdyby istniało podobne zjawisko, musiałaby polegać na tym, iż znaczenie znaku w różnych społecznych kontekstach byłoby zgodne z tym, co kiedyś taki znak oznaczał dla swego użytkownika, a wszystko to w powiązaniu z formalnymi strukturami znaczeniowymi, które wyznaczają ramy jednostkowego, prywatnego, intencjonalnego kontekstu. W takim ujęciu znaczenie może być jedynie stale niestabilne, ale tylko na tle modelu, który definiowałby stabilność znaczenia. Biorąc pod rozwagę fakt, że przez większą część naszego życia zachowujemy się tak, jakby znaczenia były niezmiennie, pretekstem do powoływania się na taki model nie może być sądzenie, że dostarczyłoby to zgrabniejszego wy tłumaczenia naszego rzeczywistego postępowania. Zamiast tego, model ów

musi odzwierciedlać jakieś głębsze przeczucie, że, w ostateczności, w relacji ze znakami, którymi się posługujemy, liczy się indywidualne do nich podejście – czyli rola odgrywana w naszych świadomych i nieświadomych procesach mentalnych – nawet, jeśli nasze nastawienie do znaków nie miałoby wpływu na to, jak inni je odczytają. Tutaj z kolei chodzi o to, że powyższe przeczucie jest wiarygodne tylko wtedy, kiedy w teoretycznych rozważaniach już wcześniej zawierzyliśmy tego typu Kartezjańskim ramom pojęciowym, które starają się ugruntować autonomię podmiotu poprzez jego epistemologiczne zdefiniowanie jako bytu poprzedzającego nawiązanie jakiegokolwiek relacji z rzeczywistością.

W przypadku Foucaulta, podobną logikę zakłada stwierdzenie, że powinniśmy postrzegać dyskursy jako narzędzia rozpowszechniania różnych układów *episteme*, które z jednej strony wywierają wpływ na nasze postrzeganie rzeczywistości, a z drugiej strony, równocześnie zmuszają nas do indywidualnych bądź kolektywnych zachowań, dzięki którym wydaje nam się, że to sama rzeczywistość potwierdza słuszność naszych obserwacji. Podobnie jak to miało miejsce u Derridy, i tutaj przekonanie, że podobne problematyczne zależności będą *zawsze* występowały, chociaż na pozór uzasadniają je badania historyczne, ukazujące, w jaki sposób rozkład sił w relacjach władzy moduluje poszczególne struktury wiedzy, w rzeczywistości potrzebuje silniejszego dowodu, jeśli tak zarysowane zależności miałyby wyrażać wiarygodną *ogólną* tezę na temat wiedzy oraz jej dyskursów. Takim dowodem mogłaby być podstawa do sądenia, że będący sam dla siebie uprawomocnieniem *każdy* model *episteme* jest z natury represyjny. Podobna myśl wydaje się również tylko przekonująca w kontekście systemu Kartezjańskiego, ponieważ sugeruje sensowność twierdzenia, że indywidualny podmiot posiada jakiś radykalnie autonomiczny potencjał poprzedzający wszelkie rzeczywiste epistemiczne bądź nie-epistemiczne związki ze światem.

Podobne Kartezjańskie rozważania przydają wiarygodności takiej formie radykalnego indywidualizmu, która z łatwością wywołuje poczucie, że krytyczne podejście do ustalonych norm myślenia jest naturalnie bardziej zasadne niż podejście bezkrytyczne. Takie poczucie jednak kosztuje. Wittgensteina alternatywne postrzeganie języka koncentruje się na sytuacjach, kiedy można dostrzec różnicę między sensotwórczym posługiwaniem się znakami a zupełnie przypadkowymi, arbitralnymi zjawiskami. Dzięki temu Wittgenstein zwraca uwagę na fakt, iż wiele sposobów naszej koegzystencji ze światem i innymi ludźmi, koegzystencji, która opiera się przecież na języku i pojęciach, również zależy od społecznych kontekstów, gdyż nadają one znaczenie, i w ten sposób umożliwiają zrozumienie, językowi w prywatnym kontekście. Aby owe formy języka i pojęć z powodzeniem odegrały tak nakreśloną rolę w naszym życiu, ich znaczenie musi zgadzać się z powszechnie i szeroko przyjętym ich rozumieniem, co dla Wittgensteina oznacza istnienie równie powszechnie podzielanego

kontekstu takiej interpretacji. Takich kontekstów dostarczają nam społeczne praktyki i formy życia społecznego, ale trzeba je podtrzymywać przez czynne współuczestnictwo – a więc formę aktywności, która uwydatnia potencjalne przejawy kulturowego obezwładniania, odbierania głosu (*cultural disempowerment*). Poststrukturalizm nie jest w stanie w pełni ukazać ważkości tego zjawiska. Zazwyczaj przejawiamy tendencje do wyobrażania sobie, iż kulturowe osłabianie pozycji odbywa się poprzez pozbawianie prawa głosu potencjalnie niezależne jednostki, a w związku z tym, są one niezdolne do wymuszenia na społeczeństwie uznania swych poszczególnych tożsamości, potrzeb czy wartości. Poststrukturalizm wydaje się więc – przynajmniej na pierwszy rzut oka – oferować idealne ramy teoretyczne do poruszenia tego problemu. Ale w naszym obecnym, poddanym globalizacji środowisku może się okazać, że bardziej fundamentalne zagrożenie nadciąga ze strony coraz częstszego osłabiania świadomości, iż potrzebne nam są społeczności, w których żyjemy, aby odczuć emocjonalnie więzi z rzeczywistością – z otaczającym nas światem i ludźmi. Dzieje się tak, ponieważ różne formy społecznego rozpadu sprawiają, iż jednostki współtworzące owe społeczności nie widzą potrzeby aktywnego zaangażowania, które przecież przyczyniłoby się do zadzierzgnięcia emocjonalnych więzi, podtrzymując również istnienie takich społeczności.

Chodzi więc o to, że bezwzględne uznanie *de facto* wyższości perspektywy krytycznej nad bezkrytyczną, które stanowiłoby alternatywę dla przekonania iż relatywizm kulturowy i metafizyka są wyraźnie niewspółmierne, w rezultacie doprowadza do przyjęcia poststrukturalistycznych definicji znaczenia i wiedzy, które z kolei pomogą nam uzasadnić sensowność opowiedzenia się za stanowiskiem krytycznym. Ale to również oznacza bezwzględne uznanie prawomocności zasad Kartezjańskich, które przecież uzasadniają sam poststrukturalizm. Jednakże przyjęcie powyższego stanowiska wznosi teoretyczną barierę między jednostką a zasobami pojęciowymi, które są jej niezbędne, aby mogła należycie sprzeciwić się społecznemu rozpadowi, a to dlatego, że takie zasoby musiałyby dopuszczać poglądy na rolę języka i pojęć, które podważałyby słuszność takiego stanowiska. Pomocną tutaj, jak to pokazuje Wittgenstein, może stać się tylko niezgoda na posługiwanie się kartezjańskimi założeniami w jakichkolwiek wstępnych próbach wyjaśniania natury języka czy dyskursu. Fakt, że objęcie krytycznego bądź relatywistycznego stanowiska wobec kultury uniemożliwia wykluczenie założeń Kartezjusza, sugeruje, że kulturowy relatywizm, na swój własny sposób, dopuszcza i utrwała podobnie zawoalowane, dyskursywne tłumienie potencjalnego sprzeciwu, co dla Foucaulta było cechą wszelkich form racjonalności i metafizyki.

Przyjęcie samoświadomej hermeneutyki jako podstawy dla relatywizmu kulturowego oraz jako powodu dla uznania, iż niemożliwe jest występowanie

nie ze stanowiska niezdeterminowanego kulturowo, jednocześnie sugerując, że nie ma innego wyjścia, jak tylko zgodzić się ze stwierdzeniem, że cała kultura jako zjawisko musi ulec samopowieleniu, stawia kulturowy relatywizm w beznadziejnym położeniu, ponieważ nie jest on w stanie zrealizować swego krytycznego programu. Albo musi kulturowy relatywizm nabrać dystansu do metafizyki, co z kolei, jak nasze omówienie *Traktatu logiczno-filozoficznego* pokazało, spowodowałoby, że nie mógłby zachwiać jej dyskursami; albo musi on stać się kolejną wersją samej metafizyki, co sprawiłoby, że stałby się równie odpowiedzialny za niszczące społeczne mechanizmy, za których utrwalenie obwinia przecież metafizykę.

Ponieważ traktowanie kultury, jako zjawiska, które z definicji nie cechuje się mechanizmem samopowieliania, wymaga od nas próby wyjścia poza ramy *naszej* kultury, która w istocie może posiadać taki mechanizm z czysto przypadkowych, historycznych i społecznych powodów, to owa próba szerszego spojrzenia zmusza nas do zajęcia stanowiska w kwestii czy „wolna od kulturowych uwarunkowań pozycja” jest w ogóle możliwa. Z pozoru rozstrzygnięcie tego problemu wydaje się polegać na prostym wyborze między tradycyjną metafizyką bądź jakąś formą kulturowego relatywizmu, który jej się wyrzeka, ale w tym miejscu powinno już być jasne, iż wiara w to, że podobny wybór miałby sens, jest iluzją. Albo jest on zupełnie arbitralny, ponieważ te dwa systemy założeń są po prostu niewspółmierne, albo jest bez znaczenia, gdyż, w końcowym rozrachunku, obydwie te stanowiska sprowadzają się do dwóch wersji metafizyki. Więc jeśli angażujemy się w dyskusję na temat tego, w jaki sposób kultura sama się powiela, założywszy wcześniej, że *rzeczywiście* odznacza się takim mechanizmem, ponieważ jakakolwiek alternatywa dla takiej debaty oznaczałaby powrót do metafizyki (a co za tym idzie, uznanie możliwości istnienia „pozycji wolnych od kulturowych ograniczeń”), czynimy tak na skutek arbitralnego wyboru, a sądenie z kolei, że mechanizm samopowieliania się kultury *per se* został uznany za faktyczne zjawisko, które powinniśmy przedyskutować, jest tylko iluzją

Dzieło Wittgensteina również sugeruje, że nie musimy się zgadzać na tę przypadkowość. Sposób, w jaki omawia on warunki, w których dostrzegamy fakt, że znaki *posiadają* znaczenie, sugeruje, że nawet najbardziej sceptyczne formy krytycznego dyskursu, które usiłują podważyć wszelkie normy myślenia, zakładają nasze uczestnictwo we wspólnych praktykach językowych, a tym samym nasz współudział w społecznych formach życia, które to formy wyznaczają potrzebny kontekst dla takich praktyk. Pytanie, w jakim stopniu powyższe formy życia społecznego skazują nas na przyjęcie takich norm myślenia, z większymi bądź mniejszymi wątpliwościami, lub też na całkowite ich odrzucenie, musi pozostać otwarte dla kogoś, kogo taka argumentacja przekonuje. Takie rozwiązanie pozwoli nam na przesunięcie uwagi z dogmatycznych twierdzeń, wysuwanych zarówno

przez tradycyjną metafizykę jak i kulturowy relatywizm, i pozwoli na podjęcie nieco innej problematyki, a mianowicie na zbadanie, które wzorce myślenia wykorzystywane są w praktyce, w konkretnych obszarach i aspektach naszego życia. Myślę, że powyższe podejście stanowi pierwszy krok na drodze do otwarcia właściwej dyskusji na temat tego, czy kultura jest rzeczywiście autoreprodukcyjna, gdyż sugeruje, że takiej debacie nie musi przeszkadzać fakt, iż prowadzi się ją wewnątrz *naszego* kręgu kulturowego, gdzie, zupełnie niezależnie od jej podjęcia, można do pewnego stopnia zaobserwować przejawy funkcjonowania takiego mechanizmu

[Przełożyła Karolina Lebek]

Wiedza i *jouissance*

Psychoanaliza napotyka ten sam problem, co szereg nauk humanistycznych i społecznych, choć nie jest to może widoczne na pierwszy rzut oka¹. Pracując ze swymi pacjentami, psychoanalitycy często przekonują się, że pomimo niezliczonych interpretacji i wyjaśnień – które zarówno przez analityka jak i analizanta mogą zostać uznane za przekonujące czy wręcz natchnione – symptomy pacjenta nie ustępują. Czysto lingwistyczna czy interpretacyjna analiza wydarzeń i doświadczeń, które wpływają na ukształtowanie się symptomu, nie wystarcza, by go wyeliminować.

Freud zauważył to już na początku swej pracy i nawet sformalizował ten problem, dzieląc analizę na dwa etapy: pierwszy, w którym analityk przedstawia pacjentce stosowne wyjaśnienie jej symptomów, i drugi, podczas którego w końcu zachodzi zmiana, kiedy to pacjentka sama przejmuje materiał, który jest owocem jej własnej analizy. Później Freud sformułował ten problem inaczej – za pomocą czegoś, co nazwał „czynnikiem ekonomicznym”: potężna siła musi utrzymywać na miejscu symptom pacjentki, która z kolei musi czerpać z niego znaczną satysfakcję (nawet jeśli, jak mówi Freud, jest to satysfakcja „zastępcza”).

Mamy tu do czynienia z zasadniczym rozróżnieniem, jakiego dokonuje on pomiędzy reprezentacją a afektem. Na przykład, jeśli zahipnotyzujemy pacjenta, możemy uzyskać od niego przeróżne reprezentacje – możemy kazać mu przypomnieć sobie najdrobniejsze szczegóły wydarzeń, których w ogóle nie pamięta „na jawie”; możemy kazać mu wyrazić słowami wiele aspektów jego historii – ale często okazuje się, że nic to nie zmienia. Kiedy budzimy go z hipnozy, nie pamięta niczego ponad to, co pamiętał, nim go w nią wprowadziliśmy, a symptomy, które wydają się powiązane z tymi wydarzeniami, często pozostają nietknięte. Tylko wówczas, gdy pacjent potrafi wyartykułować swą historię i równocześnie *coś poczuć* – jakąś emocję czy afekt – zachodzi zmiana.

Dlatego reprezentacja pozbawiona afektu jest jałowa. Jest to też jeden z powodów jałowości tak zwanej „autoanalizy”, w czasie której opowiada się sobie urocze historyjki o swojej przeszłości, analizuje się własne sny i fantazje na papierze –

1. © 2002 State University of New York. Wcześniejsza wersja tego tekstu została wygłoszona jako referat 17 kwietnia 1998 roku na Uniwersytecie Massachusetts w Amherst, na zaproszenie profesora Brianle Changa z Wydziału Komunikacji.

ale nic się nie dzieje, nic się nie zmienia. Jest to oczywiście bardzo pouczające i ciekawe; człowiek przypomina sobie wiele różnych rzeczy związanych z przeszłością, ale metamorfoza jednak nie następuje. Rzadko kiedy afekt pojawia się, kiedy nie ma obok innej osoby, której opowiada się wszystkie te myśli, sny i fantazje.

Lacan przekłada zasadnicze freudowskie rozróżnienie pomiędzy reprezentacją a afektem na rozróżnienie pomiędzy językiem a libido, pomiędzy znaczącym a *jouissance*, i cała jego dyskusja na temat podmiotu – o tym, kim lub czym jest podmiot w psychoanalizie – opiera się właśnie na tym zasadniczym rozróżnieniu czy też dysjunkcji.

Freud już wcześniej zmagał się z problemem, gdzie umieścić reprezentację i afekt. Wymyślił więc różne pokrywające się topografie umysłu, przypisując reprezentację Ja, a afekt Temu (*id*); afekt uwalniany przez popędy miał być nieodłączną częścią Tego. Jednak Nad-Ja nie bardzo tu pasowało, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę sposób, w jaki używa ono reprezentacji – nakazów, krytyki i tak dalej – co w połączeniu z surowym tonem moralnym sugeruje, że odrobinę za bardzo bawi je łajanie Ja. Wcześniejsza próba podzielenia umysłu przez Freuda w ogóle nie uwzględniała afektu: topografia świadomość-przedświadomość-nieświadomość sugerowała, że reprezentacje można znaleźć na wszystkich tych poziomach – ale co z afektem? Freud daje tu do zrozumienia, według mnie dość niekonsekwentnie, że afekty mogą być nieświadome – podczas gdy większość jego prac teoretycznych wyraża pogląd, że nieświadoma może być tylko reprezentacja².

Możemy stwierdzić, że Lacan z większą niż Freud wyrazistością polaryzuje opozycję afekt/reprezentacja, choć nie zawsze jest to zaznaczone w jego pracach. Mimo że Lacan pisze tylko o jednym podmiocie, moglibyśmy powiedzieć – za Jacques-Alainem Millerem, który sformułował to w swym seminarium *Donc* (1993–1994) – że tak naprawdę występują u Lacana dwa podmioty: podmiot znaczącego oraz podmiot *jouissance*³. Albo przynajmniej dwa oblicza podmiotu.

Podmiot znaczącego można by nazwać „podmiotem Lévi-Straussa”, w tym sensie, że podmiot ten posiada wiedzę lub działa w oparciu o wiedzę, ale nie ma pojęcia, że tak czyni. Jeśli zapytać go, czemu zbudował swą chatę właśnie w tym miejscu wioski, odpowiedź jakiej udzieli, nie będzie miała nic wspólnego z zasadniczymi opozycjami, które organizują jego świat, a które faktycznie determinują rozkład jego wioski. Innymi słowy, „podmiot Lévi-Straussa” żyje i działa na podstawie wiedzy, o której nie wie, z istnienia której nie zdaje sobie sprawy. W pewnym sensie wiedza ta żyje nim. Znajdujemy ją w nim bez potrzeby odwoływania się do tego, z czego świadomie zdaje on sobie sprawę.

2. Lacan mógłby powiedzieć, że afekt chroni się w ciele, które jest miejscem reprezentacji nieświadomości.

3. Ten drugi często nazywany jest obiektem *a*.

Jest to ten sam rodzaj wiedzy, którą odkrywamy dzięki hipnozie – właściwie jest to wiedza, która w ogóle nie potrzebuje podmiotu w typowym rozumieniu tego terminu. Taki właśnie podmiot w *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* (1960) Lacan nazywa podmiotem kombinatoryki: istnieje kombinatoryka opozycji, których dostarczają danej osobie język, rodzina, społeczeństwo i kombinatoryka ta funkcjonuje⁴. W tekście *La science et la vérité* (1965) Lacan nazywa ten podmiot „podmiotem nauki”⁵, podmiotem, który może być studiowany naukowo, oraz paradoksalnie stwierdza, że „podmiot, którym zajmujemy się w psychoanalizie, może być jedynie podmiotem nauki”⁶: czystym podmiotem kombinatoryki, czystym podmiotem języka. (Jest to ściśle pozycyjny podmiot teorii gier, podmiot który podpada pod „nauki opartych na domniemaniach [*conjectural sciences*]”⁷.)

To stwierdzenie jest nie do końca szczere, ponieważ choć prawdą jest, że psychoanaliza posługuje się wyłącznie językiem, by uzyskać pożądane efekty – język jest jej jedynym medium – niemniej chce przecież wpływać na afekt, na podmiot jako afekt, libido czy też *jouissance*. Jedną z trudności, jakie napotyka się podczas czytania Lacana jest ta, że rzadko precyzuje on, o którym podmiocie mówi w danym momencie – zamiast tego woli ukradkiem przeskakiwać z jednego znaczenia na drugie. Sugerowałbym zatem, że w *La science et la vérité*, kiedy Lacan mówi o „obiekcie”, ma na myśli podmiot jako afekt, natomiast gdy mówi o „podmiocie”, myśli o podmiocie jako strukturze, jako czystym podmiocie kombinatoryki.

Toteż na początku chcę dokonać rozróżnienia pomiędzy podmiotem znaczącego i podmiotem popędów (czy też podmiotem jako *jouissance*).

Pierwsza rzecz, na którą należy zwrócić uwagę, to ta, że dużo łatwiej jest zajmować się podmiotem pierwszym niż drugim. Drugi podmiot *n'est pas comode*; niełatwo sobie z nim poradzić. Doprowadziło to wielu postfreudowskich analityków do szukania innych sposobów radzenia sobie z tym, co moglibyśmy nazwać czynnikiem J, czynnikiem *jouissance*. (Wilhelm Reich na pewnym etapie swej pracy zastanawiał się: „Czemu nie zająć się nim bezpośrednio, przez bezpośredni kontakt z ciałem pacjenta? Czemu zawracać sobie głowę szukaniem rozwiązania za pośrednictwem mowy?”).

Współczesne podejście kognitywno-behawioralne do psychologii można rozumieć jako takie, które ogranicza swą uwagę wyłącznie do pierwszego podmiotu,

4. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, s.806.

5. Jacques Lacan, *Écrits*, s. 862.

6. Jacques Lacan, *Écrits*, s. 858.

7. Lacan nie dzieli nauk na przyrodnicze i humanistyczne, lecz na nauki ściśle i „oparte na domniemaniach” (przyp. tłumaczki).

ignorując drugi, i doprawdy wielu psychologów kognitywno-behawioralnych zdaje się nie rozumieć, nawet intuicyjnie, że coś im umyka: wszystko ma być racjonalne, nie istnieje potrzeba, ani tym bardziej miejsce w ich systemie dla czegokolwiek innego. Wynajdują oni i „poprawiają”, czy też niszczą, „irracjonalne przekonania”. Nie twierdzę, że dotyczy to wszystkich tego rodzaju psychologów, ale z mojego doświadczenia wiem, że wiele kognitywno-behawioralnych terapii właśnie tak wygląda.

Językoznawstwo – ta nowo powstała nauka, którą Lacan był tak zafascynowany w latach pięćdziesiątych, wierzył bowiem, że na początek może ona posłużyć jako model naukowości odpowiedni dla psychoanalizy, innymi słowy, że psychoanaliza może stać się nauką w podobny sposób jak językoznawstwo – ogranicza swe zainteresowanie do podmiotu elementu znaczącego. To samo dotyczy się wszystkich dyskursów strukturalistycznych: projekt strukturalistyczny polega na tym, jak sam Lacan pokazuje to w niektórych pracach z lat pięćdziesiątych, że wydobywa się wiedzę z czystego podmiotu znaczącego i sporządza się mapę wiedzy w niego wpisanej.

We wczesnych latach siedemdziesiątych Lacan proponuje nowy termin na to, co robi z językiem – bo to, co z nim robi nie jest tym samym, co językoznawstwo; nazywa to „lingwistiką” (*linguisterie*)⁸. Nie wydobywa on wiedzy zawartej w języku, na przykład w gramatyce i idiomach, ale używa języka, by uzyskać efekt na czymś innym niż czysty podmiot znaczącego.

Mowa

Musi zatem istnieć jakaś zbieżność czy zachodzenie na siebie między podmiotem znaczącego i podmiotem *jouissance*, skoro można dokonać zmian w drugim za pomocą pierwszego. Lacan dość wcześnie zauważa, że oba zbiegają się w mowie. Mowa bazuje na systemie elementów znaczących (czy, prościej, na „znaczącym”, jak ma w zwyczaju mówić), zapożyczając z niego słownictwo i gramatykę; jednak mowa wymaga czegoś jeszcze: wypowiedzenia. Musi być wypowiedziana, przez co wprowadza składnik fizjologiczny: oddychanie, wszelkie ruchy szczęki, języka i tym podobne elementy wymagane w realizacji mowy⁹.

8. Jacques Lacan, *Encore: Le séminaire, livre XX*, red. Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris 1975, s. 20.

9. A co z maszynami, które czytają na głos teksty czy pliki komputerowe? Brak selektywnego akcentu (innego niż zaprogramowany) w różnych słowach czy zdaniach wydaje się wskazywać co najmniej na nieobecność podmiotu wypowiedzenia (albo podmiotu wypowiadającego) – czyli na nieobecność podmiotu *jouissance*.

Językoznawstwo może studiować i tłumaczyć podmiot wypowiedzi – na przykład, „ja” w zdaniu „Ja tak myślę” – nazywany przez językoznawców „szyfterem”; zauważa również różnicę pomiędzy podmiotem wypowiedzi i podmiotem wypowiedzenia. Przykładowo, jeśli powtarzając za Freudem, wypowiem zdanie „Psychoanaliza jest niemożliwą profesją”, jego podmiotem wypowiedzi będzie „psychoanaliza”, Bruce Fink natomiast będzie podmiotem wypowiadającym. Językoznawstwo musi brać pod uwagę tę różnicę.

Wydaje mi się jednak, że językoznawstwo nie zajmuje się podmiotem wypowiadającym jako takim. Podmiot wypowiadający to ten, który może czerpać przyjemność z mówienia, albo któremu mówienie sprawia przykrość, czy też który może się w trakcie mówienia przejęzyczyć. Podmiot wypowiadający to ten, któremu może się wyrwać coś, co pozwala ujawnić się jej czy też jego uczuciom, pragnieniom czy przyjemnościom.

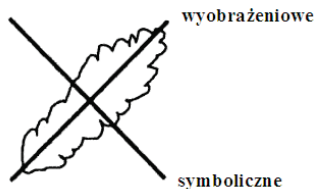
Dlatego mowa jest jednym z pól, na których ścierają się te dwa podmioty.

Wspomniałem wcześniej, że psychoanaliza napotyka ten sam problem, co niektóre z nauk społecznych i zanim zagłębię się w dyskusję o Lacanie, chciałbym zasugerować co, z mojej amatorskiej perspektywy, widzę jako taką wspólną platformę. Uderzające jest na przykład to, że oba te podmioty ścierają się w ekonomii na giełdzie papierów wartościowych. Czy nie możemy postawić znaku równości pomiędzy podmiotem znaczącego oraz ponoć „racjonalnym” ekonomicznym podmiotem rynkowym, *homo æconomicus*? Kim w takim razie jest podmiot *jouissance*? Czy nie jest to ten podmiot, któremu Alan Greenspan, szef amerykańskiego Banku Rezerw Federalnych, zarzuca „irracjonalną przesadę” (*irrational exuberance*) w podbijaniu cen akcji „wbrew zdrowemu rozsądkowi”? „Irracjonalna przesada” to określenie, które media powtórzyły tysiące razy od grudnia 1997 roku, kiedy Greenspan użył go po raz pierwszy – i sugerowałbym, że taka ilość powtórzeń wskazuje na to, że „irracjonalna przesada” to miano *jouissance* w sferze ekonomii, potłacz naszych czasów – zapewne nie jedyny, ma się rozumieć, ale mimo wszystko potłacz niezwykle znaczący.

Jeśli mowa jest polem, na którym oba te podmioty ścierają się lub łączą w psychoanalizie, dzieje się tak również dlatego, że psychoanaliza ustanawia się jako sytuacja mowy, czyli sytuacja, w której od początku większość innych form działania jest z góry wyłączona. Nie jest to sytuacja grupowa, gdzie masowe zachowania należałoby wziąć pod uwagę – masową histerię, zamieszki, rabunki, nabywanie akcji i tak dalej (chyba, że zachowanie w poczekalni uznać z jakiegoś powodu za nieodłączną część sytuacji analizy).

Ponowne spojrzenie na wczesne prace Lacana

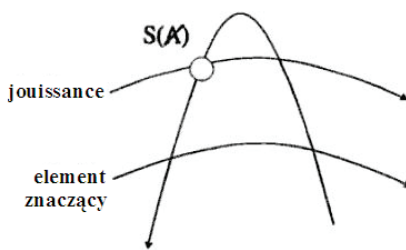
W swoim pierwszym modelu czy też grafie sytuacji analitycznej, Schemacie L – opartym na modelu Lévi-Straussa z *Antropologii strukturalnej*¹⁰ – Lacan ukazuje dwa podmioty, o których tu mówiłem, jako pozostające w konflikcie (przedstawiam tu schemat uproszczony):



Rysunek 1.1.
Uproszczony Schemat L

Rejestr wyobraźniowy na tym etapie pracy Lacana odpowiada wścieklej zazdrości, zawiści i rywalizacji podmiotu. Jest równoznaczny z tym, co Lacan nazywa później *jalousissance* podmiotu¹¹, łącząc *jalousie* („zazdrość”) z *jouissance*. Na tym etapie twierdził, że poprzez mowę *jalousissance* może zostać rozproszona, przepracowana, rozwiązana – słowem, wyeliminowana. W zderzeniu podmiotu znaczącego i podmiotu *jouissance*, tego drugiego trzeba się było pozbyć. Ten drugi stawał na drodze pierwszemu, w pewien sposób go zakłócając.

W 1960 roku, w *Subversion du sujet*, Lacan wprowadza skomplikowany „Graf Pragnienia”, na którym widzimy jak podmiot ustanawia się w języku w dolnej połowie grafu oraz jego punkt przecięcia się z *jouissance* w górnej części.



Rysunek 1.2.
Uproszczony Graf Pragnienia

Podmiot pokonuje drogę zaczynającą się od punktu w prawym dolnym rogu i przecina najpierw łańcuch znaczących (dolna strzałka), a potem z *jouissance*

10. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. Krzysztof Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 113.

11. Jacques Lacan, *Encore*, s. 91.

(górną strzałką). To drugie przecięcie powoduje kłopoty, ponieważ pierwszą rzeczą, której podmiot się tam dowiaduje jest to, że nie ma elementu znaczącego, który mógłby wytłumaczyć lub wziąć odpowiedzialność za jej czy jego *jouissance*: $S(\bar{A})$. Można by rzec, że nasze *jouissance* jest „bez sensu”.

Popędy po prostu nas zamieszkują, bez wyjaśniania dlaczego i po co. Nie zamierzam wchodzić tu w zawilosci tego odkrycia, ponieważ zajmowałem się tym już przy innej okazji¹²; ważne jest jednak to, że, jak pokazuje Lacan, kłopoty podmiotu znajdującego się pomiędzy znaczącym (dolna część) i *jouissance* (górną część) to nie przelewki: nie ma pomiędzy nimi żadnego łatwego związku.

Nie zamierzam bynajmniej przedstawiać tu sposobu, w który można by pogodzić te dwa podmioty, nie mam również nadziei, że uda mi się opracować jakąś formułę, dzięki której mogłyby one pozostawać w przynajmniej poprawnych stosunkach, że tak się wyrażę. Oczywiście jest, że w psychoanalizie zajmujemy się podmiotem *jouissance* za pośrednictwem mowy i że używamy jej tak, by doprowadzić do jakiejś zmiany, jeśli chodzi o *jouissance* symptomów, na które narzeka osoba poddawana analizie.

Ale skoro tekst ten w założeniu nie ma być głównie kliniczny, moje rozważania nie pójdą w tym kierunku. Wspominam o tym, ponieważ wydaje mi się, że *wiele* innych dziedzin nauk humanistycznych i społecznych musi radzić sobie z tymi *dwoma* obliczami podmiotu w budowaniu teorii i praktyce – z pewnością w inny sposób niż psychoanaliza, z powodu różnych celów, które przyświecają każdej z dziedzin¹³. Zatem, skoro nakreśliłem już oba podmioty, którymi w większości prac zajmuje się Lacan, podmiot znaczącego i podmiot *jouissance*, przejdę teraz do wiedzy – o tyle, o ile jest ona powiązana z pierwszym z tych podmiotów.

Wiedza w kontekście przednaukowym

Przez co najmniej dwadzieścia lat Lacan koncentruje się na tym, co można by nazwać przednaukowym typem wiedzy i usiłuje odróżnić go od wiedzy rozumianej w kontekście współczesnej nauki. Ten przednaukowy typ wiedzy łączy Lacan z nauką arystotelesowską, typem nauki, która poprzedza zmiany często nazywane rewolucją kopernikańską, choć nie była ona dziełem samego Kopernika.

12. Zobacz mój szczegółowy komentarz do *Subversion du sujet* w: *Lacan à la lettre: Reading Écrits Closely*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004, s. 106–128.

13. W teorii literatury, na przykład, trzeba wziąć pod uwagę struktury tekstu, ale także to, co Barthes nazywa „przyjemnością tekstu” (i ich wzajemne powiązania). Innymi słowy, trzeba rozważyć przyjemność czytelnika i autora, jak również performatywne aspekty tekstu. Oczywiście, to samo powinniśmy robić w psychoanalizie, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę to, że dziedzinę tę określa nie tylko praktyka, która przekazywana jest analizantowi przez analityka, ale również seria tekstów, które należy czytać i odczytywać wciąż na nowo.

Czemu zatem Lacan koncentruje się na tym temacie niemalże obsesyjnie i wciąż do niego powraca? Czy nie jest to kwestia sporna interesująca wyłącznie dla historyków nauki? A może jest Lacan historykiem w przebraniu, gdy na chwilę odkłada na bok analizę?

Myślę, że motywem Lacana może być to, iż psychoanaliza miała i nadal ma trudności z odcięciem się i od filozofii, i od psychologii – zarówno w oczach społeczeństwa, jak i w oczach samych analityków – i wciąż wpada w pułapkę różnego rodzaju przednaukowych konstruktów, uproszczonych form pseudonauki i wiekowych pojęć filozoficznych. Jeśli psychoanaliza ma być bardziej wiarygodna od współczesnej psychologii – która prowadzi do mnożenia kategorii nozologicznych tak wspaniałych jak „zaburzenie wyobrażonej brzydoty własnego ciała” (*imagined ugliness disorder* występujące jako dysmorfofobia – *Body Dysmorphic Disorder* – w *Diagnostycznym i Statystycznym Podręczniku Zaburzeń Psychiczych IV*¹⁴) – musi przyjrzeć się temu, o co naprawdę chodzi w nauce, a nie temu, co ludzie o tym myślą.

Współczesna nauka, na przykład, zajmuje się pozornie wyłącznie pomiarem i wytwarzaniem „twardych danych”, toteż niemal cały amerykański establishment psychologiczny dał się pozyskać do produkcji wszelkiego rodzaju indeksów i statystyk.

Ale czy jest to ten rodzaj naukowości, na osiągnięcie którego może mieć nadzieję, czy chęć, psychoanaliza? *APA Monitor*, główny organ Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego od czasu do czasu wylicza, które z teorii Freuda zostały potwierdzone empirycznymi badaniami: oczywiście, jeśli weźmiemy pod uwagę, do czego trzeba było zredukować te teorie, by dało się je przetestować, a potem przyjrzymy się metodom badań, które opracowano, by tak rozwodnione teorie sprawdzić, możemy właściwie zacząć się zastanawiać, co ma większą wartość: domniemane dowody potwierdzające teorię czy raczej próby jej obalenia!

Według Lacana, to zupełnie nie ten rodzaj naukowości, do którego powinna dążyć psychoanaliza; twierdzi on, że obecnie psychoanaliza nie jest nauką i nie zmierza w kierunku stania się nią. „Nie to, co da się zmierzyć, jest ważne w nauce, wbrew temu, co myślą ludzie”¹⁵. Za moment zobaczymy, co Lacan uważa za *naprawdę* istotne w nauce.

Zanim jednak do tego dojdziemy, zajmijmy się uwagami Lacana dotyczącymi poglądu starożytnych na wiedzę. Nie chcę uchodzić za znawcę starożytności albo historii nauki; chcę po prostu w skrócie przedstawić główne, moim zdaniem, założenia Lacana i wskazać dlaczego są one ważne dla psychoanalizy.

14. Chodzi o amerykański podręcznik dla psychologów *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV* (przyp. tłumaczki).

15. Jacques Lacan, *Encore*, s. 116.

Lacan sugeruje, że ogląd świata w starożytności oparty był na fantazji, fantazji o przedustawnej harmonii pomiędzy umysłem (*nous*) i światem¹⁶; pomiędzy tym, co człowiek myśli a światem, o którym myśli; pomiędzy związkami między słowami, których używa, gdy mówi o świecie a związkami już istniejącymi w tym świecie.

Współczesna nauka dość zdecydowanie zerwała z tym poglądem, postulując raczej, że istniejący język nie nadaje się do opisu natury, oraz że potrzebne są do tego nowe koncepcje, nowe słowa i nowe sformułowania. A jednak, co jest dość zaskakujące, w czasopiśmie psychoanalitycznych znajdujemy artykuły ludzi pokroju Julesa H. Massermanna¹⁷, który, według Lacana, odkrywa „z nierównaną naiwnością, dosłowną zależność pomiędzy gramatycznymi kategoriami swego dzieciństwa a związkami istniejącymi w rzeczywistości”¹⁸. Innymi słowy, w połowie XX wieku w rozprawach pisanych przez analityków można odnaleźć bezkrytyczne podejście do języka oraz kategorii i związków, których on dostarcza. To najbardziej przednaukowe ze wszystkich założeń wciąż jest obecne w dzisiejszej psychologii¹⁹.

Fantazja, która charakteryzowała ogląd świata starożytnych według Lacana sięga dość daleko: wszystko sprowadza się tu – i nie wydaje mi się, żeby był on pierwszym, który to stwierdził – do kopulacji²⁰, jest rozbudowaną metaforą związków pomiędzy płciami. Forma penetruje albo zapładnia materię; forma jest aktywna, materia jest pasywna; *istnieje* jakiś związek, fundamentalny związek pomiędzy formą i materią, aktywnością i pasywnością, pierwiastkiem męskim i pierwiastkiem żeńskim. Cała nauka w tych czasach uczestniczyła, jak mówi Lacan, „w fantazji inskrypcji połączenia seksualnego”²¹, w fantazji, że istnieje coś takiego, jak związek seksualny i że to połączenie lub związek znajduje potwierdzenie w otaczającym nas świecie. Związek wiedzy i świata był równoznaczny z fantazją kopulacji.

Oczywiście w dzisiejszej psychoanalizie nie ma miejsca na tę fantazję! Ale faktem jest, że, jeśli w dzisiejszej psychoanalizie mamy do czynienia z jakąś jedną pierwotną fantazją, to właśnie taką, która mówi, że harmonijny związek pomiędzy płciami *musi* być możliwy. Pogląd ten opiera się na tym, co uznawane jest za perspektywę teleologiczną w pracach Freuda; teleologia owa ma wyrastać

16. Jacques Lacan, *Encore*, s. 116.

17. Jules H. Massermann, *Language, Behaviour and Dynamic Psychiatry*, „International Journal of Psycho-Analysis” 1944, 1–2 (25), s. 1–8.

18. Jacques Lacan, *Écrits*, s. 274.

19. Według Lacana, można je odnaleźć także w pracach Jeana Piageta o dzieciach; zobacz jego komentarz do Piageta w *La science et la vérité* (*Écrits*, s. 859–60).

20. Jacques Lacan, *Encore*, s. 76.

21. Jacques Lacan, *Encore*, s. 76.

z „progresji” faz libidalnych znanych jako fazy oralna, analna i genitalna. Podczas gdy w fazach oralnej i analnej, dziecko odnosi się do obiektów częściowych, nie do innej osoby jako całości, w fazie genitalnej, jak twierdzą postfreudowscy analitycy, odnosi się ono do innej osoby jako do całości, nie jako do zbioru obiektów częściowych.

W połowie lat pięćdziesiątych we Francji został poświęcony tym pojęciom gruby tom²², w którym całe pokolenie analityków wysunęło teorię, że gdy komuś z powodzeniem uda się dotrzeć do fazy genitalnej, osiąga wówczas w pełni harmonijny stan, kiedy traktuje swego partnera seksualnego jako podmiot, a nie obiekt, jako kantowski cel sam w sobie, a nie jako środek do celu. A ukoronowaniem tej fazy jest fakt, że ktoś taki staje się, jak to nazywają, „ofiarny” (*oblative*) – prawdziwie altruistyczny, czyli zdolny do czynienia różnych rzeczy dla innej osoby bez choćby jednej myśli o korzyściach jakie może mu to przynieść.

Czy to pokolenie analityków widziało kiedyś coś podobnego? Trudno byłoby w to uwierzyć. Niemniej nie zawahali się oni przed postulowaniem tego idealnego stanu harmonii między płciami i całkowitej eliminacji narcyzmu i egoizmu, ani przed wmawianiem swoim analizantom, że związki genitalne są altruistyczne, a związki analne i oralne egoistyczne. Nawet jeśli nikt nie widział czegoś takiego na oczy, stan taki *musiał istnieć*.

Innymi słowy, była to kolejna fantazja, która zniekształcała psychoanalityczną teorię i praktykę. (Wątpię, że trzeba tu komukolwiek przypominać, że podobna fantazja również istnieje we współczesnej psychologii, przynajmniej w jej najpopularniejszej formie: w największym pop-psychologicznym bestsellerze wszechczasów *Mężczyźni są z Marsa, kobiety z Wenus*. Sam tytuł wydaje się obiecujący, bo sugeruje, że *nie istnieje nic, co predestynowałoby mężczyzn i kobiety do tworzenia dopełniających się wzajemnie związków*. Ale wszystko, co następuje w książce po dwóch pierwszych rozdziałach ma na celu pomóc czytelnikowi przezwyciężyć różnicę i stworzyć *Jedność, która musi istnieć*, Jedność, której domaga się odwieczna fantazja.)

Celem Lacana jest wyeliminowanie wszelkich tego typu fantazji z psychoanalitycznej teorii i praktyki. Oczywiście, łatwiej powiedzieć niż zrobić, i to właśnie dlatego studia nad historią nauki mają takie znaczenie dla każdej dziedziny, która chciałaby w którymś momencie stać się dyscypliną naukową i oczyścić się z nienaukowych elementów – jeśli ktoś nie zna historii swej dziedziny, ma duże szanse ją powtórzyć.

Fantazja harmonii pomiędzy płciami ma długi i szlachetny rodowód, gdyż możemy prześledzić jej przebieg od co najmniej *Uczty* Platona, gdzie Arystofanes wygłasza teorię, że dawniej wszyscy byliśmy istotami sferycznymi, którym niczego

22. *La psychanalyse d'aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris 1956.

nie brakowało, jednak Zeus rozciął nas na dwoje i odtąd wciąż szukamy naszej drugiej połowy. Jako podzielone istoty tęsknimy do siebie, marząc, by ponownie się szczepić; nie mogąc tego dokonać znajdujemy przynajmniej ulgę w cierpieniu w swych ramionach (dzięki Zeusowi, który się nad nami zlitował i przeniósł intymne części naszych ciał do wewnątrz). Jak mówi Arystofanes, „Miłość jest na imię temu popędowi i dążeniu do uzupełnienia siebie, do całości”²³. Miłość może naprawić pierwotne rozdarcie i tym samym harmonia może zostać osiągnięta.

Wiarę w harmonię możliwą nie tylko w jakimś utraconym początkowym momencie historii ludzkości (Eden [filogeneza]) albo historii pojedynczego człowieka (relacja matka-dziecko [ontogeneza]), ale możliwą również *teraz*, można znaleźć na Zachodzie we współczesnej psychologii Junga, a na Wschodzie w pewnych religiach chińskich (np. w pojęciu *jin* i *jang*).

Arystofanesa obraz ludzi jako istot początkowo sferycznych wskazuje również na sferę, jako na kształt, który uznawano za najdoskonalszy, najbardziej harmonijny, taki, któremu niczego nie brakuje. Ogromna część starożytnej kosmologii i astronomii, aż do czasów Keplera, opierała się na fantazji doskonałości sfery, a wiele prac „naukowych” poświęconych było *ocaleniu prawdy* (*salva veritate*) przez pokazanie, jak można wyjaśnić nieregularne zjawiska na podstawie ruchu po okręgu, tym kształcie nad kształtami. Nawet sam Kopernik używał epicykli – i dlatego rewolucja kopernikańska wcale nie była taka znowu Kopernikańska. Kopernik powiedział jedynie, że jeśli umieścić słońce w centrum wszechświata, można by uprościć obliczenia – co w tym przypadku oznaczało zredukowanie liczby epicykli z około sześćdziesięciu do około trzydziestu.

Według Lacana, tego rodzaju posunięcie, które całkowicie zachowuje pojęcia centrum i peryferium, nie może stanowić rewolucji: wszystko nadal kręci się, jak do tej pory. To wprowadzenie przez Keplera nie tak doskonałego kształtu – elipsy – wstrząsnęło nieco dotychczasowym porządkiem, komplikując pojęcie centrum. Jednak jeszcze ważniejszym dalszym krokiem, jak to widzi Lacan, jest myśl, że jeśli planeta porusza się w kierunku punktu (zwanego ogniskiem), który jest pusty, nie tak łatwo opisać ten ruch jako obrotowy czy obiegowy, jak robiono to w przeszłości; może raczej należałoby go nazwać spadaniem. W tym miejscu pojawia się Newton, który zamiast powtarzać to, co wszyscy inni przez tysiąclecia – „obraca się” – mówi „spada”.

Jednak Lacan uważa, że pomimo rewolucji newtonowskiej, w większości przypadków nasz „światopogląd [...] pozostaje idealnie sferyczny”²⁴. Pomimo rewolucji freudowskiej, która pozbawia świadomość centralnego miejsca w na-

23. Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988, s. 84 (przyp. tłumaczkii).

24. Jacques Lacan, *Encore*, s. 42.

szym widzeniu siebie, powraca ona nieuchronnie do centrum, albo też centrum takie zostaje nieuchronnie ustanowione gdzieś indziej. Trudno jest utrzymać „zdecentrowanie”, którego wymaga psychoanaliza, jak mówi Lacan²⁵, i analitycy wciąż wracają do starego sposobu myślenia opartego na rozróżnieniu centrum/peryferium. Stąd też potrzeba kolejnego jego „podważenia”, tym razem Lacanowskiego.

Jednym z głównych punktów *Subversion du sujet* jest to, że podmiot *nie* jest tym, który wie, ale raczej tym, który nie wie. Pomimo nacisku, jaki Freud kładzie na nieświadomość, na wiedzę, którą świadomy, myślący podmiot – czyli Ja – posiada nic o niej nie wiedząc, pomimo nacisku, jaki Freud kładzie na wiedzę, która jest gdzieś wpisana i zarejestrowana, ale która nie jest, ściśle biorąc, znana przez nikogo, analitycy powrócili do idei świadomej jaźni: do idei Ja obdarzonego syntetycznymi funkcjami, do Ja, które bierze czynny udział w „integrowaniu rzeczywistości” i pośredniczy między gwałtownymi popędami Tego oraz surową moralną krytyką Nad-Ja – słowem, do czynnika obdarzonego intencjonalnością i skutecznością (to pojęcie Ja możemy odnaleźć przede wszystkim w późniejszych pracach Freuda).

Radykalizm początkowego posunięcia Freuda został utracony lub przysłonięty i trudno jest powstrzymać tego rodzaju fantazje przed powracaniem tylnymi drzwiami. Lacan sugeruje, że kluczowe znaczenie takiego niewiedzącego podmiotu można odnaleźć w pracach Freuda niemal na każdym kroku. Czemu, pyta Lacan, ze wszystkich starożytnych mitów, w których syn zabija ojca i śpi z matką, które znane były w czasach Freuda – a wydaje się, że było ich dość sporo – Freud wybrał właśnie Edypa? I odpowiada: ponieważ *Edyp nie wiedział, że dopuścił się tych czynów*²⁶. Edyp był zatem doskonałym modelem niewiedzącego podmiotu, podmiotu, który nie wie, dlaczego coś robi, w każdym świadomym znaczeniu słowa „wiedzieć”. Z punktu widzenia psychoanalizy, jak mówi Lacan, „Nie istnieje coś takiego, jak wiedzący podmiot”²⁷.

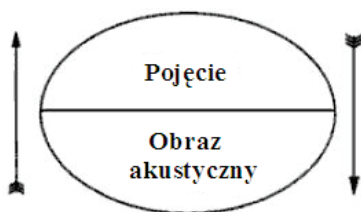
Wiedza i całość

Wydaje się, że sfera wizualna i obrazy, które w niej napotykamy mają na nas nieodparty wpływ: obraz okręgu (albo przynajmniej elipsy czy jaja) nawiedza nas nieustannie, nawet w modelu znaku de Saussure’a, by na chwilę zająć się innymi niż psychoanaliza dyskursami.

25. Jacques Lacan, *Encore*, s. 42.

26. Jacques Lacan, *Le transfert: Le séminaire, livre VIII*, red. Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris 2001, s. 122.

27. Jacques Lacan, *Encore*, s. 114.



Rysunek 1.3
Znak de Saussure'a

Według de Saussure'a, element znaczący i element znaczony, obraz akustyczny i pojęcie są nierozzerwalnie ze sobą związane. Jak mówi de Saussure, „te dwa elementy (pojęcie [znaczone] i obraz akustyczny [znaczące]) są *ściśle ze sobą związane (intimately united)*”²⁸; na rysunku, za pomocą którego przedstawia znak, wydają się tworzyć całość. Jest to zamknięty model znaku, znaku, w którym znaczące i znaczone nie odbiegają od siebie w sposób niebezpieczny czy niekontrolowany; zamiast tego tworzą konfigurację w rodzaju *jin* i *jang*. Zostawiam tu na boku zawilności, które wynikają z wielorakich związków pomiędzy różnymi znakami, aby skupić się wyłącznie na tym sposobie konceptualizacji, wizualizacji czy reprezentacji samego znaku.

Pierwszy krok, jaki czyni Lacan to podważenie modelu znaku de Saussure'a: jak twierdzi, nie ma harmonijnego, totalizującego związku pomiędzy znaczącym i znaczonym. Znaczące dominuje nad znaczonym, a pomiędzy nimi znajduje się prawdziwa bariera, znosząca strzałki, użyte przez de Saussure'a, które sugerują, że może istnieć pomiędzy nimi jakaś wzajemność lub że mogą one w porównywalny sposób wpływać na siebie wzajem. W ten sposób Lacan podważa model znaku już w *L'instance de la lettre* (1956)²⁹ i idzie jeszcze o krok dalej w latach siedemdziesiątych, wielokrotnie podkreślając istnienie bariery czy przeszkody pomiędzy tymi dwiema sferami oraz fakt, że to element znaczący tworzy element znaczony, powołuje go do życia³⁰. Stara się rozluźnić uścisk, w którym mocno trzyma nas obraz znaku de Saussure'a.

Kiedy Lacan podejmuje temat historii, jasne jest, że przeciwstawia się temu, co próbował zrobić Hegel – próbie odnalezienia jakiegoś rodzaju totalizującego znaczenia czy teleologii w historii. Generalnie rzecz biorąc, Lacan jest zwykle bardzo podejrzliwy w stosunku do całości i wiecznie szuka w niej dziury, zawsze wskazuje na lukę w każdej teorii psychoanalitycznej, która próbuje wyjaśnić

28. Ferdinand de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. Krystyna Kasprzyk, PWN, Warszawa 2002, s. 90.

29. Dużo bardziej szczegółowy opis lacanowskiej próby podważenia de Saussure'a można znaleźć w moim komentarzu w *Lacan à la lettre: Reading Écrits Closely*, s. 63–105.

30. Jacques Lacan, *Encore*, s. 35.

wszystko, czy to objaśniając całość świata pacjenta, czy to redukując całość doświadczenia psychoanalitycznego do, powiedzmy, związku pomiędzy dwoma ciałami (w „psychologii dwóch ciał”) albo do „sytuacji komunikacji”.

Psychoanalicycy wydają się zgubnie zauroczeni tymi totalizującymi wyjaśnieniami, ale chyba nie są w tym osamotnieni. Nawet na polu tak abstrakcyjnym i, wydawałoby się, niedostępnym dla uwodzicielskich obrazów i w ogóle dla porządku wyobrazeniowego jak współczesna fizyka można zdaje się zaobserwować coraz większe zainteresowanie „teoriami wszystkiego”, „teorią jednolitego pola”, która uwzględniałaby i wyjaśniała wszystkie siły już znane i możliwe do poznania. Uderzające, jak fantazyjne jest to wyobrażenie – mamy tu do czynienia z wizją wiedzy naukowej opartą na obrazie czegoś w rodzaju sfery – nawet jeśli byłaby to n-wymiarowa sfera – w odróżnieniu do obrazu opartego na butelce Kleina albo, powiedzmy, wstędze Möbiusa.

Co jest przynajmniej jednym z powodów, dla których Lacan we wczesnych latach sześćdziesiątych wprowadził do swych prac takie właśnie obrazy: by zachęcić swą publiczność do odejścia od myślenia w kategoriach okręgów i sfer i zwróceniu się ku powierzchniom, które są dużo trudniejsze do uchwycenia w kategoriach takich jak wewnątrz i zewnątrz, przód i tył, korpus i otwór (zobacz szczególnie *Seminarium IX*). Pojęcie świata jako całości, jak mówi Lacan, jest oparte na „widoku, spojrzeniu, czy wyobrazeniowym ujęciu”³¹, na widoku sfery z zewnątrz, by tak rzec – jakby świat był z jednej strony, a my patrzylibyśmy na niego z jakiegoś *uprzywilejowanego miejsca znajdującego się na zewnątrz niego*. Ale czy jesteśmy po zewnętrznej czy wewnętrznej stronie wstęgi Möbiusa? Dużo trudniej jest się usytuować w kategoriach zewnętrzności, kiedy za modele służą tego rodzaju powierzchnie, niemniej nawet one wciąż są obrazami i nie pozwalają psychoanalizie oderwać się od tego, co wyobrazeniowe. Nawet węzły, które Lacan wprowadza jakieś dwanaście lat później w *Seminarium XX*, wciąż pełnią rolę wizualizacyjną, choć pewnie są jeszcze trudniejsze do wyobrażenia.

Próba porzucenia tego, co wizualne, prowadzi Lacana do litery. Jeśli Kepler wstrząsnął naszym kopernikańskim sposobem myślenia poprzez wprowadzenie elipsy, Newton posunął się jeszcze dalej, wprowadzając pewien rodzaj pisma:

$$F = g \frac{mm'}{d^2}.$$

To właśnie, według Lacana „odrywa nas od funkcji wyobrazeniowej”³².

31. Jacques Lacan, *Encore*, s. 43.

32. Jacques Lacan, *Encore*, s. 43.

Formalizacja bez matematyzacji

Jednym ze sposobów przewyciężenia fantazji jest redukcja do liter. W *Seminarium XX* Lacan mówi: „Nic nie wydaje się lepiej konstituować horyzontu dyskursu analitycznego niż użycie liter w matematyce”³³; a warto tu zauważyć, że w matematyce wiele liter nie ma takiego znaczenia jak choćby w fizyce, gdzie m oznacza masę. Cytuje się matematyków, takich jak Bertrand Russell, którzy twierdzą, że litery, których, używają nie mają w ogóle żadnego znaczenia – a być pozbawionym znaczenia, to być pozbawionym tego, co wyobrażeniowe (jak mówi Lacan: „znaczenie jest wyobrażeniowe”³⁴).

Mimo że Lacan ostatecznie stwierdza, że „Co analityczne, nie będzie matematyczne”³⁵, to jednak poświęca wiele lat na przedstawienie symboli – nazywanych przez niego matemami – za pomocą których można by streścić i sformalizować teorię psychoanalityczną: $\$$, a , $i(a)$, A , $(\overline{\$a})$, $(\overline{\$D})$, $S(\overline{A})$, F i tak dalej. Po części jest to próba sformułowania pewnych struktur w sposób tak rygorystyczny, jak to tylko w analizie jest w danym momencie możliwe. Symbole, które wprowadza, nie mają nic wspólnego z pomiarem, toteż nie można ich zastąpić liczbami, jak choćby we wzorze Newtona na siłę i przyciąganie ziemskie. A jednak, gdy już zaznajomimy się z ich wieloma znaczeniami, symbole te wydają się dobrze podsumowywać wiele rozważań teoretycznych w bardzo skondensowanej formie. Celem Lacana nie jest tu matematyzacja psychoanalizy, ale raczej jej sformalizowanie. Formalizacja wydaje się, przynajmniej na tym etapie prac Lacana, jedną z możliwych dróg ku naukowości; jest również tym, co Lacan uważał za najważniejsze w nauce – dużo ważniejsze niż pomiar.

W fizyce formalizacja pozwoliła teoretykom na niezależną spekulację: można było się bawić samymi wzorami i wypracowywać wszystkie ich wzajemne powiązania, nie mając najmniejszego pojęcia, co te nowe konfiguracje oznaczają albo implikują. Można było przyjąć pewne założenia nie dlatego, że intuicyjnie miały one sens, ale dlatego, że upraszczały równania; te założenia mogły później być sprawdzane eksperymentalnie. Ale to właśnie formalizacja pozwoliła na dokonywanie przełomowych odkryć; dała fizykom *podstawę dla nieintuicyjnego, nie opartego na obrazie, niewyobrażeniowego podejścia do ich dziedziny*. W zasadzie współczesna fizyka tak bardzo oddaliła się od intuicyjnego zrozumienia badanych przez siebie zjawisk, że zamiast tworzyć nowe teorie w celu ich wyjaśniania, często zaczyna poświęcać czas na zastanawianie się jakie dotychczas

33. Jacques Lacan, *Encore*, s. 44.

34. Jacques Lacan, *Les psychoses: Le séminaire, livre III*, red. Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris 1981, s. 65.

35. Jacques Lacan, *Encore*, s. 105.

niezauważone zjawiska mogą potwierdzać już istniejące teorie. Podam przykład, na który pozwala mi moja ograniczona wiedza z zakresu rozwoju fizyki: dopóki współczesna fizyka nie wysunęła postulatu, że fotony mają podobną materii strukturę i działa na nie przyciąganie Słońca, nikt nie zauważył, że Słońce zagina światło, które dociera do nas z Wenus. Jeśli się nie mylę, to niektóre aspekty teorii Einsteina, wciąż czekają na doświadczalne potwierdzenie.

Oczywiście, nie zanoszę się na tego rodzaju formalizację psychoanalizy, która pozwoliłaby na podobnie niezależne teoretyzowanie, jednak Lacan umieszcza ją na horyzoncie takiej formy psychoanalizy, która chciałaby stać się nauką. Na czym miałyby polegać niezależność takiej formalizacji, skoro nie obejmowałaby ona równocześnie matematyzacji, trudno powiedzieć, jednak Lacan zdaje się uważać, że modelu *formalizacji bez matematyzacji* dostarcza teoria zbiorów, teoria będąca rodzajem logiki, której można użyć do wygenerowania wielu różnych obszarów matematycznych.

Jednym z paradoksów tego rodzaju dziedziny jaką jest psychoanaliza jest to, że – w przeciwieństwie do fizyki, gdzie fizycy nie muszą czytać oryginalnych tekstów napisanych przez Newtona, Maxwella, Lorenza czy Einsteina, bo całą wiedzę, której potrzebują, by zajmować się fizyką, mogą zdobyć czytając zwykły podręcznik albo po prostu uczęszczając na zajęcia – w psychoanalizie teksty Freuda wciąż pozostają niedoścignioną i niezastąpioną lekturą (a przynajmniej powinny nią być!). Nie jest tak, że późniejsze prace w tej dziedzinie mogą w jakiś sposób zawrzeć w sobie cały wkład Freuda i przekazać go w formie serii formuł, których każdy może się nauczyć, by potem ich używać.

W swoich pracach Lacan idzie w dwóch kierunkach: widzimy, jak próbuje zredukować swoje i Freuda teorie do matematów – w pewnym momencie ironicznie stwierdza nawet, że zredukował całą psychoanalizę do teorii zbiorów – ale równocześnie mamy do czynienia z czymś w rodzaju „fetyszyzacji” tekstu, że tak powiem: z jednej strony, podejście do tekstów Freuda i innych (np. *Skradziony list* Poego), które wzbudziło wielkie zainteresowanie wśród humanistów, przede wszystkim krytyków literackich, a z drugiej, uwaga poświęcana pisaniu, które chce wyrzucić na czytelnika efekt nie mający nic wspólnego z bezpośrednim przekazaniem formuł i matematycznie precyzyjnych równań.

W pracach Lacana widzimy istną eksplozję polisemii, wieloznaczności, ewokacji, zagadek, żartów i tak dalej. Jego teksty i wykłady wydają się napisane w taki sposób po to, aby wprowadzić nas w ten rodzaj pracy, której wymaga analiza: przesiewanie pokładów znaczeń, odcyfrowywanie tekstu, jak gdyby był on jedną długą serią przejęzyczeń. W pewnym momencie Lacan mówi nawet, że jego intencją było stworzenie takiego stylu, który przyczyniałby się do szkolenia psychoanalityków („Cała moja retoryka ma na celu wspomóc efekt

szkoliowy”³⁶), ale z pewnością sięga to dużo dalej. Jego pisanie nas porusza, a w pewnych przypadkach nawet denerwuje.

Jeśli ujmemy to w kategoriach różnicy pomiędzy podmiotem znaczącego – podmiotem czystej kombinatoryki czy podmiotem Lévi-Straussa – a podmiotem *jouissance*, możemy żartem powiedzieć, że Lacan jako podmiot nauki produkuje matemy, natomiast niekończące się gry słów wprowadza Lacan jako podmiot *jouissance*, rozkoszujący się podmiot. Trzeba jednak dodać, że wymyślanie matematów wydaje się bawić go co najmniej tak samo jak wymyślanie neologizmów i aforyzmów³⁷.

Wiedza zaczyna się od niedostatku *jouissance*

Skoro omówiłem już nieco kwestię wiedzy – a przede wszystkim próbę wyeliminowania fantazji, które wślizgują się z powrotem do tego, co można nazwać wiedzą psychoanalityczną – zajmę się teraz *jouissance*.

W swej dyskusji na temat Arystotelesa, Lacan mówi, że wiedza czerpie swą siłę motoryczną z niedostatku *jouissance*³⁸. Dochodzimy do wniosku, że przyjemności, których zaznajemy w życiu, są niedostateczne i z powodu tego niedostatku tworzymy systemy wiedzy – zapewne przede wszystkim po to, by wyjaśnić, dlaczego nasza przyjemność jest niedostateczna, a ponadto, by znaleźć sposób, jak to zmienić. Nie da się usunąć braku (*lack*) z Lacana (jak zwykła mawiać Shelly Silver): wiedzy nie motywuje nadmiar życia, jakaś „naturalna przesada”. Małpy mogą wykazywać oznaki takiego nadmiaru w różnych momentach, ale nie tworzą logiki, systemów matematycznych, filozofii czy psychologii. Wiedza, według

36. Jacques Lacan, *Écrits*, s. 722.

37. Już sama jednoznaczność rozróżnienia, które przeprowadziłem pomiędzy tymi dwoma podmiotami może wydawać się problematyczna i podatna na dekonstrukcję. Czy te dwa koncepty same w sobie nie tworzą zunifikowanej, jednolitej, binarnej struktury nie tak znowu różnej od koncepcji znaku de Saussure’a? I czy w latach siedemdziesiątych Lacan przypadkiem nie polaryzuje jeszcze bardziej binarnej natury tej struktury za pomocą pojęć Jednego i Innego, Innego jako zawsze i nieodparcie Innego?

Można jednak uważać, że ta sztywna opozycja binarna zostaje zakwestionowana przez inną koncepcję, którą Lacan wprowadza we wczesnych latach siedemdziesiątych, *lalangue* – jako że wydaje się on wstrzykiwać *jouissance* do nieświadomości, czyli do Innego – albo przez pisanie, jako że „to, co jest pisane, to warunki *jouissance*, a to co jest liczone, to pozostałości *jouissance*” (*Encore*, s. 118). Ale skoro nie wprowadziłem tu tych koncepcji, nie będę próbował rozwiązać tej opozycji, ograniczę się tylko do wskazania takiej możliwości. Pojęcie podmiotu jako dysjunkcji, czym zajmę się później, może tu również być pomocne – podmiotu jako dysjunkcji pomiędzy znaczącym a afektem.

38. Jacques Lacan, *Encore*, s. 52. To samo mówi o stoikach w kwestii implikacji materialnej, dedukcji prawdy z fałszu (*Encore*, s. 56).

Lacana, ma źródło w niemożliwości osiągnięcia przyjemności, w niedostatku przyjemności: innymi słowy – w niezadowoleniu, braku satysfakcji.

Odzwierciedla to francuski tytuł *Seminarium XX*; gdy mówimy *encore*, mamy na myśli „dajcie nam więcej”, „to za mało”, „jeszcze raz” (znaczy to też wiele innych rzeczy, ale nie mają one bezpośredniego związku z tym, czym się tu zajmujemy). *Encore* oznacza, że to czego doświadczyliśmy było niewystarczające.

Czy to prawda, że nasza *jouissance* jest mniejsza niż *jouissance* innych ludzi albo zwierząt? Czy rzeczywiście widzimy wokół nas ludzi, których rozkosz jest większa niż nasza? Może czasem. Często dowodzi się, że rasizm, seksizm, homofobia i nietolerancja religijna biorą się z *wiary*, że jakaś grupa doznaje większej rozkoszy niż inne, niezależnie od tego jaka to grupa. Zazwyczaj jednak to przekonanie nie jest oparte na żadnych podstawach: rasiści rzadko kiedy, jeśli w ogóle, mają okazję zobaczyć coś takiego u ludzi, których dyskryminują – co wcale nie przeszkadza im w to wierzyć.

Wydaje się, że robimy coś, do czego zwierzęta nie są zdolne – oceniamy naszą *jouissance* według standardu, który według nas *powinna* spełniać, według standardu absolutnego, normy, wzorca. Standardy i wzorce nie istnieją w świecie zwierząt; tylko język je umożliwia. Innymi słowy, to język sprawia, że *jouissance*, której doświadczamy wydaje nam się do niczego, nie jest taka, jak być powinna.

To język pozwala nam *mówić*, że satysfakcja, której doznajemy na rozmaite sposoby jest marna oraz że istnieje inna satysfakcja, lepsza satysfakcja, satysfakcja, która nigdy by nas nie zawiodła, która spełniłaby wszystkie oczekiwania i nie rozczarowała. Czy doświadczyliśmy kiedyś tej niezawodnej satysfakcji? Większość z nas odpowie zapewne, że nie, ale nie powstrzymuje nas to od wiary, że coś takiego musi istnieć – że musi być coś lepszego. Może myślimy, że widzimy oznaki tej satysfakcji u *innych* grup ludzi – Żydów, Afroamerykanów, gejów, kobiet – i nienawidzimy ich za to, i zazdrościmy im tego. Może projektujemy ją na jakąś grupę, bo chcemy wierzyć, że gdzieś ta satysfakcja jednak istnieje. (Oczywiście, nie próbuję w ten nazbyt uproszczony sposób wyjaśnić wszystkich aspektów rasizmu, seksizmu i tym podobnych).

W każdym razie myślimy, że musi istnieć coś lepszego, mówimy, że musi istnieć coś lepszego i *wierzmy*, że musi istnieć coś lepszego. Przez ciągłe powtarzanie tego, czy to sobie, czy to naszym przyjaciółom, czy to naszym analitykom, nadajemy tej innej satysfakcji, tej Innej *jouissance* pewnego rodzaju realność. A prowadzi to do tego, że w końcu przypisujemy jej taką realność, że *jouissance*, której rzeczywiście doświadczamy wydaje się nam jeszcze bardziej niewystarczająca. Ta niewielka ilość, którą cieszyliśmy się na początku, zmniejsza się jeszcze bardziej. Blednie ona w porównaniu z idealną *jouissance*, jaką sobie wyobrażamy, na której zawsze mogliśmy polegać, która nigdy by nas nie zawiodła.

Wiele rzeczy podtrzymuję wiarę w ten rodzaj *jouissance*. Bez wątpienia podtrzymuje ją Hollywood, próbując nadać jej taką realność, której niewielu z nas prawdopodobnie zaznało. Jeśli spojrzeć na sposób w jaki Hollywood przedstawia związki seksualne – a seks nie jest jedyną dziedziną, którą ma na myśli Lacan mówiąc o *jouissance*, choć zdecydowanie jest ona jedną z bardziej uchwytnych – jest coś nieuchronnego i niezawodnego w satysfakcji, którą aktorzy tak ostentacyjnie osiągają, coś tak niezawodnego, że można by postawić na nią wszystkie pieniądze. Nie sugeruję bynajmniej, że nikt nigdy nie ma przeżyć seksualnych podobnych do tych, które pokazuje się na srebrnym ekranie, ale że praktycznie nikt nie doświadcza ich z taką regularnością i z taką *niezawodnością*³⁹.

Jaki jest więc status tej niezawodnej *jouissance*, która zawsze trafia do celu? Według Lacana, *jouissance* ta nie tyle istnieje (*exists*), co naciska (*insists*), jako ideał, idea, możliwość, którą umysł potrafi sobie wyobrazić. W jego słownictwie, ona *eks-(z)ystuje* (*ex-sists*)⁴⁰: nie ustaje i wypowiada żądania, które wywierają pewną presję zewnętrzną, by tak rzec. Zewnętrzną w sensie takim, że nie jest to chęć w rodzaju „Zróbmy to jeszcze raz!” ale raczej „Czy jest coś innego, co można by zrobić, coś innego, czego można by spróbować?”

Kiedy myślimy o marnej *jouissance*, której doświadczamy, owa Inna *jouissance* staje się tą, którą powinniśmy osiągać, która powinna być nasza. Musi istnieć, skoro potrafimy pomyśleć jej możliwość. Pobrzmiwa tu średniowieczna filozofia: Anzelm z Canterbury przemawiał do Boga „A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”⁴¹. A skoro istnienie musi być jedną z cech najdoskonalszej rzeczy, Bóg musi istnieć – w przeciwnym razie nie byłby najdoskonalszą rzeczą. Tu właśnie widać zwodniczość argumentu ontologicznego: próbę wydedukowania istnienia z istoty.

Idea Innej *jouissance* jest zatem blisko powiązana z ideą Boga. Mamy tu do czynienia z kolejną fantazją: fantazją, która mówi, że możemy osiągać tę doskonałą, całkowitą – można by wręcz rzec sferyczną – satysfakcję. Fantazja ta przybiera różne formy w buddyźmie, zen, katolicyźmie, tantryźmie i mistycyźmie, i różnie jest nazywana: nirwaną, ekstazą i tak dalej. (Nazywając ją fantazją, nie twierdę bynajmniej, że jest z pewnością nierealna).

39. Być może stereotypowy papieros wypalany w filmach po seksie wskazuje jednak na rozpoznanie możliwości braku w tej *jouissance*, na fakt, że można pragnąć jeszcze czegoś: przyjemności oralnej, która nie została zaspokojona.

40. Lacan zapożycza się tu u Heideggera, którego *Ex-sistenz* (lub *Ek-sistenz*; od *ex-sistere*) Bogdan Baran i Janusz Mizera tłumaczą na „ek-sistencja”. Wydaje się nam jednak, że „eks-(z)ystencja” (jak „ekstradycja”) brzmi lepiej (Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii [Z wydarzania]*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 282 i *passim*) – przyp. tłumaczki.

41. Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992, s. 145 (przyp. tłumaczki).

Fantazja ta jest tak silna, że czujemy, iż owa Inna *jouissance* musi być, musi istnieć. Niemniej, gdyby nie ta fantazja, moglibyśmy być dużo bardziej zadowoleni z *jouissance*, której rzeczywiście doznajemy. Toteż podczas gdy Lacan mówi, że według fantazji owa Inna *jouissance* powinna być, powinna istnieć, z punktu widzenia satysfakcji, którą faktycznie osiągamy, wcale nie powinno jej być, bo tylko pogarsza ona sprawy. Możemy powiedzieć, że *niezawodnie pogarsza sprawy*. To właśnie sedno gry słów, którą Lacan wielokrotnie posługuje się w rozdziale piątym *Seminarium XX*, „c'est la *jouissance* qu'il ne faudrait pas” (gra dwóch różnych czasowników, *falloir*, „być koniecznym”, i *faillir*, „zawieść”, które w niektórych czasach gramatycznych pisze się i wymawia identycznie): to idea *jouissance*, która nigdy nie zawodzi i która niezawodnie jeszcze uszczupla tę niewielką ilość *jouissance*, której doznajemy.

Według Lacana, te dwa rodzaje *jouissance* (mierna i Inna) nie uzupełniają się – w przeciwnym razie „wpadlibyśmy z powrotem w całość”⁴², w fantazję komplementarności, *jin* i *jang*, jedną dla mężczyzn, na przykład, a drugą dla kobiet. Zamiast tego, jeśli już, tworzą one parę pokrewną tej, którą stanowią byt i niebyt – dość przypomnieć, jak bardzo aporia bytu niebytu irytowała Greków.

Seksuacja

Dyskusja o tych dwóch *jouissances* prowadzi nas do tematu, który Lacan nazywa „seksuacją”. Należy tu przypomnieć, że seksuacja nie ma związku z płcią biologiczną: to, co Lacan nazywa strukturą męską i strukturą kobiecą, nie ma żadnego związku z którymiś biologicznymi organami, ale raczej z rodzajem *jouissance*, której ktoś jest w stanie doświadczać⁴³. Z tego, co wiem, pojęcia takie jak „gender”, „tożsamość seksualna” albo coś, co czasem nazywane jest „orientacją seksualną” nie pokrywają się znaczeniowo z pojęciem „seksuacja”. „Gender” to stosunkowo nowy termin w języku angielskim, który, poza jego sensem gramatycznym, był prawie w ogóle nieznanym we Francji we wczesnych latach siedemdziesiątych. Zatem, kiedy w dalszej dyskusji mówię o mężczyznach, mam na myśli te osoby, które, niezależnie od swej płci biologicznej, podpadają pod pewne formuły – które Lacan nazywa formułami seksuacji (zobacz rysunek 1.4.) – te po lewej; kiedy zaś odnoszę się do kobiet, mam na myśli te osoby, które, niezależnie od swej płci biologicznej, podpadają pod formuły po prawej.

Lacan wyraźnie pokazuje tu, że zamierza zdefiniować mężczyzn i kobiety w kategoriach logiki – mając nadzieję, że uda mu się nie robić tego w kategoriach

42. Jacques Lacan, *Encore*, s. 68.

43. Zobacz na przykład moją książkę *Lacanian Subject*, Princeton University Press, Princeton 1995, rozdział 8.

fantazji (choć dana logika może zawierać jej elementy – logika Hegla odwołuje się do fantazji całości, możliwości totalizacji), a tym bardziej w kategoriach chromosomów, nawet nie w kategoriach kompleksu Edypa⁴⁴.

Lacan odwołuje się do dwóch *jouissances*, które do tej pory nazywałem mierną *jouissance* i Inną *jouissance* (albo *jouissance* Innego). Do tej pory starałem się unikać używania sformułowania „faliczna *jouissance*”, nie chcąc obarczać jej nazwą o takim ciężarze. Czemu zresztą w ogóle nazywać ją faliczną?

Powodów jest wiele, niektóre z nich omawiałem szczegółowo przy innej okazji, ale tu chciałbym zaproponować, byśmy postarali się zrozumieć „faliczny” jako „zawodny”, by usłyszeć *faillir* („zawieść”) w fallusie. *Jouissance* faliczna to taka, która zawodzi nas i rozczarowuje. Łatwo sprawia nam zawód i zasadniczo jej celem nie jest nasz partner. Dlaczego? Dlatego, że redukuje partnera, jako Innego, do tego, co Lacan nazywa obiektem *a*, do obiektu częściowego, który służy za przyczynę pragnienia: głos, spojrzenie, część ciała naszego partnera, które nas „nakręcają”. Można to przedstawić za pomocą matemów Lacana jako $\$ \rightarrow a$, co, w rzeczy samej, znajdujemy pod formułami w tabeli, którą prezentuje nam Lacan⁴⁵. Jak wspomina on w innym miejscu tego seminarium, „obiekt jest *râté*”, czymś brakującym, zawodem: „Esencją obiektu jest zawodność”⁴⁶.

Rozkoszować się w ten sposób, redukując swego partnera do obiektu *a*, to rozkoszować się jak mężczyzna – w sensie kogoś, kto jest charakteryzowany przez strukturę męską. Lacan tworzy tu nawet grę słów, mówiąc, że ta *jouissance* jest „homoseksualna”, dodając dodatkowe „m”, jako że *homme* to po francusku „mężczyzna”. Niezależnie od tego, czy ktoś jest płci męskiej czy żeńskiej (są to biologiczne terminy), i niezależnie od płci jakiej jest partner danej osoby, rozkoszować się w ten sposób to rozkoszować się *jak* mężczyzna.

Jeśli chodzi o termin fallus, warto zauważyć, że w *Seminarium XX* Lacan stawia znak równości między fallusem a kreską pomiędzy elementem znaczącym i elementem znaczoną (S/s)⁴⁷. To powinno dać nam pojęcie o wysokim stopniu abstrakcji, którym Lacan posługuje się w odniesieniu do tej mocno krytykowanej koncepcji Freuda: doprawdy trudno pojąć, jak moglibyśmy rozumieć kreskę pomiędzy znaczącym a znaczoną jako w jakiś sposób powiązaną z biologicznym organem kojarzonym z samcem gatunku⁴⁸. Skąd w ogóle taka bariera pomiędzy

44. Czy definiowanie mężczyzn i kobiet ma w ogóle sens pozostaje oczywiście pytaniem otwartym.

45. Jacques Lacan, *Encore*, s. 73.

46. Jacques Lacan, *Encore*, s. 55.

47. Jacques Lacan, *Encore*, s. 40.

48. Wydaje się tu, że kreska ta, zamiast służyć jako copula (łącznik) albo medium kopulacji, jak można to zobaczyć u de Saussure'a w modelu „parzenia się” elementów znaczącego i znaczonego, pełni funkcję bariery.

elementem znaczącym a znaczonym? Bariera jest określeniem tego, że istnieje duży „poślizg” pomiędzy tym, o czym mówię (nawet sobie), że tego chcę, a rzeczywistym obiektem, do którego dążę. Mówię mojej partnerce, że chcę tego, ona mi to daje, a ja mówię „To nie to! Chcę tamto”. Dostaję i tamto, ale to wciąż nie to. Obiekt pragnienia nie może usiedzieć w miejscu; pragnienie zawsze wybiera się na poszukiwanie czegoś innego. Skoro pragnienie jest wypowiedane, tworzone z materii języka – przynajmniej tak twierdzi Lacan, z pewnością nie proponując naturalistycznego pojęcia pragnienia – ma ono trudności ze wskazaniem na jakiś konkretny element znaczony czy znaczenie, z jego uchwyceniem. „Wiem, że powiedziałem, że właśnie tego chcę, ale nie do końca o to mi chodziło”.

Istnieje bariera pomiędzy moim pragnieniem czegoś, jak formułuję czy artykułuję to za pomocą znaczących (S) a tym, co może dać mi satysfakcję⁴⁹. Dlatego satysfakcja, którą czerpię z realizowania mojego pragnienia, jest zawsze rozczarowująca. Ta satysfakcja, z powodu kreski pomiędzy elementem znaczącym a znaczonym, *zawodzi* moje oczekiwania, nie przynosi spełnienia – zawsze prowadzi do kolejnego obiektu pragnienia. To właśnie jest falliczna *jouissance*. Tak jak nie można usunąć braku z Lacana, tak nie można usunąć porażki z fallusa. Falliczna *jouissance* zawodzi, nie spełnia oczekiwań. Lacan nadaje jej także kilka innych nazw w późniejszych seminariach: nazywa ją „symboliczną *jouissance*”, a nawet „semiotyczną *jouissance*”.

Z drugiej strony, choć Inna *jouissance* może być niezawodna, jest też bardziej przewrotna: skoro Lacan często nazywa ją *la jouissance de l'Autre*, może to być *jouissance*, którą czerpie z nas Inny – w końcu Lacan mówi, że dajemy się nabierać *jouissance*, jesteśmy *joués*⁵⁰ – ale z drugiej strony, może to też oznaczać, że czerpiemy *jouissance* z Innego, a nawet rozkoszujemy się jako Inny⁵¹. Należy pamiętać o tej wieloznaczności, kiedy będziemy zajmować się już samymi formułami seksuacji.

Formuły seksuacji

W połowie lat sześćdziesiątych Lacan zapożyczył kilka symboli i terminów od logika Gottloba Frege. Frege, jak się zdaje, używa terminu *nasycony*, kiedy mówi o funkcji, która posiada zmienną, $f(x)$. Lacan zapożycza i rozszerza jego terminologię, gdy mówi o podmiocie w *La science et la vérité*⁵².

49. Dotyczy to również mojej partnerki; w relacji z nią „Proszę [ją]”, jak mówi Lacan, „by odmówiła tego, co [jej] oferuję, ponieważ to nie to” (*Encore*, s. 101).

50. Jacques Lacan, *Encore*, s. 66.

51. Jacques Lacan, *Encore*, s. 26.

52. Jacques Lacan, *Écrits*, s. 863.

Podmiot bez obiektu jest czystym, „nienasyconym” podmiotem znaczącego, podczas gdy podmiot z obiektem to „nasycony” podmiot *jouissance*. Fx w formułach seksuacji jest funkcją, choć Lacan stawia F w miejscu, gdzie zwykle znajduje się f w $f(x)$. Jest to funkcja ze zmienną x i myślę, że możemy, przynajmniej na pewnym poziomie, odczytywać tu zmienną „ x ” jako *jouissance*.

Mężczyźni	Kobiety
$\exists x \overline{\Phi x}$ $\forall x \Phi x$	$\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$ $\overline{\forall x \Phi x}$

Rysunek 1.4.
Formuły seksuacji

Zakładając, że będziemy pamiętać o tym, iż Lacan nie używa uniwersalnych i egzystencjalnych kwantyfikatorów w ten sam sposób, co klasyczna logika, w tym nowym odczytaniu, wzory mogą być rozumiane następująco:

$\forall x \Phi x$: Cała *jouissance* mężczyzny to falliczna *jouissance*. Każda z jego satysfakcji może nie sprostać oczekiwaniom.

$\exists x \overline{\Phi x}$: Niemniej wierzy się, że istnieje taka *jouissance*, która zawsze sprostałaby oczekiwaniom, wierzy się w inną *jouissance*.

Ten sposób sformułowanie spraw pozwala nam wyjaśnić kilka uwag, które Lacan wygłasza na temat Kierkegaarda i taoizmu. Kierkegaard, jak Lacan wydaje się twierdzić, myśli, że może dostąpić miłości tylko poprzez wyrzeczenie się fallicznej *jouissance*. Tylko jeśli przestanie redukować Kobię, Innego (Inną płęć, jak mówi tu Lacan) do obiektu a – tylko przez wyrzeczenie się rozkoszy, którą czerpie z obiektu a – może osiągnąć coś innego, coś, co Lacan opisuje jako „dobro na odległość” albo „dobro do drugiej potęgi”, „dobro, którego przyczyną nie jest małe a ”⁵³. Lacan nazywa to „wykastrowaniem samego siebie”, bo wymaga to wyrzeczenia się *jouissance* organu; Kierkegaard postrzegany jest jako kastrujący sam siebie, *aby osiągnąć wymiar istnienia*. Wydaje się, że musi poświęcić jeden rodzaj miłości – miłość obiektu a – by osiągnąć inny rodzaj miłości, przypuszczalnie miłości, która dąży do czegoś poza obiektem a ⁵⁴.

53. Jacques Lacan, *Encore*, s. 71.

54. Moglibyśmy może również odczytać formułę w lewym górnym rogu jako twierdzenie, że istnieje w nim coś, co pragnie tego poświęcenia, rezygnacji z fallicznej *jouissance*, w nadziei na znalezienie „prawdziwej miłości”.

(Formuła w lewym górnym rogu jest jedynym miejscem, gdzie istnienie pojawia się po męskiej stronie tabeli).

Przechodząc od miłości do pewnych taoistycznych praktyk seksualnych, Lacan mówi, że w taoizmie „należy wstrzymać się z wytryskiem”, aby osiągnąć większą czy intensywniejszą przyjemność. W pewnych praktykach tantrycznych, orgazm jest odwlekany, często przez wiele godzin, a partnerzy seksualni zostają ponoć otoczeni niebieską poświatą, która ma wskazywać na wyższy czy wzmożony stan przyjemności. Warto zauważyć, że Lacan łączy falliczną *jouissance* z przyjemnością organu, przyjemnością genitaliów⁵⁵; chodzi tu więc najprawdopodobniej o to, iż trzeba bez końca odwlekać albo w ogóle zrezygnować z przyjemności organu, aby osiągnąć inny rodzaj przyjemności.

Zgodnie z tymi przykładami, wydaje się, że tylko poprzez pewien rodzaj poświęcenia mężczyzna może osiągnąć rozkosz poza obiektem *a*, rozkosz, która jest zapewne rozkoszą Innego, Innej płci (rozkosz kogoś – zazwyczaj, ale nie zawsze, kobiety – jako przedstawiciela Innego, kogoś, kto zajmuje jego miejsce), i tylko poprzez to poświęcenie może on naprawdę kochać. Być może tradycja miłości dworskiej dostarcza nam tu przykładów. Jak Lacan mówi w tym kontekście, „kiedy ktoś kocha, nie ma to nic wspólnego z seksem”⁵⁶.

Zajmijmy się teraz formułami odnoszącymi się do kobiet:

$\overline{\forall x} \Phi x$: Nie cała jej *jouissance* jest *jouissance* falliczną.

$\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$: Nie *jest* możliwa taka, która nie *jest* *jouissance* falliczną – nacisk położony na pierwsze „*jest*”. Wszystkie *jouissances*, które *istnieją* [exist] są falliczne, ale nie znaczy to, że nie są możliwe *jouissances*, które falliczne nie są – chodzi o to, że nie istnieją one, ale eks-(z)ystują (*ex-sist*). Inna *jouissance* może tylko eks-(z)ystować, nie może istnieć, bo żeby istnieć, musiałaby być możliwa do wypowiedzenia.

Czemu Inna *jouissance* nie może być wypowiedziana? Gdyby mogła być, musiałaby być możliwa jej artykulacja za pomocą znaczących, a jeśli taka artykulacja byłaby możliwa, owa *jouissance* zaczęłaby być zależna od kreski pomiędzy elementem znaczącym i znaczonym. Innymi słowy, stałaby się zawodna, zdolna do chybienia celu. Kreska skutkuje dysjunkcją pomiędzy znaczącym a znaczonym, możliwością – a właściwie nieuchronnością – rozbieżności, braku zgodności pomiędzy nimi. Jej skutkiem jest cała matryca znaczeniowa, gdzie utrata *jouissance* jest nieunikniona (obiekt *a*).

55. Jacques Lacan, *Encore*, s. 27.

56. Jacques Lacan, *Encore*, s. 27.

$$\frac{S_1}{S} \rightarrow \frac{S_2}{a} \leftarrow \text{strata lub produkt}$$

To dlatego, jak zdaje się sugerować Lacan, Inna *jouissance* musi pozostać niewysławialna. W pismach mistyków często pojawia się motyw, że tego, czego doświadczają oni w momentach zachwyty i ekstazy po prostu nie da się opisać: jest to niewysławialne. W takiej chwili żadne słowa nie przychodzą do głowy. Przepuszczalnie dlatego Lacan twierdzi, że kobiety nie powiedziały światu więcej o owej *jouissance*: jest ona bowiem nieartykułowana.

Czy można cokolwiek o niej powiedzieć? Najbardziej konkretną rzeczą, jaką Lacan o niej mówi, jest to, że odpowiada ona „kochaniu się” (*making love*), które jest tu przeciwstawione stosunkowi seksualnemu (związanemu z obiektem *a*), „kochanie się” pokrewne jest poezji⁵⁷. Twierdzi on nawet w pewnym momencie, że jest to „satisfakcja mowy”⁵⁸. Nie będę nawet udawał, że wiem, jak się to ma do faktu, że jest to doświadczenie niewysławialne, kiedy kreska pomiędzy znaczącym i znaczoną nie działa, ale wydaje się, że ma to coś wspólnego z mówieniem o miłości – bo jak powiada Lacan, „mówienie o miłości samo w sobie jest *jouissance*”⁵⁹ – zamiast angażowania się w „akt miłosny”, czyli stosunek seksualny. Właśnie o to przecież chodziło w tradycji miłości dworskiej: mówienie zamiast seksu, co można by określić jako rodzaj sublimacji, dostarczającej własnej przyjemności („innej satysfakcji«, satysfakcji mowy”⁶⁰).

Nie jestem też w stanie wyjaśnić, dlaczego Lacan łączy ją w szczególności z kobietami, charakteryzuje ją jako szczególnie kobiecą *jouissance*. Nie musimy jednak zakładać, że w jego pracach mamy do czynienia z jakąś kompletną spójnością czy konsekwencją, ponieważ Lacan ma w zwyczaju dodawać i zmieniać rzeczy z marszu. Na przykład, w rozdziale pierwszym mówi, że „*Jouissance qua* seksualna jest falliczna”⁶¹, jednak później określa obiekt *a*, „gwiazdę” fallicznej *jouissance*, jako *a*-seksualny⁶². Czy zatem falliczna *jouissance* jest w końcu seksualna czy aseksualna? A Inna *jouissance* jest seksualna czy aseksualna? Wydawałoby się, że seksualna, bo dosięga ona Innej płci, nie tylko obiektu *a*, a jednak „kiedy ktoś kocha, nie ma to nic wspólnego z seksem”⁶³. A może terminu

57. Jacques Lacan, *Encore*, s. 68.

58. Jacques Lacan, *Encore*, s. 61.

59. Jacques Lacan, *Encore*, s. 77.

60. Jacques Lacan, *Encore*, s. 61.

61. Jacques Lacan, *Encore*, s. 14.

62. Jacques Lacan, *Encore*, s. 115.

63. Jacques Lacan, *Encore*, s. 27.

„a-seksualny” nie należy rozumieć jako „aseksualny”, ale jako taki, który sugeruje formę seksualności zależną od obiektu *a*?

Pozostawiając te pytania w zawieszeniu, można chyba powiedzieć, że chodzi tu o to, iż ktoś *jest w stanie* doznawać tej Innej *jouissance*, ale nie jest w stanie nic o niej powiedzieć, ponieważ jest ona niewysławialna; to, że nie istnieje, nie oznacza, że ktoś nie może jej doświadczać: jej doświadczenie po prostu eks-zystuje. Nie wydaje mi się, by Lacan twierdził tu, iż każdy, kto ma zdolność jej doznawania rzeczywiście jej doznaje; raczej, że nie wszystkie kobiety jej doświadczają. Lacan z pewnością nie mówi, że kobieta *musi* jej doznawać, by osiągnąć zdrowie psychiczne i że kobiety, które jej nie doświadczają są w jakiś sposób „niezdrowe” czy „nienormalne” – prawdę powiedziawszy tego typu terminy bardzo rzadko pojawiają się w dyskursie Lacana, niezależnie od kontekstu.

A zatem jedną z podstawowych różnic pomiędzy mężczyznami a kobietami, zdefiniowaną strukturalnie, wydaje się ta, że kobiety nie muszą wyrzekać się fallicznej *jouissance*, by zaznać Innej *jouissance*: mogą osiągnąć Inną *jouissance* bez rezygnowania z fallicznej *jouissance*. Mogą mieć *zarówno* homoseksualną *jouissance* – związaną z obiektem *a*, a nie z ich partnerami jako takimi – *oraz* Inną *jouissance*⁶⁴. Z kolei dla mężczyzn jest to sytuacja „albo-albo”. Czy nie wprowadza to ponownie fantazji sięgającej co najmniej czasów Owidiusza, który każe powiedzieć Tyrezjaszowi, że kobieca rozkosz jest większa od męskiej?

W każdym razie to właśnie wydaje się mieć na myśli Lacan, kiedy mówi o „seksuacji”: mężczyzna to ktoś, kto niezależnie od chromosomów, może osiągnąć jedną albo drugą (albo przynajmniej wydaje mu się, że może osiągnąć drugą, jeśli zrezygnuje z pierwszej), ale nie obie; kobieta zaś to ktoś, kto niezależnie od chromosomów, może potencjalnie doznawać obu⁶⁵.

64. Jacques Lacan, *Encore*, s. 78.

65. Jeśli pomyślimy o fallicznej *jouissance* jako o satysfakcji, która odpowiada pragnieniu – pojawiają się tu (w tabeli pod formułami seksuacji) terminy $\$$ i *a*, tworząc fantazję, o której Lacan mówi, że wspiera pragnienie – wówczas mężczyzna może pragnąć swej partnerki albo ją kochać, ale nigdy jedno i drugie w tym samym czasie, podczas gdy kobieta to potrafi. Czy jest to dobre wyjaśnienie tego, co mówi Lacan? Jeśli tak, wydawałoby się, że wskazuje to na to, co moglibyśmy nazwać *miłością poza pragnieniem* – odpowiednik tego, co Lacan żartem określa tu jako *jouissance* poza fallusem. Jeśli tak, odpowiadałoby to temu, co Lacan określa w ostatnim rozdziale *Seminarium* jako „związek podmiot-z-podmiotem” (*Encore*, s. 131–132), w którym obiekt odpada:

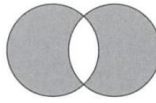
$$(\$ \diamond a \diamond \$) \rightarrow (\$ \diamond \$)$$

[pragnienie homoseksualne]

[miłość]

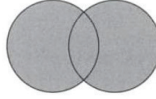
Jednak być może posuwamy się tu za daleko: byłoby zapewne bezpieczniej powiedzieć, że mężczyzna jest zdolny do jednego *albo* drugiego rodzaju miłości (miłości do obiektu albo miłości do Innej płci) z jedną i tą samą partnerką, podczas gdy kobieta jest zdolna do obu rodzajów miłości z tym samym partnerem (a może do fallicznej *jouissance* z mężczyzną, a Innej *jouissance* z kobietą

falliczna jouissance Inna jouissance



Mężczyźni

falliczna jouissance Inna jouissance



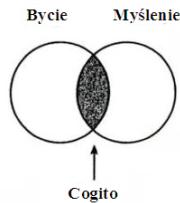
Kobiety

Rysunek 1.5

Warto zauważyć, że skoro „mężczyzna” i „kobieta” nie odpowiadają tu płciom męskiej i żeńskiej, dyskusja Lacana o związkach między mężczyznami a kobietami może być zastosowana z równym powodzeniem do tego, co konwencjonalnie zwykło się nazywać związkami „homoseksualnymi” – „homoseksualnymi” pisanymi przez jedno „m”. W żeńskiej homoseksualności, obie partnerki mogą podpadać pod strukturę żeńską albo męską, lub też każda pod inną; to samo dotyczy męskiej homoseksualności. Nie wydaje mi się, żeby było coś szczególnego w wyborze obiektu homoseksualnego, co natychmiast umieszczałoby kogoś po jednej bądź drugiej stronie na rysunku 1.4.

Podmiot i Inny

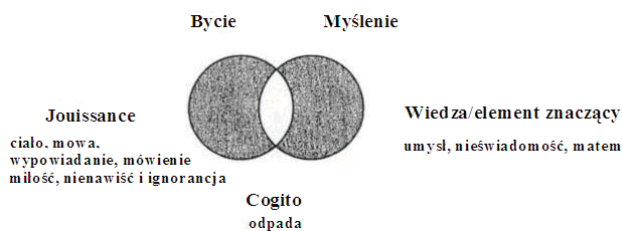
Lacan przez lata twierdził, że podmiot psychoanalityczny jest wszystkim tym, czym nie jest podmiot kartezjański: jeśli cogito jest miejscem, gdzie bycie i myślenie zachodzą na siebie:



Rysunek 1.6

Lacanowski podmiot jest byciem w jednym miejscu (wyobrażeniowym lub, być może, rzeczywistym), a myśleniem w innym (nieświadomym), pozabawionym obszaru, gdzie mogłyby się one pokryć:

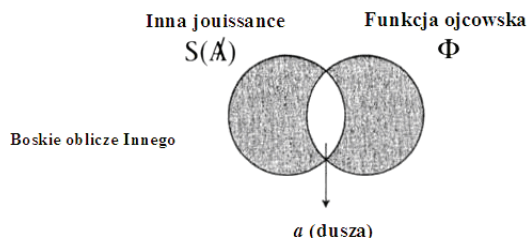
albo innym przypadkiem struktury kobiecej?). Oczywiście ekstrapoluję tu, jako że Lacan nigdy nie mówi „z jednym i tym samym partnerem”.



Rysunek 1.7

Możemy odrobinę zmodyfikować ten rysunek na podstawie następującego sformułowania Lacana: „Niezgodność pomiędzy wiedzą a byciem jest naszym podmiotem”⁶⁶. Skoro mówi on nam, że „Nie istnieje coś takiego, jak wiedzący podmiot”, myślę, że jesteśmy usprawiedliwieni uznając cogito – wiedzący podmiot *par excellence* – za coś, co pomiędzy nimi odpada („Myślę, więc [wiem, że] jestem”).

Co zatem z Innym? Lacan zdaje się mówić, że zachodzi tu ta sama dysjunkcja. Wydaje się, że Inny ma dwa oblicza: miejsce elementu znaczącego (który Lacan łączy tu z funkcją ojcowską) i „Boskie oblicze [...] oparte na kobiecej *jouissance*”⁶⁷. Do wczesnych lat siedemdziesiątych, w pracach Lacana Inny, jako miejsce znaczącego, jest zawsze zdecydowanie odróżniony od afektu czy *jouissance* – z którymi łączy go obiekt *a*. Tutaj jednak pojęcie Innego określa dysjunkcję pomiędzy tymi dwoma radykalnie przeciwstawnymi sobie terminami. Tak jak podmiot ma dwa oblicza, tak tutaj wydaje się, że to samo dotyczy Innego. Możliwe że właśnie w tym miejscu napotykamy *lalangue*, dzięki któremu *jouissance* zostaje „wstrzyknięta”, że tak powiem, do nieświadomości – czyli do Innego.



Rysunek 1.8

Co odpada spomiędzy nich? Sugerowałbym, że dusza, którą Lacan zdaje się tu łączyć z obiektem *a*. (Duszomilość [*soullove*] to miłość nie Innego, ale obiektu *a*.)

66. Jacques Lacan, *Encore*, s. 109.

67. Jacques Lacan, *Encore*, s. 71.

Konkluzja

Czy Lacan przekazuje nam tu coś nowego i użytecznego? Często trudno powiedzieć, co dokładnie w dyskursie osoby poddawanej psychoanalizie powinno być uznane za coś wskazującego na Inną *jouissance*. Z drugiej strony, w naszej pracy analitycznej każdego dnia słyszymy o *idei* lub *ideale* niezawodnej, niesłabnącej *jouissance*. Przepaść pomiędzy nimi rysuje się wyraźnie zarówno w praktyce klinicznej jak i w codziennym dyskursie czy w mediach. Nie trzeba przyjmować Lacanowskiego wyjaśnienia struktur męskiej i kobiecej, by zgodzić się z ideą, że mamy do czynienia z dwiema całkiem różnymi *jouissances*.

Czy Lacan dał upust różnego rodzaju własnym fantazjom w swym teoretyzowaniu na temat *jouissance*? Fantazjom starym jak świat? Prawdopodobnie *dysjunkcja* jest tu najważniejszym terminem.

Cokolwiek o tym nie myśleć, fantazja całości, którą Lacan usiłuje podważyć, jest wciąż żywa i nawet dziś ma się dobrze w wielu dyscyplinach. By dać tylko jeden przykład, E. O. Wilson, znany socjobiolog, niedawno opublikował książkę *Konsiliencja. Jedność wiedzy*⁶⁸, w której sugeruje, że używając metod opracowanych przez nauki *przyrodnicze*, nauka będzie w końcu w stanie wytłumaczyć wszystko: psychologię, literaturę, sztuki piękne, historię, socjologię i religię – cały ten kram. Jak widać, teoria całości wciąż trzyma nas mocno w garści!

[przełożyła Justyna Jajszczok;
przekład przejrzał Sławomir Masłoń]

68. Edward. O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, przeł. Jarosław Mikos, Zysk i S-ka, Poznań 2002 (przyp. tłumaczki).

Lacan i dialektyka: fragment

W tym, co ma nastąpić chciałbym dokonać trzech albo nawet czterech rzeczy w dowolnej kolejności. Chcę podjąć próbę czytania Lacana gatunkowo, to znaczy spojrzeć na tekst *Seminarium* jako na szczególny przypadek gatunku formy literackiej, formy, którą mogą, lecz nie muszą, łączyć więzi pokrewieństwa z ogromnymi, fragmentarycznymi, niedokończonymi książkami, takimi, jak *Pasaże* Benjamina, *Zeszyty filozoficzne* Gramsciego, *Myśli* Pascala czy nawet *Pieśni* Pounda. Skupienie się na gatunkowości w szczególności oznacza, że nie podejmę się rekonstrukcji systemu myśli, by go streścić w formie pojęć, którymi łatwiej byłoby się później posługiwać. Z pewnością zajmować nas będzie myśl Lacana, ale tylko jako mówienie czy wypowiedź. Oznacza to, że tradycyjnie pojmowana zależność między językiem a myślą ulegnie tutaj odwróceniu: nie chodzi o język jako instrument bądź środek służący do wyrażania pojęć, ale raczej o sposób, w jaki uwarunkowania zewnętrzne i forma reprezentacji (mówienie i pisanie) wywierają wpływ na same pojęcia a równocześnie stanowią o tym, w jakich warunkach mogą one zaistnieć i gdzie leżą ich granice, modulując ich kształt i rozwój. Nie chcę z góry osądzać rezultatów czy przepowiadać powyższej inwencji gatunkowej sukcesu poza tym tylko, że zarzucenie (albo przynajmniej wzięcie w nawias) takich obciążonych terminów, jak niedokończony, fragmentaryczny, bez możliwego zakończenia i im podobnych wydaje mi się pożądane.

Mało tego, chciałbym również wykorzystać dzieło Lacana w jeszcze inny sposób jako wyznacznik konstruowania teorii samej w sobie. Słowo teoria, które przyjęło swe charakterystyczne – powiedzmy postwspółczesne – znaczenie w latach 1960-tych i w erze strukturalizmu, znaczy nie tylko coś zupełnie innego niż tradycyjna filozofia, ale również innego niż ta część nowożytnej filozofii, która dążyła do zerwania z tradycyjnym filozofowaniem (powiedzmy, Heidegger, pragmatyzm, czy Wittgenstein). Podobne podejście bez wątpienia degraduje Lacana do statusu zwykłego przykładu, ale w inny sposób niż uczyniłaby to analiza gatunkowa. W tym miejscu rozważany przykład podlega rekonstrukcji w celach historycznych po to, by zilustrować w jaki sposób działała logika danego okresu historycznego bądź też, w najgorszym razie, by ukazać tendencję historyczną. Takie postępowanie nie musi koniecznie być oparte na przekonaniu, że spośród wszystkich tak zwanych pism teoretycznych najbogatsze są pisma Lacana, i że na wiele sposobów, z których nie wszystkie jeszcze doczekały się zbadania

i udokumentowania, stanowiły one źródło otaczającej go aktywności intelektualnej oraz ówczesnych publikacji czy też publikacji, które od tamtej pory się ukazują. Pytanie o strukturę i dynamikę takiej formy pisania, którą nazwano teorią, zupełnie nie jest też pytaniem o to, czy Lacan był czy nie był strukturalistą (pytanie, które również będziemy musieli postawić); wreszcie jego związek z tekstem Freudowskim (a całe *Seminarium* ma rzekomo stanowić do niego jeden wielki komentarz) wydaje się na pierwszy rzut oka wykazywać osobliwości nie spotykane w wielu innych tekstach „teoretycznych” (choć wypadałoby w tym miejscu wspomnieć o analogicznej pozycji Althussera w odniesieniu do Marksa).

Trzeci obszar dociekań wydaje się być nawet jeszcze bardziej odległy od kwestii poruszanych na początku i nawet jeszcze mniej istotny dla kierunków, w które mogą nas one prowadzić. Z braku lepszego słowa nazwę ten obszar krytyką literacką Lacana, o której można sądzić, że zajmuje pozycję na tyle marginalną, na ile marginalne wydają nam się być momenty literackiej egzegezy w dziele samego Lacana. Dzieje się tak dlatego, że wszystkie te momenty noszą znamiona ilustracji teorii, i że we wszystkich przypadkach zwrot ku tego rodzaju tekstom może być udokumentowany jako czysty przypadek albo wynik na pozór swobodnych skojarzeń. Alegoryczne odczytanie *Skradzionego listu* wciąż się ceni w znacznej mierze dzięki naleganiom Lacana, aby umieścić je na początku *Écrits*; natomiast o wiele bardziej zdumiewającej interpretacji snu samego Freuda o Irmie nie poświęcono wiele uwagi. Istotnie, fakt, że analiza snów zajmuje centralne miejsce w teorii Freuda, powinien być umieścić problem interpretacji narracji w przestrzeni, której zadaniem byłoby wydobyć tak zwanej krytyki literackiej z jej marginalnego miejsca. Jednocześnie, równie istotne odczytania Hamleta i Joyce’a stawiają kolejne pytanie, wielokrotnie już zadawane, o Freudowską „krytykę literacką” i o jej tradycyjny związek z kompleksem Edypa w ogóle. Interpretacja Antygony wywołała wiele komentarzy, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, ale żaden z nich nie był komentarzem literackim. Wreszcie, prawie wcale nie odnoszono się do najbardziej niezwykłego komentarza Lacana dotyczącego *Uczty Platona*. Taki zbiór wzorcowych interpretacji (w podwójnym znaczeniu), powinien więc przyjść z pomocą, z jednej strony w rozstrzygnięciu czy jest to tylko przypadek przestarzałej Freudowskiej krytyki, której rodzaj sugerowałby, że Lacan na własne życzenie sprowadza się do poziomu staromodnego doktrynera, a z drugiej strony w ocenie czy pojęcie alegorii nie mogłoby stanowić bardziej skutecznego, i na ogół niedocenianego, narzędzia analizy oraz pojęcia struktury niż znacznie już nadużyte pojęcie metaforyczności, którego rozpowszechnienie można po części przypisać samemu Lacanowi.

Na koniec, jakby tego było mało, powinno się postawić pytanie o dialektyczną naturę myśli Lacana, które z założenia pociąga za sobą odwieczne pytanie o dialektyczną naturę myślenia jako takiego. Takie pytanie z pewnością obejmuje, ale też

znacznie przekracza, kwestię wpływu Hegla nad wyraźnym wpływem dialektyki pana i niewolnika w odczytaniu Kojeve'a, szczególnie przy formułowaniu hipotezy o stadium lustra, oraz wpływu Sartrowskiej (w równej mierze Heglowskiej) koncepcji Spojrzenia i relacji z Innym. Ale też mówi się i to, że dojrzała i późna myśl Lacana porzuca i Hegła, i Heglowski egzystencjalizm – najpierw na rzecz strukturalizmu, a później na rzecz swych własnych niepowtarzalnych sformułowań na temat niemożliwego, *jouissance*, *objet petit a*, czy też płci kulturowej (*gender*).

Ale może takie ujęcie nie bierze pod uwagę ważnej zasady pojawiającej się właśnie w późnej myśli Lacana: mianowicie lekcji o czterech dyskursach, a w szczególności doktryny o dyskursie uniwersyteckim. Doktryna ta zakłada, że ten szczególny rodzaju dyskursu (bądź strukturalnej permutacji) czerpie swą siłę napędową z uprzedmiotawiania Innego za pomocą nazwy własnej. A zatem dyskurs uniwersytecki dąży zawsze do utożsamienia danej myśli bądź prawdy z nazwą własną i nieustannie zajmuje się klasyfikacją danej myśli (co może, ale nie musi, obejmować zagadnienia wpływu, początku, ukierunkowania, ideologii i tym podobnych), określając ją jako heglowską, lacanowską, sartrowską, strukturalistyczną (co możemy potraktować jak skrót odnoszący się do Lévi-Straussa), freudowską i tak dalej. Ci z nas, którzy są oskarżani o „eklektyzm” stanowią niepokojący problem dla takiego dyskursu o tyle, że dyskurs ów obserwuje, jak kryjące się pod różnymi nazwiskami koncepcje dryfują w dół strumienia, jedna za drugą, bezładnie, jak niepogrzebane zwłoki, i nadaremno poszukuje uspokajającej jedności podobieństw rodzinnych. Ale jeśli historia jest zrekonstruowaną narracją, może ów problem wcale nie jest ciekawy i równie dobrze można by prześledzić rozwój danej koncepcji bez nałogowego przypisywania jej nazwisk. Albo może, z drugiej strony, wprowadzanie takiej nazwy własnej należałoby na powrót powiązać z problematyką gatunkowości, od której wyszliśmy, oraz potraktować ów gest jak specyficzny gatunkowy element stały bądź podformę, jak kontrolowaną dygresję służącą za ozdobnik bądź też rozwinięcie argumentacji w sposób, który dopiero należałoby określić. Z pewnością kilka takich nazw własnych przewija się przez *Seminarium* ze znaczącą regularnością: Platon, to raz (*Menon*), etyka Arystotelesa, dwa; Kartezjusz zwykle wyłania się w tych momentach, kiedy pojawia się fałszywy problem świadomości (Lacan *dixit!*); występują tam też w pomniejszych rolach bądź tylko w epizodach Merleau-Ponty, Wittgenstein, sam Lévi-Strauss, nie wspominając o świętym Anzelmie, Kancie, Benthamie, mistykach czy świętym Augustynie. Wiele z tych odniesień daje się wyjaśnić uciekając się do materialnej analizy zmian w składzie słuchaczy Seminarium, stopniowego zastępowania bądź zasilania szeregów publiczności, na początku złożonej z przechodzących szkolenie młodszych analityków, przez grupę studentów zorientowanych filozoficznie (althusserowsko i maoiistowsko), skupionych wokół *École normale*. Dlatego właśnie pojawienie się wielu odniesień można wyjaśnić dzięki dynamice czynionych

odwołań, koniecznych, by przyciągnąć innego rodzaju słuchacza i spowodować „napływ świeżej krwi” do grupy. Stąd też nawiązania do Marksa odgrywają rolę w konstruowaniu nowej psychoanalitycznej teorii wartości, ale również służą jako sygnały i konotacje, będąc równocześnie przykładem nowej formy teoretycznego imperializmu i wszytkożerności. Oczywiście pojawiają się tam także nazwani i nienazwani wrogowie: psychologia ego, szkoła relacji z obiektem, neofreudyści, Amerykanie, Marie Bonaparte, Hartmann i Kris; przypuszczalnie jednak, odgrywana przez nich gatunkowa rola w ramach lekcji pokazowych jest troszkę innego rodzaju.

A zatem, w kontekście tych końcowych dociekań, należałoby zadać pytanie nie o heglizm Lacana, ale raczej o otwartość jego myśli na nowe osiągnięcia myśli dialektycznej w ogóle. W tym, co dalej nastąpi pogrupuję swoje obserwacje wokół następujących zagadnień: funkcji nieobecności i paradoksów kastracji, niewspółmierności, dialektyki osunięć semantycznych (*semantic slippage*) – i wreszcie relacyjności oraz totalności.

I

Jedno z głównych zagadnień dialektyki Lacana zasada się na samej nieobecności, a szczególnie na jednym rodzaju nieobecności, najbardziej skandalicznym ze wszystkich. Oczywiście chodzi tutaj o kastrację. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z podwójnym skandalem, powstałym na dwa odrębne sposoby. Hipoteza kastracji i kompleksu kastracji była zawsze źródłem kłopotów u samego Freuda: prawdopodobnie można by zrelacjonować historię czy mit o kompleksie Edypa bez uciekania się do groźby kastracji, tak ściśle z nim powiązanej. W tym miejscu bardzo konkretna groźba odnosząca się do sfery seksualności poddana zostaje metafizycznemu uogólnieniu, że się tak wyrażę, i przekształca się w szerszej rozpowszechnioną groźbę śmierci, w obraz okaleczenia, kary bądź też, w znaczeniu jeszcze bardziej figuratywnym, stanowi zagrożenie dla autonomii psychicznej dziecka i staje się źródłem strachu, który w późniejszych latach okaleczy podmiot. Ale powiązanie takiej groźby z pożądaniem matki zazwyczaj umieszcza ją na powrót w ogólnej sferze tego, co seksualne albo przynajmniej w sferze wczesnodziecięcej seksualności.

W tym miejscu – i zawsze pozostając w kontekście pism samego Freuda – prawdopodobnie można się natknąć na kilka zarzutów i uwag krytycznych. Zarzuty owe są wyrazem zmęczenia, którego swego czasu wielu z nas doświadczyło w obliczu czegoś, co można by było nazwać krytyką literacką w duchu ortodoksyjnego freudyzmu (najbardziej oczywisty przykład interpretacji postępującej według „przypadku ostatecznie determinującego odczytanie”, bądź też

„nadrzędnego kodu”): to przewidywalność występowania motywu Edypa w całym spektrum klasycznych tekstów od *Hamleta* po *Braci Karamazow*, przewidywalność, która z pewnością powraca w „krytyce literackiej” Lacana, bez względu na to, jak dobrze maskuje się pod strukturalnym przebraniem, czy też jak dobrze jest zmodernizowana (Imię Ojca). Z dużą siłą przekonywania taki zarzut postawili Deleuze i Guattari, których *Anty-Edyp* niestrudzenie (a dla niektórych pewnie nużąco) protestuje przeciwko redukowaniu wszystkiego do sytuacji „Mama-Tata” z dzieciństwa. Jest to zarzut, którego prawdopodobnie nie sposób uniknąć poprzez odwołanie się do faktu (a prawie wszyscy to czynią), że przecież sam Edyp nie miał kompleksu Edypa. Jeśli prawdzie zawsze towarzyszy wstrząs defamiliaryzacji i demystyfikacji oraz objawienie się wypartych bądź zapomnianych rzeczywistości, to bez wątpienia fakt wszechobecności Freuda i kompleksu Edypa w dzisiejszej świadomości kulturowej już dawno pozbawiły ów motyw jego pierwotnej wartości jako prawdy i aby ją odzyskać musielibyśmy powrócić do *Studiów nad histerią*. Lacan z pewnością się do tego przyczynia, szczególnie wtedy, kiedy podkreśla większe prawdopodobieństwo pojawienia się groźby kastracji ze strony matki niż ze strony ojca oraz fakt, że stanowi ona raczej odpowiedź na najwcześniejsze formy dziecięcej masturbacji.

Nie uszlachetnia to jednak szczególnie kastracji jako problemu natury filozoficznej; takie postawienie sprawy przybliży nas do drugiego, poważniejszego zarzutu, a mianowicie zarzutu zupełnej przygodności. Obdarzenie biologicznego faktu, jakim są narządy rozrodcze człowieka (co przynajmniej w kontekście fantastyki naukowej mogłoby być wyobrażone inaczej w wiarygodny sposób) tego rodzaju determinującą siłą, poddaje w wątpliwość filozoficzne abstrakcje poprzez skonfrontowanie ich z pewną nieredukowalną zawartością, której nigdy nie uda się wyabstrahować i przełożyć na pojęcia filozoficzne bez równoczesnego pozbawienia jej mocy i wpędzenia się w najgorszego typu metafizykę. Ale być może rzuca to wyzwanie filozofii jako takiej – można powiedzieć, że nie da się jej pogodzić z ustanowioną przez freudyzm (tak samo jak i marksizm) jednością teorii i praktyki. Nawet w owym niezwykłym (drugim) kontekście rola przypisana zwyczajnemu narządowi może jednak poruszyć kwestię przygodności w inny, lecz niemniej problematyczny, sposób.

Można powiedzieć, że Lacanowi udaje się uniknąć tego zarzutu dzięki dramatycznie odmiennemu potraktowaniu cielesnego narządu: stwierdza on, jak powszechnie wiadomo, że przedmiotem zagrożenia kastracją nie jest wcale narząd zwany penisem, ale raczej coś całkiem odmiennego zwanego fallusem, który, podobnie jak penis w stanie erekcji, nie powinien być dalej traktowany jako narząd, ale raczej jako coś pokrewnego wydarzeniu (albo może władzy), i który Lacan określa teraz jako znaczące (albo nawet Znaczące, jako uprzywilejowane znaczące, na podstawie tego, że jest to jedyne znaczące pozbawione znaczenia

czy znaczonego – cecha, która może na powrót przemienić je w coś bliższego przygodnemu narządowi). Jak dotąd taki zabieg można przyjąć (albo odrzucić) jako jeszcze jedną „strukturalizację” Freuda, z serii których Lacan słynie, jako przykład na mgliście lingwistyczne kategorie, na modłę wspomnianego wyżej przekształcenia edypalnego ojca w „Imię Ojca”: róża strukturalna w miejsce botanicznej.

Ale nawet takie podejście pociąga za sobą przeoczenie najbardziej skandalicznych momentów Lacanowskiego „przepisywania” Freuda. Jest to skandal nie zauważany z powodu nadmiernej znajomości rzeczy, a przeoczenie to wzmacnia jeszcze zbyt dobra znajomość paradoksu Bataille’a, który skandal ten wykorzystuje i odwraca: chodzi tutaj o zależność między transgresją i Prawem, które potrzebują siebie nawzajem, by każde mogło działać. Jest to rodzaj pewnego dziwnego chiazmu negatywności, gdzie siła negacji zależy od reafirmacji tego, co neguje. Jednak moim zdaniem powyższa zależność nie jest dialektyką, ale raczej błędnym kołem, albo jeszcze lepiej, rodzajem dreptania w miejscu (co nawet nie jest powtórzeniem w nie-dialektycznym Freudowskim sensie); w każdym razie myślę, że częste interpretowanie siódmego *Seminarium* Lacana (*Etyka*) w kategoriach Bataille’a i transgresji jest błędem i podąża w złym kierunku.

Wszystko to być może można objaśnić poprzez powrót do pierwszego ruchu w tym osobliwym procesie, a mianowicie do podkreślenia przez Lacana konieczności kastracji (odkładając na razie na bok oczywiste zastrzeżenie, że chodzi tutaj o „kastrację” symboliczną). Musimy podjąć próbę przywrócenia pierwotnej skandaliczności stanowisku wysuwającemu twierdzenia, których nie sposób doszukać się u samego Freuda (którego cechował uparcie zdrowy rozsądek mający niewiele wspólnego z powyższymi paradoksami), a konkretnie, twierdzenie, że „normalny” rozwój seksualny wymaga uprzedniego przejścia, w odpowiednim momencie, przez kastrację; albo, jeśli mielibyśmy unikać słów takich jak normalny, że najgorszego rodzaju problemy psychiczne – od neuroz począwszy, na psychozach skończywszy – pojawiają się w efekcie nieudanego przejścia przez stadium kastracji (albo próby uchylenia się przed nią). Łatwo domyślić się psychologicznych czy antropologicznych odpowiedników tej doktryny: konieczność występowania lęku przed śmiercią w procesie formowania się jednostkowości czy też różnorakie praktyki *rites de passage*, przypadki rytualnego znęcania się i tym podobne. Choć z pewnością takie odpowiedniki nie znajdują się na poziomie prawdy czy pojęciowości, do którego Lacan usiłuje dotrzeć, on sam niejednokrotnie utożsamia kastrację ze śmiercią, na różne sposoby, które zapraszają do podobnych obsunięć w stronę antropologii czy psychologii.

By zrozumieć funkcję kastracji w ujęciu Lacana oraz to, co powstrzymuje ten termin przed obsunięciem się w stronę czegoś w rodzaju absolutnej metaforyczności, jednocześnie obdarzając go tą szczególnie symboliczną rolą,

którą z oczywistych względów musi pełnić, najlepiej nawiązać do specyfiki zastępczego pojęcia fallusa występującego u Lacana. Patrząc z tej perspektywy można powiedzieć, że to właśnie groźba kastracji wymierzona w penisa, w ten przygodny organ, przekształca go w fallusa; albo jeszcze lepiej, wytwarza to znaczące, które jest fallusem, i które umożliwia cielesnemu narządowi pełnienie od czasu do czasu takiej funkcji znaczeniowej. Nie chodzi tutaj o empiryczną lekcję, że istnieje coś takiego jak fallus (i że mężczyzna go posiada, a kobieta nie); chodzi raczej o lekcję nieobecności: mianowicie, że nikt nie posiada fallusa, ani mężczyzna, ani kobieta, ale że oboje od czasu do czasu uczestniczą w owym znaczącym, jeśli wolno mi będzie to tak niewinnie ująć. Lacan często wspomina, że jest zawsze coś niedorzecznego w męskiej pewności siebie oraz że postawom *machismo*, z konieczności performatywnym, zawsze zagraża element komiczny. (Takiej męskiej performatywności odpowiada kobieca maskarada rozpoznana przez Hélène Deutsch, która równie dobrze uwydatnia podstawę doktryny Lacana, który twierdzi, że w powyższym sensie „płcie” (*sexes or genders*) nie tylko nie są naturalne, ale są również pozbawione znaczenia i niemożliwe.) Dla męskiego rozwoju płynie z tego wniosek, że oto właśnie „doświadczenie” kastracji (innymi słowy, zdanie sobie sprawy, że nikt nie „posiada” fallusa w sensie własności) umożliwia osobnikowi płci męskiej funkcjonowanie w roli mężczyzny; albo jeszcze lepiej – gdyż mam nadzieję, że będzie się stopniowo stawać jasne, do jakiego stopnia negatywne sformułowania są zawsze wierniejsze doktrynie Lacana, niż jakiegokolwiek pozytywne twierdzenia czy zapewnienia – w momencie, gdy takiego doświadczenia zabraknie, mężczyzna cierpi na wszelkiego rodzaju zaburzenia. (Można by było w tym miejscu z jakiejś klinicznej czy rozwojowej perspektywy dalej rozwodzić się na temat uprzywilejowanej relacji z matką, o której już nadmieniałem w związku z tym „doświadczeniem”, jako że pierwsze odkrycie możliwości kastracji dokonuje się przez nią, przez jej cielesną anatomię, jak również przez groźbę jaką stwarza; dotyczy to również sposobu, w jaki dziecko doświadcza samego czy samej siebie jako libidinalnego substytutu matki, nie wspominając o niezliczonych i odmiennych sytuacjach, kiedy to matka wydaje się kastrować ojca, powodować jego nieobecność bądź jeszcze większe oddalenie¹).

Ale chciałbym tutaj głównie zaakcentować konstytutywny związek z nieobecnością – niekoniecznie nawet do brakiem, chociaż z pewnością jest to bardzo ważna kategoria (pochodząca od Sartre’a) – która zajmuje centralne miejsce w myśli Lacana, i która potwierdza jej dialektyczny status. Fallus jest nieobecnością i właśnie ten fakt obdarza go potencją jako znaczące. Właściwie, struktura samych

1. Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient: Le Séminaire, livre V*, red. Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris 1998, s. 208.

znaczących jest skonstruowana dialektycznie, wokół nieobecności: podążając raczej za lingwistyką Jakobsona niż Saussure'a, a z pewnością w duchu Hegla, jeśli nie Mallarmé'go, przykłady Lacana w kółko pokazują, że znaczące może jedynie zaistnieć mocą swej nieobecności albo przynajmniej nie będąc obecne przez cały czas; to jest właśnie najgłębsze znaczenie znanego przykładu *fort-da*².

I właśnie ten dialektyczny wymóg wyznaczy kierunek i strategię najbardziej fundamentalnej polemiki Lacana: ataku na szkołę relacji z obiektem (oficjalny temat czwartego *Seminarium*). Ducha tej polemiki można w skrócie podsumować tak: zasadza się ona na pojęciu obiektu pożądania – uznanie, że taki obiekt rzeczywiście istnieje równocześnie implikuje, że wywołane przez niego pożądanie może zostać całkowicie zaspokojone (podaje się przez to przepis na normalność, zupełnie odmienną od tego, co sugerują strukturalistyczne objaśnienia Lacana). Ale w jaki sposób możemy wciąż kłaść akcent na pożądaniu i równocześnie uniknąć niepożądanych następstw pojawienia się pojęcia obiektu? Można by na przykład obstawać przy metonimicznym pojęciu pożądania, jako że podąża ono nieskończoną trajektorią substytucji jednego przedmiotu przez inny, poczynszy nie od jakiegoś oryginalnego, początkowego obiektu, ale od czegoś, co już od razu stanowiło rodzaj substytucji (tak zwane *Vorstellungsrepräsentanz*³). Albo można też zaproponować zagadkowy *objet petit a*, coś w rodzaju pozostałości, która przybiera różnego rodzaju formy w trakcie trwania Seminarium (nie przyznając nawet, że małe *a* pojawiające się w stadium lustra to załączek owej pozostałości). Położenie fundamentalnego nacisku na kwestię pożądania pociąga za sobą równie fundamentalne twierdzenie, że pożądania nigdy nie sposób zaspokoić (dowodzi tego fakt, że momenty zaniku pożądania – *aphanisis*⁴ – mają katastroficzne następstwa). Jednakże takie postawienie sprawy będzie powoli prowadzić do stopniowego odchodzenia od posługiwania się terminologią związaną z obiektem w dwie różne strony: po pierwsze, wartość obiektu (*objet petit a*) będzie od tej pory określana na podstawie jego położenia w przestrzeni szerszego narracyjnego mikrokosmosu, którym jest fantazmat: oznacza to, że próby odwoływania się do „obektu pożądania” w kategoriach czysto przedmiotowych tracą sens.

2. Odnosi się to do zabawy, podczas której wnuk Freuda odgrywał znikanie i powrót matki („precz”, „tu”). W: Zygmunta Freuda, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 13–14.

3. Czasem tłumaczone jako „reprezentant reprezentacji”, owo enigmatyczne pojęcie (rozwinęte w metapsychologicznych esejach Freuda *Wyparcie* i *Nieświadomość*) wydaje się oznaczać reprezentację, której przedmiotem jest nie kolejny obiekt, ale raczej popęd jako taki (to znaczy coś z zasady opierającego się przedstawieniu).

4. Termin ukuty przez Ernesta Jonesa na określenie zaniku pożądania.

Z drugiej strony, może to doprowadzić do poczynienia nowych rozróżnień w obrębie samego pojęcia pożądania: w tym miejscu właśnie pojęcie *jouissance* (wszechobecne w późniejszych Seminariach) oddziela się od pojęcia przyjemności (pozostawiając „zasadę przyjemności” poza nawiasem rozważań) i, dokładnie rzecz biorąc, zostaje zdefiniowane jako „coś różnego od przyjemności w tym sensie, że wytycza ono rejon leżący poza nią”⁵. Fakt, że *jouissance* nie zadowala się zwykłą przyjemnością, że nieustannie wychodzi poza proste zaspokojenia i zdobycze przyjemności jako takiej, najwyraźniej ma coś wspólnego z najbardziej znaną wersją formuły syntaktycznej („poza” albo *jenseits*) u Freuda, a mianowicie z instynktem śmierci lub Tanatosem.

Wyznacza to również zupełnie nowy retoryczny rozwój samego Lacana, kiedy to wielkiej wagi pojęcie wymiaru „poza” skolonizuje cały gatunek wizualnych *jenseits*, w formie zasłon lub kuszących okryć różnego rodzaju, które uwodzą nie dlatego, że przysyłają konkretny obiekt, ale raczej dlatego, że dramatyzują jego nieobecność, i że istnieją jedynie jako znaki i substytuty w miejscu brakującego przedmiotu. W kwestii jego centralnego znaczenia Lacan powoła się na wczesny, niepublikowany tekst *Projekt*⁶ Freuda i tkwiącą w nim zapowiedź późniejszej doktryny. (Inny wizualny odpowiednik, z *Seminarium IX*, słynna anamorfoza, obrazuje raczej szczególną naturę fallusa). W ten sposób otwiera się możliwość pewnego rodzaju estetyki – architektura jako kreowanie próżni, jako kształtowanie nieobecności; i można tu odwołać się do ogromnego bogactwa kulturowych i literackich przykładów⁷. Miłość dworską można teraz pojmować w kategoriach bardzo szczególnego eksperymentu polegającego na podsycaniu doświadczania nieobecności w samym sercu pożądania, podczas gdy mistycy ułatwiają zrozumienie jak nieobecność i negatywność rozciągają się aż do samego fundamentalnego wielkiego Innego lub Boga, który, jak Freudowska figura pierwotnego ojca, musi być koniecznie martwy, aby wypełniać swoją funkcję. Chciałbym tutaj podkreślić i wykazać słuszność twierdzenia, że powyższe surowce kulturowe należy traktować nie jako objawy zapadania się Lacana w religię czy mistycyzm, ale jako przykłady w obrębie zasadniczo dialektycznego posługiwania się nieobecnością. Podobne przykłady stają się symptomami idealizmu

5. Jacques Lacan, *La logique du fantasme: Le Séminaire*, 31 maja 1967.

6. Najbardziej ambitna praca Freuda należąca do okresu przed psychoanalizą, *Projekt psychologii (Entwurf einer Psychologie)*, której pierwsza wersja powstała w 1895 roku, a która ukazała się drukiem dopiero w roku 1950. Komentarz Lacana do niej znajduje się w *La moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse: Séminaire, livre II*, red. Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris 1978.

7. Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse: Le Séminaire, livre VII*, red. Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris 1986, s. 226, 148–152.

tylko wtedy, kiedy pojmujemy je na pozytywistyczną bądź empiryczną modłę; można je jednak z powodzeniem wykorzystać dialektycznie.

II

Fakt, że Lacan jest świadom istnienia niewspółmierności, najbardziej wymownie świadczy o dialektycznym charakterze jego myśli, co nie zawsze wydaje się być dostrzegane. Termin ten zapożyczam z matematyki⁸, mimo że sam Lacan oczywiście wykorzystuje liczby niewymierne i problematykę z nimi związaną w swych podstawowych analogiach (do czego jeszcze wrócimy). Posługuję się tym terminem w szerokim znaczeniu radykalnej niezgodności między różnorodnymi systemami czy kodami objaśniającymi, czyli czegoś na kształt nieprzekładalności jednego systemu na inny. Należy tutaj dodać również i to, że nie istnieje możliwość dokonania wyboru między owymi systemami; skandalem więc nie jest tak naprawdę ich wzajemna niezgodność, ale raczej przekonanie, że niezbędne nam są obydwa (albo wszystkie trzy, wszystkie cztery) naraz, i że nie sposób je połączyć w sposób systematyczny – innymi słowy, że nie sposób skonstruować z ich różnic spójnej maszyny. Zarysowane w takim świetle, pojęcie niewspółmierności może po prostu odzwierciedlać frustrację akademickiego eklektyzmu, który nie potrafi czerpać z rozmaitych, odmiennych filozofii jednocześnie, nie tęskniąc za syntezą. Rzeczywiście, już sam pseudo-koncept niewspółmierności (który nie zawiera pozytywnej treści, ale jedynie rejestruje konieczność porażki i oswaja nas z nią) można by odczytywać jako przejaw owej tęsknoty, która równie dobrze może stanowić błędną, ale zarazem nieodzowną siłę napędową projektu filozoficznego jako takiego⁹. Jedno, uniwersalność, system, totalność, synteza – to owa mnogość nazw na oznaczenie powyższego pragnienia, obecnie napiętnowanego. Kto jednak odważy się powiedzieć, że wszystkie te sprytne post-współczesne (*post-contemporary*) teoretyczne mechanizmy, obmyślane, by hamować czy nawet tłumić owo pragnienie, to coś lepszego? Są one przecież dowodem na to, że nie sposób wyzbyć się odruchu unifikacji. (Mamy tu do czynienia z czymś podobnym do związku Prawa i jego transgresji w innym znanym paradygmacie).

Wszystko to może być prawdą, lecz stawka znacznie się zwiększy, kiedy zaczniemy dostrzegać w niewspółmierności kodów i teorii znaki i symptomy sięgającej znacznie głębiej, ontologicznej niewspółmierności, jeśli wolno mi to tak

8. Arkady Plotinsky, *The Knowable and the Unknowable*, University of Michigan, Ann Arbor 2002, s. 118–119. Jednakże podejrzewam, że zamierzone przeze mnie znaczenie bliższe jest temu, co Bohr nazwał „komplementarnością”.

9. Zobacz na przykład: Alain Badiou, *Lacan et Platon*, w: *Lacan avec les philosophes*, red. Michel Dequy, Albin Michel, Paris 1991, s. 135–154.

niewłaściwie ująć. Wtedy to sama rzeczywistość zacznie się jawić jako współistnienie nie pasujących do siebie elementów, wobec których wciąż jeszcze żywi się nadzieję, że zostaną one połączone za pomocą jakiejś „teorii jednolitego pola”. Ale taka nadzieja wydaje się od razu sprowadzać nas na powrót w obręb myśli ludzkiej i za podobne niewspółmierności winić raczej zrodzone z owej myśli teorie, niż istotę samej rzeczywistości.

W tym miejscu należałoby coś powiedzieć na temat Lacanowskiej koncepcji nauki, status której chce on nadać psychoanalizie, biorąc równocześnie udział w tej już raczej wyczerpanej i konwencjonalnej krytyce nowoczesności i nowożytnej nauki w stylu *Kryzysu nauk europejskich* Husserla czy nawet eseju Heideggera o światobrazach. Powinno się jednak w tym miejscu wspomnieć (w obronie Lacana?), że jego krytyka naukowego zeświecczenia nie jest zabarwiona nostalgią za jakąś formą powrotu do wielkiego Innego, ale że jedynie dąży (a sądzę, że w nieciekawy sposób) do ukazania różnicy między tradycjonalizmem – statusem psychiki i Innego w okresach, gdy dominowała religia – a dylematami psychicznymi, przed którymi staje nakierowana na naukę epoka świecka. Z drugiej strony obrona nauki, na podstawie której Lacan domaga się uznania naukowości psychoanalizy, nie wydaje się sugerować podobnego rodzaju historycyzmu i kulturowej krytyki dłuższych okresów historycznych, ale raczej ma przyjść z pomocą w atakach na psychologię i filozofię: innymi słowy, nie po to, aby podkreślić specyfikę myśli Freuda, ale raczej po to, aby obalić koncepcje spójnego systemu, które są milcząco zakładane szczególnie w psychologii, ale również w filozofii. Uważa się, iż za formalizacjami Lacana – nie tylko grafami, ale późniejszymi matkami i topologiami, włączając w to węzły i pierścienie – stała chęć dążenia do ścisłych sformułowań, pragnienie uniknięcia takiego typu humanizmu i metafizyki, które cechują w dużej mierze „ortodoksyjny freudyzm”, jak również próba pozostawienia po sobie spuścizny odpornej na tego rodzaju rewizje, jakim poddano myśl Freuda¹⁰. Może to i prawda, ale myślę, że nie wolno nam lekceważyć przestrzennej pasji, która towarzyszyła kreśleniu owych wieloznacznych hieroglifów czy też „znaków” (*characters*), tak samo, jak nie sposób nie dostrzec w nich szczególnego rodzaju pragnienia, pragnienia zwanego formalizacją, które wydaje mi się być czymś odrębnym od naukowości oraz roszczeń do tego miana. Fakt, że wszystko to odbywa się w epoce *écriture* przydaje tej kwestii dodatkowych bądź uzupełniających historycznych konotacji; jednakże nie należy sprowadzać wspomnianych formalizacji wyłącznie do tego poststrukturalistycznego motywu.

Co się tyczy niewspółmierności, nieistotne czy pojmowanej naukowo czy nie, myślę również, że należy w tym miejscu wysunąć twierdzenie, iż dialektyka ro-

10. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, Fayard, Paris 1993, s. 476.

dzi się z uświadomienia sobie i uznania powyższego dylematu, zarówno w jego formie subiektywnej jak i obiektywnej. Jeśli istnieje dla Hegla synteza, należałoby obstawać przy kluczowym twierdzeniu, że jest ona tylko jedna, synteza końca, bądź tak zwanego Absolutnego Ducha¹¹. Mamy tu do czynienia z punktem zatrzymania tak tajemniczym, że wszelkiego rodzaju zaproponowane interpretacje nie zdołały nikogo usatysfakcjonować: *hubris* Hegla, sam Hegel jako filozoficzny odpowiednik Napoleona, państwo pruskie, koniec historii albo po prostu nowy historyczny ogląd świata i moment, kiedy to cała przeszłość ludzkości staje się dostępna dla myśli (nie wspominając o późniejszych interpretacjach, gdzie pojawia się ona w postaci *praxis* albo jedności teorii i praktyki, jako socjalizm bądź komunizm, czy coś jeszcze innego). Na ogół, odkładając na bok kwestię formalną owego „finalnego” momentu (oraz problem końca, który kwestia ta skrycie porusza tak jak wielka Przedmowa otwarcie stawia problem początku), sprzeczności, o których mówi Hegel, stanowią właśnie elementy niewspółmierne, które, choć z jednej strony należą do przeszłości, wciąż przewijają się i powtarzają w nowych sprzecznościach. „Metajęzyk nie istnieje”, głosi jeden z bardziej znanych antyfilozoficznych sloganów Lacana; wulgarny heglizm jest z pewnością rodzajem metajęzyka. Ale dialektyka nim nie jest – a przynajmniej moim celem jest właśnie to pokazać – i niezależnie od tego, jak ją nazwiemy, jest ona udręczonym rodzajem języka, usiłującym oddać istnienie elementów niewspółmiernych, nie dążącym jednak do ich pogodzenia poprzez jakieś łatwe przydawanie nazw bądź też poprzez upraszczanie to tego, to tamtego spójnego kodu filozoficznego. Taką właśnie prowizoryczność nazywa się czasem refleksyjną (jeśli określenie to sugeruje język świadomości, jest ono również niezadowolające); pożądana byłaby próba oddzielenia jej od innej, bardziej współczesnej, strategii językowej, tak często zwanej teorią (coś czego nie będę w tym miejscu próbował).

Na chwile obecną, właściwą strategią radzenia sobie z niewspółmiernościami może być próba wyrwania ich z domeny pojęć (gdzie wydają się współistnieć pod postacią wielu odrębnych kodów) i postrzegania ich w kategoriach projekcji i sygnałów, symptomów, głębszych ontologicznych luk i pęknięć. Łatwiej będzie nam to uczynić, kiedy przejdziemy z rejonu nauk przyrodniczych nieco bliżej w stronę tak zwanych nauk humanistycznych. Wtedy, w minimalnym stopniu, może nam się wydać możliwe uchwycenie, powiedzmy, w sposób subiektywny i obiektywny, niewspółmierności takich, jak na przykład te między Marksem a Freudem: uchwycenie ich teorii jako niewspółmiernych, czyli teorii, które rów-

11. Skłonny jestem stanąć po stronie Slavoj Żižka zniecierpliwionego standardowymi rozumieniem „syntezy”: „czyż *Fenomenologia Ducha* Hegla nie powtarza w kółko tej samej historii o powtarzającej się klęsce, jaką podmiot ponosi przy próbach zrealizowania swojego projektu w społecznej materii [...]?” W: *The Ticklish Subject*, Verso, London 1999, s. 76.

nocześnie świadczą o jakiejś głębszej niewspółmierności wewnątrz historycznego świata społecznego. Jednoczesne utrzymanie tych dwóch perspektyw, subiektywnej i obiektywnej, nie równa się złożeniu ich na powrót w ramy pojedynczego systemu, ale być może pozwala również uniknąć ich zastygnięcia i uwiecznienia w postaci jakiejś bezzczasowej, metafizycznej opozycji.

W każdym bądź razie *Seminarium* Lacana zaczyna się od podobnego typu niewspółmierności i chce wskazać na to, że bez względu na późniejsze modyfikacje (oraz nowe pojęcia takie jak *jouissance* lub popęd, które zdają się odgałęziać pod pewnym kątem, który już nie rozpoznaje wcześniejszego „systemu”¹²), problem ontologicznej nieprzystawalności jest utrzymany przez całe *Seminarium*, a podobne różnorodne sformułowania służą właśnie do oznaczenia takiego dylematu, a nie do jego rozwiązania: „raczej do wyjaśnienia niż do zrozumienia”, jak to wielokrotnie ujmuje Lacan. Tabu dotyczące metajęzyka może być rozumiane jako przestroga nie tylko dla słuchaczy, ale i dla niego samego.

Wydaje się bowiem jasne, że początkowe rozróżnienie między porządkiem wyobrazeniowym i porządkiem symbolicznym (Realne zawsze czai się niewyraźnie gdzieś w tle) ma w szczególności za zadanie udratyzować niewspółmierność podobną do już omawianych – a właściwie niewspółmierność podstawową w Lacana rozumieniu „ludzkiej rzeczywistości”. Albo – by ująć rzecz odwrotnie (jak zawsze należy to robić) – to właśnie łączenie tych dwóch wymiarów w jeden rodzi pseudo-systemy psychologiczne i filozoficzne (kiedy te ostatnie oferują teorie „ludzkiej natury”), jak również różnorodne postfreudowskie „ortodoksyjne” rewizjonizmy. A zatem krytyka strategii interwencji w sytuację analityczną tych ostatnich jest, jak zobaczymy, umotywowana nowymi rozróżnieniami wynikającymi z owego wyjściowego oddzielenia tego, co wyobrazeniowe i symbolu.

Porządek wyobrazeniowy jest systemem dualistycznym, który wiąże ze sobą elementy czysto pozytywne, w szczególności te, które narastają wokół jaźni i innego (lub podmiotu i obiektu). Same relacje wyobrazeniowe można więc pojmować jako pewną ilość elementów pozytywnych (czy empirycznych realności), które da się pogrupować w spójne systemy czy to epistemologiczne, czy interpersonalne. W wymiarze Wyobrazeniowego występują liczne konflikty i antagonizmy (przede wszystkim dochodzi tutaj do wyłonienia się agresywności jako funkcji stadium zwierciadła), ale żaden z nich nie zakłada dialektycznej nieobecności czy niewspółmierności. Bez wątplenia powiązanie Heglowskiej dialektyki pana i niewolnika ze stadium lustra (pierwszym momentem wyłonienia się Wyobrazeniowego, kiedy to mniej więcej ośmiomiesięczne niemowlę wizualnie odkrywa

12. Podążając za Jacques-Alainem Millerem, Žižek proponuje przydatny (rewizjonistyczny) opis różnych stadiów w nauczaniu swej doktryny przez Lacana – zobacz: *Wzniosły obiekt ideologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 160–163.

swoje drugie ja w lustrzanym odbiciu), zaowocowało postrzeganiem wczesnego Lacana jako heglisty, który w późniejszych latach zupełnie porzuca dialektykę – najpierw dla strukturalizmu, później zaś dla swego rodzaju idiosynkratycznej poststrukturalnej teorii transgresji.

Ale taki ogłód ignoruje naukę numerologii: ponieważ w rzeczywistości to „Hegel” reprezentuje widmo Trzeciego (jak to było również w przypadku jego amerykańskiego zwolennika, C.S. Peirce’a); i to właśnie wraz z tym Trzecim terminem napotykamy wymiar, którego nie sposób sprowadzić do dualizmów Wyobrażeniowego, z którymi jest on radykalnie niewspółmierny. Tym wymiarem jest oczywiście porządek symboliczny, który możemy postrzegać albo w kategoriach wielkiego Innego (A), zupełnie odrębnego od małych innych (a) występujących w relacjach wyobrażeniowych, albo w kategoriach języka (domena znaczących). W tym miejscu zaczyna działać dziwna, nowa dialektyka, w której te dwa wymiary nie mogą być ani oddzielone, ani zredukowane do siebie nawzajem, ani też przełożone na jednolity metajęzyk. Z genetycznego lub rozwojowego punktu widzenia trudno jest więc nie pomyśleć tu o fazach czy też stadiach, co umożliwiłoby wprowadzenie rozróżnienia między momentem pojawienia się porządku symbolicznego i języka a doświadczeniem stadium lustra, które ma inaugurować porządek wyobrażeniowy. Lacan oczywiście posługuje się terminami stadium czy fazy, w szczególności w swej analizie różnorodnych neuroz i psychoz, ale jest on również bezlitosnym krytykiem podobnego „historycyzmu” dotyczącego rozwoju i bardzo niechętnie stosuje pojęcia takie jak „regresja”, które wydają się nieuchronnie przynależać do jakiegoś rodzaju historycystycznej perspektywy. Proponuje on klasyczne – chociaż niezupełnie satysfakcjonujące – rozwiązanie rozwinięte przez strukturalizm, gdzie jawnie historyczną bądź opisującą rozwój narrację traktuje się jakby w istocie była ona rezultatem rzutowania na skalę czasu permutacji możliwych w ramach owej „bezczasowej” struktury. A zatem normalna psychika nie istnieje, istnieją jedynie elementy i relacje, których modulowanie, zniekształcanie czy tłumienie generuje różne rodzaje „nieprzystosowania” (by posłużyć się najbardziej neutralnym terminem z możliwych). Owe (czasem doprowadzające do szału) typologie nerwic, perwersji, psychoz, są zatem nie tylko niezbędne dla strategii leczenia i momentu interwencji; są one także blisko powiązane z samymi strukturalnymi hipotezami. (Warto jednak odnotować fakt, iż strukturalistyczny rozdział synchronii od diachronii nie tylko wywołuje podobne diachroniczne iluzje lub projekcje rozwoju, ale mści się również w momencie, kiedy „strukturalista” wreszcie decyduje się wziąć pod uwagę czasowość. W tym miejscu napotykamy figury logicznych czasowości Lacana, zilustrowane takimi przykładami jak ten o trzech więźniach¹³,

13. Jacques Lacan, *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée*. w: *Écrits*, Seuil, Paris 1966.

które, ponieważ są tak uderzająco odmienne od analiz „strukturalnych”, czasem wydają się być formą „powrotu wypartego” wyłączonej czy też „wykluczonej” czasowości).

Nie sposób zatem rozdzielić wymiaru wyobrazeniowego od symbolicznego na tyle, aby zbadać każdy z tych wymiarów niezależnie od drugiego (lub też od trzeciego – Realnego – którego nie daje się nawet określić bądź obrysować w sposób, w jaki uczyniliśmy to z dwoma powyższymi). Słynne pierścienie boromejskie z ostatnich lat Lacana stanowią emblemat wzajemnej zależności, gdzie wszystkie pierścienie muszą być ze sobą połączone po to, aby ludzkie zwierzę mogło funkcjonować nawet tak, jak to „normalnie” czyni¹⁴. Dlatego możemy jedynie mówić o dominacji jednego wymiaru nad drugim oraz o sytuacjach, kiedy to jeden wymiar przywłaszcza sobie funkcję pozostałych albo, przeciwnie, występuje jedynie w niedostatecznie rozwiniętej formie. Wydawałoby się, że udało nam się w tym miejscu uzyskać jedną fundamentalną filozoficzną (albo, jeśli kto woli, antyfilozoficzną) przesłankę: a mianowicie, że nigdy nie będziemy w stanie zbudować teorii któregośkolwiek z owych wymiarów w izolacji od pozostałych. Porządek symboliczny wydaje się jednakże stanowić wyjątek od tej zasady (oficjalnie uprawniając Lacana do zajęcia miejsca w szeregach teoretyków „strukturalistycznych”), gdyż utożsamia się go z językiem jako takim, a przecież istnieje kilka systemowych teorii języka bądź też pretendentów do miana naukowego językoznawstwa. Przypuszczalnie jednak, z filozoficznego punktu widzenia, już sam projekt językoznawstwa jest bardziej problematyczny i wewnętrznie sprzeczny niż może się to wydawać niespecjaliście (zobacz, na przykład, prace Jean-Claude Milnera). Jako że nigdy nie znajdujemy się poza językiem, zawsze już jesteśmy w języku, wydawałoby się, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, którego nie da się zdefiniować, gdyż nigdy nie doświadczymy jego nieobecności (definicja jest przecież negacją). (Etologia proponuje w najlepszym razie jedynie podejście hipotetyczne poprzez tak zwane języki zwierzęce). W każdym razie późniejsza myśl Lacana zrzuca te i tak już dość luźne pęta przy pomocy antystrukturalistycznego pojęcia *lalangue*, nieustannego szmeru naszego własnego

14. Oto w jaki sposób Jean-Claude Milner rozpatruje owe trzy porządki z perspektywy ontologicznej: „Dane są trzy założenia: pierwsze, albo raczej, jedno (gdyż porządkowanie ich w jakiejś kolejności to już za wiele, byłoby to arbitralne) głosi, że dane jest (*there is*). Jest to twierdzenie tetyczne, które nie posiada żadnej innej treści poza swą własną pozycją, pozycją, która jest gestem cięcia, bez którego nie ma nic, co mogłoby być. Zostanie ono nazwane *realnym* albo R. Następne założenie, nazwane *symbolicznym* bądź S, głosi, że dany jest język (*il y a de la langue*), założenie bez którego nic, a w szczególności żadne założenie, nie mogłoby zostać wypowiedziane. Kolejne założenie, w końcu, głosi, że dane jest podobieństwo, na którym zasadza się wszystko, co się łączy: jest to wyobrazeniowe (*imaginary*) bądź I”. Jean-Claude Milner, *Les nomes indistinct*, Seuil, Paris 1983, s. 7.

języka narodowego i naszych *idiotismes* wychodzących daleko poza granice, które każda szanująca się teoria lingwistyczna musiałaby dla niego wytyczyć. Czym jeszcze jest Symboliczne, wkrótce zobaczymy.

Co się tyczy Wyobraźniowego, możemy stwierdzić obecność tego wymiaru, mimo że w jeszcze mniejszym stopniu niż język dostarcza nam ono domeny czy też elementu, które można by samodzielnie opisać. Zobaczyliśmy już, że podwójność czy dwoistość jest czymś, co je określa, w wyniku czego znacznie poszerza ono filozoficznie pojęcie dualizmu jako ideologii (oraz ideologii jako dualizmu), opisując wszystkie dualizmy jako relacje wyobraźniowe, a przez to jako „fałszywe” lub „złe” koncepcje, by posłużyć się powszechnie znaną Heglowską (czy Deleuzjańską) retoryką. Dość przekonujące byłoby opisanie Wyobraźniowego jako czegoś, co zajmuje miejsce Błędu, albo jeszcze lepiej, miejsce koniecznego, nieuniknionego, nieomal ontologicznego Błędu, które *Verstand* zajmuje w systemie Hegla: chodzi o to, że taki szczególny status Błędu sprawia, że zadaniem dialektyki jest nie tylko likwidacja, demistyfikacja albo nawet dekonstrukcja istniejącego wcześniej pola błędu lub iluzji, ale również zakładanie realności takiego pola, jego ontologicznej konieczności, przynajmniej w ramach strukturalnej organizacji ludzkiej myśli i doświadczenia; a w związku z tym, zagwarantowanie czasowego charakteru prawdy, do której nie można dotrzeć poprzez dekret bądź bezbłędne rozumowanie, lecz wyłącznie poprzez przejście przez moment błędu, który jest jej warunkiem koniecznym. W tym sensie, czasowość psychoanalitycznej sesji szkoleniowej wydawałaby się zajmować miejsce różnorodnych dialektyk historii pojawiających się u Hegla.

Już stadium lustra wydaje się zapowiadać inne jeszcze znamiona obecności Wyobraźniowego w sferze samej percepcji, a szczególnie w wizualności. Właśnie w tym sensie ideały fenomenologii jawią się nam jako pewnego rodzaju miraż konkretności, jako złudzenie cielesnej pełni, którą można osiągnąć percepcyjnie jako Utopię naszego bycia-w-świecie (Merleau-Ponty). Złudzenia wizualności, tak często mylnie brane za uprzywilejowaną formę bezpośredniości (także przez empiryków), otwierają przed nami obszar bogaty w możliwości demistyfikacji Wyobraźniowego i bez wątpienia mogą one również wyjaśnić paradoksalne komplikacje związane z tym zmysłem w Lacanowskim opisie spojrzenia (*gaze*) jako obiektu częściowego w *Seminarium XI* (gdzie, właściwie, coś, co luźno traktujemy jako wizualne zostaje ponownie przeanalizowane i rozłożone na części z perspektywy Symbolicznego).

Mój wywód był jednak dotąd nieco przewrotny, ponieważ zostawiłem na sam koniec coś, co jest dla Lacana najsilniejszym przejawem wyobraźniowego *méconnaissance*: chodzi tutaj oczywiście o Ja jako najtrwalszy i nie dający się wykorzenić efekt stadium lustra. Lacan występuje przeciwko Ja już na samym początku, w pierwszym *Seminarium*, i można uważać tę polemikę za źródło najbar-

dziej fundamentalnego ze wszystkich powszechnie znanych strukturalistycznych *doxa*, a mianowicie tego, które często nazywa się „decentracją” podmiotu (albo, mniej poprawnie, śmiercią podmiotu, a także „śmiercią” autora, antyhumanizmem i tak dalej). Polemika ta z kolei – i dla niektórych zapewne jest to mocno podejrzane – wskrzesza znacznie starszą tradycję teologiczną, w której to grzech pychy zostaje taktycznie potępiony, a ja strategicznie i terapeutycznie umniejszone (*le moi est haïssable*): doktryna i mądrość ta jest obecna w takiej czy innej postaci w historii największych religii. W ujęciu socjologicznym, niewątpliwie jesteśmy tutaj świadkami zmięczenia przedsiębiorczego indywidualizmu w dwuznaczny sposób czczony przez triumfującą burżuazję pod postacią stworzonego przez nią systemu prawnego oraz jej politycznych i społecznych ideologii. W tym sensie moda na zdecentrowany podmiot odzwierciedla rzeczywistość coraz bardziej korporacyjnego systemu instytucji ekonomicznych, która pierwszego (bardziej pozytywnego) wcielenia doczekała się w duchu korporacyjno-kolektywnym lat trzydziestych dwudziestego wieku, w faszyzmie, komunizmie sowieckim i w programie Nowego Ładu. Bez wątplenia także „kopernikańska rewolucja” samego Freuda (w przeciwieństwie do rewolucji kantowskiej, która jako wyraz dumy i biurokratycznych osiągnięć postfeudalnych Prus zapowiada Rewolucję Francuską) jest powiązana nie tylko z pojawieniem się hysterii w postaci społecznie rozpoznawalnego zaburzenia, ale również z podupadaniem Austrii jako mocarstwa, którego energiczni i „nowocześni” obywatele nie znajdują już spełnienia w wykonywaniu wyznaczonych im przemysłowych i imperialnych zadań¹⁵.

Degeneracja doktryny Freuda o nieświadomości do postaci „terapii ego” głoszonej przez jego następców (*dixit* Lacan) z pewnością podstawia Lacanowi wprost pod ostrze krytyki podobne konceptualizacje Ja i jaźni. Musimy jednak na samym początku postawić pytanie o przekładalność, albo innymi słowy, o możliwość podstawienia w miejsce wymiaru Wyobraźniowego pewnego rodzaju pseudo-obiektu jakim jest Ja. Wiadomo, że Freud narysował obraz tej narodzi (przypominający trochę wyobrażenie Europy jako małego przylądka wielkiego kontynentu azjatyckiego), obraz, z którego Lacan pozwala sobie kpić, gdyż sformułowanie takie jak chociażby słynne *Wo es war, soll ich werden* – cokolwiek ono rzeczywiście znaczy – w większości odczytań wyraźnie zagraża jego własnemu przedsięwzięciu i twierdzeniom, że patronuje mu właśnie Freud. Osuszanie bagien nieświadomości i przekształcanie tak pozyskanego obszaru w twardy grunt świadomości, a nawet samoświadomości: oto zalecenie w tym samym stopniu oświeceniowe i ego-centriczne, co stare „poznaj samego siebie” Sokratesa; przynajmniej przy pierwszym odczytaniu i bez dobrodziejstwa znajomości zniekształceń, którym poddają je Lacanowskie przekłady i alternatywne

15. Czytelnik zauważy socjologiczne interpretacje Adorna w trakcie tej dyskusji.

sformułowania, desperacko próbując je sobie przywłaszczyć (z czego najstynniejsze to: *là où c'était, dois-je advenir*).

Wydaje się jednak jasne, że podobne myślenie obrazami jak druga *topique* – która brutalnie wyznacza właściwe miejsca Ja i Temu w przestrzeni geograficznej, a której sposób posługiwania się przestrzennością można pouczająco skontrastować z późniejszymi „topologiami” samego Lacana – reifikują funkcję zwaną Ja oraz sugerują, iż poddanie jej terapii jest czymś na kształt próby skurczenia guza. Z drugiej jednak strony, modele podobne do modelu stadium lustra mają fatalną tendencję do sugerowania, iż Ja jest czymś na kształt iluzji, co może stanowić pokusę do przypuszczenia, że można się go w zupełności wyzbyć. Ale nawet jeśli Ja jest iluzją albo mirażem, zwyczajną projekcją czy też obrazem, mimo wszystko pozostaje ono czymś realnym; sformułowanie, które sugeruje, że możemy się obyć bez niego jest równie mylącą reprezentacją jak znana już „śmierć podmiotu”. Być może to właśnie znajomość działania mechanizmu reprezentacji wyznacza bieg jednej z najbardziej skomplikowanych wczesnych demonstracji Lacana: eksperymentu ze złudzeniem optycznym odwróconego bukietu¹⁶, który przywodzi na myśl całą tradycję perspektywicznych analiz, dotyczących również *camera obscura* i jej inwersji (jak i ich filozoficznych czy metaforycznych zawłaszczeń na potrzeby teorii ideologii). Niezależnie od sposobu, w który chcielibyśmy ponownie go przeprowadzać w całej jego złożoności, myślę, że powyższy eksperyment został zaprojektowany, by zasugerować nam pewien fundamentalny wniosek, a mianowicie, że projekcja, obraz, błędnie postrzegany bukiet prawidłową stroną do góry w pustym wazonie, jest mimo wszystko realnym obrazem; nie jest on jakąś ulotną nicością, nawet jeśli stanowi czystą iluzję. Jeśli ktoś chciałby powiedzieć, że jest fałszem, to jest to fałsz konieczny, w dużej mierze tak samo jak dla Hegla zjawisko – przeciwieństwo istoty – jest również niezbędne i obiektywne. Przypomina to trudny spacer po linii; reprezentacja może przechylić się w którąkolwiek ze stron: fikcji, której całkowite zniknięcie można sobie wyobrazić, bądź w stronę uprzedmiotowionej funkcji mentalnej obdarzonej ontologiczną solidnością ciała.

Uważam jednak, że wartość bardziej konsekwentnego przekładu języka Ja na język porządku wyobrażeniowego leży w skierowaniu naszej uwagi na tekst, a nie na jakiś uprzedmiotowiony obraz funkcji mentalnych, jak to sobie może przedstawiać *Verstand*. Przekład taki ponownie stawia dialektyczną zależność w centrum analizy, jako że nie sposób myśleć o porządku wyobrażeniowym bez równoczesnego mierzenia go względem porządków symbolicznego i realnego, których nie da się od niego oddzielić. Jest to zabieg umysłowy znacznie różniący

16. Zobacz rozdział X i XI w: *Les écrits techniques de Freud: Le Séminaire, livre I*, Seuil, Paris 1975.

się od projektowania swego rodzaju autonomii przez rzeczownik, który twierdzi, że nazywa ja bądź jaźń.

Ale może warto by było w tym miejscu dotknąć kwestii, która była jedynie przelotnie tutaj poruszona, ale która zazwyczaj – to znaczy, z punktu widzenia filozofii lub zdrowego rozsądku – staje się kwestią kluczową, a mianowicie kwestii świadomości jako takiej. Choć zazwyczaj świadomość zdaje się być „własnością” towarzyszącą Ja, a właściwie czymś nierozdzielnie z Ja powiązanym, to już tego samego nie da się powiedzieć o dialektycznym zestawieniu Wyobraźniowego – w skrócie: percepcji i Symbolicznego – w skrócie: języka. Gdzie znajduje się tutaj świadomość? Widzimy więc jasno, że wprowadzenie w tym kontekście języka z konieczności obala każde tradycyjne pojmowanie świadomości, czyli takie, w którym myślenie za pomocą słów pojmowane jest jako wprawianie w ruch jakiegoś zapożyczonego z zewnątrz systemu – systemu, który dodatkowo zagraża czystości i bezpośredniości samego postrzegania (jak to ma miejsce w słynnych systemach kolorów Lévi-Straussa, gdzie nazewnictwo danego języka modyfikuje sposób w jaki badamy to, co widzimy). Ujmując to z przeciwnej strony, możemy zapytać czy taki schemat, w stopniu adekwatnym, proponuje nam nową teorię świadomości (albo czy faktycznie psychoanaliza i dzieło samego Freuda odnosi na tym polu sukces).

Postawienie takiego pytania świadczy zatem o zrozumieniu faktu, że Lacan zdecydowanie odmawia uznania jego założeń (i twierdzi, że Freud również to czyni). Można się pokusić o następujące podsumowanie tej pozycji: psychoanaliza jako nauka opiera się na tym, iż na samym wstępie bierze w nawias czy też zawiesza domniemany „problem świadomości”. Zostaje on wykluczony z problematyki, którą interesuje się psychoanaliza; i w ujęciu Lacana Freud dochodzi do takiego stanowiska już w swej nieopublikowanej pracy *Entwurf* z 1895 roku¹⁷, w której zarzuca takie zainteresowania i zwraca się w nowym kierunku. Właśnie ten ważny ruch z kolei wyjaśnia, dlaczego debata z Kartezjuszem zajmuje kluczowe miejsce w problematyce seminariów (co pociąga za sobą mniej znaczącą polemikę z jego zwolennikami w obrębie fenomenologii Husserlowskiej, prowadzoną w mniej lub bardziej otwarty sposób). Przypuszczalnie moglibyśmy wyrazić sens owego ruchu następująco: w tradycji filozoficznej odwoływano się do danych świadomości, jej egzystencjalnego doświadczenia i tym podobnych, aby jakoś zdefiniować, czym jest jaźń lub podmiot; świadomość była najbardziej bezpośrednio odczuwaną i w każdej chwili dostępną rzeczywistością, na którą można się było powołać, podczas gdy jaźń, podmiot myślący, Ja (*ego*), czy też ja (*I*), pozostawały w ukryciu, tajemnicze, opierające się wszelkim próbom zamknięcia w jakiegokolwiek formule. Kartezjańskie *cogito* zbiera i skupia dane

17. Zobacz przypis 7.

świadomości, aby zainscenizować moment wyłonienia się podmiotu w swej istocie. U Lacana (gdyż naprawdę nie można przypisać podobnych spekulacji Freudowi) zachodzi coś zupełnie odwrotnego: podmiot jest całkowicie namacalny i w każdej chwili dostępny; jest to po prostu podmiot gramatyczny. Jednocześnie Ja jest również odrębne i znacznie bardziej dostępne niż by się to mogło wydawać na podstawie dyskusji pełnych domysłów na temat tożsamości, jaźni i tym podobnych: Ja pojawia się jako produkt stadium lustra i jest czymś na kształt obiektu dla świadomości, a nie jej fundamentem (należy zawsze w tym miejscu wspomnieć, że Lacan opiera się tutaj na *Transcendencji Ego* Sartre'a z 1936 roku). Można odnieść wrażenie, że w tym punkcie otwiera się przed nami bardziej pewna droga do zbadania zjawiska świadomości niż ta zaproponowana przez Sartre'a w postaci hipotez o jaźni czy też Ja. Tylko że spekulacje na temat świadomości jako takiej wydają się już zbędne czy pozbawione jakiegokolwiek znaczenia – świadomością rządzią pływy: z najniższym jej poziomem mamy do czynienia w snach (nie wspominając o problemie świadomości zwierząt), podczas gdy w momentach podejmowania egzystencjalnych decyzji (jako *cogito*), narasta ona w na fali intensywnego przypływu.

Ale teoria świadomości jest już nam niepotrzebna, gdyż odtąd nieświadomości nie będzie się definiować jako jej przeciwieństwa, lecz w zupełnie inny sposób. (Konieczność mówienia o tym, że nieświadomość jest świadoma takiej czy innej traumy może wprowadzać w błąd; biorąc jednak pod uwagę stary podział, trudno wyobrazić sobie, że można będzie uniknąć podobnych sformułowań).

Być może więc należałoby podkreślić dwuznaczność gestu wykluczenia świadomości i pozostawić ją bez definitywnego rozstrzygnięcia¹⁸. Z jednej strony moglibyśmy przyjąć, że ów gest staje się aktem inauguracji bądź też ustanowienia samej psychoanalizy jako nauki; w tym sensie byłby to akt analogiczny do radykalnych gestów oddzielenia, przy pomocy których inne dyscypliny zakreślały swe pole (mam tutaj, na przykład, na myśli oszalałamiący gest Carla Schmitta, którym „definiuje” on politykę jako ustanowienie rozróżnienia przyjaciel-wróg). W tej postaci zatem wykluczenie problematyki świadomości figurowałoby tutaj jako akt niedialektyczny, gest nadający autonomię specyficznemu określonej dziedzinie, a mianowicie psychoanalizie.

Ale moglibyśmy się również zastanawiać czy wspomniane wykluczenie świadomości nie odbywa się w pewien sposób wewnątrz psychoanalizy, pojmowanej już teraz nie w kategoriach konstytuującej się dziedziny nauki, ale raczej jako Freudowski bądź Lacanowski „system”. W takim ujęciu dopuszczalne byłoby

18. Byłbym skłonny zgodzić się z absolutnym sceptycyzmem Colina McGinna w *The Mysterious Flame* (Basic Books, New York 1999) gdyby nie jego heglowska doktryna granicy i pewność, że sceptycyzm również może zostać przekształcony w metafizykę.

mówienie o substytucji, w której w miejsce fenomenologicznej idei świadomości podstawia się zupełnie inne Znaczące Mistrza, takie jak pragnienie. Przejście od problematyki, w której naczelne miejsce przypada pojęciu świadomości, do problematyki, gdzie kluczową pozycję zajmuje kwestia pragnienia, przybiera wtedy wyraźne cechy dialektycznej restrukturyzacji tej pierwszej: elementy czegoś, co było wcześniej pojmowane jako świadomość, przechodzą w inny obszar i jawią się nam jako nowy rodzaj problemów, z którymi musi się borykać każda teoria pragnienia, szczególnie jeśli chodzi o sublimację. Jeszcze inne elementy przechwytyje porządek symboliczny, gdzie powracają one w formie syntaktycznych albo, w bardziej ogólnym ujęciu, gramatycznych i lingwistycznych problemów (jak na przykład problem samego podmiotu).

Najlepszą konkluzją powyższych rozważań na temat niewspółmierności wydaje się być pytanie dotyczące reprezentacji, które towarzyszyło nam przez cały czas (i wciąż będzie nam towarzyszyć): czy nazwanie wymykającego się myśli zjawiska, takiego jakim jest zjawisko niewspółmierności, nie oznacza czasem, że albo uciekliśmy od problemu zamiast się z nim zmierzyć (ignorując fakt, że przecież z definicji nie może on nawet zostać nazwany), albo że przedstawiliśmy je za pomocą pojęcia, które przecież miało nazywać niemożliwość jego reprezentacji.

Być może dałoby się na chwilę w tym miejscu powołać na to, co nazwałem krytyką literacką Lacana, przynajmniej po to, by położyć silniejsze podwaliny pod nasz problem. Pamiętamy przecież, że *sinthome*, idea rozwinięta dla Joyce'a (w *Seminarium* z lat 1975–1976), narodziła się właśnie jako dodatkowy pierścień spajający ze sobą trzy niewspółmierne pierścienie boromejskie i niepozwalający im się rozpaść, czego rezultatem byłoby szaleństwo podmiotu. Z pewnością pojmowanie sztuki jako zintensyfikowanej formy terapii to nic nowego, ale Lacan sugeruje przynajmniej, że sztuka musi mieć coś wspólnego z każdym z tych trzech wymiarów, a zarazem, by tak rzec, musi również wykraczać poza nie, by móc je ze sobą zespolić – co, za pomocą języka abstrakcyjnego, usiłował również oddać termin „niewspółmierność”.

Do pojęcia alegorii nie jest już stąd daleko; i wszyscy uchwycili, z różną dozą podziwu bądź irytacji, alegoryczną naturę odczytania *Skradzionego listu*. Ale większość interpretacji tego odczytania nie jest kompletnych, ponieważ ujmują je one tylko jako alegorię Symbolicznego, trójdzielny system pozycji, a o momentach, w których zajmuje się podwojeniami wspominają jedynie, by oskarżyć Lacana o to, że zupełnie pomija poziom struktury¹⁹. Naprawienie tego pomięcia przywraca szersze znaczenie alegorycznej interpretacji Lacana, która ukazuje jak Wyobrazeniowe (podwojenia) ulega Symbolicznemu (strukturze trójdzielnej).

19. Esej Derridy *Le Facteur de la vérité* można znaleźć w przydatnym zbiorze *The Purloined Poe*, red. John B. Muller i William J. Richardson, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988.

Ale skoro ten przykład jest nazbyt znany lepiej będzie odwołać się do innego, a mianowicie do odczytania snu o Irmie pojawiającego się w pierwszym *Seminarium*. Biograficzne interpretacje tego pierwszego poddanego analizie snu przyczyniły się do poszerzenia kontekstu osobistego, czego Freud nie był zbyt skłonny sam uczynić na forum publicznym: stąd wiadomo, że poczucie winy, które dręczyło Freuda w związku z błędnym leczeniem Irmy (a co za tym stoi, własnego ojca), w dużym stopniu tłumaczy rodzaj życzenia, którego ów sen był spełnieniem. Nie tak dawno pojawiła się sugestia, że w rzeczywistości było to poczucie winy odczuwane przez Fliessa, co świadczyłoby o tym, że spełnienie życzenia samego Freuda musi objąć jeszcze jego faktyczne *alter ego* (analitycy nigdy do końca nie mieli pewności, czy potraktować to jako ideał Ja czy może jako Ja idealne). Lacan obiera tutaj całkowicie inny kurs, gdyż po kolei wylicza namnożone w śnie o Irmie triady, poczynając od podrzędnych postaci męskich, poprzez postacie żeńskie, aż do pojawienia się zagadkowej formuły trimetylaminy (na której seksualne zabarwienie wskazuje jako pierwszy). Dla Lacana, podobne trójdzielne zależności – których zwieńczeniem będzie sam triumfujący matem wymazujący wszelkie ślady pierwszoosobowej czy wyobrażeniowej narracji – stanowią alegorię momentu ukonstytuowania się porządku symbolicznego oraz jego hegemonii nad porządkiem wyobrażeniowym. W tym miejscu okazuje się, że alegoria opiera się raczej na wydarzeniu niż na strukturze, co znajduje potwierdzenie w nadzwyczajnych odczytaniach Dziesięciu Przykazań²⁰, które strukturalnie zajmują u Lacana pozycję odlegle analogiczną do tych z *Totemu i Tabu* u Freuda. Ustanawiają one zakaz kazirodztwa, ale według Lacana błędem byłoby sądzić, że są one jedynie negatywnymi konkretyzacjami Prawa; w rzeczywistości (podobnie jak w kanonicznych interpretacjach strukturalistycznych zakazu kazirodztwa) wszystkie przykazania (choć omawia on jedynie kilka) świadczą o triumfie Symbolicznego jako takiego. Zakaz tworzenia idoli „eliminuje funkcję Wyobrażeniowego”²¹; nakaz przestrzegania szabasu stwarza pustą przestrzeń nieobecności, która, jak już widzieliśmy, jest niezbędna dla skonstruowania Znaczącego; zakaz dawania fałszywego świadectwa prowadzi do powstania sprzecznych ze sobą językowych poziomów nieświadomości jako takiej, i tak dalej. Takie alegoryczne odczytania pierwotnego wydarzenia czy objawienia znacznie różnią się duchem od konwencjonalnej funkcji transgresji, omówieniem której Lacan zamyka swoje wyliczenia (przykazanie przeciwko pożądlivości, które ma powoływać ją do życia). W każdym bądź razie, wydaje się, iż powyższa, bardzo nowoczesna reorganizacja strukturalna alegorii ze zwykłego systemu paralelizmów w nową, złożoną metodę rejestrowania wydarzenia, którego różne poziomy w innym

20. Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, s. 97–100.

21. Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, s. 81.

wypadku są ze sobą niewspółmierne i o tyle właśnie wymykają się reprezentacji, wyznacza moment wyjścia poza Nietzscheańską metaforyczność, którą – jak się za chwilę przekonamy – niektórzy komentatorzy przypisują Lacanowi.

III

Nadszedł jednak moment, by przejść do ostatniej grupy cech dialektycznych zapowiedzianej już jako pojawienie się (lub ponowne pojawienie się) alegorii bądź też inaczej, jako problem namnażających się znaczonych. W mojej ocenie jest to jeden z fundamentalnych czynników warunkujących wynalezienie dialektyki jako takiej w późnym wieku osiemnastym (jeszcze inny czynnik – wyczuwalny jako stopniowe rozpoznawanie problemu sposobów produkcji, od Adama Fergusona począwszy – można by określić jako nową treść historyczną pozyskaną przez język i reprezentację w wyniku zniesienia feudalizmu). W innym miejscu już sugerowałem, że przytoczona poniżej, pamiętna uwaga Rousseau może być użyteczna, gdyż w odkrywczy sposób ujmując istotę problemów językowych, z których dialektyka się wyłania:

Stokrotnie zwracałem uwagę, że niemożliwe jest w obszernym dziele nadawać zawsze to samo znaczenie tym samym słowom. Nie istnieje język dość bogaty, by dostarczyć tylu wyrażań, zwrotów i zdań, ile odmian mieć mogą nasze myśli. Sposób polegający na określeniu wszelkich wyrażań i na stałym podstawianiu definicji na miejsce tego, co ma być określone, piękny jest, ale nie dający się zastosować; bo jak uniknąć kołowania? Określenia mogłyby być dobre, gdyby nie używało się do nich słów. Pomimo to przekonany jestem, że można być ścisłym, nawet przy ubóstwie naszego języka, nie przez to, że nadaje się stale te same znaczenia tym samym słowom, ale postępując w ten sposób: ilekroć używa się danego słowa, znaczenie, które mu się nadaje, ma być dostatecznie wyraźnie określone przez myśli, które stosują się do niego; każdy okres, w którym znajduje się słowo, ma mu służyć niejako za definicję. Raz powiadam, że dzieci nie zdolne są do rozumowania, to znowu każę im rozumować dość przenikliwie. Nie sądzę, żebym w ten sposób przeczył własnym myślom, ale przyznać muszę, że przeczył sobie często w wyrażeniach²².

Jakim sposobem jeden zestaw słów posiada na raz kilka różnych znaczeń w semantycznej grze słów, która nie tylko nie ulega dezintegracji w idiosynkratyczny bełkot (*lalangue*), ale wręcz systematycznie otwiera kilka odrębnych pól semantycznych równocześnie, odgrywając rolę elementu zarządzającego ich wzajemnymi relacjami? Wydaje się, że dokonane przez Lacana omówienie

22. Jan Jakub Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. Waław Husarski, Ossolineum, Wrocław 1995, t. I, s. 113.

metafory i metonimii – symptomu i pragnienia, kondensacji i przemieszczenia – dostarczyło niektórym krytykom narzędzia, przy pomocy którego zdołali oni odwrócić teorię Lacana i odczytać ją jako prosty przykład bądź podzbiór zupełnie innej problematyki – tekstualności. W klasycznej już pracy²³ Lacoue-Labarthe i Nancy uogólniają „system” Lacana jako pewien rodzaj inspirowanej Nietzschem, choć nie przyznającej się do tego, metaforyczności, która domaga się uznania istotności i pierwszeństwa swego pozorowanego przedmiotu zamiast stawiać (co ich zdaniem jest ważniejsze) bardziej fundamentalne pytanie o różnicę pomiędzy literaturą i filozofią. Ale zjawisko osuwania się znaczonych, które jest tutaj głównym przedmiotem prezentacji, dla Lacana stanowi raczej cechę charakterystyczną metonimii niż metafory. W zamyśle miało ono oznaczać nieskończoną substytucję nowych obiektów pragnienia oraz, *de facto*, przekraczanie przez *jouissance* takiej czy innej konkretnie określonej przyjemności i sięganie przez nią coraz dalej w zawsze nieobecną domenę „poza”, którą jest Tanatos. Nie jest też metafora – symptomatyczne zapadnięcie się znaczonych w samo ciało – właściwym Lacanowi określeniem nazywającym obszar, który tutaj funkcjonuje jako przestrzeń literacka. Sądzę, że taki problem nie jest tu problemem kluczowym, ale na pewno na wstępie domagałby się on poświęcenia nieco uwagi powiązanej z nim zagadce sublimacji.

By przywołać nie tak dawny przykład: jedna z głównych krytycznych polemik w książce *Antigone's Claim* autorstwa Judith Butler²⁴ opiera się na założeniu, że Lacan radykalnie oddziela porządek symboliczny od sfery społecznej: oznacza to (pozostawiając na boku Freuda), iż strukturalna psychoanaliza Lacana będzie zawsze, wprost czy nie wprost, z założenia ahistoryczna, a w związku z tym anty-polityczna – co często stwierdza się w kontekście „tragicznej wizji” Lacana, a także na podstawie pewnych jego polemik skierowanych przeciwko marksizmowi. Niepokój Butler ma również związek ze strukturalnymi współzależnościami istniejącymi pomiędzy pojęciem znaczącego w ujęciu Lévi-Straussa a relacjami pokrewieństwa w „normalnej” czy heteroseksualnej rodzinie. Ta z pozoru poboczna polemika z konieczności musi ustosunkować się do znajdującego się w słynnym *Seminarium XX (Encore)* schematu płci (*gender*)²⁵, który często uważany jest

23. Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Le titre de la lettre*, Éditions Galilée, Paris 1973.

24. Judith Butler, *Antigone's Claim*, Columbia University Press, New York 2002. Anne Garréta poddała również krytyce godne ubolewania posługiwanie się pojęciem *le Symbolique* we francuskich debatach politycznych na temat małżeństw homoseksualnych, gdzie to nawet dla niektórych lewicowych intelektualistów funkcjonowało ono jako normatywne pojęcie odnoszące się do natury człowieka: zobacz *Re-enchanting the Republic: Pacts, Parity and the Symbolique*, „Yale French Studies” 2000, 100, s. 145–166.

25. Jameson ma tu namyśli formuły seksuacji (patrz: Bruce Fink, *Wiedza i jouissance*, w tym numerze), które nie odnoszą się w żaden prosty sposób do tzw. płci kulturowej (*gender*) – przyp. tłumaczki.

za wyraz stosunkowo bardziej poststrukturalistycznej pozycji niż wcześniejsze przypadki częstego powoływania się na Lévi-Straussa i na „elementarne struktury pokrewieństwa” jako jedną z najważniejszych przestrzeni Symbolicznego.

Sądzę, że najlepiej będzie, jeśli postaramy się ocenić obydwie (dość niewspółmierne) te krytyki – formalistyczną z *Le titre de la lettre* i polityczną Butler – w kategoriach różnorodnych znaczeń dużego A (wielkiego Innego), pojawiających się w całym *Seminarium*. Wielki Inny bowiem to rzekomo zarówno język, jak i społeczeństwo, zarówno porządek symboliczny, jak i społeczny, i dlatego też staje się on punktem węzłowym w oskarżeniu Butler. Być może jednak kierunek jej ataku powinien zostać odwrócony, by uderzyć najefektywniej: albowiem słabością Lacana nie okazuje się tutaj rozdzielenie języka i sfery społecznej, ale zbyt wielkie zespolenie tych dwóch elementów i utożsamienie jednego z drugim, dokładnie w ten sam sposób, jak to miało miejsce w relacjach pokrewieństwa, które dla Lévi-Straussa ujawniały istnienie związku między klasyfikacją małżeństwa a samym językiem. Takie utożsamienie potęguje wrażenie, że dla Lacana to, co społeczne organizuje się wokół heteroseksualnej rodziny, i że to właśnie taki rodzaj normatywności leży u podstaw porządku symbolicznego Lacana. Chciałoby się więc cofnąć ruchy Butler i ponownie je wykorzystać na potrzeby innej strategii: najpierw by potwierdzić, że duże A dla Lacana mieści się w sferze między Symbolicznym a społecznym, a potem, by ponownie wprowadzić ruch historii i zmiany historyczne w sferę społeczną po to, aby odciąć ją od starszych historycznie form rodziny, nie wspominając już o strukturze klanowej Lévi-Straussa. Odczucie Butler, że jakakolwiek afirmacja tego konkretnego Lacanowskiego poglądu na temat Prawa jawi się jako kapitulacja przed ruchem powrotu do porządku w erze post-AIDS i przed neo-konfucjanizmem politycznych podmiotów zbiorowych na całym świecie jest z pewnością uzasadnione; należy je powtarzać i podkreślać, równocześnie demonstrując w jaki sposób teorię ciągle przekształca się w ideologię. Ale podobna demonstracja jest czymś odmiennym od teoretycznej czy filozoficznej krytyki; wydaje mi się jednak, że dałoby się wykorzystać powyższą Lacanowską tematykę (porządek symboliczny i społeczny) dla innych celów i mogłoby się to okazać bardziej produktywnie niż zwyczajne jej oskarżanie.

Poprzez przełożenie dużego A (Innego) na porządek symboliczny, a później społeczny, Lacan stwierdza, że niemowlę otacza element języka, rozmowy, eksklamacje, szmer, co idzie w parze z wyczuwaniem nieokreślonej społecznej sieci powiązań, w ciągłym ruchu wokół niego, od samego początku. Obydwa te aspekty zlewają się w jedno i dopiero później jawią się jako możliwe do różniczenia w postaci fizycznych jednostek z jednej strony i artykułowanego języka z drugiej. Język pojawia się na zewnątrz tak jak jednostkowość (która dla jaźni nastaje wraz ze stadium lustra i ukształtowaniem się Ja). Ale jak dotychczas

– jest to jedynie charakterystyka z perspektywy empirycznej czy rozwojowej, która nie bierze pod uwagę tego, co odmienne, szczególne i niewspółmierne w pojęciu A (czy porządku symbolicznym). Nie daje nam to również żadnej wskazówki, w jaki sposób można by ująć teoretycznie procesy zanikania i powstawania różnic, identyfikacji i separacji zachodzące pomiędzy tymi różnymi domenami.

A nie jest bowiem tylko wspomnianym wyżej szmerem; jest, między innymi, Innością znacznie wykraczającą poza wyobrażeniowy dualizm ciała matki bądź innych dorosłych, bez względu na płeć, trzymających niemowlę. Taka Inność krystalizuje się zatem w postać Ojca, ale również Boga, Pana, Mistrza, czy „podmiotu założonej wiedzy”. A więc jest to w pełni miejsce wiedzy, w tym samym stopniu co miejsce języka, władzy i autorytetu (ale czy u Lacana siłą sprawczą jest tu fallus czy też jego utrata i groźba utraty, kastracja?). Poza tym, czy coś się tam w ogóle znajduje? Czy może duże A jest od dawna martwe, a przestrzeń symboliczna jest pusta: pozbawiona treści, a jednak niezbędna funkcja, jak Hegłowska monarchia. Poziomy te, ich zawartość i wzajemna przekładalność tworzą tu oczywiście substancję samej doktryny.

W tej chwili bardziej interesuje mnie mechanizm przejścia z jednego poziomu na drugi: nie tylko reguły rządzące ową przekładalnością, ale również sam proces jako taki (a może dopiero w dalszej kolejności, jego filozoficzna zasadność). Szybko można wykazać, że mamy tutaj do czynienia z czymś znacznie różniącym się od metafory i metonimii Jakobsona. Przesunięcia przekładni, w wyniku czego duże A przestaje być swego rodzaju odległym, jednakże wciąż antropomorficznym Innym i zostaje utożsamione z Językiem, nie da się przedstawić jako metonimicznego przechodzenia od jednego obiektu pragnienia do kolejnego, który zastępuje wcześniejszy. Z pewnością zachodzi tutaj proces substytucji, w wyniku którego jeden dyskurs (*discussion*), czy pewien cały kod, zastępuje inny, dając nam jednocześnie pewność, że mimo wszystko wciąż mówimy o tej samej rzeczy; ów ruch nie jest jednak ruchem pragnienia, nie zostawiamy również za sobą poprzedniego obiektu, z ponownie rozbudzonym odczuciem niemalże romantycznej tęsknoty, nieskończoności tego, co leży poza naszym zasięgiem i niemożliwości zaspokojenia pragnienia. Ten szczególny rodzaj substytucji to również utożsamienie poszerzające poprzednią tematykę, która koncentruje się teraz zupełnie na czymś innym: przypomina to fenomenologiczne *Abschattungen*, gdzie najpierw jeden „aspekt”, a później kolejny, radykalnie odmienny – skóra słońca, potem kły i ogon – po kolei nam się ukazują.

Czy możemy zatem opisywać ów proces w kategoriach pewnej ilości „poziomów” psychicznego zdarzenia i sytuacji strukturalnej, której jest odegraniem. Nie do końca, gdyż tego rodzaju scalenie się działa raczej poprzez rozdział i odseparowanie poziomów, kodów, tematów niż poprzez akt poetycki, który wydaje na świat zupełnie nowy obiekt.

W rzeczywistości sądzę, że ów proces, na mocy którego tożsamy obszar przekształca się w identyczne, a jednak odrębne przestrzenie, stanowi połączenie metafory i metonimii w sensie Lacanowskim: swego rodzaju utopijne określenie tego dualizmu i opozycji, które łączą w sobie kondensację i przemieszczenie w ten sposób, że przemieszczają kondensując i kondensują przemieszczając. Wydaje mi się, że na powyższy proces istnieje również określenie w retoryce i nazwę go tu alegoria: myślę jednak, że ważniejsze jest pokazanie, w jaki sposób umożliwia on tworzenie samej teorii, a jednocześnie dowiedzenie, że jest on kluczowy dla dialektyki.

Możemy na przykład zaobserwować w jaki sposób działa kwadrat semiotyczny Greimasa, który obejmuje przeciwieństwa swych synonimów, jak na przykład „wrogowie moich przyjaciół”. Z tego względu właśnie opisywanie tego zjawiska jako procesu translacji nie jest w pełni opisem poprawnym, gdyż przechodzimy tu raczej od jednego terminu – względnie biernego, nie posiadającego wewnętrznego dynamizmu, niezbędnego, jeśli chcemy uruchomić cały system wzajemnych relacji – do najbliższego mu wyrazu pokrewnego, obdarzonego potrzebnym dynamizmem, wraz z jego elementami przeciwstawnymi, przeciwnymi, kontradycyjnymi (*opposites, contraries, contradictories*), które mogą przyśpieszyć ów proces. Pozwala nam to odnosić się do dwóch rzeczy równocześnie: filozoficzny nakaz by posługiwać się rygorystycznymi definicjami i wystrzegać się wieloznaczności zostaje tutaj unieważniony w sposób skandaliczny. Jest to raczej pewien rodzaj semantycznej gry językowej, która pozwala nam przenosić siłę napędową danej dyskusji na kolejną, dotyczącą już czegoś innego. Ale nie należy sądzić, że chodzi tutaj o jakąś odmianę analogii: nie stwierdzamy po prostu formalnego podobieństwa między dwoma procesami zachodzącymi na dwóch odrębnych obszarach, ale dokańczamy tworzenie mapy pierwszego procesu, w swym kontekście niekompletnego, na obszarze drugiego, dzięki pewnego rodzaju konceptualnemu połączeniu, które jest równocześnie nowym rodzajem powtórzenia. Nie jest to również w pełni chiasm, ponieważ ten ostatni oferuje spektakl biernego, chociaż nie pozbawionego energii, transferu, który jednak nie wytwarza niczego nowego. W tym sensie chiasm możemy postrzegać jako metaforyzację metonimii (jeśli w rzeczywistości nie jest odwrotnie), podczas gdy w procesie alegorycznym, z którym mamy tutaj do czynienia, zasady wyznaczające funkcjonowanie dwóch tropów zbiegają się w czasie, co jest charakterystyczne dla dialektyki.

Lepiej więc byłoby postrzegać osuwanie się znaczenia w przestrzeni A w kategoriach zmiany (*shifting*) z jednego biegu władzy czy logiki na inny, gdyby nie ukuty przez Jakobsona termin „szyfter” (*shifter*) na oznaczenie zjawiska syntaktycznego, które nie ma żadnego związku z powyższym procesem. Właściwości poprzednio wykorzystywanej przestrzeni zostają przeniesione w obszar nowej tak,

że na przykład definiująca pozycja Symbolicznego w „systemie” trójdzielny zostaje przekazana dużemu A jako opozycji do małego a (czy też Wyobraźniowego), co jednocześnie powoduje pojawienie się odrębnego i bardziej metafizycznego wymiaru będącego wynikiem opozycji pomiędzy Symbolicznym i Realnym.

Wydaje mi się, że ten ostatni wymiar (na który nie można spojrzeć wprost – a co dopiero zbudować jego teorię, który daje się przelotnie dostrzec jedynie z ukosa, kątem oka) najlepiej pojmować w kategoriach sartrowskiego *en-soi*, bytu-w-sobie, poza jakąkolwiek świadomością (*pour-soi*). O naturze bytu-w-sobie da się stwierdzić zaledwie trzy rzeczy: że jest, że jest tym, czym jest, i że jest sam w sobie²⁶. Na to masywne, nieodróżnicowane Realne w jakiś sposób oddziałuje język, tak że każde zróżnicowanie w jego obrębie możemy nazwać rozróżnieniem językowym albo „symbolicznym”. Cokolwiek więc, co powoduje pęknięcie w bycie Realnego, z góry i właściwie z definicji należy do wymiaru Symbolicznego; co pociąga za sobą wniosek, że pierwszą formą Symbolicznego będzie prawdopodobnie forma arytmetyczna. Już samo słowo „jeden” natychmiast rozszczepia Byt, rodząc równocześnie podstawowe dylematy filozofii i matematyki. Ale może nawet w tym przykładzie słowo musi poprzedzać i zawierać liczbę: w końcu to przecież terminologia umożliwia kolonizację Realnego przez Symboliczne. Nazwy przynoszą pierwsze i ostateczne rozróżnienia; i może również dlatego utożsamienie Symbolicznego Lacana wyłącznie z systemami pokrewieństwa Lévi-Straussa wydaje się Judith Butler nadmiernie ograniczające (choć z pewnością systemy te odegrały decydującą rolę w powstaniu teorii Symbolicznego). Każdy rodzaj terminologii opisującej związek, bez względu na swój sposób funkcjonowania i bez względu na to, jakiego rodzaju porządek czy nieporządek społeczny stwarza, stanowi przykład porządku symbolicznego; jedynie brak terminologii (albo powrót do porządku czysto wyobraźniowego czy relacji dualistycznych) umożliwiłby ucieczkę od niego, ale jedynie za cenę tego, co da się jedynie określić jako traumatyczne *Verwerfung* bądź wykluczenie. W każdym bądź razie, jak jasno wynika z tego częściowego omówienia, nawet w obrębie łańcucha osuniętych znaczących wystąpią jeszcze dodatkowe przesunięcia wewnątrz każdego z pojęć, w zależności od tego, jak definiują je relacje, w których owe pojęcia pozostają.

Tymczasem sam ów proces może podsunąć wskazówkę, jak podchodzić do formy *Seminarium* jako całości, gdy w innym przypadku jawi się ono niczym stosunkowo bezcelowy wykład, gdzie to (podobnie jak w przypadku klasycznych seriali) dotarcie do sedna sprawy zawsze odkładane jest na później, i gdzie podstawową kategorię, obok podsumowań minionych lekcji, wydaje się stanowić dygresja. Ale jeśli podobne dygresje pojmować w kategoriach przerzucania bie-

26. Zobacz sformułowanie Milnera w przypisie 15.

gów dostępnych na „łańcuchu czy drabinie znaczonych”, o czym już mówiliśmy, wtedy staje się jasne, że stanowią one raczej poszerzenie tematu niż odstępstwa czy też nie związane z tematem incydenty, że są to ruchy w dół i w górę pomiędzy różnymi wersjami tej samej przestrzeni. Całe seminarium zatem, z obowiązkową nową ideą czy matmem każdego roku, z lokalnymi nawrotami i proleptycznymi tematami, wyznacza niepowtarzalną i rozległą trajektorię przez czas i lata, której pokrewieństwo z czasowością sesji analitycznej Lacan sam podkreślał.

IV

Wydaje mi się, że Lacan rzuca wyzwanie dialektyce (jak można było przewidzieć) na dwa różne sposoby. Jeśli założymy, że dialektyka jest sposobem na powiązanie ze sobą elementów niewspółmiernych, to niewątpliwie różne ujęcia tego samego dylematu mogą okazać się błędne w momencie, gdy albo nie docenią niewspółmierności danych elementów, albo też nadmiernie ją uwypuklą. Powyższe drogi uchylania się przed dialektyką same w sobie nie są ze sobą tak niezgodne, jakby się to wydawać mogło na pierwszy rzut oka. Jeśli więc nazwiemy ironią tę pierwszą drogę, dzięki której to, co już wyodrębnione zdoła się jednak w jakiś sposób bez problemu utożsamić z tym, od czego ma się odróżniać, wtedy warto też zwrócić uwagę na fakt, jak wiele z tego, co w dzisiejszym świecie jest anty-dialektyczne czerpało swą inspirację z tych niemieckich romantyków, którzy pierwsi uczynili z Ironii fetysz. Zdaje się, że tradycja „ironiczna” niższej rangi (poprzez Tomasza Manna) stanowiła dla Niemców sposób na oczyszczenie źródła ich dialektycznej inspiracji z elementów niosących dla nich największe zagrożenie i na przekształcenie niewspółmierności z powrotem w zwykłą wieloznaczność czy ambiwalencję.

Z drugiej strony, obstawanie przy twierdzeniu, że jakiegokolwiek pogodzenie ze sobą elementów niewspółmiernych jest niemożliwe wydaje się być stanowiskiem francuskim, które tradycyjnie przyjmowało formę dualizmu (od Kartezjusza po Bergsona) a dziś wyraża się w żarliwym odrzuceniu „totalizacji”, jak najbardziej wyraża to Deleuze (*Différence et répétition* na dobrą sprawę jest zarazem manifestem i summą takiej pozycji; ale należy również wspomnieć o *Différend* Lyotarda). Przepuszczalnie dałoby się wyodrębnić dwie główne odmiany tego drugiego antydialektycznego stanowiska: pierwsza utrzymuje, że totalizacja nie jest możliwa, że jakakolwiek wizja systemu bądź Jedni (*the One*) musi być z konieczności wizją subiektywną. Według mnie słyhać tu w dużej mierze ton kantowski (podobnie jak w tak wielu antyheglowskich polemikach), kiedy postuluje się, że Jedno czy też system, totalność, stanowi noumenon; chyba że, przechodząc

do Fichtego, uznamy, iż noumenon, a zatem i totalność, nie istnieje (co, można by pomyśleć, już samo w sobie jest stwierdzeniem dość metafizycznym).

Jednak druga odmiana antydialektyki przyznaje, że niemożliwe jest niedążenie do totalności – uznaje konieczność uniwersaliów, nieustannego zsumowywania, nieodpowiedzialnej refleksyjności, która sprawia, że to, co empiryczne wznosi się niejako na wyższy poziom wbrew sobie – z jednym zastrzeżeniem: że podobny zabieg nigdy się w pełni nie udaje, ponieważ zawsze pozostawia po sobie jakąś niedającą się zasymilować „resztkę”. Wydawało by się, że jest to ze wszech miar posunięcie Lacanowskie, gdzie owa „resztką” przybiera postać *objet petit a*, i dzięki któremu dialektyka zostaje popchnięta w innym kierunku, by mogła uznać owo nieprzyswajalne *x* za swe nowe filozoficzne przedsięwzięcie, całkiem różniące się formą i strukturą od starego zadania wykraczania poza wszystko i pójścia dalej. Oczywiście istnieją różnego rodzaju figury na określenie owej tajemniczej pozostałości, której postać ewoluuje od na zawsze utraconego obiektu do czegoś w rodzaju obscenicznego lub nienazywalnego obiektu częściowego. Nie jest również zbyt jasne, dlaczego nie należy jej łączyć z owym tajemniczym statusem tego, co zdaniem Hegla pozostaje wciąż po sytuacji, gdy jakiś termin zostaje *aufgehoben* – poza tym, że akurat ta figura wzbudziła poetycko mniejsze zainteresowanie.

Jednak prawdziwie Hegłowskie zastrzeżenie wobec powyższego zastrzeżenia polega na czymś innym i można je odnaleźć w klasycznej doktrynie granicy Hegla skierowanej pod adresem noumenonu Kanta. Chodzi o proste, aczkolwiek dialektyczne spostrzeżenie: moment rozpoznania granicy stanowi równocześnie moment wyjścia poza nią – nazwanie czegoś granicą jest więc sposobem na przekroczenie owej granicy i znalezienie się na płaszczyźnie, gdzie owa „granica” nie jest niczym więcej niż jedną z kategorii i nie stanowi już autentycznego ograniczenia. A więc wszystko, co uznaliśmy za nieprzyswajalne, zostaje przyswojone za pomocą samego aktu identyfikacji.

Stanowi to zagrożenie i paradoks, który nie działa w ten sam sposób z perspektywy egzystencjalnej: w takim ujęciu nagi fakt przeżywanego doświadczenia wykracza poza to wszystko, co może być o nim pomyślane; doświadczenie pragnienia demonstruje nieadekwatność pojęcia pożądania, ból sprzeczności opiera się wszystkim wyobraźnym rozwiązaniom, a coś na kształt gęstości istnienia nieodwracalnie opiera się najmocniejszym i najbardziej władczym hipotezom. Ale nie widzę w jaki sposób mogłoby to stanowić wyjście dla psychoanalizy Lacana.

Ta ostatnia z pewnością zakłada pewien egzystencjalny stopień zerowy: „ból istnienia”²⁷, z którym jesteśmy konfrontowani zawsze, kiedy pragnienie ustaje (sama funkcja pragnienia jest nawet czasem określana przez Lacana jako masko-

27. Jacques Lacan, *Le désir et son interpretation: Le Séminaire VI*, 10 grudnia 1958.

wanie owego stopnia zerowego). Rzeczywiście jest to bardzo sartrowska koncepcja, i jak u Sartre'a, ból istnienia i ból śmierci trudno czasem od siebie odróżnić jako formy skończoności. Jednak, w bardziej ogólnym ujęciu, dla Lacana afekt, chociaż realny w każdym egzystencjalnym znaczeniu, jest również efektem struktury, a jego egzystencjalna gęstość, w tym samym stopniu, jest produktem ubocznym jak i przyczyną: afekt często wydaje się być wieloznaczny w ten sam sposób, co Ja, które, mimo że jest złudzeniem, jest także realne.

Z tego powodu pojęcie resztki – koncept strukturalny – wciąż podpada pod ograniczenia heglowskiej granicy oraz pod prawa dialektyki, która je pochłania w momencie rozpoznania i nazwania. Ale takie przyswojenie poprzez język podsuwa nam dwie kolejne kwestie, które należałoby uznać za część owego problemu. Pierwsza dotyczy Lacanowskiego pojęcia symbolizacji w oczywisty sposób związanego z porządkiem symbolicznym. Wciąż chcielibyśmy się dowiedzieć, co symbolizacja ma wspólnego, z jednej strony, z wytwarzaniem znaczących oraz, z drugiej strony, z językiem jako takim. (Druga kwestia, niezupełnie przeciwieństwo tej pierwszej, dotyczy matemu albo przynajmniej języka matematycznego, grafów, węzłów i tym podobnych: wróć do tego za chwilę).

U Lacana symbolizacja wiąże się z dwoma dramatycznymi momentami: pierwszym z nich jest sama „definicja” Realnego jako „czegoś, co opiera się symbolizacji w sposób absolutny”²⁸. Taka definicja zgadza się z naszym wcześniejszym omówieniem Realnego (w kontekście metafizycznym) jako czegoś, co jeszcze nie zostało zorganizowane czy skolonizowane przez język (a w szczególności przez liczbę). (Podobna zgodność nie zaskakuje skoro właśnie ów opór przed symbolizacją zainspirował to drugie sformułowanie). W tym miejscu jednakże powracają ze zdwojoną siłą kwestie podniesione przez wprowadzenie modelu resztki: bo czy Realne w tym przypadku nie działa dokładnie w ten sam sposób, co owa rzekoma resztką? Realne znajduje się poza językiem lub go poprzedza, uchwytnie jedynie na tyle, na ile mamy do dyspozycji pojęcie granicy języka i na ile jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, co ewentualnie mogłoby leżeć poza nią (jako „stawiające opór symbolizacji”); ale musi to być również coś, co czasem nas dotyka jako element nieprzyswajalny przy pomocy języka: milczenie Wittgensteina, opierające się wszelkim sformułowaniom traumy, afekty niezwiązane z żadnym systemem czy terminologią uczuć i w istocie niewytłumaczalne nawet strukturalnie. Wciąż jednak pojawia się pytanie postawione przez Hegla: czy sam fakt nazwania powyższych zjawisk Realnym nie jest pierwszym krokiem do ich oswojenia i wyznaczenia im miejsca w procesie symbolizacji. Czyż sam opis niewysławialnego i nienazywalnego nie jest już przydaniem na-

28. Jacques Lacan, *Le réel ou ce qui est perçu comme tel, est ce qui résiste absolument à la symbolization*, w: *Les écrits techniques de Freud*, s. 80.

zwy? I czyż mistycy, adepci owej wysoce wyspecjalizowanej dialektyki języka tego, co nienazywalne, nie są tymi, którzy po mistrzowsku władają językiem właśnie i jego elastycznymi, by nie rzec nieskończonymi, zewnętrznymi granicami.

Chciałbym poczynić jeszcze jedną uwagę na temat znaczących, uwagę, którą należałoby wliczyć w każdą polityczną dyskusję o Lacanie, mimo że jest to problem historyczny. Ważne jest, by odnieść się do tego, że Lacan wielokrotnie podkreśla, iż nowe elementy znaczące wyłaniają się w procesie historycznym. Z jednej strony, jest to zupełnie oczywisty i empiryczny fakt: Mistrz, zafascynowany oświeceniem elektrycznym, komentuje kontemplatywny bezruch Sokratesa (w *Uczcie*) w ciemnościach antycznego świata pozbawionego elektryczności. Zarówno historia życia codziennego, jak i natura nowoczesności są w domyśle teoretycznie wpisane w tego rodzaju zainteresowania. Ale na płaszczyźnie bardziej metafizycznej – przypominającej powiedzmy idee Platońskie czy kategorie *Logiki* Hegla – Lacan zaproponuje następnie, że cykl dnia i nocy dał początek jednemu z najbardziej fundamentalnych znaczących człowieka, które łatwo rozpoznać po strukturze obecne/nieobecne (znane nam już *fort-da*)²⁹, dzięki której funkcjonują: innymi słowy, nie posiadalibyśmy idei nocy (ani dnia), gdyby nie istniały momenty, w których byłaby ona nieobecna.

Są to jednak znaczące, które pojawiły się na przestrzeni ludzkiej historii wraz z „rozwojem” języka (jeśli wolno nam w taki sposób mówić o czymś, co albo istnieje od razu, w całości, w postaci systemu, albo wcale nie istnieje). Ale właśnie w kontekście najoczywistej centralnego Znaczącego w psychoanalizie – a mianowicie fallusa – wszystko to staje się sugestywne i wywołuje oddźwięk. Nacisk, jaki Lacan kładzie na historię i na możliwość pojawiania się znaczących, które są historycznie oryginalne i nowe, wydaje się oddalać go od zupełnie transhistorycznego przekonania Freuda o wiecznym występowaniu kompleksu Edypa (z wyjątkiem jego mitycznych początków wśród konwulsji pierwotnej hordy); ostatnio zaś przedstawiane, mało przekonujące argumenty na rzecz stopniowego wypierania fallusa przez *objet petit a* w myśli Lacana mogą być ponownie skrojone przez seksualnych utopistów w ten sposób, by dopuścić w lacanizmie możliwość wyłonienia się nowego znaczącego, które wyparłoby zupełne fallusa w społecznej organizacji związków międzyludzkich, przez co freudyzm stałby się równie przestarzałą doktryną jaką stał się marksizm, jak starano się wykazać, pod wpływem socjalizmu (Lukács, Gramsci).

Prawdopodobnie możliwości autentycznie historycznej transformacji należałoby poszukać gdzie indziej, w refleksyjności, którą mają szansę wygenerować same systemy i odkrycia Freuda oraz Lacana. Rzadko można zauważyć taką utopijną perspektywę w uwagach Lacana na temat psychoanalizy czy pod adresem swych

29. Jacques Lacan, *Les psychoses: Le Séminaire, livre III*, s. 226.

własnych uczniów, z których wielu przechodziło u niego szkolenie analityczne; zdają się jej również nie potwierdzać zawsze interesujące spostrzeżenia Lacana na temat Freuda, w których nigdy nie kwestionuje on swego własnego przeniesienia, nigdy też nie upora się z zerwaniem z „podmiotem założonej wiedzy”. Ale utopijnej ciekawości, jeśli nie przekonania, można doszukać się w najbardziej interesującym i pouczającym momencie, a mianowicie w wizycie, którą złożył Seminarium Roman Jakobson w 1967 roku, podczas której to Lacan nie mógł oprzeć się pokusie wypytania Jakobsona o ten nowy rodzaj refleksyjności czy samoświadomości, którą, miałyby być obdarzony językoznawca, jako ktoś pozostający w szczególnej relacji z Symbolicznym – relacji porównywalnej jedynie z relacją zachodzącą w psychoanalizie. Jakobson skromnie zaprzecza, ale sam fakt, że takie pytanie padło, otwiera perspektywę przynajmniej strukturalnej możliwości wyłonienia się nowych istot ludzkich – mutacji naszego gatunku obdarzonej większą kontrolą nad ową obcą i nieludzką siłą – językiem – która poddaje torturom i przydaje blizn naszej egzystencji jako ludzkim zwierzętom.

Nic z tego jednak nie wydaje się przychodzić z pomocą w bardziej już konkretnych seksualno-politycznych kwestiach fallusa i „relacji seksualnych” (czy płci kulturowej i kłopotów z nią związanych; język francuski nie czyni rozróżnienia między płcią biologiczną (*sex*) i płcią kulturową (*gender*) w taki sam sposób, jak robi to język angielski). Z jednej strony, fallusem, jako Znaczącym, zawiaduje dynamika obecności-nieobecności bądź też wspomnianej wyżej zależności *fort-da* (dla Świętego Augustyna, fakt, iż erekcji nie kontroluje wolna wola, to znanie grzechu pierworodnego); ale również, być może do pewnego stopnia zdeterminowany konstrukcją samej psychoanalizy jako dyscypliny, jest on nadrzędną i uprzywilejowaną manifestacją istoty znaczącego. Jest to tym bardziej nietypowe, że przypuszczalnie język nie jest z tym związany. Prawdopodobnie dlatego właśnie Lacan twierdzi, że fallus jest jedynym Znaczącym pozbawionym znaczonego, czyli znaczenia: nie zachodzi tutaj żadne semantyczne osuwanie się znaczenia, nie może on być częścią metonimicznego łańcucha substytucji. Być może, ale zwolennicy tego systemu mogliby wysunąć mocne argumenty przeciwko każdemu z powyższych twierdzeń, odwołując się do fetysyzmu czy też przytaczając projekcje seksualne i alegorie. Myślę więc, że najlepszym wyjściem będzie mówienie o tym Znaczącym w sposób negatywny, w kategoriach braku jego kobiecego odpowiednika, a to dlatego że właśnie owa nieobecność, zarówno w sensie dosłownym jak i w przenośni, obdarza fallusa przywilejem w świecie znaczących. Narząd kobiecy nie zna symbolizacji – nie znaczy to, że jak Realne, opiera się jej; jednak pod wieloma względami takie zestawienie i wniosek są pouczające i warte odnotowania, gdyż pozostawiają sferę „kobiecego” (*Was will das Weib?* – pytał Freud) w stanie podobnego, równie tajemniczego, a jednak wpływowego i groźnego, niezróżnicowania jak Realne.

Jest to, w końcu, przyczyną dlaczego – jak głosi słynna teoria Lacana – „związek seksualny nie istnieje”. Graf z *Seminarium XX* jasno pokazuje, że mamy tu do czynienia, podobnie jak w przypadku wielu opisów intersubiektywności u Lacana, z wyraźnym nawiązaniem do Sartrowskiego stwierdzenia, że ontologicznie miłość jest niemożliwa (jednak istnieje ona egzystencjalnie): a mianowicie, chodzi tutaj o to, że obie strony chcą tego samego, chcą „bycia kochanym”. Jednak jest to potrzeba, która nie może zostać zaspokojona przez swe lustrzane odbicie.

U Lacana każda z płci (*genders*) chce czegoś innego – i jest to źródłem niejednoznaczności jego stanowiska, które może być postrzegane jako feministyczne o tyle, że zakłada, pierwszy raz w tradycji psychoanalizy, istnienie autentycznego kobiecego pragnienia, które różni się od pragnienia mężczyzny; lub też, alternatywnie, jako stanowisko seksistowskie, ponieważ wydaje się, że kobiecej seksualności (tak samo jak męskiej) przypisuje się istotę (*essence*). Istnienie kwitnących odmian feminizmu zainspirowanego myślą Lacana (w większości francuskich), jak również istnienie feminizmów ostro występujących przeciwko Lacanowi (w większości amerykańskich) świadczy o produktywności powyższej niejednoznaczności, a już na pewno o jej nierozstrzygalności.

W każdym razie, wspomniany graf ma ilustrować, że „kobieta jest symptodem mężczyzny”, co oznacza, że w owej rzekomej relacji seksualnej, mężczyzna pragnie *objet petit a*, innymi słowy, swego fantazmatu, podczas gdy „kobieta” pragnie tego, co podzielone, według grafu, między fallusa i Absolutnego Innego, czy też Boga. Do tego jeszcze należałoby przypomnieć, że Kobieta nie istnieje, istnieją jedynie ludzie czy też jednostki płci żeńskiej. Nikt zatem nie może powiedzieć, że Lacan nie podjął swojego własnego wyzwania, przypominając tak wiele razy, że nikt jeszcze w całej tradycji psychoanalizy – a w szczególności żadna z wielkich kobiet analityków – nie odważył się udzielić odpowiedzi na pytanie Freuda o kobiecą *jouissance*.

Być może nadszedł już czas, by powrócić do naszego wyjściowego przedmiotu rozważań, zadając kilka pytań o dialektykę i o to, czy podobny ogląd seksualności zasługuje, by go tym mianem określać. Napotykamy w tym miejscu dwie odrębne formy opozycji binarnych: w pierwszej istnieje tylko jedno pojęcie wraz z jego nieobecnością (fallus jako znaczący), w drugiej, dwa odrębne pojęcia zostają ze sobą skonfrontowane, jeśli nie dokładnie w pozycji przeciwieństw, to przynajmniej w formie niewspółmiernego współlistnienia (związek seksualny).

Co oznaczałoby udzielenie odpowiedzi na takie pytanie? Ja sam skłaniam się ku sugestii, że obydwie powyższe formy są dialektyczne, jednak na różne sposoby (nie chciałbym ich tutaj zestawiać w tabelach czy kodyfikować), a to z fundamentalnego powodu, że z obydwohą związana jest kwestia relacyjności, że obydwie skupiają się raczej na relacyjności niż na substancji. Najbardziej ogólnie, zatem,

dialektycznym możemy nazwać każdy rodzaj myśli, której przedmiot, pojęcia bądź elementy podlegają definiowaniu, określaniu, modyfikacji za pomocą zależności, w których założenia występują. Bez wątplenia jest to stosunkowo strukturalistyczna redefinicja dialektyki; ale obstawałbym przy tym, że historycznie rzecz biorąc – za wyjątkiem kilku wpływowych pozostałości, takich jak, na przykład, położenie nacisku na relację pana i niewolnika przez Kojeve’a w latach trzydziestych dwudziestego wieku – to właśnie strukturalizm umożliwił powrót do myślenia dialektycznego, pomimo jego własnych, okazjonalnie występujących prób stosowania niedorozwiniętych bądź to zablokowanych form dialektycznej opozycji. Zawsze miałem wrażenie, że rozbudzenie świadomości istnienia antynomii samo w sobie nie jest dialektyczne (i w rzeczy samej często bywa antydialektyczne), ale ma przynajmniej tę zaletę, iż sprawia, że stopniowo ponownie przyglądamy się z uwagą naturze sprzeczności (o której można powiedzieć, że jest centralną kategorią dialektyczną).

W takim oto duchu chciałbym podejść do Lacanowskich formalizacji albo przynajmniej dokonać ich charakteryzacji. Nie kładę żadnego szczególnego nacisku na ich naukowość ani nawet na ich pretensje do ścisłych sformułowań (choć nie protestuję, gdy inni to robią lub przypisują Lacanowi podobne dążenie). Zastrzeżenia dotyczące równań czy nawet samych grafów z pewnością płyną z faktu, że różnią się one od twierdzeń wypowiedzianych za pomocą języka. Pomimo tego, co twierdzi logiczny pozytywizm (a mówię to jako ktoś, kto nigdy nie nabył kultury matematycznej), wydaje mi się jednak, że formuła matematyczna jest bardziej otwarta i niejednoznaczna niż każde filozoficzne twierdzenie, które oferowałoby nam werbalne przełożenie owej formuły.

Ale nie ma to być zarzut – wręcz przeciwnie. Chciałbym podzielić się swoim przekonaniem, że równania i grafy są dialektyczne dokładnie dlatego, że mogą być odczytywane na wiele różnych sposobów, albo jeszcze lepiej, dlatego że dramatyzują relacje pomiędzy różnorodnymi pojęciami, a nie po prostu jedną wersję owej relacji. By podkreślić to raz jeszcze, właśnie relacyjność jest tutaj w centrum uwagi, a nie żadna konkretna forma, którą może ona przybrać w takim czy innym konkretnym przypadku. Grafy zatem pozwalają nam na poruszanie się tam i z powrotem między pojęciami i na wyobrażenie sobie różnych ich wariantów: nie przez przypadek, na przykład, słynny schemat L ma tyle wspólnego z kwadratem semiotycznym Greimasa; ale gdy jednak ten ostatni jest pustą, czysto formalną mapą wszystkich możliwych, semantycznych wariantów zbioru, graf Lacana nakazuje traktować wszystkie cztery kąty w kategoriach złożonych, lecz niezbędnych, wzajemnych zależności. Sami musimy wymyślić owe zależności, ale mam nadzieję, że nie zostanie to potraktowane jako zaproszenie do lenistwa, jeśli powiem, że nie jest szczególnie ważne, jaką konkretną treść

zdecydujemy się im przyznać. Również formy samego pisania Lacana, w którym mamy do czynienia z dialektycznym podziałem na epigram z jednej strony, a matematyczną formalizację z drugiej, otwierają przestrzeń, w której może się odbywać ruch i rozwój dialektyki.

(ciąg dalszy nastąpi)³⁰.

[przełożyła Karolina Lebek;
przekład przejrzał Sławomir Masłoń]

30. Uwaga autora (przyp. tłumaczki)

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 Dąbrowka, 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 2010

Projekt serii: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce: Monika Grotek, Tomasz Adamczewski „PenClub”

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:

konteksty anglistyki

angielski sienkiewicza

złoty wiek elity

przekład industrialny

akulturacja/indywidualizacja

etos anglisty

kontekstacje kanonu

polityka innego