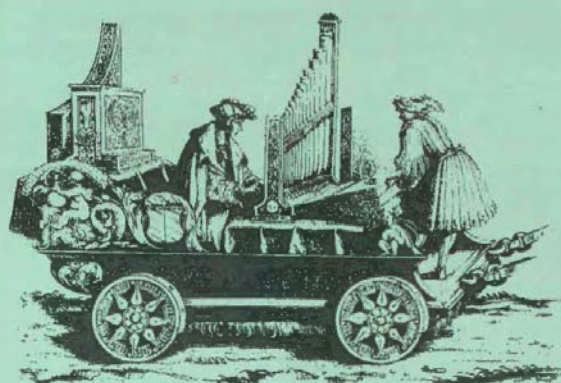


ISSN 1508-6305

# ER(R)GO

Nr 1 / 2000

Teoria | Literatura | Kultura



filozofia przyjaźni

dylematy ponowoczesności

podmiot jako miejsce

Rorty

ironia barbarzyńcy

miejsce podmiotu

kultura pracy

filozofia / literatura

Roland Barthes • Agata Bielik-Robson

Ewa Domańska • Ewa Łukaszyk • Stefan Morawski

Christopher Norris • Ewa Rewers • Tadeusz Rachwał

Tadeusz Sławek • Krystyna Wilkoszewska

# ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 1 / 2000



Katowice 2000

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Leszek Drong

sekretarz redakcji

Rada redakcyjna

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

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2000

ISSN 1508-6305

# Treści

## wstęp

---

- Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, ..... 5

## 7 rozprawy - szkice - eseje

---

- Stefan Morawski – *Problemy z postmodernizmem:  
czy możemy uchwycić istotę ponowoczesności* ..... 9
- Ewa Rewers – *Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce.  
Kto wyprowadza podmiot z metafizyki?* ..... 21
- Agata Bielik-Robson – *Ironia, tragedia, wspólnota:  
Richard Rorty w oczach barbarzyńcy* ..... 35
- Tadeusz Sławek – *Masło i próchno/ła. Blake i filozofia przyjaźni* ..... 59
- Tadeusz Rachwał – *Kto nie pracuje, ten nie zwraca, czyli o kulturze pracy* ..... 73

## 83 przekłady

---

- Roland Barthes – *Rasch* (przeł. Adam Dziadek) ..... 85
- Christopher Norris – *Filozofia/Literatura* (przeł. Jacek Gutorow) ..... 95

## 103 polemiki - komentarze - rozmowy - uwagi

---

- Krystyna Wilkoszewska – *Zmagania modernisty* ..... 105
- Ewa Domańska – *Adieu* (Wspomnienie o Profesorze Topolskim) ..... 109

## 113 recenzje - noty - omówienia

---

- Ewa Łukaszyk – *Zamieszkiwanie wędrówki:  
Metafory ziemskiego losu człowieka u José Saramago* ..... 115

## 121 streszczenia

---

# Contents

## editorial

---

- Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, ..... 6

## 7 studies and Essays

---

- Stefan Morawski – *Problems with Postmodernism, or Can We Grasp the Essence of Postmodernity?* ..... 9
- Ewa Rewers – *The Position of the Subject – The Subject as Position. Who Leads the Subject out of Metaphysics?* ..... 21
- Agata Bielik-Robson – *Irony, Tragedy, Community: Richard Rorty in the Eyes of a Barbarian* ..... 35
- Tadeusz Sławek – *Butter and Rotten Wood / A Teardrop: Blake and the Philosophy of Friendship* ..... 59
- Tadeusz Rachwał – *Who Does Not Work Does Not Return: On the Culture of Labour* ..... 73

## 83 translations

---

- Roland Barthes – *Rasch*, (trans. Adam Dziadek) ..... 85
- Christopher Norris – *Philosophy/Literature*, (trans. Jacek Gutorow) ..... 95

## 103 commentaries

---

- Krystyna Wilkoszewska – *A Modernist's Ordeal* .....105
- Ewa Domańska – *Adieu: In Memory of Professor Topolski* .....109

## 113 reviews and discussions

---

- Ewa Łukaszyk – *Inhabiting the Journey: Metaphors of Man's Earthly Fate in Jose Saramago's Writings* .....115

## 121 summary

---

## Er(r)go,

nieodzowność inaugurującego słowa, które z konieczności antycypuje przyszłość, ale i nieuchronnie wiąże nas z przeszłością.

Przestrzeń *ergo* istniała zawsze (zważywszy komplikacje świata, może to słowo właśnie było pierwszym wypowiedzianym przez demiurga). Inaczej niż *oraz*, *także*, *i*, *pomiedzy* – *ergo* ustanawia przestrzeń złożoną, pogmatwaną, pełną fałdów, nisz i zakoli, w których myśl zmuszona zostaje do transformacji, i z których wychodząc, często nie rozpoznaje już w sobie samej siebie. Jak pisze Andrzej Chojecki (wybiegamy tym cytatem w przyszłość – do drugiego numeru pisma), w przestrzeni *ergo* „dochodzi do najbardziej zadziwiających zestawień, utożsamień i rozróżnień. Tu może dojść do karkołomnych, zupełnie nieoczekiwanych związków, tutaj też odbywają się najdramatyczniejsze zerwania. Wszystko, co oczywiste może powstawać w obszarze *ergo*, tutaj też wszystko może być skazane na niebyt, na nieoczywistość.”

Przestrzeń *Er(r)go* wyłoniła się przed dwudziestu laty – kiedy interdyscyplinarne seminarium o tej samej nazwie rozpoczęło swe spotkania, by kontynuować je przez kolejnych niemal piętnaście lat. Przewinęło się przez nią wiele osób, wiele głosów i wiele tekstów. *Er(r)go: Teoria – Literatura – Kultura* otwiera ową przestrzeń na powrót, choć już bez tamtej niewinności początków. Pomostem ciągłości (nostalgicznym, przynajmniej) są tu szkice Tadeusza Rachwała i Tadeusza Sławka. We wspólnym obszarze łączą się z głosami płynącymi z różnorodnych obszarów humanistyki – nestora nauki Stefana Morawskiego, Agaty Bielik-Robson, Ewy Domańskiej, Ewy Rewers, Krystyny Wilkoszewskiej. Dołączają do nich – często w dyskusji lub polemice – głosy przywołane lub udostępnione przekładem: Blake, Barthes, Bauman, Derrida, Heidegger, Lévinas, Rorty, by wymienić kilka jedynie.

Przestrzeń *Er(r)go* wchłania *ergo*, ale wzbogaca je o świadomość Teorii, potrzebę refleksji i autorefleksji teoretycznej, krytyki, podawania w wątpliwość nawet najjaśniejszych kategorii, ustawicznego kwestionowania własnych presupozycji, aksjomatów i kryteriów. Jest to z założenia – i z metodologicznego przekonania – przestrzeń interdyscyplinarna; jest zatem gościnna, ale stawia wymogi: niwelowanie ślepych granic między dziedzinami wiedzy i nauki, dialog dyskursów i paradygmatów, słuchanie głosu Innego. Dopiero spełnienie tych warunków pozwala dostrzec związki i zjawiska niedostrzegalne dla myślenia monodyscyplinarnego, dla bezrefleksyjnej binarności czy zadufanej w sobie pewności trwania i oczywistości.

Wojciech Kalaga

## Er(r)go,

the inevitability of the inaugurating word which, of necessity, anticipates the future, but also binds us with the past.

The space of *ergo* has always been there (given the complexities of the world, it may have been the first word uttered by the demiurge). Unlike *and*, *also*, *as well*, *between* – *ergo* constitutes a complex space, full of folds and niches, where thought is forced into meandering, and from which it emerges transformed, so that it no longer recognises itself. As Andrzej Chojecki writes (and we are already anticipating the next issue in which his paper will appear), in the space of *ergo* „the most amazing parallels, identifications and differentiations occur. It is here that the most unbelievable and unexpected relationships are established, but it is also here that the most dramatic ruptures take place. The obvious may appear in the realm of *ergo*, but it may also be doomed to non-existence and non-obviousness.”

The space of *Er(r)go* emerged about twenty years ago, when the interdisciplinary seminar of the same name began its activities, which it continued for almost fifteen years. Many people, numerous voices, and numerous texts filled that space. *Er(r)go: Theory – Literature – Culture* reopens that space again, even though without the former innocence of origins. Essays by Tadeusz Rachwał and Tadeusz Sławek nostalgically bridge the now with the past. They join the voices coming from diverse realms of the humanities – that of the Nestor of scholarship, Stefan Morawski, as well as of Agata Bielik-Robson, Ewa Domańska, Ewa Rewers, Krystyna Wilkoszewska. They mix – frequently in polemics and debates – with the voices made accessible by translation or citation: those of Blake, Barthes, Bauman, Derrida, Heidegger, Levinas, Rorty, to mention only some of them.

The space of *Er(r)go* absorbs *ergo*, but enriches it with the consciousness of Theory: of theoretical reflexivity and self-reflexivity, of the incessant need to question even the most obvious categories, presuppositions, axioms, and criteria. In its methodological principle, it is an interdisciplinary space; it is thus hospitable, but at the same time demanding because it requires the annihilation of the blind borders separating disciplines and calls for a dialogue of discourses and paradigms – for the listening to the voice of the Other. It is only when these requirements are fulfilled that one may grasp the relations and phenomena invisible to monodisciplinary thinking: to the non-reflexive binarity or self-conceited certainty of the obvious and the stable.

*Wojciech Kalaga*

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje



## Problemy z postmodernizmem: czy możemy uchwycić istotę ponowoczesności?

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

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

Rozpatrując tę formację kulturową jako całość, chciałbym podkreślić jej bezsporną samoświadomość i wynikającą z tego krytyczną autoanalizę. Ponadto, a może przede wszystkim, położyłbym nacisk na jej aporetyczny charakter. Weber i jego uczniowie koncentrowali swą uwagę na takich modernistycznych ideach jak: nieustanny postęp; bezwzględne ujarzmianie natury; racjonalizacja więzi społecznych za pomocą efektywnej administracji i hierarchicznej organizacji; kult Lewiatana; wiara, że nauki, z pomocą techniki, sprawią, iż nie tylko życie będzie doskonale wygodne, lecz także, że wyzwolą nasze życie od zła; fabryka jako wzór

sensownej, owocnej produkcji; autonomia jednostki; demokracja formalna; samostanowienie narodów; emancypacyjne i utopijne koncepcje, które pojawiają się w miejsce teodycei; permanentna nowość; szczególne umiejętności i oryginalność jako podstawowe składniki twórczości; i wreszcie oświecona wizja przyszłego świata, który zapewni ludzkości solidarność i sprawiedliwość, gdy jego fundamentem stanie się *Logos*. Weber objął ten syndrom przejawów cywilizacyjno-kulturowych pojęciem *Entzauberung*, kładąc szczególny nacisk na procesy sekularyzacji i racjonalności techniczno-pragmatycznej.

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

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

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

Każdego badacza uderza to, że ponowoczesność cechuje rozmyta tożsamość nie tylko z racji jego stosunku do zastanej formacji kulturowej. Zamęt ów wynika z czterech głównych powodów. Postmoderna jest rozmaicie opisywana przez socjologów kultury. Po drugie, nie całkiem jasne i rozmaicie interpretowane są związki między postmoderną a postmodernizmem. Po trzecie nieprzejrzysty jest postmodernizm, którego cechy konstytutywne inaczej rysują się w różnych dziedzinach (np. inaczej w filozofii niż w sztuce, inaczej w różnych obszarach sztuki). Po czwar-

te wreszcie postmoderniści w wielu przypadkach nie są skłonni przyznać się do poglądów, które przypisuje im się nie bez obiektywnych po temu podstaw. Przyjrzyjmy się dokładniej niektórym symptomom wymienionych tu głównych motywów utrudnionej identyfikacji ponowoczesności.

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

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

To samo można powiedzieć – drugi motyw – w odniesieniu do postmodernizmu. Mówi się nam o przygodności, chaosie, heterogeniczności, pluralizmie, eklektyzmie, aintelektualizmie graniczącym z bezmyślnym poddaniem się zasadzie ‘wszystko wolno’, antyfundamentalizmie, porzuceniu ideałów Rewolucji Francuskiej 1789 roku, zgodzie na utratę emancypacyjnych i utopijnych projektów, hedonizmie, utracie poczucia tragicznej i zagadkowej egzystencji – wszystkie te cechy powinny ujmować w skrócie nową mutację. Takie składowe rzeczywiście tworzą spójną całość, lecz nie wszystkie łączące je przejścia i mosty są dostatecznie jasne.

Bardzo często jednak podaje się inne cechy, przeciwstawne wyżej wymienionym, jako równie dobrze określające postmodernistyczną świadomość. Na przykład zbawienne wyrzeczenie się despotycznego *Logosu* i, zamiast tego, kombinacja wielu rodzajów racjonalności najprzydatniejszych w zgłębianiu rzeczywistości i wyostrzaniu naszego umysłu (Welsch); docieranie do zawsze problematycznego wymiaru egzystencji za pomocą zdrowego pyrronizmu (Marquard); rzetelne prak-

tykowanie filozofii, gdy stajemy się świadomi, że każdy konsensus to wyłącznie mit (Lyotard); w końcu osiągnięta suwerenność jednostki; etos pełnej odpowiedzialności, gdy ani żadna wielka ideologia ani panujący światopogląd nie uciskają ludzkich sumień i dyskursów; spełniona szansa prawdziwej demokracji, jako że dzisiaj już żadni elitarystyczni mędrkowie, którzy zawsze wiedzą lepiej, nie dyktują, co wszyscy powinni myśleć i jak winni się zachowywać.

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

Drugi motyw wywodzi się z brzemiennej w skutki problemu zarysowanego powyżej. Jeśli zdecydowaliśmy się już definiować syndrom postmoderny i postmodernizmu w ten, a nie inny sposób, to twierdzą, że istnieją różnego rodzaju ponowoczesne strategie w *obrębie* danej charakterystyki, na którą przystaliśmy. Między mentalnością rozpowszechnioną w kulturze masowej (którą postmodernizm się żywi i która, z kolei, wywiera na niego wpływ) a związaną z nią na wiele sposobów świadomością artystyczną czy filozoficzną istnieją uderzające i wiele mówiące różnice. Wystarczy tu tylko wspomnieć o tym, że artyści nazywani postmodernistami, pomimo swego niewątpliwego ciężenia ku kulturze niskiej, która jest przez nich przyjmowana jako właściwa miara twórczości zrozumiałej dla każdego (tzn. mającej na celu natychmiastową satysfakcję, łatwej do przyswojenia i zapomnienia itd.), jednocześnie dystansują się od tego modelu. Dzieje się tak, ponieważ należą oni do kultury wysokiej, która z perfidią rozgrywa swe intertekstualne gry posługując się pastiszem i parodią, zestawiając ze sobą różne style, konwencje i dyskursy. Tym samym, z mojego punktu widzenia, dystansują się oni od wszystkich fundamentalnie zorientowanych mitologii, które kultura masowa nieustannie reprodukuje.

Znacznie silniejszy dysonans ma miejsce pomiędzy mentalnością ukształtowaną przez mass media, które gloryfikują koniec ‘wielkich narracji’ z jednej strony (czego rezultatem jest pozbawiona pryncypiów tolerancja w każdym wymia-

rze), a filozoficznym postmodernizmem z drugiej. Ze swej natury ten drugi musi pytać o znaczenie ludzkiej egzystencji. Rozpatrując przejęte ze swej tradycji roszczenie do prawdy, a także takie kategorie jak *arché*, *telos*, *substancja* itd., filozofia postmodernistyczna nie może uniknąć ważenia argumentów za i przeciw, ustanawiania pewnych zasad prawomocnego myślenia, rozpatrywania tego, co *być powinno*, a to, nawet jeśli jest nieweryfikowalne, motywuje rozróżnienie między dobrem i złem.

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

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

syjny i cyniczny interes, używając jednak w tym celu charakterystycznego zestawu środków? To znaczy, albo bezczelnie podpisują dawne arcydzieła, ponieważ umożliwiają im one ekspozycję najbardziej trywialnych haseł bez niechęci czy rezerwy, albo jawnie mieszają różne style i konwencje.

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

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

Jeśli tylko *pars destruens* ma znaczenie, może syndrom postmodernistyczny powinno się traktować wyłącznie jako gałąź modernizmu w jego najbardziej samokrytycznej fazie? Jeśli jednak taka przesłanka jest dla przedstawicieli ponowoczesnego syndromu do przyjęcia, dlaczego zatem twierdzą, że ich aktywa są tak bardzo oryginalne lub specyficzne i czemu wymagają, by do ich uchwycenia nie stosować nowoczesnego arsenału intelektualnych środków, lecz raczej posługiwać się nowymi analitycznymi ‘kluczami’, odpowiadającymi ich założeniom? Lecz jakież one są, jeśli nic nie jest określone pozytywnie, a postmodernizm pod tym względem, okazuje się tajemniczy i niejasny. Czy nie wytrąca to ponowoczesne-

mu rozumowaniu broni z ręki? Dlaczego tracić czas i energię na rozważanie czegoś, co pozostaje mgliste? Co więcej, jeśli potraktujemy poważnie zasadę intelektualnego permissywizmu ('wszystko wolno'), dlaczego nie obstawać przy naszym słusznym prawie do stosowania modernistycznych paradygmatów, szczególnie jeśli argumentacja przeciwnika jest w znacznym stopniu pozbawiona mocy, tzn. nie posiada *pars construens*? W każdym razie nawet pytanie sformułowane w tytule tego tekstu jest sprzeczne z duchem postmodernizmu; przeciwstawia się jego głównej zasadzie, która polega na unikaniu poszukiwania jakiegokolwiek 'esencji' danego zjawiska. Lecz jak inaczej prowadzić poważną i sensowną dyskusję na temat tego, czym się ono charakteryzuje i do czego prowadzi? Może, zamiast sprawdzać czy ich twierdzenia są prawomocne i możliwe do utrzymania, powinniśmy zaakceptować impas lub zaprzeczyć, że istnieje? Wydaje się, że również dla stronników postmodernizmu jest to zbyt proste, łatwe i beznadziejne rozwiązanie.

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

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

Pozostawiam otwartą kwestię genetycznych powiązań między ponowoczesnością, jako domniemanym pierwszym poruszcycielem, a postmodernizmem jako nową logiką kulturową. Badania specjalistów nie dostarczyły ani pozytywnych, ani negatywnych wyjaśnień, które byłyby przekonujące w tej sprawie. To, co wiemy na pewno sprowadza się do tego, że postmodernizm wyłonił się w literaturze i architekturze już w latach sześćdziesiątych. Czy społeczeństwo konsumerystyczne narodziło się wtedy, czy może wcześniej, ale jak gdyby ukradkiem, bez naszej wiedzy? W każ-

dym razie w procesie cywilizacyjnym, globalnie wziętym, nastąpił przełomowy skok technologiczny wraz z pojawieniem się komputera, obrazów cyfrowych, e-maila, internetu etc. Bez nich nie ukształtowałyby się taka kultura masowa i np. sztuka nie stała by się tak wrażliwa na grę z rzeczywistością wirtualną.

Istnieją jeszcze dwa rodzaje podejścia do postmodernizmu, o których należy tu wspomnieć, ponieważ oba, jak mi się zdaje, utrudniają jego zrozumienie. Pierwsze zostało wyrażone, jeśli się nie mylę, przez Daniela Bella, który w *The Winding Passage* (1989) wycofał się z hipotezy wiążącej postmodernizm z odrodzeniem prymitywizmu, tzn. powrotem do pierwotnych impulsów i intuicyjnego wglądu w elementarne siły kosmiczne. To przypuszczenie zupełnie nie znajduje potwierdzenia, gdy przyjrzeć się dominującym tendencjom, które rzeczywiście charakteryzują społeczeństwo masowe (z jego konsumeryzmem i permisywizmem) oraz przeciwnym owym tendencjom poszukiwaniem tego, co transcendentne, niewyraźne, tajemnicze itp., w jakiegokolwiek formie się przejawia (zwykle poza kościołami, które oskarżane są o to, że służą Lewiatanowi). Odrodzenie prymitywizmu i nostalgia za tym, co metafizyczne są, bez wątpienia, skierowane przeciwko modernizmowi w jego ograniczonej wersji, to znaczy, przeciwko kulturze przestrzegającej przykazań Oświecenia i posłusznej cywilizacyjnym wymogom, które dają pierwszeństwo wartościom materialnym i pragmatycznym. Jest to chora kultura, która, co więcej, czci daleko posunięty ekskluzywny liberalny indywidualizm, wyrzekając się tym samym społecznej więzi i braterstwa, a przez to eliminując świadomość obecności zła wokół i wewnątrz nas.

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

Drugie podejście do postmodernizmu, które wymaga krytycznej uwagi wiąże się z często popełnianym błędem nie odróżniania postmodernizmu w jego domnie-



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

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

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

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

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

Pora zatem na krótki epilog. Próbowałem wykazać, że niektóre specyficzne cechy wspólne dla postmoderny i postmodernizmu stanowią nadrzędne atrybuty nowej mutacji kulturowej. Istnieje wszakże przeciwny pogląd, według którego oba te zjawiska są tylko szczególnym rodzajem nowoczesnego paradygmatu. Problem stanowi określenie *jak* jest to rodzaj – czy to autokorekta, pozwalająca modernizmowi pozbyć się dotychczasowych braków, czy raczej jego rozkład przekazany w spadku po modernistycznym kryzysie kultury. W moim przekonaniu historyczne dane wskazują na drugą interpretację. W każdym razie, niezależnie od tego, czy ktoś myśli tak jak ja, czy zajmuje przeciwne stanowisko, nie może on ani nie powinien przeoczyć faktu, że wszyscy jesteśmy uwikłani w społeczeństwo masowe, w którym, między innymi, żywa jest idea rozczarowania elitami intelektualnymi. Efektem tego jest zrzucenie ciężaru historii; traktowanie poszukiwania jakiegokolwiek stosunkowo stałego sensu jako drwiny z istot ludzkich; odrzucenie, jako zwykłego anachronizmu, wyzwania rzucanego status quo; wyrzeczenie się uniwersalności jako złudy, itd. Moja interpretacja dzisiejszej mentalności może być błędna, jednak *jeśli* jest właściwa, wtedy również moja konkluzja będzie trafna.

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

### Postscriptum

Mamy do czynienia z widoczną inflacją literatury na powyższy temat: niektórzy uważają, że jej zalew już się skończył. Uczeni są zaniepokojeni wzrastającym bałaganem, a szeroka publiczność ma go już powyżej uszu, ponieważ nie prowadzi do żadnych rozwiązań. Pojawiały się często głosy sugerujące, że może powinniśmy porzucić tę ideę, która, zamiast wyjaśniać złożoną sytuację obecnego cywilizacyjnego i kulturowego przełomu, sprawiła, iż jest on bardziej niejasny niż kiedykolwiek. O ile jednak potrafię ocenić spory dotyczące postmodernizmu, cała trudność w tym, że nie możemy obyć się bez jakiejś nowej idei obejmującej cały syndrom transformacji, ponieważ miały one miejsce w nas i wokół nas. Nowy termin może być nawet bardziej zawily i nieuchwytny, więc godne polecenia jest pozostanie przy postmodernie-postmodernizmie, których pułapki przynajmniej dobrze już znamy. Moja rada dla kolegów, których wciąż interesuje ten problem byłaby taka: wykorzystywać dotychczasowe analizy i szukać z nimi punktów stycznych (jeśli takowe są). Mieć wyraźnie w pamięci różnice pomiędzy poszczególnymi poglądami i wyciągać z nich konsekwencje pomocne we własnej badawczej strategii. Przyglądać się uważnie temu, co empiryczne i przywoływać najlepsze argumenty oparte na własnym światopoglądzie (czyli, ściśle biorąc, filozoficznym przygotowaniu), by wzmocnić swą jasno określoną pozycję. Szczególnie dotyczy to czterech aspektów, które wyróżniłem w moim wykładzie. Nie pozostawiać bez odpowiedzi pytań, które pominąłem bez istotnej przyczyny. Przede wszystkim zarysować różnice między posthistorią (np. J. Baudrillard) a postmodernizmem. Pierwsza, to coś w rodzaju kontynuacji findesièclowej dekadencji, podczas gdy drugi pełen jest optymizmu i wigoru (nieuzasadnionego, w mojej ocenie i rozumieniu). Po drugie, rozwinąć krytykę takich koncepcji jak *Risikogesellschaft* lub *Erlebnisgesellschaft* (dominacja migawkowych, „punktowych” doświadczeń) itd., ponieważ mogą one dostarczyć dobrych kluczy do rozwiązania problemu czy na-

prawdę wkraczamy do, od tak dawna obiecanej, ziemi wolności i suwerenności każdej jednostki, czy może raczej, jak próbowałem pokazać, do mrocznego obszaru złudnego pół-raju będącego wytworem cyberprzestrzeni, internetu, itd. Musimy uczestniczyć w tym intelektualnym i praktycznym stanie rzeczy. I wybrać: albo albo.

kwiecień 1995 r. <sup>1</sup>

## Przypisy

<sup>1</sup> Szkic Profesora Stefana Morawskiego powstał w języku angielskim; decydujemy się udostępnić go teraz w wersji polskiej w przekładzie Sławomira Masłonia. Dialog z tekstem podejmuje Krystyna Wilkoszewska („Zmagania modernisty”) w dziale **Polemiki – komentarze – rozmowy – uwagi**.

## Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce Kto wyprowadza podmiot z metafizyki?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 1) na konstruowanie podmiotu jako miejsca tranzytu, przejścia, transgresji wraz ze skomplikowaną dramaturgią towarzyszącą rytuałom przejścia i transgresji,
- 2) na wyobrażenie podmiotu jako drogi, a właściwie dróg przecinających czasoprzestrzeń i zmierzających w różnych kierunkach. Procedura umiejscowienia podmiotu rozumiana dosłownie będzie zmierzała natomiast przede wszystkim do tego, co Martin Jay nazywa re korporalizacją podmiotu myślącego<sup>4</sup>.

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



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

### Kto zajmuje 'moje' miejsce?

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

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

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

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

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

Aspekt pierwszy rozbudowany został i umocniony, pisał dalej Deleuze, przez trzy tradycje: rozwijającą ujęcie Kartezjańskie<sup>8</sup>, nawiązującą do Hume’a oraz Kantowską. Aspekt drugi, wyrażający się w jednostkowym ‘me’ stanowi przede wszystkim opozycję uniwersalności. Nie wyczerpuje się jednak w opozycji pojedynczość/uniwersalność, lecz zwraca uwagę na jednostkowość w sensie matematycznym. Pojawia się ona wtedy, pisze Deleuze, gdy wiedzę i przekonania zastępuje się pojęciami wskazującymi na emisję i dystrybucję jednostek takimi jak ‘układ’, ‘porozumienie’ (*arrangement*) lub ‘wynałazczość’ czy ‘pomysłowość’ (*contrivance*). Kiedy dystrybucja jednostek odbywa się wg zasady „rzut kośćmi do gry”, ustanawia obszar transcendencji bez osobowego podmiotu. Orzekanie o tym, co prawdziwe lub fałszywe nie ma wtedy uzasadnienia. Miejsce opozycji prawda-fałsz zajmują bowiem opozycje: jednostkowe–regularne, szczególne–zwyczajne. Typy indywidualacji, które nie mają charakteru osobowego łatwo odnaleźć we współczesnej kulturze. Deleuze twierdzi, że to filozofii oraz literaturze anglo-amerykańskiej zawdzięczamy najbardziej spektakularne przykłady postaw skierowanych przeciwko wszelkiemu

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

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

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

Po pierwsze zatem, w tradycji greckiej<sup>10</sup>, miejsce to trwałe punkt na mapie, miejsce osiedlenia i zasiedzenia, moje miejsce, do którego nabyłem, miałem zawsze, mam prawo, tylko moje. To miejsce to po części ja. Po drugie, tymczasem, miejsce w tradycji judaistycznej to tylko kolejny cel podróży. Jeden z wielu punktów na mapie – ani mniej, ani bardziej ważny. Nie mój, lecz także mój, ponieważ go odwiedzam. Ja rozpraszam się w miejscach, które odwiedziłem. Miejsca ukła-

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

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

Co „przepływa” przez miejsce zwane podmiotem?

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

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

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

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

Poszukując podmiotu w *La langage, cet inconnu* Kristevej odnajdujemy najpierw dyskurs. To dyskurs bowiem, w przeciwieństwie do języka, zakłada istnienie i uczestnictwo podmiotu, jego mowę jako konkretnej jednostki. Przeciwwstawienie to przejęła Kristeva od Emila Benveniste’a, który wyraźnie opisał to<sup>17</sup>, w jaki sposób podmiot kształtuje siebie wykorzystując, z jednej strony, anonimową strukturę języka, z drugiej strony natomiast jego dialogowy charakter po to, by przekształcić się następnie w będący przedmiotem komunikacji dyskurs. W ten oto sposób język, który jest wspólny dla wszystkich, staje się w dyskursie wehikułem unikalnego przekazu kierowanego przez urzeczywistniające się w nim ‘ja’ do jakiegoś dialogowego ‘ty’. Każdy przekaz należy do specyficznej struktury danego podmiotu, który z kolei odciska szczególne piętno na strukturze językowej wypowiedzi. Nie będąc tego świadomym, podmiot pozostawia swój ślad, swój podpis, w języku. Nie ma tu zatem mowy o redukcji podmiotu do struktur językowych. To nie anonimowe struktury językowe odnajdujemy w miejscu podmiotu, lecz dwa następujące po sobie procesy:

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

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

Kristeva tradycyjnie rozumiany przez Benveniste'a podmiot dający początek dyskursowi zastąpiła koncepcją rozszczepionego podmiotu. W ten sposób w miejscu zajmowanym przez podmiot pojawił się dyskurs rozszczepionego, mówiącego podmiotu będącego w dalszym ciągu przede wszystkim podmiotem wypowiedzi, 'autorem', producentem tekstów. Rzecz jednak w tym, że na to 'tekstowe życie' podmiotu nakłada się spychana w obszar nieświadomości jego przedjęzykowa czy raczej pozajęzykowa forma. Podzielony między nieświadome i świadome motywacje, proces fizjologiczny i przymus społeczny, podmiot ten należy do semiotycznej *chory* i mechanizmów symbolicznych<sup>18</sup>. Osobliwością koncepcji Kristewej, sprawiającą jej interpretatorom wiele kłopotów, jest właśnie umieszczenie podmiotu w obszarze transgresji między tym, co semiotyczne oraz tym, co symboliczne. Kristeva odwołując się do Platońskiej *chory* nakłada bowiem w tym miejscu na siebie teoretyczne pojęcie oraz istotę biologiczną – macierzyńskie ciało. *Chora* zatem to miejsce, w którym „podmiot jest jednocześnie wytwarzany i anulowany, miejsce, w którym jego jedność nie może oprzeć się procesowi zmian i zastojów, które go generują”<sup>19</sup>

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

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

nych wykreowanych przez mechanizmy transgresji odnajdujemy najpierw w *La Révolution du langage poétique: l'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé* (1974) a później w *Polylogue* (1977). O konstrukcji podmiotu polilogicznego, analizowanego przez Kristevę przede wszystkim na przykładzie awangardowej powieści Phillipe'a Sollersa *H* pisałam już wcześniej<sup>20</sup>. Teraz chciałabym wrócić do jej analizy początków literatury awangardowej, ponieważ są one również miejscem narodzin specyficznej formy wypełniania miejsca podmiotu, o którym Kristeva napisze, że „Ten podmiot nigdy nie *jest*. [...] tym, co rzeczywiście istnieje jest obszar praktyki, gdzie podmiot zatracając się bez reszty może być jednocześnie antycypowany w zawsze wyprzedzającej go przyszłości”<sup>21</sup>. Konkretyzacja przestrzeni podmiotu przebiega tu w dwóch kierunkach: ku wypełnianiu sfery semiotycznej przez poezję oraz ku uznaniu sztuki awangardowej za obszar szczęśliwej mediacji między tym, co semiotyczne oraz tym, co symboliczne. Szczególny status poezji w tej koncepcji wypływa z przekonania, iż wnosi ona do przestrzeni podmiotowości zarówno melancholijną retorykę utraty jak awangardową nadzieję. Kristeva nie stawia ograniczeń obu retorykom, aczkolwiek, w czym bardzo przypomina Lyotarda wykładającego swoją koncepcję estetyk opartych na kategorii wzniósłości, zainteresowana jest bardziej awangardowym zmaganiem się, awangardową rewolucją w języku poetyckim.

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

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



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

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

## Przypisy

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

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

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

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

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

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

## Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy

*Różnimy się tak bardzo podobnie*

Ewa Lipska

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

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

W etyce postmodernistycznej panuje różnica. Prymat wszelkiego rodzaju różnicowań – podkreślany zawsze kosztem tożsamości i wspólnotowości – sprawia, że w myśl ponowoczesną wkrada się nierównowaga. Podejrzany wydaje się więc język, który odważa się odnosić do tego, co wspólne między ludźmi; odpowiednio, specjalnymi przywilejami cieszy się dyskurs akcentujący różnice. Najpierw są to różnice w obrębie wspólnoty uniwersalnej, obejmującej ludzkość w ogóle; różnice dzielące na mniejsze tożsamości grupowe i lokalne. Potem różnice osłabiające nawet tak luźno zdefiniowane, tymczasowe przynależności; różnice, dla których granicą jest zamknięta w sobie pojedyncza ludzka monada. Na koniec zaś różnice, których dekonstrukcyjnego potencjału nie jest w stanie powstrzymać nawet *individuum*, a więc – jakby wynikało z samego pojęcia – „to, co niepodziel-

ne”: różnice dokonujące wewnętrznej fragmentacji jednostki i decentracji jej życia podmiotowego.

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

Wbrew temu bowiem, co z wielkim nakładem sił perswazyjnych usiłuje wmówić nam etyka postmodernistyczna, *różnica nie jest oczywistą sojuszniczką solidarności*. „Wolność, różnorodność, solidarność”<sup>2</sup> – to hasło, którego realizacja wydaje się równie niemożliwa, co jednoczesne spełnienie żądań, jakie złożyły się na pierwotną trójcę *liberté, égalité, fraternité*. Dziś miejsce równości zajmuje różnorodność, czyli *prawo do różnicy*, zaś tradycyjne miejsce braterstwa nowo pojmowana solidarność, a więc „miękkie” poczucie wspólnoty, które nie tłumi różnic lokalnych i indywidualnych, nie narzuca z góry wizji jednolitej natury ludzkiej, nie wymusza apriorycznej jedności, a mimo to daje nam – a przynajmniej, tak się nas zapewnia – spolegliwy, etyczny „wspólny grunt”.

Ale czy rzeczywiście? Podejrzliwość, z jaką rortiański barbarzyńca podchodzi do ponowoczesnej triady wartości, wynika między innymi stąd, że ma do zaoferowania coś, co wydaje mu się znacznie lepszą propozycją niż wątpliwa synteza z jednej strony, *pochwały różnicy*, z drugiej zaś *wezwania do ogólnoludzkiej solidarności*. Jego „barbarzyńska” kultura, która jeszcze nie znalazła się w ostatnim stadium późnej nowoczesności, stadium zdominowanym przez triumwirat Terapeuty, Menadżera i Poety, podpowiada mu inne wyjście z dylematu współ-

czesności: wyjście wprawdzie przednowoczesne, czerpiące z mądrości tradycyjnej, ale bynajmniej nie niemożliwe do odtworzenia – przynajmniej w jakimś stopniu – dzisiaj. Tym innym wyjściem, z jakiego istnienia nie zdają już sobie sprawy kultury zaawansowanej modernizacji, jest pewna figura egzystencjalna, która doskonale uzupełnia się i z prawem do różnicy, i z „miękką” solidarnością, nie narzucającą opresyjnej wizji jedności uniwersalnej: figura *odróżnicowania*. To w niej właśnie – w rytualnie spełnianych doświadczeniach odróżnicowujących, w jakie obfitowała przednowoczesność, a którym „chłodny” proces cywilizacyjny nowożytności wypowiedział wojnę – barbarzyńca widzi możliwe rozwiązanie dla problemu, przed jakim staje cywilizowany mieszkaniec *affluent West*, coraz wyraźniej zdając sobie sprawę ze sprzeczności między prawem do nieograniczonej różnicy a imperatywem powszechnej solidarności.

### Rorty sparafrazowany

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

Jakie warunki muszą być spełnione, by wezwanie do powszechnej solidarności stało się czymś więcej niż tylko deklaracją dobrych intencji? Pojawiają się dwa pytania kluczowe: Czy możliwa jest *solidarność bez poczucia wspólnoty* – a więc solidarność z innymi w warunkach daleko posuniętej fragmentacji i ogólnej *dissémination*, charakterystycznej dla ponowoczesnych „dyskursów różnicy”? A jeśli nie, to czy możliwe jest poczucie *wspólnoty bez uchwytniej jedności* między ludźmi, a więc bez powrotu do pojęcia natury ludzkiej?

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

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

Argumentacja Rorty'ego jest dobrze znana: przekonany, że myślenie w terminach natury ludzkiej stwarza złudne przeświadczenie o jedności gatunkowej, a tym samym sprzyja niwelacji różnic kulturowych, historycznych i międzyjednostkowych, postanawia oprzeć swoje wezwanie do solidarności na fundamencie możliwie minimalnym i wolnym od represyjnych konsekwencji.<sup>3</sup> Rorty zakorzenia nasze poczucie solidarności z innymi we współczuciu. Zdolność do odczuwania bólu jest, jego zdaniem, dostateczną podstawą ku temu, by współczuć ze wszystkim, co ból odczuwa, zwłaszcza jeżeli jest ofiarą okrucieństwa: *cruelty is the worst thing we do*, „okrucieństwo – stwierdza Rorty – jest najgorszą z rzeczy, jakich się dopuszczamy”.<sup>4</sup> Współczucie dotyczy więc wszystkich istot ożywionych i ludzi, i zwierząt; solidarność z ludźmi polega jednak na czymś więcej, na tym, że ludzie potrafią o swym cierpieniu opowiadać. Zdolność do odczuwania bólu oraz zdolność do werbalnej ekspresji doświadczenia bólu jest wszystkim ludziom wspólna, choć produkty tej ekspresji różnią się między sobą nieskończenie.

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

„Parafialna solidarność”, jaką odczuwamy wobec naszych współbraci z tego samego kręgu kulturowego, zostaje więc uzupełniona solidarnością na gruncie jedności, jakiej dostarcza wspólna dyspozycja do doznawania bólu. To, iż wspólnota została poszerzona o naszych zwierzęcych krewnych, nie wpływa na architekturę całego wywodu myślowego, charakterystyczną dla tradycyjnych koncepcji natury ludzkiej. Wspólnota zostaje tu bowiem zbudowana na podstawie *założonej jedności*, pewnej zasadniczej *charakterystyki*, którą wszyscy – łącznie ze zwierzętami, ale to wcale nie jest tu istotne – *mamy* wspólnie. Właśnie to *mieć* – kosztem organicznie tworzącej się solidarności na kanwie *bycia* i *współ-bycia* – wyraźnie zdradza mentalność „naturalistyczną”, której Rorty, pomimo deklaracji, nie jest w stanie umknąć.<sup>6</sup>

Ja natomiast, idąc za intuicją barbarzyńcy, będę chciała ujawnić tę drugą, zapomnianą stronę rzeczy, której kosztem tworzą się konstrukcje Rorty'ego. Wszystkie następujące tu parafrazy tak właśnie będą zbudowane: każdemu podstawowemu pojęciu Rorty'ego – pojęciu współczucia, solidarności, przygodnej wspólnoty i iro-

nii – przydany zostanie odpowiednik, czerpiący z zasobu „barbarzyńskiej” mądrości przednowoczesnej, do jakiej Rorty nie ma – ale też i nie chce mieć – dostępu. Celem tej parafrazy będzie więc podanie w wątpliwość tej niechęci, a wraz z nią prawa, jakie przypisuje sobie autor *Contingency, Irony and Solidarity* do tego, by na trwałe wykluczyć barbarzyńcę – i jego „zamierzchną Kulturą Kapłana i Wojownika” – ze współczesnej „konwersacji ludzkości”.

### Dwa współczucia

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

Owocem tej filozoficznej pracy staje się pojęcie ludzkiej natury. Dlatego wstępnie, w ramach pierwszej hipotezy, można powiedzieć, że pojęcie natury ludzkiej to nic innego jak tylko *hipostaza wspólnej kondycji*: hipostaza, a więc upostaciowanie w formie filozoficznej kategorii czegoś, co pierwotnie jawi się jako *nieokreślone wrażenie podobieństwa i wspólnoty*. Podczas więc gdy pojęcie kondycji wyraża tę właśnie nieuchwytność i impresyjną mgławicowość, pojęcie natury aspiruje już do filozoficznej ścisłości. Dlatego też pojęcie natury ludzkiej jest filozoficzną interpretacją, ale i zarazem zdradą – idei *conditio humana*. Głębokie *podobieństwo wspólnego losu*, o jakim mówi grecka tragedia, zostaje zastąpione głęboką *jednością wspólnej istoty*, która jest już tematem ściśle filozoficznym.<sup>7</sup> W ten sposób istota, esencja, natura stają się hipostazami wspólnego ludzkiego losu.

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

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

W stanie odróżnicowania litość i trwoga – te dwa arystotelesowskie doznania tragiczne – osiągają taki stopień napięcia, że zamazują granice między jednostkami, które porywa intensywna fala współczucia.<sup>9</sup> Nie jest to więc współczucie, będące tylko uprzejmą dyspozycją wobec bliźniego – wyblakła wersja rodem z XIX-wiecznej moralistyki, która stała się pretekstem do pogardliwych filipik Nietzschego przeciw „doznaniu litości”. Przeciwnie, ma ono siłę oceaniczną i niemal dionizyjską: jego celem jest doprowadzić do momentalnego zniesienia *principium individuationis*, kiedy wszystkie jednostki czują się głęboko związane i wobec siebie odróżnicowane – ale nie ze względu na jakąś jedną *właściwość*, którą by posiadały, lecz ze względu na podobną *sytuację*, własną pozycję wobec losu, w której wszystkie, bez wyjątku, się znajdują.<sup>10</sup>

Przemiany związane z nowożytnym *procesem cywilizacyjnym* sprawiły, że odróżnicowanie, stan wzburzonej napiętności osiąganego przez jednostkę dzięki – jak to określa Victor Turner – „rytualnej transformacji”<sup>11</sup>, znalazło się na liście doznań zakazanych, niegodnych *civilized man*, który zawsze, w każdych okolicznościach pozostaje odseparowaną, pewną siebie, trwale wyróżnicowaną jednostką. Brak doświadczeń odróżnicujących, jakie cechuje życie wyindywidualizowanego człowieka Zachodu – od antycznej *katharsis* czy szału bachicznego po oceaniczne doznanie tłumu – sprawia, że nie potrafi on *przeżywać* wspólnoty z innymi ludźmi. Jego idea wspólnoty – jeśli ją w ogóle posiada – jest właśnie tylko *idea*: jest dyskursywna, abstrakcyjna i nieemotywna. Tymczasem wspólnota, do jakiej odwołuje się kategoria ludzkiej kondycji, ma charakter przeżyciowy; nie towarzyszy jej żadne pojęcie, a jedynie poczucie pewnej trudnej do określenia solidarności, które pojawia się w rytualnej transformacji odróżnicowania.<sup>12</sup>

Być może zatem brakującym ogniwem w ponowoczesnej układance idei, bez którego rozpada się ona na poszczególne elementy, jest to właśnie utracone, „niecywilizowane” i przednowoczesne poczucie spontanicznej solidarności? Rorty’ego wezwanie do intuicyjnego współczucia odsłaniałoby wówczas – choć najprawdopodobniej bez intencji samego autora – swoją obiecującą dwuznaczność. Jeżeli bowiem współczucie, o jakim mówi, czerpie z XIX-wiecznej moralistyki, która opierała się mocno na fundamencie wspólnej wszystkim jednej natury, to jego propozycja jest tylko kolejną ofertą modernizmu, aczkolwiek mocno „odchudzoną”. Jeżeli jednak współczucie, do jakiego odwołuje się Rorty, ma jakiegokolwiek cechy *współczucia katarktycznego*, to być może nie będzie zupełnym nadużyciem interpretacja dostrzegająca w jego koncepcji zwiastuny powrotu do myślenia w kategorii bardziej starożytnej *conditio humana*.



## Dwie solidarności

Kultura współczesnego Zachodu w dobie późnej nowoczesności jest, jak już powiedziano, głęboko *antykataraktyczna*. Nie tylko nie sprzyja rytuałom odróżnicującym (nie sprzyja w ogóle *żadnym* formom rytualnym), lecz dokładnie odwrotnie: promuje wyraziste różnice i równie wyrazistą, nadal kartezjańską w duchu, *świadomość* tych różnic. *Différence* jest dziś podstawą konstrukcji wszelkiej tożsamości: zarówno indywidualnej, jak grupowej. Klimat kulturowy, niemal całkowicie zdominowany przez tendencje różnicujące, nie sprzyja odróżnianiu; idea kondycji ludzkiej pada więc ofiarą tej samej niechęci, co idea ludzkiej natury. Filozofia oderwana od pradawnego podłoża odróżnicującego, a zarazem niechętna całościowym konceptom ludzkiej natury, nie ma innego wyjścia, jak tylko mnożyć i rozsiewać różnice. A tym samym skazana jest na to, by podmywać kolejne „grunty” międzyludzkiej solidarności, którą, również z braku innej możliwości, musi nazywać *ungroundable*, gruntu pozbawioną<sup>13</sup>.

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

Greckie poczucie całkowitego zrównania ludzi wobec losu – pisze Nicola Chiaromonte w *Lekturach greckich* – tworzy tę dzielność najwyższej miary, która także jest z ducha grecka, a która pozwala człowiekowi dostrzegać w nieprzyjacielu istotę taką samą jak on, co więcej, „siebie samego”, tyle że rzuconego w inną, krańcowo odmienną sytuację.<sup>14</sup>

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

To właśnie skrajne różnice naszych sytuacji uświadamiają nam, jak bardzo się w istocie *nie różnimy* w naszej pierwotnej zależności od losu. Formuła ta wymaga podkreślenia, ponieważ owo *nieróżnienie się* nie sprowadza się do żadnej pozytywnej formuły identity. Brak różnic nie jest tu redukowalny do głębokiej tożsamości wszystkich istot ludzkich. Jest tylko tym, co bezpośrednio wyraża: *stanem odróżnicowania*. Stanem zawieszenia – a nie unieważnienia – różnic wobec tego swoistego wymiaru egzystencjalnego, bez jakiego nie sposób wyobrazić sobie greckiej tragedii, a o którym nowożytność niemal zapominała: obecności losu.

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

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

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

## Dwie wspólnoty

Błędem jednak byłoby sądzić, że teza ta jest zaproszeniem dla czegoś w rodzaju antropologii negatywnej. Nie chodzi tu o to, by otworzyć kolejne wrota do jałowych spekulacji na temat tego, czym jest a czym nie jest człowiek, lecz o to, by na puste miejsce, jakie pozostało po *pojęciu* natury ludzkiej, wprowadzić nie celebrowany *brak pojęcia*, lecz, na powrót, *żywe doświadczenie*. Ten Zakaz Teorii ma zatem na celu uruchomienie zardzewiałego mechanizmu czucia, który pozwoliłby nam na powrót przeżycia *katharsis* (bądź jego współczesnego ekwiwalentu): jedyne w swoim rodzaju doświadczenia jedności dawno zapomnianej, jedności żywej, wypartej przez martwy koncept jednej natury.<sup>17</sup>

Wezwanie do solidarności, jeżeli wyłożyć je w ten właśnie sposób, umieszcza się wówczas w kontekście znanego sporu między kantyzmem a heglizmem. Od-

mowa definicji wspólnoty jest bowiem tym samym, co odmowa współbycia z innymi na abstrakcyjnej zasadzie czystego prawa, którą Kant sformułował pod postacią imperatywu kategorycznego. Zarazem jednak nie utożsamia się całkiem ze stanowiskiem heglowskim, które broni „zachowania” (zgodnie z dwuznacznością zawartą w słowie *Aufhebung*) pierwotnej wspólnotowej sfery *Sittlichkeit*. Ponowoczesna odmowa definicji tylko z pozoru oznaczałaby powrót do zamkniętych wspólnot „obyczajowych”; Rorty’ego upór, by podkreślać prowincjonalność i parafialność naszych kręgów kulturowych wydaje się tu szczególnie niefortunny. Nie chodzi bowiem o to, by porzuciwszy uniwersalistyczną narrację oświecenia, która opowiada o jednej i głęboko tożsamej ludzkości, od razu popaść w skrajny partykularyzm. Jakkolwiek by na to patrzeć, etnocentryzm – podobnie jak i gęsto podkreślana różnica – także *nie* jest naturalnym sojusznikiem ogólnoludzkiej solidarności.<sup>18</sup>

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

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

Już choćby zatem doświadczenie praktyk oświeceniowych, które nie oszczędziło żadnej parafialnej wspólnoty zachodniej, nie pozwala na powrót do szczęśliwie przed-narracyjnej „etniczności”: nasza tubylczość – nawet jeśli zachowała ślady dawnej spójności – już nigdy nie będzie niewinna. Już na zawsze pozostanie autospekulatywna, wbrew utopijnym marzeniom Rorty’ego; będzie dążyć do tego, by stać się „jakaś”, „inna niż wszystkie”, wyraźna. I będzie tak samo skłonna do

projekcji własnych, z pozoru banalnych, treści kulturowych na inne kultury, których inności nie będzie w stanie zrozumieć. Zagrożona wspólnota – a taką jest niemal każda wspólnota dzisiaj – ucieka się bowiem do tej samej techniki, co oświecenie, którego celem jest postępująca homogenizacja całej ludzkości. Podczas bowiem gdy oświecenie definiuje *tożsamość* – głęboką jedność natury, która łączy wszystkich ludzi – zagrożona *Sittlichkeit* definiuje *odmienność*: zespół różnic, za którego pomocą wyodrębnia się w ten sposób z ujednoczonej ludzkiej masy. Po obu stronach *potrzeba definicji* jest dominująca, podobnie jak i potrzeba „opowieści” – wielkich i małych, filozoficznych i tubylczych.

### Dwie ironie

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

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

Dlaczego jednak ironia – a nie, jak dawniej, tragedia i jej katarctyczne przeżycie odróżnicowania? Grecy na wyrażenie swego przeżycia odróżnicowania mieli tragedię. *My* natomiast, ludzie późnej nowoczesności, mamy ironię: trop, który w zastępstwie intensywnych rytualnych doznań, dla nas już nieosiągalnych, daje nam niemal to samo. Tylko ironia bowiem potrafi wyrazić stan, w którym znikają różnice, a w zamian nie pojawia się żadna tożsamość; tylko ironia potrafi oprzeć się potrzebie definicji. A opierając się potrzebie definicji, tworzy między ludźmi coś na kształt *wspólnoty negatywnej*: wspólnoty, której nie tworzy żadna jedność, a raczej *taki sam* dystans wobec różnic. Wspólnoty, składającej się z jednostek,

z których każda *tak samo* nie jest tym, czym jest; *tak samo* nie jest do końca tożsama z żadną z deklarowanych przez siebie definicji różnicujących. Między totalizującą filozofią a rozsiewającą różnice postmoderną popularną jest więc miejsce na jeszcze inne stanowisko, które głosi, że zamiast o głębokiej tożsamości wszystkich istot ludzkich powinniśmy dziś mówić o *głębokim braku różnic*. O tym, że – jak to lapidarnie ujęła Ewa Lipska – „różnimy się tak bardzo podobnie”, a więc że zawsze *tak samo* z lekka odstawiamy od wszelkiej klasyfikacji, jaką narzuca naszej tożsamości nasza świadomość, nasz krąg etniczny, nasza kultura, bliscy. Wbrew więc temu, co twierdzi Rorty, *differentiation doesn't go all the way down...*

Nawet więc jeśli nie ma już dziś, u szczytu procesu cywilizacyjnego, powrotu do rytualnych przeżyć odróżnicowania, do ich kapryśnej i nieobliczalnej siły, która – jak to opisuje Girard w *Koźle ofiarnym* – potrafiła wprawić tłum w stan egzaltacji i szału, na przemian, chaotycznie radosny i niszczący, to pozostaje jeszcze ironia z jej dystansem wobec wszelkich pojęciowań. Ironia pełni tu analogiczną funkcję co tragiczna *katharsis*, choć obie te postawy osiągają podobny cel, podchodząc doń z dwóch różnych krańców „dziejów ucywilizowania”: *tragedia jest pre-, ironia post-filozoficzna*. Tragedia dostarcza doświadczenia odróżnicowania prekonceptualnie, intensywnie demonstrując to, co filozofia następnie skodyfikuje, opisze i sprowadzi do głębokiej pojęciowej jedności. Ironia natomiast dostarcza przeczcucia odróżnicowania nie w bezpośrednim doznaniu wspólnoty z innym, lecz pośrednio, poprzez doświadczenie dystansu wobec wypracowanych przez filozofię różnicujących definicji, którymi ja separuję się od innych, a inni ode mnie. W intensywnym, oczyszczającym doświadczeniu litości i trwogi, widz antycznej tragedii przeżywa naocznie klęskę wszelkich różnicujących wysiłków człowieka; klęskę dystynkcji, które nie są w stanie uchronić go przed zrównującą, obojętną siłą losu, spadającą na króla i na żebraka. W refleksyjnym, łagodnie melancholijnym doznaniu ironii człowiek współczesny przeżywa klęskę analogiczną, aczkolwiek nie przypisuje jej tragicznego sensu; przeciwnie, odczuwa ulgę, mogąc wziąć w nawias pojęcia i definicje, które jego bliźni wykorzystał do tego, by się od niego odciąć, uniezależnić, odizolować. Tragedia buduje poczucie wspólnoty na poczuciu wspólnej klęski wobec losu, jest „wspólnotą ofiar”. Ironia natomiast buduje poczucie solidarności nie przeciw jakkolwiek pojmowanemu fatum, lecz przeciw różnicującym zabiegom samych jednostek: przenika prowizoryczne ścianki ich nieszczelnych monad i daje im wrażenie wspólnoty wbrew nim samym, wbrew ich usilnej woli bycia tylko i wyłącznie jednostkami.

Wydawałoby się na pozór, że ironia jest ostatnią modalnością doświadczenia, na jakiej można by budować poczucie wspólnoty. Ironia w ujęciu Rorty'ego jest wyraźnie różnicująca: „liberalna ironistka” doskonale wie, jak *nie* przekraczać granic swojej prywatności, poza którą leży sfera publiczna, złożona z innych, z ich odmiennie ukształtowanymi prywatnościami.<sup>19</sup> Klasyczna jest w tym względzie uwaga Kierkegaarda z jego *Pojęcia ironii*: „Tyle jest wspólnoty w koterii ironistów, ile uczciwości w bandzie złodziei”.<sup>20</sup> A jednak sprawa nie przedstawia się tak prosto: ironia nie służy li tylko różnicowaniu. W tej samej rozprawie Kierkegaard pisze:

„... ironia jest samym zdrowiem, jeżeli udaje się jej wyzwolić duszę z pułapki relatywizmu; staje się jednak chorobą, jeśli nie potrafi znieść tego, co absolutne w innej formie niż nicość”.<sup>21</sup>

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

Ironia zdrowa, która czerpie z rozważań Kierkegaarda, jest bogatsza od ironii, za jaką opowiada się Rorty. Różnica polega tu przede wszystkim na tym, że ironia rortiańska wiezie duszę wprost do zadowolonego z siebie relatywizmu, podczas gdy ironia sokratyczna chroni ją przed „pułapką relatywności” i wyprowadza na ścieżki samodoskonalenia.<sup>22</sup>

Ironia sokratyczna otwiera przed duszą drogę cichego dążenia ku własnemu dobru. Rządzi nią milcząca mądrość, pokrewna arystotelesowskiej *phronesis*. *Phronesis* nie jest mądrością dyskursywną, lecz – dokładnie przeciwnie – *unikającą wystąpienia*. Samodoskonalenie w duchu *phronesis* nie jest więc autokreacją językową, „autokreacją w narracji” (w rodzaju MacIntyre’a czy Taylora), lecz, odwrotnie, ruchem *od* wielkich (i małych) opowieści, powolnym zdobywaniem równowagi w bezpiecznej odległości od każdego oferowanego „słownika”. Nie znaczy to, że *phronesis*, choć naturalnie niedyskursywna, jest niema. Korzysta ona z różnego rodzaju słowników egzystencjalnych – nigdy jednak nie staje się ich ofiarą. Korzysta z nich – ale nie w tym sensie, że się nimi bawi, jak u Rorty’ego – lecz w tym, że jej głównym imperatywem pozostaje zawsze wierność konkretowi i moralnej szansie, jaka zawiera się w otwartości każdego konkretnego, a nie ogólnemu pojęciu. Mądrość ta jest więc ściśle *sytuacyjna* i jako taka należy do ducha kondycji ludzkiej. Uważa „usytuowanie” – „wrzucenie w krańcowo odmienną sytuację” – za fakt bogatszy od jakiegokolwiek dostępnego nam opisu. Użyteczność każdego języka ocenia pod kątem tego, czy iluminuje on bogactwo sytuacyjnego konkretnego, czy też raczej je przesłania. A ponieważ dostrzega analogiczne bogactwo usytuowania u wszystkich ludzi, nie jest też skłonna zanadto przejmować się deklarowanymi przez nich różnicami słowników, poglądów czy wizji autokreacyjnych.<sup>23</sup>

Ironia jest więc postawą, która w typowo nowoczesny sposób mediuje między uniwersalizmem a etnocentryzmem, łagodząc ich przeciwstawność, dystansując się na równi od obu definicji. Nie pozwala nam popaść w „błąd uniwersalistyczny”, który, pomimo wszystkich dobrych intencji, zawsze prędzej czy później owocuje projekcyjną – a tym samym opresyjną wobec innych – wizją wspólnej wszystkim natury ludzkiej. Nie pozwala też zanurzyć się nam bez reszty w naszym kręgu etniczno-kulturowym, w hermetycznej, plemiennej obojętności wobec obcych – nawet jeśli obojętność ta miałaby przyjąć równie paradoksalną formę, co rortiańska „liberalna troska”, przejmująca się losem innych automatycznie, na zasadzie etnicznego *this is what we do*.

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

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

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

tożsamości szczególnie „ciasnej”, opartej na silnie pojętej „prawdzie psychologicznej”, nie pozostawiającej choćby szczeliny dla samodystansu.

W tak zdefiniowanej tożsamości nie ma miejsca ani na samodystans (cecha ironii) ani na doświadczenie *katharsis* (cecha tragedii): i jedna, i druga operacja są bowiem odróżnicowujące, a na to nie może pozwolić sobie jednostka, która *jest tym, czym jest*: trwale, dogłębnie, prawdziwie, autentycznie. Stąd dwuznaczność przy interpretacji ponowoczesnego hasła propagującego postawę ironiczną. Jeżeli bowiem rozumieć je w kontekście obowiązującego „augustiańskiego” modelu tożsamości, to jest ono wyraźnie hasłem anty-tożsamościowym: nawołuje do osłabienia naszych identyfikacji, których nie sposób osłabić inaczej, jak tylko podważając je i niszcząc. Jeżeli jednak rozumieć je – tak jak je rozumiem w tym eseju – w kontekście sporu o możliwy *model tożsamości*, to staje się ono przede wszystkim głosem przeciw wszechobecnej zasadzie internalizacji, a w imię samodystansu i czegoś, co można by nazwać *tożsamościową epoche*, a więc zdolnością do chwilowych zawiesznień własnej tożsamości i intensywnego przeżywania stanów odróżnicowujących.<sup>24</sup>

\*\*\*

*To be able to combine solidarity of plight with diversity of state must be the highest achievement of the race.* (Umieć połączyć solidarność trudu przeżycia z różnorodnością sytuacji, w jakich trud ten się odbywa, jest chyba największym osiągnięciem rasy ludzkiej).

Autor tego zdania, Christopher Burney, brytyjski agent w okupowanej Francji, w książce pt. *Solitary Confinement* opisuje swoje przeżycia z niemieckiego więzienia, w którym spędził długie miesiące w kompletnym odosobnieniu. Opis tych doświadczeń odpowiada dokładnie postawie poważnej ironii, w której nowoczesność zdołała przemycić pradawne doznanie odróżnicowania: zdaniem Burneya, to właśnie samotność pozwoliła mu na dystans do własnej tożsamości, opartej dotąd mocno na poczuciu różnicy i odrębności wobec innych, a tym samym zbliżyła go do innych ludzi, których odtąd postrzegał już zawsze jako „potencjalnie samotnych”, a więc wolnych od krępujących i izolujących definicji.

Frank Kermode, dla którego Burney jest swojego rodzaju współczesnym herosem kondycji ludzkiej, dostrzega w jego opisie doświadczenia samotności przesłanie „naszego wspólnego losu”.<sup>25</sup> Kermode, przekonany, że ucho późnej nowoczesności pozostaje zupełnie głuche na takie pojęcia jak „los”, „zmaganie” czy „trud”, odwraca formułę Burneya i opisuje kondycję postmodernistyczną jako stan niekontrolowanego i niekomunikatywnego wyróżnicowania. Ponowoczesność, mówi Kermode, charakteryzuje *inconceivable diversity of state without solidarity of plight*, „niepojęta wprost różnorodność sytuacji bez poczucia wspólnoty losu”.<sup>26</sup>

*Solidarity of plight*, wspólne trudzenie się, zmaganie z losem – przeżywane czy to w niekontrolowanym wybuchu odróżnicowującej energii, czy to w melancholijnej ironii i jej wyobrażeniu wspólnoty negatywnej, niedefiniowalnej – sta-



nowi najpewniejszą przeciwwagę, a zarazem uzupełnienie *diversity of state*, owej różnicy, która, jak to ujął Nicola Chiaromonte, wynika z „rzucenia w inną, krańcowo odmienną sytuację”. Nie ma solidarności bez wspólnoty kondycji; bez perspektywy, która zbiera wszystkie różnice, zarazem ich nie usuwając.

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

## Przypisy

<sup>1</sup> Scott Lash, *Introduction to Modernity and Identity*, w: *Modernity and Identity*, red. Scott Lash i Jonathan Friedman, Londyn: Routledge 1992, s. XI.

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

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

<sup>4</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. XV.

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

<sup>6</sup> W ten właśnie sposób argumentuje – jak sędzę, przekonująco – Norman Geras w swojej książce *Solidarity in the Conversation of Mankind*. Twierdzi on, że Rorty, czy chce tego czy nie, sam posługuje się pojęciem natury ludzkiej dwukrotnie: raz, wskazując na wspólną nam wszystkim zdolność do odczuwania bólu i drugi raz, wskazując na daną nam wszystkim językową dyspozycję do tworzenia nowych słowników autokreatywnych. Argumenty Gerasa zmierzają ku temu, by pokazać, że solidarność u Rorty’ego wcale nie jest więc *ungroundable*, a więc „pozbawiona fundamentów”; jego zdaniem, opiera się ona na solidnych, typowo oświeceniowych podstawach, tyle że głęboko zakamuflowanych. Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Mankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Londyn: Verso 1995, zwłaszcza rozdział pt. *Rorty and Human Nature*.

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

<sup>8</sup> John G. Williams, *The Bible, Violence and The Sacred. Liberation from the Myth of the Sanctioned Violence*, z przedmową René Girarda, San Francisco: Harper Collins Publishers 1991, s. X. Posługuję się tu terminem ukutym przez René Girarda w jego *Violence et le sacré. Dédifferentiation* oznacza zrównanie w obliczu kondycji ludzkiej, tworząc „wspólnotę ofiar”. Z rozważań Girarda wynika, że kultura, która traci zdolność do generowania rytuałów odróżnicowujących, traci również zdolność do generowania doświadczeń wspólnotowych. Odróżnicowanie jest więc kondycją społecznie ryzykowną i niebezpieczną – żeby podkreślić jej ambiwalentny charakter Girard mówi często o „kryzysie różnic” – a jednak absolutnie niezbędną. „W święcie – pisze Girard w *Sacrum i przemocy* – chodzi o ożywienie i odnowienie porządku kulturowego przez powtarzanie doświadczenia założycielskiego, powtarzanie początku, pojmowanego jako źródło wszelkiej żywotności i płodności. I rzeczywiście, wtedy właśnie, gdy wspólnota jest *najściślej zespolona* (a więc odróżnicowana, najsilniej przeżywająca swoją wewnętrzną jedność – przyp. moje), odczuwa ona najbardziej intensywny lęk przed popadnięciem w niekończącą się przemoc.” Z odróżnicowaniem, które ma swoje oczywiste skutki pozytywne – ujednocila, zrównuje członków wspólnoty, unaocznia im ich wspólnotową przynależność, odświeża moment założycielski, wzajemnie wiąże – wiąże się jednak zawsze groźba przemocy: „Zamazywanie różnic – pisze Girard – łączy się z przemocą i konfliktem. Podwładni obrażają swoich przełożonych; różne grupy społeczne wzajemnie wytykają sobie śmieszności i podłości. Panuje nieład i ‘kontestacja’.” Rytualne święto służy więc temu, by wydobyć tylko pozytywny aspekt odróżnicowania, nie dopuszczając do negatywnych następstw kryzysu różnic: „chodzi w nim o powtarzanie dobroczynnych skutków gwałtownej jednomyślności przy niedopuszczeniu do poprzedzających ją groźnych etapów, które są pamiętane jako coś negatywnego”. Ponowoczesność zatem, kontynuując proces cywilizacyjny Zachodu, jawi się jako ostatni głos w walce *przeciw odróżnicowaniu*, łącznie z jego skutkami pożądanymi. Wyraziście promowany *prymat różnicy* ma bowiem na celu blokowanie agresji, jaka wynika z potrzeby ujednoczenia wszystkich członków społeczności – zarazem jednak blokuje pozytywne doznania wspólnoty, które nadają wartość wspólnemu byciu w społeczeństwie, kulturze, cywilizacji, a więc wielkich, ponadjednostkowych instytucjach pojmowanych jako *wspólne projekty*. René Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań: Wydawnictwo „Brama” 1993, ss. 169, 166, 170. (Na temat kryzysu doznań wspólnotowych rozumianych właśnie w ten sposób – a więc nie jako martwe poczucie jednolitości, lecz jako poczucie wspólnego

przedsięwzięcia, „czegoś do zrobienia razem” – patrz także znakomity esej Alasdaire MacIntyre’a *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przeł. T. Szubka, „Res Publica Nowa” 4/1990.)

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

<sup>10</sup> Najbliższe antycznemu *katharsis* wydaje się doświadczenie, jakiemu Milan Kundera w *Księżdzie śmiechu i zapomnienia* nadaje nazwę „*litosť*”: dla Kundery jest to nieprzetłumaczalne archaiczne słowo, które zachowało w sobie cząstkę odróżnicującej transformacji. *Litosť* nazywa bowiem pewne bardzo intensywne doświadczenie wspólnoty ze wszystkim, co pomimo wszelkich różnic jest ofiarą tej samej kondycji: rodzi się, kopuluje i umiera. Jego intensywność jest tak nagła i dojmująca, że wytrąca psychikę z jej ustalonych kolein, rzuca w wir nieskończoności wszechświata i na chwilę niemal zupełnie pozbawia ją poczucia wsobności i odrębności. *Litosť* zabiera więc z sobą w podróż podobną podróży Mahometa przez siedem światów: Ja porzuca swoje monadyczne wyosobnienie i na moment staje się wszystkim w akcie współczującego odróżnicowania. I choć Kundera pisze z przekąsem o tym doznaniu jako typowo czesko-słowiańskiej przypadłości lirycznej, to pasuje ono jak ulał do greckiej *katharsis*, którą Arystoteles opisywał jako gwałtowany szal współczucia, furie litości i trwogi tak intensywnej, że aż „nie do wytrzymania”.

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

<sup>12</sup> W świecie cywilizowanym współczucie przybiera formę chłodniejszą i to właśnie z niej Rorty czerpie swoją koncepcję *compassion* – a nie z intensywnych doświadczeń katarskich. Ta chłodna wersja została sformułowana przez Adama Smitha jako „teoria współczucia naturalnego” i stała się bardzo popularna w mieszczańskiej kulturze wczesnego kapitalizmu, która pragnęła, z jednej strony, rozwijać drapieżny indywidualizm, umożliwiający sukces ekonomiczny, z drugiej zaś, zachować odrobinę chrześcijańskiej *agape*, choć już w bezpiecznej, uregulowanej formie. Współczucie naturalne, które stało się podstawą XIX-wiecznej filantropii, opiera się więc na przesłankach dokładnie odwrotnych do tych, na jakich zasadza się arystotelesowska koncepcja *katharsis*. Podczas gdy *katharsis* możliwa jest tylko dzięki doświadczeniu odróżnicowania, współczucie, przeciwnie, rozwija się tylko dlatego, że właśnie – jak to ujmuje Smith – „nie mamy bezpośredniego doświadczenia tego, co czują inni ludzie”. „Nasze zmysły – kontynuuje – nie mogą wyprowadzić nas poza nas samych, tylko więc dzięki naszej *wyobraźni* potrafimy jako tako unaocznić sobie ich doznania.” (por. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics 1976, s. 9) Natan Sznajder w ciekawym artykule poświęconym „sociologii współczucia” uważa narodziny nowego zmysłu moralnego – współczucia zrodzonego

w wyobraźni – za oczywisty rezultat nowożytnego indywidualizmu i wzajemnej separacji, *trwałego wyróżnicowania* jednostek: „Współczucie wyłoniło się – pisze – w warunkach wzajemnej niedostępności ludzkich indywidualności... Wynika ono wprost z indywidualizmu; za podstawę bierze własne doświadczenie cierpienia. Inaczej niż w przypadku *agape* czy *caritas*, uczuciowa izolacja i dystans, charakterystyczne dla indywidualizmu i gospodarki rynkowej, są częściami składowymi tego rodzaju współczucia. W ten sposób pozwalają one członkom społeczeństwa obywatelskiego nawiązać rodzaj nieemocjonalnej więzi z tymi, którzy cierpią.” Nathan Sznajder, *The Sociology of Compassion*, „Cultural Values”, January 1998, s. 126–7.

<sup>13</sup> Por. Geras, *Solidarity in the Conversation of Mankind...*

<sup>14</sup> Nicola Chiaromonte, *Lektury greckie*, w *Granice duszy*, przeł. Stanisław Kasprzyśkiak, Warszawa: Czytelnik 1996, s. 35. Również bardzo „grecką” w duchu próbę usprawnienia habermasowskiej etyki dyskursywnej podejmuje Seyla Benhabib w *Situating the Self*, pozycji znanej ze względu na ciekawie przedstawioną debatę między liberalizmem, komunitaryzmem i feminizmem w kontekście przemian ponowoczesnych. Hasło Benhabib – *interchangeability of perspectives*, „wymienialność perspektyw” – które jest nową formułą imperatywu moralnego, nakazującego wchodzenie w różne konteksty egzystencjalne i sążenie innych z punktu widzenia tej odmienności, odwołuje się wprost do ulotnej sztuki egzystencjalnej, jaką jest umiejętność ujrzenia w innym, nawet nieprzyjacielu, „siebie samego wrzuconego w inną, krańcowo odmienną sytuację”. Benhabib zdaje się jednak nie zauważać, że sztuka ta nie jest nam dana z urodzenia, lecz – jak każda sztuka – wymaga kultuwacji. Tymczasem w sytuacji, kiedy kultura zachodnia niemal utraciła już zdolność do generowania doświadczeń odróżnicowujących, coraz trudniej przychodzi nam doświadczając innych w kategoriach „wymienialności perspektyw”. *Die erweiterte Denkensart*, „myślenie rozszerzone” Kanta i Hannah Arendt, które tkwi u źródeł propozycji Seyli Benhabib, czerpie bowiem z rzadkiej już dziś zdolności wychodzenia poza siebie i przeżywania siebie w innych, bez względu na wszelkie różnice. Ta „dzielność najwyższej miary” nie jest bowiem możliwa bez zdolności do doświadczania stanów odróżnicowujących. Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Londyn: Polity Press 1992.

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

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

<sup>17</sup> Podobnie ujmuje problem solidarności Helmuth Plessner, niemiecki antropolog – współczesny Gehlens i Carla Schmitta – który w zaskakująco trafny sposób antycypuje nie tylko typowo ponowoczesne kłopoty z pojęciem natury ludzkiej, ale i – wcale nie mniejsze – trudności wynikające z jego usunięcia. W eseju o znaczącym tytule – *O pogardzaniu ludźmi* – gdzie Plessner zastanawia się nad zanikiem spontanicznego poczucia wspólnoty wśród zindywidualizowanych uczestników kultury Zachodu, pojawia się koncepcja *condi-*

*tio humana*, jako wyraźnie różnej od rygorystycznie sformułowanej *natura hominis*. Koncepcja ta w ciekawy sposób zapowiada „anty-teoretyczne” stanowisko Richarda Rorty’ego, choć zarazem nie utwardza go w formie sztywnego Zakazu Teorii; raczej sugeruje istnienie pewnej wspólnoty alternatywnej, wspólnoty opartej bardziej na praktyce niż na definicji: „Każde teoretyczne określenie naszej istoty – pisze Plessner – naraża nas na straty, jest ono pojęciowym wyprzedzeniem praktyki, od niej bowiem zależy, kim będziemy. Za kogo się człowiek uważa, tym się staje, tu rodzi się jego wolność, w której musi trwać, by być człowiekiem. *Jeśli więc nie utrzymamy obiektywizacji nas samych w rozsądnych granicach i nie zdobędziemy się na pewien dystans w stosunku do tego, co w naszej istocie niepoznawalne, zaprzepaścimy własną wolność i dopiero co zdobyta zdolność człowieka do manipulowania samym sobą stanie się jego śmiercią*”. Ten dystans do obiektywizacji ma nauczyć nas ironicznego stosunku do wszelkich dyskursywnych, teoretycznych autodefinicji i dać poczucie przynależności do pewnej niedefiniowalnej wspólnoty. To zatem w porządku praktycznym – w porządku bycia, przebywania, doświadczania, robienia rzeczy razem – tworzyć się powinna podstawa solidarności, zdolna przebić się przez wzajemną pogardę odosobnionych jednostek. Por. Helmuth Plessner, *O pogardzaniu ludźmi*, przeł. Andrzej Załuska, w: *Pytanie o conditio humana*, red. Zdzisław Krasnodębski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988, s. 253 (kursywa moja).

<sup>18</sup> Rorty twierdzi tymczasem, że nie mamy innego wyboru; poza transcendentną wspólnotą uniwersalną wszystkich podmiotów nie ma innej alternatywy, jak tylko powrót do naiwnie pojmowanej – bo od dawna już nierzeczywistej – „wspólnoty parafialnej”. Kiedy jednak Rorty wprowadza pojęcie etnocentryczności, symultaniczna gra, jaką prowadzi, rozpada się na wiele luźno skoordynowanych taktyk. Wszystko staje naraz pod znakiem zapytania. Czy przynależność do poszczególnej wspólnoty oznacza, że nie należy się do wspólnoty wszystkich ludzi? Czy „parafialność” wyklucza się z byciem Obywatелеm Świata? Perspektywa, jaką podsuwa nam Rorty, wydaje się wyraźnie pęknięta wewnątrz. Ludzkość jest albo zupełnie pozbawiona jednej natury, a wówczas rozproszona i parafialna – albo też aspiruje do jednego celu, minimalizacji okrucieństwa, a wówczas ma wyraźnie tę jedną *naturalną cechę*, od jakiej odzęgnuje się Rorty–ironista. Niepewne jest też jego stanowisko w kwestii indywidualnej autokreacji, którą pragnie zbawić przed zakusami totalizującej filozofii; gdzie bowiem kończy się nasze parafialne społeczeństwo, a gdzie zaczyna prywatna przygoda egzystencjalna? Gdzie przebiega granica, która oddziela nasze uczestnictwo we wspólnocie od prywatnego odstępstwa? Tymczasem myślenie w terminach kondycji upływnia i rozmywa te niewygodne opozycje. Przynależność do parafialnej wspólnoty w żadnym sensie nie uniemożliwia jednostce przynależności do wspólnoty ludzkiej w ogóle; to nie te same właściwości decydują o powszechnym ludzkim podobieństwie, lecz analogiczny proces radzenia sobie z przygodnością, trud przeżycia, który umożliwia poczucie solidarności wobec „rzucanych w krańcową odmienną sytuację egzystencjalną” – i to nawet wtedy, a może zwłaszcza wtedy, kiedy są oni naszymi nieprzyjaciółmi.

<sup>19</sup> W swojej eksplikacji tego, czym jest liberalna ironia, Rorty kładzie nacisk przede wszystkim na różnicujący dystans: „Za ironistkę – pisze w rozdziale *Prywatna ironia a nadzieja liberalistów*, konsekwentnie używając dla swej eksplikacji rodzaju żeńskiego – uważam osobę spełniającą trzy warunki: 1) żywi ona nieustające wątpliwości co do *słownika ostatecznego*, jakiego akurat używa, ponieważ nie może oprzeć się atrakcyjności innych słowników, jakie napotyka u innych ludzi bądź w innych książkach; 2) zdaje sobie sprawę, że argumenty, jakich dostarcza jej aktualny słownik, nie są w stanie ukoić tych wątpliwo-

ści; 3) w chwili, w której zdobywa się na filozoficzny dystans wobec swojej sytuacji, wie, że słownik, jaki wybrała, nie jest ani bliższy ani dalszy wobec rzeczywistości niż wszystkie inne. Ironistki, które mają skłonność do filozofowania, nie postrzegają wyboru między słownikami jako zależnego od jakiegoś autorytatywnego meta-słownika ani jako procesu docierania do tego, co prawdziwe; one tylko grają tym, co nowe, wobec tego, co stare”. Dystans, o jakim mówi Rorty, nie służy więc temu, by powstrzymać przed wyborem jakiegokolwiek języka, zawiesić decyzję w poczuciu, że żaden ze słowników nie może być tak naprawdę ostateczny, a wobec tego nie warto w nie „wchodzić”. Przeciwnie, zamiast ironicznego dystansu Rorty daje pełne przyzwolenie na językowy promiskuityzm, a tym samym tylko zwiększa czynnik różnicowania: skoro żaden słownik nie może być doskonały, miejmy w zanadru tyle niedoskonałych słowników, ile się tylko da. Rorty, *Contingency...*, s. 73.

<sup>20</sup> Soren Kierkegaard, *The Concept of Irony. With Constant Reference to Socrates*, przeł. z duńskiego M. Lee, Bloomington i Londyn, Capel Indiana University Press: 1965, s. 266.

<sup>21</sup> Kierkegaard, *The Concept of Irony...*, s. 266, kursywa moja. Te dwa rodzaje ironii – zdrowa i chora – w jakimś sensie pokrywają się z klasycznymi rozróżnieniami Wayne Booth, wyszczególniającymi ironię lokalną, ograniczoną i ironię nieskończoną; stabilną i niestabilną oraz otwartą i zakrytą. Najbardziej niepokojącym – *niezdrowym* – rodzajem ironii jest ironia nieskończona i niestabilna; jeśli na dodatek jest ona zakryta, to staje się tym trudniejsza do odcyfrowania. *The ultimate ironic denial*, „otateczna negacja ironiczna”, o której Kierkegaard pisze jako o wyobrażeniu absolutu jako nicości tym różni się od *limited ironies*, że oznacza ona „skok w semantyczną przepaść, od którego czytelnik dostaje zwrotu głowy”. Ironia nieskończona nie jest już więc li tylko „zdrowym dystansem”, lecz żawrotną grą w ostateczną utratę wszelkiego znaczenia. Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago i Londyn: The University of Chicago Press 1974, ss. 253, 268.

<sup>22</sup> W koncepcji Rorty’ego, pomimo jego licznych zapewnień, *nie* ma miejsca na samodoskonalenie. Ironia liberalna, za jaką się opowiada, co najwyżej tylko zdaje sprawę z różnic dzielących poszczególne słowniki egzystencjalne, nie potrafi jednak wprowadzić w nie żadnej hierarchii: nie daje cienia kryterium, zgodnie z którym jeden z języków mógłby być lepszy od innych, być bardziej adekwatnym rodzajem słownika duchowego, umożliwiającego samodoskonalenie. „Wszystko – pisze Rorty – można uczynić dobrym bądź złym w zależności od języka opisu.” „[Liberalna ironistka] nie jest w stanie podać kryterium tego, co niewłaściwe”. Choćby nawet chciała, „nie potrafi potraktować siebie serio, wie bowiem, że pojęcia, w jakich się opisuje, są podatne na zmianę”. Wszystko zatem, na co stać liberalną ironistkę, to *zmiana pozioma*: nie proces samodoskonalenia, lecz dowolny przeskok z jednego języka na drugi. Tymczasem ironia, o jaką mi chodzi, jest ironią w sensie kierkegaardowskim zdrową, a więc taką, która umożliwia samodoskonalenie: skomplikowany proces wyboru i eliminacji, który polega na unikaniu dwóch skrajności – z jednej strony przekonania, że *każdy* język jest równie dobry, więc kwestia wyboru jest zupełnie arbitralna, z drugiej zaś strony przekonania, że *żaden* język nie jest dobry, ponieważ tylko przekłamuje naturę niewypowiadalnej rzeczywistości. Ironia zdrowa polega na zachowaniu równowagi między dystansem a zupełną nieufnością wobec języków: służy właśnie temu, by wobec nieobecnego ścisłego kryterium radzić sobie jakoś z wyborem języka *lepszego*, popychającego nas „do przodu”, a więc nie godzić się – jak to ma miejsce u Rorty’ego – na zupełną arbitralność oferty. Rorty, *Contingency...*, ss. 73, 75, 74.

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

<sup>24</sup> Tym właśnie tropem idzie Richard Sennett, który w swoim imponującym dziele *The Fall of Public Man* oskarża nowożytny model tożsamości o rozpad sfery publicznej. Rządząca tym modelem zasada internalizacji prowadzi wprost, zdaniem Sennetta, do „tyranii intymności”: stanu redukcji jednostki do prywatnej, hermetycznie zamkniętej sfery doznań. Tę kondycję intymną, której Rorty nadaje przychylnie miano „narcyzmu prywatnego”, Sennett nazywa narcyzmem po prostu, ze wszystkimi jego niszczącymi następstwami: utratą więzi z innymi i światem, poczuciem odrealnienia, lękiem przed sferą publiczną jako skazoną nieuchronną nieautentycznością, a zarazem niemożnością określenia, czym „tak naprawdę” się jest. Ta narcystyczna klęska jest, zdaniem Sennetta, logiczną konsekwencją zasady uwewnętrznienia: wolą posiadania tożsamości tak bardzo własnej, autentycznej i realnej, że niemożliwą do zaspokojenia, skazaną na neurotyczne przebiegi – pobieżnych autodefinicji i równie szybkich autorefutacji (w języku Rorty’ego proces ten nazywa się „wolnym wyborem języka autokreacyjnego”). Dla Sennetta zdrowszym modelem tożsamości jest ten, który wiąże człowieka nierozzerwalnie ze sferą publiczną – czyni go aktorem na scenie społecznej – a tym samym pozwala mu na większy dystans i swobodę w graniu swoją własną, bardziej konwencjonalnie pojmowaną tożsamością-rolą. W swoich poszukiwaniach alternatywnego modelu tożsamości Sennett najchętniej sięga do „aktorskiej kultury *ancien régime*’u”, która umieszczała człowieka na scenie, czyniła go ekspresywnym i otwartym, ale nie wbrew zewnętrznym konwencjom – jak to się stanie w XIX-wiecznej „kulturze osobowości” – lecz właśnie *dzięki* nim. Człowiek *ancien régime*’u, twierdzi Sennett, nie znał jeszcze ani pojęcia osobowości, ani tym bardziej życia prywatnego pojętego w terminach intymnych, a więc kultury cech osobowościowych. Występował na scenie nie po to, by coś ukryć bądź odsłonić, ale całkiem naturalnie i autentycznie: był – co od czasów Rousseau i jego słynnej krytyki zawodu aktorskiego wydaje się sprzecznością w pojęciu – „szczerym aktorem”. Był więc – Sennett lubi to porównanie – jak dziecko, które realizuje się w swoich grach-zabawach: wchodząc w „obszar ludyczny” kompletnie, w pełni i poważnie respektując jego konwencje, ale tylko dopóty, dopóki trwa gra. W ten właśnie sposób – odwołując się do „instynktu ludycznego” człowieka (choć inaczej niż czyni to Rorty)

– definiuje Sennett model tożsamości oparty nie na intymności i uwewnętrznieniu, lecz na „ogładzie”, *civility*:

Ogłada polega z grubsza na tym, że jednostka nie czyni siebie ciężarem dla innych ludzi.;

oraz:

Ogłada... to pewien typ zachowań, które chronią ludzi przed sobą nawzajem, a zarazem pozwalają im cieszyć się swoim towarzystwem. Umiejętne noszenie maski jest podstawą ogłady. Maski pozwalają na czystą towarzyskość, oderwaną od takich okoliczności, jak stosunki władzy, złe samopoczucie czy jakiegokolwiek inne prywatne doznania tych, którzy je noszą. Ogłada służy temu, by nie obciążać innych swoją osobą. (s. 264)

Intymność, wewnętrzność, ciasna tożsamość, która dąży do absolutnej autentyczności i nie dopuszcza wątpliwości na swój temat, a tym samym albo zamyka się w swoim „prywatnym narcyzmie”, albo „obciąża innych” nieokielznaną zawartością swego wnętrza – to, z kolei, sama esencja *incivility*, braku ogłady. Cechuje ją brak dystansu wobec siebie, nieumiejętność zawieszenia choć na chwilę własnej różnicy wobec innych, co sprawia, że jednostka nieogładzona nie jest także zdolna do kontemplacji innych jako innych, do rozkoszowania się ich towarzyskością, bez narzucania im siebie jako nieodpartej, osobowościowej propozycji. Albo więc ucieka ona w wygodne rejony narcystycznej autokulturywacji, opuszczając sferę publiczną, pozbawioną dlań wszelkiego znaczenia (opcja Rorty’ego) – albo przesyca sferę publiczną żądaniami intymnymi, domagając się zniesienia wszelkich konwencji, rytuałów, bezosobowych relacji na rzecz ciepła, *caring & sharing*, bezpośredniości i „obcowania dusz” (popularna opcja *New Left*, zwłaszcza feministek trzeciej fali). Obie są równie nieogładzone, niecywilizowane – choć, jak twierdzi Sennett – obie stanowią logiczny rezultat cywilizacyjnego procesu kultury zachodniej. Tymczasem nowożytna ironia zachowuje zagrożone przez „tyranię intymności” cechy – jak dystans wobec siebie i osobowościowa, odróżnicowująca *epoche* – i dlatego wydaje się najbliższa zasadzie *civility*: zasadzie bycia z innymi bez obciążania ich samym sobą, bez narzucania im własnych reguł gry, bez dręczenia ich swoją tożsamością. W dawnych wspólnotach funkcję cywilizującą pełniły wszelkiego rodzaju rytuały odróżnicowania: opisane przez Girarda katarskie doświadczenia *dédifferentiation*, skatalogowane przez Victora Turnera *stany liminalne*. Otwierały one szczeliny w tożsamościowych definicjach wspólnot, umożliwiając kontakt z innymi; luźna, oparta na grze reguł niepisanych, tradycyjna *Sittlichkeit* pozwalała na elastyczne inkluzje, które nie zagrażały jej integralności (najwyrazistszą ilustracją takiego odróżnicującego otwarcia na zawsze pozostanie chyba obraz starożytnych ateńczyków, których do tego stopnia przejął los ich wrogów, przedstawiony w tragedii *Persowie*, że wylegli oni wzburzeni na ulice miasta, długo nie mogąc ochłonać z przeżycia „dojmującej litości i trwogi”). Jednakże dzisiejsze „kręgi etniczne” są przeciwieństwem tamtych wspólnot: lękowo zamknięte, trzymające się kurczowo własnych definicji w obliczu zacierających wszelkie różnice nowoczesnych procesów uniwersalizujących, oparte na intymnych, ciasnych tożsamościach, niemal wyzute z rytuałów, nie mówiąc już o rytuałach odróżnicowania. Dlatego też powszechnie dziś zalecany – nie tylko przez myślicieli ponowoczesnych, ale także przez komunitarian – powrót do „kręgów etnicznych” jest więc, z moralnego punktu widzenia, zupełną katastrofą: oznacza bowiem narodziny (a bynajmniej nie powrót do) mentalności plemiennej, określającej się przez wykluczenie innych, jakiej nie



znały najbardziej nawet tradycyjne, przednowożytne wspólnoty (ss. 265–6). Tylko zatem ironia – ale nie ironia rortiańska, lecz ironia odwołująca się do konkurencyjnego modelu tożsamości, czerpiącego z mądrości kultur nie-intymnych – sugeruje nam możliwość tej niezbędnej *ogładzającej* korekty, która potrafiłaby na powrót nadać naszej nieuchronnej „etniczności” bardziej otwarty, teatralnie ludyczny charakter. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge: Cambridge University Press 1974, ss. 269, 264, 265–6.

<sup>25</sup> cyt. za Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford: Oxford University Press 1967, s. 156.

<sup>26</sup> Kermode, *The Sense...*, s. 173.

## Masło i próchno / iza. Blake i filozofia przyjaźni

*Opposition is true friendship*

William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

*Nie poddawać się bliskości ani nie utożsamiać się, nie ustępować przed połączeniem, czy permutacją mnie i ciebie. Raczej chodzi o utrzymanie nieskończonego dystansu w obrębie „dobrej przyjaźni”.*

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*

### 1.

Krótką serią wierszy zapisana jedynie w notatniku Blake'a pozwoli nam prześledzić osobliwą naturę przyjaźni jako kontr-związku, czyli relacji, która unika wyrazistej i dychotomicznej pozycyjności uczestniczących w niej stron. Blake notuje: „Skoro chcemy pracować niczym nad maślnicą uśmiechnięte Dziewczę/ Przeto gdy nań przyjdzie kolej Przyjaciel rzec co zechce/ Niechże nam wtedy mina nie kwaśnieje/ Wiem to i czuję – wszyscy na Masło mamy nadzieję”<sup>1</sup> (E, 502). Przede wszystkim przyjaźń jest związkiem, który rozpoznając zarówno swoje głębokie osadzenie w sferze codzienności, jak i społeczne konsekwencje, potrafi wymknąć się koteryjności, stronnictwa, czy wręcz partyjności charakterystycznej dla większości innych relacji. Przyjaźń nie wspiera się na porozumieniu i powierzchownej wzajemności, lecz na głębokim zrozumieniu, iż to, co wydaje się pozornie i obiektywnie słuszne (słuszne jest, bym popierał we wszystkim przyjaciela) jest w istocie wypadkową dwóch rzeczy: specyficznych okoliczności i mojej jednostkowej, nawet wręcz „somatycznej” ich oceny (*Wieczna Ewangelia*, jeden z późniejszych poematów zachowanych w tzw. „rękopisie Rossettiego” mówi: „Wizja Chrystusa, którą nosisz w sobie,/ Jest mojej Wizji Największym Wrogiem:/ Twój ma wielki krzywy nos, który jest nosem twoim,/ Mój ma nos zadarty, który jest nosem moim”<sup>2</sup>).

Mając do czynienia z popełnioną wobec niego niesprawiedliwością („Czym gniewał się na Haleya, co podszedł mnie podle /.../ Czym gniewał się na Macklina Boydela czy Bowyera / za to, że nie mówili ‘Ale jesteś świetny’ ”, pyta Blake w jednym z notatnikowych wierszy, E, 504), Blake odwołuje się do naturalnego stanu rzeczy, do codzienności i jej przedmiotów, nie tylko po to, aby wskazać, iż tego rodzaju postępowanie nie jest niczym nadzwyczajnym, lecz przede wszystkim, by stwierdzić, iż emotywistyczne reakcje są wobec niesprawiedliwego osądu przyjaciół niczym nie uzasadnione: „czy mógłbym się gniewać na stary Młyn w Felpham?” spyta. Okolicznością właściwą życiu człowieka jest wystawienie na ogład

i osądy, których skuteczność jest doraźna i natychmiastowa, lecz weryfikacja odległa i najczęściej niedostępna już osobie będącej przedmiotem sądów (dopiero długo po śmierci Blake'a osiągnięcia znakomitego artysty zdemaskowały mniemania i opinie współczesnych). Pamiętając o tej zasadzie **przyjaźń wstrzymuje się od konstruowania spraw tak, jak buduje się sprawy sądowe**: nie odwołuje się, nie przywołuje kontrargumentów, nie wzywa świadków, nie składa apelacji i wnosi o powołanie biegłych. **Przyjaźń może jedynie czekać i cierpliwie towarzyszyć wydarzeniom** (w dziele Lavatera Blake z aprobatą podkreśla uwagę filozofa, iż „Nie ten jest mądry, kto narzuca swoją osobę okolicznościom, lecz ten, kto obserwuje ich zbliżanie się i korzystając z nich radośnie przyjmuje ich nadejście”, K, 86) zadowolając się studiowaniem emocjonalnych, nastrojowych reakcji, które stanowią jedyny tolerowany przez przyjaźń trybunał. Stąd, jak napisze Blake w konkluzji przywołanego wiersza, „Gniew na Błędy Przyjaciół wskaże/ Radość na Błędy Siły Wrażej” (E, 504).

Zatem człowiek Blake'a winien starannie obserwować swoje reakcje i nastroje, tak, jak Sterne doradzał czytelnikowi, by bacznie zwracał uwagę na to, jak pisanie dobroczynnie wpływa na organizm: **przyjaźń łagodzi stres istnienia, gdyż z jednej strony pozwala nam odreagować „gniewem” (*Anger*) na poczynania innych, nawet tych, których określamy mianem „przyjaciół”, z drugiej strony jednak chroni nas przed nad-reagowaniem na skutki działania przeciwników** (wobec oczywistej powszechności narażenia na krytykę ze strony przeciwników, „radość” jako reakcja na ich poczynania jest wyraźnie reakcją paliatywną, by nie rzec terapeutyczną).

## 2.

Przyjaźń nie jest partnerstwem w znaczeniu zawarcia porozumienia, które zmuszałoby mnie do działania zawsze popierającego przyjaciela, do poparcia udzielanego nawet wtedy, gdy popełniane przez niego czyny nie wzbudzają mojego uznania (w *Wiecznej Ewangelii*, która ukazuje Blake'owskiego Chrystusa nie jako „przyjaciela ludzkości” znajdujemy takie pouczenie: „Gdyby był [Chrystus] Antychrystem to by się Wkradał/ Przymilnie w nasze łaski i tak powiadał:/ Płaszcząc się do Synagog wpełzajcie,/ Starszych i Kapłanów psami nie nazywajcie,/ Z pokorą jagnięcia, jak przystoi Osłowi,/ Posłuszni bądźcie Kajfaszowi”, przeł. M. Fostowicz). Dowiadujemy się z cytowanego szkicu wiersza poety, iż wypowiedź „Przyjaciela” stanowi element jego wolności poddanej wszakże kontroli rytmu pracy dokonującej się w społeczeństwie: „przyjaciel” wypowiada się, gdy „przyjdzie nań kolej” (*when it comes to anothers turn*), a zatem **przyjaźń rozpoznaje i uszanowuje wolność człowieka, która wszelako może manifestować się wtedy, gdy nie prowadzi do zakłócenia procedur wspólnego dobra** („na Masło wszyscy mamy nadzieję”).

Blake poucza nas dalej, iż nasza reakcja jest również skorelowana z tym samym rytmem: aby nie zaburzyć pracy nad wspólnym dobrem, uznajemy prawo Drugiego do swobodnej wypowiedzi pod warunkiem, iż przestrzega tej samej zasady oraz — nie wyrzekając się krytycznej refleksji nad enuncjacją „Przyjaciela” — nie doprowa-

dzamy jednocześnie do reakcji, która mogłaby zerwać łańcuch solidarności zbudowanej wokół codziennej krzątaniny („Niechże nam wtedy mina nie kwaśnieje”). Przyjaźń zatem jest więzią, która z jednej strony wspiera się na doznaniach emocjonalnych, lecz z drugiej stara się owe doznania korygować za pomocą perspektywy społecznej i ontologicznej. Mogę w pierwszym porywie odczuwać „gniew” wobec postępowania przyjaciela, lecz w dalszej kolejności muszę owo odczucie scharakteryzować już to pytaniem o wspólne tworzenie i podział jego efektów (wszyscy mają ochotę na masło), już to spojrzeniem na konieczność kształtującą zjawiska nie zawsze według moich oczekiwań i myśli (nie mogę gniewać się np. na padający deszcz, czy – jak chce Blake – „stary młyn”). Blake wykracza więc poza Arystotelesowską ideę przyjaźni wprowadzając do niej sferę emocji i namiętności, ale jednocześnie powraca do Arystotelesa, który teraz – po uwolnieniu afektów i pragnień dokonanych w imię pochodzącej z *Zaślubin nieba i piekła* zasady „Przeklęte niech będą zakazy. Błogosławione wolne działanie” (*Damn braces. Bless relaxes*) – odgrywa rolę elementu zapewniającego łączność wolności i wymogów ludzkiej wspólnoty. Jak pisze Alasdair MacIntyre, „Przyjaźń musimy uważać za związek pomiędzy wszystkimi we wspólnym dziele tworzenia i rozwijania życia miasta, łączność ucieleśnioną w bezpośrednio poszczególnych związkach przyjaźni każdej jednostki”<sup>3</sup>. Na tym też zdaje się też polegać istota przyjaźni jako „kontr-związku”: jest ona domeną wolności, podminowuje wszelkie biurokratyczne rodzaje relacji i porządkowania, jednak w ostatecznym rozrachunku zawsze opowiada się za powrotem do istotnej więzi i w ten sposób będąc rzecznikiem wolności zapobiega temu, by wolność nie ześlizgnęła się w anarchię.

**Przyjaźń jako kontr-związek sprzeciwia się wszelkim kompromisom i koalicjom, ale wystrzega się wojen; jest to relacja niespokojnego pokoju, konfliktu pozbawionego znamion agresji i wojny.**

Mówiąc inaczej, gdy Blake pisze swoją słynną maksymę, iż „sprzeciw jest prawdziwą przyjaźnią” (*Opposition is true Friendship*) pragnie uświadomić nam, iż w przyjaźni nie może być momentu absolutnej i bezwarunkowej zgody. Jest to więź, której istota polega na tym, iż nawet kiedy mówi „nie”, owo „nie” zakorzenione jest w „tak”; gdy wypowiada wojnę, czyni to po to, by położyć kres wojnom. Od podobnej tezy zaczyna Nietzsche swoje *Ecce homo* pisząc: „Nieprzyjaźni nieprzyjaźni kresu nie położy, przyjaźni kres nieprzyjaźni położy”: to rozpoczyna naukę Buddy – ‘tak’ mówi nie moralność – ‘tak’ mówi fizjologia”<sup>4</sup>.

### 3.

*Polemos*, o który chodzi w przyjaźni, wykracza poza militarne aspekty konfliktu („W stosunku do przyjaciela nie dysponujemy żadną siłą”<sup>5</sup>) w przekonaniu, że to, co stawia pod znakiem zapytania narrację historii świata, to zbyt wielki nacisk na nasycanie rzeczywistości wiedzą i jej produktami (nazwijmy to „technicyzacją bycia”, której krytykę odnajdziemy już u Nietzschego występującego przeciwko „panom mechanikom” [*Herrn Mechanikern*], „którzy dzisiaj chętnie zachodzą między filozofów i zgola mniemają, że mechanika jest nauką o pierwszych

i ostatecznych prawach, na których, jak na słupach, zbudowane być musi wszelkie istnienie [*alles Dasein*]<sup>6)</sup> zmierzających w stronę abstrakcyjnego postępu i równie abstrakcyjnej skuteczności pozbawionej etycznego wymiaru.

Taki czysto konkurencyjny *agon*, w którym nie chodzi już o samo zmaganie się, lecz o zwycięstwo przynoszące odpowiedni zysk („Agamemnon chce tylko zwyciężyć i owoce swojego zwycięstwa zachować dla siebie [...]. Sofista reprezentowany przez Platońskiego Trazymacha za jedyny swój cel uznaje sukces, a całą treścią tak pojętego sukcesu jest zdobycie władzy, aby nie robić nic i osiągać to, czego się chce<sup>7)</sup>”) łączy się z odstępowaniem od uważnego, troskliwego spojrzenia ogarniającego to, co zakorzenia się w obszarze sprzed wiedzy i techniki, a nawet sprzed języka. W *Siwym mnichu* czytamy:

*Lecz na nic Miecze, na nic Łuki,  
Wojennej nie obalą sztuki.  
Wdowia łza, Pustelnika modły  
Rozbiją strachu więzy podłe.*

*Łza bowiem głośno Rozum woła,  
Westchnienie to Miecz Archaniola,  
A Męczennika gorzkie jęki  
Są Strzałą z Wszechmocnego Ręki.  
(K, 430).*

Przywoływanie procedur analizy i interpretacji za pośrednictwem łzy (*For a Tear is an Intellectual Thing*), baczne wsłuchiwanie się w nieartykułowane odgłosy somatyki bycia („jęki” i „westchnienia”) jest postawą właściwą przyjaźni, w której kształtuje się moja otwartość na istotną „bierność” bycia: słucham tego, co przydarza się Innemu, co do niego przychodzi i nad czym nie może on zapanować za pomocą zwykłego racjonalnego postanowienia (cierpiący nie może powiedzieć sobie „nie będę jęczeć”). Bierność, o której mowa nie jest wszelako zwykłym nic-nie-robieniem. Nie chodzi w niej o brak czynności, lecz o dyspozycję do przyjęcia tego-co-przychodzi, zatem rzecz nie w bezczynności, lecz w gościnności. Będąc gościnnym przyjmuję, jestem kartą, lub metalową płytą, na której zapisuje się pismo tego-co-przychodzi, ale również wiem, iż znaki owego pisma, mimo że przecież tatuują zdawałoby się bezpośrednio moją skórę; oddalają wszelką bezpośredniość. Są znakami, a więc to, co znaczone pozostanie nieobecne, zaznaczone w tym, co znaczące i w dodatku zniekształcone przez bieg recywywistości, której wydarzenia zadadzą kłam temu, co obwieszczało pismo. W *Siwym mnichu* pismo dyktowane przez „Boga” uwidacznia ową podwójną zdradę znaków. Znak nie może nie zdradzić, bowiem wszelka bezpośredniość i tożsamość znaczonego i znaczącego okazuje się złudzeniem; nie może nie zdradzić także dlatego, że pozostaje cały czas w obiegu ideologicznych zniekształceń, jak i – co ważniejsze – w sferze działania konieczności nie liczącej się z intencjami piszącego. Czytamy, iż:

*Gdy Bóg nakazał pisać dłoni  
W noc, gdym nad księgą pochylony,  
Rzekł, iż los bliskich mi na Ziemi  
Pismo to w Pasma Nieszczęść zmieni.*

Przyjaźń jest tą „czynną biernością”, „niepróżnującym próżnowaniem”, które pozwalają mi przyjąć to-co-przychodzi i jednocześnie krytycznie na to spojrzeć, otworzyć się poprzez uważne spojrzenie (w tym upatrywać by należało etycznej wymowy słynnej Blake’owskiej teorii postrzegania streszczonej w poleceniu, iż mamy spoglądać nie okiem, ale *poprzez* oko). O tej bierności głęboko pisze Lévinas, iż „polega na oddaniu, na doznawaniu ponad wszelką biernością bierności, nad którą nie można zapanować (...). Podmiot bierny to podmiot, który nie tworzy swoich treści. Owszem. Ale je przyjmuje. Staje się bardziej wydany, kiedy mówi...”<sup>8</sup>.

#### 4.

Nie odwracajmy się jeszcze od „łzy”, o której pisze Blake. Jest ona sprawą „intelektu”, przywołuje go, a tym samym zaprasza czytelnika, by porzucił dobrze znaną ścieżkę myślenia prowadzącą nas do pojmowania łzy i płaczu wyłącznie w kategoriach reakcji emocjonalnej. Łza „woła rozum”, ale to, co jest przywoływane nie jest rozumem abstrakcyjnym w znaczeniu Blake’owskiego *Reason*; nie chodzi nam o to, by niejako „przełożyć” fenomen płaczu na język analitycznego rozumowania, jak czyni to Kartezjusz, gdy pisze, „by należycie zrozumieć ich [łez] pochodzenie, należy zaznaczyć, że z wszystkich części naszego ciała wychodzą ustawicznie obfite opary, z żadnej jednak tak obficie jak z oczu, a to z powodu wielkości nerwów wzrokowych i wielkiej ilości małych arterii, przez które te opary przechodzą”<sup>9</sup>.

Aby uchwycić dlaczego łza jest dla Blake’a sprawą intelektu przypomnijmy, iż zgodnie z teorią filozoficznego widzenia świata należy spoglądać nie okiem, lecz poprzez oko (*I look thro’ it & not with it*, K, 617). Nie można więc oddzielić łzy od oka, gdyż łza jest tym, co pomaga nam zdać sobie sprawę, iż istota patrzenia nie polega jedynie na sprawności fizjologicznego aparatu optycznego człowieka, lecz również, a może przede wszystkim na tym, by – jak pisze Blake w *Zaślubinach* – „oczyścić wrota postrzegania”. Łza jest więc tym, co obmywa oko wymywając z niego wszelkie zabrudzenia, ale jednocześnie płacz – czysto optycznie rzecz biorąc – „zaciemnia” jakość naszego spojrzenia, gdyż roniąc łzy widzę niewyraźnie, a przejściowo – być może – nawet wcale. Powracając do naszych rozważań o wyobraźni powiemy, że spojrzenie zamglone łzą należy do tej właśnie sfery.

Czytając Hume’a, który starannie rozróżnia pamięć i wyobraźnię, mamy ochotę umieścić tę ostatnią w romantycznym pejzażu wzniosłości Friedricha lub Turnera. Mówiąc o „żywości idei” Hume zauważa z odpowiednim naciskiem („jest rzeczą oczywistą na pierwszy rzut oka”), że „idee pamięci są znacznie bardziej żywe i in-

tensywne niż idee wyobraźni (...). gdy przypominamy sobie jakieś przeszłe zdarzenie, to jego idea spływa na umysł w sposób narzucający się; natomiast percepcja wyobraźni jest mglista i mdła i nie można jej bez trudności zachować w umyśle niezmiennie i stale w ciągu dłuższego czasu<sup>10</sup>. Choć przymiotniki, którymi posługuje się Hume („mglisty”, „mdły”) odnoszą się z równym stopniem adekwatności do spojrzenia „przez łzy”, jednak trudno o bardziej zasadniczą rozbieżność, jak ta między Blakiem a autorem *Traktatu*. Hume odnosi się do wyobraźni z wyraźną nieufnością, a to, że jej oko jest „mgliste” i „mdłe” ma udokumentować nasz brak zaufania.

Blake jest gotów przyznać, iż wzrok wyobraźni jest „mglisty”, jednak oznacza to krytykę „ostrego” i „precyzyjnego” spojrzenia rozumu i pamięci. Przymglony, lecz głęboko sięgający wzrok wyobraźni dostrzega to, co umyka spojrzeniu rozumu; „mgła” spowijająca nasze spojrzenie ma wykazać niedoskonałość i powierzchowność „czystego” oka rozumu. W ten sposób, dzięki uzdrawiającemu chwilowemu oślepieniu, jakim jest płacz (a jest to działanie sanacyjne, gdyż oczyszcza wnętrze oka i sprawia, iż widzę to, co zazwyczaj pozostaje niedostrzeżone w eksplozji postrzeganych optycznie kształtów) pojmuję i postrzegam więcej, dostrzegam to, co zazwyczaj pozostaje zasłonięte przez czysto instrumentalne użycie oka (*seeing WITH the eye*). Staję się teraz świadkiem, tym, którego oświadczenie nie opiera się jedynie na powierzchownej, często złudnej i dlatego podważalnej obserwacji, lecz świadkiem, któremu nie sposób zarzucić, iż mylił się w tym, co widział, gdyż zamiast historii oka podaje on narrację intelektu. Łza „woła rozum”, gdyż dzięki niej konstruuje się narracja na temat świata, w której czysto optyczny aparat podatny na złudzenia i omamy nie odgrywa większej roli. Nie opowiadam, co widzę, lecz powoduję, że inni widzą to, co ja opowiadam. Jak pisze Jacques Derrida „świadek jest zawsze ślepy. Świadczenie zastępuje percepcję narracją”<sup>11</sup>.

Łza jest „Rzeczą Intelektu” nie tylko w tym sensie, iż należy do jego domeny i intelekt ma podjąć się dzieła jej interpretacji. W tym znaczeniu łza byłaby rzeczą intelektu, czyli mówiąc inaczej – byłaby jego sprawą, należałaby do jego jurysdykcji (tak, jak mówimy, iż rzeczą sądu jest wydanie wyroku). Blake’owskie stwierdzenie sięga znacznie dalej i mówi, że (1) łza wymaga wielkiej uwagi i troskliwego oglądu, a konsekwencje jej oddziaływania są ogromne oraz (2) łza przywołuje rozum sięgając do jego istoty, jest rzeczą, sednem intelektu, szczególnie potężną postacią myślenia, która uprzytamnia, unaocznia innym to, co rozgrywa się w świecie „bezlitosnego Tyrana” (*merciless Tyrant*) i „Kamiennego Łoża” (*the Stony Bed*). Płacz nie wzbudza więc zwyczajnego współczucia („oko mnicha jest suche, żadna z nich łza nie spływa”), lecz jest formą krytycznego myślenia, a jego działanie nie ma charakteru empatii, lecz filozoficznego i politycznego oddziaływania, którego celem jest wywalczenie sobie przez człowieka każdorazowo pewnego stopnia określoności.

Inaczej mówiąc, łza jako „Rzecz Intelektu” jest afirmacją odrębności Drugiego i różnicy oddzielającej nas od siebie; gdy zaś mnich spogląda na nią jak na sposób zmagania się z tyranią, czyni to właśnie na podstawie przekonania, iż łza, która powoduje reakcję współodczucia (Max Scheler: „Współodczucie [...] jest w istocie doznawaniem, a nie spontanicznym aktem; reakcją a nie akcją”; „osią-

gnięciem prawdziwego współodczucia jest [...] uchwycenie równowartościowej rzeczywistości *alter* jako *alter*”<sup>12</sup>) musi – z racji afirmowania różnicy – kierować się przeciwko ujednocniającej wszystko bezwzględnej tyranii, której istotą jest unieważnienie i trybunalizacja wszelkiego *alter*.

5.

Zakończenie przywołanego powyżej notatkowego wiersza przynosi szczególne dopełnienie wizerunku przyjaźni. Czytamy w nim: „Od fałszywych Przyjaciół co to drwią z Przyjaźni nie możesz się uwolnić/ A mimo to do większej jeszcze Przyjaźni wszak będziemy zdolni”. Wynika z tego, iż zadaniem człowieka wchodzącego w orbitę przyjaźni nie jest roztrząsanie różnic między faktycznymi a udawanymi przyjaciółmi: kogo wybiera przyjaźń, ten musi wyrzec się łatwych rozstrzygnięć i podziałów. Będąc zagarniętym przez przyjaźń, która jest niezabliźnialną raną różnicy, różnicy bezdennej i niezgłębionej muszą pozostać poza powierzchownymi odróżnieniami. Odrzucenie fałszywych przyjaciół (*False Friends*) wykluczyłoby nas z relacji przyjaźni, bowiem musiałoby oznaczać odzyskanie władania przez dychotomie i binarne opozycje (typu „dobry/zły”, „fałszywy/prawdziwy”).

Będziemy zdolni do większej i intensywniejszej przyjaźni (*we will be greater friends than ever*) wówczas, gdy nie „odrzucając” (Blake posługuje się silnym w swej wymowie czasownikiem *sever*) fałszywych przyjaciół pozwolimy, aby ich negatywny zwrot w naszą stronę wzmocnił moje poczucie przyjaźni. Tak rozumianej przyjaźni nic nie jest w stanie zaszkodzić; kształtuje się ona w aurze Nietzscheńskiego *Ja sagen*, a nasze reakcje przyjaźni powstają nie na podstawie norm i praw pozwalających lub wykluczających pewne zachowania, pochwalających jedno a krytykujących inne sposoby postępowania, lecz są niczym innym, jak gościnnym przyjmowaniem tego-co-przychodzi. Zanim powiem, że coś jest „szlachetne”, „szczodroblive”, „wyrozumiałe” lub nie, najpierw zapraszam to „coś” do siebie i przyjaźń porusza się właśnie na tej płaszczyźnie, którą Nietzsche nazwałby „ukrytym Tak” („Ukryte w was Tak [*das verborgene Ja*] jest silniejsze nad wszystkie ‘nie’ i ‘może’, na które wraz z czasem swoim chorujecie...”<sup>13</sup>).

6.

W następnym wierszu ze szkicownika Blake rozpatrzy wprost zagadnienie reakcji doznawanych w przyjaźni. „Złość i Gniew wrą w piersi wszędy/ Myślałem że to przyjaciół Błędy/ Gdy ciało się od ciepła jarzy/ Odkrywam Błędy siły wrażej” (E, 503). Jeanne Moskal odczytuje ów czterowiersz jako objaw radykalnej przemiany: nie chodzi o to, że przyjaciele przestają być przyjaciółmi, lecz o to, że nagle w istocie niezbyt poważne błędy przyjaciół stają się przejawami działania potężnej i mrocznej siły: „Pierwszy dystych sugeruje nam, iż występki są zasadniczo zwykłymi błędami nie oddziałyującymi niszcząco na relacje, bowiem ci, którzy je popełnili są wciąż moimi ‘przyjaciółmi’. Drugi dystych odsłania działanie bardziej złowrogiej siły, której zorganizowane wysiłki doprowadziły do popełnienia występków przez przyjaciół”<sup>14</sup>.



Nie odmawiając słuszności tezie Moskal zwróćmy uwagę, iż chodzi o dwa rodzaje reakcji; z jednej strony mamy „złość i gniew” (*Anger & Wrath*), z drugiej „ciepło” powodujące rozgrzanie i zaczerwienienie ciała, które nabiera własności opalających – *all my limbs with warmth glow*. Gniew znajduje u Blake’a aprobatę; z *Zaślubin nieba i piekła* wiemy, iż „tygrysy gniewu są mądrzejsze od koni pouczenia”. Zatem Blake zdaje się nam mówić: silny gniew jest moją reakcją na błędy przyjaciół, co oznacza, iż przyjaciele mają moc wywoływania reakcji podkreślających moją niezależność od wszelkiego resentymetu. Gniew jest więc oznaką zdrowia organizmu i kultury. Nietzsche zachowa się podobnie. Wypowiedziawszy się z miażdżącą ironią o swoim stuleciu jako „najbardziej ludzkim, najłagodniejszym, najsprawiedliwszym” oraz odmówiwszy sobie miana „humanitariusza” (*Humanitarianer*) napisze, iż cnota współczesna jest słabością wystawioną na pokaz, słabość zaś „czyni łagodnym, ach, tak łagodnym, tak sprawiedliwym, tak niezaczepnym, tak ludzkim!”.<sup>15</sup> Nie ujdzie naszej uwagi to, iż koniecznym etapem wstępnym do sformułowania etycznego przesłania jest dla filozofa krytyczna analiza języka jako ostentacyjnego znaku („wystawiony na pokaz”), który wznosi nad rzeczywistością zideologizowany system kultury. Znak ów jest monumentalny, gdyż kultura poddana ideologii ciąży automatycznie w stronę monumentalizacji. Stąd, jak powie Nietzsche, najwłaściwszą dla jej dyskursu formą przymiotnika jest stopień najwyższy. Język kultury, także wzorca męskiej przyjaźni jako modelu dla *polis* jest mową tematyzującą świat i tym samym zamykającą go w ostatecznej („naj-”) formie.

Nic tej refleksji nad językiem, który albo zadowala się wyłącznie ślizganiem po powierzchni znaczenia, tematyzowaniem świata, albo który zapadł w złe milczenie pełne resentymetu przewija się przez *Pieśni doświadczenia* osiągając szczególną siłę w *Drzewie zatrutym* (*A Poison Tree*) i *Człowieczej abstrakcji* (*Human Abstract*). Drzewo pojawiające się w obydwóch tekstach jest jednocześnie zmartwiałym językiem i stłumieniem, a więc swoistym zmartwieniem afektu pozbawionego łaski mowy, afektu nie wy-powiedzianego. W *Drzewie zatrutym* czytamy:

*Na przyjaciela byłem zły;  
Rzekłem mu to, gniew zaraz znikł.  
Kiedy na wroga byłem zły:  
Nie rzekłem nic, i gniew wciąż rósł.*  
(K, 218)

W *Człowieczej abstrakcji* czytamy Blake’a niczym bliskie już tchnienie Schellera i jego teorii resentymetu.

*Litości nie trzeba by szlaku,  
Gdybyśmy sami nie stworzyli biedaków;  
Miłosierdzia nie trzeba by  
Gdyby każdy, jak my, szczęśliwy był.*  
(K, 217)

Oto Blake'owska medytacja nad marnością pojęć wytworzonych przez nasz język i pozostających nie tylko w rozdźwięku z rzeczywistością, lecz wręcz ją fałszującą. Gdy Blake odrzuci w swej teorii percepcji „zewnętrne Stworzenie”, uczyni to także w poczuciu rozgoryczenia dla języka, który nie jest już niczym innym, jak ideologiczną przesłoną kryjącą obraz świata. Przesłonę ową nazwie Blake w tym samym tekście „Tajemnicą” (*Mystery*) rodząca owoc Złudy (*the fruit of Deceit*). Człowiek jest więc przyodziany w „straszny cień” (*dismal shade*), który jest mrokiem resentymentu, o którym tak pisze Max Scheler: „zakorzeniona w resentymentcie postawa etyczna miłości do ‘maluczkich’, ‘ubogich’, ‘słabych’, ‘uciśnionych’ jest tylko zamaskowaną nienawiścią, stłumioną zazdrością, zawiścią itd. w stosunku do zjawisk przeciwstawnych: ‘bogactwa’, ‘siły’, ‘mocy życiowej’, ‘pełni szczęścia i życia’ (...). Ilekroć rozlega się głos namaszczonej pozornej cnoty (...) – tam często pod pozorami miłości chrześcijańskiej, kryje się tylko nienawiść”.<sup>16</sup> Trudno o lepszy przykład słuszności wykładu Schelera, jak Blake'owski „Chłopczyk zagubiony” z *Pieśni doświadczenia*, którego lekcję musimy wszelako odłożyć na inną okazję.

### **Gniew jako reakcja właściwa przyjaźni broni więc nie-ludzkości bycia**

Dodajmy, iż nawet pomyłki i występki przyjaciół nie burzą przyjaźni, bowiem istotą tej relacji jest właśnie poczucie niezależności także, a może nawet przede wszystkim, niezależności od przyjaźni. Złość i gniew budują przyjaźń, bowiem są formą protestu w jego oryginalnej formie: nie jako kontestacji skierowanej „przeciwno” komuś, lecz jako „świadczanie na czyjąś rzecz”. Tylko w tym sensie terminu „protestować” o jakim pisze MacIntyre filozofia Blake'a istotnie zwraca się w stronę paradygmatu sprzeciwu i protestu: „Słowo ‘protestować’ oraz jego łacińskie i francuskie odpowiedniki były pierwotnie tak samo często, a nawet częściej pozytywne niż negatywne; protestować oznaczało świadczyć *na rzecz* czegoś, świadczyć *o* czymś, i tylko w konsekwencji tego zaangażowania na rzecz czegoś oznaczało również świadczenie *przeciwno* czemuś innemu”<sup>17</sup>.

Z drugiej strony mamy ciało rozgorączkowane, by nie rzecz gorączkujące, ciało świecące w mroku niczym opanowane przez proces próchnienia drzewo. Jakże słusznie Blake zestawia obok siebie *warmth* i *glow*. Jak nas poucza etymologia *glow* pochodzi od sanskryckiego *gharma* oznaczającego właśnie „ciepło”. „Wraża siła” (*foe*) oddziałuje więc na nas przez osłabienie; gdy na przyjaciela moje ciało reaguje wzmożonym poczuciem siły, wróg (Moskal słusznie podkreśla znaczenie liczby pojedynczej: gdy „przyjaciele” występują w wierszu Blake'a jako *friends*, „wraża siła” jest nie tylko w liczbie pojedynczej, lecz ponadto poprzedza ją określony rodzajnik, *the foe*, jakby stanowiła jasno zdefiniowaną klasę przedmiotów, wrażenie, które za chwilę wzmocni krótkie studium czasowników użytych przez Blake'a) wywołuje efekt gorączkowy, który jest sposobem obrony organizmu przed infekcją. Przyjaciół stoi więc po stronie transcendencji: jest bytem, nie tylko wobec mnie zewnętrznym, ale także takim, wobec którego wy-powiadam (niekoniecznie słownie) siebie. Przyjaciół oznacza biegun, ku któremu zwraca się moje bycie.

Wróg natomiast jawi się jako ostoja immanencji: jest siłą inwazyjną, ulokowaną już „we” mnie tak, iż nie tylko nie mogę zwrócić się *ku* niemu, ale aby stawić mu czoło muszę odwrócić się od świata. Różnica między przyjacielem i wrogiem da się sprowadzić do ruchu przyimków: w pierwszym przypadku moje bycie jest *byciem ku-*, w drugim – *byciem od-*.

Lecz, co pomija Moskal w swej analizie, przyjaźń lokuje się poniżej dychotomii, poprzedza nawet tak istotne rozróżnienie jak to, które pozwala oddzielić „przyjaciela” od „wroga”. Dostrzegamy to w przywołanej już idei ciała będącego w przyjaźni manifestacją świadectwa (MacIntyre określił protest jako akt „świadectwa na rzecz”). Teraz dopowiedzmy, iż owo świadectwo „na rzecz” (raczej niż „przeciw”) jest radykalnym otwarciem się „ja”, przez które teraz przebija się i przenika fala tego, co nieskończenie „starsze”, a co Lévinas nazywa wprost „Nieskończonością” wiążąc ją z dyspozycją do „mówienia”, choć enuncjacja owa nie musi mieć charakteru ściśle językowego. Powiedzmy zatem tak: **w przyjaźni ciało mówi, wy-powiada się** (gdy w dyskursie filozofii Bacona, Newtona i Locke’a przemawia jedynie rozum), a „mówienie zaświadcza wobec Innego o Nieskończoności, która mnie rozdziera i która budzi mnie w tym Mówieniu”.<sup>18</sup>

Dostrzegamy to także w czasownikach, którymi posłużył się Blake. To, co – jak stwierdziliśmy powyżej – potwierdza pozytywny wpływ przyjaźni (reakcje „złości i gniewu”) obdarzone jest znacznie słabszym predykatem niż zdanie, w którym mowa jest o „wrażej sile” i jej efektach. Dowiadujemy się, iż w pierwszym przypadku Blake stawiał jedynie hipotezę i przypuszczenie – „myślałem, iż to Błędy przyjaciół”. Owo *I thought* odróżnia się radykalnie od *I find*, które wprowadza nas w świat odczuć poety wobec „wrażej siły”. Różnica wynika nie tylko stąd, iż *I thought* lokuje się w kręgu przypuszczenia, gdy *I find* jest konstatacją faktu. Nie możemy nie zauważyć struktury czasowej obu czasowników: Blake „myślał” (*I thought* jest czasem przeszłym czasownika *think*), iż złość i gniew to błędy przyjaciół, a zatem snuł pewną hipotezę, która – co więcej – należy do przeszłości i została już zastąpiona przez *I find* – to, co Blake konstatuje tu i teraz, która to konstatacja odnosi się właśnie do działania „wrażej siły” (*foe*). Przyjaciół jest tym, którego postępowanie pozostaje w kręgu hipotezy i przypuszczenia; w tym sensie jest na swój sposób nieprzewidywalny i nie do ogarnięcia. Przyjaźń przyjaciela polega na tym, iż w istocie nie mogę się na nim wesprzeć, gdyż sama idea „wsparcia się” zakłada pewność, twardość i usłużną pod ręczność tego, na czym mam się wesprzeć. Tymczasem przyjaciel jest tym, o którym „sądzę”, „mniemam”, że jest, natomiast, o którym nie mogę nic „stwierdzić”. Wróg natomiast jest bytem „pewnym”, zatem paradoksalnie to na niego właśnie mogę „liczyć”, bowiem to on jest zawsze „na miejscu”. Blake rozpoznaje więc w przyjacielu tę samą dialektykę bliższą Derridańskiej *différance* niż Heglowskiej *Aufhebung*, w której „negacja” (*Negation*) zostaje wyparta przez „przeciw-stawieństwo” (*Contrary*).

*Contrary* nie jest prostą opozycją negacji; jest wyzwoleniem podmiotu ze skorupy ego-istycznej konstrukcji oraz przekroczeniem programu empirycznej wiedzy. Gdy „negacja” oznacza przyjęcie pewnej ustabilizowanej pozycji, *Con-*

*trary* jest jedynie *ruchem-ku*, na mocy którego możemy zobaczyć siebie jedynie gdy opieramy się na Drugim (tak jak mówimy *he was leaning against the wall*) i jakby na jego tle (*a tree was black against the sky*). Odnajdujemy w tym etymologiczne nawiązanie do przyimka *contra* obecnego w łacińskim *contrarius* stanowiącego początek angielskiego *contrary*. *Contrary* to tyle, co „być przeciw” także w tych znaczeniach angielskiego *against*, które odnaleźliśmy w przywołanych przed chwilą konstrukcjach opisujących formowanie się podmiotu jako działania zasady „przeciw-stawieństwa”. Wszystkie te myśli odnajdziemy w jednym fragmencie Blake’owskiego *Miltona*: „Jest Negacja i jest Przeciw-stawieństwo (*There is a Negation, & there is a Contrary*):/ Negacja zaś zniszczona być musi, by Przeciw-stawieństwa ocalić./ Negacja jest Widmem, Siłą Rozumu w Człowieku:/ A to jest Ciało Zwodnicze, Zeskorupienie na Duchu mym/ Nieśmiertelnym, Jaźń co przekroczone i znicestwiona być musi.” (pł. 40, w. 32–6).

Nietzsche przeprowadza podobną analizę w rozdziale *O przyjacielu* w I części *Zaratustry* prowadząc do wniosku, iż przyjaźń jako to, co nazwaliśmy w niniejszym eseju „kontr-związkiem” jest nie poddająca się żadnemu topograficznemu opisowi więzią, do której możemy jedynie zbliżyć się przez odślonięcie wroga w przyjacielu. Nietzscheańskie konkluzje *Man soll in seinem Freunde noch den Feind ehren*, czy *In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben* zostały jakby zapowiedziane przez R. W. Emersona, który pozostawiwszy w swych dziennikach orientalistycznych świadectwa zmagania z przekładami Hafiza pozwala nam dzisiaj czytać, iż „Przyjacielem jest ten, kto choć jak wroga go przeganiasz./ Tym większej okazać ci grzeczności się nie wzbrania”<sup>19</sup>.

7.

Nasze rozważania zdają się prowadzić do następującego wniosku: przyjaźń nie może zadowolić się „przyjaźnią”, musi sięgnąć głębiej tak, by nieustannie podważać swoje własne pozycje, by destabilizować wszelkie osiągnięte już pewniki i porozumienia.

### **Przyjaźń jest w istotnym sensie nie-porozumieniem**

Rozumienie kontr-związku, jakim jest przyjaźń w kategoriach „po-rozumienia” przenosi ową relację ze sfery *contraries* do obszaru *negations*, i w konsekwencji już to trywializuje przyjaźń jako rodzaj doraźnego aliansu w konkretnym interesie i celu, już to przesuwają ją na drugi plan, jako więź przychodzącą *po* chłodnym, rozumowym oglądzie świata. W pierwszym przypadku przyjaźń sprowadzona zostaje do kręgu polityki, w drugim do epistemologicznego ornamentu, czegoś, co zostaje dołożone *po* zakończeniu głównego zrębu budowy naszego obrazu świata. Pisząc kilkadziesiąt lat po Blake’u Ralph Waldo Emerson przestrzeże nas w swoim głośnym eseju o przyjaźni przed pojmowaniem tej relacji jako kolejnego zjawiska mierzonego ekonomią sukcesu i powodzenia i zwracając naszą uwagę na surowe prawa przyjaźni (*the laws of friendship are austere*) wymagające naj-

wyższej odwagi (*roughest courage*). W pochodzącym z lat 1844–1860 notatniku wyraźnie wskazuje na to, iż przyjaźń, którą rozpatrywaliśmy jako przykład relacji opartej na głębokim „nie-porozumieniu” należy do sfery *przed-*, obszaru bycia w *głębi*, u podstaw, a nie *po-*: „Przyjaźń, podobnie jak miłość, wiąże się z pewną wstydlivością, i subtelne dusze nigdy nie tracą z oczu przyjaźni; stoi ona ukryta w *głębi* (*behind*) za ich wiedzą, za ich geniuszem, za ich bohaterskim życiem – jest szczęściem, dla którego istnieją, lecz dla którego nigdy nie znajdują miana.”<sup>20</sup> Niżej zaś powtórzy: „Pośród najlepszych ludzi nasza przyjaźń albo głębokie zrozumienie znajdują się w *głębi*, za wszystkimi przypadkami odosobnienia, wszelkimi warunkami żywota, wszelką opinią”.

To, co jest efektem działania przyjaciół (złość i gniew) wzmacniającego moją niezależność i odrębność, w dalszej analizie okazuje się efektem oddziaływania wroga atakującego „ja” i to, co „moje”. *A friend* jest więc jakby od środka wydrążony przez *a foe*; umieszczony pomiędzy „przyjacielem” a „wrogiem”, niespokojnie oscyluje między tymi dwoma biegunami. **Ciało przyjaźni jest bez wątpienia pięknym ciałem heroicznym, lecz w pewnym oświeceniu okazuje się wydrążonym i spustoszonej próchniejącej i lśniącej w ciemności materii.**

## Przypisy

<sup>1</sup> Cytowane utwory Blake’a pochodzą albo z: D. Erdman (ed.), *The Complete Poetry & Prose of William Blake*. Anchor Books: New York 1988, albo z G. Keynes (ed.), *Blake. Complete Writings*. Oxford University Press: London, Oxford, New York 1969. Przywołania z pierwszego źródła będą sygnowane w tekście jako E, z drugiego jako K, po których następuje numer strony. O ile nie zaznaczono inaczej, przekłady tekstów Blake’a są dziełem autora artykułu.

<sup>2</sup> W. Blake, *Wieczna Ewangelia. Wybór pism*, wybór i opracowanie M. Fostowicz. Pracownia Borgis: Wrocław 1998, s. 87. Wszystkie przekłady M. Fostowicza pochodzą z tego tomu.

<sup>3</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski. PWN: Warszawa 1996, s. 285.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff. Mortkowicz: Warszawa b. d., s. 19.

<sup>5</sup> F. Alberoni, *O przyjaźni*, przeł. M. Czerwiński. Instytut Kultury: Warszawa 1994, s. 59.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff. Warszawa 1910, af. 373.

<sup>7</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 256.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska. Znak: Kraków 1994, s. 156.

<sup>9</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj. PWN: Warszawa 1958, s. 113–4.

<sup>10</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski. PWN: Warszawa 1963, t. 1, s. 22.

- <sup>11</sup> J. Derrida, *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*, przekł. ang. P. Brault, M. Naas. University of Chicago Press: Chicago 1993, s. 104.
- <sup>12</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przekł. A. Węgrzecki. PWN: Warszawa 1980, s. 112.
- <sup>13</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna.*, af. 377.
- <sup>14</sup> J. Moskal, *Blake, Ethics, and Forgiveness*. University of Alabama Press: Tuscaloosa and London 1994, s. 64.
- <sup>15</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, af. 377.
- <sup>16</sup> M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przekł. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik 1977, s. 109–110.
- <sup>17</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł. A. Chmielowski. PWN: Warszawa 1996, s. 143.
- <sup>18</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 138.
- <sup>19</sup> R. Bosco (ed.), *The Topical Notebooks of R. W. Emerson*. University of Missouri Press: Columbia and London 1993, t. 2, s. 109.
- <sup>20</sup> R. Orth (ed.), *The Topical Notebooks of R. W. Emerson*. University of Missouri Press: Columbia and London 1994, t. 3, s. 148.

## Kto nie pracuje ten nie zwraca, czyli o kulturze pracy

**mieść**, dziś raczej w złożeniach: *za-*, *wy-*, *podmieść*; o dwojakim znaczeniu: ‘rzucania’ (‘miotania’) i zmiatania (...) Liczne urobienia: *podmiot* (w cerk. ‘kraj sukni’) tłumaczy łac. ‘subiectum’ jak *przedmiot* (co od nas na Ruś przeszedł) ‘obiectum’ (dalej *podmiotowy*, *przedmiotowy*, a *przymiotnik* ‘adiectivum’; *przymiot*, dziś o ‘jakości’, w 16. wieku o ‘chorobie przyrzutnej, wenerycznej’; *wymiot*, ‘mały dar wyrzucony na zwabienie większego obdarowania’: »wymiotem zowiemy dziś dary, gdzie za żelazo złota oczekują«, »bez wymiotu złotego na wędę (nasza) ryba się nie bierze«, stale w 17. wieku; *wymioty*, ‘womity’ (także *Ryga*).

(Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*)

Praca i wytwarzanie stanowią, przynajmniej w kulturze europejskiej i jej wielorakich teoriach, atrybuty człowieczeństwa, atrybuty bycia człowiekiem, który dzięki swej, poniekąd naturalnej, umiejętności przetwarzania natury, wyrasta ponad nią, stając się jej mistrzem i panem. O człowieczeństwie nie stanowi jedność z przyrodą, lecz wytworzony technologicznie dystans, dzięki któremu, jak zauważa w roku 1964 Zygmunt Bauman, człowiek od przyrody się usamodzielniał, „posiadł gatunkową odrębność właśnie dzięki temu, że poddał przyrodę swemu celowemu działaniu, że zdobył sztukę jej przeobrażania, że osiągnął władzę, panowanie nad przyrodą”<sup>1</sup>. Panowanie nad przyrodą jest wyznacznikiem istnienia gatunku, który, sam wywodząc się z natury, by istnieć, musi panować także nad sobą, nad swymi naturalnymi skłonnościami, które, podobnie jak u Thomasa Hobbesa czy Zygmunta Freuda, są – w pewnym uproszczeniu oczywiście – dla owego na wskroś kulturowego gatunku samobójcze<sup>2</sup>.

W roku 1964 Bauman zdaje się nie mieć wątpliwości, iż nie opanowana przez człowieka i pozostawiona samej sobie natura pożre samą siebie z tego względu, iż obca jest jej kulturowa zapobiegliwość, troska o zasoby, jakakolwiek wizja bardziej lub mniej świetnej, czy świetlanej, przyszłości. Natura może się pożreć skutkiem rabunkowej gospodarki zwierząt, których

stosunek do środowiska przyrodniczego jest biernie-konsumpcyjny i rabunkowy zarazem; zwierzęta zdolne są wydobyć ze swego geograficznego środowiska tylko tyle, ile ono samo zdolne jest „zaofiarować” w stanie naturalnym; zwierzęta mają przy tym tendencję do doraźnego ogałacania przyrody ze wszystkiego, z czego ogołocić ją można – bez troski o odtwarzanie warunków swego bytowania w przeszłości<sup>3</sup>.

Teoria ta stanowi oczywiście znakomite wytłumaczenie przyczyny wyginiecia jurajskich zwierząt. Zwierzęta mogły faktycznie i na stałe zaistnieć dopiero dzięki pracy Noego i dzięki zawartemu w ten sposób z człowiekiem hodowlanemu przymierzu, oddającemu naturę, z wdzięczności za możliwość przetrwania, w – z natury gospodarne – ręce człowieka. W przeciwieństwie do biernie-konsumpcyjnego zwierzęcia, człowiek jest aktywnie-twórczym, zapobiegliwym, „ponad-jednostkowym” bytem społecznym, charakteryzującym się zawsze już zapośredniczonym stosunkiem do przyrody. Prosty stosunek „zwierzę – przyroda” zastąpiony zostaje złożonym stosunkiem „człowiek – produkcja – przyroda”<sup>4</sup>. Z tego też względu człowiek nie spożywa naturalnych płodów przyrody, lecz je adaptuje do kształtu swych potrzeb, wydobywa z przyrody w formie znanych mu produktów. Zapśredniczenie człowieka nie jest jedynie zapośredniczeniem „żywnościowym”, lecz także epistemologicznym, zależnością od języka, który nadaje otaczającemu światu pewne powtarzalne własności i właściwości.

W XVII w. w dobie kapitalizmu poszukującego ontologicznych, epistemologicznych i etycznych podstaw, John Locke zdefiniował własność prywatną jako coś, co, przez pracę usuwane jest (*removed*) ze stanu, w którym natura owo coś niejako świadomie pozostawiła<sup>5</sup>. O możliwości istnienia własności prywatnej stanowi u Locke’a posiadanie swej własnej osoby (*every man has a „property” in his own „person”*), wpisana w istotę człowieka absolutna autonomia podmiotu, do której, dzięki pracy, dołączane są dalsze własności i właściwości. Ze względu na to, że XVII-wieczna Anglia zaczyna przemieniać się w dobrze i pięknie zagospodarowany ogród, w którym trudno odnaleźć cokolwiek pozostawionego przez naturę samej sobie, Locke przenosi swe dywagacje na wymaginowany teren wymaginowanej Ameryki, którą Bóg stworzył przy okazji stwarzania świata. „Tak więc na początku”, pisze Locke, „cały świat był Ameryką”<sup>6</sup>. Zamieszkujące ową Amerykę istoty zajmują się głównie konsumpcją płodów natury, nie wytwarzając ich i nie troszcząc się o ich zasoby. Indianie Locke’a jedzą nie pracując, rabując w tenże sposób przyrodę, przy absolutnym braku ekologicznej, powiedzmy, świadomości. Dziki Indianin pomieszkuje sobie we „wspólnej” jeszcze (*common*) naturze Ameryki, bowiem nie zna „grodzień” (*enclosure*), nie uprawia roli i tym, co jest jego, może być jedynie to, co spożywa, to co staje się jego częścią<sup>7</sup>. Podobnie jak zwierzęta Baumana, Indianie Locke’a mają do natury stosunek „biernie-konsumpcyjny i rabunkowy”, bowiem nie wytwarzają własności, nie odgradzają się od natury przez pracę, poprzez wydobywanie na zewnątrz i zaznaczanie tego, co własne<sup>8</sup>.

Przypisanie Indian naturze raczej niż kulturze dokonane zostaje u Locke’a poprzez pojęcie „własności”, którego nazwa, zarówno w języku polskim, jak i angielskim (*property*) może odnosić się także do właściwości. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż proces wytwarzania własności prywatnej jest u Locke’a równocześnie procesem wyłaniania się człowieka, o którego tożsamości stanowi to, co posiada. Bez zbytniej przesady można by chyba ująć tak rozumianą tożsamość jako stwierdzenie: „Jestem tym, co posiadam, tym, co udało się mi zaanektować (*annex*) jako własne”.



Aneksja jest terminem wyraźnie politycznym, choć bliskim także kulturze piśmienniczej. Aneks stanowi pewien dodatek, uzupełnienie tekstu czymś innym, choć także do tekstu tego należącym. Aneks należy do tekstu jako coś obcego, co zostaje do tekstu tego dołączone i w tenże sposób zaanektowane jako własne. Nie zapisana tabliczka Locke'a, *tabula rasa*, stanowi w jego epistemologii podmiotu przestrzeń zapisu świadomości, stale uzupełnianą przestrzeń anektowania świata, którego pamięć stanowi archiwalny zasób tożsamości. Zapisywany na tabliczce świat jest nie tylko moim światem, lecz przez przynależność do mnie, jako pewien aneks, stanowi o tym, czym jestem. Przez zapis tożsamości podmiot odgradza się niejako od innych podmiotów i tym, co stanowi o jego jednostkowości jest *de facto* różnica pomiędzy zapisanymi, i w ten sposób zapamiętanymi, światami. Widać tu wyraźnie, że definicja własności prywatnej jest u Locke'a rozszerzeniem jego teorii tożsamości i osoby. W kontekście imperialnych ambicji brytyjskich i, najogólniej, silnej już obecności Korony Brytyjskiej w XVII-wiecznej Ameryce, filozofia Locke'a nabiera charakteru wyraźnie politycznego. Jednym z ważkich skutków owego upolitycznienia jest swoista legitymizacja wyniszczenia Indian, którzy jawią się w pismach filozofa jako pasożytnicze byty bez tożsamości, a którym zupełnie obca jest praca, wytwarzanie czegokolwiek trwałego, co mogłoby przetrwać ich dążność do nieustannego jedzenia i naturalnego przetwarzania pokarmów na substancje niezbyt przydatne i niezbyt miłe europejskim zmysłom. Indianie mogą sobie hulać po prerii do chwili, w której ktoś sobie jej nie odgrodzi, nie przemieni wę własność prywatną. Nie potrafiąc grodzić, budować grodów czy ogrodów, Indianie, jak wiemy, sami zostaną odgrodzeni w rezerwach, których powstanie w wieku XIX jest z pewnością jednym ze skutków stworzonego przez europejski dyskurs etosu pracy, w którym hasło „kto nie pracuje ten nie je” czyni z wytwarzania domenę życia i przetrwania, a z ludzi producentów kołaczy, które, bez ich piekarskiej sztuki, powstać, jak wiadomo, nie mogą.

Dziewiętnastowieczny piewca amerykańskiej demokracji, Alexis de Tocqueville, powraca, jak Locke, do przedkolonialnej Ameryki, by wykazać, że Indianie wyginęli, bowiem sami się zjedli, równocześnie twierdząc, że, o ile w ogóle żyli, to w pewnym ich sensie nie było. W *O demokracji w Ameryce* pisze on tak:

Choć wielki kraj, który opisałem, był zamieszkały przez liczne plemiona krajowców, można nie bez racji powiedzieć, że w czasach swego odkrycia stanowił jeszcze pustkowie. Indianie zajmowali go, lecz go nie posiadali. Człowiek przywłaszcza sobie ziemię uprawiając ją, pierwsi zaś mieszkańcy Ameryki Północnej żyli z łowów<sup>9</sup>.

Przedkolonialna Ameryka jest pustkowieciem dlatego, że Indianie nie uprawiali roli, skutkiem czego nie posiadali prawa własności do ziemi. Tak ziemia, jak i Indianie byli pewnym niczym, terytorium bez właściwości, których przydało Ameryce dopiero jej „odkrycie”: nazwanie samej Ameryki, nadanie nazw miejscom, podział ziemi pod uprawę. W tenże paradoksalny sposób Ameryka de Tocquevil-

le'a równocześnie przechodzi i wchodzi do historii, znika zamieniając się w pustkowie i pojawia się jako pusta jeszcze „kołyska wielkiego narodu”, miejsce narodzin prawdziwej demokracji, narodu, który da „światu widowisko, do którego nie przygotowała go historia czasów minionych”<sup>10</sup>.

Tocqueville prawdopodobnie nie wiedział, że widowiskiem tym będą, między innymi, Disneyland czy też tytoniowe (być może wraz z tytoniem przejęte od Indian) zabiegi narodu tego przyszłego prezydenta<sup>11</sup>. Tym, co de Tocqueville uznaje za najistotniejsze w powstaniu Ameryki jest historyczne pustkowie, na którym powstaje, nicość przeszłości, która nie stworzyła niczego trwałego i znikła, oddając pole możliwości stworzenia nowego świata. Owa nicość powstała z woli Opatrzności, która powierzyła Indianom „ten kraj na krótko; przebywali tam poniekąd tymczasowo”<sup>12</sup>. Niezdolni do pracy, nie wytwarzający niczego trwałego, nawet swej własnej historii, Indianie musieli ulec eksterminacji, historycznemu zapomnieniu, bowiem nawet ci nieliczni, którzy przeżyli, „nie potrafią nic powiedzieć na temat historii tego nieznanego ludu”<sup>13</sup>. Nie odnosząc się do filozofii Johna Locke'a, de Tocqueville postrzega wyniszczenie Indian jako naturalny zanik ahistoryczności wobec nadającego tożsamość zapisu historycznego. Żyjący Indianin jest w jego oczach niejako martwy, bowiem nie potrafi **powiedzieć** niczego o sobie, przy czym ową „sobość” postrzega jedynie jako udokumentowany **zapis** historyczny. Indianie nie istnieją, bowiem nie wytworzyli swej własnej historii i historyczności. Z tego względu mogą, raczej paradoksalnie, istnieć jedynie w europejskiej pamięci śmierci:

Indianie zaś, którzy żyli trzysta lat temu, w czasach odkrycia Ameryki, również nie przekazali niczego, co mogłoby posłużyć choćby do sformułowania hipotezy. Nietrwałe, ale wciąż odradzające się dokumenty pierwotnego świata, jakimi są legendy, również nie rzucają na to światła. (...) Rzecz dziwna! Są ludy, które tak bez reszty zniknęły z powierzchni ziemi, że nawet ich imię zostało zapomniane. Ich języki zanikły, chwała rozplynęła się niby dźwięk pozbawiony echa, lecz każdy z nich pozostawił przynajmniej grób na pamiątkę swego istnienia. Tak więc pośród wszystkich dokonań człowieka najtrwalszym jeszcze okazuje się to, które stanowi najlepsze świadectwo jego nicości i jego nędzy<sup>14</sup>.

Kwestia własności i właściwości okazuje się kwestią trwałej obecności, wytworzenia historycznej permanencji wspartej na czymś trwalszym niż bycie, które powinno stać się czymś możliwym do przekazania, do materialnego dziedziczenia. Tym co odróżnia Indian de Tocquevilla od zwierząt, które giną bez reszty, jest przypisana Indianom „reszta” grobów, stanowiących widoczne i trwałe oznaki nietrwałości, pamiątkę jedynej produktywnej pracy Indian, którą jest odchodzenie w nicość zapomnienia. Podobnie jak Hegel w *Filozofii Historii*, de Tocqueville wyrzuca, czy też wymiata, przedhistoryczną Amerykę na zewnątrz historii, poza historię, która, by istnieć, musi żywić się czymś trwałym i niezmiennym, nazwanym i zarchiwizowanym, czymś, co przewycięży nicość i nędzę śmierci w zapi-

sie historii życia, które jedynie przez zapis, przez swoiste kulturowe unieśmiertelenie, może stać się faktycznym, bowiem trwałym, dokonaniem. Bez trwałych własności/właściwości nie może być mowy o historii. Nie uprawiając roli, Indianie Locke'a i de Tocqueville'a byli istotami należącymi jedynie do teraźniejszości, istotami prowizorycznymi, które, nie dbając o przyszłość swych zasobów, nie tworząc niczego na zapas, zjadły same siebie, swą własną przeszłość. Kto nie pracuje, tego nie ma, ten, nie je – co, w „ześląszczonej” nieco wersji, może oznaczać dokładnie to samo. Bez opanowania natury, powróćmy do przerwanej wątku, bez przemienienia jej w przedmiot działania podmiotu, ani przedmiot, ani podmiot nie mogą być niczym trwałym.

W roku 1992 Zygmunt Bauman, z jakichś względów już bardziej krytyczny wobec dogmatu konieczności panowania nad naturą, pisze o nowoczesnej kulturze, widząc w niej „fabrykę trwałości”, niepowstrzymanie powstrzymującą widmo śmierci:

Śmierć jednak (czy ściślej: świadomość śmiertelności) jest ostatecznym warunkiem twórczości kulturowej jako takiej. Z trwałości czyni zadanie, pilne zadanie, zadanie fundamentalne – źródło i miarę wszelkich zadań – przez co tworzy też kulturę, tę potężną i niepowstrzymaną fabrykę trwałości<sup>15</sup>.

Produkując trwałość, jej kulturowa fabryka systematycznie ruguje wszelką nietrwałość i niestabilność. Podmiot tej kultury, by zachować tożsamość, musi być podmiotem czujnym wobec wszelkiej niestałości, podmiotem obiektywizującym, dla którego wszelka rzeczywistość ma miejsce na zewnątrz, w na pozór możliwej do opanowania sferze podległej człowiekowi natury. Podmiot, co jest być może istotnym paradoksem, „wymiała” na zewnątrz także swoją podmiotowość, czyniąc z niej przedmiot nie tylko oglądu, lecz także twórczego, choć w pełni kontrolowanego, przetwarzania.

Zwierzę i podmiot w ciekawy sposób spotykają się we fragmencie definicji słowa „podmiot” w *Słowniku języka polskiego* Lindego. „Strzedz się będzie niejedno używania słowa podmiot”, pisze Linde,

do wyrażania materii, czyli argumentu pracy pismiennej, i naganii dlatego, że nazywa się podmiotem słoma, którą pod bydło ścielą; myśli nie zwracając na tę uwagę, że podmiot *subjectum*, tak dobrze jak przedmiot *objectum*, pochodząc od słowa miotać, czyli rzucać, służyć może równie, jak i tamto, w fizycznym i moralnym sensie.

Wpisane w podmiot miotanie i rzucanie wprowadza doń pewien aporetyczny dystans, który umożliwia mu zaistnienie przedmiotowe. Coś niezbyt chcianego (podmiot to także, przynajmniej u Lindego, podrzutek), staje się synonimem jednostkowej niezależności poprzez zapomnienie o jego podmiotowej naturze, o tym, że został on skądś wymieciony i komuś podmieciony. Pozorna autonomia podmio-

tu zależna jest od przedmiotu, którego przyrostek stale przypomina nam o tym, iż, tak jak u Locke'a, praca i wytwarzanie stanowią o możliwości istnienia podmiotu. By zaistnieć, podmiot musi posiadać, lecz by posiadać, musi to, co posiada pracą swą wytworzyć, uzewnętrznic, wydobyć z natury i równocześnie osiąść jako własne. Owa uzewnętrzniona natura winna być konstrukcją trwałą, konstrukcją niepodlegającą dowolnym, auratycznym powiedzmy, wpływom z zewnątrz, wpływom tego, co jeszcze nie zostało opanowane, bowiem to właśnie zdolność opanowania zewnątrz zaświadcza o sile i władzy podmiotu, o jego wrodzonej przewadze nad naturą.

W roku 1992 Zygmunt Bauman zastanawia się, za Lévi-Straussem, nad różnicą pomiędzy kulturą antropofagiczną i antropoemiczną. Kultura antropofagiczna, to kultura, metaforycznie oczywiście, kanibalistyczna, kultura wchłaniająca swój własny gatunek. Kultura antropoemiczna to kultura wymiatania, kultura emisji, do opisanie której Bauman w angielskiej wersji swej książki używa słowa „vo-mit” (zob. epigram). W przekładzie polskim słowo to zastąpione zostaje nieco bardziej wieloznacznym „zwracaniem”. Społeczeństwa antropofagiczne

zjadają swoich wrogów, podczas gdy my [społeczeństwo antropoemiczne] zwracamy swoich. Nasz sposób obchodzenia się z Innym (a więc pośrednio też produkowania i reprodukcji własnej tożsamości) polega na segregacji, separacji, wyrzucaniu na śmietnik, wylewaniu do kanału ściekowego. (...) Kanibalizm, można powiedzieć, jest pośrednim – zarówno przewrotnym, jak i potajemnym – haraczem za nieostateczność, nieabsolutność rozdziału na siebie i innego<sup>16</sup>.

Ustanawiającym gestem wytworzenia się nowoczesnego podmiotu, jego separacji od Innego, jest jego przetworzenie na coś trwałego, opanowanie zewnątrz, uczynienie go podległym podmiotowi przedmiotem, którego stabilność ma zagwarantować epistemologiczne i ontologiczne bezpieczeństwo i trwanie podmiotu, a w gruncie rzeczy jego nieśmiertelność. Twórcza produktywność podmiotu, wytwarzanie własności, stanowi niejako konstrukcję pomnika, który przetrwa śmierć, który „wcale nie musi ustać wtedy, gdy nasz metabolizm się zatrzyma”<sup>17</sup>. U Locke'a i de Tocqueville'a rolnictwo stanowiło, jak widzieliśmy, podstawę kulturowego istnienia nie tyleż jako dostęp do żywności, który oferuje nam także natura, lecz jako zapewnienie trwałości i stabilności jej wytwarzania, o które natura, w swej zmienności i „rabunkowości” nie dba.

Podmiot, przynajmniej w jednym z sensów jakie nadaje temu słowu Aleksander Brückner, jest „wymiotem”, małym darem wytwarzania „wyrzuconym na zwabienie większego obdarowania”, na zwabienie swej własnej trwałości. Kto nie pracuje, jak na przykład Indianie Locke'a i de Tocqueville'a, ten nie „zwraca”, nie panuje nad zewnątrz i naturą, zatracając w tenże sposób swe kulturowe człowieczeństwo i stając się zjadającym samego siebie pasożytem, a więc także pożerającym swój własny gatunek kanibalem.

Proponowana przez Baumana w roku 1992 apologia, jakkolwiek metaforycznego, kanibalizmu zawiera implicite pewną myśl ekologiczną, socjologicznie przetrawioną wizję, być może odwiecznego, marzenia o powrocie do natury. Nie stanowi ona propozycji powrotu do idyllicznie konsumpcyjnej wizji Złotego Wieku, którą proponuje de Montaigne w swym eseju *O kanibalach*, lecz raczej próbę ukazania możliwości odpodmiotowania podmiotu, ukazania jego zależności od Innego, zwrócenia mu tego, co antropeomiczna kultura zwracania uczyniła przedmiotem swej władzy.

W filozofii dialogu Emmanuela Lévinasa spożywanie nieprzetworzonego świata, rozumiane jako forma wzajemności wobec Innego, stanowi o ekstatyczności egzystencji. Zarzucając Heideggerowi wbudowanie budowania i narzędzi w samą istotę bycia, stwierdza on, iż „świat, zanim stanie się systemem narzędzi, jest zbiorem pokarmów”<sup>18</sup>. Jedząc, wchodząc w świat pokarmów, wychodzimy poza siebie, zaświadczając równocześnie, że nie możemy istnieć jedynie dla siebie, że ustanawia nas na pozór zewnętrzny wobec nas pokarm. W tym też sensie „moralność ‘doczesnych pokarmów’ jest pierwszą moralnością, pierwszym zaparciem się siebie”<sup>19</sup>. Pochłaniając, czy też chłonąc świat nie możemy zwrócić go jako czegoś zupełnie wobec nas zewnętrznego i w tenże sposób czynimy zeń także byt podmiotowy, byt ustanawiający się wobec nas jako pokarmu. Z tego też względu nie może być prostej odpowiedzi na pytanie o relację między życiem i jedzeniem:

Być może nie jest słuszne powiedzenie, że żyjemy, aby jeść, lecz nie bardziej słuszne jest powiedzenie, że jemy, aby żyć. Ostateczna celowość jedzenia zawiera się w byciu pokarmem. Kiedy wąchamy kwiat, to celowość tego aktu ogranicza się do zapachu. Przechadzać się, to zażywać powietrza nie dla zdrowia, lecz dla świeżego powietrza. To właśnie pokarmy naznaczają naszą egzystencję w świecie. Jest to egzystencja ekstatyczna – bycie poza sobą – ograniczona jednak przez przedmiot<sup>20</sup>.

Podmiot nie wytwarza się w antropeomicznym zwracaniu, lecz w przyswajaniu, w ciągłym przewyciężaniu pewnej „pokarmowej” alergii wobec Innego. Alergogeniczność Innego polega na tym, że, po wprowadzeniu antropeomicznej segregacji i klasyfikacji, wszelka niezagospodarowana i nieokreślona zewnętrzność jest postrzegana jako niezbyt wobec podmiotu przyjazna, bowiem podmiot nie wie, co zjada i tym samym nie jest w stanie zapobiec alergii. O ile praca, w rozumieniu Locke’a, ma za zadanie likwidację dystansu pomiędzy podmiotem a innym przez zawłaszczenie, przez uwiązanie własności do podmiotu jako jego własnej, zaanektowanej zewnętrzności, u Lévinasa pracą jest jedzenie. Odczytując zdanie: „kto nie pracuje, ten nie je” jako zdanie analityczne<sup>21</sup>, Lévinas zdaje się postrzegać jedzenie jako utrzymującą Inne przy życiu pracę, w której podmiot uwalnia się od samego siebie, równocześnie zachowując się wobec siebie na dystans:

(...) w samej chwili wystąpienia transcendencji potrzeby, sytuującej podmiot wobec pokarmów, wobec świata jako pokarmu, materialność ofiarowuje mu również wyzwolenie od samego siebie. (...) Podmiot zostaje pochłonięty przez przedmiot, który sam pochłania, a jednak zachowuje dystans wobec tego przedmiotu<sup>22</sup>.

Pokarmem Lévinasowskiego świata jest Inność, która w kulturze antropoemicznej jest niejako organicznie „zwracana”, wylewana do Baumanowskiego kanału ściekowego. Utopijnym ideałem kultury wytwarzania jest eliminacja dystansu pomiędzy podmiotem a Innym, polegająca nie na możliwości zbliżenia czy wzajemności, lecz na konieczności opanowania Innego. Lévinas chroni dystans nie jako sferę możliwości obiektywnego oglądu, lecz jako jedyną możliwą sferę zachowania zarówno podmiotowości podmiotu, jak i podmiotowości inności. Samotność rozumu, na którym wspiera się gmach filozofii anektowania własności, nie pozwala ściśle rozumowemu poznaniu na natrafienie „w świecie na coś prawdziwie innego”<sup>23</sup>. Faktycznym ideałem kultury wytwarzania jest powtarzanie, przekształcanie tego samego w coś jedynie na pozór innego, przy równoczesnej ślepotcie epistemologicznie unicestwiającej to, co „prawdziwie inne”.

Także panowanie człowieka nad naturą, które, wbrew jego gospodarskiej trosce, doprowadziło do dosyć paradoksalnej konieczności jej ochrony, równocześnie doprowadzając do jej swoistego unicestwienia. O ile pokarm świata stanowi u Lévinasa bardzo pojemną metaforę inności, dla wspomnianego już Michela Serresa, francuskiego ekofilozofa, idea opanowania i zawłaszczenia świata jest działaniem przeciw naturze, udaną próbą odgradzenia się od niej ścianami domów i zastąpienia jej przewidywalnością pogody klimatyzowanych pomieszczeń<sup>24</sup>. Unicestwianie Innego zaczęło się od marzenia o opanowaniu natury, od prób regulacji świata na zasadzie społecznego kontraktu zawartego jedynie między ludźmi. Serres proponuje zawarcie nowego kontraktu z naturą, kontraktu naturalnego (*le contrat naturel*), który uzupełniłby istniejący, wyłącznie antropocentryczny kontrakt społeczny. Aby było to możliwe, należy „opanować nasze panowanie nad naturą”, dokonać pewnego na pozór paradoksalnego zwrotu myślowego, który także obecny jest w spojrzeniu na jedzenie jako na pracę w dialogicznym myśleniu Lévinasa, w wyzwalaniu się podmiotu od samego siebie. Być może wyraźnie zauważalna sympatia, którą także Zygmunt Bauman obdarza kulturę antropofagiczną, nie jest skandaliczną apologią legendarnego zjedzenia kapitana Cooka przez kanibali, ponowoczesną apoteozą barbarii, której Abp Józef Życiński przeciwstawia grecki ład i harmonię<sup>25</sup>, zapominając, iż wspierały się one także na koncepcji „naturalnego niewolnika” Arystotelesa. Być może jest ta sympatia próbą przypomnienia, iż zjadając Innego, zjadamy także samych siebie i w ten sposób dzielimy swą podmiotowość. Wraz z nią dzielimy także przedmiot naszej troski.

## Przypisy

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*. PWN, Warszawa 1964, s. 25.

<sup>2</sup> W skrajnych przypadkach, przy dosyć wąskich definicjach człowieka i kultury, w ich obronie przed wszelkimi zewnętrznymi napływami, natura nabiera kształtów antropomorficznych i ramię w ramię z człowiekiem walczy o czystość swych ras i gatunków. Arnold Spletstosser, człowiek odpowiedzialny za ochronę przyrody w Generalnej Guberni, twierdził, że tam właśnie „przebiega granica zasięgu nie tylko gatunków, ale także ras roślinnych. Rasy te powinny zostać ocenione szczegółowo, ponieważ mogą być użyteczne w walce z wpływami azjatyckimi. Ukształtowanie krajobrazu jest kluczowym elementem, który przyniesie pokój i braterstwo między ludźmi. Germanie będą mogli być szczęśliwi na tej ziemi jedynie wtedy, gdy zwalczone zostaną wszystkie wpływy azjatyckie. Tutaj Germanie i las ramię w ramię walczą przeciw Azji. Zwycięzimy tylko wtedy, jeżeli jedność lasu i rasy znajdzie odzwierciedlenie w krajobrazie”. Cytat za: Adam Wajrak, *Powrót hitlerowskiej krowy*. „Gazeta Wyborcza” Magazyn, nr 13 (369), 30 marca 2000, s. 9.

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*, s. 19–20.

<sup>4</sup> Zygmunt Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*, s. 25.

<sup>5</sup> John Locke, *An Essay Concerning the True Original Extent and End Of Civil Government*, w: John Locke, *Two Treatises of Government*. Dent, London Melbourne and Toronto, 1977, s. 130.

<sup>6</sup> „Thus, in the beginning, all the world was America”. John Locke, *An Essay Concerning the True Original Extent and End Of Civil Government*, s. 140.

<sup>7</sup> „The fruit and venison which nourishes the wild Indian, who knows no enclosure, and is still a tenant in common, must be his, and so his – *i.e.*, a part of him, that another can no longer have any right to before it can do him any good for the support of his life”. John Locke, *An Essay Concerning the True Original Extent and End Of Civil Government*, s. 129.

<sup>8</sup> Nie jest to do końca prawdą, gdyż, jak wiadomo, zwierzęta zaznaczają teren różnego rodzaju wydzielinami. Bardzo wnikliwie pisze o ekskrementalnym pochodzeniu praw własności i ich ekologicznych skutkach Michel Serres w swej książce *Le contrat Naturel*, Boinin, Paryż, 1990.

<sup>9</sup> Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*. Przeł. Marcin Król, PIW, Warszawa 1976, s. 46.

<sup>10</sup> Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 47.

<sup>11</sup> O symulacyjnym charakterze amerykańskiej rzeczywistości, której spektakularność wiąże się ściśle z rugowaniem początków pisze Jean Baudrillard w: *Ameryka*. Przeł. Renata Lis, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, 1998.

<sup>12</sup> Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 47.

<sup>13</sup> Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 46.

<sup>14</sup> Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 46.

<sup>15</sup> Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Polity Press: Oxford 1992), s. 4. Przekład Norberta Leśniewskiego w: Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. PWN, Warszawa 1998, s. 9.

<sup>16</sup> Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, s. 158–159.

<sup>17</sup> Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, s. 9.

<sup>18</sup> Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*. Przeł. Jacek Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa, 1999, s. 55.

<sup>19</sup> Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 57.

<sup>20</sup> Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 56.

<sup>21</sup> Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 65.

<sup>22</sup> Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 64.

<sup>23</sup> Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 65.

<sup>24</sup> Zob. Michel Serres, *Le contrat Naturel*, Bourin, Paryż, 1990, s. 32.

<sup>25</sup> Abp Józef Życiński, *Nikodem Dyzma dla intelektualistów*, Opoka 1998, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FH/dyzma.html>



ER(R)GO

| przekłady

## Rasch\*

*nie ma nic bardziej oczywistego  
niż ten fragment, który gdzieś czytałem:  
Musices seminarium accentus,  
akcent jest kuźnią melodii.*

Diderot

Prawdę mówiąc w *Kreislerianach* Schumanna<sup>1</sup> nie słyszę żadnej nuty, żadnego tematu, żadnego szkicu, żadnej gramatyki, żadnego sensu, nie słyszę niczego, co pozwoliłoby mi odtworzyć zrozumiałą strukturę dzieła. Słyszę jedynie uderzenia: słyszę to, co bije w ci(dzi)ele\*\*, czym bije ciało, lub inaczej, bijące ciało.

Tak oto słyszę ciało Schumanna (a on z całą pewnością miał ciało, i to jakie! Jego ciało było tym, *czego miał w nadmiarze*):

w pierwszej *Kreislerianie* to ciało tworzy kłębek, a potem tka,  
w drugiej rozciąga się; a potem się budzi: kłuje, stuka, ponuro migoce,  
w trzeciej napręża się i powiększa: *aufgeregt*,  
w czwartej mówi, wypowiada, ktoś się wypowiada,  
w piątej ostudza zapał, urywa, drży, wznosi się biegnąc, śpiewając,  
dudniąc,  
w szóstej mówi, sylabizuje, mowa wznosi się do śpiewu,  
w siódmej stuka, uderza,  
w ósmej tańczy, ale też zaczyna grzmieć, wymierzać uderzenia.

Mówi się, że Schumann pisał krótkie utwory, *ponieważ nie potrafił ich rozwijać*. Jest to krytyka represyjna – odrzuca się to, czego nie potrafi się robić.

Prawdę mówiąc jest raczej tak: ciało Schumannowskie nie utrzymuje się w jednym miejscu (wielki defekt retoryczny). Nie jest to ciało pośredniczące. Z pośrednictwa bierze czasem gest, a nie postawę, nieskończone trwanie, delikatne osiadanie. Jest to ciało popędowe, które popycha i odpycha się, przechodzi na coś innego – myśli o czymś innym. Jest to ciało odrzucone (upojone, roztargnione i jednocześnie pełne gwałtowności). Właśnie stąd wynika *pożądanie* (zachowajmy sens fizjologiczny tego słowa) w *intermezzo*.

Intermezzo, które pojawia się w całym dziele Schumanna, nawet tam, gdzie dany epizod nie jest nazwany, nie pełni funkcji oddzielającej, ale przemieszczającą. Jest ono takim czujnym kucharzem-znawcą, który przeszkadza dyskursowi czerpać, gęstnieć, rozciągać się, wejść poprawnie w kulturę rozwinięcia. Intermezzo jest odnowionym działaniem (podobnie jak wszelka wypowiedź), dzięki któremu ciało porusza się i zakłóca szmer artystycznego słowa. Na granicy są tylko intermezzi: to, co przerywa, jest z kolei przerywane i tak dalej, od nowa.

Można powiedzieć, że *intermezzo* jest epickie (w takim sensie, jaki nadał temu słowu Brecht). Za pomocą irupcji ruchów głową, ciało przystępuje do *rozbioru* (doprowadza do kryzysu) dyskursu, który, pod przykrywką sztuki, próbuje się prowadzić poza nim, pomijając je.

Druga K. zaczyna się sceną rozciągnięcia (a); a potem coś (*intermezzo* 1) zaczyna nagle zstępować po schodach tonów (b). Czy chodzi o kontrast? Bardzo z pewnością byłoby tak powiedzieć. W ten sposób można by zdjąć pokrycie struktury paradygmatycznej, odnaleźć semiotykę muzyczną, tę, która wyłania sens opozycji jednostek. Ale czy ciało zna przeciwieństwa? Kontrast jest prostym stanem retorycznym. Mnogie, zatracone, oszołomione ciało Schumannowskie zna tylko (w każdym razie tutaj) rozszczepienie. Ono się nie konstruuje, ale raczej bezustannie się rozchodzi, w zależności od akumulacji przerw. O sensie ma tylko to *niejasne* pojęcie (niejasność może być istotą struktury), które nazywa się znaczącością [*signifiante\*\*\**]. Następstwo intermezzów nie pełni funkcji uruchamiającej mowę kontrastów, ale raczej dopełniającą promieniujące pisanie, które staje się bliższe przestrzeni malowanej, niż łańcuchowi mówionemu. Muzyka, przynajmniej na tym poziomie, jest obrazem, a nie mową, w ten sposób każdy obraz promieniuje zrytmizowanymi nacięciami prehistorii w kadrach komiksu. Tekst muzyczny *nie narasta* (przez kontrasty lub wzmocnienia), ale wybucha: jest to ciągle *big-bang*.

(a)



(b)



Nie chodzi o stukanie pięścią do drzwi, na wzór domniemanego przeznaczenia. Trzeba, by *to biło* wewnątrz ciała, w skroniach, w seksie, w brzuchu, pod skórą, bezpośrednio od wewnątrz tego emocjonalnego ciała, które nazywa się – przez metonimię i antyfrazę jednocześnie – „sercem”. „Bicie” – to działanie samego serca (nie ma innych „uderzeń” poza uderzeniami serca), coś, co się wytwarza w tym paradoksalnym miejscu ciała, centralnym i przesuniętym, płynnym i kurczliwym, popędowym i moralnym. Ale jest to również słowo emblematyczne dwóch

języków: lingwistyki (w przykładzie gramatycznym „*Piotr bije Pawła*”) i psychoanalizy („*Dziecko jest bite*”).

Uderzenie Schumannowskie jest wzburzone, ale jest też zakodowane (przez rytm i tonację). Dzieje się tak, ponieważ narastanie uderzeń trzyma się pozornie w granicach języka rozumnego, który przemyka zwyczajnie niedostrzeżony (jak można sądzić na podstawie interpretacji Schumanna), lub raczej nie może decydować o tym, czy te uderzenia są cenzurowane przez większość, która nie chce ich słyszeć albo też wywołane przez halucynacje tylko jednego człowieka, który nie słyszy niczego oprócz nich. Dostrzegalna jest tu sama struktura paragramu: jakiś wtórny tekst jest słyszalny, ale na granicy, podobnie jak u de Saussure’a, który słuchając wierszy anagramatycznych mówił: *jestem jedynym, kto je słyszy*. Zatem wydaje się, że tylko my sami, Yves Nat i ja (że ośmielę się tak rzec) słyszymy wspaniałe uderzenia siódmej K. (c). Ta niepewność (lektury i słuchania) stanowi właśnie status tekstu Schumannowskiego zebranego sprzecznie w nadmiarze (wyraźnie wynikającym z halucynacji) i w uniku (ten sam tekst może być grany banalnie). W terminach metodologicznych można by powiedzieć (lub powtórzyć): w tekście nie ma modelu. I to nie dlatego, że jest „wolny”, ale dlatego, że jest „zróżnicowany”.

Uderzenie – cielesne i muzyczne – nie musi nigdy być *znakiem znaku*: akcent nie jest ekspresywny.

Interpretacja jest wyłącznie możliwością czytania anagramów tekstu Schumannowskiego, wyłonienia sieci akcentów spod retoryki tonalnej, rytmicznej, melodycznej. Akcent jest prawdą muzyki, wobec której wypowiada się każda interpretacja. U Schumanna (na mój gust) uderzenia są grane aż nazbyt nieśmiało. Ciało, które je zawłaszcza, niemal zawsze jest ciałem bezwolnym, poskromionym, wymazanym przez lata Konserwatorium lub kariery, lub prościej mówiąc, przez przeciętność, obojętność interpretatora. Gra on akcent (uderzenie) jak prostą cechę retoryczną. Zatem wirtuoz popisuje się banalnością swego własnego ciała, które jest niezdolne do „bicia” (tak jak to czyni Rubinstein). Nie jest to kwestia siły, ale namiętności: to ciało musi bić, a nie pianista (wyczuli to Nat i Horowitz).

(c)



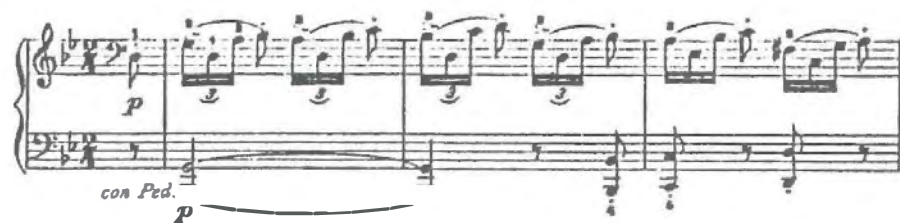
W planie uderzeń (w sieci anagramatycznej), każdy słuchacz *egzekwuje* to, co słyszy. Zatem istnieje miejsce tekstu muzycznego, gdzie znosi się wszelkie rozróżnienie pomiędzy kompozytorem, interpretatorem a słuchaczem.

Rozkoszny powrót uderzenia, takie byłoby pochodzenie oklepanego refrenu.

Uderzenie może przyjąć taką bądź inną figurę, która niekoniecznie jest figurą gwałtownego akcentu wyrażającego wzburzenie. Jednak żadna figura, jakkolwiek by była, skoro pochodzi z porządku przyjemności, nie może być określona *romantycznie* (nawet i przede wszystkim, jeśli proponuje ją muzyk romantyczny).

Nie można powiedzieć, że ta oto figura jest wesoła lub smutna, mroczna lub radosna, itd. Precyzja, dystynkcja figury jest powiązana, nie ze stanami duszy, ale z subtelnymi ruchami ciała, z całą zróżnicowaną kinestezją, z histologiczną morą tworzącą ciało, które się urzeczywistnia. Trzecia K. na przykład nie jest „ożywiona” (*molto animato*), jest „wzniesiona” (*aufgeregt*), podniesiona, napięta, naprężona, można by powiedzieć – co znaczy to samo – że postępuje ona zgodnie z następstwem drobnych naciągnięć krwi, jakby, za każdym nakłuciem coś się zmniejszało, wzburzało, rozciągało, jakby cała muzyka umieszczała się w krótkim przyływie pochodzącym z przetykającego gardła (d).

(d)



Zatem trzeba nazwać *uderzenie* czymkolwiek, co na krótko porusza tę lub inną część ciała, nawet jeśli to poruszenie wydaje się przybierać romantyczne formy uspokojenia. Uspokojenie – w każdym razie w K. – jest zawsze *rozciągnięciem*: ciało rozciąga się, rozluźnia się, rozszerza się do skrajnej formy (rozciągać się – to osiągać granicę jakiegoś wymiaru, jest to właśnie gest ciała niezaprzecznego, które odzyskuje samo siebie). Czy istnieje rozciągnięcie bardziej pożądane, (co było widać) niż to drugiej K. (e)? Wszystko tu współdziała: forma melodyczna, harmonia, tutaj wstrzymująca (poprzez zatrzymanie na septymie dominanty) i dalej przez rozszerzenie linii dysonansów (f). Czasem nawet ciało zwija się w motek, by móc się potem lepiej rozwinąć: w drugiej K. (g) lub w fałszywym intermezzo trzeciej K., którego długie rozciągnięcie zaczyna się różnicować – rozwijać lub rozluźniać się? – ciało od początku pobudzone, pochłonięte, odciągnięte, (h).

Co robi ciało, w chwili, gdy coś wypowiada (muzycznie)? Schumann odpowiada na to pytanie tak: moje ciało uderza, moje ciało zbiera się w sobie, eksploduje, rozcina się, wrywa, lub przeciwnie i bez uprzedzenia (to jest sens intermezzo, które przybywa zawsze *jak złodziej*), rozciąga się, delikatnie tka (takie arachneńskie intermedium pierwszej K.) (i). I czasem nawet – dlaczego nie? – mówi, deklamuje, rozdziela swój głos: *mówi, ale niczego nie wypowiada*, bo kiedy tylko słowo – lub jego substytut instrumentalny – staje się muzyczne, przestaje być lingwistyczne, a staje się cielesne. Nigdy nie mówi nic innego jak tylko to: *moje ciało wchodzi w stan słowa: quasi parlando* (j oraz k).

*Quasi parlando* (sięgam do jednej *Bagateli* Beethovena): to ruch ciała, które będzie mówić. To *quasi parlando* organizuje ogromną część dzieła Schumannowskiego, wykracza daleko poza dzieło śpiewane (które, paradoksalnie, może w niczym nie uczestniczyć). Instrument (fortepian) mówi, niczego nie wypowiadając, tak jak głuchoniemy, który zmusza do czytania na swojej twarzy całej nieartykułowanej mocy swego słowa. Wszystkie te *quasi parlando*, które znaczą tak wiele

dzieł fortepianowych, pochodzą z kultury poetyckiej. Tym, co poeci dali Schumannowi, więcej być może niż ich wiersze, jest gest głosu. Ten głos mówi po to, by wypowiedzieć tylko miarę (metrum), która pozwala mu istnieć – wyjść – jak *signifiant*.

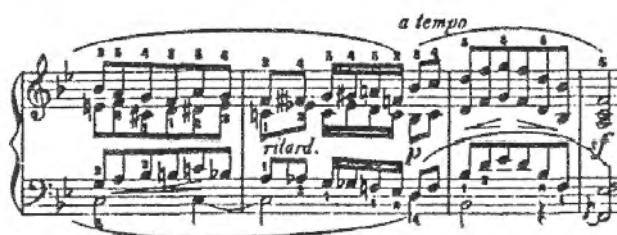
(e)



(f)



(g)



(h)



Takie są *figury ciała* („somatemy”), których splot kształtuje znaczącość muzyki (w czego następstwie już nie gramatyka, a więc skończona semiologia muzyczna wywodząca się z analizy profesjonalnej – ustalenie i ułożenie „tematów”, „cząstek”, „fraz” – podejmuje ryzyko przejścia obok ciała; układy kompozycyjne są obiektami ideologicznymi, których sens polega na anulowaniu ciała).

Nie zawsze udaje mi się nazwać te figury ciała, które są figurami muzycznymi. Bowiem do tej operacji konieczna jest duża zdolność metaforyczna (jak mógłbym wyrazić ciało inaczej niż przez obrazy?), a tej zdolności może to tu, to tam mi zabraknąć. To mną wstrząsa, ale nie odnajduję właściwej metafory. Tak oto dzieje się w piątej K., której epizod (raczej zdarzenie) mnie prześladowuje, ale nie potrafię przeniknąć tajemnicy cielesnej. To się we mnie wpisuje, ale nie wiem gdzie, z której strony, w której części ciała i mowy (l)? Jako ciało (jako moje ciało), tekst muzyczny jest podziurawiony ubytkami. Walczę o to, aby połączyć się z mową,

z nazywaniem: *Królestwo za słowo! Ach, gdybym umiał pisać!* Muzyka byłaby więc tym, co walczy z pisaniem.

(i)



(j)



(k)



Skoro tryumfuje pisanie, to zastępuje ono naukę, niezdolną do odtworzenia ciała. Dokładna jest tylko metafora. Wystarczy jedynie być *pisarzem*, aby móc oddać te muzyczne byty, te cielesne chimery, w sposób całkowicie *naukowy*.

„Dusza”, „uczucie”, „serce” są romantycznymi nazwami ciała. W tekście romantycznym wszystko staje się jaśniejsze, jeżeli tłumaczy się wylewny, moralny termin przez słowo cielesne, popędowe – i nie ma w tym żadnej szkody: muzyka romantyczna jest ocalona w chwili, kiedy wraca do niej ciało – w chwili, kiedy, właśnie poprzez nią, ciało wraca do muzyki. Przywracając ciało tekstowi romantycznemu, wyprostowujemy lekturę ideologiczną tego tekstu, bo ta lektura, pochodząca z opinii potocznej, zawsze *przekształca* (to gest wszelkiej ideologii) ruchy ciała w ruchy duszy.

(l)



Klasyczna semiologia zupełnie nie interesowała się desygnatem; było to możliwe (i bez wątplenia konieczne), skoro w artykułowanym tekście istnieje zawsze osłona *signifié*. Ale w muzyce, a więc w polu znaczącości, a nie w systemie zna-

ków, nie można pominąć desygnatu, bo desygнатem jest tu ciało. Ciało przechodzi do muzyki wyłącznie poprzez *signifiant*. Ten pasaż – ta transgresja – czyni z muzyki szaleństwo – i to nie tylko z muzyki Schumanna, ale z każdej muzyki. Muzyk w odróżnieniu od pisarza jest zawsze szaleńcem (a pisarz nie może nigdy nim być, bo jest skazany na sens).

A czym staje się system tonalny w semantyce ciała muzycznego, w tej „sztuce uderzeń”, którą jest w istocie muzyka? Wyobraźmy sobie w tonacji dwa sprzeczne położenia (a jednak współdziałające). Z jednej strony, cały aparat tonalny jest wstydliwą osłoną, iluzją, maską *mayi*, krótko mówiąc *językiem* przeznaczonym do wyartykułowania ciała, nie zgodnie z jego uderzeniami (jego własnymi podziałami), ale zgodnie ze znaną organizacją, która odbiera podmiotowi możliwość uniesienia. Z drugiej strony, przeciwnie – lub dialektycznie – tonacja staje się przebiegłym sługą uderzeń, które próbuje oswoić na innym poziomie.

Oto kilka „usług”, które świadczy ciało tonacja. Przez dysonans pozwala uderzeniu, to tu, to tam „dźwięczyć”, „kuć”. Przez modulację (i zmianę tonacji), może ona uzupełniać figurę uderzenia, nadać mu jego specyficzną formę: *tworzy to kłębek*, mówi pierwsza K., ale to rozrasta się, tym bardziej, jeśli wraca się do źródła, z którego to wyszło (m). Wreszcie (by pozostać przy tekście Schumannowskim), tonacja daje ciało najmocniejszą, najbardziej stałą spośród figur onirycznych: wchodzenie (bądź schodzenie) po schodach. Jak wiadomo istnieje drabina tonów, a przemierzając taką drabinę (według bardzo zróżnicowanych nastrojów), ciało żyje w zadyszce, pośpiechu, pożądaniu, niepokoju, zaślepieniu, narastaniu orgazmu, itd. (n).

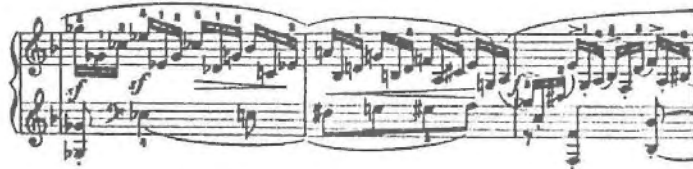
Tonacja może ostatecznie pełnić funkcję *akcentową* (uczestniczy w strukturze paragramatycznej tekstu muzycznego). Skoro system tonalny zanika (obecnie), tę funkcję przejmuje inny system, system brzmień. Brzmienie (sieć barw brzmieniowych) zapewnia ciało całe bogactwo jego „uderzeń” (dźwięczenia, przesunięcia, odbicia, migotania, zagłębiania, rozproszenia, etc.). To „uderzenia” – jedyne elementy strukturalne tekstu muzycznego – tworzą transhistoryczną ciągłość muzyki, bez względu na system (sam absolutnie historyczny), którym wspiera się uderzające ciało po to, aby się wypowiedzieć.

Oznaczenia poszczególnych części, ich nastroju są przeważnie spłaszczone przez język włoski (*presto, animato*, itd.), który jest tu kodem czysto technicznym. Oddane w innym języku (oryginalnym lub nieznanym), słowa muzyki odsłaniają dramaturgię ciała. Nie wiem czy Schumann był pierwszym muzykiem, który opisywał swoje teksty w języku narodowym (tego rodzaju informacji po prostu brak w historiach muzyki), ale myślę, że wtargnięcie języka macierzystego do tekstu muzycznego jest ważnym faktem. Pozostańmy przy Schumannie (mężczyźnie dwóch kobiet – dwóch matek? – z których pierwsza śpiewała, a druga, Clara, najwidoczniej dała mu potoczyste słowo: sto pieśni w roku 1840, roku jego ślubu). Otóż wtargnięcie *Muttersprache* do zapisu muzycznego, to naprawdę zadeklarowane odrodzenie ciała, jakby na progu melodii ciało odkrywało się, łączyło się w podwójnej głębi uderzenia i mowy, jakby język macierzysty, przez wzgląd na muzykę, zajmował miejsce

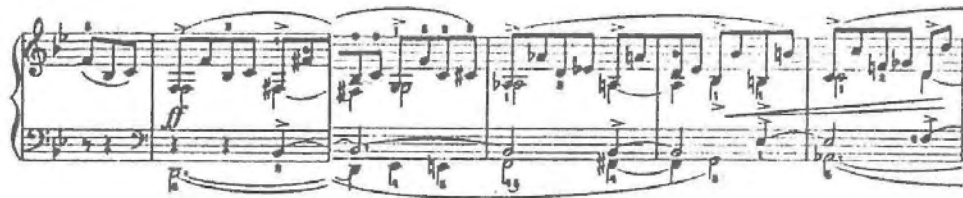


*chôra* (termin zapożyczony przez Julię Kristevą\*\*\*\* z Platona): słowo-wskazówka dla wykonawcy kumuluje, zbiera w sobie znaczącość.

(m)



(n)



Przeczytajcie i posłuchajcie kilku słów Schumannowskich, starajcie się dostrzec wszystko, co mówi ciało (nie ma to nic wspólnego z jakimkolwiek ruchem metronomicznym):

*Bewegt*: coś włącza się w ruch (wcale nie za szybko), coś przesuwa się bez celu, jak ruszające się gałęzie, jak szumiące poruszenie ciała,

*Aufgeregt*: coś się budzi, podnosi się, wznosi się (jak maszt, ramię, głowa), coś pobudza, coś drażni (i ewidentnie: coś się napręża),

*Inning*: kierujecie się ku samemu dnu wnętrza, zbieracie się ponownie na granicy tego dna, wasze ciało zamyka się w sobie, ginie wewnątrz siebie samego, w swoim własnym świetle,

*Ausserst inning*: odczuwacie siebie samych w stanie granicznym; pod naporem wewnętrzności, *wnętrze* odwraca się, jakby było na krańcu *zewnątrza* wnętrza, które, jednak nie jest zewnątrz,

*Aussert bewegt*: to porusza, działa tak mocno, że mogłoby pęknąć, – ale nie pęka,

*Rasch*: szybkość regulowana, dokładność, dokładny rytm (przeciwny do pośpiechu), szybki krok, zaskoczenie, ruch węża w listowiu.

*Rasch*: według edytorów oznacza: *żywy, szybki, (presto)*. Przecież nie jestem Niemcem i w obliczu tego języka obcego mam do dyspozycji jedynie ogłupiający słuch, dodaję tu prawdę *signifiant*. Dzieje się tak, jakby odjęto mi jakąś część ciała, jakby została ona *wyrwana* przez wiatr, bicz, ku miejscu dokładnego, lecz nieznanego rozproszenia.

W swoim słynnym tekście Benveniste<sup>2</sup> przeciwstawia sobie dwa systemy znaczenia: *semiotykę*, porządek znaków artykułowanych, z których każdy ma jakiś sens (taki jest język naturalny) i *semantykę*, porządek dyskursu, którego żadna

część nie jest sama w sobie znacząca, choć całość jest obdarzona znaczącością. Muzyka, mówi Benveniste, należy do semantyki (a nie do semiotyki), skoro dźwięki nie są znakami (żaden dźwięk, sam w sobie, nie ma sensu), zatem, mówi dalej Benveniste, muzyka jest językiem, który ma składnię, ale nie ma semiotyki.

To, czego Benveniste nie mówi, ale czemu być może by się nie sprzeciwiał, to fakt, że znaczącość muzyki, w sposób o wiele bardziej wyraźny niż znaczenie lingwistyczne, jest przeniknięta pożądaniem. Zastosujmy zatem inny sposób myślenia. W przypadku Schumanna, na przykład, kolejność uderzeń jest rapsodyczna (istnieje tkanina, zszywanie intermezzów): składnia *Kreislerianów* jest składnią *patchworku*. Ciało, jeśli tak można powiedzieć, gromadzi swoje zapasy, znaczącość daje im upust, ale też odbiera suwerenność pewnej ekonomii, która sama się niszczy; zatem wchodzi ona w zakres semanalizy lub, inaczej mówiąc, w zakres wtórnej semiologii, semiologii ciała w stanie muzyki. Tylko semiologia pierwotna radzi sobie, jeśli może, z systemem nut, gam, tonów, akordów i rytmów. Tym, co chcielibyśmy dostrzec i śledzić, jest kłębowisko uderzeń.

Poprzez muzykę łatwiej zrozumieć Tekst jako znaczącość.

Przełożył Adam Dziadek

## Przypisy

<sup>1</sup> Op. 16 (1838).

<sup>2</sup> É. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1974. T. 2, s. 43–66.

\* Fragment pochodzi z: R. Barthes: *L'Obvie et l'obtus*. Éditions du Seuil. Paris 1982, s. 265-277.

\*\* W ten sposób oddają dwuznaczność ukrytą we francuskim słowie *corps*, a odnoszącą się zarówno do ciała, jak i dzieła – przyp. tłum.

\*\*\* Fr. *signifiance* – proces znaczenia. Termin ten oznacza proces wytwarzania sensu, jak i rezultat tego procesu (w tym drugim wypadku znaczenie jest quasi-synonimem sensu). Pojęcie *signifiance* zostało zapożyczony do prac literaturoznawczych z psychoanalizy Lacanowskiej. K. Kłosiński omawiając zagadnienie „przyjemności tekstu” w ujęciu R. Barthes’a (Hasło: *Roland Barthes. Le Plaisir du texte*. W: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Red. B. Skarga. Przy współpracy S. Borzyskiej i H. Floryńskiej-Lalewicz. Warszawa 1997. T. 5, s. 50.), proponuje przekład tego terminu na język polski jako: „znaczącość”, ponieważ obejmuje on działania tylko w obrębie elementów znaczących (*signifiants*), które nigdy nie odnoszą się do elementu znaczonego (*signifié*); zob. też K. Kłosiński: *Signifiance*. „Pamiętnik Literacki” 1999, z. 2. – przyp. tłum.

\*\*\*\* Por. J. Kristeva: *Le Sujet en procès*. W: tejsze: *Polylogue*. Paris 1977, s. 57; także: J. Kristeva: *La révolution du langage poétique*. Paris 1974, s. 22–30. Zob. też: Platon: *Timajos*. Przeł. P. Siemek. Warszawa 1986, s. 67–68. – przyp. tłum.

## 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 religijnego.<sup>1</sup> 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 formułę, która w dużej mierze upodobiłaby 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 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 (*powerful*) 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, zwarte 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 zwarte w opublikowanym ostatnio *Liście do japońskiego przyjaciela*, gdzie mowa o pewnych kardynalnych problemach translacji. Czy Derrida mógłby zaproponować przynajmniej jakieś 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 P”.<sup>2</sup> 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 dyskurs Zachodu od jego początków w starożytnej Grecji. Pociąga to za sobą odrzucenie konkretnej i swojej *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 będą nalegał, że do-

słowne (*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 uczynienie problematycznym – większości z tego, co uchodzi za myśl „rygorystyczną” zarówno w filozofii, jak i w teorii literatury. Lecz 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 Derridy.<sup>3</sup>

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 zawział 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, de Saussure’a i Lévi-Straussa. A wynikiem tego nie jest po prostu rehabilitacja pisma w obliczu roszczeń mowy do prawdy, lecz także – przez 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 podłożo (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 imponującej 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 tekstami 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 szczególnie gałęzią literatury [...] zmuszeni jesteśmy przypisać jej miejsce niedalekie poezji” (za Derridą, *Margins*, str.294). Dalej w eseju przytoczone są również 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 [...]” (za *Margins*, str. 292). 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, samopotwierdzającej się wiedzy, tak jak

wtargnięcie znaków pisma – arbitralnych śladów na papierze – mogłoby jedynie oznaczać godne ubolewania odejście od prawdy. Właśnie w obliczu tego głęboko zakorzonego 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 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 postsymbolistycznej 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 wszechobejmującej 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 najczystszej formalistycznym sensie) przeciw roszczeniom „filozofii”, również traktowanej jako pewnego rodzaju jednolity kontradyskurs (*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 szczególnie, gdyż pomagają one zlokalizować tę decydującą zmianę akcentu. Pierwszy opisuje sposób, w jaki pisma filozoficzne miałyby być odczytywane, gdyby chcieć 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 [...] przez czerpanie z rezerw języka, kultywowanie, narzucanie lub sprawianie, iż z kursu zбочą metaforyczne zasoby starsze niż sama filozofia” (*Margins*, str. 293). W rezultacie takiego odczytania (*reading*) dowiedziano by, że filozofia to *jedynie* „szczególny gatunek literacki”, odarty z ma-

jestatycznych roszczeń do prawdy i przyjęty – a właściwie łatwo wchłonięty – jako część ogólnie pojętej poetyki. Jak wspomniałem, 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 argumentacie, 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 tych tekstów [tekstów Valéry’ego oraz tekstów filozofów, którzy według niego zeszli 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...” (*Margins*, str. 305). Pojęcia, za pomocą 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 w skoncentrowaniu 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, rozwarstwowanego” czytania (*Dissemination*, str. 33), takiego, które bierze pod uwagę pewne „literackie” subtelności/wyrafinowania prawdopodobnie bliższe krytykom niż filozofom. Lecz wymieniając owe przymiotniki Derrida obstaje 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 odgrodzenia się od wszelkich zanieczyszczających wpływów z zewnątrz swej własnej przedmiotu-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 jej *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?”<sup>4</sup> Następnie usprawiedliwia tę 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 siły, wiedzy i polityki. W dalszej części książki powiem więcej 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 wymaganiami, 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 wspomniałem – 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 bronione 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 podjęcie.

*Przełożył Jacek Gutorow*

**Od tłumacza:** 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.

## Przypisy

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

<sup>2</sup> Derrida, *Letter to a Japanese Friend*, w: David Wood (opr.) *Derrida and Différance* (University of Warwick: Parousia Press, 1985), s. 1–8.

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

<sup>4</sup> Zobacz wywiad Derridy z Richardem Kearney’em w Kearney (wyd.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester University Press, 1984), s. 83–105; 100.

ER(R)GO

polemiki|komentarze|rozmowy|uwagi

## Zmagania modernisty

Wypowiedzi Profesora Morawskiego na temat postmodernizmu mają aurę szczególną. Przede wszystkim są żywym świadectwem tego, że teksty nie piszą się same, ani nie są też wyłącznie rezultatem gier intertekstualnych, lecz mają swego autora, a więc i autor-ytet,<sup>1</sup> a przy tym nie są w żadnym stopniu autor-ytarne. Przeciwnie, dokonując wnikliwego i wszechstronnego oglądu problemu pokazują różne możliwe sposoby jego rozumienia, a jawny i uargumentowany wybór jednego z nich prowokuje oponentów do podjęcia dyskusji. Innymi słowy, są teksty Profesora o postmodernizmie z ducha modernistyczne. Bo też i jest Profesor Morawski (czego nie skrywa) człowiekiem moderny *par excellence*.

Dyskusja z postmodernizmem podjęta przez badacza formacji modernistycznej może prowadzić do sytuacji nie wolnej od dramatyzmu; Profesora Morawskiego dotyczy to może bardziej niż wielu innych, nigdy bowiem nie omijał pytań zasadniczych i nigdy nie zadowalał się powierzchownymi na nie odpowiedziami. Raczej uparcie rzecz drążył, chcąc sięgnąć istoty, i konsekwentnie czyni to także w swych tekstach o postmodernie, chociaż doskonale wie, że ona sama tego ani nie pochwała, ani nie zaleca. I tak, w pełni świadom programowego rozmywania pojęcia tożsamości przez postmodernizm, Autor wymienia cechy charakterystyczne postmodernizmu, oczekując, że „może da się je bezkonfliktowo zestawić”, i doskonale zdając sobie sprawę z tego, że postmodernizm przekreśla opozycje centrum i peryferii, prymarności i wtórności, domaga się ustalenia „która z owych cech jest najważniejsza”, „najbardziej elementarna”(s. 11). Mimo jawnej wojny wydanej przez postmodernizm kategoriom całości, koherencji i niesprzeczności, Autor mówi o dwuznaczności, ujawniającej się „gdy podjąć próbę uchwycenia nowej cywilizacyjnej struktury jako całości, to znaczy, w jej wszystkich możliwych wymiarach – od ekonomii i polityki aż po filozofię – i ukazania jej spoistości” (s. 12).

Jesteśmy zatem wprowadzeni w sytuację, gdy niezbywalne z punktu widzenia moderny pytania o podstawy, o sens globalny, o wymiar głęboki, o koherencję i o prawdę stawiane są postmodernie, formacji dekonstruującej fundamenty, programowo powierzchniowej, dobrowolnie lokującej się w rejonach dyssensu i paralogii, sfragmentyzowanej i pluralistycznej, a w tym wszystkim wyzbytej powagi, zabawowej, radosnej, optymistycznej. Na badacza opowiadającego się po stronie Adorna i kontynuacji niedokończonego projektu moderny, postmoderna zdaje się zastawiać pułapki: jeśli zdecyduje się postmodernizmu, mimo jego spektakularnej ekspansji w wielu dziedzinach kultury, po prostu nie zauważać, to tym samym zlekceważy własną terażniejszość; jeśli śmiało wkroczy w nowe rodzaje dyskur-

sów, to nieuchronnie popadnie w stan wyalienowania, jako że nie przywykł do zabaw wyzuty z poczucia odpowiedzialności; jeśli, wierny swym przekonaniom, podejmie polemikę, ukazując zgubne konsekwencje (intelektualne, moralne, społeczne, estetyczne) relatywizmu i antyfundamentalizmu, rozmycia pojęcia prawdy i pojęcia tożsamości to, chociaż jest to wybór – w duchu moderny – najszlachetniejszy, napotka na głuche milczenie ze strony postmodernisty, który sądzi, że pytania o Logos nie mogą dotyczyć kogoś, kto *explicite* głosi, że poszukuje radykalnie nowych wymiarów racjonalności, że nie można żądać koherencji od kogoś, kto spójną całość ma za efekt przemocy jedynie, że nie można oczekiwać zachowywania zasady niesprzeczności od kogoś, kto nie uznaje logiki dwuwartościowej jako jedynego przewodnika dla myśli.

Myślenie w kategoriach albo-albo należy zresztą także do repertuaru modernisty i tylko jego dotyczy. Postmodernista nie sytuuje się na żadnym z binarnych konarów deleuzjańskiej „kultury drzewa”; on jest pomiędzy, w *intermezzo*, w strefie nomadycznej, gdzie nic nie układa się ani w jasne opozycje, ani nawet w niepokojące aporie, lecz pozostaje rozproszone, niepewne, niejasne. „Dlaczego tracić czas i energię na rozważanie czegoś, co pozostaje mgliste?” (s. 15) – pyta Morawski, nie doceniając intelektualnej przygody na bezdrożach i bez busoli. Tymczasem postmodernistom o taką przygodę właśnie chodzi, gdy butnie oznajmniają, że nadzsedł czas wydobyć się z platońskiej koleiny tożsamości i przedstawienia i dotarcia w myśleniu do królestwa różnicy. Czy ten śmiały projekt wyjścia poza tradycję zrodzoną w basenie Morza Śródziemnego, tzn. odnalezienia nowych wymiarów racjonalności ma szansę powodzenia? Czy nakierowana na klasyczne teksty dekonstrukcja to jedynie, wiodąca do upadku naszej kultury, forma destrukcji?

Kiedy Morawski pisze: „Podstawową kwestią jest tu to, że wydajemy się żegnać z kulturą, którą pielęgnowaliśmy od czasów antycznej Grecji” (s. 19), nie ma na myśli filozoficznych zmagani myślicieli paryskich, lecz postmodernizm w wymiarze kultury masowej, który dookreśla za pomocą dwóch pojęć: konsumeryzmu i permisywizmu. Czy wzmożenie, bez wątpienia negatywnych, przejawów kultury masowej jest na miarę upadku wzorca antycznego? Być może mamy do czynienia ze zjawiskiem na o wiele mniejszą skalę, to znaczy z dość powszechnie występującą potrzebą odreagowania nazbyt elitarnego i hermetycznego wzorca modernistycznej awangardy? Gdy poprzeczka estetycznego wtajemniczenia zaproponowana przez Picasso, Mondriana, Malewicza, Joyce’a czy Eliota została ustawiona tak wysoko, że sztuka wartościowa niczego już nie oferowała szerszym kręgom społecznym, to czy można się dziwić, że w pewnym momencie przerwano milczenie, skrywające „wstydlive” fakty, że powszechnie uwielbiamy westerny, kryminały, melodramaty i seriale telewizyjne? Co ma począć artysta kultury wysokiej w obliczu nacisku masowych oczekiwań? Postmodernizm daje odpowiedź już we wczesnym haśle Leslie Fiedlera o przekraczaniu granicy i zasypywaniu przepaści, także w pojęciu dwukodowości Charlesa Jencksa, domagającego się, by w jednej budowli łączyć to, co elitarnie z tym, co egalitarne. Nie jest więc postmodernizm po prostu przejawem kultury masowej, lecz próbą usytuowania się,

także i tym razem, w przestrzeni ‘pomiędzy’: sztuką elitarną i egalitarną kulturą pop. Najbardziej wyraziste przykłady postmoderny, dzieła Eco w literaturze, czy Greenaway w filmie (przykładów oczywiście jest wiele), realizują zadanie „zasywywania przepaści” tyleż konsekwentnie, co ciągle jeszcze dość naiwnie, gdyż zestawienie obok siebie pospolitych morderstw kryminalnych z finezyjnymi debatami filozoficznymi średniowiecza czy wyrafinowaniem estetycznym baroku razi, mimo mistrzostwa warsztatu, sztucznością. Znaczy to, że sfera ‘pomiędzy’ sztuką wysoką i sztuką masową nie została jeszcze rozpoznana na tyle dostatecznie, by zyskać w pełni własny, oryginalny i zarazem przekonujący wyraz i można mieć jedynie nadzieję, że w tym właśnie kierunku (a nie w stronę kultury masowej) prawdopodobnie będzie zmierzała w swym rozwoju sztuka postmodernistyczna.

Chociaż nie podzielam pesymistycznych prognoz Autora co do przyszłości naszej kultury, to nie jest mi trudno w pełni rozumieć wyrażany niepokój metafizyczny („Moderniści igrali z absolutem, a skoro tak, to musieli czuć się z nim głęboko związani” – s. 17) i niepokój moralny („Czyż jest apostazją to, że ostrzegam przed dezorientacją spowodowaną migawkowym doświadczeniem pozbawionym jakiegokolwiek oparcia i wyznaczników, a które postrzegam jako niebezpieczną kokieterię?” – s. 19). W obecnym stadium swego rozwoju kultura istotnie zdaje się być w stanie zamętu i pytania o sens i cel zachodzących w niej procesów nie są jedynie przejawem postawy nostalgicznej.

## Przypisy

<sup>1</sup> Tymczasem, jak pisze Morawski „...postmodernizm optuje za anonimowym tekstem, który choć ‘pisze nas’ (nie *vice versa*), nie posiada żadnej sankcji”.

## *Adieu (Wspomnienie o Profesorze Topolskim)*

*Nasza przeszłość jest sceną strat*

Kiedy w geście pożegnania pochylamy się nad trumną, uświadamiamy sobie paradoks „nieobecnej obecności” człowieka, którego tracimy. Rytuał pogrzebu goi ranę zadaną gwałtem śmierci wskazując, że człowiek odszedł, a życie toczy się dalej. Pograżając się w żałobie, patrzymy jak społeczność oczyszcza się, uzdrawia i definiuje nową sytuację. Staje ona jednocześnie wobec widmowości zmarłego, który jest i nie-jest zarazem. Zamiast więc jego fizycznej obecności, czyhają na nas spojrzenia z fotografii, wyłaniająca się z tablicy pamiątkowej postać, krzesło na którym siedział, aura jego deifikowanego śmiercią autorytetu, słowem cień: dla jednych nawet po śmierci prześladowający upiór, dla innych wciąż opiekuńczy anioł. W sytuacji takiej albo jak najszybciej pozbywamy się wszelkich przejawów owej widmowości, widząc w niej zagrożenie dla żywych, albo też – przeciwnie – zagłębiając się w lamencie, traktując rzeczy, które należały do zmarłego jak relikwie. W ten sposób powstają archiwa: archiwa-przytułki dla niechcianych resztek oraz pełne uświęconych szczątków archiwa-sanktuaria. W istocie stanowią one epifanię władzy, którą można określić po tym, które dokumenty znajdują się w przytułkach, a które w sanktuariach.

Moje pisanie jest pełne żałoby lub samo w sobie jest żałobą; jest terapią, próbą zaleczenia rany po stracie, próbą znalezienia się w świecie „po-Topolskim” oraz objawem troski.

Dzielimy się pozostawionymi przez Profesora śladami: znalezionymi na dnie szuflady nadbitkami starych artykułów, dokumentami z naszych teczek osobowych, książkami. Uszlachetnione przez śmierć niewiele znaczące do tej pory kartki, listy, strzępki notatek w jednej chwili stały się cennymi relikwiami, fetyszami, metonimiami jego nieobecnego już ciała, historycznymi źródłami. Wolałabym jednak mówić o śladach – śladach po człowieku, który odszedł i o opiece nad nimi.

Ślady Profesora istnieją niejako „w-pomiędzy” – są łącznikami pomiędzy nim a żywymi. Ślad jest różnią (*différance*), nieustannym otwarciem; kartą, którą pogrywa ciągła śmierć z nieciągniętym życiem o wspomnienie. Kiedy zabraknie oryginału, pozostają bowiem tylko ślady, które stają się początkiem nowego życia – życia w opowieści. W archiwum dokonuje się ich przemienienie: grób staje się kolebką, martwy tekst żywym ciałem interpretacji. Ślad jest bowiem formą stawania się życia w śmierci. Dzięki nim zmarły ciągle się objawia. Duch działa, widmo krąży, żywi urządzają polowania i zamykają ślady w kontrolowanych archiwach. Kiedy gwałt śmierci ustąpi miejsca gwałtowi życia, znajdują się ślady zbuntowane, które nie poddają się przemo-

cy porządkowania. W archiwach bowiem najciekawsze jest nie to, co się w nich znajduje, ale to, czego w nich nie ma. Brak i nieobecność powinny stać się zatem podstawowymi kategoriami archiwistyki. Studia nad fenomenologią braku – to jej przyszłość. W tym kontekście można by także mówić o archiwizowaniu w kategoriach rytuału wyłączenia, o archiwach jako instrumencie wypierania do społecznej nieświadomości niepotrzebnych śladów; o archiwach jako kontrolujące kulturowe *ego-superego*; o archiwach jako politycznych protezach.

Można też inaczej: archiwa – cmentarzyska milczących przejawów istnienia – są jak katakumby, ślady są jak kości, teczki jak trumny. Archiwista zaś to człowiek cierpiący na „kompleks Charona”; to przewoźnik bez którego nie byłoby piekła historycznej rzeźni i którego kresem drogi jest zawsze Hades.

Tak czy inaczej, tworzenie archiwum jest zadaniem nie tylko naukowym, lecz przede wszystkim egzystencjalnym. Jest manifestacją odpowiedzialności wobec zmarłych, dowodem spłacenia długu. Wszyscy żyjący są bowiem dłużnikami tych, którzy odeszli. Ślad zachowany w archiwum jest zatem egzystencjałem, dowodem, że jestestwo nigdy nie ginie, o ile otacza się je odpowiednią troską. Kategoria troski jest zatem dla archiwisty podstawowa.

W chwili śmierci Jerzego Topolskiego stałam się archontem swego prywatnego archiwum, w którym zbieram ślady po Profesorze. Zrobiłam teczkę i podpisałam ją: „Profesor Jerzy Topolski”. Stałam się archiwistką – historykiem obietnicy; historykiem przyszłości, która nadchodzi. Pierwszym dokumentem w teście stał się ostatni list, który napisał Profesor – to *arkh* mojego archiwum. Kolekcjonując ślady, dołączałam zatem do tych, którzy stoją na straży jedenastego przykazania: „pamiętaj”. Jakże często wypowiadamy te słowo, nie zdając sobie sprawy, że ma ono zarówno moc klątwy, jak i egzorcyzmu. Jest roszczeniem zmarłego i warunkiem przetrwania jego jestestwa. I nie chodzi tu o jakieś banalne *exegi monumentum*, ale o człowieka, który był i o troskę o jego pamięć. W „popędzie archiwalnym” bowiem krzyżuje się popęd śmierci i popęd życia. Pozostawiając po sobie ślady, zmarły domaga się utworzenia archiwum. Archiwum Jerzego Topolskiego nie jest zatem problemem jego przeszłości, ale przyszłości. Jest obietnicą zachowania śladów po nim. Pierwszym obowiązkiem świadków jego istnienia, jest obowiązek wobec pamięci, troska o archiwum, bowiem tylko pamięć o Profesorze ma jakąś przyszłość. Pamięć jest instytucją powołaną przez zmarłych, a my (historycy) jesteśmy jej strażnikami.

Czytając poźółkle nadbitki artykułów Profesora czy stare listy, odczuwam przyjemność płynącą z „tekstualnej nekrofilii”. Niektóre z nich są jak budzące odrazę rozkładające się ciała, inne zaś jak szlachetne i czyste białe kości. W przyszłości najciekawsza wiedza o przeszłości Profesora rodzić się będzie nie z tych, ukojonych pracą archiwistów dokumentów, ale ze stęchlizny zapomnianych tekstów, tych o których nie wiemy, lub wiedzieć nie chcemy.

Kiedy żywi kolekcjonują ślady, zmarli stoją już w obliczu „Wielkiego Archiwisty”. Dlatego żegnam się z Profesorem słowami:

*a-Dieu Panie Profesorze, -Dieu*



zdając sobie sprawę, że to od wypowiedzianego człowiekowi przez innych na długo przed jego odejściem *adieu* zaczyna się śmierć, a nie odwrotnie.

październik 1999 r.

### Nota bibliograficzna

Tekst ten napisany jest w konwencji kerygmatu (gr. obwieszczenie, przepowiadanie). Ta pełna patosu forma retoryki, która zastosowana została w Biblii, a przede wszystkim w Ewangeliach, stanowi połączenie typu metaforycznego i egzystencjalnego (zob.: Northrop Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, przekład Agnieszka Fulińska. Bydgoszcz: homini, 1998). Treść inspirowało Homeryckie rozumienie żałoby i lamentu (por.: James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975). Pisząc o trosce odwołałam się do ujęcia Martina Heideggera (*Bycie i czas*, przełożył Bogdan Baran. Warszawa: PWN, 1994). O widmowości pisze Jacques Derrida (*Spectres de Marx*. Paris: Galilée 1993), a o konieczności tworzenia archiwów, „popędzie archiwalnym” i interdyscyplinarnej nauce o archiwach, tenże, *Mal d'Archive: une impression freudienne* (Paris: Gallimard, 1995). Specyficzne rozumienie kategorii „śladu” proponuje Emmanuel Lévinas (*Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przełożyła Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998). O „idei *adieu*” (*a-Dieu*) pisze Lévinas oraz Derrida („Donner la mort”, w: *L'éthique de don: Jacques Derrida et la pensée du don*. Essais reunis par Jean-Michel Rabate et Michael Wetzell. Paris: Seuil, 1992; *Adieu Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997). „Kompleks Charona” opisuje Gaston Bachelard (*L'Eau et les rêves, essai sur l'imagination de la latière* [1942]. Paris: Librairie José Corti, 1982). O gwałcie śmierci i rytuałach pogrzebowych pisze Georges Bataille (*Erotyzm*, przełożyła Maryna Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999). Inspiracje czerpałam także z psychoanalizy Zygmunta Freuda (*Żaloba i melancholia*, przekład Barbara Kocowska, w: Karol Pospieszyl, *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*. Wrocław: Ossolineum, 1991 oraz „Ego i id”, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przełożył Jerzy Prokopiuk. Warszawa: PWN, 1997).

ER(R)GO

recenzje | noty | omówienia

## *Zamieszkiwanie wędrówki:* Metafory ziemskiego losu człowieka u José Saramago

Choć Saramago zadebiutował już w roku 1947 powieścią *Terra do Pecado* (Ziemia grzechu), dopiero trzydzieści lat później, począwszy od roku 1977, rozwinął na dobre swój talent powieściopisarski. Jego popularność przypada więc na lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte. Jest to powodzenie, na które w pełni zasłużył. Artyzm pisarstwa Saramago został dostrzeżony przez Szwedzką Akademię Nauk, która przyznała mu, jak pamiętamy, literacką nagrodę Nobla w 1998.

Podczas sztokholmskiej uroczystości słusznie zaakcentowano Proteuszowy charakter Saramagowskiego pisarstwa. Budowane przez niego powieściowe światy prezentują zaskakujące zróżnicowanie. Nie powtarzają się ani epoki, ani miejsca, ani postacie, ani zdarzenia. Saramago już to opowiada o życiu przeciętnego malarzyny, już to o losach rodu Mau-Tempo rozgrywających się w tellurycznym wszechświecie Alentejo, już to o budowie klasztoru w Mafrze, o oblężeniu Lizbony, o życiu Jezusa Chrystusa, o geologicznej katastrofie, która oddzieli Półwysep Iberyjski od Europy, o tajemniczej epidemii ślepoty, o błądzeniu w labiryncie archiwów...

Czy zatem nie można znaleźć wspólnego mianownika dla tak różnych powieści? Owszem. Saramago, mówiąc o rozmaitych sprawach, ilustruje wciąż tę samą, podstawową sytuację egzystencjalną: bytowanie w niekończącej się podróży. Bohaterowie Saramagowscy budują swą prowizoryczną codzienność niejako we wnętrzu wszechogarniającej wędrówki, na jaką zostali skazani. Co więcej, podróżowanie jest u Saramago uniwersalnym przeznaczeniem i powinnością, warunkiem osiągnięcia wyżyn człowieczeństwa. Wędrówka osiąga zatem wymiar religijny, jest misterium i inicjacją.

Saramago sięga do misteriów przedchrześcijańskich. Jego bohater, jak zobaczymy, jest Orfeuszem i Tezeuszem w Labiryncie. Niemniej jednak *Biblia* pozostaje dla portugalskiego pisarza jednym z najwyższych źródeł inspiracji. Pielgrzymujący bohaterowie podejmują wędrówkę, do której Bóg powołał niegdyś Abrahama i Mojżesza. Pojawia się również inna forma *sacrum*: sztuka. Także i ona wyrwa człowieka z zasiedzenia i rzuca go w wir podróży. Dzieje się tak w najwcześniejszej z omawianych przez nas powieści, w *Podręczniku malarstwa i kaligrafii* (Manual da Pintura e Caligrafia, 1977). Jej bohaterem jest malarz, który przeżywa duchowy przełom wspominając, a więc przeżywając na nowo, odbytą podróż do Włoch. To powtórzone w pamięci przeżycie artystycznej pielgrzymki

prowadzi do zwrotu, który z wziętego portrecisty lizbońskiej śmietanki czyni artystę poszukującego własnej prawdy i własnej sztuki.

Podróż Saramagowska nie jest przemieszczaniem się w kierunku jakiegoś celu, lecz celem samym w sobie. Wędrowanie nie jest działaniem, lecz stanem. Saramago kreuje swych bohaterów jako swoistych metafizycznych nomadów. Ich oderwanie od miejsca zamieszkania jest znakiem uwolnienia od doraźnych zmartwień, od świata materii i zwrotem ku wartościom idealnym. Jest wyrwaniem z zakłętego kręgu przyziemnej konieczności, do której człowiek jest przywiązany niczym „zając z przekłutym uchem”, jak powiada Saramago w *Podniesionym z ziemi* (Levantado do Chão, 1980). Ale nie tylko. Podróż znaczy o wiele więcej niż tylko to.

W swej śmiałej *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* (Evangelho segundo Jesus Cristo, 1991), Saramago kreuje postać Mesjasza jako człowieka, którego boski wyrok skazuje na wyjątkowość. Bóg wyrwa Jezusa z ludzkiego, osiadłego bytowania, by rzucić Go w wędrowkę i skazać na bezdomność. Bowiem „człowiek, który niesie w sobie boską obietnicę nie ma dokąd pójść, chyba że do domu nierządnicy. Nie może powrócić do stada, Idź stąd, powiedział mu Pasterz, ani wrócić do swego własnego domu, Nie ufamy ci, powiedziała mu rodzina”<sup>1</sup>. Jezus nie tylko porzuca swój dom rodzinny i życie pasterskie, lecz także wraz z Marią Magdaleną podpala dom skalany przeszłością nierządnicy, by odtąd prowadzić wraz z nią życie wędrowne. Krążą nad brzegami Jeziora Galilejskiego, pomagając rybakom w ich pracy.

Nie chodzi jednak wyłącznie o uwolnienie od ciężaru dóbr materialnych, o szlachetne ubóstwo pielgrzyma. W Saramagowskiej teologii pojawia się *Bóg zazdrośny*, który wykorzenia człowieka, jak wówczas, gdy przez obietnicę daną Abrahamowi przeciął wszystkie więzy, które go łączyły z tym, co składa się na ludzką osiadłość, mówiąc: „Wyjdź z ziemi swojej i od rodziny swojej, i z domu ojca swego do ziemi, którą ci wskażę” (I Mojż. 12, 1). Vincenzo Vitiello poświęcił temu zagadnieniu swój „przyczynek do topologii religijności” – esej *Pustynia. Ethos. Porzucenie*. Píše w nim: „Bóg hebrajski jest Bogiem zazdrośnym, który nie chce się dzielić swoim ludem z niczym i z nikim. Dlatego oddziela swój naród – ten, który będzie jego narodem – nawet od ziemi ojców, od afektów, od obyczajów, od przyzwyczajzeń rodzinnych, a zwłaszcza od bóstw, które tę ziemię zamieszkują”<sup>2</sup>.

Człowiek jest zatem skazany na wędrowkę przez Boga; nie tylko jednak o boską zazdrość tu chodzi. Podróżując, człowiek realizuje boski zamysł. Bóg jest bowiem, jak wiemy z *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, pierwszym poruszcycielem; ustala On ład kosmiczny, opierając go na nieustannym krążeniu. Jeden z bohaterów *Kamiennej tratwy* (A Jangada de Pedra, 1986), Pedro Orce, zastanawiając się nad niezwykłym zjawiskiem wirowania odłamanego od Europy Półwyspu Iberyjskiego, odkrywa uniwersalny charakter krążenia, powszechność podróży: „Czytałem raz, nie wiem gdzie, że galaktyka, do której należy nasz układ słoneczny zmierza ku konstelacji, której nazwy w tej chwili też sobie nie przypominam, a ta konstelacja zmierza z kolei do pewnego punktu w przestrzeni, [...], a więc spójrzcie, my tutaj wędrujemy po półwyspie, półwysep żegluje po morzu, morze wiruje wraz z ziemią, do której należy, a ziemia kręci się wokół własnej osi, a kiedy się

tak kręci wokół własnej osi, obraca się jednocześnie dookoła słońca, i słońce też wiruje wokół własnej osi, a wszystko to razem idzie w kierunku tej konstelacji, wobec tego pytam czy my nie jesteśmy samym koniuszkiem tego łańcucha ruchów wewnątrz ruchów, chciałbym tylko wiedzieć co w nas się porusza i dokąd zmierza, [...] i jak ma na imię to, co wszystko porusza, od jednego krańca łańcucha do drugiego, [...] jak ma na imię to, co za nami idzie”<sup>3</sup>. „Od człowieka zaczyna się to, co niewidzialne”, dodaje inna postać tej powieści, José Anaiço. Bowiemy tym, który kroczy po śladach wędrującego człowieka jest Bóg. Towarzyszy mu w podróży, jest zawsze z tymi, którzy pielgrzymują.

Tak więc, cytując raz jeszcze Vicenza Vitiello, „grzechem człowieka byłoby niezaakceptowanie wygnania, i nomadyzmu, i wiecznej migracji. Ale jeśli ziemia jest pustynią, jakże mógłby człowiek nie zaakceptować tułaczki? Zaprawdę drogi grzechu są nieskończone: człowiek jest zdolny do zmienienia pustyni w trwanie i wygnania w ojczyznę”<sup>4</sup>. W *Kamiennej tratwie*, gdy bohaterowie porzucają swe domy, rodzi się swoista forma wędrującego domostwa: wóz-okręt („galera”), co prawda ciągnięty przez parę koni, lecz mimo to nieustannie przypominający o losie Latającego Holendra. Podróż realizuje się przez zamieszkiwanie, zamieszkiwanie nie wyklucza podróży. Ta fuzja błądzenia i pozostawania w obrębie pewnego miejsca jest istotą labiryntu. Był on przecież kreteńskim pałacem, miejscem zamieszkiwania, które przeistoczyło się w rejon inicjacyjnej wędrówki. Już na samym początku *Kamiennej tratwy* Maria Guavaira pojawia się w roli Ariadny prując błękitną pończochę i uzyskując w ten sposób magiczną, niekończącą się nicią.

Świat, zamieniając się w labirynt, staje się jednocześnie przestrzenią piekielną, obszarem inicjacyjnego zejścia *ad infera*. Nieprzypadkowo pojawiają się u Saragamo piekielne psy, cała rasa niemych cerberów. Jeden z nich przynosi grupie bohaterów koniec magicznej nici Guavairy, by wyznaczyć ich wędrówkę przez labirynt, jakim stał się oddzielony od Europy półwysep.

Jakże to możliwe, by Iberia oddzieliła się od reszty kontynentu? Ten geologiczny nonsens interpretować można jako wyznacznik fantastyczności, którego wprowadzenie umożliwi generowanie tekstu poza granicę empirycznej rzeczywistości. *Kamienna tratwa* jest jednak nie tyle czystą fantastyką, ile tekstem opartym na pewnym porządku symbolicznym. Oddzielenie fragmentu przestrzeni, uczynienie zeń labiryntu – figury izolacji, jest koniecznym posunięciem, jeśli autor pragnie budować inicjacyjną historię swych bohaterów, wyjście poza zwykłą przestrzeń i zwykły czas. Świat ziemski staje się przestrzenią piekielną, przestrzenią próby labiryntu. Wydarzenia rozgrywane się na powieściowej „kamiennej tratwie” rządzą się czasem symultanicznym. Nie następują po sobie, jak w zwykłym świecie, lecz zbiegają się w czasie, współbrzmia niczym magiczne akordy i rezonanse, wyzwalając się z okowów przyczynowości.

José, bohater powieści *Wszystkie imiona i nazwiska* (Todos os Nomes, 1996) jest zwyczajnym, starzejącym się urzędnikiem, nim zapaści się w inicjacyjny labirynt archiwów. Wyruszy na poszukiwanie własnego przeznaczenia, ucieleśnionego w nieznanym kobiecie, której teczka personalna przypadkowo trafia mu do

rań. Gdy bohater dowiaduje się o jej śmierci, z Tezeusza przemienia się w Orfeusza, który zstępuje do piekieł, by wyprowadzić z nich swą Eurydykę.

Ten Tezeusz-Orfeusz zapuszcza się nie tylko w labirynt Archiwum Zmarłych, lecz także w labirynt Głównego Cmentarza. Tam spotyka tajemniczą postać pasterza pasącego swe owce wśród grobów. Jawi się on jako swoisty mistrz błędzenia, zamieniając numery na świeżych grobach i niweczając w ten sposób próby ustanowienia ładu w świecie, jakie podejmuje człowiek – amator archiwów. Tworząc chaos, tajemnicza figura ostatecznie przekreśla szanse na zakończenie wędrówki bohatera poprzez dotarcie do jej punktu końcowego. Czy za figurą pasterza kryje się Bóg, skazujący człowieka na zagubienie w chaosie, na krążenie w labiryncie świata?

José nie zdoła odnaleźć kobiety, której szuka. Orfeusz nie zdoła wyprowadzić Eurydyki z piekieł. Obaj zostaną skazani na samotne błąkanie się w świecie. W finałowej scenie powieści Saramago José zapuszcza się na nowo w labirynty archiwum.

Trójca bohaterów *Baltazara i Blimundy* (Memorial do Convento, 1982) buntuje się przeciw ludzkiemu losowi przypisania do ziemi. Zaprzeczeniem błędzenia w labiryncie świata jest wzlot: wzniesienie się *passarolą* zaprzęzoną w dusze. I Baltazar, jak Dedal, jest herosem-rzemieślnikiem. Na rozkaz królewski wznosi labirynt gigantycznego klasztoru w Mafrze. Jednak prawdziwą realizacją jest dla niego inne dzieło. Jak Dedal, zbuduje skrzydła.

Saramago ewokuje wiele mitów wędrówki. Pojawia się Latający Holender, lecz także święci podróżujący w kamiennych łodziach, Odyseusz i *Dwadzieścia tysięcy mil podmorskiej żeglugi* Vernè'a. Pedro Orce odnajduje skamieniały żaglowiec u wybrzeży Galicji. Pojawia się także mit narodzin w podróży: narodzin Nazareńczyka w Betlejem, lecz także rzecznych narodzin Mojżesza, rzuconego na wody Nilu w wiklinowej tratwie. Brzemiennymi podróżniczkami są bohaterki *Kamiennej tratwy*, Maria Guavaira i Joana Carda, i, jak się później okaże, wszystkie kobiety dryfującej Iberii. W *Podniesionym z ziemi* tą brzemienną podróżniczką będzie Sara da Conceição, pramatka rodu Mau-Tempo. U Saramago podróż jest figurą przestrzenną oznaczającą brzemienność, wypełnienie, zawieranie, bowiem „żadna podróż nie jest jednostkowa, każda podróż zawiera wielość podróży”<sup>5</sup>.

Wśród tych mitycznych podróży rzuca się w oczy brak jednej: jakże iberyjskiej wędrówki Don Kiszota. Rycerz o Smętnym Obliczu nie należy do patronów pielgrzymów Saramagowskich. Wędrował on bowiem w świecie iluzji. Bohaterowie *Kamiennej tratwy* poszukują iluminacji, wiedzy prawdziwej, pragną *ujrzeć*, by nie pozostawać pod władzą złudzenia. Zamiast Łazika z Tormesu i Sancho Panchy pojawia się Roque Lozaro, przywiązany do konkretnego prostaka, pragnący ujrzania rzeczywistości na własne oczy, niedowierzający obrazom telewizyjnym. Podróż przełamuje iluzję, nie pozwala na jej budowanie, jak to było u Cervantesa. Źródłem iluzji nie jest podróż, lecz nieruchomość. Niewiedzą jest stałość punktu widzenia. Wiedza rodzi się z wielości oglądów. Jak już uprzednio zasugerowaliśmy, u Saramago chodzi zawsze nie tyle o wiedzę o świecie, ile o duchową mądrość, którą osiąga człowiek wędrujący, o iluminację. W powieściach tych nie ma więc miejsca na pikarejską parodię podróży, na jej wymiar antyheroiczny.

Nawet śmierć Pedra Orce nie zamyka cyklu wędrówki, tak jak śmierć Chrystusa nie wyzwoliła z niej Narodu Wybranego. Patriarcha *Kamiennej tratwy*, nowy Adam, zostaje pochowany na Wzgórzu Czaszki, w miejscu, w którym antropologowie znaleźli czaszkę najstarszego mieszkańca półwyspu. Jego grób zostanie zaznaczony magicznym kijem, który przeobrazi się w nowe Drzewo Życia. Niczym biblijny patriarcha Abraham, Pedro, choć już po śmierci, stanie się ojcem liczego potomstwa. Jednakże obietnica tego nowego życia jest niczym innym jak obietnicą nowej wędrówki. „Podróż trwa nadal”, oznajmia jedno z końcowych zdań powieści. „Mężczyźni i kobiety podążą swoją drogą, cóż za przyszłość, cóż za czas, cóż za przeznaczenie”<sup>6</sup>. Sama ziemia – odłamany od Europy półwysep dryfujący po oceanie – wyruszyła być może w swą własną wędrówkę: poszukiwanie „wyśnionego człowieka”.

Śmierć, jak sugeruje *explicit* innej powieści Saramago, nie jest ostatecznym znieruchomieniem, lecz początkiem nowej wędrówki. W *Roku umierania Ricarda Reisa* (O Ano da Morte de Ricardo Reis, 1984), klasycyzujący poeta – heteronim Fernanda Pessoa – zmierza ku Polom Elizejskim, na spotkanie wielkiej tajemnicy. Jego stopniowe zasypianie, które wypełniało karty tej obszernej powieści, okazuje się stanem przejściowym. Zmarły wcześniej Fernando Pessoa pojawia się, by zbudzić Reisa ze snu i wezwać go do nowej wyprawy. Ostatnim akordem, samym momentem i misterium śmierci jest odejście, wyruszenie w nową wędrówkę.

Bohaterowie *Kamiennej tratwy* porzucają swe domostwa, poddając się woli Boga kochającego ruch, który predestynował ich do wędrówki. Jest nim ten sam Bóg, który wybierając ofiarę Abła, pasterza trzód, człowieka-wędrowca, przez grzech i odtrącenie skazuje także Kaina na nieustającą wędrówkę. Kain zostaje wyrwany z gleby, którą uprawiał, by stać się *tułaczem i wędrowcem na ziemi* (I Mojż., 4, 12). W *Podniesionym z ziemi* potomstwo Kaina i Abła dzieli rozległe przestrzenie portugalskiego regionu Alentejo, „gdzie człowiek może chodzić przez całe życie, i nie odnaleźć siebie, jeśli się narodził zgubiony”<sup>7</sup>. Kolejne pokolenia Kainowego, wyklętego rodu Mau-Tempo („Zła-Pogoda”), nieodwołalnie poddanego kaprysom atmosferycznym, są skazane na nieustanną migrację z jednego krańca latyfundium na drugi. Jego członkowie podróżują więcej „niż Żyd wieczny tułacz”<sup>8</sup>. W tej powieści Saramago kreśli jednak znaki nadziei na zakończenie błądzenia, na wyrwanie się z labiryntu. Znakiem takim jest unoszący się wysoko ponad alenteżańskim światem drapieżny ptak. Dedal wyrwał się z niewoli kreteńskiej przez wzlot. Także mieszkańcy Alentejo poderwą się z ziemi w apokaliptycznym finale powieści, naznaczonym zmartwychwstaniem umarłych. Apokalipsa jest końcem Historii, wyrwaniem świata z zakłętego kręgu dziejów, z szalonej karuzeli pokoleń, z błędnego krążenia. I to właśnie *Podniesione z ziemi* jest najbardziej antybiblijną spośród powieści Saramago, bowiem kreśli swą własną eschatologię.

W swych powieściach Saramago snuje swój własny, oryginalny komentarz do historii Boga i człowieka. Staje po stronie tego drugiego, broniąc wszystkiego, co ludzkie. Żywiołem portugalskiego pisarza jest swoisty humanizm radykalny, który każe mu pochylić się nad tragedią człowieka stojącego w obliczu Boga, nad klęską,

którą kończy się każde ludzkie spotkanie z Absolutem. Nawet wówczas, gdy ukazuje tragizm Chrystusa – człowieka, boskim wyrokiem wyrwanego z ludzkości.

## Przypisy

<sup>1</sup> *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Lizbona 1991, Caminho, s. 303; (przeł. E. Łukaszyk).

<sup>2</sup> Vitiello V., *Pustynia. Ethos. Porzucenie. Przyczynek do topologii religijności*. [W:] *O religii*, Warszawa 1999, KR; (przeł. E. Łukaszyk).

<sup>3</sup> *Jangada de Pedra*, Lizbona 1986, Caminho, s. 269; (przeł. E. Łukaszyk)

<sup>4</sup> Viteillo V., op. cit.

<sup>5</sup> *Jangada...*, op.cit, s. 253; (przeł. E. Łukaszyk).

<sup>6</sup> Ibid., s. 330.

<sup>7</sup> *Levantado do Chão*, Lizbona 1980, Caminho, s. 12; (przeł. E. Łukaszyk).

<sup>8</sup> Ibid., s. 185.



Stefan Morawski

---

## Problems with Postmodernism, or Can We Grasp the Essence of Postmodernity?

### Summary

Stefan Morawski takes as his starting point the problems with defining modernism and modernity as those two notions undoubtedly affect our understanding of postmodernism. While discussing four basic reasons why it is so difficult to grasp the essence of both modernity and postmodernity, the author emphasises their affinities and divergencies. Thus postmodernism can be seen either as a kind of self-rectification of modernism or as its decline/decay which must follow the modernist crisis of culture. Stefan Morawski argues that the phase of postmodernism we have entered now can be characterised by its dominant consumeristic permissivism which derives its impetus from cyber-culture. By bidding farewell to the culture we have cherished since ancient Greece, we seem to opt for taking over a destructive facet of modernism which developed under the pressure of modern civilisation.

Ewa Rewers

---

## The Position of the Subject – The Subject as Position. Who Leads the Subject out of Metaphysics?

### Summary

The essay attempts to answer three basic questions. Who leads the subject out of metaphysics? Who occupies 'my' position? What passes through the position called the subject? The first of these questions concerns the current tasks of the philosophy of subjectivity; the second one addresses the subject's functions in different traditions with particular emphasis on the incommensurability of Greek and Judaic traditions; and the third question is concerned with the effects of poststructuralist de-re-constructions of the subject.

Agata Bielik-Robson

---

## Irony, Tragedy, Community: Richard Rorty in the Eyes of a Barbarian

### Summary

The essay is a perverse attempt at interpreting Richard Rorty from the perspective of a barbarian, that is, a person whom the author of *Contingency, Irony, and Solidarity* excludes from the conversation of civilised people. For Rorty, the basic criterion of barbarity is adherence to a culture which has retained distinctly pre-modern characteristics, i.e., those which predate 'the process of civilisation'. The author, by identifying herself with the excluded "barbarian", seeks to indicate the merits of the pre-modern paradigm which has been unjustly disparaged by the leading philosopher of American postmodernism. Thus the author wants to redress the postmodernist turn from a pre-modern position; by evoking those categories that modernity has made to sink into oblivion – e.g. ritual un-differentiation and the catharsis experience – she argues that they are a natural supplement to Rorty's 'call for universal solidarity'. Without this supplement, Rorty's call is just a vacuous declaration.

Tadeusz Sławek

---

## Butter and Rotten Wood / a Teardrop: Blake and the Philosophy of Friendship

### Summary

The essay sets out to explore the framework of the philosophy of friendship as a basic human relationship whose richness has not been exhaustively scrutinised yet. Taking as its starting point the memorable statement from *The Marriage of Heaven and Hell* that “opposition is true friendship”, the author seeks to demonstrate the fundamental and profound character of the relationship called friendship; the character which prevents it – despite its common understanding – from being defined as agreement, support or alliance. Friendship, by transcending those relationships, becomes a force which may disrupt and undermine their structures and thereby it comes to speak on behalf of desires and passions. This is why it may be called a ‘counter-relationship’: the notion itself alludes to a fundamental term of Blake’s philosophy, i.e., ‘a contrary’ as opposed to negation. A friend is thus a restless being; a being without a permanent address; a being who is nomadic and denies to be unequivocally defined. It is Blake, as well as Nietzsche and Emerson (who are also referred to in the essay), who makes us appreciate this extraordinary philosophical and ethical phenomenon.

Tadeusz Rachwał

---

## Who Does Not Work Does Not Return: On the Culture of Labour

### Summary

The essay offers a view of modern European culture from the perspective of broadly understood ‘returning’ which constitutes an economic, ethical and aesthetic principle of the mythologisation of exteriority as the main, though not exclusive, area of the creative activity of the human subject. The *sub-ject* is discursively constructed as an *e-ject* born out of the bowels of its/his/her own contraries. In the latter part of the essay the author discusses Zygmunt Bauman’s distinction between anthropophagic and anthropoemic cultures. Representatives of the anthropophagic culture devour their own species in opposition to the anthropoemic culture which is a culture of emission or ‘vomiting’, as Bauman has it.

Projekt okładki  
*Marek J. Piwko*

Redaktor  
*Krystyna Donabidowicz*

Redaktor techniczny  
*Grzegorz Bociak*

Korekta  
*Antoni Wolkiewicz*

# ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



W następnym numerach:

dyskurs historii

Niklas Luhmann

teleologia

Henri Bergson

inność

kultury jedzenia / jedzenie w kulturze

Gilles Deleuze

ciało / płeć

widzialność / wirtualność

schyłek / dekadencja

Frank Ankersmit • Zygmunt Bauman • Michał Buchowski  
Wojciech Burszta • Andrzej Chojecki • Ewa Domańska  
Grzegorz Działowski • Stanley Fish • Jacek Gutorow • Georg G. Iggers  
Małgorzata Kmita • Erazm Kuźma • Wojciech Rączkowski  
Fernando Sanchez-Marcos • Andrzej Szahaj • Hayden White  
Anna Zeidler-Janiszewska • Andrzej Zybertowicz