

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 9 2/2004



Katowice–Warszawa–Częstochowa 2004

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Leszek Drong

sekretarz redakcji

Rada redakcyjna

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

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2004

Publikacja ukazała się dzięki pomocy finansowej
Komitetu Badań Naukowych

oraz

Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie

ISSN 1508-6305

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

Treści – Hybrydy i tożsamości

wstęp

Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, 5

7 rozprawy - szkice - eseje

Ewa Szczęsna – *Tożsamość hybrydyczna* 9

Joanna Szymanowska – *Tożsamość hybrydyczna jako próba przezwyciężenia
dylematów epoki końca wzorców* 19

Ewa Łukaszyk – *Tożsamość hybrydyczna jako anachronizm, przedmiot
terapii i nowa jakość (przypadek portugalski)* 29

Joel Jensen – *Tożsamość estetyczna a dyskurs rozmycia kulturowego* . 39

Magdalena Żardecka-Nowak – *Ironia – tożsamość kulturowa – współczucie* 49

Wojciech Chyła – *„Mind-body problem” – media a biotechnologia* 63

Mariusz Jazowski – *Oryginał-sobowtór. W stronę archeologii
perwowzoryzmu* 93

107 polemiki - komentarze - rozmowy - uwagi

Stanley Fish – *Jestem (tylko) słabym, amerykańskim antyfundacjonalistą
(ze Stanleyem Fishem rozmawia Leszek Drong)* 109

117 varia - kontynuacje - antycypacje

Monika Baer – *Pułapki tożsamości. Kilka uwag o kategoriach płci
w narracjach „gender studies”* 119

Marek Pacukiewicz – *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu.
Szczęśliwa porażka Bronisława Malinowskiego* 133

Wojciech Kędzierzawski – *Codziennosc jako przedmiot badań.
Malinowski i Geertz* 151

169 recenzje - noty - omówienia

Marek Kulisz – *Teoria literatury poza modą* 171

Marek Zasępa – *Carlo Ginzburga refleksje nad dystansem* 175

181 noty o książkach

Contents – Hybrid and Identity

editorial

- Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, 5

7 studies and essays

- Ewa Szczęsna – *Hybrid Identity* 9
Joanna Szymanowska – *Hybrid Identity as an Attempt to Overcome Dilemmas of the End-of-Models Era* 19
Ewa Łukaszyk – *Hybrid Identity as Anachronism, Object of Therapy and New Entity (the Portuguese Case)* 29
Joel Jensen – *Aesthetic Identity and the Discourse of Cultural Greyout* ... 39
Magdalena Żardecka-Nowak – *Irony – Cultural Identity – Compassion* 49
Wojciech Chyła – *The „Mind-body Problem” – Media and Biotechnology*.. 63
Mariusz Jazowski – *Original–Double. Towards Archaeology of Archetypism* 93

107 commentaries

- Stanley Fish – *I Am (Just) a Weak American Antifoundationalist (Leszek Drong talks to Stanley Fish)*..... 109

117 varia: follow-ups and anticipations

- Monika Baer – *Identity Traps. Some Remarks on Gender Categories in „Gender Studies” narratives* 119
Marek Pacukiewicz – *A Diary in the Strict Sense of the Term. Bronisław Malinowski's Fortunate Defeat*..... 133
Wojciech Kędzierzawski – *Commonplaceness as an Object of Study. Malinowski and Geertz*..... 151

169 recenzje - noty - omówienia

- Marek Kulisz – *Literary Theory beyond Fashion* 171
Marek Zasępa – *Carlo Ginzburg's Reflections on Distance* 175

181 notes on books

Er(r)go,

tożsamość i hybrydyczność, problem nieunikniony w dobie przenikania obszarów, podważania granic, technologicznej ingerencji w podmiotowość, niebezpieczeństw „rozmycia kulturowego” (Noel Jansen), niestałości, zmienności, niestabilności. Choć w istocie tradycja Zachodu od początku traktowała nas jako hybrydy – czy to cielesności i duchowości, czy formy i materii, czy ciała i umysłu – owa hybrydyczność została zawoalowana i usunięta w cień przez ustalenie jedności i nierozzerwalności dwóch przeciwstawnych składników. Teraz jednak, kiedy jednolitość i esencjalnie wspólne wszystkim właściwości odesłane zostały w regiony egzotyki, gdy oksymoron czai się nawet w rozumieniu globalności jako struktury złożonych lokalności (stąd owa hybrydyczna globalność), „hybrydyczność stała się zasadą określającą tekstualność kultury” (Ewa Szczęsna). Właściwością hybrydy jest to, że nie chce poddać się dyskursowi, w którym – lub raczej wbrew któremu – zaistniała, że „wymyka się spod kontroli zastanego języka opisu” (Ewa Szczęsna), albo, jak sobowtór, „jest częścią kilku różnorodnych dyskursów” (Mariusz Jazowski), ale nie należy do żadnego, wyłania się z ich przecięcia i nałożenia. Jednostce nieobce staje się doświadczenie twórcy, który powiedzieć może: „oto ja i nie ja w jednej osobie, hybryda, z jednej strony ja postrzegany jako ktoś inny, a więc zaprzeczenie własnej tożsamości, z drugiej zaś ja istniejący przez innego, czerpiący z innego źródło swej podmiotowości” (Joanna Szymanowska). Niejednoznaczność, wielorakość, fragmentaryczność dotyka osoby i zbiorowości; napotykamy narody o „tożsamościach rozchwianych” (Ewa Łukaszuk), których autoświadomość formowana jest przez nieprzystawalne i anachroniczne czynniki. Inność i tożsamość łączące się w hybrydzie nie sprzyjają poczuciu bezpieczeństwa. Pojawia się odczuwalna potrzeba określenia zarówno tożsamości lokalnych narracji (Monika Baer) i jak i ocalenia lub przeformułowania podstaw tożsamości jednostkowej, których – w czasach rozchwiania wszelkich podstaw – najlepiej może poszukiwać (Magdalena Żardecka-Nowak) w języku ironii i postawie ironisty.

Wojciech Kalaga

Er(r)go,

identity and hybridity – the problem which cannot be avoided in the age of mutual interpenetration of once separate realms, of the fuzziness of boundaries and technological interventions into subjectivity, of the danger of „cultural greyout” (Noel Jansen) and instability. Even though the Western tradition has always treated us as hybrids – whether of carnality and spirituality, or form and matter, or of body and mind – such hybridity has been veiled and made invisible by the emphasis on the unity of its components. Now, however, when homogeneity and universal qualities have been sent away to the realm of the exotic, when oxymoron lurks even from within globality, construed as a structure of complex localities (hence the hybrid glocality), „hybridity became the principle determining the textuality of culture” (Ewa Szczęsna). What characterizes a hybrid is that it does not want to succumb to the discourse in which – or perhaps against which – it came into existence, that „it eludes the control of the existing language” (Ewa Szczęsna) or, like a double, „is a part of several different discourses” (Mariusz Jazowski), but does not belong to any of them. We begin to share the experience of an artist, who is able to say: „here am I and not-I in one person, a hybrid, on the one hand perceived as an other, and thus a negation of one’s own identity, and on the other hand an I existing through the other, who is thus the source of my subjectivity.” (Joanna Szymanowska). Equivocality, diversity and fragmentariness affect both individuals and communities; we encounter nations with „wavering identities” (Ewa Łukaszyk), whose self-awareness has been formed by anachronic and in-commensurable factors. Otherness and sameness coalescing in hybridity are certainly not conducive of our sense of security. A need to define or redefine both the identities of local narrations (Monika Baer) and of the foundations of individual identities becomes more and more strongly felt. These foundations are perhaps best sought for (Magdalena Żardecka-Nowak) in the language of irony and in the ironist’s attitude.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Tożsamość hybrydyczna

1. Nowy typ tożsamości? O statusie ontycznym tożsamości hybrydycznej

Podstawowym pytaniem, które należałoby zadać, jest pytanie o sytuację ontyczną tożsamości hybrydycznej. Już w samej nazwie zawiera się jakaś niespójność. Tożsamość nazywa bycie tym samym, identyczność; hybryda natomiast, określając formy będące rezultatem mieszania gatunków, sugeruje pewnego typu niestałość, brak identyczności. Tymczasem tożsamość hybrydyczna, godząc sprzeczności, okazała się faktem (zdarzeniem) współczesności. Można o niej mówić od momentu, gdy hybrydyczność stała się zasadą określającą tekstualność kultury, a następnie zaczęła być poddawana opisowi. W chwili, gdy doszło do ukonstytuowania się fenomenu tożsamości hybrydycznej, nastąpiło zachwianie istoty hybrydy, pojawiła się więc potrzeba nazwania jej nowego statusu ontycznego. Status ten można określić w dwojaki sposób: po pierwsze jako przewartościowanie, jakiemu w zmieniającej się sytuacji tekstowej uległa hybrydyczność, po drugie jako ukonstytuowanie się tożsamości, u której podstaw legły akty hybrydyczne, dając nazwę nowoutworzonej jakości, gdzie zasadą jest asymilacja form i gatunków tekstowych.

Nieufność, jaką wywołuje kierunek rozwoju tekstualności, która opatrzona jest znakiem tego, co niestabilne, wydaje się być zrozumiała. Hybryda nie proponuje stałości i niezmienności. Wręcz przeciwnie, oferuje pewność zmian, co nie daje poczucia bezpieczeństwa. Paradoksalnie gwarantem identyczności zaświadczającej o tożsamości jest tu hybrydyczność. Toteż tożsamość hybrydyczna postrzegana i opisywana z pozycji dotychczasowej kultury, musi jawić się jako coś zagrażającego tożsamości kulturowej, jako coś, co wiecznie umyka opisowi, czynnik destabilizujący i obcy. „Obce ukazuje się w ten sposób, że nam umyka – zauważa Bernhard Waldenfels – nawiedza nas i wprawia w niepokój, zanim jeszcze dopuścimy je albo podejmiemy próbę obrony. Lecz postawmy jeszcze raz pytanie: od czego zaczyna się obcość? Czy zaczyna się od tego, że inni występują wobec mnie jako obcy, czy też od tego, że ja czuję się obco pośród innych i tak sam siebie widzę? Rozstrzygnięcie zależy od tego, gdzie umieścimy miarę normalności, czy w świecie własnym, czy też w świecie innych”¹. A ponieważ chętniej sytuujemy normalność po swojej stronie, tożsamość hybrydyczna, ulokowana gdzie indziej, jawi się nam jako obca i zagrażająca naszej dotychczasowości.

Tymczasem tożsamość hybrydyczna należy do rzeczywistości, która wymyka się spod kontroli zastanego języka opisu. Rzeczywistość ta, czy też nowoczesność nie jest problemem dla samej siebie, gdyż jej celem nie jest opisywanie siebie, ale **dzianie się**. Zatem problem nowoczesności, jej tożsamości nie tkwi w niej

samej, ale w tym, co poza nią, w tym, co dotychczas, a co chce ją opisać. Chodzi o język opisu, który powstały w warunkach kultury przednowoczesnej, odniesiony do współczesnej tekstualności, okazuje się być nacechowany. To, co wydawało się obiektywnym narzędziem opisu w jednych warunkach, w innych ujawnia swoją stronniczość. A zatem, aby poznać to, co nadchodzi, potrzeba dobrej woli i jeszcze bardziej inwencji, która – jak pisze Jacques Derrida – „[...] zakłada zawsze pewną nieprawomyślność, zerwanie z dotychczasową umową, wprowadzając nieład w bezpieczne uporządkowanie rzeczy, zakłócając konwenans”².

Być może, zatem jest tak, że kierunek zmian, jakie dokonały się (i dokonują) we współczesnej kulturze, wymaga pewnej **swobody i odwagi** przewartościowania pojęć, modyfikacji ich zakresu znaczeniowego czy nacechowania emocjonalnego. Wymaga dystansu metodologicznego. Okazuje się, że zastane pojęcia, stworzone na potrzeby charakterystyki dotychczasowej kultury, nie gwarantują wystarczająco głębokiego opisu, a już z pewnością opisu nie nacechowanego. Relatywizm pojęć demaskuje ich pozorny obiektywizm, ukazując ów obiektywizm jako akt złudy. Pojęcia stwarzane na potrzeby danej tekstualności, w określonych warunkach ukazujące się jako w pełni obiektywne, odniesione do nowych warunków tekstowych, do opisu odmiennej tekstualności, ujawniają swoją stronniczość i nacechowanie. Tekstualność narażona zostaje na niewystarczalność opisu, a w efekcie jego zafałszowanie. Tymczasem rygor naukowości żądający wierności zastanym pojęciom, użycia ich zgodnie z przeznaczeniem, hamuje proces przewartościowania, z drugiej jednak strony ciekawość umysłu, nieustające pytanie o prawdę i ta sama precyzja, która każe nazywać i klasyfikować to, co nowe, sprawiają, że dochodzi do odnawiania zasobu pojęć, współcześnie między innymi na drodze ich migracji z jednych dziedzin do innych i reinterpretacji. Clifford Geertz nazywa ten proces zacieraniem granic między gatunkami, czy wręcz skotłowaniem form wynikającym z wtargnięcia do naszych przekonań o tym, co czytamy i piszemy, wysoce demokratycznego klimatu³. Przyznaje, że jest to zjawisko, które się powtarza i rozszerza. A zatem staje się zasadą, gdyż powtórzenie konieczne jest, aby to, co awangardowe, co stanowi odstępstwo od normy, przekształciło się w konwencję, zyskało normatywny charakter.

We współczesnej kulturze nastąpiło coś w rodzaju przesunięcia kierunku ewolucji tekstualności. Rozwój form stylistycznych i gatunkowych w obrębie jednego medium zaczęło być wypierane przez wzajemne ich przenikanie i reinterpretację. Przekraczanie granic tekstowych, gatunkowych, a wreszcie granic między różnymi dziedzinami wiedzy, to na przykład jak zauważa Clifford Geertz: „rozważania filozoficzne przybierające formę krytyki literackiej [...] (Sartre o Flaubercie) [...] barokowe fantazje przedstawiane ze śmiertelną powagą jako obserwacje empiryczne (Borges) [lub] [...] traktaty teoretyczne pomyślane jako pamiętnik podróży (Levi-Strauss) [...]”⁴. Działania intertekstualne nie oznaczają utraty tożsamości, ale zmianę w obrębie oznaczanego. Tożsamość wyznaczana jest przez migrację form i cech gatunkowych czy szerszej rodzajowych, ich wzajemną reinterpretację. W efekcie mamy filozofię operującą fikcją literacką (S. Kier-

kegaard: *Bojaźń i drżenie*), prozę liryczno-filozoficzną (proza poeticka B. Schulza, utwory M. Prousta), poezję filozoficzną (poezja C. K. Norwida, W. Szymborskiej, Z. Herberta, Cz. Miłosza). Obecność nazwisk twórców dawnych obok współczesnych świadczy o tym, że nie jest to zjawisko nowe, że towarzyszyło ono wiekom przeszłym, choć dopiero współcześnie stało się elementem tożsamości kulturowej.

Kolejnym, nie mniej istotnym etapem konstituowania się tożsamości hybrydycznej jest tworzenie **hybryd semiotycznych i medialnych**. Hybrydyzacja przekazników inspirowana jest nieustannym rozwojem nowych technologii. Hybrydami takimi są telewizja czy Internet. I tu także, podobnie jak w przypadku hybryd stylistycznych, gatunkowych monomedialnych, nie chodzi o proste zestawianie. Jak pisze Mike Sandbothe: „[...] medialna hybryda Internetu nie polega [...] na prostym zsumowaniu lub dyfuzyjnym pomieszaniu rozmaitych mediów. Internet jest raczej bardzo złożonym i niezwykle wrażliwym transmedium, w którym różne aspekty, podporządkowane dotychczas odrębnym światom medialnym, dzięki różnorodnym niewielkim innowacjom splotły się i zagęściły tak, że sprawiają wrażenie jakiegoś nowego medium”⁵. Oznacza to, że reinterpretacji poddają się również systemy znakowienia. Słowo drukowane inaczej funkcjonuje tam, gdzie jest jedynym medium treści, a inaczej tam, gdzie towarzyszy mu dźwięk czy obraz. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z sytuacją współtworzenia tekstu wieloma systemami semiotycznymi. Słowo czy obraz, wchodząc w relację zależności z innymi systemami znakowymi, tworzą nową jakość. Wyłączność zastąpiona zostaje współuczestnictwem w kreowaniu znaczeń.

Systemy semiotyczne współtworzące przekaz wchodzą ze sobą w interakcje, których konfiguracje są odmienne w różnych mediach. I tak na przykład słowo drukowane jest dookreślane lub wręcz reinterpretowane przez obraz fotograficzny (fotografię reportażową) w przypadku artykułów prasowych, przez dźwięk w programach radiowych, ruchomy obraz i dźwięk w przypadku przekazów audiowizualnych. **Im większy jest udział różnych systemów semiotycznych w tworzeniu przekazu, tym mniejsza jest niezależność każdego z nich**. Systemy monosemiotyczne (pismo, obraz, muzyka) tracą swą niezależność semantyczną w momencie, gdy stają się elementem systemu bardziej złożonego – multimedialnym. Reinterpretacja oznacza tu również czynne współuczestnictwo w sytuacji komunikacyjnej. W takim przypadku charakter i funkcje danego systemu monosemiotycznego zależą od innych składników bardziej złożonego systemu, którego są częścią. I tak na przykład słowo mówione w filmie ulega reinterpretacji pod wpływem umieszczenia go w kontekście ruchomego obrazu i dźwięku, zaś w Internecie słowo drukowane uzyskuje często status ikony, podlega procesowi dewerbalizacji. Z kolei obraz i dźwięk w filmie a w Internecie – ikony poddane zostają werbalizacji. A zatem rozwój technologii ma istotny wpływ na **przewartościowanie** w obrębie poszczególnych systemów semiotycznych, a tym samym ma wpływ na kształt tekstualności. Technika współczesna, czy może lepiej, technika w ogóle, nie jest – jak zauważa Martin Heidegger – samym tylko

środkiem, lecz sposobem odkrywania⁶. „Istota techniki nie jest niczym technicznym”⁷, należy jej raczej dochodzić zapytując o uczestnictwo techniki w wydarzeniu prawdy.

Tożsamości hybrydyczne, za jakie można uznać teksty polisemiotyczne i multimedialne, doskonale ilustrują swoistą pograniczność, czy dającą się pogodzić wewnętrzną niespójność między pojęciem hybrydy i tożsamości. Tożsamość wyznaczana jest tu bowiem przez wielość form i swobodę ich łączenia, co w efekcie zaświadcza o przewartościowaniu pojęcia tożsamości. Tożsamość nie jest już własnością tekstu, czymś zawartym w nim *a priori*, ale hermeneutyczną umiejętnością dostrzeżenia w tekście jakiejś zasady decydującej o identyczności. A zatem tożsamość jest tym, co patrzący narzuca światu, czym opatruje widziane i zgodnie z czym porządkuje rzeczy, niejako „wydzierając” hybrydzie światy (teksty) możliwe. Ukonstytuowanie tożsamości jawi się jako efekt aktywności myślenia, poszukiwania i nazywania związków między poszczególnymi elementami hybrydy.

Tożsamości hybrydyczne, jakimi są teksty polisemiotyczne, wskazują na uzależnienie treści ukonstytuowanych w jednej semiosferze od innych, współistniejących w przekazie semiosfer. To uwarunkowanie jest na tyle silne, że zmiana któregośkolwiek systemu semiotycznego oznacza zmianę wartości całego przekazu, a także wartości pozostałych semiosfer. I tak na przykład warstwa językowa w przekazie filmowym nie będzie tożsama z warstwą językową w przekazach radiowych. Obecność lub nieobecność ruchomego obrazu będzie miała tu istotny wpływ na sposób funkcjonowania słowa. W pierwszym przypadku dominować będzie słowo dialogowe i komentujące, w drugim wzrośnie rola słowa kreującego wyobrażenia, słowa opisującego wygląd i zdarzenia.

Włączenie technologii w akt komunikacji, w kreację, zaświadcza o współdziałaniu różnych dziedzin w tworzeniu współczesnej tekstualności, co jest jedną z cech tożsamości hybrydycznej. Słynne McLuhanowskie stwierdzenie, że przekątnik jest przekazem należałoby dziś zmodyfikować: współczesne media są zespołem relacji transsemiotycznych i transgatunkowych, dokonujących swoistego dla siebie użycia, adaptacji zamierzenia treściowego. Ostatecznym efektem jest przekaz, który niezależnie od tego czy oralny, pisany, drukowany, elektroniczny tworzy całość tekstową z interakcji dwu lub większej ilości czynników.

Tożsamość hybrydyczna wymaga zatem wchodzenia w relacje intertekstualne i intersemiotyczne. Nie da się mówić o niej tam, gdzie w grę wchodzi okazjonalne łączenie tekstów. Nie jest tożsamością hybrydyczną zbiór losowo dobranych, niekorespondujących ze sobą artykułów, opowiadań, programów radiowych czy telewizyjnych – chyba, że określona zostanie zasada decydująca o wspólności tych tekstów. O tożsamości takiej można bowiem mówić tam, gdzie elementy składowe hybrydy wchodzi ze sobą w interakcje, relacje zależności, są ze sobą w jakiś sposób powiązane, decydując o specyfice całości.

Tożsamość hybrydyczna jest tożsamością dyskursu, u którego podstaw leży łączenie elementów uważanych początkowo za niespójne. Zestawienie tych ele-

mentów sprawia jednak, że nawiązuje się między nimi „nić porozumienia” tekstowego (stylistycznego, gatunkowego). Na drodze wchodzenia w interakcje zestawianych elementów dochodzi do wyodrębnienia czynników, które uzasadniają współobecność tychże elementów w tekście i decydują o jego tożsamości. To, co początkowo uważane było za zgrzyt tekstowy, rodzaj niespójności wynikający być może z nieznamośności reguł tworzenia i świadczący o braku poszanowania dla uznanej tradycji, stopniowo przekształca się w wyznacznik tożsamości tekstowej. Sięgając po przykład z dziedziny antropologii kultury, można historię takiej tożsamości ukazać na przykładzie miasta jako tekstu kultury. Wieża Eiffela początkowo uznana za zgrzyt stylistyczny i oznakę braku dobrego smaku, stopniowo stała się elementem współokreślającym tożsamość Paryża, jako miasta otwartego na innowacje w dziedzinie sztuki.

Medialne tożsamości hybrydyczne prowadzą do ukonstytuowania się transsemiotycznych i transmedialnych środków stylistycznych. Metafory, epitety, powtórzenia transsemiotyczne i transmedialne nie byłyby możliwe bez faktu wchodzenia ze sobą w interakcje elementów przynależących do różnych systemów znakowych. Efektem medialnych tożsamości hybrydycznych są przesunięcia i przewartościowania, jakie dokonują się w zakresie dotychczasowego funkcjonowania słów, obrazów, dźwięków. Tożsamość hybrydyczna oznacza wreszcie przenikanie hybryd stylistycznych, gatunkowych i medialnych, transpozycje przekazów z jednych systemów semiotycznych w inne, łączenie różnych form narracji.

Tożsamość hybrydyczna charakteryzuje się daleko idącą otwartością na wchodzenie w interakcje struktur intertekstualnych z multimedialnymi i transsemiotycznymi. Wzajemne relacje między dwoma lub – coraz częściej – wieloma formami medialnymi, oznaczają wyjście nie tylko poza jeden system semiotyczny (takim wyjściem było już pojawienie się komiksu czy filmu), ale także medialny. W efekcie dochodzi do ukształtowania się takich form i gatunków jak: gazeta internetowa, reportaż filmowy czy nowela filmowa. Obecność jednego tekstu w innym zaznaczać się może jako aluzja, parafraza, cytat, transformacja, pastisz i dotyczyć tak samo motywów, tematów, form stylistycznych i gatunkowych, jak i warstwy medialnej oraz semiotycznej.

2. Reklama jako tekstowa hybryda

Przykładem tożsamości hybrydycznej jest reklama. Hybrydyczny charakter reklamy ujawnia się na wielu jej poziomach, poczynając od poziomu ontycznego, przez poziom dyskursywny i gatunkowy aż do poziomu tekstowego. Nawarstwianie się konstrukcji hybrydycznych w reklamie ukazuje ją jako hiperhybrydę, której elementy nie są łączone na zasadzie uzgodnienia uznawanego w dotychczasowych tekstach za uzgodnienie logiczne, stylistyczne czy wynikające z przynależności do określonej dyscypliny. Reklama nie wskazuje na dysonans, a nawet absurd tkwiący w zestawianiu elementów postrzeganych jako niespójne czy wręcz wykluczające się wzajemnie. Przeciwnie, elementy takie są ukazywane jako uzupełniające się, tworzące tożsamość reklamy.

Tożsamość hybrydyczna reklamy oznacza dostrzeżenie tożsamości w hybrydzie. Mowa tu o momencie, w którym dokonano się wyodrębnienie elementów postrzeganych dotąd za niespójne i doszło do powiązania ich w jakąś całość. Według Hansa-Georga Gadamera „[...] tożsamość nie miałaby samoistnego znaczenia, gdyby w byciu sobą samym nie była zawarta również różność. Tożsamość bez różnicy byłaby absolutnie niczym”⁸. A zatem tożsamość jest sposobem na oddzielenie bytów uznanych za różne. Tożsamość hybrydyczna reklamy pozwalałaby więc określić odmiennosć reklamy jako tekstu-dyskursu – fenomenu współczesnej kultury w stosunku do innych tożsamości. Wskazywałaby też na swoistą pograniczność reklamy, na bycie czymś pomiędzy jednością i wielością form, na gotowość do nieustannego autodemontażu (rozpadu jednych form i tworzenia nowych) przy jednoczesnej skłonności do stereotypizacji. Co więcej bez określenia różnicy nie może być mowy o określeniu tożsamości, gdyż to różnica decyduje o oddzieleniu tego, co toż-same od tego, co inne.

Poszukiwanie tożsamości jest też gwarantem trwania i ciągłości, sposobem na zaistnienie w kulturze, zapisanie się w historii. W przypadku reklamy oznacza to gwarancję zaistnienia jako fenomen kultury i typ tekstualności. Ukonstytuowanie się tożsamości reklamy dokonuje się tym łatwiej, iż proces ten wymaga również **powtórzenia**, w którym ugruntowuje się tożsamość, a które jest jedną z podstawowych cech konstytutywnych reklamy (na co wskazują: powtórzenia całego przekazu, fragmentów, struktur tekstowych, celu teleologicznego rządzącego przekazem). W efekcie różnica i powtórzenie stają się wyznacznikami tożsamości, zgodnie z tezą Gillesa Deleuze’a, iż „[...] w jednym i tym samym ruchu tożsamość pojęcia w przedstawieniu obejmuje różnicę i rozciąga się w powtórzeniu”, choć „różnica przedstawiana jest w tożsamym pojęciu [...] [zaś] powtórzenie, przeciwie [...] poza pojęciem [...], gdy rzeczy różnią się *in numero*, w przestrzeni i w czasie, przy czym ich pojęcie pozostaje tożsame”⁹.

Reklama ukazuje, że to, co nie jest zgodne z zasadami logiki w pewnej klasie tekstów, może być uznane za logiczne w innej. Tak rzecz ma się z przynależnością dyscyplinarną, gatunkową czy stylistyczną. Mieszanie stylów, gatunków nie oznacza końca gatunku, stylu, struktury, a wręcz przeciwnie **ich rozwój**. Paradoksalnie zatem to momenty ustabilizowania gatunkowego, stylistycznego, strukturalnego czy innego są momentami stagnacji i uśmiercenia, nie zaś sytuacja przekształcania tego, co zastane.

Hybrydyczny charakter reklamy uwidocznia się już na jej ontycznym poziomie. Reklama jest bowiem jednocześnie jednostkowym tekstem, typem przekazu generującym niewyczerpaną mnogość wypowiedzi, składnikiem procesu marketingowego, elementem komunikacji społecznej, formą dyskursu i fenomenem współczesnej kultury. W tej wieloaspektowości reklamy zapisane jest jej dążenie do bycia tym, czym chce ją widzieć odbiorca, do odpowiadania na jego pragnienia i potrzeby. Sposób bycia reklamy uwidocznia jej transgresyjny charakter, ujawniający się w przenikaniu we wszelkie możliwe sfery życia społecznego, angażowanie różnych dziedzin kultury i nauki jak chociażby: sztuki, ekonomii, socjologii,

retoryki, psychologii, prawa czy polityki. Wskazuje to na wieloaspektowość i złożoność zjawiska, na to, że mamy do czynienia z fenomenem tożsamości hybrydycznej upatrującej swojej identyczności w braku stabilności, mediatyzacji coraz to nowych form znakowania.

Hybrydyczność reklamy znajduje odzwierciedlenie w intertekstualnym i transstylistycznym charakterze przekazu. Intertekstualność uwidocznia się w skłonności reklamy do cytowania, parafrazowania, czy posługiwania się licznymi aluzjami do istniejących, zakotwiczonych w tradycji, znanych tekstów kultury: tekstów literackich (Shakespeare'a: „Król litr” w reklamie piwa, Mickiewicza: „Czy to jest przyjaźń czy to jest kochanie” w reklamie telefonii komórkowej Idea, czy Norwida: ideał sięgnął bruku w reklamie kostek brukowych), utworów muzycznych (Gershwina, Bethovena, Mozarta), malarskich (np. do prac Michała Anioła). Naśladownictwa i transformacje dotyczyć mogą motywów, postaci, fabuł (mieć charakter tematyczny) lub gatunków, struktur tekstowych (intertekstualność formalna). To ostatnie widoczne jest w łączeniu i przenikaniu cech rozpoznawalnych jako przynależące do różnych gatunków i form wypowiedzi. Za przykład posłużyć może łączenie narracji, zdarzeń, postaci – elementów rozpoznawalnych jako charakterystyczne dla form fabularnych; środków poetyckich, czy szerzej retorycznych, kojarzonych zwykle z formami niefabularnymi: liryką, oracją; gier językowych charakterystycznych dla poezji lingwistycznej, ale także poezji dla dzieci czy rebusów i form rymowanych i zrytmizowanych typowych dla popularnych piosenek (gatunków estradowych, kabaretowych).

Reklama dokonuje **przemieszania** cech rozpoznawanych dotychczas jako przynależące do odmiennych form gatunkowych, a często wręcz uznawanych za decydujące o tej odmienności. Przykładem takich przeciwstawnych par, będących jednocześnie kategoriami opisu i klasyfikacji tekstów, są na przykład: fikcyjność i niefikcyjność (dokumentalność) oraz fabularność i niefabularność. Pierwsza para jest sposobem na oddzielenie tego, co zakotwiczone w zmyśleniu od tego, co oparte na zdarzeniu rzeczywistym. Tymczasem reklama jest przekazem fikcyjnym zakrywającym własną fikcyjność. Odniesienia do zdarzeń rzeczywistych, bardzo konkretnie istniejących w świecie odbiorcy, powiązanie reklamy z dyskursem ekonomii, psychologii, obwarowanie sposobu jej istnienia i ujawniania się przepisami prawnymi, jak również posługiwanie się stylistyką argumentacji naukowej, poetyką wywiadu (testimony), wskazują na konstytutywną dla reklamy cechę, jaką jest wspomniane zakrywanie własnej fikcyjności, ukazywanie fikcji jako zdarzenia rzeczywistości pozafikcyjnej. Świat prezentowany w reklamie jest konstrukcją odpowiadającą na pragnienia odbiorcy. Cechami charakterystycznymi reklamowej fikcji są: idealizacja (estetyzacja) przedstawień, hierarchizacja i przesunięcia w sferze wartości połączone z ich hiperbolizacją i symplifikacją. W reklamie mamy do czynienia ze światem wykreowanym. Elementem tej kreacji jest eksponowanie tożsamości ze światem rzeczywistym, co służyć ma wytworzeniu w odbiorcy przekonania o tożsamości obu światów, a w efekcie ułatwiać uczynienie odbiorcy uczestnikiem świata fikcji i jego współkreatorem.

Odbiorca „dając wiarę” reklamowym treściom i wartościom, nabywając reklamowany przedmiot, angażując się w akcję społeczną, polityczną, która jest przedmiotem reklamy, uczestniczy w defikcjonalizacji reklamowej fikcji i dokumentuje skuteczność zabiegów defikcjonalizujących.

Reklama godzi fabularność z niefabularnością, nie przestrzega granic gatunkowych ustanowionych w innych mediach: literaturze, czy filmie, choć jednocześnie chętnie zapożycza wypracowane w toku rozwoju innych sztuk sposoby istnienia tekstualności, co umożliwi osadzenie jej w tym, co znane odbiorcy i przez niego rozpoznawane. Do cech takich należą monosemiotyczność i polisemityczność, czyli posługiwanie się jednym systemem znaków (np. w literaturze, malarstwie, muzyce) lub wieloma systemami (np. w filmie, plakacie, komputerze), monomedialność i multimedialność, czyli przynależność przekazu do jednego medium (np. powieść do literatury) lub wielu mediów (np. baśń, horror do literatury i filmu), pograniczność, synkretyzm oraz interaktywność. Reklama ze znaczną swobodą łączy różne sposoby przejawiania się podmiotu tekstu, konstruuje podmiotowość hybrydyczną, której złożoność, wielopostaciowość sprawiają, że oscyluje ona na granicy między wielością a nieistnieniem. Nieokreśloność podmiotu sprawia, że zaczyna być on trudny do nazwania, zidentyfikowania, przestaje istnieć jako tożsamość.

Podobnie, cechą konstytutywną reklamy jest budowanie wypowiedzi z form uznawanych dotychczas za stylistycznie niespójne. Reklama manifestuje swoją swobodę w zestawianiu, łączeniu stylów: wysokiego i niskiego, poetyckiego, potocznego, naukowego i publicystycznego. Stylistyczna niespójność dotyczy zarówno treści wypowiedzianych za pośrednictwem jednego systemu semiotycznego, (np. w sferze obrazu łączenie przedstawień ikonicznych, fabularnych z odwołującymi się do stylu naukowego wykresami), jak i znaczeń tworzonych w interakcji wielu systemów (np. łączenie obrazu stylistycznie odwołującego się do codzienności z muzyką wysokoartystyczną), przy czym hybrydyczna tożsamość reklamy ukazuje takie połączenia jako wyraz spójności. Efekt ten uzyskiwany jest na drodze podporządkowania wszystkich elementów przekazu celom reklamowym. Tożsamość hybrydyczna reklamy jest zatem efektem jej perswazyjnego (czy teleologicznego) ukierunkowania.

Reklama godzi antynomie, odsłaniając relatywizm tego pojęcia. Sprzeczności, których nie da się pogodzić, są w istocie relacją elementów, które uznawane są za sprzeczne w sytuacji istnienia określonych założeń tekstowych. Za antynomię odpowiedzialna jest sytuacja referencji. To, co uznawane jest za antynomiczne w kontekście określonej sytuacji komunikacyjnej i tekstowej, w innej za takie uznawane być nie musi. W efekcie niegodzenie przeciwieństw wynika nie tyle z ich natury, co z uczynionego założenia wykluczającego takie działanie. Reklama jako przekaz tworzący własne reguły, ignorujący zasady obowiązujące inną tekstualność, zagraża bytowi antynomii. Do takich „pogodzonych” antynomii w reklamie należą: totalność (masowość, globalność) i indywidualizacja, łączenie perswazyjności z artyzmem, afirmacji i stałości ze zmiennością, odświętności z codziennością, magii

z realizmem. Za przykład reklamy godzącej sprzeczności posłużyć może amerykańska reklama telewizyjna jeepa. Film jest parafrazą biblijnego stworzenia świata. Ręka Boga stwarzającego świat uspokaja najpierw chaos, by następnie dać Ziemi ptaki, antylopy i inne zwierzęta. W kolejnym ujęciu widzimy tę samą dłoń spoczywającą na Ziemi i uderzającą w nią rytmicznie palcami, jakby w akcie zastanawiania się, by następnie postawić na niej reklamowanego jeepa.

To, co biblijne: Bóg i stworzenie świata zaliczane są do sfery sacrum; przedmiot reklamy, jako przedmiot codziennego użytku – do sfery profanum. Reklama dokonuje połączenia sacrum i profanum, odświętności, z codziennością, mitycznej przeszłości ze współczesną codziennością, stylu wysokiego i niskiego. W efekcie reklama godzi to, co dotychczas uznawane było za antynomiczne.

Świadomość hybrydy przynależy raczej do tych, którzy tkwią w zastanej rzeczywistości tekstowej, znając jej wielość i różnorodność, a także określając to, co nadchodzi jako hybrydyczne, utkane z istniejącego. Postrzeganie hybrydy jako tożsamości jest już efektem dostrzeżenia w hybrydzie jakiegoś porządku, jakiejś struktury, która, by się wyodrębnić, musi być powtarzana. Ukonstytuowanie się tożsamości oznacza moment pohybrydalny, a już z pewnością nowy punkt widzenia, patrzenie z pozycji tego, co ma nastąpić. Może też być postrzegana jako krystalizacja tendencji charakterystycznych dla współczesnej tekstualności w ogóle, zgodnie z zasadą, iż „tożsamość indywidualna jest odzwierciedleniem tożsamości zbiorowej”¹⁰.

Tożsamość hybrydyczna zdaje się, zatem być czymś pośrednim, momentem przejściowym, w którym to, co nadchodzi, napotyka jeszcze na silny opór tego, co jest, a co dawno nazwane i zaklasyfikowane. Ponieważ proces krystalizowania się tożsamości wciąż trwa, znajduje się ona w sytuacji **niedomknięcia**, które uniemożliwia oderwanie się od otwartości hybrydy. Owo niedomknięcie stawia tożsamość hybrydyczną w sytuacji ograniczonej określoności i oczekiwania na to, co nadchodzi, a co ma dokonać dookreślenia nowej tożsamości, potwierdzić jej charakter. Tożsamość hybrydyczna oznacza stawianie pytań o teksty będące wytworem nowych technologii digitalnych, ale i o te istniejące, które umieszczane w nowych mediach, poddawane są reinterpretacji. To jednak nie tylko pytanie o łączenie i przenikanie różnych poziomów semiotycznych i medialnych, lecz także poziomów stylistycznych, gatunkowych, dyscyplinarnych, i to nie w celu destrukcji tego, co zastane, wtrącenia tekstualności w stan chaosu, lecz wytworzenia nowych jakości tekstowych czy dyskursywnych, do jakich zaliczyć trzeba chociażby Internet czy reklamę.

Przypisy

¹ Waldenfels Bernhard, *Topografia obcego*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa, Oficyna Naukowa 2002, s. 41.

² Derrida Jacques, *Psyche. Odkrywanie innego*, przeł. Michał Paweł Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszyński 1997, s. 83.

³ Geertz Clifford, *O gatunkach zmąconych*, przeł. Zdzisław Łapiński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszyński 1997, s. 215–235.

⁴ Geertz, *O gatunkach...*, s. 215.

⁵ Sandbothe Mike, *Transwersalne światy medialne. Filozoficzne rozważania o Internecie*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, w: *Wiedzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, wyb. i oprac. Andrzej Gwóźdź, Kraków, Universitas 2001, s. 205.

⁶ Heidegger Martin, *Technika i zwrot*, przeł. Janusz Mizera, Kraków, Baran i Suszyński 2002, s. 16–18.

⁷ Heidegger, *Technika...*, s. 46.

⁸ Gadamer Hans-Georg, *Język i rozumienie*, wyb. i przeł. Piotr Dehnel, Beata Sierocka, Warszawa, Aletheia 2003, s. 47.

⁹ Deleuze Gilles, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Warszawa, KR 1997, s. 371.

¹⁰ Habermas Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, Warszawa, PWN 2002, s. 106.

Tożsamość hybrydyczna jako próba przewyciężenia dylematów epoki końca wzorców (na podstawie twórczości Alberta Savinia)

Twórczość Alberta Savinia (1891–1952), kompozytora, scenografa i choreografa, dramatopisarza, krytyka teatralnego, muzycznego i filmowego, eseisty, a przede wszystkim malarza i prozaika, wymykająca się standardowym kryteriom interpretacyjnym, do dziś wywołuje konsternację czytelników i krytyków. Kiedy w 1976 roku Leonardo Sciascia, jeden z pierwszych entuzjastów jego pisarstwa we Włoszech, przygotowywał wydanie *Souvenirs Savinia*, nie zaprosił do współpracy żadnego z włoskich krytyków, ale poprzedził tom przedmową Hectora Bianciottiego do wcześniejszego, francuskiego wydania. Swój wybór uzasadnił następująco: „Jako wprowadzenie do niniejszego tomu *francuskich wspomnień* Alberta Savinia zdecydowaliśmy się przetłumaczyć notę Hectora Bianciottiego (napisaną, aby przedstawić zagranicznym czytelnikom włoskiego autora), biorąc pod uwagę również fakt, iż nie ma drugiego pisarza włoskiego, który byłby dla czytelników włoskich „cudzoziemcem” w większym stopniu niż Savinio. Należy dodać, że Hector Bianciotti, Włoch z pochodzenia, urodzony w Ameryce Południowej, francuskojęzyczny jako pisarz i krytyk, realizuje to, co Savinio – poprzez postać Nivasia Dolcemare – mówi o sobie jako o człowieku, który sam dla siebie rozwiązał już problem internacjonalizmu, jedności i braterstwa ludzi”¹. Trzeba dodać, że rozwiązał go w sposób paradoksalny, poddając oryginalnej analizie własną kondycję cudzoziemca, autsajdera, „innego”, który w Grecji i Francji uchodził za Włocha, we Włoszech zaś był obcym, odmieńcem ukształtowanym przez inne miejsca i inne tradycje. Świadomość nieprzynależności towarzyszyła mu od najmłodszych lat. Właśnie o tym bolesnym poczuciu niezakorzenia pisał brat Savinia, Giorgio de Chirico, uzasadniając wspólnie podjętą decyzję wstąpienia do armii włoskiej w czasie I wojny światowej: „Wiele osób odczuwa pewien rodzaj wstydu, że urodzili się w jednym Kraju, a mają narodowość innego Kraju, że nie są, na przykład, Włochami urodzonymi we Włoszech z rodziców Włochów albo Francuzami urodzonymi we Francji z rodziców Francuzów. Wielu odczuwa ten wstyd, odczuwaliśmy go także ja i mój brat i naiwnie sądziliśmy, że stawiając się do broni aby spełnić, jak to się zwykło mówić, nasz obowiązek, zdołamy cokolwiek zmienić”².

Savinio debiutował jako pisarz w Paryżu, tuż przed pierwszą wojną światową, publikując artykuły w języku francuskim w tamtejszych czasopiśmie muzycznych i w awangardowych „Soirées de Paris” Apollinaire’a. To, aby być pisarzem włoskim, było w jego przypadku wyborem, decyzją podjętą po świadomym

namyśle, a także pewnym projektem twórczym, na początku wcale niełatwym. Saviniański *nostos* – powrót, miał być w pierwszym rzędzie odzyskaniem własnej utraconej tożsamości. Przede wszystkim tożsamości językowej. W odpowiedzi na uwagi Papiniego dotyczące jednego z nadesłanych do publikacji tekstów, Savinio pisał w jednym z listów z 1916 roku: „Bardziej niż nieprzyzwyczajony do włoskiego! Ja, Włoch, nigdy nie pisałem w swoim języku! Te zdania, które wydają się panu bardziej francuskie niż włoskie, to notatki sporządzone po francusku i przetłumaczone na włoski z wielkim trudem”³.

Przyjechał do Paryża w 1910 roku jako dziewiętnastoletni Andrea de Chirico, marzący o karierze muzyka. W roku 1914 opuścił Paryż jako Alberto Savinio, początkujący włoski pisarz. Prawdopodobnie pseudonim, który sobie wybrał, jest zitalianizowaną formą nazwiska dość znanego wówczas francuskiego tłumacza, Alberta Savine’a⁴. Wybór pseudonimu z całą pewnością nie był przypadkowy. Savinio symbolicznie przywłaszczył sobie cudzą tożsamość i fakt ten można uznać za równoznaczny z wysłaniem sygnału do czytelników, z zaproszeniem ich do uczestnictwa w przewrotnej grze znaczeń. Droga pisarska Savinia zaczyna się bowiem pod znakiem niejednoznaczności – oto *ja* i *nie ja* w jednej osobie, hybryda, z jednej strony *ja* postrzegany jako *ktoś inny*, a więc zaprzeczenie własnej tożsamości, z drugiej zaś *ja* istniejący poprzez *innego*, czerpiący z *innego* źródło swojej podmiotowości. Stawiając problem tożsamości w centrum swych zainteresowań, Savinio zdaje się jednocześnie podważać najważniejszy fundament tradycyjnego pojęcia komunikacji, a mianowicie spójność autorskiego *ja*.

Sytuacja kogoś, kto „urodzony w Grecji, Grekiem nie jest” stanowi dla Savinia, „urodzonego w cieniu Partenonu” tak jak jego bohater Nivasio Dolcemare⁵, jeden z wielu *alter ego* autora zaludniających stronicę jego książek, punkt wyjścia do przewartościowania całego bagażu pojęć przekazanych przez tradycję. „Włoskość” nie jest dla niego czymś naturalnym, nie jest dana, odziedziczona, ale została wybrana jako „rozwiązanie stylistyczne”⁶ – jest więc tożsamością zdobytą, nieregularną i rozdartą, niepewną siebie i poszukującą syntezy. Takie bycie sobą odsyła do pęknięcia, do hipotetycznego innego „ja.” Pisarstwo Savinia to nieustające opowiadanie o samym sobie wcielonym w liczne, często sprzeczne postaci. *Ja* narratora ulega projekcji do kolejnych *alter ego*, zostaje poddane procesowi dekompozycji. Z dekompozycji postaci narratora wypływa nowa struktura narracji: fragmenty rzeczywistości zostają wyjęte z ich normalnego kontekstu i skonfrontowane ze sobą. Ich zderzenie generuje nową wizję rzeczywistości, wyrzucając je w inny wymiar, w obszar fascynującej inności. Mamy tu do czynienia z programem narracyjnym bazującym na odrzuceniu tradycyjnej perspektywy. Savinio dekomponuje obraz świata, posługując się techniką przywodzącą na myśl malarstwo kubistów.

Jego pierwsza książka, wydana w 1918 roku, nosi wymowny tytuł *Hermaphrodito*. Podtytuł *Macroscopio – Telescopio* wskazuje na znaczenie transformacji i deformacji oraz odrzucenie kodu zwyczajowo przyjętego do odczytywania rzeczywistości. Ta zostaje bowiem w utworze Savinia poddana procesom dezintegracji, organizuje się wokół nowych znaczeń, traci linearną spójność, stając się

labiryntem zwielokrotnionych obrazów, pełnym ech, dysproporcji, postaci, z których wylaniają się inne postaci. Tożsamość nie jest w tym świecie niczym definiowanym. Rzeczy nie istnieją „obiektywnie”, nie są dane w raz na zawsze zdefiniowanej postaci. Oko narratora ogląda je z różnej perspektywy, nie przywiązując wagi do ich kanonicznego kształtu. W poniższym opisie ferraryjskich kobiet zaskakuje nie tylko fakt, że jawią się one w postaci kształtów niepokojących i nieskładnych, ale i zdumiewająca skuteczność tego opisu, który wydobywa na jaw wewnętrzną strukturę postaci i ukazuje ich ukryte, alternatywne „ja”: „Kobiety są przerażające. Noszą odcisnięte na twarzach zwierzęce piękno jak chorobę. Mają oczy zbudowane jak oczy raka: małe, lśniące kule, podobne do pigulek przeczyszczających, wystające z czubków rogowych anten; dzięki temu obdarzone są nie tylko zdolnością patrzenia do przodu, ale także na boki i do tyłu”⁷.

Hybrydy Savinia są wielorakie: niektóre, jak w cytowanym przykładzie, łączą cechy materii ożywionej i nieożywionej, inne są w połowie ludźmi, w połowie zwierzętami lub fantastycznymi bądź mitycznymi tworam. Wszystkie odsyłają do idei fundamentalnej jedności i jednocześnie wielopostaciowości świata, którą Savinio postrzega jako antytetyczną wobec całej historii kultury europejskiej. W tekście Savinia to, co jest, może być jednocześnie *tym* i *czym innym*; czytelnik zagłębia się w kłębowisko obrazów, mitów i symboli, które odsyłają jedne do drugich, w gęstwą paradoksalnych cytatów, fałszywych etymologii, postaci fikcyjnych umieszczonych w kontekstach geograficznie i historycznie prawdziwych. Każda rzecz zakłada istnienie innej rzeczy, każda postać jest sobą, ale jest – lub może być – także inną postacią. Mamy tu do czynienia z hybrydyzacją wielopostaciową i wielopoziomową, która dotyczy zarówno narratora, jak bohaterów, a także całego świata przedstawionego.

Debenedetti pisał o wielkiej transformacji bohatera powieściowego⁸. Postaci jednolite, typu manzonianańskiego (ale także postaci Vergi i D’Annunzia), nie są już możliwe. Ich miejsce zajmuje bohater zdezintegrowany, fragmentaryczny, stanowiący odpowiedź na wyobrażenie świata, jakiego dostarczają dwudziestowieczna fizyka i filozofia. Bachtin w *Poetyce Dostojewskiego* pisał o emancypacji postaci wobec autora-narratora i związanej z tym polifonicznej strukturze powieści psychologicznej. W swojej nowatorskiej technice narracji Savinio zdaje się łączyć te dwa stanowiska, ale dokonuje transformacji jeszcze dalej posuniętej. Dotyczy ona bowiem nie tylko postaci, ale także autora-narratora. Już od pierwszej książki Savinio wciela w życie oryginalny projekt artystyczny, którego celem jest pozbawienie narracji ograniczeń, jakie narzuca jej zawężony punkt widzenia. Gdybyśmy chcieli posłużyć się znaną terminologią Genette’a, typową narrację Savinia można by określić jako narrację niezogniskowaną i wewnętrzną jednocześnie (takiego wariantu Genette nie przewidział): znaczy to, że punkt widzenia narratora klasycznego opowiadania niezogniskowanego zostaje przeniesiony do postaci bohatera opowiadania, co prowadzi do destrukcji wyjściowego „ja” zarówno narratora, jak i bohatera, i do hybrydyzacji obydwu. Czytelnik zostaje postawiony w obliczu struktury narracyjnej nowego typu: nie tylko przedstawiana

rzeczywistość jest nieciągła i fragmentaryczna, zredukowana do zdolności percepcyjnych i intelektualnych bohaterów, których tożsamość zostaje podana w wątpliwość, ale także alternatywny punkt widzenia autora zostaje uzależniony od takiego samego procesu dezobiektywizacji.

Z powodu ekscentryczności swojego pisarstwa, nie dającego się zamknąć w obowiązujących schematach, Savinio długo pozostawał pisarzem niemal nieznanym. Jego debiutancki *Hermaphrodito* był zaskoczeniem nawet dla futurystów. Tak bardzo różnił się nawet od tych form literackich, do których przywykli miłośnicy awangardy, że Papini (wówczas futurysta) nazwał tom „czymś w rodzaju potwora literackiego”, a w swojej recenzji napisał, iż „jakiegokolwiek ograniczenie gatunkowe, jakakolwiek podpora retoryczna i estetyczna są, w obliczu tej książki, bezużyteczne”⁹.

Z tych samych przyczyn zdaje się wynikać wielkie odkrycie Savinia, jakie dokonano się w ciągu ostatniego dziesięciolecia. Tak jak obcy był klimatowi prozy włoskiej swoich czasów, okazał się zdumiewająco aktualny dzisiaj. Czemu zatem zawdzięczamy to późne odkrycie nieżyjącego od półwiecza autora, którego książki niemal do końca jego życia ukazywały się w minimalnych nakładach, często w numerowanej liczbie egzemplarzy? Sądzę, iż można tu zaryzykować twierdzenie, że w przypadku Savinia mamy do czynienia z autorem postmodernistycznym *avant la lettre*. Czym bowiem jest postmodernizm? Bywa definiowany na wiele sposobów, ale najczęściej jako podstawowe jego cechy wymienia się kryzys autorytetów, a przede wszystkim autorytetu kultury zachodniej i jej instytucji¹⁰. Zdaniem Gianiego Vattino najczęściej pojmuje się postmodernizm jako koniec historii, rozumianej jako metafizycznie usprawiedliwione kontinuum, i koniec historyzmu (czyli rozumienia ludzkich dziejów jako linearnej i celowej ewolucji)¹¹. Inne cechy, na które zwracają uwagę autorzy pragnący zdefiniować postmodernizm, to eklektyzm i przemieszanie kodów¹², skłonność do gry i wymyślania nowych reguł¹³, wreszcie dominacja problematyki ontologicznej nad epistemologiczną¹⁴. Wszystkie te, oraz podobne im, opisy mogłyby być czytane jako komentarz do utworów Savinia, tak trudnych do interpretacji, że wielokrotnie przypinano mu etykietkę pisarza ekscentrycznego i dziwaczego. Próbowano szukać jakiegoś klucza interpretacyjnego. Wydaje mi się, że takiego klucza dostarcza – oprócz tego, co nazwano „zawziętym oporem wobec jedynej racji”¹⁵ – specyficzna technika stosowana przez Savinia, którą dla wygody nazwę techniką dekonstrukcji.

Dekonstrukcja, którą Savinio przeprowadza, świadomie i precyzyjnie, na wszystkich poziomach dyskursu, dotyczy postaci (autora, narratora, bohaterów), kategorii pojęciowych (także podstawowych, takich jak czas i przestrzeń) oraz faktów. Rzecz jasna, mówiąc o dekonstrukcji odnoszę się w pewnym sensie do terminologii Derridowskiej: także dlatego, że metoda narracji, którą posługuje się Savinio, nieodparcie kojarzy się z myślą filozoficzną Derridy, w której centrum, jak stwierdził Abagnano, znajduje się idea dekonstrukcji metafizyki obecności, charakteryzującej całą tradycję filozoficzną Zachodu. Również Savinio dokonuje dekonstrukcji podstaw pojęciowych, na których opiera się cała tradycja kultury Zachodu.

Nie sposób rozróżnić Savinia – pisarza, twórcy fabuł i postaci, od Savinia – komentatora tekstów własnych i cudzych. Kreacja i refleksja teoretyczna przeplatają się i uzupełniają. Także dekonstrukcja przebiega na dwóch poziomach: na poziomie praktyki pisarskiej i refleksji teoretycznej. Niewątpliwy punkt odniesienia dla tej refleksji stanowią teorie Schopenhauera i Nietzschego, jednak wnioski, do jakich dochodzi Savinio, są diametralnie różne. Savinio, który sam siebie z upodobaniem nazywa *dilettante*¹⁶, traktuje rzeczywistość jako teren radosnej eksploracji i nieustannej gry z czytelnikiem. Początkowe założenie, że rzeczywistość jest straszna (*terribile*), bo pozbawiona punktów odniesienia, owocuje wysiłkiem skierowanym na zrozumienie mechanizmów tej rzeczywistości. „Myślę, że prawd jest wiele, że absolut nie istnieje, a prawda jest prawdą właśnie dlatego, że sobie zaprzecza” – to jedno ze stwierdzeń zawartych w *Hermaphrodito*¹⁷. Dają one początek długiej refleksji nad naturą rzeczy i człowieka. „Świat jest ciągle - jak Wenus – anadiomenon: ciągle, z jakiegoś morza [...], wyłania się nowy bóg” – pisał Savinio w 1918 roku¹⁸. Głębokie przekonanie o heraklitejskiej zmienności rzeczy prowadzi go do sformułowania pewnych ogólnych prawd, z których wyrasta cała jego twórczość literacka. Dominującą właściwością świata wykreowanego przez Savinia jest wolność. Jest to świat bez Boga, którego obecność ustanawiała granicę poznania: „Naszemu wiekowi można by nadać nazwę: Koniec wzorców. [...] Człowiekowi, który dotąd kroczył prowadzony przez przewodnika, dzisiaj po raz pierwszy przewodników zabrakło. Człowiek, któremu dotąd towarzyszyły istoty wyższe i nad nim górujące, dzisiaj po raz pierwszy został zdany na łaskę i niełaskę samego siebie. Człowiek, który dotąd żył życiem oświetlonym światłem odbitym, dzisiaj po raz pierwszy żyje życiem, w którym źródłem światła jest on sam”¹⁹. Koniec wzorców to także koniec tradycyjnie pojmowanej historii: „Klio [...] po grecku pisze się kleio, co znaczy „zamykam”. Imię najsurowszej z muz odsłania prawdziwą funkcję historii, a mianowicie funkcję stopniowego zamykania naszych przeszłych pojęć po to, żeby zdjąć nam z ramion ich ciężar, i pozwolić nam każdego ranka odnajdować w sobie nowego ducha”²⁰.

Savinio mówi o świecie, który jest *anadiomenon*, ciągle powstaje od nowa, co znaczy, że najistotniejszą cechą świata jest jego stawanie się, a jedyną pewną wiedzą o świecie, jaka jest nam dostępna, jest wiedza o jego nieustającej transformacji. Jesteśmy zanurzeni w gąszczu ciągle przekształcających się znaczeń, których część stanowimy my sami. Nie jesteśmy w stanie usytuować się poza kulturą, na zewnątrz, by móc opisać ją „obiektywnie”. Posługując się terminologią Derridy, można by powiedzieć, że niemożliwy jest dyskurs „transcendentalny”²¹. Na tej podstawie teoretycznej opiera się projekt artystyczny Savinia, który odrzuca odwzorowanie realistyczne, uważając je za nieskuteczne, albowiem rzeczywistość, którą odwzorowuje, jest społecznym konstruktem, i nie może dać wyobrażenia o prawdziwej naturze rzeczy. Aby zrzucić z siebie ciężar historii, jak powiada, Savinio dokonuje całkowitej dekompozycji całej spuścizny kulturalnej. Dekonstrukcja ta dotyczy zarówno płaszczyzny językowej, jak koncepcyjnej. Dekonstrukcja, czyli demontaż: Savinio dokonuje demontażu zarówno języka literackiego, jak i tradycyjnej narracji. Teksty Savinia nie przedstawiają, lecz czynią aluzję do tego, czego przedstawić się nie da,

do istoty rzeczy która nie jest w tekście, ale poza tekstem. Model tekstu, który Savinio proponuje, to nie opowiadanie jednorodne i w pełni kontrolowane przez autora, ale skomponowane jako siatka wskazówek i odniesień, krzyżujących się tropów, podatny na zmiany jak żywy organizm. Na poziomie językowo-stylistycznym najciekawszym przykładem jest tu niewątpliwie debiutancki tom *Hermaphrodito*. Zdekonstruowany język staje się hybrydą, jest niezwykle, zdeformowany, jest to język, który zaprzecza treści, stając się jedyną treścią, jedyną rzeczywistością dostępną i nie podlegającą dyskusji. Język Savinia jest tworem literackim, błyskotliwą konstrukcją. Oto jakiś fragment zaczyna się po włosku, a kończy po francusku, dialektyzmy sąsiadują z wyrażeniami zaczerpniętymi z greki, łaciny, hiszpańskiego. Savinio lubuje się w tworzeniu neologizmów, w zaskakujących grach słownych; jest przekonany o względności kodów, także kodu językowego. Jego wyobrażenie o języku można by porównać do koncepcji gry językowej Wittgensteina: poza kontekstem, w którym zostały użyte, słowa nie znaczą albo znaczą coś innego, sprawiając, że akt komunikacyjny staje się niemożliwy dla tych, którzy nie znają reguł gry. Savinio zatem świadomie tworzy tekst, który ma być czymś podobnym do Barthes'owskiej „przestrzeni tworzących się znaczeń”, owej *signifiance*, która „daje się poznać nie tyle jako wytwór skończony, zamknięty, co uchwycony w trakcie wytwarzania, «rozgałęziony» na inne kody”²².

Słowo ma moc sprawczą kreowania rzeczywistości. Jeden z bohaterów Savinia, pan Münster, „postrzega dramat jedynie poprzez siłę słowa i zderzenie wyrazów”²³. W opowiadaniu *Un maus in casa Dolcemare ovvero i mostri marini* ze zbioru *Casa la «Vita»* pierwsze zdanie stanowi antycypację całej opowiadanej w nim historii: „*Commendatore* Visanio nazywał Messaria «potworem morskim», ale Nivasio nie przywiązywał do tego wagi”²⁴. Zdanie na pozór banalne, które jednak otwiera dostęp do gęstwiny nieoczekiwanych znaczeń: ze słowa rodzi się inna, alternatywna rzeczywistość, równoległa do „tego, co my nazywamy rzeczywistością”²⁵. Kod narracyjny ulega przeobrażeniu od wewnątrz, w taki sposób, że ukazuje bezsensowność tradycyjnej narracji linearnej. Przerwanie jej toku otwiera przed czytelnikiem nieoczekiwaną perspektywę, stawiając go w obliczu przestrzeni skomplikowanej i nieskończonej.

Jedną z najciekawszych operacji przeprowadzonych przez Savinia w sposób niezwykle konsekwentny jest dekonstrukcja opozycji rzeczywiste–nierzeczywiste, ludzkie–nieczłowieckie, żywe–nieżywe, teraźniejsze–przeszłe, jednakowe–różne, znane–nieznane, konkretne–abstrakcyjne itp., na których opiera się potoczna logika. Savinio zmierza do wykazania, że jest to logika fałszywa, i że jest ona źródłem fałszywych prawd. Dekonstrukcja, którą przeprowadza, równoznaczna jest z nowym odczytaniem opozycji, ustanawiającym nową zależność pomiędzy jej członami. Nie wykluczają się one, ani nie znoszą nawzajem, ale tworzą dynamiczną strukturę binarną, której prawdziwego znaczenia należy szukać poza znaczeniami jej członów. Dzięki tej technice narracja Savinia zyskuje nowy wymiar, z konstatywnej przeobraża się w performatywną.

Niezwykle oryginalne i reprezentatywne z tego punktu widzenia jest opowiadanie *Il signor Münster*. Tytułowy pan Münster, bohater opowiadania, jest jed-

nym z wielu autoportretów Savinia, jego zaskakującym i ironicznym *alter ego*. Także i tutaj, podobnie jak w cytowanym wcześniej opowiadaniu *Un maus in casa Dolcemare ovvero i mostri marini*, dochodzi do kompromitacji narracji linearnej. Miejsce czasu psychologicznego, ograniczonego, mierzonego czynnościami i stanami ducha bohatera, zajmuje powoli inny czas, mitologiczny (a więc cykliczny), nieskończony, nie dający się zmierzyć. Podmiot narracji (identyczny z autorem), ulega identyfikacji z jej przedmiotem, własną fantastyczną emanacją, panem Münsterem. Podmiot utożsamia się z przedmiotem, staje się przedmiotem, zarówno jako literacki sobowtór autora, jak w znaczeniu dosłownym: tematem opowiadania jest bowiem śmierć bohatera, jego przeistoczenie w martwe ciało. Postać pana Münstera została skonstruowana zgodnie z często stosowaną przez Savinia zasadą oksymoronu: jest on podmiotem i przedmiotem narracji; z przedmiotu ożywionego, postaci, zamienia się w przedmiot nieożywiony, ciało. Jako bohater jest jednocześnie żywy i martwy, obserwuje, jak sam umiera, i jak jego ciało ulega rozkładowi. Śmierć pana Münstera staje się jego inicjacją do egzystencji metafizycznej „jest straszliwymi, ale upragnionymi narodzinami”²⁶.

Te same reguły kompozycji – dekompozycji binarnej stosuje Savinio w swoich biografiiach postaci historycznych. Te biografie wydają się fantastyczne jak jego obrazy, a jednak udaje mu się wydobyć najistotniejsze cechy portretowanych postaci i ukazać je w całkiem nowym świetle. Tak właśnie dzieje się w szkicu *Maupassant e l'«altro»*, który, zgodnie ze stwierdzeniem autora, miał być odmienny od zwykłych biografii, „pisanych stylem grobowym, czyli tym stylem eufemistycznym i pochwalnym, w jakim redaguje się napisy na nagrobkach”²⁷. Tekst jest wielokrotnie podwójny. Na poziomie makrostruktury mamy do czynienia z podziałem na dwie części. Pierwsza to esej – dywagacja (80 stron), drugą stanowią przypisy (30 stron), które można pominąć, czytać równocześnie z tekstem albo jako oddzielny tekst. Tym sposobem mamy do czynienia z konstrukcją hybrydową: jeden tekst zamienia się w trzy teksty, i choć każdy z nich jest kompletny, wszystkie się nawzajem uzupełniają. Związek pomiędzy dwiema częściami umożliwia różne odczytanie całości, a znaczenie jest funkcją organizacji materiału językowego. A więc tekst – labirynt, paradoksalny i niejednoznaczny. Także w tym wypadku, podobnie jak w opowiadaniu *Il signor Münster*, punkt widzenia autora podany zostaje w wątpliwość. Savinio – autor – narrator z jednej strony konstruuje „innego” siebie, przyłączając sobie niektóre z cech swojego bohatera, z drugiej natomiast wprowadza do jego postaci część samego siebie. W ten sposób rozbija integralność jednego i drugiego. W rezultacie *ja* i *inny* przestają być członami opozycji, stając się komplementarnymi i w równej mierze niezbędnymi obliczami tej samej rzeczywistości, jednakowo koniecznymi do jej eksploracji.

Esej o Maupassancie zaczyna się jak opowiadanie autobiograficzne. „Nivasio Dolcemare przybył po raz pierwszy do Paryża wieczorem 25 lutego 1910 roku”²⁸, dopiero po pewnym czasie, po serii dygresji i niebezpośrednio, Savinio wprowadza do swojej opowieści tytułowego bohatera: „Nivasio Dolcemare w porę przypomniał sobie, że Nietzsche umarł w 1900 roku, ale jego dusza, która jest także rozumem,

opuściła go dwanaście lat wcześniej, w roku 1888, co pozwoliło tej żądnej przygód duszy błąkać się przez trzy lata, zanim znalazła ciepłe schronienie wewnątrz ciała Nivasia Dolcemare. [...] Podobna rzecz miała się zdarzyć z Guy de Maupassantem, który umarł w 1893 roku, ale „przestał być sobą” dwa lata wcześniej, w 1891 roku, a więc tym samym, w którym Nivasio Dolcemare wkroczył w życie²⁹. A więc Maupassant pojawia się w poświęconym mu szkicu, na dodatek stanowiącym przedmowę do wydanego we Włoszech wyboru jego opowiadań, jako „metafizyczny gość” *alter ego* Savinia, Nivasia Dolcemare. Pojawia się, aby natychmiast zniknąć, ustępując miejsca kolejnym dygresjom: „Jakiś czytelnik, uwiązany na smyczy przyzwyczajęń, zapyta: „A co to ma do rzeczy?” Nasza metoda literacka [...] próbuje otoczyć każdy przedmiot środowiskiem jak najbogatszym, jak najpełniejszym, jak najbardziej „nieoczekiwanym”. Chodzi o to, aby za pośrednictwem *czego innego* i *innych rzeczy* przedstawić, najlepiej jak to możliwe, *tę rzecz*, światlić ją silniejszym światłem, dokładniej ją zgłębić³⁰. Savinio dociera do *tej rzeczy* poprzez grę, prowokację, niejednoznaczność. Konstruuje postać Maupassanta, tak jak przedtem pana Münstera, jako hybrydę, zgodnie z regułą oksymoronu. Maupassantowi, który jest „prowincjonalnym fotografem”³¹, „zwierzęciem jak najbardziej przyziemnym”³² i „przeciętnym pisarzem”³³ przeciwstawia innego Maupassanta, „wielkiego pisarza” i „surrealistę”³⁴. Maupassanta, który „widzi to, czego nie widzą inni, czego nie widziałby także on sam, gdyby pozostał dawnym Maupassantem”³⁵. Aby odkryć „prawdziwego” Maupassanta, Savinio niszczy Maupassanta jako postać zwartą, przeciwstawia mu sobowtóra, *alter ego*, który mu towarzyszy i powoli przenika do jego wnętrza, aby nim całkowicie zawładnąć: „W pewnej chwili wewnątrz Maupassanta narodził się inny Maupassant, i [...] takie było podobieństwo między pierwszym a drugim Maupassantem jak między miastem ciemnym a miastem pełnym iluminacji, jak między człowiekiem umarłym i pogrzebanym a człowiekiem żywym żeglującym po morzach, jak między kretem a orłem”³⁶. Ten „inny”, „czarny lokator, który wyrósł w ciele Maupassanta”³⁷, wyrywa postać z linearnej logiki normalności, umieszcza ją w innej, wielowymiarowej logice, w rozświetlającej mroki przestrzeni „metafizycznej”.

W podobny sposób także w innych tekstach Savinio dokonuje dekonstrukcji opozycji poprzez hybrydyzację postaci, stosując często tę samą metodę kontaminacji, aby wzniesć się ponad poziom zwykłych znaczeń i doprowadzić do nieoczekiwanej, błyskotliwej syntezy. Jednym z najciekawszych opowiadań tego typu są *Giovani sposi* ze zbioru *Achille innamorato*³⁸. Poprzez mistrzowską dekonstrukcję opozycji życie – śmierć, przestrzeń zamknięta – przestrzeń nieskończona, materia ożywiona – materia nieożywiona Savinio stawia przed czytelnikiem cały szereg pytań dotyczących „metafizycznego” porządku rzeczy, kondycji ludzkiej, absolutu, znaczenia śmierci itd. W *Formoso z Casa la «Vita»*³⁹ dochodzi do wdarcia się przeszłości w terażniejszość. Ich zderzenie unieważnia na moment perspektywę historyczną, prowadząc do dekonstrukcji opozycji dawniej – teraz.

Świat Savinia jest światem bez jednego, nieomylnego Boga, światem niewyjaśnialnym rozumowo, labiryntowym, w którym, na pozór, nie ma żadnych punk-

tów orientacyjnych. Wszystko zostało podane w wątpliwość, nawet kształty rzeczy i postaci, które wokół siebie widzimy. Ale dla Savinio ten właśnie świat jest zaprzeczeniem idei labiryntu. Saviniański labirynt jest bowiem metaforą całej zachodniej kultury, synonimem zamknięcia i ucisku. „Człowiek myśli źle, ponieważ myśli kuliście. Ciągłe powraca do tych samych myśli, i bierze za nowe myśli inne oblicze myśli już znanych. To myślenie klasyczne. Myślenie zamknięte. Myślenie zachowawcze. Myślenie, które w swoim centrum stawia Boga. Kto ma odwagę zrezygnować z tego „boskiego” zamknięcia, robi w tym kręgu wyłom i staje na drodze prostej i wolnej, która nie zna zamknięcia, ponieważ jest nieskończona”⁴⁰. Labirynt jest więc zamknięciem. Jest synonimem powrotu do tych samych idei, tych samych miejsc, do tych samych przesądów. W okresie międzywojennym, w dobie rozpętanych nacjonalizmów, Savinio rozciągał swoją wizję świata wolnego od schematów, świata, który czeka na to, by zostać odkrytym. „Zadaniem poety jest znaleźć wyjście z labiryntu. To jego najważniejsze zadanie. Znaleźć wyjście i wskazać je innym, swoim braciom, swoim współtowarzyszom”⁴¹. Epoka końca wzorców, o której pisze Savinio, jest przede wszystkim epoką nowych możliwości, niesie szansę wielkiego otwarcia, bez precedensu w historii kultury europejskiej. Hybrydyzacja świata przedstawionego i postaci w jego utworach odsłania w tym momencie swój służebny charakter: stanowi narzędzie służące do reinterpretacji całej spuścizny kulturalnej, a co za tym idzie, także instrument poznania teraźniejszości. Saviniańska hybryda oznacza otwarcie na wielorakość i bogactwo świata. Świat, do którego aspiruje Savinio, to świat nowej kultury, otwartej na wielość możliwości, do których sposobność daje kontakt z „innym”: z „innym”, który utracił wszystkie negatywne wyróżniki „inności”.

Przypisy

¹ Sciascia Leonardo, komentarz do wstępu H. Bianciottiego, w: Savinio Alberto, *Souvenirs*, Palermo, Sellerio 1976, s. XI. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki artykułu.

² De Chirico Giorgio, *Memorie della mia vita*, Milano, Bompiani 1998, s. 93.

³ List Savinio do Giovanniego Papiniego z 17 stycznia 1916 r., w: Calvesi Maurizio, *La metafisica schiarita*, Milano, Feltrinelli 1982, s. 153.

⁴ Na ten temat zob. Bianciotti Hector, *Introduzione*, w: Savinio, *Souvenirs*, s. VIII.

⁵ Zob. Savinio Alberto, *Infanzia di Nivasio Dolcemare*, Torino, Einaudi 1973, s. 25.

⁶ *Ibid.*

⁷ Savinio Alberto, *Hermaphrodito*, Torino, Einaudi 1974, s. 50.

⁸ Zob. Debenedetti Giacomo, *Il personaggio-uomo*, Milano, Garzanti 1998.

⁹ Papini Giovanni, *Opere*, Milano, Mondadori 1959, t. 6, s. 954.

¹⁰ Zob. Owens Craig, *Dyskurs innych: feministki i postmodernizm*, przeł. Małgorzata Sugiera, w: *Postmodernizm*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszczyński 1997, s. 421.

¹¹ Zob. Vattono Gianni, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. Barbara Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm...*, s.128–144.

- ¹² Zob. np. Huyssen Andreas, *Nad mapą postmodernizmu*, przeł. Janusz Margański, w: *Postmodernizm...*, s. 452–519 i Geertz Clifford, *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przeł. Zdzisław Łapiński, w: *Postmodernizm...*, s. 214–235.
- ¹³ Zob. Lyotard Jean-François, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, przeł. Michał Paweł Markowski, w: *Postmodernizm...*, s. 47–61.
- ¹⁴ Zob. McHale Brian, *Od powieści modernistycznej do postmodernistycznej: zmiana dominanty*, przeł. Michał Paweł Markowski, w: *Postmodernizm...*, s. 335–377.
- ¹⁵ Zob. Cacciari Massimo, *Savinio europeo*, „Galleria”, 1983, nr 3–6, s. 85.
- ¹⁶ Wł. amator, dyletant. *Diletto* oznacza radość, przyjemność, satysfakcję.
- ¹⁷ Savinio, *Harmaphrodito...*, s. 178.
- ¹⁸ Savinio Alberto, *Anadiomenon*, „Valori plastici”, 1918, nr IV i V, s. 6.
- ¹⁹ Savinio Alberto, *Wyjście z labiryntu. Szkice rozproszone z lat 1943–1952*, wyb. i przeł. Stanisław Kasprzysiak, Warszawa, Czytelnik 2001, s. 41–42.
- ²⁰ Savinio Alberto, *Torre di guardia*, Palermo, Sellerio 1977, s. 147–148.
- ²¹ Zob. Nycz Ryszard, *Słowo wstępne*, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. Ryszard Nycz, Gdańsk, słowo / obraz terytoria 2000, s. 10.
- ²² Barthes Roland, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Ed. du Seuil 1994, s. 1653; cytat za: Michał Paweł Markowski, *Ciało, które czyta, ciało, które pisze*, w: Roland Barthes, *S / Z*, przeł. Michał Paweł Markowski i Maria Gołębiewska, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999, s. 20.
- ²³ Savinio Alberto, *Casa la «Vita»*, Milano, Adelphi 1998, s. 268.
- ²⁴ Savinio, *Casa la «Vita»*, s. 139
- ²⁵ Savinio, *Casa la «Vita»*, s. 132
- ²⁶ Cirillo Silvana, *Alberto Savinio. Le molte facce di un artista di genio*, Milano, Mondadori 1997, s. 336.
- ²⁷ Savinio Alberto, *Maupassant e l'«altro»*, Milano, Adelphi 1975, s. 18.
- ²⁸ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 9.
- ²⁹ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 13–14.
- ³⁰ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 110–111.
- ³¹ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 38.
- ³² Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 62.
- ³³ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 118.
- ³⁴ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 119.
- ³⁵ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 86.
- ³⁶ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 68.
- ³⁷ Savinio, *Maupassant e l'«altro»*, s. 63.
- ³⁸ Zob. Savinio Alberto, *Achille innamorato (Gradus ad Parnassum)*, Milano, Adelphi 1993, s. 137–142.
- ³⁹ Savinio, *Casa...*, s. 113–122.
- ⁴⁰ Savinio Alberto, *La nostra anima*, Milano, Adelphi 1987, s. 40.
- ⁴¹ Savinio, *Wyjście...*, s. 98.

Tożsamość hybrydyczna jako anachronizm, przedmiot terapii i nowa jakość (przypadek portugalski)

Tożsamość zbiorowa w Portugalii wydaje się nie nastrożać większych problemów. Kraj jest jednolity pod względem narodowościowym, pozbawiony mniejszości; jego granice w ciągu całej historii były wyjątkowo stabilne, a byt państwowy nigdy właściwie nie uległ przerwaniu¹. Mimo to współczesny stan tożsamości zbiorowej Portugalczyków można byłoby określić mianem tożsamości rozchwianej. Zauważamy tu frapujące odstępstwo od „antropologicznej definicji narodu” zaproponowanej przez Andersona². W przypadku portugalskim odstępstwo to dotyczy dwóch cech uznawanych przez badacza za podstawowe: ograniczoności przestrzennej i liczebnej oraz otwartości na przyszłość.

Obecna tożsamość „rozchwiana” jest wynikiem zawieszenia między pamięcią o dawnym projekcie a świadomością nieprzełamywalnej lokalności i zepchnięcia na margines w świecie aktualnym. Znajduje to odzwierciedlenie w konkretnych realizacjach, spośród których zajmujemy się trzema: poetycką Fernanda Pessoa / Álvaro Camposa, eseistyczną Eduarda Lourenço i powieściową José Saramago.

Stanowią one przykłady trzech możliwych rozwiązań owego „tożsamościowego rozchwiania”. Pierwsze jest próbą anachronicznego powrotu do dawnej wizji i zaadaptowania jej poprzez hybrydyzację myślenia o wspólnocie religijnej i narodowej. W drugiej kolejności zostanie podjęta próba „leczenia” „chorej” świadomości zbiorowej tak, jak się leczy indywidualne psychozy i nerwice: poprzez interwencję psychoanalitka, którego funkcję będzie tu pełnił krytyk literacki. Wreszcie nadchodzi czas na próbę afirmacji lokalności i tymczasowości. Wraz z nią wykształci się być może nowa forma tożsamości, oparta na zupełnie innych przesłankach niż poczucie więzi z określonym obszarem geograficznym czy identyfikacji z określonym projektem, wspólnie realizowanym przez zbiorowość.

Korzeni tego stanu rzeczy należy poszukiwać w przeszłości. Portugalski problem, hipertrofia i jednocześnie hipotrofia – przerost i jednocześnie paradoksalny niedorost zbiorowej samoświadomości, to wynik złożonych stanów, jakie zaistniały w odległych momentach zbiorowego bytowania. Z dwoistym „kompleksem wyższości i niższości”³ w stosunku do obcych możemy spotkać się w kulturze portugalskiej nieustannie poczynawszy od XVIII wieku. Co więcej, tendencja ta wydaje się nasilać w wieku XX.

Jest to więc zagadnienie wymagające ujęcia w perspektywie historii odległej, nawet jeśli tym, co nas bezpośrednio interesuje jest współczesny – choć zdetermi-

* Autorka jest stypendystką Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

nowany przez historię – stan tożsamości zbiorowej. Spróbujmy więc w sposób skrótowy naszkicować genealogię portugalskiej tożsamości, aby następnie przejść do kilku refleksji nad XX-wiecznymi realizacjami kulturowymi.

Historyczną determinację stanu obecnego stanowi niegdysiejsza wizja tzw. „Piątego Imperium”, mającego stanowić powszechne państwo pod egidą portugalską, jednoczące całą ludzkość. Wizja ta zakładała przełamywanie granic i barier w przestrzeni, wyobrażeniowe kojarzenie obszarów i terytoriów, unifikującą (zasadzającą się na mediacji) misję religijną i cywilizacyjną oraz dobrowolną diasporę – zatracenie zbiorowości w świecie, który, w ramach tego utopijnego projektu, miał zostać radykalnie przemieniony i uświęcony kosztem samoofiary zbiorowości, która jednocześnie godziła się na wtopienie w ów nowy świat wraz z cechującą go wielością ludów i obyczajów.

Już począwszy od XV wieku Portugalczycy pojmowali samych siebie w kategoriach narodu wybranego, mającego dokonać dzieła nawrócenia wszystkich ludów i budowy sprawiedliwego państwa obejmującego całą ludzkość. W pierwszej kolejności idea wyprawy odkrywczej musiała zatriumfować nad pozytywnym wartościowaniem życia osiadłego i nad dawną wyobrażeniowością, w której istnieją nieprzekraczalne granice obszaru przeznaczonego dla człowieka. Nim do tego doszło, żeglarze zapuszczający się w morski przestwór ryzykowali nie tylko utratę życia, ale i zbawienia. Mimo to już w XVI wieku dojrzewał projekt eksploatacji nowych obszarów i anulowania dawnych rozgraniczeń wyobrażeniowych. W wyniku tego procesu cały świat oglądany portugalskimi oczyma został stopniowo uznany za przekształcalny w rzeczywistość rodzimą. Obcość stopniowo przestawała być niezmienną kategorią quasi-ontologiczną, stając się wręcz czymś w rodzaju usuwalnej przypadłości, istniejącej chwilowo przed włączeniem w obręb świata zawłaszczanego i swojskiego.

Równoległe do tego procesu, najwyższa ofiara ponoszona przez żeglarzy zaczęła być rozumiana jako wyraz narzuconego Portugalczykom przez Opatrzność przeznaczenia do diaspory, a bytowanie całej wspólnoty zaczęto pojmować w kategoriach odkupieńczej ofiary za świat. Naród portugalski miał rzekomo zostać poświęcony, niejako rozdarty na strzępy i „rozdany” wśród wszystkich ludów, jako analogia hostii w ofierze mszalnej. W XVII w. jezuita António Vieira zakończył proces formowania wizji, której to właśnie on nadał ostatecznie nazwę „Piątego Imperium”. Miało przez nie dojść nie tylko do zjednoczenia świata pod przewodem portugalskim, lecz wręcz do realizacji przepowiedni o charakterze eschatologicznym: zamknięcia historii i nastania tysiącletniego okresu pokoju i sprawiedliwości na ziemi.

Symptomy załamania tej wizji świata zjednoczonego i uświęconego pod egidą portugalską nie dały na siebie czekać. Począwszy od wieku XVIII, a z coraz większym natężeniem w wieku XIX i XX, literatura stawała się areną wielkiej rozprawy z wyobrażeniowością imperialną. Niemal w całej literaturze portugalskiej wieku XIX pobrzmiewała świadomość narodowego upadku, odczuwanego ze szczególną ostrością niejako w konfrontacji z Europą.

W tym dramatycznym stanie świadomości zbiorowej dominowało poczucie głęboko niezadowolającego stanu narodowej rzeczywistości, wynikające z rozdźwięku między wybujałym projektem, a nie dorastającą doń realizacją. Wobec tak niskiej oceny tego wszystkiego, co własne zwykowały kursy wszelkich wartości zagranicznych. Europa po drugiej stronie Pirenejów zaczęła funkcjonować jak wzorzec, gotowy, zrealizowany już przez innych ideał cywilizacji i kultury, który należało przenieść w stanie niezmienionym do Portugalii. Ten wzorzec zajmuje miejsce projektu. Zbiorowość traci aktywną, twórczą postawę wobec własnej przyszłości. Z potraktowania Europy jako wzorca wynika perspektywa prób „doganiania” cywilizacyjnego ideału. Ideał ten zostaje uchwycony nie w otwierającej się na przyszłość perspektywie czasowej, lecz w perspektywie przestrzennej, geograficznej. Z tego przełożenia czasu na przestrzeń wynika to, iż ów ideał, do którego należy dążyć to rzeczywistość teraźniejsza, istniejąca **już**, tyle, że w odległej przestrzeni, w formie realnej, skonkretyzowanej, **gotowej**, a nie jako projekt leżący w obrębie zbiorowej przyszłości, wymagający twórczego dookreślenia, otwarty na zmiany i indywidualne interwencje. Pojawia się frustracja wynikająca z przekonania o niedostępności tego wzorca, o niemożliwości wyrównania cywilizacyjnych dokonań i materialnego dobrobytu.

Cudzy wzorzec nie w pełni może zastąpić własny projekt; pozostawia poczucie dyskomfortu wynikające z wtłoczenia w nie całkiem odpowiednie, niedopasowane formy. W dodatku, nawet udana adaptacja wzorca zawsze prowadzi do frustracji, gdyż nie zaspokaja głęboko ukrytych, uspionych kreacyjnych ambicji zbiorowości. Zawsze oznacza straconą szansę na stworzenie czegoś własnego i budowę zbiorowej dumy ze wspólnych dokonań. Nieuchronnie pojawia się więc ambiwalentny stosunek do wszelkiej importowanej nowości: można wobec niej stawiać opór, można się jej poddać, ale nie można uczestniczyć w jej tworzeniu.

Przedłużająca się frustracja, jak to zwykle bywa, wyzwała reakcję. Jest nią próba odbudowy idei portugalskiego imperium, któremu przypisuje się jednak tym razem nieco odmienny sens. Próba ta przypada na pierwszą połowę wieku XX, a jej głównym autorem jest Fernando Pessoa. Portugalskie imperium ma być odtąd nie tworem rozciągniętym w przestrzeni geograficznej, lecz abstrakcyjnym bytem, rzeczywistością wyłącznie duchową. Portugalczycy mają wyzbyć się własnej tożsamości, aby dogłębnie przeżyć całą zmienność i bogactwo świata. Pessoa podejmuje ideał Portugalii bez granic, bytującej w diasporze, rozszerzającej się na kolejno eksplorowane obszary, aż do ogarnięcia całości globu i harmonijnego połączenia go w organiczną całość kulturową mocą domniemanej portugalskiej przewagi duchowej⁴.

Ciekawe, że nawet w wieku XX pojmowanie własnej narodowości wykazuje, przynajmniej u tego jednego, aczkolwiek wybitnego przedstawiciela kultury portugalskiej, pewne nietypowe cechy, które sprawiają, że używając kategorii proponowanych przez Andersona, musielibyśmy odczytywać Pessoańskie odczuwanie tożsamości jako hybrydę poczucia przynależności do dwóch rodzajów wspólnoty wyobrażonej: narodowej i religijnej. Anderson uznaje bowiem skoń-

czoność, ograniczenie liczebne i przestrzenne, za warunek pojmowania wspólnoty w kategoriach narodowych: „Narody wyobrażane są jako wspólnoty ograniczone, ponieważ nawet największe z nich, liczące nawet miliard żywych istot ludzkich, zajmują skończony, choćby i rozciągliwy obszar, poza którym żyją inne narody. Żaden naród nie wyobraża sobie siebie jako całej ludzkości. Najbardziej mesjanistyczni nacjonaliści nie marzą o dniu, w którym wszyscy członkowie gatunku ludzkiego wejdą w skład ich narodu, o czym w pewnej epoce marzyć mogli chrześcijanie”⁵.

W rzeczy samej, Pessoa nie tylko nawiązuje w swojej twórczości do wątków biblijnych, lecz, co istotniejsze, prezentuje typ myślenia bliski myśleniu religijnemu. Najdoskonalszym artystycznie przykładem byłaby tu *Ode Marítima*, gdzie w kulminacyjnym momencie portugalskie „ja” utożsamia się z Chrystusem-zbawicielem oddającym się w ofierze za całą ludzkość: „Ukrzyżujcie mnie w żegludze [...]! / Przywiążcie mnie do wypraw jak do słupa [...]!”⁶.

Owo zbiorowe „ja” traci swój hegemoniczny charakter, a staje się subtelnym „ja” duchowym, przenikającym i scalającym świat. Naród ma zdobyć się na samozatratę dla ogólnego dobra, stać się ekspiacyjną ofiarą, a dzięki temu, zarodzić powszechnego odnowienia. Ta idea narodu samoskładającego się w ofierze prezentuje się dziwnie czy wręcz absurdalnie w perspektywie nacjonalizmu (w której naród jest przecież wartością samą w sobie), ale wpisuje się harmonijnie w prawa myślenia religijnego. Naród portugalski jest tu pojmowany nie jako wspólnota zamknięta, ograniczona do pewnego terytorium i pewnej kategorii osób, lecz wprost przeciwnie, jako byt ekspandujący, mający w samym założeniu rozszerzać się na całą ludzkość. Wobec obcych postulowane jest właśnie to, co Anderson łączy z nawróceniem religijnym, „coś na wzór alchemicznej absorpcji, włączenia do wspólnoty”⁷.

O ile Pessoa ogłasza żarliwą zgodę na dramatyczną zaturę w charakterze ofiary za ludzkość, o tyle nie może zdobyć się na akceptację marginalnego, odartego z wielkości bytowania narodu. Dlatego też w jego poezji⁸ prześledzić można całą amplitudę stanów portugalskiej świadomości oscylującej od najbardziej szaleńczej manii wielkości do najgłębszego poczucia własnej znikomości. Szczególnie bolesna staje się świadomość bezcelowości historycznego wysiłku Portugalczyków, gdy okazuje się, że niegdysiejsze przetarcie szlaku na Wschód pozostaje bez terażniejszych konsekwencji. Ową terażniejszość wypełnia niedosyt i swego rodzaju pustka po spełnieniu: „Należę do klasy Portugalczyków, / Co po odkryciu Indii / Zostali bez pracy. Śmierć jest pewna”⁹.

Doskwierający brak aktualnego projektu, dalszego wypełniania misji, rodzi myśl o śmierci – i to nie o śmierci indywidualnej, lecz o końcu narodu pozbawionego racji bytu. Wyraźnie odczuwalny jest tu brak otwarcia na przyszłość, w której miałby się zrealizować narodowy rozkwit i świetność, a w tym właśnie otwarciu Anderson upatruje warunku harmonijnego bytowania „wspólnoty wyobrażonej”. Wobec świadomości, że Portugalia we współczesnym mu świecie nie może stać się odkupieńczą ofiarą, Pessoa zdaje się sugerować swego rodzaju

narodowe samobójstwo. Raz jeszcze ta wizja zakończenia istnienia narodu wówczas, gdy okazuje się on niezdolny do pełnienia swej domniemanej „funkcji” w świecie, wydaje się z gruntu obca myśleniu nacjonalistycznemu, w którym naród jest postrzegany jako cel sam w sobie, a nie jako instrument realizacji jakiegoś celu wyższego.

To samo rozchwianie pomiędzy przypisywaniem własnej wspólnoty narodowej niezwyklej ważności i specjalnej roli w dziejach świata, a rozczarowaniem własnym narodem, mogącym prowadzić wręcz do negacji sensu dalszego zbiorowego bytowania pojawia się również w drugiej połowie XX wieku. Okres ten stoi w dalszym ciągu pod znakiem „podwójnego kompleksu wyższości i niższości” wobec innych narodów i bolesnego poczucia zepchnięcia na margines Europy, nie do pogodzenia z przeświadczeniem o wyjątkowości Portugalii.

Ów podwójny kompleks jest tak szczególnie bolesny, gdyż peryferyjność nie jest pozbawionym znaczenia geograficznym przypadkiem, lecz stanowi biegun tworzący **napięcie** w stosunku do głęboko zakorzenionego przeświadczenia o konieczności wypełnienia wyjątkowej misji w świecie. Twórczość eseistyczna Eduarda Lourenço plasuje się w tym kontekście nie tylko jako moment wyartykułowania diagnozy o „patologicznym” charakterze narodowych kompleksów, ale i jako próba ich „leczenia” poprzez „psychoanalizę przeznaczenia narodowego”, bo taki właśnie podtytuł nosi pierwsza szeroko znana książka Lourenço, *Labirinto de Saudade*¹⁰.

Uczony filolog sięga po właściwe sobie narzędzia krytyki literackiej, aby za ich pomocą dokonać zimnej, chirurgicznej analizy poszczególnych faz rozwoju dręczącego naród od ponad stulecia, bolesnego poczucia „gorszości” wobec Europy, bolesnej świadomości peryferyjnej. Sięgając do historii literatury, tworzy genealogię podwójnego „kompleksu wyższości i niższości”. Objaśnienie kulturowych i literackich procesów, jakie doprowadziły do ukształtowania się niekorzystnego obrazu Portugalczyków w ich własnych oczach miałyby spełnić funkcję terapii, którą Lourenço uznaje za niezwykle pilną ze względu na aktualne okoliczności historyczne. Definitywna klapa projektu kolonialnego, a potem włączenie Portugalii do ogólnoeuropejskiego organizmu, bywało bowiem w latach 70. i 80. dość powszechnie odczuwane jako podwójna klęska dziejowa narodu.

Eduardo Lourenço dostrzegł pilną potrzebę przebudowy podstaw tożsamości narodowej poprzez przeformułowanie zdezaktualizowanego projektu zbiorowego, jakim był snuty przez długie wieki projekt imperialny i kolonizacyjny. Jak się wydaje, najtrudniejszą sprawą było nakreślenie nowego horyzontu zbiorowego działania. Jako możliwe rozwiązanie jawiło mu się spojenie tożsamości narodowej i poczucia identyfikacji z szerszym kontekstem cywilizacyjnym, jakiego miała dostarczyć jednocząca się Europa. Tymczasem jednak włączenie kraju do europejskiej wspólnoty było odbierane przez wiele osób jako przymusowe wcielenie do organizmu, wobec którego Portugalia wolałaby zajmować jakąś pozycję zewnętrzną, stanowiąc, przynajmniej w swej wewnętrznej świadomości zbiorowej, alternatywne centrum, a nie margines czy peryferię europejskiego świata.

Należało więc znaleźć sposób na wykorzenienie dawnego przeświadczenia o portugalskiej misji w świecie. Zostało ono, jak już wiemy, ujęte przez Lourenço w kategoriach patologii psychiatrycznej, kwalifikującej się do leczenia metodami psychoanalizy. Postulowany stan zbiorowego „zdrowia” miał polegać na akceptacji stanu rzeczywistego, a więc sytuacji Portugalii jako ograniczonego w sposób naturalny narodu pośród wielu równorzędnych narodów. Poniekąd „leczenie” sprowadza się więc do wciśnięcia portugalskiego wyobrażenia narodu do ram nakreślonych w definicji Andersona: wyobrażenia wspólnoty, która uznaje swój ograniczony charakter i nie pretenduje do uniwersalizmu.

Zbiorowy kompleks nie został jednakże rozwiązany przez zimną diagnozę postawioną przez filologa. Ta próba położenia fundamentów nowej formacji wyobrazeniowej odniosła, jak się wydaje, jedynie ograniczony skutek, gdyż w literaturze portugalskiej ostatnich dziesięcioleci w dalszym ciągu nieustannie podejmowane są próby rozwiązania wyobrazeniowych aporii wynikających z rozdziwisku między świadomością bycia peryferią, a domniemanym przeznaczeniem do stanowienia duchowego centrum ludzkości.

Alternatywnym rozwiązaniem mogłoby być powrót do ziemi, do wartości związanych z porządkiem tellurycznym. W ten sposób można byłoby postawić znak równości między „terytorium” a „światem”. Nie wymagałoby to ani ekspansji i podboju oznaczającego polityczne i militarne objęcie w posiadanie kolejnych obszarów, ani kolonizacji kulturalnej. Owo wyobrażone „objęcie świata w posiadanie” mogłoby dokonać się na drodze przeżycia wewnętrznego realizującego się w ramach egzystencji nomady, dokonującego subiektywnego zawłaszczenia przemierzanego przez siebie małego „światka”.

Ta wizja wykształca się w literaturze portugalskiej począwszy od neorealizmu. Już wtedy pojawia się pewien alternatywny wzorzec zawłaszczenia przestrzeni. W ramach marksistowskiej walki klas portugalska powieść neorealistyczna przeciwstawia ziemiaństwo – właścicieli rozległych latyfundiów w regionie Alentejo klasie bezrolnych chłopów, najemnych robotników rolnych nieustannie przemierzających latyfundialny kosmos w poszukiwaniu dorywczego zajęcia¹¹. W ten sposób powieść ta wyrasta ponad zasadzające się na ideologii politycznej schematy, by sięgnąć do najbardziej pierwotnych źródeł rozróżnień i konfliktów. Nomada i człowiek osiadły, właściciel ziemi – to przecież Kain i Abel, a ich konflikt to zbrodnia inicjująca historię ludzkości.

Ten zapoczątkowany przez neorealistów nurt tematyczny kontynuuje José Saramago¹². Jego anachroniczne próby nawiązania do komunistycznej ideologii stają się dla nas zrozumiałe wyłącznie w ramach ciągłości pewnej linii tematyczno-symbolicznej. W centrum problematyki powieści Saramagowskich stoi rozróżnienie między osiadłością i nomadyzmem, między człowiekiem realizującym się jako *homo faber* lub jako *homo viator*, między budowniczym i pielgrzymem. Wędrujący rolnik czy budowniczy to nowe schematy hybrydycznej tożsamości. Ustala się ona w oderwaniu od przynależności do miejsca, od narodowości rozumianej jako związek z krajem urodzenia. Saramago w swoich powieściach podej-

muje wielokrotnie wątek narodzin w wędrówce – narodzin człowieka bez miejsca urodzenia, któremu brak podstawowego źródła tożsamości, gdyż nie może powiedzieć skąd jest. W skrajnym przypadku, nakreślonym na kartach powieści *A Jangada de Pedra*, w takiej sytuacji znajduje się cały naród, całe pokolenie zrodzonych w wędrówce, gdyż Półwysep Iberyjski wskutek geologicznego kataklizmu odłamuje się od Europy i rozpoczyna błędną żeglugę po oceanie¹³.

Można powiedzieć, że w ten sposób Saramago podejmuje kolejną próbę rozwiązania aporii portugalskiej tożsamości: aporii wynikającej z przeświadczenia o przeznaczeniu do diaspory, z niezgody na bytowanie w marginalnej, a przy tym ciasnej i ograniczonej przestrzeni na skraju kontynentu. W błędzeniu i wędrówce zatracą się pojęcie granicy, a także podział na centrum i peryferie. Portugalczyk-wieczny tułacz może wreszcie ziszczyć swoją odwieczną ambicję zawłaszczenia świata.

Hybrydyczna tożsamość, jak już wspomnieliśmy, jest nie tylko wynikiem zaburzenia pewnych podstawowych relacji przestrzennych, lecz także czasowych. Benedict Anderson, przeciwstawiając wspólnoty religijne narodowym, podkreśla z jednej strony znaczenie schyłkowości jako czasu wyobrażonego właściwego wspólnotom religijnym, z drugiej zaś otwarcie na przyszłość, nieskończone trwanie jako perspektywę właściwą wspólnotom narodowym.¹⁴

Czas, który odnajdujemy na kartach powieści José Saramago jest czasem apokaliptycznym, naznaczonym przez „znaki” – zwiastuny nadchodzącego przełomu eschatologicznego. Jednym z takich znaków jest choćby oddzielenie Półwyspu Iberyjskiego w *A Jangada de Pedra*. Te same eschatologiczne „znaki”, stanowiące dla bohaterów wezwanie do porzucenia osiadłości i wyruszenia w wędrówkę, sytuują jednocześnie czas powieściowy w obrębie dziejowości typu religijnego, stanowiącej realizację nadprzyrodzonego planu, a więc nieubłaganej zmierzającej do z góry założonego i objawionego przez proroctwa czy „znaki” kresu.

Człowiek bytujący w czasach schyłkowych nie może już zasadać swej tożsamości na przynależności do wspólnoty, którą spaja wspólny projekt. Jak podkreśla Anderson, wspólnota narodowa potrzebuje do swego istnienia otwarcia na przyszłość, perspektywy trwania, w której ów projekt mógłby być realizowany. Natomiast czas apokalipsy zwraca raczej zainteresowania człowieka ku sprawom wybiegającym poza doczesność. W myśleniu religijnym nadrzędnym celem staje się zbawienie, u Saramago zaś szczególny rodzaj dogłębnego poznania, w imię którego bohaterowie takich powieści jak *A Jangada de Pedra* czy *A Caverna* wyruszają w wędrówkę¹⁵.

Problem „hipertrofii-hipotrofii” zbiorowej samoświadomości zostaje rozwiązany, przynajmniej w powieściowym świecie, poprzez radykalną zmianę natury „wspólnoty wyobrażonej”. Bohaterowie powracają do stanu archaicznego, łącząc się w kilkusobowe, wędrujące grupy. Wyzwalają się od ciężaru przerośniętej tożsamości dzięki radykalnej i wielokierunkowej rezygnacji: z przywiązania do miejsca, z wytwarzania i gromadzenia dóbr materialnych, z realizacji jakiegokolwiek zbiorowego projektu innego niż wspólne wędrowanie. I wreszcie, mimo zwrotu ku sprawom wyłącznie duchowym, dzięki rezygnacji z prozelityzmu.

Zaproponowana przez Saramago droga ku jakiejś pełniejszej, bardziej osobistej i godniejszej tożsamości, osiągalnej poprzez zerwanie zarówno z myśleniem religijnym, jak i z myśleniem narodowym, biegnie z pewnością przez krainę utopii. Kwestią otwartą pozostanie związek przekazu literackiego z wyobrażoną rzeczywistością przeżywaną przez realnie istniejącą i funkcjonującą w aktualnym świecie zbiorowość. Wiele jednak wskazuje na to, że w XX-wiecznej kulturze portugalskiej mamy do czynienia z ciekawym przypadkiem tożsamości hybrydycznej, łączącej cechy ukształtowanej w nowoczesności wspólnoty narodowej i anachroniczne formy wyobrażania, właściwe wspólnotowości religijnej. Nie wykluczone też, że owa tożsamość hybrydyczna może prowadzić do syntezy pewnej nowej jakości.

W omawianym przez nas przypadku portugalskim, hybrydyzacja tożsamości ma wiele wspólnego z *hybris*. Wiąże się z systematyczną odmową rezygnacji z pomowania samych siebie w kategoriach szczególnych, mimo że konieczność rezygnacji nieustannie się narzuca poprzez obiektywne uwarunkowania historyczne i polityczne. Stanowi konsekwencję nie poddającej się terapii zbiorowej megalomanii. Jako że ta megalomania jawi się jako portugalska specyfika, wydaje się, że zasięg omawianych zjawisk jest niewielki. Nie wykluczone jednak, że pragnienie zerwania z przerośniętą, przytłaczającą tożsamością jednostki przypisanej do kategorii narodowościowych i wyznaniowych, podnoszone w imię nieskrępowanej tożsamości osobistej i grupowej, jest symptomem toczącego się procesu krystalizacji jakiejś zupełnie nowej formy przynależności, której aktualność nie ogranicza się być może do wąskiego obszaru spraw portugalskich.

Przypisy

¹ Chyba, że za takie przerwianie uznamy unię dynastyczną z Kastylią w latach 1580–1640.

² Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego 1997.

³ Podejmujemy tu sformułowanie zaproponowane przez omawianego niżej eseistę Eduardo Lourenço.

⁴ Pojawiająca się tu idea podbicia świata już nie siłą militarną, lecz poprzez swoiście pojętą kolonizację duchową i kulturalną jest pomysłem na wskroś utopijnym. Portugalia posiadająca znakomite siły militarne była w tym okresie w sposób oczywisty niezdolna do jakiejkolwiek ekspansji. To samo dotyczyło jednakże pomysłu zawładnięcia umysłami. Ludziom takim jak Fernando Pessoa narodowa kultura musiała się z pewnością wydawać równie znikoma jak narodowa armia. Byłoby to jedną z możliwych hipotez dotyczących genezy słynnych heteronimów. Być może Pessoa powziął ów projekt jako część planu wyprodukowania w pojedynkę tej „brakującej” portugalskiej kultury na użytek całego narodu i świata. Pozostając w dużej mierze twórcą osamotnionym, próbował stać się całą plejadą poetów-heteronimów, całą „literaturą”. Wobec megalomanii tego projektu „Piąte Imperium” księdza Vieira wydaje się igraszką. Ale Pessoa był człowiekiem na tyle inteligentnym, aby zachować ironiczny dystans do swojego przedsięwzięcia.

⁵ Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 20.

⁶ Pessoa Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Mem Martins, Publicações Europa-América [s/d] [1990], s. 167. Przel. E. Ł.

⁷ Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 27.

⁸ Dotyczy to w szczególności utworów przypisywanych przez poetę heteronimowi Álvaro de Campos.

⁹ Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, s. 147. Przel. E. Ł.

¹⁰ Lourenço Eduardo, *O Labirinto de Saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote 1978.

¹¹ Redol Alves, *Gaibéus*, Lisboa, [nakładem autora] 1939.

¹² Saramago José, *Levantado do Chão*, Lisboa, Caminho 1980.

¹³ Saramago José, *A Jangada de Pedra*, Lisboa, Caminho 1986.

¹⁴ Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 34 i nast.

¹⁵ Saramago José, *A Caverna*, Lisboa, Caminho 2000.

Tożsamość estetyczna a dyskurs rozmycia kulturowego

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

Marika obawiał się, że dokonywana przez środki masowego przekazu i masową produkcję re-prezentacja i re-interpretacja dzieł sztuki stworzonych w kulturze jego przodków spowoduje powolne zniszczenie jej odrębności. Tak więc położył nacisk na przeciwstawne zbiory, w obrębie których istnieją oryginalne malowidła na korze i ściereki do naczyń. Radykalnie zmienił się kontekst omawianej twórczości, która, wcześniej będąc częścią ściśle określonego rytuału, została przeniesiona do fabryki, sprzedającej tysiące produktów centrum handlowym i sklepom firmowym. Wandjuk Marika ostrzegł, że nowe obrazy nie mają tego samego znaczenia co oryginały oraz, dodatkowo, nie ukazują tej samej tożsamości kulturowej. Pod wpływem środowiska estetycznego, które stopniowo wypełnia się obrazami odzwierciedlającymi nową tożsamość, zmienia się tożsamość jednostkowa i grupowa. W rezultacie artyści nie są w stanie powielić obrazów, które stanowiły wyraz tożsamości posiadanej w przeszłości. Etnomuzikolog Alan Lomax nazwał to zjawisko „rozmyciem kulturowym”². W 1971 roku ostrzegł, że dzieła sztuki, które zarówno odzwierciedlały, jak i tworzyły tożsamość małych lub zamkniętych grup kulturowych, są w coraz większym stopniu zastępowane rozproszonymi dziełami sztuki, odzwierciedlającymi sposób postrzegania owych grup kulturowych przez dominujące społeczeństwo. Jeśli to sztuka danej społeczności, jak się powszechnie uważa, decyduje o odrębnych cechach jej tożsamości oraz definiuje ją (przynajmniej częściowo), to gdy owa sztuka zanika, zanika również odrębna tożsamość tej społeczności.

Jednak wyjaśnienie zarzutów Lomaxa oraz późniejszych krytyków kultury może sprawiać trudności. Jak odróżnić odrębną kulturę, której rzeczywiście grozi

zniknięcie, od kultury, w której zachodzi jedynie zmiana wartości (co ma miejsce we wszystkich odrębnych kulturach)? Co więcej, pojęcie rozmycia kulturowego wskazuje na swoisty rodzaj zagrożenia społeczności; zagrożenia, które jest przede wszystkim natury estetycznej. Co oznacza twierdzenie, że zagrożenie stwarzane przez dzieła sztuki odmienne jest od zagrożenia, które niosą ze sobą na przykład siły ekonomiczne lub działania wojskowe?

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

Zanim przejdę dalej, chciałbym wyjaśnić sposób, w jaki używam pojęć kultura i tożsamość, gdyż stanowią one ważny element niniejszej dyskusji. Nie chcę podawać definicji tych terminów, dwóch z najbardziej kłopotliwych koncepcji w dyskursie filozoficznym, lecz jedynie zwrócić uwagę na niektóre z najistotniejszych znaczeń, które posiadają. Proponowany przeze mnie opis nie wyklucza więc innych możliwości interpretacyjnych, lecz jest otwarty, będąc częścią toczącego się dialogu, który oba nieustannie generują. Poprzez kulturę rozumiem wspólne wartości, pojęcia i związane z nimi wzorce zachowań typowe dla członków grupy, która dokonuje samookreślenia i jest wciąż żywa. Chciałbym podkreślić dynamiczny charakter kultury, która nie jest statycznym zbiorem wartości i myśli. Oznacza ona raczej wzorzec pojęć, wartości i zachowań, które są w nieustannym procesie zmiany i renegotiacji. W ramach niniejszego artykułu szczególnie interesuje mnie sposób, w jaki używa się dzieł sztuki, aby przekazać kulturę. Przez tożsamość rozumiem, przynajmniej częściowo, otwarty produkt tak związków społecznych, jak i środowiska kulturowego. Co więcej, uważam, że tożsamość zależy od społecznego uznania. Tożsamość, będąc produktem wzajemnego oddziaływania z innymi jednostkami i formami kulturowymi, jest również dynamiczna. Jak wykażę, rozpowszechnianie dzieł sztuki w środkach masowego przekazu może spowodować rozmycie kulturowe ze względu na diachroniczny charakter kultury i tożsamości.

W zasadzie trudno dostrzec różnice pomiędzy omawianymi pracami – zbiorem malowideł na korze oraz wyprodukowanymi fabrycznie ścierkami do naczyń z ich reprodukcjami. Obrazy dzieli tylko sposób przekazu. Nie zmieniono prze-

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

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

stanowią zaledwie dwa przykłady tego zjawiska. Należy więc zastanowić się, dlaczego przełożenie pojedynczego dzieła sztuki na liczne, masowo produkowane nośniki, mogło wywołać zarzuty moralne, takie jak te, które postawił Wandjuk Marika.

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

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

W myśl stwierdzenia Danto, o znaczeniu dzieła sztuki decydują nie tylko jego cechy formalne, ale również okoliczności towarzyszące jego powstaniu i rozpowszechnieniu. W przypadku niektórych rodzajów sztuki wyrażenie tożsamości danej grupy stanowi dla artystów istotną i jawną część uprawiania owej kategorii artystycznej. I tak na przykład w niektórych rdzennych grupach w Australii i Ameryce Północnej sposób, w jaki sztuka przekazywana jest następnemu pokoleniu, obłożony jest surowymi prawami plemiennymi. Starszyzna plemienna może wydać zakaz ujawniania historii, wyjaśniających stworzenie świata, komukolwiek spoza grona wtajemniczonych, którzy i tak stanowią garstkę wybrańców spośród plemienia. Mamy wówczas do czynienia z sytuacją, w której wiedza kulturowa

artyści i jego dostęp do kultury mają niezwykle znaczenie dla społeczności artystycznej. Starszyzna plemienna przekazuje wiedzę tylko tym jednostkom, które posiadają doświadczenie niezbędne, aby zrozumieć zarówno owe historie, jak i sposób, w jaki mogą one być użyte w stosunku do grupy kulturowej, którą reprezentują. Jak wyjaśnia Vivien Johnson: „Na artystach aborygeńskich, jako strażnikach posiadanych przez nich wzorców, spoczywa prawna odpowiedzialność za ich ochronę i przekazanie w stanie niezmiennym przyszłym pokoleniom. Modyfikacja lub kradzież tych modeli odbija się na strażnikach – powodując utratę szacunku dla samego siebie oraz osobiste cierpienie i udrękę”⁷.

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

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

sztuka jest głównym wyznacznikiem tożsamości kulturowej, zmiana kontekstu dzieła sztuki może mieć ważne konsekwencje polityczne.

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

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

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

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

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

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

Drugą ważną zmianą, wywołaną przez transpozycję poszczególnych dzieł sztuki na środki masowego przekazu, jest przeniesienie władzy, jakie wówczas ma miejsce. Nie chodzi tylko o to, że zanika dialog, który towarzyszył lokalnym praktykom artystycznym, ale również o to, że owa twórczość docierać będzie do licznych odbiorców, zaś niewielkie społeczności, z których się wywodzi, nie będą mieć kontroli nad procesem jej rozpowszechniania. Blues i jazz stanowią charakterystyczną ilustrację tego zjawiska na gruncie amerykańskim. W krytyce bluesa i jazzu wciąż żywy jest mit, że najstarsze nagrania muzyczne są „najprawdziwsze”, zaś nowsze – wtórne i jałowe. Krytyków, którzy za autentyczne uznają jedynie tradycje muzyczne powstałe przed latami dwudziestymi XX wieku, nazywa się w kręgach jazzowych „starymi grzybami”. Charles Keil opisuje, jak „stary grzyb” podejmuje decyzję, czy dane wykonanie jest autentyczne. „Wobec prawdziwego wykonawcy bluesowego stosuje się następujące kryteria oceny, w sposób dosłowny lub w przenośni: wiek – najlepiej jeśli wykonawca jest po sześćdziesiątce, powinien być niewidomy, cierpieć na reumatyzm i nie mieć zębów (jak powiedział Lonnie Johnson, kiedy po raz pierwszy poproszono go o wywiad: „Jesteś z tych, co chcieliby na siłę starca ze mnie zrobić?”)⁸. Problematyczność postawy starych grzybów nie dotyczy jedynie sposobu, w jaki opisują pojęcie autentyczności w sztuce, ale również implikacji, które te postawy mają dla kultur, tworzących tę sztukę. Kultury traktuje się, jakby były zaklęte w czasie i stanowiły

okazy muzealne, po wieki odzwierciedlające te same, niezmiennie postawy i pojęcia. W rezultacie kulturę przyrównuje się do statycznego zbioru obrazów artystycznych, które często nie mają już przełożenia w rzeczywistości. Twórczość przestaje być częścią dialogu, zaś kultury, w których owe dzieła sztuki powstały, nie mają kontroli nad tym, które z nich będą prezentowane.

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

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

Theodore Gracyk lakonicznie zauważył, że utrata odrębnej tożsamości kulturowej nie powinna być powodem do oskarżeń moralnych, ponieważ ludzie nadal będą mieć *jakąś* tożsamość kulturową, choć będzie ona nowa (w przeciwieństwie do stwierdzenia Mariki, jego lud nie wyginie, lecz jedynie stanie się innym ludem)⁹. W myśl twierdzenia Gracyka, tożsamości kulturowe i praktyki artystyczne w sposób naturalny znajdują się w procesie ciągłej zmiany i renegocjacji. Nie powinniśmy się więc niepokoić, gdy w grupach kulturowych, które niegdyś charakteryzowały się dość odrębnymi praktykami artystycznymi, działania artystyczne dominującego społeczeństwa zaczynają się nasilać. To typowy proces zmiany kulturowej, który zachodzi od zawsze, choć dziś szybciej niż w przeszłości. Gracyk, jak się wydaje, zakłada, że ci, którzy sprzeciwiają się kulturowemu rozmyciu, zwyczajnie występują przeciwko jakiegokolwiek zmianie. I tak Marika, twierdząc, że jego lud wyginie, tak naprawdę oplakuje kres pewnego niezwykle konkretnego zbioru działań artystycznych, który zostanie zastąpiony przez nowy ich zbiór.

Z pewnością Gracyk właściwie uchwycił charakter kultury, która z zasady jest dynamiczna, błędnie jednak rozumie proces rozmycia kulturowego oraz spe-

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

Przełożyła Joanna Kazik

Przypisy

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

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

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

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

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

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

⁷ Johnson, *Copyrites...*, s. 10.

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

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

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

Ironia – tożsamość kulturowa – współczucie

Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się –
na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie,
samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził
się z niej wysiłek łamania własnego etnocentrycznego zamknięcia.

L. Kołakowski¹

1. Różnorodność i doświadczenie odróżnicowania

Richard Rorty jest jednym z najsłynniejszych współczesnych krytyków metafizyki. Jego zdaniem metafizycy mieli przesadne aspiracje – chcieli dostarczyć wiedzy pewnej na temat jednej, wielkiej, prawdziwej rzeczywistości skrywającej się za zasłoną zjawisk i zdarzeń przypadkowych. Choć od czasów Kanta owo „pragnienie wzniosłości” – jak określa to Rorty – zostało zmodyfikowane i wyrażało się w próbach sformułowania koniecznych warunków możliwości dla jakichś *x-ów* (transcendentalizm)², nie zmieniło to zasadniczo charakteru tej tradycji. Zdaniem Rorty’ego dążenia metafizyków stanowiły zakamuflowany wyraz eskapizmu, tchórzostwa i niezdolności do zaakceptowania ludzkiej skończoności i przygodności. Skutki takiej postawy były niebagatelne – kurczowo trzymając się tego, co rzekomo ostateczne, wieczne i naprawdę ważne, lekceważono niezliczone przykłady ludzkiego cierpienia, krzywdy i niesprawiedliwości.

W związku z tym Rorty głosi konieczność całkowitego zerwania z anachronicznym i moralnie podejrzanym kanonem platońsko-kantowskim. Tradycyjny wzniosły język filozofii chce zastąpić językiem ironicznym, wolnym od opresyjnych, totalitarnych implikacji. Konsekwencją tego kroku jest antyesencjalizm, który w odniesieniu do człowieka przybiera postać przekonania, że nie istnieje nic takiego jak stała, ogólna i konieczna natura ludzka, natomiast w przypadku kultury oznacza rezygnację z dociekań nad jej istotą.

Postawa ironiczna wiąże się między innymi z przekonaniem, że język jest narzędziem umożliwiającym nam radzenie sobie z rzeczywistością, a występujących w nim binarnych opozycji nie należy traktować zbyt poważnie. Ironia oznacza też niechęć do wszelkiego teoretyzowania, a nawet definiowania. Jej największą zaletą jest to, że pozwala ujawnić się różnicom i indywidualnym idiosynkrazjom. Konsekwencją różnicowania jest pluralistyczny, demokratyczny świat, w którym nikt nie ma monopolu na prawdę i każdy na równych prawach może dojść do głosu i oczekiwać zrozumienia. Ale ironiczne różnicowanie posiada też inne oblicze – wyrzekając się tego, co stałe i niezmienne, prowadzi do rozpadu wspólnoty uniwersalnej, wspólnot lokalnych, a nawet samego podmiotu, któremu brak już stałej jaźni (decentracja, fragmentaryzacja). Ironia różnicuje, ale nie łączy; jest dobrym narzędziem dekonstrukcji, lecz wydaje się, że zagraża tożsamości indy-

widualnej i kulturowej oraz, że nie można się nią posłużyć do budowania międzyludzkiej solidarności.

Obawy, że w kulturze ironicznej może nie być miejsca na poczucie więzi z innymi ludźmi Rorty próbuje odsunąć jak najdalej. Stwarza postać liberalnej ironistki (*porte-parole* autora), która posługuje się dwoma odrębnymi językami: prywatnym i publicznym. Pierwszy jest bogatym językiem wyrafinowanej intelektualistki poszukującej dróg samorealizacji, drugi natomiast jest prostym językiem wspólnotowym, który odziedziczyliśmy po Oświeceniu. To dzięki niemu ironistka solidaryzuje się z każdą istotą cierpiącą i głosi, że okrucieństwo jest najgorszą rzeczą jakiej się dopuszczamy. Trudność polega na tym, że posługując się językiem publicznym nieuchronnie osuwa się w stronę oświeceniowej wizji natury ludzkiej. Ironistka przestaje więc być ironistką, a staje się typowym zwolennikiem liberalizmu ufundowanego na tradycyjnej metafizyce. Nie mamy zatem nigdy do czynienia z liberalną ironistką, lecz raz z ironistką, innym razem z liberałem i niespójność ta wydaje się nieusuwalna na gruncie filozofii Rorty'ego. Wypracowana przez niego koncepcja podmiotu o podwójnej tożsamości (niespójnego, schizofrenicznego) nie jest w stanie w przekonujący sposób przysłużyć się idei międzyludzkiej solidarności.

Propozycję uniknięcia powyższej trudności zgłasza A. Bielik-Robson, która w samej ironii odnajduje „podstawy” międzyludzkiej solidarności. Jej zdaniem różnicująca ironia otwiera możliwość doświadczenia odróżnicowania, przez co stwarza nowe poczucie więzi z innymi ludźmi. Skoro wszyscy tak bardzo się różnimy i jednocześnie umiemy to dostrzec, to przecież jest coś, co nas łączy. Doświadczenie odróżnicowania nie jest doświadczeniem jedności, lecz doświadczeniem wspólnoty w wielości i różnorodności. W ten sposób ironia paradoksalnie może okazać się źródłem nowoczesnego poczucia solidarności, które jest poczuciem bezpojęciowym, ateoretycznym, niefilozoficznym i które najlepiej jest ująć w terminach kondycji ludzkiej (*conditio humana*) i wspólnego losu³.

Nie łączy nas jedna i ta sama natura, lecz to, że wszyscy stoimy wobec losu: tak samo jesteśmy przygodni i podatni na zranienie⁴. Solidarność to poczucie wspólnoty, które nie unicestwia różnic indywidualnych i lokalnych, lecz je zachowuje; nie wymusza jedności, a mimo to daje spolegliwy wspólny grunt. Taka solidarność jest możliwa nie pomimo, a dzięki usunięciu pojęć filozoficznych. Definicje i pojęcia, które nas wcześniej określały, jednocześnie odgradzały nas od siebie. Teraz jesteśmy od nich wolni – każdy jest inny i tak samo niedefiniowalny. Ironiczna solidarność ma charakter przeżyciowy. Rorty chce nas naprowadzić na doświadczenie, które zostało nam odebrane już w starożytności przez uniwersalizujący język metafizyki. Nowa wspólnota jest niedefiniowalna i ma charakter negatywny - opiera się wyłącznie na spostrzeżeniu, że różnimy się bardzo podobnie. Tylko ironia zachowująca dystans wobec wszelkich pojęciowań i teorii potrafi nas otworzyć na żywe doświadczenie naszej różnorodności i skłonić do dystansu nawet wobec tej różnorodności. Ironia buduje zatem poczucie solidarności „przeciw różnicującym zabiegom samych jednostek: przenika prowizoryczne ścian-

ki ich nieszczelnych monad i daje im wrażenie wspólnoty wbrew nim samym, wbrew ich usilnej woli bycia tylko i wyłącznie jednostkami”⁵.

2. Różnorodność kultur i nierelatywistyczne wartości

Spróbuję pokazać na przykładzie rozważań o kulturze i wrażliwości moralnej, że wykładnia zaproponowana przez Bielik-Robson odpowiada poglądom Rorty’ego znacznie lepiej niż wprowadzony przez niego podział na odrębne dyskursy: prywatny i publiczny. Rorty utrzymuje, że przyjęcie języka ironicznego nie prowadzi do relatywizmu i indyferentyzmu moralnego. Jako ironista głosi, że człowiek nie może spoglądać na rzeczywistość z perspektywy boskiego oka ani odkrywać prawd ahistorycznych i ostatecznych; każdy zanurzony jest w jakiejś kulturze (podmiot usytuowany), która wyznacza jego sposób patrzenia na świat. Jednocześnie jako liberał Rorty zdecydowanie broni wartości takich jak tolerancja, współczucie, otwartość, braterstwo itp., tak jakby miały one uniwersalny, a nie jedynie lokalny i doraźny charakter. Aby wyjaśnić, jak to jest możliwe, przywołamy wyróżnione przez niego znaczenia terminu kultura.

Kultura 1 jest to „po prostu zbiór podzielanych zwyczajów działania (*shared habits of action*), takich, które umożliwiają członkom pojedynczej wspólnoty ludzkiej dawanie sobie rady ze sobą i z otaczającym środowiskiem. W tym sensie owego terminu, wszelkie koszary wojskowe, uniwersytecki instytut, więzienie, klasztor, wioska, laboratorium naukowe, obóz koncentracyjny, stragan uliczny, korporacja przedsiębiorstw – mają sobie właściwą kulturę. Wielu z nas należy do całej gamy różnych kultur – do kultury miasta naszego pochodzenia, do kultury kosmopolitycznych intelektualistów, do kultury tradycji religijnej, w której nas wychowywano, do kultur rozmaitych organizacji, do których należymy, lub rozmaitych grup, z którymi mamy do czynienia”⁶. Rorty podkreśla, że w tym sensie kulturę posiadają również zwierzęta (etologowie mówią np. o kulturze stada pawianów, roju pszczół itp.), zatem nie jest to nazwa jakiegoś przymiotu, który cechuje wyłącznie ludzi. Używając pojęcia *kultura* w tym znaczeniu, mówić można o (większych lub mniejszych) różnicach w złożoności i bogactwie porównywalnych kultur, lecz nie o istotnej różnicy jakościowej, która pozwalałaby wyrobić sobie pogląd, na czym polega przepaść pomiędzy ludźmi i światem przyrody.

Jeżeli chodzi o kulturę 2 to „[w] tym sensie *kultura* znaczy coś jak *wysoka kultura*. Więźniowie często nie mają jej wiele, lub wcale, lecz przebywający w klasztorach czy na uniwersytetach mają jej często dość dużo. Dobrymi wskaźnikami posiadania kultury 2 są zdolności do manipulowania abstrakcyjnymi ideami dla samej przyjemności stąd płynącej i zdolność do rozprawiania na temat rozmiągających się wartości szeroko rozumianej gamy malarstwa, muzyki, architektury lub pisarstwa. Kulturę 2 można uzyskać drogą edukacji i jest to typowy produkt takiej edukacji, która jest zarezerwowana dla bardziej majątnych i bardziej dysponujących wolnym czasem członków społeczeństwa”⁷. W tym sensie *kultura* jest pojęciem wartościującym. Swój pozytywny stosunek do czyjegoś sposobu bycia możemy wyrazić stwierdzeniem: „To jest osoba kulturalna”, mamy

przy tym na myśli cały szereg cechujących ją zalet i godnych naśladowania przymiotów.

Gdy chodzi o kulturę 3 to „Jest nią to, co miałyby stopniowo okrzepnąć (*gained ground*) wraz z przebiegiem historii, ponad *naturą* – nad tym, co dzielimy z prymitywami. Jest ona przewyciężaniem bazy i irracjonalności, i zwierzęcości przez coś uniwersalnie ludzkiego, coś, co wszystkie osoby i kultury są mniej lub bardziej zdolne uznawać i respektować [...] Uniwersalne królestwo kultury 3 jest celem historii”⁸. Przy tym rozumieniu słowa *kultura* uwidacznia się ontyczna przepaść między człowiekiem i przyrodą, dlatego niektórzy filozofowie formułują tezę, że w kulturze ujawnia się to, co esencjalnie ludzkie.

Zdaniem Rorty’ego intelektualiści przeważnie nie rozróżniają tych sposobów rozumienia terminu *kultura* i w związku z tym formułują tezy, z konsekwencjami których, gdyby je sobie tylko uświadomili, sami nie chcieliby się zgodzić. Dobrym przykładem mogą tu być rozpowszechnione przeświadczenia, że wszystkie kultury są równe i w takim samym stopniu zasługują na zachowanie i ochronę. Zdaniem Rorty’ego teza ta jest ryzykowna, gdyż z łatwością przychodzi wskazać takie kultury, których lepiej byłoby nie otaczać troską. Należą do nich kultury obozów koncentracyjnych, gangów przestępczych i mafii międzynarodowych oraz kultury bakterii chorobotwórczych. Niemal wszyscy zgodzą się, że bez tego rodzaju kultur żyłoby się nam lepiej. Jak w związku z tym zrodzić się mogło, nie obwarowane żadnymi zastrzeżeniami, przeświadczenie o konieczności zachowania każdej kultury? Otóż, zdaniem Rorty’ego, całe zamieszanie wokół tej kwestii wynika ze splotu kilku przekonań, takich jak to, że kultura jest czymś dziełem; że dzieło to pojmować należy na kształt dzieła sztuki; że dzieło sztuki stanowi przejaw triumfu kultury 3 nad naturą itd. Łatwiej z tej perspektywy dostrzec dlaczego utrzymuje się, że „uchybiecie uznaniu i pochwale wobec triumfu tego typu liczyłoby się jako porażka w kulturze 2. Takie uchybiecie byłoby wrogiem i bezduszne, byłoby zdradą zarówno wobec kultury 2, jak i kultury 3”⁹. Ludzie szlachetni, a więc posiadający wysoką kulturę 2, szczególnie pragną unikać tego rodzaju uchybień, skutkiem czego popadają w teoretyczne (a nawet praktyczne) kłopoty¹⁰. Przychylnie nastawienie do każdej bez wyjątku kultury wynikać może, zdaniem Rorty’ego, również z faktu przesunięcia Kantowskiego pojęcia godności ludzkiej na kulturę. Błąd polega w tym wypadku na myślowym traktowaniu każdej kultury jako czegoś posiadającego niewspółmierną wartość i domagającego się, niczym osoba, odpowiedniego traktowania, pod groźbą sankcji moralnych¹¹.

Kolejną tezą, z którą Rorty polemizuje jest charakterystyczne zwłaszcza dla lewicowych intelektualistów (paradoksalne) przekonanie, że pomimo iż wszystkie bez wyjątku kultury są sobie równe, to jedna z nich – kultura nowoczesnego Zachodu – jest chora, jałowa, pełna gwałtu, a nawet, jest rakiem naszej planety itp.¹². To skrajnie nieumiarkowane samooskarżenie, jest według Rorty’ego wyrazem frustracji wywołanej poczuciem winy z powodu imperializmu kulturowego i pewnych historycznych zaszłości. Skutkiem tej frustracji są próby teoretycznego zadośćuczynienia i nobilitacji każdej kultury zagrożonej, zdominowanej i sła-

bej. „Czasami można odnieść wrażenie – mówi Rorty – że w dyskursie niektórych współczesnych intelektualistów lewicy jedynie kultury *uciśnione* liczą się jako *prawdziwe* lub *zasadne* kultury 1. Analogicznie, wśród nowoczesnych Europejczyków obnoszących się z dumą ze swoją kulturą 2 wystąpiła skłonność do poglądu, że jedynie *trudne* czy *inne* dzieła sztuki – najlepiej tworzone po strychach, przez artystów odrzuconych, zepchniętych na margines – stanowią *prawdziwe* lub *zasadne* przykłady twórczości artystycznej”¹³. Nieco dalej Rorty pisze: „Dysponować kulturą 2, wśród dzisiejszych lewicowych intelektualistów, znaczy być zdolnym do dostrzegania wszystkich kultur uciśnionych – wszelkich ofiar kolonializmu i ekonomicznego imperializmu – jako bardziej wartościowych niż cokolwiek z dokonań współczesnego Zachodu”¹⁴. Jest to zdaniem Rorty’ego ten sam typ nieznośnej egzaltacji, który wcześniej przejawiał się w zapewnieniach o wyższości europejskich form życia nad innymi – infantylnymi, dzikimi, prymitywnymi. Kiedyś sądzono, że siła dławienia innych stanowi niezawodny wskaźnik wartości (własnej!) kultury, obecnie niektórzy intelektualiści doszli do przeciwnego wniosku, że niezawodnymi oznakami wartości kultury są bezsilność i ubóstwo.

Jednostronnie negatywna ocena kultury nowoczesnego Zachodu oraz tendencje, przejawiane przez niektórych intelektualistów, aby dostrzegać wyłącznie zagrożenia i nieszczęścia jakie ta kultura spowodowała, wydają się Rorty’emu szkodliwe i nie do przyjęcia z licznych powodów – po pierwsze dlatego, że „niektóre z osiągnięć Zachodu – opanowanie epidemii, likwidacja analfabetyzmu, ulepszenie transportu i komunikacji, standaryzacja jakości towarów i tak dalej – z całym prawdopodobieństwem nie zostałyby zlekceważone przez nikogo, kto zetknął się z nimi. Po drugie: Zachód jest lepszy niż każda inna ze znanych kultur w sprzęganiu kwestii polityki społecznej z rezultatami przyszłego eksperymentowania, zamiast z zasadami i tradycjami przejmowanymi z przeszłości. I po trzecie: owa podatność Zachodu na sekularyzację, na rezygnację [z kwestii] transcendencji, w dużym stopniu umożliwiła owo drugie osiągnięcie”¹⁵. Poza tym jedynie „Zachód rozwinął kulturę 1 nadziei – nadziei na lepszy świat, osiągnięty na tym padole wysiłkiem społecznym – jako przeciwstawną kulturom 1 rezygnacji charakterystycznej dla Wschodu”¹⁶. Przewaga Zachodu pod tymi względami nie oznacza obiektywnej wyższości tej kultury nad innymi, a jedynie relatywną wyższość ze względu na cele, które uznajemy za ważne. Stanowiska gloryfikujące lub deprecjonujące kulturę europejską należy, zdaniem Rorty’ego, odrzucić. Rozsądnie będzie zatrzymać się na względnie niekontrowersyjnej i nie uchybiającej nikomu konkluzji, że to, co czyni jakąś kulturę wartościową nie ma nic wspólnego z (jakkolwiek pojętą) siłą.

Aby uniknąć powyższych nieporozumień wystarczyłoby, zdaniem Rorty’ego, przyjąć zaproponowane przez niego rozróżnienie na kulturę 1 i kulturę 2 oraz – co należy z całą mocą podkreślić – pozbyć się raz na zawsze wypracowanego przez filozofów pojęcia kultury 3, zrezygnować z esencjalistycznego języka tradycyjnej metafizyki i zaakceptować język ironiczny.

Odrzucając język tradycyjnej metafizyki i przyjmując język ironiczny tracimy (iluzoryczny przecież) fundament w postaci niezachwianych prawd i obiektywnej hierarchii wartości. W takiej sytuacji oceniać możemy osoby, kultury i praktyki społeczne jedynie przeprowadzając porównania – jednego człowieka porównujemy z innym, jedną (naszą) kulturę z inną itd. Jednocześnie musimy zdawać sobie sprawę, że wszystkie nasze opinie dotyczące prawa, obyczajowości i moralności mają charakter przygodny. „Tak więc narody, kościoły i ruchy społeczne błyszczą jako historyczne przykłady nie dlatego, że odbijają promienie emitowane przez jakieś wyższe źródło, lecz dzięki efektowi przeciwstawienia – dzięki porównywaniu się z innymi, gorszymi społecznościami. Godność poszczególnych osób nie jest światłem wewnętrznym, lecz rezultatem uczestnictwa w przeciwstawieniu. W efekcie takiego poglądu moralne usprawiedliwienie instytucji i praktyk jakiejś grupy – na przykład współczesnego mieszczaństwa – staje się kwestią narracji historycznych [...], nie zaś kwestią metanarracji filozoficznych”¹⁷. Nie będą nam zatem potrzebne odrębne dyskursy: prywatny – ironiczny i publiczny – oświeceniowy i liberalny.

W kulturze ironicznej wykluczone będzie traktowanie własnych zwyczajów jako naturalnych, oczywistych, niepodważalnych, opartych na niewzruszonym fundamencie. Postawę pełną rezerwy w stosunku do własnych przekonań, postawę nominalisty i historycysty, Rorty proponuje uznać za jedną z najważniejszych części naszego dziedzictwa kulturowego, gdyż cecha ta niezawodnie pozwala odróżnić naszą kulturę od wszystkich pozostałych¹⁸. Na skutek pewnych historycznych okoliczności nasza zdolność do sceptycyzmu wobec własnych norm i obyczajów zdominowana była dotąd przez dogmatyzm i fundamentalizm, sporadycznie jednak dochodziła do głosu za sprawą takich autorów jak Montaigne czy Montesquieu, a obecnie ma szansę (dajemy jej szansę) odegrać ważną rolę. Podobnie idee tolerancji, otwartości na innych oraz międzyludzkiej solidarności traktować należy jako nasze – nieodłączne od naszej kultury, choć nie zawsze pierwszoplanowe. Obecnie żyjemy w takim społeczeństwie, w którym ceni się tolerancję, demokrację i solidarność międzyludzką. Dlatego wykluczone jest, by nasz etnocentryzm przybrał formę nacjonalizmu czy rasizmu. Nie jest natomiast wykluczone, że w pewnych okolicznościach będziemy zmuszeni w sposób zdecydowany i bezkompromisowy bronić tych wartości, które uważamy za słuszne. „Według heglistów nie ma takiej rzeczy, której należy być wiernym wyjąwszy osoby i faktyczne bądź potencjalne społeczności historyczne”¹⁹. W związku z tym wartościami, których będziemy musieli bronić są ludzie przynależący do naszej wspólnoty i nasze społeczeństwo, w tym kształcie w jakim je akceptujemy, nie zaś Prawda, Dobro czy Godność Ludzka.

Kantowska wykładnia odpowiedzialności moralnej jest, zdaniem Rorty’ego, myląca, ponieważ mówi, że obowiązuje nas lojalność wobec czegoś wyższego i ahistorycznego. „Wykładnia ta sugeruje więc, że istnieje punkt widzenia abstrahujący od każdej historycznej społeczności i rozstrzygający o prawach społeczności w opozycji do praw jednostek”²⁰. Tymczasem nie da się wyznaczyć, jak

chciał tego Kant, linii oddzielającej istoty racjonalne od nieracjonalnych, nie da się też teoretycznie i z góry określić zakresu powinności moralnej²¹. Moralność polega na zdolności wczucia się w położenie innej istoty, którą dotyka cierpienie. Postawa pozwalająca utożsamić się z cierpiącym nie jest uniwersalna, ponieważ utożsamiamy się zwykle z konkretnym cierpiącym (lub grupą cierpiących), a nie ze wszystkimi istotami ludzkimi, a utożsamiając się z ofiarą nie możemy jednocześnie utożsamiać się z katem.

Moralność nie jest więc kwestią człowieczeństwa jako takiego, lecz związana jest zawsze z daną kulturą i stanowi jeden z czynników odróżniający ją od innych kultur. Można ją zdaniem Rorty'ego, określić jako „zbiór naszych praktyk”. Heglowscy obrońcy instytucji liberalnych i innych „naszych praktyk” podejmują się obrony społeczeństwa wyłącznie na gruncie solidarności, bez odwoływania się do niewzruszonych fundamentów, co z punktu widzenia kantysty jest zdradą i brakiem odpowiedzialności²². Czyny moralne to czyny dobre i słuszne w naszym rozumieniu, czyny niemoralne to takie, których nikt z nas się nie dopuszcza. Dopuszczają się ich tylko inni: np. zwierzęta lub ludzie z obcych kultur i odległych epok historycznych. Ktoś, kto będąc wśród nas, posuwa się do czynów niemoralnych, przestaje być jednym z nas, staje się wyrzutkiem i zdrajcą, czyli kimś, kto posługuje się innym językiem. Wymogi moralności są, zdaniem Rorty'ego, wymogami języka²³, a lojalność ludzi względem własnej wspólnoty językowej jest dostatecznie dobra moralnie i jako taka nie potrzebuje ahistorycznego wsparcia.

Wyróżnikiem kultury ironicznej będzie świadomość, że nasza kultura oraz tradycja będąca podstawą jej ciągłości jest wszystkim, czym dysponujemy i co decyduje o poczuciu naszej tożsamości. Na tym polega, zdaniem Rorty'ego, nasz etnocentryzm. „Przekleństwo z tego etnocentryzmu zdejmuję [...] fakt, że jest to etnocentryzm takiego *my* (*my, liberałowie*), które jest zdecydowane się poszerzać, stwarzać coraz szerszy i bardziej zróżnicowany *ethnos*. Jest to *my* ludzi, których wychowano tak, by nie ufali etnocentryzmowi”²⁴.

3. Wyobraźnia i wrażliwość moralna

Tym, co niegdyś uchodziło za centralną wartość naszej kultury był rozum (Rozum). Obecnie jednak nasz stosunek do rozumu musi zostać zmodyfikowany. Nie możemy dłużej uznawać go za najważniejszą władzę człowieka i umieszczać na szczycie hierarchii wartości, okazało się bowiem, że za pomocą rozumu można równie dobrze dowodzić wyższości tyranii nad demokracją, jak i odwrotnie. Projekt Hitlera (tak samo jak zdobycze najnowszej techniki lub medycyny) był, zdaniem Rorty'ego, produktem rozumu, a nie jakąś chorobliwą naroślą lub skutkiem zdrady zasad racjonalności i natury ludzkiej. Jego realizacja w dużej mierze przyczyniła się do upadku autorytetu rozumu²⁵. Okazało się, że myślenie logiczne, zgodne z ustalonymi regułami, nie może uchronić nas od okrucieństwa. Nie jest to jednak powód, by popaść w skrajny pesymizm. Ludzie mają szansę okazać się istotami dobrymi, pod jednym wszakże warunkiem. Zdaniem Rorty'ego (oraz J. Deweya, którego Rorty uważa za swego najważniejszego poprzednika) „Człó-

wiek, aby był prawdziwie dobrym, musi intensywnie i wszechstronnie posługiwać się wyobraźnią²⁶. Dobrze jest więc przyjąć, że wyobraźnia (a nie rozum) jest autentycznym czynnikiem postępu moralnego. „Wyobraźnia jest głównym narzędziem dobra. Jest nieomal truizmem twierdzić, że czyjeś sądy o bliźnich i sposób ich traktowania zależą od umiejętności stawiania się w wyobraźni w ich położenie²⁷. „Uważam – mówi Rorty – że postęp moralny to zdolność, choćby w wyobraźni, do identyfikowania się z ludźmi, z którymi nie potrafili się identyfikować nasi przodkowie, ludźmi różnych religii, ludźmi na drugiej stronie świata, ludźmi, którzy początkowo wydawali się nam niepokojąco od *nas* odmienni²⁸”.

Rolę wyobraźni w życiu społecznym rozważa też A. Finkielkraut. Podkreśla on, że wyobraźnia może pełnić dwojaką rolę. To za sprawą wyobraźni, jedni ludzie zdołali wynieść się ponad innych i przypisać sobie niemalże boskie cechy i umiejętności. Wyobraźnia niewolników uczyniła z panów istoty o nadludzkiej mocy²⁹. Dzięki filozofom Oświecenia i ich spadkobiercom niewzruszone hierarchie poddane zostały demystyfikacji. Obecnie wyobraźnia częściej bywa sprzymierzeńcem moralnej wrażliwości niż społecznej hierarchii. Alians ten poświadczają liczne przejawy współczucia i wspaniałomyślności, jakim dają wyraz członkowie społeczeństw demokratycznych. „Człowiek demokratyczny, który się w ten sposób pojawił, jest nie tylko oświecony, ale i emocjonalny. Jego zdolność współodczuwania wzrasta, w miarę jak ubywa mu szacunku dla hierarchii. Im trudniej go oszukać, tym łatwiej poddaje się wzruszeniu. Im mniej jest uległy, tym bardziej staje się wrażliwy. Im mniej jest pokorny, tym bardziej miłosierny³⁰”. O takie właśnie rozumienie wyobraźni, jako zdolności do współczucia wszystkim istotom cierpiącym oraz o taką tożsamość, która odnajduje się w kwestionowaniu oczywistości i niewzruszonych hierarchii, chodzi Rorty’emu.

4. My, ironiczni liberałowie i nasz pluralistyczny świat

A oto, jak relacjonuje Rorty sytuację, w której znajduje się człowiek, gdy odrzuci tradycyjnie pojmowany ideał rozumu i przestanie dążyć do ostatecznego uzasadnienia swoich przekonań moralnych. Głównym punktem odniesienia, dla kogoś takiego, staje się wspólnota, do której przynależy – grono osób, o których może powiedzieć *My*. Pomimo braku ostatecznych racjonalnych powodów *MY* – członkowie społeczeństwa demokratycznego, *MY* – ludzie łagodni i tolerancyjni, wierzymy, że stworzony przez nas sposób organizacji społeczeństwa jest lepszy, niż praktykowana w innych krajach i kulturach tyrania, dyktatura czy niewolnictwo. Bez względu na brak ontologicznych i epistemologicznych podstaw, gotowi jesteśmy bronić swoich przekonań oraz swojej kultury, a każdą próbę kolaboracji z obcymi zgodnie uznamy za zdradę i czyn niemoralny. Do radykalnej obrony naszego stanowiska nie musi zagrzewać nas wiara, iż żywione przez nas przekonania mają charakter absolutny, wystarczy nam to, że utożsamiamy się z naszą wspólnotą. „Mówiąc konkretniej, nasze sumienie w tym samym stopniu, co nasz smak estetyczny, jest wytworem środowiska kulturalnego, w którym dorastamy. *My*, przyzwoici, humanitarni liberałowie [...] mamy po prostu więcej szczęścia

niż tchórzliwi dryblasi, z którymi toczymy wojnę. Poglądy te określa się często negatywnym mianem *relatywizmu kulturalnego*. Nie są one jednak relatywistyczne, jeśli miałyby to oznaczać, że każde stanowisko moralne jest równie dobre, jak inne. Nasze poglądy moralne, mocno w to wierzę, są znacznie lepsze niż jakiegokolwiek poglądy konkurencyjne, choć istnieje mnóstwo ludzi, których nie zdołamy nigdy na nie nawrócić. Co innego głosić fałszywie, że nie mamy na czym się oprzeć, wybierając między sobą a nazistami, a co innego stwierdzać słusznie, że nie ma neutralnego wspólnego gruntu, do którego poważny filozof nazistowski i ja moglibyśmy się odwołać, aby za pomocą argumentów usunąć dzielące nas różnice. Obu nas zawsze uderzy błędne rozumowanie partnera w każdej kluczowej kwestii”³¹.

Oczywiste jest to, że nie chodzi Rorty’emu o tak szerokie rozumienie słowa *My*, które obejmowałyby wszystkich ludzi bez wyjątku. Wprost przeciwnie – *My*, to taka wspólnota, z której wykluczeni są naziści, terroryści, tyrani i kaci. *My*, to z jednej strony wykształceni, łagodni, tolerancyjni liberałowie, którzy są zawsze gotowi wysłuchać innego człowieka, z drugiej zaś *My* to pewna idealna wspólnota – *My w najlepszej naszej formie; My to istoty postępujące się językiem, które możemy uznać za lepsze wersje nas samych*. Na *My* składają się więc wszyscy (żyjący aktualnie lub możliwi w przyszłości) ludzie, którzy połączeni są poczuciem wzajemnej solidarności. Taka właśnie wspólnota jest arbitrem w kwestii tego, co jest, a co nie jest prawdą, co jest, a co nie jest moralnie dobre. Nasze poczucie solidarności nie opiera się na całkowitej i niewzruszonej zgodności przekonań. Możemy bowiem wyobrazić sobie, że opinie przyszłych pokoleń różnić się będą znacznie od naszych, a mimo to nasze poczucie solidarności z nimi nie zostaje umniejszone. Stanie się tak wówczas, gdy wyobrazimy sobie, że w przyszłości zachowane będzie ważne dla nas rozróżnienie między siłą i perswazją, i jeżeli poglądy i rozwiązania zaakceptowane przez przyszłe pokolenia osiągnane będą na drodze perswazji³². Wspólnota, która dojdzie do przekonania, że lepszą formą rozwiązywania konfliktów jest przemoc, utworzy osobną grupę, o której powiemy *Oni* i z którą nie połączą nas bliskie więzi moralne³³.

Rorty nie chce definitywnie rozstrzygać kto znajduje się w ramach naszej wspólnoty, a kto poza nią. Utrzymuje, że liczne antynomie wynikające z faktu, że próbujemy trwać w tradycji własnej i jednocześnie respektować tradycje inne – są nieusuwalne. Społeczeństwo otwarte pozostaje w otwartym polu niepewności. Warto przywołać w tym miejscu wypowiedź Kołakowskiego, która trafnie oddaje stanowisko Rorty’ego: „Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju”³⁴.

Rorty za I. Berlinem głosi, że winniśmy zaniechać tradycyjnego, mozaikowego podejścia do różnych słowników moralnych i prób zestawiania w jeden spójny system wartości i celów ludzkich dążeń. Nie jest bowiem prawdą, że wszystkie pozytywne wartości, w które wierzyli i wierzą ludzie, muszą być ze sobą zgodne i wzajemnie się warunkować. Zarówno Rorty jak i Berlin odrzucają pogląd, jako-

by człowiek rozpadał się na dwa odrębne elementy: duszę i ciało, z których pierwszy jest rozumnym i autonomicznym nadzorcą drugiego – niższego, wywołującego moralne konflikty, stanowiącego zlepek pragnień i zwierzęcych instynktów. Zdaniem Rorty'ego, „Gros dylematów moralnych pochodzi stąd, że większość z nas identyfikuje się z wieloma różnymi społecznościami, w różnych sytuacjach o innych grupach mówi *My*, przejawiając zarazem niechęć do marginalizowania swojej obecności w każdej z nich. Rozmaitość identyfikacji, rośnie wprost proporcjonalnie do stopnia cywilizacji”³⁵. Społeczeństwo, w którym żyjemy ma charakter pluralistyczny i pewien typ napięć moralnych jest w nim nieunikniony. Można je jedynie łagodzić za pomocą anegdot i opowieści o pewnych dawnych praktykach i ich skutkach oraz za sprawą snucia planów lepszej przyszłości. Do tego celu wystarcza w zupełności język ironiczny; oświeceniowy język klasycznych liberałów mógłby nas tylko poróżnić.

Kultura, której chcemy strzec, to nie dziedzictwo filozofii, lecz przede wszystkim dzieła sztuki – one bowiem decydują o naszym poczuciu tożsamości i jedności. Sztuka służy „rozwojowi i modyfikowaniu własnego obrazu grupy – na przykład przez apoteozę jej bohaterów, demonizowanie jej wrogów, układanie dialogów dla jej członków [...]”³⁶. Wcześniej Dewey podkreślał, że „ciągłość kultury [...] zależy przede wszystkim od dzieł sztuki znacznie bardziej niż od jakiegoś innego czynnika”³⁷. „Sztuka jest rodzajem zapowiedzi, obietnicy, jakiej nie ma w wykresach i statystyce. Wskazuje na możliwości tkwiące w stosunkach międzyludzkich, jakich nie ma w przepisach i przykazaniach, w upomnieniach i zarządzeniach”³⁸. Szczególna rola, w kształtowaniu postaw przypada literaturze – „Literatura przekazuje z przeszłości rzeczy, których znaczenie jest ważne dla doświadczeń teraźniejszości, i przepowiada ważniejsze z przyszłych kierunków rozwoju. Tylko oczyma wyobraźni dostrzec można możliwości ukryte w zawiłych splotach rzeczywistości. To w dziełach sztuki pojawiają się pierwsze odruchy niezadowolenia i pierwsze zapowiedzi lepszej przyszłości”³⁹.

Zarzuca się Rorty'emu, że zaproponowana przez niego koncepcja etnocentryzmu otwartego na wielość i różnorodność kultur wiedzie mimo wszystko do zatarcia różnic między kulturami. Aktualnie dają o sobie znać liczne różnice między kulturą buddyzmu, chrześcijaństwa, islamu, Chin, Japonii, Afryki itd. Różnorodność ta jest postrzegana jako coś pozytywnego, coś w rodzaju bogactwa, które żałobyby utracić. Homogenizacja i globalizacja natomiast, to rodzaj ujednoczenia, równoznaczny z ubóstwem nie w sensie materialnym, lecz w sensie duchowym. Rorty udzielając odpowiedzi na ten zarzut zaznacza, że po pierwsze – nikt nie wie, co przyniesie przyszłość, wydaje się jednak, że nie ma szczególnego powodu by sądzić, iż jakakolwiek dzisiejsza kultura trwać będzie wiecznie. Historycy i archeologowie dostarczają wiarygodnych informacji o tym, że przed wiekami istniały liczne, nierzadko wielkie kultury, które z biegiem czasu wyczerpywały się, i których miejsce zajmowały kultury nowe, odmienne, również bogate i ciekawe. Nie możemy zatem liczyć na nieśmiertelność tej kultury, z którą się identyfikujemy, ani tego zbioru różnic kulturowych, który dziś obserwujemy. Po drugie –

istnieje nadzieja na to, że kultura, która przyjdzie, okaże się lepsza i bardziej interesująca niż obecna, a zbiór różnic kulturowych wcale się nie zmniejszy, lecz będzie równie bogaty jak dzisiaj. Po trzecie – żal z powodu zaniku jakiejś kultury wydaje się przedwczesny. W nowoczesnej Europie nie tęsknimy do kultury Ur Chaldejskiego ani do kultury Kartaginy, gdyż mamy do dyspozycji całe mnóstwo innych różności kulturowych, którymi możemy się zająć. „Żal nam zagrożonych wyginięciem rajszych ptaków i ogromnych wielorybów, gdyż wiemy, że minie dziesięć milionów lat nim powstaną nowe gatunki o podobnej wielkości, lecz jeśli chodzi o chrześcijaństwo, islam, buddyzm albo o świecki humanizm nowoczesnego Zachodu, to podejrzewamy, że – uwzględniając pokój, dobrobyt, szczęście i utopijną racjonalność – te kultury ulegną wykorzenieniu, gdy pojawią się zdolne zająć ich miejsce nowe kultury, przynajmniej równe im pod względem wielkości”⁴⁰.

Homogenizacja i globalizacja nie są w związku z tym czymś, czego powinniśmy się lękać, a współcześni intelektualiści – nawet ci, którzy zjawiska te zwiaస్తują i pochwalają – nie są tymi, których należałoby obarczać za nie winą. Nawet gdy dojdzie do tego, co z dzisiejszej perspektywy nazwalibyśmy homogenizacją i globalizacją, przyszłe pokolenia wychowane w odmiennej od naszej kulturze najprawdopodobniej nie będą dostrzegały tu straty. „Podejrzewam – mówi Rorty – że rzeczywista praca budowania globalnej multikulturowej utopii będzie wykonywana przez osoby, które na przestrzeni następnych kilku stuleci zdolają rozpleść każdą kulturę na wielość delikatnych nici składowych, a następnie spleść te nici razem z równie delikatnymi nićmi wyciągniętymi z innych kultur [...] Powstającą w efekcie tkaniną będzie, jeśli nam się poszczęści, coś co możemy z grubsza sobie już wyobrazić – taka kultura, dla której kultura współczesnej Ameryki oraz współczesnych Indii, będą tak samo wydawały się zasługiwać na dobrotliwe lekceważenie, jak wydają się nam [kultury] Harapy i Kartaginy”⁴¹.

Przypisy

¹ Kołakowski Leszek, *Szukanie barbarzyńcy*, w: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa, Res Publica 1990, s. 15.

² Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Warszawa, Wydawnictwo Spacja 1996, s. 146.

³ Spośród autorów współczesnych jedynie H. Arendt podjęła szersze studia nad kondycją ludzką odkrywając jej zasadnicze rysy – zob. Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa, Fundacja Aletheia 2000.

⁴ Zatem wszyscy jesteśmy uczestnikami dramatu – można doszukiwać się tu analogii między wypowiedziami Rorty’ego a filozofią dramatu J. Tischnera. Poza tym należy podkreślić, że pierwotnie doświadczenie odróżnicowania znajdowało swój wyraz w dramacie greckim, lecz zostało unicestwione przez uniwersalizujący język filozofii. Na rozróżnienie między dramatem (sztuką) a filozofią nakłada się wprowadzony przez L. Wittgensteina podział na to, co można pokazać i to, co można powiedzieć.

⁵ Bielik-Robson Agata, *Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy*, „Er(r)go” 2000, 1, s. 45, zob. także Bielik-Robson Agata, *Inna nowoczesność. Pytania o wspólną formułę duchowości*, Kraków, Universitas 2000, s. 192–224.

⁶ Rorty Richard, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, przeł. Lech Witkowski, w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. Andrzej Szahaj, Toruń, Wydawnictwo UMK 1995, s. 39–40.

⁷ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 40.

⁸ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 40.

⁹ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 41.

¹⁰ O tym samym problemie mówią też np. L. Kołakowski i A. Finkielkraut. Kołakowski przestrzega przed sytuacją, w której chwalebna wola by nie okazać się barbarzyńcą przeradza się w obojętność, a nawet w aprobatę dla barbarzyństwa – zob. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 12. Finkielkraut pokazuje, że tożsamość kulturowa stała się dziś poręką wszelkiego okrucieństwa i barbarzyństwa, a fanatyzm chełpiący się wielowiekową tradycją jest czymś, czego Europejczyk wspinałomyślnie nie ośmiela się podważyć – zob. Finkielkraut Alain, *Porażka myślenia*, przeł. Maryna Ochab, Warszawa, Niezależna Oficyna Wydawnicza 1992, s. 104–109.

¹¹ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 41.

¹² O tym samym zjawisku wspomina L. Kołakowski nazywając je „samobójczą mentalnością” i „niszczycielską furią” – zob. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 8.

¹³ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 42.

¹⁴ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 42.

¹⁵ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 49.

¹⁶ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 50.

¹⁷ Rorty Richard, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. Przemysław Czapliński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszyński 1997, s. 114.

¹⁸ Tego samego zdania jest L. Kołakowski – por. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 14–15 – oraz B. Skarga – por. Skarga Barbara, *Kultura europejska i jej imperatywy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1997, 42, s.195–204.

¹⁹ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 110.

²⁰ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 110.

²¹ Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 255.

²² „Ich [kantystów oraz ich spadkobierców – M. Ż] krytycyzm opiera się na założeniu, że wspomniane praktyki i instytucje nie przetrwałyby usunięcia tradycyjnych kantowskich wsporników obejmujących ponadkulturową i ahistoryczną wykładnię *rozumności i moralności*.” – Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 111.

²³ Zob. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 94. Podobną sugestię mówiącą, że moralność tak jak każda inna dziedzina ludzkiego życia – np. nauka, sztuka, religia, polityka – nie tylko posiada swój własny język, lecz nawet jest językiem używanym w odpowiedzi na określone sytuacje życiowe, odnaleźć można u M. Oakeshotta – zob. Warchala Michał, *Między konserwatyzmem a liberalizmem. O filozofii politycznej Michaela Oakeshotta*, „Społeczeństwo Otwarte” 1997, 10, s. 14–22.

²⁴ Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 267. Pogląd swój Rorty nazywa również anty-antycenryzmem i jako jego reprezentant upatruje przeciwnika w osobie Geertza – czołowego przedstawici-

ciela antropologii postmodernistycznej – zob. Rorty Richard, *O etnocentryzmie. Odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*, w: Rorty Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański, Warszawa, Fundacja Aletheia 1999, s. 303–314. Tymczasem W. Burszta dostrzega w wypowiedziach obu autorów więcej analogii niż różnic – zob. Burszta Wojciech J., *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane*, w: *Między pragmatyzmem...*, s. 189–205.

²⁵ Podobnego zdania jest Kołakowski, który pisze: „Totalitarny system, w którym ludzie traktowani są jako wymienne części maszynarii państwowej, które można używać, wyrzucać lub niszczyć stosownie do potrzeb państwa, jest w istotnym sensie triumfem racjonalności” – zob. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 214.

²⁶ Dewey John, *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. Andrzej Potocki, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1975, s. 428.

²⁷ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, s. 427.

²⁸ Rorty Richard, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: Sta filozofii współczesnej*, przeł. Józef Niżnik, Warszawa, IFiS PAN 1996, s. 70.

²⁹ B. Pascal jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że wyłącznie za sprawą wyobraźni - mistrzyni błędu i fałszu – różnice pomiędzy ludźmi mogły przybrać charakter metafizyczny. Poważanie, cześć, sława, reputacja są jej konsekwencjami. Gdy wyobraźnia usypia rozum, człowiek podlega wszechwładzy złudzenia: „Kto rozdaje reputację? Kto udziela poważania i czci osobom, dziełom, prawom, potentatom, jeśli nie ta moc wyobraźni? Wszystkie bogactwa ziemi daremne są bez jej zgody!” – Pascal Blaise, *Mysli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1989, s. 79.

³⁰ Finkielkraut Alain, *Zagubione człowieczeństwo*, przeł. Mateusz Fabjanowski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1999, s. 24.

³¹ Zob. Rorty Richard, *Trocki i dzikie storczyki*, przeł. Zdzisław Łapiński, „Teksty Drugie” 1994, 4, s. 167.

³² Zob. Rorty Richard, *Putnam a groźba relatywizmu*, przeł. Andrzej Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem...*, s. 70.

³³ Do takiego sposobu rozumienia słowa *My* zgłosić można liczne zastrzeżenia – np. dlaczego Rorty upiera się przy słowie etnocentryzm, skoro wspólnota moralna, do której pragnie przynależać, nie ma charakteru wspólnoty etnicznej, narodowej, lecz jest raczej rodzajem elity duchowej lub intelektualnej. Inną uwagę zgłasza J. T. Sanders, który wskazuje na brak jasnych granic tego, co, etniczne i w związku z tym, niemożliwość określenia kto jest, a kto nie jest członkiem danej wspólnoty – zob. *Habermas, Rorty, Kołakowski...*, s. 167. W. Lorenc zarzuca Rorty’emu, że ten, wbrew deklarowanej otwartości i tolerancji jako etnocentrysta gotów jest bezwzględnie uprzywilejować własną grupę i pominąć, zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, poglądy prezentowane przez przedstawicieli innych kultur – zob. Lorenc Włodzimierz, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 1998, s. 128. J. Kmita, dostrzega niebezpieczeństwo zamknięcia się Rorty’ego w ramach jednej perspektywy i jednej kultury – zob. Kmita Jerzy, *Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego*, „Sztuka i filozofia” 1993, 6, s. 80. Inni krytycy zauważają również, że wspólnota, do której Rorty się przyznaje i do której pragnie przynależać daje się sprowadzić do grupy tych, którzy się z Rortym zgadzają. Jest to postawa wygodna i rozpowszechniona, trudno jednak przydawać jej wyszukaną nazwę etnocentryzmu.

³⁴ Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 15.

³⁵ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 115.

³⁶ Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm...*, s. 115.

³⁷ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie...*, s. 401.

³⁸ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, s. 429.

³⁹ Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, s. 424.

⁴⁰ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 47.

⁴¹ Rorty, *Racjonalność i różnica...*, s. 55.

Mind-body problem – media a biotechnologia

*Mind-body problem*¹ to dzisiaj problem kompleksowy, dotyczący archaicznych struktur wyobraźniowych, filozoficznie stematyzowanych przez Hegla w jego teorii fetysyzmu, jak również w bardziej współczesnych odmianach refleksji na temat fetysyzmu: fetysyzmu towarowego steoretyzowanego przez Marksa, fetysyzmu seksualnego steoretyzowanego przez Freuda, oraz fetysyzmu – nazwijmy go tak dzisiaj – biotechnomerkantylistycznego, łączącego w sobie na swój sposób wszystkie jego poprzednie odmiany. I tak, by wziąć choćby na moment na myśl tę ostatnią odmianę fetysyzmu, którą zainaugurowały media, wystarczy powiedzieć, że ciało „interfejsowane” przez media, tak zresztą jak i ciało genetycznie, molekularnie, albo robotycznie transfigurowane przez coraz powszechniej stosowaną jak to się zanoszą biotechnologię, każde takie ciało jest zarazem fetyszem – realizacją imaginacyjnej inkarnacji pragnienia ducha, aby wytworzyć drugą właściwą duchowi nieograniczającą go przyrodę, a w niej drugie, nieograniczające ducha ciało szarmonizowane z aspirującą do nieograniczoności naturą ducha, w które się on ochoczo ucieleśni. Chodzi tu wciąż o ten sam projekt, w najwyższym stopniu zasadniczo bazowy, charakterystyczny dla ludzkości, dla jej wcielającego imaginację aktywistycznego sposobu bycia w świecie, chodzi o projekt magicznej potem technicznej rekonstrukcji świata i ciała zgodnie z nieograniczonym charakterem i pragnieniem ducha.

By rzecz całą po kolei rozważyć, proponuję następujący porządek refleksji:

I. *Mind-body problem* w ujęciu filozofii Hegla;

II. *Mind-body problem* w praktycznych, najczęściej projektowanych dopiero, realizacjach biotechnologicznych;

III. *Mind-body problem* w praktycznym (i globalnie rozpowszechnionym już dziś) ujęciu go przez media;

IV. Ciało jako technicznie uwarunkowana *psyché*² – techniczny, pometafizyczny wymiar wyzwolenia się ducha spod ograniczeń ciała (wymiar w pełni, biotechnosystemowo realizowany dziś przez media);

V. „Niewolnik zabawy”³ – duch wyzwolony z ograniczeń ciała – doskonały bo interaktywny konsument nadchodzącej z biotechnosystemu oferty nieograniczonych możliwości bycia i nieograniczonych form życia: biotechnomerkantylistyczny wymiar wyzwolenia się ducha spod ograniczeń ciała i jego (codzienna już dziś) realizacja przez media.

VI. Konkluzja: historyczno-antropologiczna progresja czterech fetysyzmów – Heglowskiego fetysyzmu „dzikich”, Marksowskiego fetysyzmu towarowego, Freudowskiego fetysyzmu seksualnego i zapoczątkowanego przez media fetysyzmu biotechnomerkantylistycznego.

* * *

I. Podstawową charakterystyką prymitywnego ducha jest natychmiastowe wykonawstwo arbitralnych pragnień wobec przyrody i ciała za pomocą magii, podstawową zaś charakterystyką nowożytnego ducha jest natychmiastowa egzekucja arbitralnych pragnień ducha wobec przyrody i ciała za pomocą techniki. Natychmiastowa na tyle, na ile pozwoli na to technika, aktualny jej postęp, najprzedniejszy jej wyczyn. Filozoficzna refleksja Hegla ujęła tę prawidłowość w takim oto, typowym dla tego myśliciela historyczno-antropologicznym uogólnieniu: „Końcem uniwersalnej historii jest właśnie to, że Duch się rozwinie aż do ukonstytuowania nowej przyrody – świata, który mu będzie właściwy”. Najbardziej ogólną tendencją ludzkości jest bowiem ta, że „Duch rozwija się aż do skonstruowania nowej przyrody – świata, który mu będzie właściwy tak, by podmiot odnalazł swe pojęcie Ducha w owej drugiej przyrodzie”⁴. „Historia ludzka rozwija się w ruchu zdominowanym przez coraz bardziej zaawansowaną inkarnację Absolutu, Ducha”⁵. „Końcem uniwersalnej historii jest właśnie to, że Duch rozwija się aż do skonstruowania nowej przyrody, świata, który mu będzie właściwy, w sposób iż podmiot znajdzie swe pojęcie Ducha w tejże właśnie drugiej przyrodzie, w owej rzeczywistości stworzonej przez pojęcie Ducha, oraz posiadzie w tej obiektywności świadomości swej wolności, subiektywnej racjonalności”⁶. „Zachodnia kultura uczestniczy [według Hegla] w tym wspólnym dla wszystkich kultur poszukiwaniu: ukonstytuowania właściwego ciała absolutnego Ducha”, czy raczej „inkorporowania ciała Boga, które tak naprawdę jest ciałem człowieka”. Uczestniczy ona na swój współczesny rozwinięty technicznie sposób w ogólnoludzkim niestrudzonym poszukiwaniu ukonstytuowania właściwego sobie, czyli swej duchowości fetysza, „ciała Absolutnego Ducha”, ujawszy to w terminologii Hegla.

Trzeba też bowiem powiedzieć, że każdy „rozwinięty”, „wyemancypowany”, „przerośnięty” Duch, a jest to właściwy wyróżnik człowieka, potrzebuje natychmiast innej przyrody niż przyrodzona mu przyroda i od razu innego ciała niż przyrodzone mu ciało, bo jego arbitralna natura jest nieograniczona, w jego pragnieniu – infinitywna przestrzennie i wieczna, zaś natura ciała (żyjącego w dziedziczonej przyrodzie) jest ograniczona, chroma i doczesna. Nowa, skonstruowana przez Ducha i dla Niego przyroda musi mu więc dostarczać nieśmiertelności także poprzez stworzenie technicznie nieograniczonych możliwości inkarnacji we wciąż inne i wciąż transfigurowane ciała, oraz możliwości zmartwychwstawania w nich.

Dziś w dziele Zachodniej, i jakże typowej dla Zachodu technicznej realizacji tej ogólnoludzkiej i wszechkulturowej „inkarnacyjnej tendencji” Ducha, dostrzegamy już finalny zarys niezmordowanego konstruowania Duchowi nowej nieograniczającej go przyrody, a w niej nowego ciała, nieograniczającego sobą Ducha. I widzimy też coraz wyraźniej, jak media uczestniczą w tym technicznie realizowanym przez Zachód dziele swą biotechnosystemową, biotechnomerkantylistyczną już w pełni istotą. By zrozumieć dokładniej co to jest biotechnosystemowa istota techniki w jej realizacji „inkarnacyjnej tendencji” Ducha zapytajmy:

jak dzieło konstruowania dla Ducha jego nowej przyrody (świata), właściwej dla jego arbitralnej nieograniczoności, ale też i dzieło konstruowania jego nowego, właściwego dla jego nieograniczoności ciała pojmując „bioparadygmat” – wschodzący dziś Zachodni paradygmat techniki. Potem dopiero będzie można łatwiej wskazać miejsce i rolę mediów w tym dziele i w tym bioparadygmacie techniki, który właśnie dziś dzieło to dzięki Duchowi i dla Ducha realizuje. Wskażemy to na przykładzie medialnie uwarunkowanego *mind-body* problemu, jako pierwszego obecnego w mediach problemu o naturze biotechnosystemowej, *sensu lato* – bioparadygmatycznej, świadczącego przeto o przynależności mediów do tego paradygmatu techniki, przez media wręcz zapoczątkowanego.

II. Era „bioparadygmatu” techniki, biotechnosystemu, to przede wszystkim „nowa era człowieczeństwa, w której roboty dziedzicząc naszą inteligencję będą mogły jej zdolności w nadzwyczajny sposób powiększyć. Zapowiadają one dusze (umysły) bez hamulców, uwolnione od ciała”⁸. Póki co, rolę takich zapowiadanych dopiero robotów przyjmują w skromniejszej skali media z ich globalizacyjną przestrzenią dla Ducha, w której Duch może się cieszyć wolnością od ciała, tkwiącego dalej naziemnie w małej, lokalnie jedynie dostępnej przestrzeni. Albowiem duchowo „w nowej globalizacyjnej przestrzeni zamieszkuje się w alternatywnym świecie, coś jak w dawniejszym religijnym zaświacie, jest się w nim wszechobecnie i bezcieleśnie, nie się bowiem nie dzieje w świecie, w którym ciała cokolwiek wykonują”. Teraz oto „świat będący naszym jest jednocześnie wszędzie i nigdzie, ale nigdy w miejscu, gdzie nasze ciała żyją”⁹. Zamieszkiwanie bowiem naszych umysłów w nowym globalizacyjnym świecie, *where the action is*, przebiega w „równoległe rozprowadzanym procesie”¹⁰ (*parallell distributed process*) funkcjonowania zmysłów i umysłowego życia w stosunku do ciała i miejsca, w którym się ono znajduje.

Stąd temat, który rządzi badaniami w dziedzinach „sztucznej inteligencji” czy „sztucznego życia”, najpierw umysłu (media), a potem ciała (nowsze biotechnosystemy – genetyczne, molekularne, robotyczne), określany jest jako „paralelizm”: Paralelizm funkcjonowania umysłu wobec toku zwykłego jego funkcjonowania w ciele w pełni uwarunkowanym swą terytorialną pozycją i biologiczną kondycją, tkwiącym bowiem w po ziemsku obecnej przestrzeni oraz paralelizm funkcjonowania ciała, bądź jego innych pozaumysłowych wegetatywnych organów, wobec zwykłego toku funkcjonowania tak jego, jak i tych organów, w ich zwykłym dla nich środowisku. Dla ciała zatem, jego zwykłym środowiskiem będzie jego terytorialne bezpośrednie otoczenie, dla owych organów – będzie to ich wewnętrznie otoczenie. Oto więc medialnie, biotechnosystemowo pochodny *mind-body problem* i jego szersze biotechnosystemowe podłoże: problem biotechnosystemowej izolacji funkcjonowania ciała, bądź wszelkich wybranych jego organów z naturalnie przysługującego im otoczenia. Zanim na przykładzie mediów rzecz tę przeanalizujemy, wróćmy do wspomnianego „paralelizmu”.

Otóż szczytem technicznego urzeczywistnienia w umyśle, w ciele, lub jakimkolwiek jego organie techniczno-procesualnego paralelizmu, czyli paralelizmu

biotechnosystemowych funkcjonowań w stosunku do naturalnych funkcjonowań zarówno umysłu, ciała, jak i wszystkich czysto wegetatywnych cielesnych organów, byłoby „zrealizować maszynę, na którą można by przetransferować zawartość ludzkiej inteligencji, bądź – śmielej jeszcze – wytworzyć sztuczne warunki, w których wirtualne ‘żywe formy’ (matematycznie zdefiniowane) byłyby w stanie wyłonić z siebie sztuczną inteligencję”¹¹. Zrealizowałby się oto bowiem, czysto technicznie, znany religijny dogmat nieśmiertelności duszy. „Technologia mikroelektroniczna oraz genetyczna przemysłowość dadzą nam wkrótce moc stworzenia nowych żywych form, równie dobrze ‘in silico’, co ‘in vitro’”¹². „Kwestia wspornika tej inteligencji uregulowana jest przez odwołanie się do ‘automatów komórkowych’. [...] Hans Moravec, w dziele *Dzieci umysłu: przyszłość robotów i ludzkiej inteligencji* ukazuje człowieka teleprzeładowującego swojego ducha w komputer na sposób przesysania lipidów z czaszki. David Cronenberg zainspirował się tym, jak się zdaje, do realizacji swojego filmu *Existenz* (1999)”. Wiele rodzi się pomysłów „na tej samej kanwie oddzielania ciał od dusz, nietykalnego transportowania myśli, [...] symbiozy człowiek–maszyna i maszynowej rekompozycji naszych ciał, tyleż oczyszczonych z mięsa, ileż ze swych popędów”. Wszystkie one zbiegają się w jednym: „przejścia od idei teleprzeładowania ducha na jakiś informatyczny wspornik do idei przeżycia indywidualnej duszy poza śmierć. Zdolności tejsze duszy, takowóż oswobodzonej od ciała (tzn. [...] od zła) będą dosłownie przedmiotem najwyższych pochwał”¹³: „‘System ducha’ (umysł) o tyle, o ile okaże się wyswobodzony spod biologicznych skrępowań i ograniczeń jakim jesteśmy poddani, ‘reprezentując ostatni triumf nauki i technologii, przewyższy nieśmiałe pojęcia Boga i boskości, którymi dziś dysponujemy’. Słownictwem inkarnacja, nieśmiertelność i zmartwychwstanie przesycane są teksty promotorów sztucznego życia”¹⁴ wyswabdzającego Ducha/umysł spod ograniczeń ciała i przyrody podtrzymującej sobą to boleśnie ograniczone dla Ducha życie ciała. Ciała ważnego w przyrodzie jedynie jako wehikuł zapoczątkowujący życie innego ciała i innego przynależnego mu ducha, równie ograniczonego, co to ciało¹⁵.

Tę właśnie przyrodniczą zależność, po mileniach płonnych usiłowań jej zmiany przez magię i religię, chce właśnie dziś zmienić lansowany nowy biotechnosystemowy bioparadygmat techniki. I chce to zrobić czysto praktycznie. Skłania to nas „do ponownego przemyślenia pojęcia ludzkiej istoty, włączając w nie stosowną jego część – część nieludzkości”¹⁶ tzn. boskości Ducha/umysłu wyzwalającego się spod ograniczeń ciała i warunkujących to ciało ograniczeń przyrody. Tylko technika ma moc, by wprowadzić w istnienie, w rzeczywistość mity i urojenia Ducha, czyli właściwe mu pragnienie praktycznego zrealizowania jego arbitralnie nieograniczonej istoty. Chodzi o wciąż ten sam stary, a nowy tylko jakościowo i intensywnościowo, duchowy kreacyjny ruch: wprowadzania tego, co tylko idealne w to, co materialne, tak, by idee wcielając się w materię zwyciężały nad materią, czyniąc ją na służbie Ducha.

A więc odnotujmy, na tym etapie rozważań, zasadnicze wnioski:

1. Przyrodzona, przyrodnicza jedność duchowo-cieleśna ma być na żądanie Ducha rozrywana, albowiem duch ma tendencję usamodzielniania się od ciała – wyswobodzenia się spod jego ograniczeń.

2. Stworzenie Duchowi i nowej przyrody, i nowej cielesności, w których przyszloby mu żyć, idzie zawsze w parze z oddzieleniem Ducha od ciała na różne przemysłne, np. i na warunkach medialnych, sposoby. Od tego rozpoczyna się każda droga Ducha do jego, dziś już technicznego, zwycięstwa nad przyrodą i ciałem, droga mogąca znaczyć koniec znanej nam dotąd samoodnawialnej przyrody i koniec po ludzku gatunkowego, dziedzicznego ciała. Może to oznaczać początek przyrody w biotechnosystemowym *re-cyclingu* i początek ciał transgenicznych i genetycznie modyfikowanych, hybrydalnych i permanentnie transformowanych, transfigurowanych. Może to oznaczać zwycięstwo nad przyrodniczymi gatunkami *transgenot* i *chimer*, gwarantujących nieograniczoność duchowi i zwycięstwo nad biosferą biotechnosfery, nie stwarzającej przed Duchem hamulców. Żadnych – kulturowych, religijnych, etycznych.

III. Po filozoficznej propedeutyce i futurologicznej egzaltacji wyzwolonego z okowów przyrody i ciała Ducha, zejdźmy na ziemię zwykłych medialnych, dobrze znanych nam praktyk, zdomowionych już mocno w naszym codziennym życiu. Na wstępie, przypomnieć trzeba medialnie uwarunkowany (a w mediach biotechnosystemowo uwarunkowany) *mind-body problem*, jako pierwsze prawo (jakiegokolwiek, a nie tylko medialnego) biotechnosystemu. Łączyć umysł (lub jakikolwiek inny organ ciała) z czymś, co spoza ewolucji naturalnie materialnie obecnego otoczenia albo środowiska ciała, to odłączać funkcjonowanie umysłu (albo jakiegoś innego organu ciała) od tego ciała, ciało zaś (w tym wybranym organowo zakresie jego funkcjonowania) odłączać od uwarunkowań zdefiniowanego wyżej otoczenia. Logiczne równanie wygląda wtedy tak: przez złączenie funkcjonowania danej organicznej części ciała z technologiczną w jeden funkcjonalny biotechnosystem o charakterze funkcjonowania *autonomicznym* bowiem *automatycznym*, co dziś najpowszechniej występuje w praktyce za sprawą mediów, zachodzi oddzielenie funkcjonowania biologicznych organów, w przypadku mediów będą to organa zmysłowe i umysłowe, od motorycznych i pozycyjno-terytorialnych uwarunkowań obecnego w materialnym środowisku ciała. Nie przeszkadza to w tym, że cała reszta cielesnych organów funkcjonuje dalej przede wszystkim w zależności od obecności ciała w jego życiowym środowisku, przeto i w zależności od sposobu uzyskiwania w nim przestrzenno-czasowej, słowem życiowo orientacyjnej pozycji.

Oto więc medialny przypadek biotechnosystemu: Zachodzi oddzielenie funkcji psychicznych ciała od materialnie obecnego środowiska, od terytorialnego ze wnętrza, a w nim działającej motoryki ciała. Za pomocą technicznych interfejsów zachodzi bowiem połączenie tegoż ciała w zakresie pracy jego zmysłowych i umysłowych organów, ze wspomnianym już paralelnym funkcjonowaniem technologicznego systemu, obejmującego w sobie to ciało w tym wyszczególnionym wzmiankowanymi organami zakresie. To dzięki temu technologiczny system staje

się funkcjonalnie zautonomizowanym (bo) zautomatyzowanym sensoryczno-umysłowym (nie sensoryczno-motorycznym jeszcze!) biotechnosystemem, powstałym na miejsce rozerwanej sensomotoryki ciała. Następuje hybrydyzacja możliwości bycia (jeszcze nie form biologiczno-sztucznego życia) pomiędzy technologią a ciałem, w zakresie pracy jego wybranych, w przypadku mediów – zmysłowych i umysłowych organów. Skoro zachodzi hybrydyzacja pomiędzy funkcjonowaniem technologii a funkcjonowaniem ciała w zakresie tych organów, znaczy to, że ich funkcjonowanie przebiega w synergii – w automatyzacyjno-systemowej symbiozie elementów abiotycznych z biologicznymi. Następuje symulacja pracy tych organów poprzez techniczne zautomatyzowanie tej pracy, wejście w synergię z technicznym systemem wybranych organów. Następuje coś w rodzaju snucia przez nie jakby nie-swoich „wspomnień”, dochodzące bowiem do skutku za pomocą komutacji pamięciowych danych technicznego systemu, który to właśnie dzięki temu, że praca organów odbywa się automatycznie w takt komutacji jego pamięciowych danych, staje się biotechnosystemem. Rozdziela to, separuje, czy też rozrywa od innych funkcjonowanie tychże właśnie organów, które wzięto w ów symulakryczny reżim pracy, czyli w autonomiczno-automatyczny porządek funkcjonowania biotechnosystemu. Oddziela się zatem te organy od organów funkcjonujących wtenczas dalej w reżimie naturalnym, biologicznym, czyli w naszym medialnym przypadku – dochodzi do separacji *psyché* od reszty ciała¹⁷. Taki jest najdosłowniejszy sens medialnie uwarunkowanego *mind-body* problemu.

Z czym (bądź z kim) spoza terytorium, psychicznie „współżyją” wówczas „na boku” zmysłowe i umysłowe organa? – Ze wszystkim, co spoza otoczenia ciała. Rozerwaniu więzi psychosomatycznych towarzyszy zatem również nieodłącznie rozerwanie więzów sensorialno-motorycznych. Przypominamy to po to, ażeby zaraz potem przypomnieć, że ciało biotechnosystemowo przedłużone bądź „uzupełnione” stanowi zaprzeczenie ciała własnego, fenomenalnego i fenomenotwórczego, oraz jego fenomenologii percepcji według Merleau-Ponty’ego, tj. stanowi zaprzeczenie „świata według ciała”, które jest nam z urodzenia dane. Daje to asumpt, by przypomnieć główne prawidłowości typowe dla przyrodzonej nam biologicznie unii umysłu z ciałem, słowem dla wrodzonej nam psychosomatycznej jedności. By rzecz sobie lepiej uświadomić trzeba ukazać zasadnicze prawidłwa związane z unią i jednością sensorialno-motoryczną ciała rozrywaną przez media.

Przypomnieć wypada prawidłowości najbardziej znamienne: „Ciało własne umieszcza mnie w świecie i jest przeze mnie przeżywane jako moje własne. [...] Wszelka percepcja tworzy się poprzez moje ciało, jest aktualizacją poznania skryształizowanego w jego zdolnościach. Ciało własne jako intencjonalność dokonuje strukturyzacji świata percepcji. Ono, jako ‘autonomiczne życie moich zmysłów’, jest ‘prawdziwym podmiotem percepcji’. Każdy z moich zmysłów wyraża ‘Ja naturalne’”¹⁸, zależne od możliwych działań ciała w otaczającym go świecie. „Percepcja jest odbiciem możliwych działań ciała”. Sensoryka ma tu warunkujący jej ciągłość wspornik; jest nim motoryka ciała. Tak więc „tożsamość i identyfikacja Ja jest procesem, w którym istotną rolę odgrywa cielesny podmiot”, owo „Ja na-

turalne” w odróżnieniu od „Ja świadomego” – duchowego podmiotu, „który wybiera, myśli, ocenia i decyduje”¹⁹. Podstawą „cielesnego podmiotu” jest natomiast nieustanny „dialog” [z otoczeniem] wsparty o ‘schemat ciała’. W ciele własnym znajduje się rusztowanie dla wszystkich możliwych przedmiotów poznania”. Decyduje o tym „również nasza przyrodzona pozycja. ‘Wrzucenie w świat’”²⁰ mego ciała przez jego urodzenie się tutaj a nie tam, w tym a nie innym (historycznie) czasie. Dlatego „ciało jest moim punktem widzenia na świat”²¹.

Żeby go mieć, trzeba mieć jednak wciąż obraz własnego ciała, który „jest strukturą umożliwiającą budowanie związków czasowo-przestrzennych z otoczeniem”²². Jak jednak ów obraz własnego ciała utrzymać, skoro system zmysłowy (gwarantujący odbiór bodźców sensorycznych), jakim staje się dla podmiotu każde aktualne funkcjonowanie technicznego medium, wstrzymuje sobą, czynioną samodzielnie przez podmiot reprezentację poznawczą (mentalną) jego własnego ciała. Wraz z rozerwaniem podmiotowi więzi sensoryczno-motorycznej i wstrzymaniem tym samym jego samodzielnej percepcji ulega też wstrzymaniu wytwarzanie sobie przez podmiot obrazu jego własnego ciała, obrazu właściwego dla samodzielnej podmiotowej percepcji. W konsekwencji, także samodzielnie tworzony „obraz samego siebie i swej tożsamości” jest wstrzymany przez system zmysłowy, jakim staje się dla podmiotu każde technomedium w trakcie swego funkcjonowania. Tak to doznania sensoryczne dostarczane przez techniczne medium, zawieszając podmiotowi „budowanie związków czasowo-przestrzennych z otoczeniem”, przesłaniają mu też jego rzeczywiste „poczucie odrębności i tożsamości, a więc” i jego „zdolność do wydawania sądów i określania własnych stanów”, skoro znika jego „ustosunkowanie wobec własnego ciała” jako „subiektywne, indywidualne doświadczenie ciała”²³. Doświadczenia sensoryczne dostarczane przez techniczne medium w niezależności od cielesnej motoryki podmiotu, nieodzownie więc odrywają go od subiektywnego, indywidualnego doświadczenia własnego ciała, zatem i wzmacniają „istnienie korelacji między słabymi granicami ciała a występowaniem urojeń i objawów depersonalizacji”²⁴. Widzący dzięki mediom bez jakiegokolwiek potrzebnej do tego motoryki ciała, widzący wtedy nawet i więcej, dalej i szybciej aniżeli ujrzyć by potrafił z najefektywniejszą jej pomocą, podmiot znalazł się w sytuacji *schizoida*: braku wiary w jakąkolwiek ogólną sytuację mogącą dawać miejsce jakimkolwiek działaniu zdolnemu ją zmodyfikować. Utracił bowiem sensoryczno-motoryczny schemat, zgodnie z którym każda rozpoznana przez percepcję sytuacja daje swe przedłużenie w działaniu mogącym tęże sytuację zmienić.

Wszystko zatem wskazuje, że ta „psychotropowa natura” oddziaływania mediów „odsyla ku nowej strukturze ‘halucynacyjnego’ [w kulturze], bez potrzeby pojmowania przez to czegokolwiek na sposób psychologiczny”, albowiem „jest to halucynacja, która zaciera swe ślady”, „halucynacja [dla kultury] źródłowa”²⁵, za pomocą której „wpada się w coś, co określić by można jako ‘egzystujące absolutnie’”²⁶, a co Klossowski zdefiniowałby jako „absolutny przedmiot absolutnego pragnienia” jawiącego się nam w jego fantazmatach. Bo oto „nasza relacja z sa-

mym sobą jest teraz strukturowana, tzn. zapośredniczana przez pewien typ uzależnienia i impulsu, [...] przez coś, co pragniemy inkorporować w nas samych”²⁷, popadając w to, co Avital Ronell określa mianem *Narcissism*, „terminem [...] kojarzącym w sobie ‘transnarkotykowy’ ‘narcyzm’”²⁸. Pozostaje już tylko pytanie: czemu to służy? Mówiąc bezpośrednio, technicznie – „ucieczce w kierunku wirtualności”²⁹. Odpowiadając natomiast bardziej zasadniczo, ujrzawszy zależności bardziej kompleksowo, służyć to może naszej interesownej ucieczce w wirtualny rynek, w rynek wirtualnych produktów takich jak my, kiedy to sami siebie zapośredniczamy interaktywnymi już mediami.

IV. Ukażmy teraz mechanizm ucieczki w wirtualność, by dopiero w następnym rozdziale zapytać: po co nam ona, jakim korzyściom może służyć?

To właśnie media otwierają erę „ucieczki w kierunku wirtualności”: najpierw ucieczkę umysłu w kierunku wirtualności (media), a potem ucieczkę fizycznego, „mięsnego” ciała w kierunku wirtualnego funkcjonowania wybranych komórek, tkanek i organów (nowsze biotechnosystemy – genetyczne, molekularne i nanorobotyczne). W sumie zaś media, jako pierwszy zrealizowany i globalnie już funkcjonujący biotechnosystem, pierwsze zaprowadzają ucieczkę w „konstrukcje przedmiotów rozumowo-wyobraźniowych”³⁰. „Wyobraźniowy wektor tych przedmiotów pojawia się [...] w fakcie, iż wprowadzają one między apokaliptyczny mit [przekroczenia bądź zagłady ludzkiego gatunku] a mitu tego realizację [...] nowe pole rzeczywistości – rzeczywistość wirtualną”. Sytuuje to media w kontekście tego, co „rzeczywiste i zarazem wirtualne (*réel-virtuel*), a eksponowane przez maszyny same będące wirtualnymi przedmiotami”. A więc plasuje to media w kontekście „pokazu świata bytów rozumowych-wyobraźniowych” (*rationnelles-imaginaires*), który jest przez to właśnie światem rzeczywistym-wirtualnym (rzeczywistym i zarazem wirtualnym). Ten świat-wytwór mediów jest to świat przez medialne maszyny „aktywnie pokazywany”, tzn. „w sposób automatyczny i autonomiczny”, warunkujący automatyzowanie podmiotowi procesu doświadczenia, a w efekcie doświadczenie tego, co w samodzielnym doświadczeniu doświadczać się nie da. Dla porównania dodajmy: przez genetyczne, molekularne i nanorobotyczne biotechnosystemy byłby to świat „aktywnie konstruowany”³¹, w sensie dosłownym – automatycznie i autonomicznie somatycznie materializowany.

Media sytuują się więc w kontekście świata pojętego jako ich własny twór, świata, który media same tworzą, a zarazem świata maszyn-automatów, automatów-biotechnosystemów. W tym konkretnym dla mediów przypadku chodzi o świat-rezultat pracy zautonomizowanych automatów do produkowania nam już gotowej zmysłowej wizyjnej konkretyzacji wszystkiego tego, co wywodzi się z samej intelligibilności, z pracy czystej myśli. A zatem świat mediów to twór maszyn-automatów „symulatorskiej wytwórczości” tego, co pomyślane. Sytuuje to media w szerokim inaugurowanym właśnie przez nie kontekście świata „symulowania za pomocą maszyn autonomii żywych stworzeń/bytów”. W świecie tym „idzie o zwitalizowanie maszyn, bądź też, podłączywszy je do żywych ciał, o przekształcenie *osiągów* (*performances*) tych ciał”³².

Media są z rodziny maszyn do wytwarzania i opracowywania symulacji. A takimi maszynami są wszystkie biotechnosystemy: automatyzują one życie zarazem witalizując automaty, usieciawiają bowiem w jeden biotechnosystem maszyny i procesy żywych organizmów. Będąc biotechnosystemami machinizując życie witalizują maszyny, czyniąc *machinizowane życie automatyczne dopiero wraz ze zwitalizowaniem maszyny*. Dlatego media jako pierwsze „otwierają nową domenę rzeczywistości usytuowaną pomiędzy zdeterminowaną [przyrodniczo] rzeczywistością, surową, a produkcjami myśli” konkretyzowanymi dla zmysłów na medialnych interfejsach (choćby głośnika i ekranu). A zatem „maszyny symulacyjne ukazują nam jasno swe wyobraźniowe zakorzenienie: Jako automaty w drodze do autonomizacji [...] z ambicją stworzenia ze swej strony nowych istot – autonomicznych maszyn. Te jednak maszyny wytwarzają z kolei symulacyjne sytuacje, czyniąc to na tysiące możliwych sposobów. Uczestniczą aktywnie w opracowywaniu nowoczesnych symulaków, zaś głęboki sens wytwarzanych w ten sposób fikcji objawia też poszukiwanie Całej Władzy, dostarczając nieskończonej inspiracji nowej generacji rozumowych-wyobraźniowych przedmiotów”³³ wprowadzanych od razu w świat zmysłów.

Nowy status fikcji zapośredniczanego przez symulakry ludzkiego doświadczenia to fikcja nie jako fikcja, ale jako realia świata docierające do zmysłów na zglobalizowanych elektroniczno-numerycznych nośnikach oraz interfejsach. Jutro na molekularnych „mięsnych” nośnikach i interfejsach, gdy wyłączność na symulakra utracą już media. Dziś symulakryczne nośniki mediów pozwalają już fikcji na planetarne rozpowszechnianie się w postaci zdematerializowanych obrazów i dźwięków zawsze nieobecnego bycia. Obrazy te i dźwięki nadchodzą z symulaków jako możliwość nieograniczonego miejscem ani czasem doświadczenia tego, czego w rzeczywistym miejscu i czasie doświadczenia wcale nie ma. Innymi słowy, nadchodzą więc one jako nieograniczone możliwości bycia tego, kto to nadchodzące przez symulakr jako czysta możliwość bycia tylko zapośredniczonym doświadczeniem doświadcza. Jest to zatem bycie jako nieograniczenie nadchodząca możliwość o tyle tylko, o ile jest to jedynie bycie do doświadczenia go za pomocą zapośredniczonego typu doświadczenia.

Taki jest wirtualny status istnienia wszystkiego tego, co symulowane pracą jakiegokolwiek biotechnosystemu, status, który wszedł na miejsce przyrodniczego bycia i biologicznego życia, status sztucznej inteligencji i sztucznego życia – uniezależniony od przyrody i od biologii, zawarty w procesach przebiegających równolegle do nich. Status, który po mediach i ich zapośredniczeniu doświadczenia, wzbogacony również będzie przez biotechnosystemowe zapośredniczenie wewnątrz i molekularnych procesów biologicznego życia.

Biotechnosystemowe „przedłużanie” bądź „poszerzanie” ciała skutkuje zainstalowaniem pewnej nieodzownej „przędzy” połączeń z ciałem, zmierzających do tego, by mogły stać się one czysto technologicznymi, mimo iż pozostają dalej połączeniami z ciałem³⁴. Najpierw połączeniami poprzez pracę zmysłów. Co to oznacza? To, iż w pierwszym rzędzie nie tyle instaluje się w przestrzeni wewnątrz-

organicznej ciała jakiegoś obce mu implanty, ile że hybrydyzuje się wszelkie możliwe doświadczenia ciała, którego połączenia nie ograniczają się już teraz do przestrzeni graniczącej z przestrzenią organiczną ciała.

To dlatego od tej chwili nie ma już nic, co nie mogłoby być ponownie zrekombinowane, albowiem pochodzi ono i nadchodzi do ciała. Weźmy przypadek mediów, z elektroniczno-numerycznej przestrzeni czystych połączeń i przełączeń znumeryzowanych danych. Nowość, jaka się do ciała odnosi jest ogromna: bo oto jakaś seria danych z zewnątrz wobec ciała (mówmy dalej o przypadku mediów ale też i o nowszych biotechnosystemach) jako proces okazuje się być biotechnosystemowym programem, czyli paralelnym rozprowadzeniem danych przez system wszechkomutacji danych. Nie jest więc już jakością przyrodniczo i biologicznie zdeterminowaną, pochodzi zaś z przestrzeni, która nie granicząc fizycznie, materialnie z organiczną przestrzenią ciała nie jest już przestrzenią terytorialną i materialnie obecną, w której organiczna przestrzeń ciała żyje, tj. biologicznie funkcjonuje w zakresie swych wegetatywnych czynności.

Nie implanty zatem, ale technomedia z ich interfejsami są wobec tego pierwszą forpocztą biotechnosystemu, infinitywnie rozszerzającego, programującego i automatyzującego *funkcjonowanie ciała w ramach autonomii biotechnosystemu*³⁵. Pracując w ramach tej nowej, rozszerzonej technicznie (albo ujętej „w jasny” techniki) autonomii, rozszerza się funkcjonowanie ciała o funkcje wynikające z połączeń jego organicznej przestrzeni z przestrzenią nieskończonej komutacji, jaką jest pozaterytorialna przestrzeń połączeń i przełączeń czysto wirtualnych, numeryczno-algorytmicznych, przeto pozamaterialnych. Media poszerzają ciało w infinitywnym zakresie funkcjonowanie jego organicznej wewnętrznej przestrzeni w połączeniu z przestrzenią wirtualną, numeryczną, zdeterytorializowaną i niereterytorializowaną przez media, a jedynie przez nie zmysłowo wyobrażaną. Prawidłowość, którą tym faktem media zapoczątkowują jest jednak ogólniejszej natury: taki, czy inny organ ciała, funkcjonując w tym infinitywnym w swym zakresie połączeniu, traci swe zakotwiczenie w świecie, w którym ciało dalej wegetatywnie żyje. Dlatego tym łatwiej przychodzi mu ignorować zredukowaną do minimum jakość tego wegetatywnego życia. Gdy jest tym organem umysł, a jest to właśnie przypadek mediów, łatwo sobie wyobrazić korzyści dla eksploatującego (w nowy sposób) ciała kapitalizmu i oczywiście niekorzyści dla regulującego (po staremu i nieefektywnie) tę eksploatację społecznego kontraktualizmu. Wyobrazić sobie przyjdzie nam to tym łatwiej, kiedy pomyślimy tylko, iż umysł odłączony w swym funkcjonowaniu od ciała zyskuje od razu swoją rozrywkę, swoją wysmienitą zabawę – *a lot of fun*. Łatwo więc rezygnuje z jakości wegetatywnego życia.

Nie przeszkadza to jednak wcale, że to właśnie ignorowanie przez umysł jakości wegetatywnego życia ciała nazwać można na terenie mediów obaleniem związku Ducha i ciała, zawieszeniem psychosomatycznej jedności jako źródła indywidualnej osobowości, podmiotowości i jej troski o siebie³⁶. Nie od rzeczy będzie też zauważyć, że zawieszenie to, wraz z medialnym intensywnym osprzę-

towieniem naszego zawodowego i osobistego życia, ma tendencję aby się wydłużyć. Ile stąd dla kapitału źródła rosnących korzyści...?

Takie bowiem coraz bardziej wirtualizowane ciało, będące coraz bardziej tylko jako technicznie uwarunkowana *psyché*, bo ignorujące w coraz wyższym stopniu swą wegetatywną jakość życia, otóż takie ciało, które zafundowało sobie biotechnosystem, może odtąd jedynie przeżyć, jeśli pogrzebie swoją psychosomatyczną jedność tj. indywidualną osobowość i stanie się „autonomiczną – (po)metafizyczną – maszyną”, wykonującą bowiem „swe” „metafizyczne czynności” w sposób zautonomizowany już nie osobowo i indywidualnie, ale biotechnosystemowo i bezosobowo, albo lepiej – „transosobowo”, personalizując tylko wspomniane czynności w zapośredniczonych przez media interakcjach. W takim ciele, kiedy jego psychiczne bycie spowoduje już coraz bardziej jedynie pochodną komutowania danych biotechnosystemu, to okaże się, że nie będzie też już w nim możliwe zrodzić jakiegokolwiek duchowe dzieło tak mu osobliwie skonstruowanego „jego” psychicznego bycia³⁷. **Pomyślmy tylko:** formy tego „jego” bycia, cała „jego” pamięć będzie już przecież zawarta w byciu „szerszym”, biotechnosystemowym – w nieustającym wszechkomutowaniu danych biotechnosystemu. Całe to „jego” duchowe wewnątrz będzie przecież teraz na zewnątrz, w techniczno-medialnej ekstensji ciała – w technicznej części biotechnosystemu. Gdzie tu bowiem w tym wewnętrznym ciele pamięć tego, co nieobecne, oraz gdzie do zapamiętywania obecne zewnątrz? Nie ma tu tego zasadniczego rozróżnienia: wszystko jest biotechnosystemem – wewnątrzem i zewnątrzem zarazem.

Dlatego autonomicznie podmiotowa, osobowa, autentycznie wewnętrzna reszta tego psychicznego bycia ciała użytkownika mediów to bycie przez nie machinalnym „przerywaczem”, wyłącznikiem, przełącznikiem, bycie węzłem komutacyjnej sieci medialnego biotechnosystemu, czymś w rodzaju „neuronu” Wielkiego Mózgu³⁸, jakim jest ten biotechnosystem. „Neuronu”, którego prawdziwie wewnętrznym osobowym motywem przełącznikowego działania może być już tylko popęd, jak automat dyktujący medialne interakcje: „wyłącz”, „włącz”, „połącz”, „rozłącz”, „przełącz”, czyniąc tą czy inną komutację w biotechnosystemie. „Wyłącz”, „włącz”, „przełącz”, bo da ci to więcej „fajdy”, przyjemności, zabawy, „wciągnie” cię i „poniesie” w głąb nieskończonych komutacji biotechnosystemu, przynosząc niejednemu „zwrotniczemu” ogólnego przełączania niebagatelny zysk. I żyjąc tak w coraz bardziej zwirtualizowanym ciele, coraz bardziej w *ciele jako psyché bez reszty skondycjonowanej już przez ów system*, staniesz się „autonomiczną maszyną” „metafizyki w jej terminalnej fazie. W fazie, w której metafizyka urzeczywistnia się już tylko automatycznie, technicznie³⁹ właśnie w onym *ciele jako technicznie uwarunkowanej psyché* – tzn. w ciele technomedialnie przedłużonym.

Dlatego pojęciowym obrazem tego *ciała jako technicznie uwarunkowanej psyché* jest „poszerzenie ciała aż do pokrycia nim świata, wręcz zawarcia w nim świata⁴⁰ kosztem wyparcia ze świadomości fizycznego ciała. To bowiem wyparte zostało ze swymi żywotnymi funkcjami na rzecz ciała bez organizmu, „bez organów”, ciała, jak chciał Deleuze, jedynie przepływów, fluktuacji energetyczno-po-

pędowych intensywności nadchodzących z pozacielesnych połączeń, a „gradientowanych” „włączaniem”, „przełączaniem”, „wyłączaniem” w ramach nieskończonych komutacji biotechnosystemu, zatem całą *panoplią* rozwijającej się medialnej interakcji. Przypomnijmy tylko, że chodzi o (przełączeniowe) połączenia spoza przestrzeni graniczącej z przestrzenią organiczną ciała, a więc o połączenia idące z biotechnosystemowej przestrzeni komutacji przepływów, które są dla tego ciała nadchodzącymi nieograniczone możliwościami bycia. Tak to techniczne media urzeczywistniają ciało, w którym „mięso” organizmu nic już istotnego dla *życia ciała jako technicznie uwarunkowanej psyché* nie znaczy, bo nie to organiczne mięso sąsiaduje z tym, z czym sąsiaduje to ciało: z technomedialną przestrzenią połączeń z tym ciałem czysto wirtualnych, numeryczno-algorytmicznych, pozamaterialnych i nieterytorialnych. Są to połączenia nieskończonej numerycznie komutatywnej matrycy/sieci, o które wzbogaca się teraz funkcjonowanie tego ciała, spełniającego odąd swoje obowiązki jako coraz bardziej zautomatyzowana *psyché*, tym łatwiej więc ignorująca swoją cielesno-wegetatywną jakość życia.

Zestawmy zatem kilka wniosków z powyższych rozważań:

1. W ciele medialnie „przedłużonym”, „rozszerzonym”, powstaje wprawdzie *psyché*, ale *psyché* medialnego biotechnosystemu i jego medialno-interaktywne-go użytkownika, zatem nie autonomicznej indywidualnej osoby.

2. Pamiętając czym jest dla biotechnosystemu ciało organiczne – „przeklęta płatnina organicznej materii”, i czym jest mózg – „to tylko mięso-maszyna”, oraz nie zapominając zapewnienia „biotechnoprofetów”, że „to, co się w człowieku liczy to tylko duch”⁴¹ zapytajmy zatem, cóż to jednak za duch może dalej zamieszkiwać w ciele tak dalece zignorowanym pod względem wegetatywnej jakości, skoro oto doszliśmy do wniosku, że kiedy *ciało jako psyché* jest dziełem komutacji w biotechnosystemie, to wtedy nie ma już właściwie żadnych jego duchowych dzieł? Odpowiedź się powtarza: Może to być tylko duch biotechnosystemu, którego użytkownik wraz z technologią medialną współtworzy.

3. Główne „prawo” biotechnosystemu w wersji odnoszącej się do ducha powinno zatem brzmieć następująco: kiedy psychiczne bycie ciała okaże się coraz bardziej komutowaniem danych biotechnosystemu, to nie będzie już wtedy dzieła tego bycia⁴². Ono samo okaże się dziełem biotechnosystemu.

4. Analogiczne prawo w odniesieniu do „mięsnego”, organicznego aspektu ciała brzmiałoby następująco: kiedy bio-wegetatywne i molekularne formy życia ciała okażą się coraz bardziej komutowaniem danych biotechnosystemu, to nie będzie już wtedy dzieła tego ciała. Ono samo okaże się dziełem biotechnosystemu.

5. W pierwszej wersji tego prawa mówimy o mediach, w drugiej – o genetycznej i molekularnej oraz robotycznej biotechnologii.

V. Opisując efekt ucieczki Ducha w kierunku wirtualności, opisywaliśmy właściwie ciało z umysłem uniezależnionym w swej pracy od wegetatywnej kondycji i terytorialnego położenia ciała, odkrywaliśmy więc ciało jakby subiektywnie opuszczone przez umysł, albowiem w pracy jego zupełnie ignorowane i zaniebdywane. Zaniebdywane tak z racji przemożnego pociągu umysłu (uciekającego

wirtualność) do zmysłowych konkretyzacji intelligibilnych bytów czystej myśli. Umysłu więc łatwo poddającego się popędom, pracującego wręcz na ich hoku, dającego się przeto bez oporu pociągać przez wirtualne wizerunki przedmiotów swych wręcz niezaspakajalnych w subiektywnym oddzieleniu od ciała apetytów i pragnień. Dającego się zatem „wymanewrować” przez te wizerunki absurdalnie. Wypada teraz dopowiedzieć, że tymi wizerunkami są zawsze wirtualne i zawsze rynkowe produkty mediów. Produkty zawsze już każdemu pragnieniu społecznie zestereotypizowane.

Dlatego też musimy od razu teraz powiedzieć, że skoro Duch ucieka w kierunku wirtualności, to zarazem ucieka w samotne, medialnie zapośredniczone obcowanie z rynkowymi produktami, więcej: w „techniczno-afektywną dynamikę”⁴³ tego obcowania kontrolowaną przez media. To właśnie ta dynamika nie pozwala mu się wtedy interesować własnym ciałem, mieć na względzie jego wegetatywne potrzeby i terytorialne położenie. Uwagę swą skupia bowiem teraz na produktach o charakterze niematerialnych wizerunków, które przemieszczają się w nieteritorialnej wirtualnej przestrzeni ich wszechkoneksji (i wszechpołączalności tych danych, które się na nie składają). Produkty te stanowią fantazmaty pobudzanego przez nie same temu umysłowi pragnienia, a więc funkcjonują jako swego rodzaju „żywa moneta”⁴⁴ wymierna na intensywność energetyczno-popędowego fluxu owego umysłu. O intensywności tej można zresztą powiedzieć, że jest ona formowana właśnie przez owe przemieszczające się w wirtualnej przestrzeni wizerunki, i że występuje też w charakterze „słabej myśli” oddzielonego od uwarunkowań ciała umysłu. Co więcej, warto też nadmienić, że intensywność ta daje się równie dobrze ekonomicznie wartościować, można ją bowiem wymieniać na paralelną jej intensywność fluxu elektronicznego pieniądza. Mówimy więc tu o „pływach informacji i pieniądza, co jest tym samym”⁴⁵.

Każdy kształtowany przez media wizerunek jest zatem jak pieniądz, stał się bowiem „powszechnikiem przed rzeczą, w rzeczy i po rzeczy”⁴⁶, dokładniej powiedzielibyśmy – „stał się powszechnikiem przed realną obecną rzeczą lub osobą, w realnej obecnej rzeczy lub osobie i po realnej obecnej rzeczy lub osobie”. Mierzy bowiem ich wartość i wartość relacji między nimi, relacje te nawet sobą, tzn. zmierzoną przez siebie ich wartością, z powodzeniem zastępuje. Każdy medialny wizerunek stał się więc równoważnikiem pieniądza w relacjach medialnie zapośredniczanych zgodnie z logiką mediów i kapitału – „rynkowo-indywidualno-osięgnięciową”⁴⁷. Ci, co zatem ów wizerunek poprzez media emitują mają o co walczyć w kategoriach rynkowych, indywidualnych i osięgnięciowych. Dlatego to, co tak naprawdę się liczy to „rozpowszechnić swoje własne normy [...] medialnego istnienia”, ten bowiem, kto jest „bezsilny, by wyemitować i rozpowszechnić swoje własne normy [...] medialnego istnienia, schwytywany [będzie] w uwodzące pętle sieci”⁴⁸ wszechkoneksji owych wizerunków. Tak więc ci, co emitują medialne wizerunki mają o co walczyć z równą żarliwością: tak o zarabiane tym przez siebie pieniądze, jak i o „normę”, „standard” – sposób takiego własnego medialnego „wizerunkowego” istnienia, które przynieść im może pieniądze, i któ-

rym albo można uwodzić, albo zostać uwiedzionym. Słowem, walka idzie tu również i o to, że albo można medialnymi wizerunkami zarabiać, albo można być za ich pomocą ekonomicznie eksploatowanym.

Dlatego użytkowników mediów podzielić można na jedno z dwóch, „albo – albo”: albo na zwycięzców „rynku apetytów” jakim jest bez reszty rynek mediów, a więc na zwycięzców w prowadzonej „ekonomicznej wojnie domowej” o ten rynek czyli na uwodzicieli, albo na podbitych w wojnie o ten rynek, czyli na uwiedzionych wyemitowanymi wizerunkami ich odbiorców. Istotnych możliwości podziału – więcej nie ma. Ażeby jakkolwiek rynkowy produkt w ogóle uczynić rozpoznawalnym, tj. rozróżnialnym od innych, konkurujących z nim na rynku produktów, trzeba taki produkt natychmiast społecznie zestereotypizować. Dlatego też, ażeby być zwycięzcą i uwodzicielem, tzn. potrafić narzucić zwycięską normę własnego medialnego istnienia, trzeba atrakcyjnie zestereotypizować w powtórzeniach, w seriach, emitowany przez siebie wizerunek i rzucać go wciąż na medialny rynek jako zestereotypizowany produkt, albo szerzej – w postaci ofertowej bazy danych i programów do telematycznego odbioru. By natomiast zostać pokonanym i uwiedzionym wystarczy być tylko odbiorcą owego wizerunku (bazy danych, programów etc.) i dla zyskania najpierw pozoru partnerskiej równości ze zwycięzcą, a potem jeszcze głębszego poziomu uwiedzenia, należy medialnie interagować, tzn. w technicznie zapośredniczony sposób „coś tam – z nim czy wobec niego po brikolersku – robić”, mając w tym celu do dyspozycji medium interaktywne. Robotę taką, po brikolersku technicznie interaktywną, podejmuje się dla przeprowadzenia „spersonalizowania” zestereotypizowanego wizerunku w trakcie jego odbioru: dla „odciśnięcia w nim – wtedy – swego osobistego piętna”, jak się to czyni w bezpośrednich interakcjach z czym- albo kimkolwiek. Ale to nie wszystko: trzeba też aby w tym akcie personalizowania medialnego rynkowego produktu osiągać *a lot of fun* – wyśmienitą zabawę, tzn. aby zintensyfikować ową interaktywnością swe bycie w relacji z produktem w rosnącej „dynamice afektywnej i technologicznej” i tym bardziej cennej, im bardziej kryje ona w „wyśmienitej zabawie” „interaktywną samotność”⁵⁰ interagującego i jego brak bycia w etycznie odpowiedzialnej relacji „na serio” z nie obecnym, a już tylko teleobecnym światem. Oto *bricoleur* „świetnej interaktywnej zabawy”: „Na żądanie” (*on demand*) dobywa on z wyspecjalizowanych nisz rynkowych, tj. ze „zniszczonych rynkowo stereotypów” tylko te odpowiadające mu, a więc tylko niektóre, i „personalizuje” je w medialnie interaktywnym zapale: cel każdej współczesnej, rozbudowanej w „styl życia” konsumpcji.

To właśnie brikolerska personalizacja stereotypów za pomocą medialnie zapośredniczonej interaktywności z nimi daje *a lot of fun* – świetną zabawę personalizowania rynkowych stereotypów jako bycie z nimi w „afektywnej i technologicznej dynamice”. Tak przebiega dzisiaj „dyferencycyjna gra, ażeby była wartość”⁵⁰ czerpana jedynie z pozorów różnicowania odmienności. Trzeba, ażeby tym „przejściem do aktu” faktyczne urzeczywistnienie się już tego nieistnienia i anihilacji inności⁵¹ uczynić od razu technicznie na pozór odroczonym, skoro

technicznie rzeczywiście nam ono właśnie na serio zagroziło „w tej nowej [stechniczowanej] konfiguracji Świata, w której polaryzacja Identyczne – Inne nie może się już ni to ustanowić ni to dokonać tak jak to było w czasach klasycznych...”⁵², kiedy jeszcze „kartografia fluksów i sieci [nie] zastąpiła terytoriów i cielesnych przestrzeni”⁵³.

Dlatego dziś „technostrateg [...] widzi się zmuszony użyć zbrojnej siły, [...] o ile Inny nie zrozumiał, albo też nie chce zrozumieć, że stanowi już jedynie część Identycznego”, a w Innego może się tylko „folklorystycznie” przebierać albo bawić w medialnie interaktywnych grach. Tych jakie mu się bez liku podsuwa przez interaktywne media. Może się do woli wyżywać w nieszkodliwych przygłupawych grach personalizowania po swojemu zwycięskich medialnych stereotypów medialnego globalnego rynku. Nikt mu nie broni, cały rynek do tego zachęca. Gdy się jednak naprawdę ktoś uprze przy jakiejś poważnie rozumianej swojej inności, wtedy „konieczne jest zatem przywołać tego Innego do rozsądku, a nawet postawić go przed Sądem jako zbrodniarza o ile się upiera. Tak naprawdę istnieje bowiem jedynie uniwersalne Prawo człowieka *abstrakcyjnego*, zabezpieczonego przez sieciową matrycę” komutacji medialnego, a potem genetycznego i molekularnego biotechnosystemu. „Minął zatem czas, kiedy polityczny podmiot miał zezwolenie, by rozumieć siebie samego. Odtąd winien on zaakceptować nowe uniwersalne Prawo, że nie należy on już dalej do siebie”⁵⁴, ale do globalnego rynku biotechnosystemu, do zwycięskiego biotechnomerkantylizmu ludzi jak on – podobnych, nabywających tylko na rynku swoje „zinterfejsowania” i swoje, dzięki nim, transformacje. Duchowe i imaginacyjno-cielesne – na biotechnosystemowo-medialnym rynku, oraz cielesno-wegetatywno-molekularne – na biotechnosystemowym rynku genetycznych, nanotechnologicznych, w tym też nanorobotycznych, modyfikacji. Dziś – jako pseudopodmiot, technicznie popędowo zautomatyzowany umysł w epoce mediów, jutro – jako niesamodzielne, zmodyfikowane wspomaganie wegetatywnie i molekularnie ciało, w epoce urynkowanej już medycznej biotechnologii, nie jest i nie będzie on już bowiem ani swoim dziełem, ani też nie ma i nie będzie miał swego własnego dzieła, bo sam jest i będzie dziełem nieskończonej komutacji danych w biotechnosystemie (medialnym czy medycznym – zawsze globalnorynkowym, z niszami do technointeraktywnej zabawy w „personalizację”).

„Sieciowe imperium [biotechnomerkantylizmu] nie podejmuje wojny, bo nie uznaje wcale inności Innego, lecz go w swej planetarnej normalizacji przechwytytuje. Dokonuje też tylko policyjnych misji i podąża jedynie za zbrodniarzami. Ono samo jest zawsze niewinne: martwi, których wytwarza, nie mają statutu; są szkodliwymi przypadkowymi odpadami sieciowej maszynierii. O ile, według Clausewitza, wojna była jedynie polityką kontynuowaną poprzez włączanie do niej odmiennych środków, to, dla spełnionego już Zachodu, ponadnarodowe zapewnienie zbrojnego bezpieczeństwa jest tylko neutralizowaniem wszystkiego, co polityczne poprzez narzucenie totalnej technicyzacji. To pryncypium neutralizowania historii przez technicyzację rządzi technostrategią narzucania i ‘utrzymy-

wania pokoju'. [...] Skoro więc tylko zamrożone są już lokalne możliwości historyczne, [to] zneutralizowany jest [też już i] Inny"⁵⁵.

Co pozostaje? – Ideałem jest niewolnik zabawy⁵⁶ – Duch wyzwolony z ograniczeń ciała: Samotnie technointeraktywny konsument nadchodzącej z biotechnosystemu zestereotypizowanej oferty terytorialnie i cielesnie nieograniczonych możliwości bycia i nieograniczonych biologicznie form życia, które on w interaktywnej zabawie spersonalizuje. Jego przestrzeń to wirtualna przestrzeń wypełniona np. dzisiaj przez medialne wizerunki – konglomeraty skomutowanych informatyczno-sensorialnych danych, silnie obsadzonych popędowymi energiami. Dlatego jest to przestrzeń *par excellence* intensywnej „gry afektów” i „agonalnej gry sieci technokapitału” pędzonej przez nas w „interaktywnej samotności”, w medialnie zapośredniczonym nam obcowaniu z rynkowymi przedmiotami. Ta przestrzeń to wspomniana „kartografia pływów i sieci zastępująca terytoria, cielesne przestrzenie, suwerenne podmioty polityczne oraz historyczne”⁵⁷. Jest ona przestrzenią globalnego rynku, „logiki rynkowo-indywidualno-osięgnięciowej”⁵⁸, ale by ta logika w niej w pełni zatrumfowała różnicuje się tę przestrzeń na globalne rynki jedynie niszowe. To w nich dopiero nadawczo stereotypizuje się medialnie czy szerzej – biotechnosystemowo skomutowany produkt, a potem, w interaktywnej komutacyjnej zabawie, odbiorczo się go personalizuje...

Tak pracuje Wieczne (błędne) Koło biotechnosystemu; w swym rynkowym biotechnomerkantylnym zamknięciu. Panuje w nim „królestwo prędkości” mierzonej jako „wirtualna gęstość komutacji”⁵⁹. Każdy duch występuje tu tylko w swej wirtualnej powłoce cielesnej, medialnym awatarze, w swym wirtualnym jedynie ucieleśnieniu, w „garniturze informatycznych danych”⁶⁰, zgodnie z prawem, że „jeśli *mniej będzie osobą* – *więcej wykona* i *szybciej wykona*. Osiągnie swą istotę w nihilistycznej sublimacji siebie: stając się bytem jako wektor-szybkość czystego działania”, którym jest „zawsze aktualizować połączenia, koneksje”. Wykonywane zawsze aktualizacje połączeń przez każdego Ducha/umysł medialnie oddzielonego od uwarunkowań przyrody i ciała to „czyste działanie jako *takie*”, bo osadzone nie w terytorium, czy w terytorialnie przyrodniczo określonej materii, ale w niematerialnej sieci wszechpołączeń, która jest przestrzenią wirtualną bezzwłocznych wszechkoneksji. Przestrzeń ta „reprezentuje techniczną metamorfozę nakazu *wszystko jest dozwolone*, gdy tylko pojmuje się ów nakaz w postaci *wszystko jest ze sobą łączalne*” – i pod postacią wspomnianego już wyżej rozkazu: „zawsze aktualizować połączenia”! Nie czekać! Bo konkurenci „zagęszczają” i „scentralizują”⁶¹ w swych rękach biotechnosystemową sieć i biotechnomerkantylne zyski, albo też utraci się coś w tej sieci spersonalizowanego, „bliskiego sercu”, miłego...: uwodzącego, dającego przyjemność.

„Wirtualne uniwersum szybuje nad rzeczywistym światem jako jakaś *transformatorska moc – koneksjorodna*”⁶². Transformuje ono od razu swą koneksjorodną mocą relacje medialnie zapośredniczone w relacje zawsze przede wszystkim uwodzicielsko-afektywne, generujące w ten sposób władzę i pieniądze dominujących czyli uwodzących, za słodką cenę przyjemności uwodzonych: darzenia przez nich

afektem swego uwodziciela, jak go się dziś nazywa – „idola”. Transformuje duchowe i cielesne tożsamości na te biotechnomerkantylne, biotechnomerkantylnie przynoszące korzyści – przyjemnościowe i finansowe gratyfikacje.

Podsumujmy:

1. Dzięki mediom Duch po raz pierwszy technicznie wyzwolił się spod ograniczeń ciała. Ucieka zdecydowanie w kierunku wirtualności, a uciekając tam, ucieka też, i to chyba najważniejsze, w techniczno-afektywną dynamikę obcowania z rynkowymi produktami: w „grę afektów” (zamiast dobra i zła oraz odpowiedzialności), w samotne medialnie zapośredniczone i zinteraktywizowane „zadawanie się” z rynkowymi produktami.

2. Nurzając się w mediach Duch uwolnił się wprawdzie od rzeczywistości przyrody i ciała, ale uwięził się w wirtualności, która staje się najpierw dla umysłu (media) potem zaś dla organicznego ciała tkanek i organów (genetyczna i molekularna biotechnologia) afektywnie naznaczoną rzeczywistością. Zmuszając np. do biotechnologicznego „podciągania cielesnych osiągnięć” w społeczeństwie nastawionym na cielesny wyczyn.

3. Duch poprzez magię, potem religię, wreszcie za pomocą dzieł artystycznej kultury, od mileniów szukał afektywnej ucieczki do bytów czysto imaginatywnych będących jego wymysłem, by na nie przelewać swe najintymniejsze emocje i dać im pokierować swymi najskrytszymi namiętnościami. Jednak to biotechnosystem przewyższa tamte „rękodzielnicze” dziedziny magii, religii i sztuki swą skutecznością zmysłowej konkretyzacji intelligibilnych bytów czystej myśli, a przeto skuteczniej też umożliwia łatwe rozkochywanie się, szybkie afektywne roznamiętnianie się w nich: krótko mówiąc, dopiero medialny biotechnosystem tak błyskawicznie (w „czasie realnym”) budzi nasze do nich afekty, a dynamikę afektywną ze zmysłowymi konkretyzacjami czystej myśli czyni „dynamiką techniczno-afektywną”, zautomatyzowaną, opanowującą nas jak nagły przepływ elektrycznych prądów, przepuszczanych zniechęca przez nasze ciało. Błyskawicznie i bezrefleksyjnie. Biotechnosystem to duchowa „siłownia emocji” i siłownia cielesnych „osiągnięć”; uwodzeń i uwiedzeń w takt rynkowych wahań konkurencji. I pod tym imaginatywno-afektywnym względem biotechnosystem pozbawił nas dzieła; staliśmy się jego dziełem.

4. W mediach (szerzej – w biotechnosystemie) każdy rynkowy produkt jest zmysłową konkretyzacją intelligibilnych bytów czystej myśli, a każda zmysłowa konkretyzacja intelligibilnych bytów czystej myśli jest rynkowym produktem. (W biotechnosystemach medycznych i nanotechnologicznych ta zmysłowa konkretyzacja zmieni się tylko w wegetatywną i molekularną konkretyzację, reszta jednak pozostanie taka sama). Oznacza to, że rynkowy produkt nie ma w mediach innego statusu aniżeli zmysłowa konkretyzacja intelligibilnych bytów czystej myśli, do której to konkretyzacji, „współżyjąc” z nią poprzez medialne interfejsy nawet interaktywnie, afektywnie się wzdycha.

5. Ucieczka Ducha w kierunku wirtualności zakładać więc musi nieodłączną ucieczkę Ducha w wirtualny rynek, w którym wszystko to, co w przestrzeni wir-

tualnej jest, jest urynkowane. I to globalnie urynkowane, aczkolwiek w globalnych niszach dla znawców i miłośników. Znawców i miłośników wyspecjalizowanych typów stereotypizacji – zaimprovizowanych jedynie na „potrzebę (magicznej) chwili” rynkowych „gatunków”, „rozgatunkowywanych” zaraz zresztą przez indywidualne ich „personalizowanie”.

6. Ucieczka Ducha wirtualny rynek zakłada też jego czysto popędowną ucieczkę w tzw. czysto strategiczne działanie, czysto popędowe, odruchowe, czyli – „czyste działanie”. Sprowadza się ono do nieodpartego wewnętrznego nakazu: „Zawsze aktualizować koneksje”! Szerzej zaś, działaniem tym jest nieustannie prowadzona holistyczna agonalna gra o dominację w wirtualnej przestrzeni: uwodzenie, wabienie, nęcenie przez dominującego w popędowo-strategicznym komutatywnym działaniu, i bezwarunkowe obdarzanie afektem swego uwodziciela przez zdominowanego, mniej sprawnego w takowym działaniu. Polityka i ekonomia, etyka i prawo skryte są więc w komutacyjnie prowadzonej „przedwstępnej grze miłosnej”, a sprawiedliwość zesłała wręcz gdzieś w „podziemie” – do nieświadomości. Nie wróży to za dobrze rozumowi. Nie jego jednak potrzebuje totalitarny rynek; trzeba mu wyłącznie *a lot of fun*. I to właśnie otrzyma od biotechnosystemu.

VI. Biotechnosystem jest współczesną techniczną realizacją fetysza „dzikich”, przedmiotu, który „ucieleśnia boską bądź ponadludzką moc w tej mierze, w jakiej jest on *de facto* miejscem projekcji własnych ludzkich mocy”⁶³, które jako subiektywna arbitralność Ducha mogą poprzez ów fetysz same się kontemplować. Słowem ucieleśniona w fetyszu arbitralna (bo arbitralnie przyznana sobie wobec przyrody) moc Ducha może sama się ujrzeć, by stać się dopiero sobą – Duchem według Heglowskiej definicji Ducha. Trzeba tu od razu powiedzieć, że biotechnosystem będąc biotechnomerkantylnym biotechnosystemem jest też współczesną realizacją, biotechnosystemową właśnie i biotechnomerkantylną, fetyszyzmów Marksowskiego i Freudowskiego. Zanalizowaliśmy już (w poprzednim podrozdziale) jak biotechnosystem zastępuje wszelką społeczną relację „interaktywną samotnością”, by ta, na miejsce społecznych relacji, zaprowadzała techniczno-afektywnie zdynamizowaną relację z wszelkim rynkowym produktem, także wytworem mediów (byłaby to właśnie ta nowa odmiana fetyszyzmu typu Marksowskiego realizowana przez biotechnosystem). Powiedzieliśmy też w naszej analizie, że każdy taki produkt jest zarazem przedmiotem-uwodzicielem pragnienia, które się weń rzutuje, jak w „pierwotnym procesie” myślowym śniąco-marzącej nieświadomości (byłaby to więc odmiana fetyszyzmu typu Freudowskiego).

Wracając jednak do Heglowskiej definicji Ducha, wywiedzionej z rozważanego przez filozofa fetyszyzmu „dzikich”, natrafiamy na problem ze zdefiniowaniem biotechnosystemu, współczesnego fetysza, jako przedmiotu dającego się kontemplować, przeto definiującego Ducha, który po Heglowsku rozważany, aby w ogóle móc się wyłonić tj. jako taki zaistnieć, sam musi się poprzez fetysza właśnie oglądać, widząc się w fetyszu jako w tej w pełni właściwej sobie inkarnacji. Przypomnijmy więc, że dla „dzikich” fetysz był to „pierwszy lepszy naturalny

przedmiot, który zadowalał każdą nację bądź prywatną osobę, by go wybrać i w ceremonii poświęcić”⁶⁴. Tymczasem dla współczesnych ludzi biotechnosystem jako ich ewentualny fetysz to żaden przedmiot do kontemplowania, bo nie jest to dla nich ani przedmiot, ani też tym bardziej przedmiot naturalny. W ogóle go jako przedmiot nie widzą, cóż dopiero wyobrazić sobie, że mieliby w nim dojrzieć wybrany na łonie przyrody przedmiot ucieleśniający ich ducha, w którym duch ten sam się właśnie dostrzega i konstytuuje jako taki.

Ontologiczny problem z biotechnosystemem jako przedmiotem-fetyszem polega więc na tym, że jest to opracowany nowy przedmiot abstrakcyjny, w terytorium nielokalizowalny, bo stanowiący wirtualną sieć/matrycę wszechkomutacji wszelkich programatycznych danych, w ich natychmiastowym programatycznym współdziałaniu poprzez interfejsy z biologią umysłu i ciała, póki co ustanawiającą między umysłem a ciałem naturalną psychosomatyczną jedność. Natychmiast jednak matryca ta rozrywa ową jedność od razu przeprogramowując dane tej jedności i wówczas to właściwie dopiero cały ten nowy układ konstytuuje się w biotechnosystem. Robi to automatyzując człowiekowi jego podmiotowe procesy bycia, lub też gatunkowe procesy życia, witalizując jednocześnie programatyczne automatyzmy obejmujące sobą te właśnie procesy, by zmieniać je już w procesy poza-, ponad- i postpodmiotowe, lub też w poza-, ponad- i postgatunkowe zarazem. Dlatego biotechnosystem jest to fetysz bez rzeczywistego przedmiotu. W działaniu swym jako rozrywaniu psychosomatycznej jedności, biotechnosystem albo człowiekowi uśmierca jego indywidualnie podmiotowe samoodpowiedzialne bycie, (jest to przypadek mediów), albo uśmierca też i gatunkowo genetycznie definiowane życie człowieka (to przypadek genetycznych i molekularnych biotechnosystemów), zaprowadza bowiem człowiekowi dalsze już poza-, ponad-, czy też postpodmiotowe bycie, albo też i poza-, ponad-, czy postgatunkowe życie. W możliwościach swych właśnie, biotechnosystemowych, nieskończone. Otwarte na ciągły postęp techniczny, na nieustający eksperyment.

Niewątpliwie jest to „eksperymentowanie, [które] zaczyna być *nie weryfikowaniem* [tego, co naturalnie jest], *ale* ustanawianiem, *konstruowaniem* nowej rzeczywistości” według jej „rozumowych-wyobraźniowych bytów” wcielanych technicznie, biotechnosystemowo w przyrodniczą rzeczywistość. Jest to też, niewątpliwie, częścią wielkiego technicznego ruchu znoszenia (obalania) śmierci jako negacji życia, ruchu następującego już po metafizyce przedstawień i zapamiętywania. (Pamiętając przy tym, że, w odróżnieniu od technicznego znoszenia-obalania, metafizyczna negacja jak każdy kod zachowuje to, co neguje). Jest to też ruch obalania niepowtarzalnej i nieprzewidywalnej pojedynczości każdego życia. Duchowi za mało jest już bowiem pożytku z metafizyki, tzn. z tego, że to głównie dzięki niej właśnie umysł się dotąd odłączał od położenia ciała o tyle tylko, o ile kierował się ku swym pamięciowym/umysłowo-przedstawieniowym ustaleniom jako swemu umysłowemu światu utkwionemu w myśli. Duchowi chodzi już teraz o coś więcej i to „coś więcej” dostaje właśnie od techniki. Chodzi mu o „utrata poziomu rzeczywistości osiągalnego jedynie poprzez konfrontację z prawdziwą różnicą” względem życia –

śmiercią. „Mając za cel wypełnienie próżni między tym, co żywe a tym, co martwe, ta próba ponownej konstrukcji rzeczywistości [za pomocą przedmiotów rozumowych-wyobraźniowych] autonomizuje się, jednocześnie zaś ukazuje się wszystkim [...] jako substancja tego, co chciałoby się uniknąć [...] – samej śmierci”⁶⁵. Znacząca ona bowiem śmierć podmiotu i śmierć gatunku. A to dlatego, że fetysz ucieleśniając pragnienie wiecznego życia ducha poza przyrodzonym mu ciałem, tak naprawdę ucieleśnia sobą podmiotową i gatunkową śmierć: koniec autonomicznego (zarówno podmiotowo jak i gatunkowo) życia.

Biotechnosystem jest to zatem fetysz zarówno śmierci naturalnego życia, jak i fetysz życia nienaturalnym, *nadprzyrodzonym* życiem biotechnosystemu, po uśmierceniu już naturalnego życia, także psychicznego, przez ów system. Jest to zatem fetysz już nie psychicznej projekcji weń jego mocy, ale technicznej dosłownej realizacji ponadludzkich i nadprzyrodzonych mocy. Mocy ducha współczesnego człowieka, ucieleśnionych wspólnie w biotechnosystem, jako mocy tych właściwego dzisiaj fetysza. Biotechnosystem jest to fetysz, bo ma magiczną moc, tylko że po raz pierwszy zrealizowaną dosłownie, albowiem technicznie, w technice „symulacyjnych maszyn” urzeczywistniających fikcje poprzez fikcjonalizowanie rzeczywistości. Wymiar czysto programatyczno-komutacyjny biotechnosystemu nakazał się jednak swoiście ujawniać wirtualnemu ośrodkowi technotransformacji życia. Można powiedzieć o nim: po efektach go wyłącznie poznać, bo nie jest on obecny dla oczu, a ujawnia się dopiero w samym dokonaniu się za jego sprawą owej transformacji tak, iż trudno już ją naocznie zanegować. Stwierdzić, że nie zaszła. Zaszła bowiem często za daleko, wprowadzając wtenczas już widome mutacje: monstrualizacje.

O wiele trudniej jest natomiast na tej podstawie stwierdzić, że stawką oddawania się dalej temu fetyszowi jest np. stopniowe rozpraszanie się przedstawieniowej oraz genetycznej pamięci, w konsekwencji więc również – przedstawieniowego dziedzictwa pozostającego w stałym użyciu kultur i indywiduów, jak również genetycznego dziedzictwa biologicznych gatunków, a wszystko to za cenę uzyskiwania biotechnosystemowej nieśmiertelności, osiągalnej w procesie permanentnej technotransformacji podmiotowego bycia w hybrydę biotechnosystemowego bycia, jak i technotransformacji wegetatywnego życia w hybrydę biotechnosystemowego życia.

Na dzisiejszym etapie rozpoznania biotechnosystemu trudno przychodzi też nam stwierdzić, że przez to, że jest to fetysz technicznie (dosłownie), a nie tylko projekcyjnie (psychicznie) realizowanej mocy, powoduje on w efekcie *społeczną transgresję zachowań i norm*, a nie jak fetysz „dzikich” – *religijną transcendencję*. Daje więc rozpad społecznych norm, etyki, polityki, słowem – redefinicję kultury, która sama staje się też globalistycznym biotechnomerkantylizmem. „Transgresja [...] przypomina ruch pływów morskich – na przemian wznosi się i opada. Ruch transgresji [...] jest jałowy, nieefektywny, jest grą. [...] Transgresja zmierza donikąd. Filozofia transgresji odsyła do Nietzscheańskiej afirmacji różnicy”⁶⁶ pojmowanej nie jako warta obrony inność, lecz jako „estetyczna przyjem-

ność widzenia siebie różnym. [...] Transgresja zakłada więc rozproszenie podmiotu, jego rozplątanie, 'niczym woda w toni wód'. [...] Transgresja odnosząc się do samego języka ukazuje to, co wszelką językowość poprzedza: 'szyb pamięci'. Przedstawieniowa (transcendentalna) pamięć i związany z nią „język jest granicą nie do przebycia dla nie-języka” wszechkomutacji wszelkich danych funkcjonujących w biotechnosystemie jako pamięciowe dane tegoż właśnie systemu zestawialne z sobą wedle wszechkomutacyjnej (nie)reguły: „kawałek do kawałka”. Dlatego „język właściwie kładzie kres transgresji”⁶⁷, któż go jednak utrzyma jako kontrolera w biotechnosystemowej wszechkomutacji wszelkich danych traktowanych jako dane pamięciowe tego właśnie systemu i dopiero potem jako dane przedstawieniowej pamięci konstytuowanej za pomocą języka? Wszak Georges Steiner słusznie przypomina, że „'narracja' formalnego algorytmu nie jest narracją mowy dyskursywnej”, a więc to nie to samo, co narracja za pomocą języka, czyli za pomocą przedstawień pamięciowych języka. Dodajmy też, że to z przestrzeni numerycznej i komutacyjnej tylko egzystującego środowiska, środowiska „narracji” wszelkich biotechnosystemów „inicjuje się, rozwija niewerbalne konfiguracje myśli, pozawerbalne metody podejmowania decyzji”. Czyni się to w ramach „narracji” zwykle nie swojego dyskursu, dochodzącej do skutku za pomocą nieustającego zestawienia danych w materialnie nieobecnym dla zmysłów środowisku. Georges Steiner przypomina też, że to właśnie „tu mieści się nihilistyczna logika i wynikająca z niej ekstremalność po-Słow(i)a, [...] *logosu* w stanie *in absentia*”⁶⁸, zaprowadzanego tak usilnie przez logikę 'narracji' formalnego algorytmu rodem z zestawienia danych nie pod kontrolą języka. Ta nowa logika bowiem, a nie logika języka, obowiązuje dane zawarte w każdym biotechnosystemie, jest też zatem logiką prowadzenia komutacji w każdym biotechnosystemie. I jeśli się jej nie podporządkuje logice języka, wydającego na świat normy etyki, polityki, kultury, transgresja się rozpleni na bazie tej nowej, wirtualnej biotechnosystemowej logiki wszechkomutacji wszelkich weszłych w biotechnosystem danych, funkcjonujących jako dane pamięciowe owego systemu. A jeśli się rozpleni, to oznaczać to będzie zwycięstwo „pierwiastka popędliwego” nad „pierwiastkiem duszy”, a więc nową moc, począwszy od Marksa, Freuda, każdego współczesnego fetysza: moc transgresywną a nie transcendentyjną, świecką a nie religijną. Z tym, że w przypadku biotechnosystemowego fetysza, ponieważ jest to fetysz o technicznej, a nie projekcyjnej realizacji swej mocy, a ponadto obejmuje on już w sobie oba świeckie fetyszyzmy, i Marksa i Freuda, to jego transgresywna moc jest wobec tamtych fetyszyzmów wręcz niewspółmierna, nieporównywalna, ogromna.

A skoro tak, to należy pamiętać, że „środowiskiem transgresji jest intymność doświadczenia”, ta zaś aż w nadmiarze zapewniana jest w biotechnosystemie przez techniczne zapośredniczenie doświadczenia, dające za parawanem interfejsów „uparcie pozostawać w [jałowym, przypomnijmy] ruchu transgresyjnym”. To właśnie owo zapośredniczenie gwarantuje każdemu „interaktywną samotność”, czym wyśmienicie wręcz „oddziela mroczny świat 'doświadczenia wewnętrzne-

go' od życia publicznego i racjonalności", a zarazem zaś to doświadczenie wewnętrzne *anonimowo* (pod przybranymi tożsamościami) na interfejsach upublicznienia. Funduje więc „występkowi, łamaniu normy i unieważnianiu wartości”⁶⁹ wysmienite środowisko zwirtualizowanej przez biotechnosystem rzeczywistości, a w tej rzeczywistości – „wysmienitą zabawę” w to, co w terytorialnej rzeczywistości bywa wysoce zakazane.

„Pośród owego świata wirtualnej rzeczywistości możemy realizować jedno z najstarszych marzeń ludzkości, tzn. możliwość igrania z naszymi najsłynniejszymi psychopatologiami, nie zadając tym bynajmniej komukolwiek fizycznego uszczerbku. Możemy np. organizować nasze własne obozy koncentracyjne, zabijać Kennedy'ego, a wszystko to w całkowicie niewinnej postaci. Umysł jest tu bowiem chwiejny”⁷⁰. „Jest to sfera tego, co zawsze i tylko moje i tego, co czyjeś”, jednak równie jak to co moje doświadczane bywa w (interaktywnej) każdego z nas samotności, czyli w zapośredniczonym nam obu doświadczeniu (media), albo w zapośredniczeniu nam wegetatywnych procesów życiowych (genetyczne i molekularne biotechnosystemy).

To dlatego „w tej przestrzeni toczy się gra pozbawiona reguł”, poza jedną jedyną regułą: „uwieść”, „zwyciężyć”, albo „bądź uwiedziony” i „zwyciężony”. „Eksces ten jednak daje zadowolenia, domaga się ponawiania, nie zna miary”⁷¹, albowiem w jednej chwili może ci się udać „uwieść” i „zwyciężyć” wielu i „wygrać” i zabrać całą finansową stawkę owego zwycięstwa i wygranej, a w następnej chwili możesz już być „uwiedziony” przez jakiś konkurujący produkt w biotechnosystemie i zostać „zwyciężony”, „przegraną” i zapłacić zwycięzcy całą stawkę, pobraną zresztą natychmiast, w zaledwie wahanym się intensywności fluksu elektronicznego pieniądza. Dlatego „zawsze aktualizuj połączenia”, komutacje, koneksje w systemie, tzn. „ruch w grze”, w tej „świetnej zabawie”, który jest zarazem „ruchem transgresyjnym”. Zawsze aktualizuj połączenia w owym ludyczno-transgresyjnym „ekscesie, który nie zna miary”, zawsze aktualizuj, bo inaczej wypadniesz z gry i tym samym też przegrasz. I przejdiesz tym łatwiej na przegraną pozycję i (wojenną) ścieżkę Innego, który „nie zrozumiał, albo nie chce zrozumieć, że stanowi już tylko część Identycznego”, i że obowiązuje go „jedynie uniwersalne prawo człowieka *abstrakcyjnego*, zabezpieczonego przez sieciową matrycę”, oraz „że nie należy on już dalej do siebie”, ale do globalnego rynku biotechnosystemu, do zwycięskiego biotechnomerkantylizmu ludzi jak on – podobnych: „transgretytów”. Dla nich jest tylko jedno obowiązujące zawołanie: *the game goes on* i nie zatrzymuje się, jak nie zatrzymują się w biotechnosystemie komutacje. Muszą trwać, żeby ów system trwał. Zawsze aktualizuj zatem połączenia!: „wszystko jest dozwolone, gdy tylko pojmujemy się ów nakaz w postaci *wszystko jest ze sobą łączalne*”.

Skoro analizowany przez nas fetysz najnowszej generacji to takie właśnie *perpetuum mobile* transgresji, funkcjonujące na zasadzie paralelnie rozprawdzanego procesu będącego zarazem niekończącym się procesem transgresji, a zatem rozpadu norm etyki, polityki i w ogóle kultury, to trzeba zapytać o czasowy cha-

rakter tej infinitywności i o charakteru tego wyjaśnienie. Trzeba zwrócić uwagę na to, że biotechnosystem w swej technicznej ogólnej istotowej części, jako niematerialna sieć/matryca wszechpołączeń, wprowadza aktualność nie tego co jest, bo w ewolucji przyrody świata i biologii ciała pojawiło się i zostało więc przez nas po prostu zastane, ale że wprowadza on aktualność każdej możliwości bycia: *każdą możliwość bycia czyni aktualną, a nie tylko potencjalną*. Jak? – Tak, iż aktualność (teraźniejszość) społecznie nie jest już tylko „żywą obecnością”, a stała się też teleobecnością, czyli *następowość czasu obecności bycia przestała już być dla nas jedynym trybem obowiązującym nasze doświadczenie*. Aktualność bowiem w biotechnosystemie jako „symulacyjnej maszynie” jest zyskiwana z aktualizacji koneksji w komutacyjnej sieci/matrycy. Tak więc „być obecnym” zastąpił pozór obecności tj. „być teleobecnym” dzięki komutacyjnemu trybowi połączeń wszelkich danych, tzn. danych z różnych nieobecnych przestrzennie i odległych czasowo teraźniejszości, pełniących teraz rolę wielu współteraźniejszości wobec teraźniejszości obecnej; teraźniejszej obecności bycia, czyli teraźniejszości obecnego bycia. Następstwowość czasu obecności bycia przestała obowiązywać na rzecz odzyskowości czasu bycia teleobecnego, będącego tylko jako „możliwości bycia”, „Móc-Być” czerpane nieograniczenie z komutacji danych. Pozór obecności, czyli bycie czegokolwiek teleobecnym, osiągamy nawet w *molekularnych insercjach wirtualności w rzeczywistość* drogą np. modyfikacji genetycznej jakiegoś organizmu, wprowadzenia weń genów dla niego pozagatunkowych, nastąpił zatem (jak we wzmiankowanym przypadku) dzięki jedynie komutacji programatycznych danych, która wprowadzając w rzeczywistość wirtualność, wirtualizując rzeczywistość, jest aktualnością możliwości bycia.

Trzeba więc podsumować:

1. Biotechnosystemowość łączy odzyskowość czasu teleobecnego bycia z produkcją transgresywnego doświadczenia bądź transgresywnych wegetatywnych i molekularnych procesów poprzez ich zapośredniczanie zgodnie z przebiegami swego wewnętrznego paralelnie rozprowadzanego procesu o komutacyjnej proweniencji.

2. Podczas gdy historia łączy pamięć z językowym dyskursem, to biotechnosystem jest ahistoryczny i fikcyjny w swej produkcji transgresywnego toku doświadczenia i takichż wegetatywnych i molekularnych procesów przez ich zapośredniczanie swoim paralelnie rozprowadzanym procesem kształtowanym ze swej natury komutatywną logiką nie-języka, lecz transgresji języka.

3. Następuje przeto rozproszenie językowo i genetycznie ukształtowanej pamięci w komutacyjnym chaosie za cenę uzyskania biotechnosystemowej nieśmiertelności. I to jest właściwa moc tego fetysza.

4. Możemy się teraz już tylko pocieszyć: jesteśmy wciąż jeszcze właściwie na samym tego początku. A to oznacza: rozproszono dotąd stosunkowo mało. Dokonania biotechnosystemu na naprawdę większą skalę to jak na razie globalne media, amerykańska kukurydza albo soczewica. Kino nadal w miarę kontrolowane przez logikę języka i literatury, jako najstarsze („montażowo”-komutacyjne) me-

dium techniczne jest dalej jeszcze wobec literackiego humanistycznego myślenia najbardziej posłuszne.

5. Czy to uspokaja? – Nie do końca, albowiem, by tak rzec, sprawa jest wciąż w toku, na tej samej zasadzie, co naczelną zasadą bioparadygmatu techniki – biotechnosystemu: permanentnej transformacji doświadczenia bycia i wegetatywnych/molekularnych procesów życia przez ich zapośredniczanie paralelnym procesem rozprowadzania danych, konstytuowanym w „czasie realnym”/aktualnym komunikacji przez wszechkomutacyjną sieć/matrycę.

6. Nie ma to nic wspólnego z dotychczas „będącą u władzy” humanistyczną kulturą literacką, ani też nic nie ma wspólnego z dotychczasowym pocieszeniem humanistów – instrumentalnym pojmowaniem i wykorzystywaniem techniki, która „taką jest, jak się jej używa; sama w sobie ze swej natury jest bowiem neutralna”⁷². W tym jednak cały szkopuł, że w bioparadygmacie techniki tak już nie jest. Reprezentuje on „rozplnięcie się ‘instrumentalizmu’ i wyłonienie się ‘nieopanowania’ na łonie doświadczenia”⁷³, bioparadygmatycznie, biotechnosystemowo konstytuowanego w trakcie jego zapośredniczania zachodzącego w transgresywnym trybie procesu paralelnego rozprowadzania danych tego doświadczenia. Dotyczy to również w pełni nie tylko doświadczenia, ale i procesów wegetatywnego molekularnego życia. Stanowi jeden i ten sam syndrom technicznej, bioparadygmatycznej, nie-językowej (jak i nie-genetycznej, szerzej: nie-kodowej) mediacji, którą zainaugurowały techniczne media, dziś już globalistycznie dalece zaawansowane.

7. Godzi się przypomnieć rzecz zasadniczą: fetysze zawsze wykraczały poza system językowej mediacji: Freud nawet mówił o ich bezpośrednim związku z „pierwotnym procesem” śniącej myśli. Mają więc coś wspólnego z myśleniem „dzikich”. I rzeczywiście, fetysze są przecież mediatorami magicznego myślenia, tyle tylko, że teraz zapośredniczanego już technicznie, odkąd same zostały zrealizowane technicznie, bioparadygmatycznie, biotechnosystemowo, zaprowadzając automatyzm w procesach doświadczenia i myślenia (a niebawem też wegetatywnych i molekularnych). Jako Heideggerowska i Vattimowska „planetarna technika”, prowadzą więc one koniec końców do „końca historii” wraz z ofiarowywaną przez nie ludzkości „nieśmiertelnością” w „pierwotnym procesie” śniącej życzeniowej myśli, technicznie realizowanym w kolejnych biotechnosystemowych wdrożeniach paralelnego procesu rozprowadzania danych procesów doświadczenia, myśli (media), biowegetacji i re-dyspozycji cząsteczek (nowsze biotechnosystemy).

8. Czyżby więc teodycea Hegłowskiego Ducha miała się dopełnić technicznie zamiast religijnie? Chyba tak, skoro Duch zrealizuje technicznie, efektywnie, swój arbitralny wymóg panowania nad przyrodą i ciałem poprzez ukonstytuowanie własnej przyrody i własnego ciała, które mu będą właściwe, tzn. podległe jego arbitralnej władzy żądającej dla siebie nieskończoności i nieśmiertelności. Nie będzie to już jednak Duch gatunkowo ludzki, ale zawierający w sobie „część nie-ludzkości”, innymi słowy – boskości Ducha/umysłu wyzwającego się spod ogra-

niczeń ciała i warunkujących to ciało ograniczeń przyrody. Lub też bardziej prozaicznie: będzie on zawierał w sobie (media), później zaś i w swym ciele (nowsze biotechnosystemy) „część techniczności” jakiej zgodził się ulec, a swe cielesne wnętrze potem zaopatrzyć, dla realizacji w praktyce swej przyznanej sobie nad przyrodą i ciałem arbitralności. Duch ów będzie zawierał, a nawet już z powodu mediów zawiera, część biotechnosystemowo *zautonomizowanego umysłowi autotematyzmu*, a więc część określaną „brakiem dzieła” samorządnego umysłu, a więc jego część szaleństwa⁷⁴. Tym razem szaleństwa technicznie już w przyrodę i ciało inkorporowanego, a nie tylko rękodzielniczo – fetyszami „dzikich”, jak to było dotychczas.

* * *

Dla całej poruszonej przez nas problematyki zasadniczym jest następujące stwierdzenie:

„Hominianie mogli utrzymywać geologiczne rytmy swojej [cielesnej, ewolucyjnej] transformacji [...] dzięki pewnemu ruchowi, którym to gatunek ludzki systematycznie odrzucał od siebie [jako gatunkowo mu obce] narzędzia, maszyny, zwierzęta domowe itd., słowem instrumenty pozwalające mu na wzrost jego *osiągów (performances)*”. Odkąd jednak technika, jako właściwe źródło osiągnięć ludzkiego gatunku, nie jest już odrzucana poza ów gatunek, tj. poza ludzkie gatunkowe ciało, lecz jest z nim wewnątrzsystemowo sprzęgana w jeden biotechnosystemowy układ ponad-, poza-, czy post-gatunkowo ludzki, odtąd się ona „nieodparcie nakierowuje ku głębokiej transformacji Homo sapiens”. Różnica istoty bioparadygmatycznej techniki wobec dotychczasowych paradygmatów techniki jest tu taka, że o ile dotychczasowe narzędzia techniczne były „odpowiedzialne za utrzymanie integralności naszego gatunku przez całe milenia, [o tyle] techniki uczestniczą teraz w uprzywilejowany sposób w transformacji gatunku”⁷⁵.

Można też to samo inaczej powiedzieć: Technika wyszła z instrumentalnej fazy swego rozwoju i weszła w dyspozytywową fazę swego rozwoju.

Dodajmy rzecz istotną dla naszego tematu: w fazę tę wprowadziły technikę właśnie techniczne media, po raz pierwszy realizujące „pierwotny – Freudowski – proces” w Varelowskim „równoległym procesie rozprowadzania” danych zasadniczych procesów dla utrzymania bądź przekroczenia ludzkiego gatunku.

Przypisy:

¹ Klasycznie ów problem ujmując, trzeba przypomnieć, że Descartes podzielił człowieka na *res cogitans* („rzecz, która myśli”), umysł i na *res extensa* („rzecz z dziedziny rozciągłości”), ciało zarządzane przez prawa mechaniki i dodał: „Nie rozpoznaję jakiegokolwiek różnicy z samej istoty pomiędzy maszynami uczynionymi przez rzemieślników a przeróżnymi ciałami składanymi przez samą przyrodę”. Jakkolwiek całe cielesne (wegetatywne) życie jest wytłumaczalne mechaniczną Zasadą Skutecznej Przyczynowości, to jednak problem kontaktu umysłu z ciałem, ściślej zaś umysłu z układem nerwowym, nastroczał francuskiemu myślicielowi trudności, a rozwiązanie jego widział on w zło-

kalizowaniu tego kontaktu w małym gruczole – szyszynce. W naszym medialnym kontekście rozważań tego problemu ważne jest, że „technologie informacji i audiowizualności [...] mają więcej do czynienia z naszą aktywnością psychiczną, aniżeli somatyczną” (Lopes da Silva M. J., *Do mind-body problem é realidade virtual*, „Revista de Comunicação e Linguagens”, 1999, 25/26, s. 139). A skoro „relacja dusza – ciało jest [...] rozpatrywana jako komplementarność [...] [duszy] umysłowości i [ciała] mechaniki, [to] kiedy jedno z dwojga intensyfikuje się, wtedy drugie mniej się potwierdza i *vice versa*” (da Silva). Rzecz w tym, że „technologie informacji i audiowizualności mając więcej do czynienia z naszą aktywnością psychiczną aniżeli somatyczną”, zmuszają nas do takiego właśnie postawienia problemu w ramach owej komplementarności umysłu i ciała.

² „Ciało jako *psyché*” – José A. Bragança de Miranda tak nazywa ciało „przedłużone” albo „poszerzone” przez „przędzę” technologicznych połączeń: będąc w zasadzie zredukowane tylko do *psyché*, ciało takie swymi technicznymi połączeniami rozciąga się na cały świat. (Zob. *Corpo Utópico*, w: *O Corpo na Era Digital*, [dir.] M. Valente Alves, A. Barbosa, Ed. Faculdade de Medicina, Universidade de Lisboa, Lisboa 2000).

³ Określenie to bliskie jest zasadniczej idei książki Neila Postmana pt. *Amusing Ourselves to Death*.

⁴ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, Ed. Bourgeois, Paris 1965, s. 296.

⁵ Tibon-Cornillot Michel, *Les Corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Ed. Seuil, Paris 1992, s. 281.

⁶ Hegel, *La Raison...*, s. 296.

⁷ Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 287.

⁸ Lecourt Dominique, *Techno-prophètes et bio-catastrophistes*, „Magazine Littéraire” 2003, 422.

⁹ Barlow John Perry (przewodniczący *Electronic Frontier Foundation*), fragment *Manifesto of Cyberspace Independence*.

¹⁰ *Parallell distributed process* jest to proces konstruktywistyczny, a-reprezentacjonistyczny. Dotyczy on równoległego konstruowania, z danych wewnętrznych systemu, tego, co na interfejsie systemu domniemane jest jako reprezentacja procesów zachodzących na zewnątrz systemu. Wiedząc, iż sam system jest li tylko zamkniętym systemem komutacji jego własnych wewnętrznych, zgromadzonych w nim danych, pamiętać musimy, że na swym interfejsie konstruuje on ze swych danych taki czy inny zarys świata zewnętrznego względem systemu, co wcale nie znaczy, iż świat ten odzwierciedla. Zasadą jest zatem, by ukonstytuowane dane wewnętrzne systemu konstituowały nam dane naszego aktualnego doświadczenia zewnątrz, albo takiego czy innego wegetatywnego, wewnątrzcielesnego procesu ze względu na jego zewnątrz. Dlatego też, „efektywna droga jaką wybrał system ma dokładnie do czynienia z jego jakością bycia autonomicznym” i to „na interfejsie istnieje kreacja świata właściwa by być autonomiczną”. Kiedy jednak jakiś nie nasz cielesny sieciowy system połączeń zacznie rozprawdzać swe dane na interfejsie wchodzącym na miejsce któregoś z naszych cielesnych interfejsów (powierzchni styku naszych procesów z ich zewnątrz), a co za tym idzie będzie to czynił na interfejsie wchodzącym również na miejsce tego czy innego wycinka naszego środowiska (wraz z właściwymi temu środowisku procesami rozprawdania danych), wtedy to w autonomię nie naszego cielesnego systemu włącza się także i nas, używających teraz *jego* danych, składanych w ich własnym systemowym procesie, jako *naszych* danych, składanych rzekomo w naszym ich wewnętrznym procesie. Naczelną ideą paralelnie rozprawdzanego procesu jest zatem, aby jego ukonstytuowane, jednakowoż wciąż komutowane, wewnętrzne dane konstituowały nam dane naszego aktualnego doświadczenia zewnątrz, oraz jego proces, ale bynajmniej nie odpowiedni do danych procesów obecnego wokół nas zewnątrz (otoczenia/środowiska). Chodzi przeto i o to, by substytuować nasze dane zmysłowe lub wegeta-

tywne, paralelnymi i paralelnie rozprowadzanymi danymi *systemu wchodzącego swym interfejsem na miejsce naszego* (bądź tylko jakiegoś naszego organu) *środowiska*. Koncepcja *paralell distributed process* jest koncepcją Francisco Vareli, omawianą przez niego w wywiadzie udzielonym I. Stengers, w: „Cahier du CREA” 1985, 8, zatytułowanym *Généalogie de l'auto-organisation*. Zasadniczy wniosek zawartych tam wywodów brzmi: „Na interfejsie istnieje kreacja świata właściwa, by być autonomiczną” tyleż względem zewnątrz systemu, ileż zewnątrz naszego bądź jakiegokolwiek naszego organu, co w sumie oznacza – względem rozprowadzenia danych zewnętrznego dla nas materialnego i terytorialnego świata.

¹¹ Lecourt, *Techno-prophètes et bio-catastrophistes*. Autor tak się wyraża o „paralelizmie”: „Temat ‘postczłowieczeństwa’ [...] to ten sam temat, który rządzi pracami badawczego sektora nazwanego paralelizmem, chociażby jak ów zwany ‘sztucznym życiem’ (*Artificial Life*, skrótowo *A-Life*)”.

¹² Lecourt, *Techno-prophètes et bio-catastrophistes*. Są to przytaczane przez D. Lecourta słowa Stevena Levy, autora książki *Artificial Life*. Levy Steven, *Artificial Life: The Quest for a New Creation*, New York, Panteon Books 1992.

¹³ Lecourt, *Techno-prophètes et bio-catastrophistes*. Są to wszystko stwierdzenia D. Lecourta.

¹⁴ Lecourt, *Techno-prophètes et bio-catastrophistes*. Są to twierdzenia autora artykułu, w których zawarł on słowa Earla Coxa (wyodrębnione cudzysłowem: ‘ ‘).

¹⁵ Tezę, iż znaczenie ciała ogranicza się tylko do bycia wehikulem genów sformułował Richard Dawkins w swej książce pt. *The Selfish Gene*, New York, Oxford University Press 1976. Tak więc i ludzki Hegłowski Duch i Dawkinsa gen równie nisko sobie cenią samodzielność ciała, bo traktują je już to jako mało ważny wspornik kulturowej i osobowej mocy przedstawieniowej pamięci (to przypadek Ducha), już to jako nie mający sam dla siebie żadnej wagi wspornik genetycznej, gatunkowej i genotypowej pamięci (to przypadek genu) liczącej się jedynie w przyrodzie jako siedlisko siły trwania i doskonalenia gatunku. W obu przypadkach, i samolubnego Ducha, i samolubnego genu, znaczenie ciała ogranicza się tylko do bycia efemerycznym przekaznikiem pamięci przychodzącej do tego ciała zawsze z jakiegoś transcendentnego wobec niego „zewnątrz” – przychodzącej już to od Ducha, już to od równie transcendentnego co Duch wobec ciała genu. Ludzki Duch miał jednak zawsze ambicje konkurować z genem w dziedzinie długowieczności i kodyfikowalności pamięci, jednakże kiedy już dziś rzeczywiście jest w stanie to czynić za pomocą biotechno-systemu, ten ostatni równie bezlitośnie rozprasza zarówno pamięć Ducha jak i genu, wchodząc na ich miejsce jako „modyfikator” i „rozpraszacz” tyleż myślowej, ileż genetycznej pamięci.

¹⁶ Lecourt, *Techno-prophètes et bio-catastrophistes*.

¹⁷ Należy tu bowiem przypomnieć, że naczelną ideą paralelnie rozprowadzanego procesu jest, by ukonstytuowane dane wewnętrzne systemu stanowiły nam dane naszego aktualnego doświadczenia w jego paralelny proces, ale bynajmniej nieodpowiedni do danych obecnego wokół nas otoczenia/środowiska.

¹⁸ Maciejczak Marek, *Świat według ciała w „Fenomenologii Percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2001, s. 171. W cudzysłów ‘ ‘ wzięte są cytowane przez autora słowa M. Merleau-Ponty’ego.

¹⁹ Maciejczak, *Świat według ciała...*, s. 16, 72 i 171.

²⁰ Maciejczak, *Świat według ciała...*, s. 72 i 73. W cudzysłów ‘ ‘ ujęte są słowa cytowanego przez autora M. Merleau-Ponty’ego.

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Un inedit de M. Merleau-Ponty*, „Revue de Métaphysique et de Moral” 1962, 67, s. 403.

²² Robak Arkadiusz, *Zmysłowe i emocjonalno-poznawcze aspekty doświadczenia cielesnego w schizofrenii*, w: *Władcy pierścieni: presje, opresje i przyjemności kultury popularnej*, red. M. Marchow, D. Mroczkowska, M. Troszyński, Poznań, Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2003, s. 228.

²³ Robak, *Zmysłowe i emocjonalno-poznawcze...*

²⁴ Robak, *Zmysłowe i emocjonalno-poznawcze...*, s. 238. W słowach tych autor ujmuje opinię M. Szostaka, badacza „struktury właściwości ‘ja’ u osób cierpiących na depersonalizację”.

²⁵ Bragança de Miranda José A., *Teoria da Cultura*, Lisboa, Edições Séclo XXI 2002, s. 194–195.

²⁶ Bragança de Miranda, *Teoria da Cultura*. W cudzysłowie ‘ ‘ umieszczone są słowa F. Gila, badającego (w książce *Traité de l'Évidence*) status tzw. efektu oczywistości w kulturze.

²⁷ Bragança de Miranda, *Teoria da Cultura*, s. 197. Fragment wywiadu z Avitalem Ronellem przytaczanego przez autora (publikacja internetowa).

²⁸ Bragança de Miranda, *Teoria da Cultura*. Swym neologizmem *narcossism* Ronell z naciśkiem podkreśla nałogowy, ludyczno-narkotyczny, a zarazem narcystyczny charakter uzależnienia się człowieka od technicznych mediów.

²⁹ Określenie Joao Lopesa, analizującego „ciało i jego scenariusze” w *Rzeczywistość versus wirtualność* („Diario de Notícias” 26 lipca 2003, Lisboa).

³⁰ Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 242.

³¹ Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 242 i 244.

³² Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 244.

³³ Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 244 i 245.

³⁴ Por. Bragança de Miranda, *Corpo Utópico*, s. 200.

³⁵ Za kontrastujący komentarz tej zbanalizowanej i doszczętnie już zwulgaryzowanej przez media nowej psychosomatycznej sytuacji niechaj posłużą „proroczo” brzmiące słowa Tibona-Cornillota: „Pod płaszczykiem naukowego obiektywizmu i widomej prozaiczności techniki uporczywa obecność ciała [Hegłowskiego] absolutnego Ducha, które się skrycie porusza i spładza w coraz to bardziej sprecyzowanej postaci” (Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 260).

³⁶ Motyw „troski o siebie” podmiotu jest dla Foucaulta probierzem podmiotowego bycia. Gdy się ona zatem załamuje to i załamuje się podmiotowe bycie, możemy więc wtedy mówić o dysfunkcjach owego bycia.

³⁷ W oczywisty sposób inspirowany przez Foucaulta pisze Alain Finkielkraut: „W Internecie tkwi pewna metafizyczna teza: byt jest informacją [istnieje w postaci informacji], a skoro byt jest informacją to nie ma już miejsca na dzieła”. Filozof więc zapytuje: skoro sam ludzki byt jest tu dziełem informatycznych programów, to gdzież tu miejsce na jego dzieła? Jako namiastka jego możliwego dzieła w Internecie pozostaje więc już tylko ludzkiemu bytowi zbieractwo i *remix* informacji napotkanych w Internecie. (Zob. Finkielkraut Alain, Soriano Paul, *Internet. L'Extase inquietante*, Paris, Ed. Descartes & Cie., 2002).

³⁸ Słowa Paula Soriano. Paul Soriano gdy mówi o Internecie to nie mówi już o „homo sapiens”, ale o „homo reticulus”. Ten ostatni „nie używa” według Soriano, Internetu; sam „jest” węzłem sieci, przerywaczem” jej połączeń, prowadząc w ten sposób samego siebie do „postępującego zaniku jakiegokolwiek trwania [dalej w sobie], do zaniku wszelkiej pamięci (‘ażeby być trzeba pamiętać [kim] się było’, mawiał Rousseau), zmierzając do zaniku wszelkiej formy, [...] tożsamości”. „Według mnie, chodzi zwyczajnie o spełnianie się nihilizmu: Za pomocą ‘ulżenia sobie’ od wszystkich (etnicznych, religijnych, narodowych, seksualnych...) zdeterminowań, człowieko-

wi pozostaje... nic. [...] Dążenie abyśmy jako formy zniknęli”, tzn. unicestwili się jako ustalone i zapamiętane stałości. (Z wywiadu P. Soriano udzielonego lizbońskiemu dziennikowi *Público* z 17 maja 2003). Tezą lansowaną przez Soriano w wyżej wskazanej książce jest, że „Internet jest potrzebny, by rozpuścić w informacji i w interakcji całą [...] [podlegającą ustaleniom] odmienność i całą transcendencję”, inaczej mówiąc stałe formy pamięci determinujące tożsamości, regulujące w związku z tym nasze stosunki pochodzenia, przynależności i odpowiedzialności. Istnieje jeszcze nieskończona ilość form, które powinny być zdekonstruowane w imię „kaptowania uwagi”, skoro strategicznym wybiegiem rozwoju ekonomii stało się dziś, dodajmy – dzięki technicznym mediom, właśnie nieustanne „kaptowanie uwagi”. Tak rozumuje Paul Soriano, administrator francuskiego oddziału *Internet Society*.

³⁹ Bragança de Miranda, *Corpo Utópico*, s. 205.

⁴⁰ Bragança de Miranda, *Corpo Utópico*, s. 206.

⁴¹ Lecourt, *Techno-prophètes et bio-catastrophistes*. Są to słowa Marvinina Minsky’ego, przytaczane przez autora.

⁴² Rodowód tego naszego „prawa” jest w oczywisty sposób inspirowany twierdzeniami Foucaulta i Finkielkrauta.

⁴³ João Lopes, *Rzeczywistość versus wirtualność*.

⁴⁴ Czynię tu aluzję do koncepcji Pierre Klossowskiego z jego książki *La Monnaie Vivante*, Paris, Ed. Eric Losfeld 1970.

⁴⁵ Forget Philippe, Polycarpe Gilles, *Le Réseau et l’Infini. Essai de l’Anthropologie Philosophique et Stratégique*, Paris, Ed. Economica 1997, s. 180.

⁴⁶ Jedna z definicji pieniądza Georga Simmla. (Zob. Simmel Georg, *Filozofia pieniądza*, Poznań, Wyd. Fundacji Humaniora 1997, s. 83).

⁴⁷ Określenie Marka Ziółkowskiego, rozwijane w jego artykule pt. *O różnorodności teraźniejszości. Pomiędzy tradycją, spuścizną socjalizmu, nowoczesnością a ponowoczesnością*, w: „Kultura i Społeczeństwo” 1997, 4.

⁴⁸ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l’Infini...*, s. 155.

⁴⁹ Określenie Dominique Woltona, rozwijane w jego książce pt. *Et après l’Internet?*, Paris, Ed. Flammarion 2002.

⁵⁰ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l’Infini...*, s. 167.

⁵¹ Bragança de Miranda, *Teoria da Cultura*, s. 195.

⁵² Poirier Lucien, *La Crise des fondements*, Paris, Ed. Economica 1994, s. 122.

⁵³ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l’Infini...*, s. 202.

⁵⁴ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l’Infini...*, s. 203.

⁵⁵ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l’Infini...*, s. 203.

⁵⁶ Przeczuł go Neil Postman w swej książce poświęconej telewizji pt. *Amusing Ourselves to Death*. Tego rodzaju niewolnika przewidział również Platon w swych rozważaniach o *simulacrum*.

⁵⁷ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l’Infini...*, s. 190 i 202.

⁵⁸ Przytaczane już określenie M. Ziółkowskiego.

⁵⁹ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l’Infini...*, s. 155.

⁶⁰ Określenie Paula Virilio. (Zob. Virilio Paul, *Cybermonde, la politique du pire*, Paris, Les Editions Textuel 1996, s. 72).

⁶¹ Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l'Infini...*, s. 156 i 157.

⁶² Forget, Polycarpe, *Le Réseau et l'Infini...*, s. 157.

⁶³ Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 280.

⁶⁴ Des Brosses Charles, *Do culto dos Deuses-fetiches ou paralelo da antiga religião do Egípto com a religião actual dos Negros*, „Nouvelle Revue de psychanalyse” 1970, 2, s. 131. Tekstem tym, z 1760 r., inspirował się Hegel.

⁶⁵ Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 223 i 289.

⁶⁶ Pietrzak Jack, *Konfrontacja Hegel–Bataille. Dialektyka versus transgresja*, w: <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/Artykuly/Pietrzak2.htm>.

⁶⁷ Pietrzak, *Konfrontacja Hegel–Bataille...*

⁶⁸ Steiner Georges, *Rzeczywiste obecności*, Warszawa–Gdańsk, Wyd. Instytut Kultury, Słowo/Obraz Terytoria, 1997 s. 97. Chodzi tu o tę samą nihilistyczną logikę, o której mówił cytowany już przez nas P. Soriano.

⁶⁹ Pietrzak, *Konfrontacja Hegel – Bataille...* Autor przypomina, że „tym, co u Hegla nazywamy ‘doświadczeniem wewnętrznym’ jest to, co nie da się wyeksterioryzować w pojęciu”, jest więc owym Steinerowskim „logos in absentia”, czyli właściwym środowiskiem transgresji, które dzisiaj Hegłowski Duch zafundował sobie dzięki biotechnosystemom jako właściwe sobie i konstytuowane sobie przyrodę i ciało. Zakładana przez Hegla religijna teodycea Ducha skończyła się na technicznie (bioparadygmatycznie) warunkowanej transgresji.

⁷⁰ Słowa z wywiadu udzielonego przez J. G. Ballarda, przytaczane przez José A. Bragança de Miranda w jego książce *Teoria da Cultura*.

⁷¹ Pietrzak, *Konfrontacja Hegel–Bataille...*

⁷² Klasyczną humanistyczną wykładnię instrumentalizmu techniki dał Pierre-Maxime Schuhl, w swym dziele pt. *Machinisme et Philosophie*, Paris, PUF 1947. Brzmi ona: „Od użycia jakie uczynimy z techniki zależeć będzie nasza szczęśliwość oraz powodzenie albo fiasko ludzkiego doświadczenia” (s. 130).

⁷³ Bragança de Miranda, *Teoria da Cultura*, s. 9.

⁷⁴ Zgodnie z tytułem apendyksu: *Szaleństwo, nieobecność dzieła*, do *Historii szaleństwa* M. Foucaulta, w wydaniu z 1972 r.

⁷⁵ Tibon-Cornillot, *Les Corps transfigurés...*, s. 303 i 304.

Oryginał – sobowtór. W stronę *archeologii pierwowzoryzmu*¹

„«Ma» się tożsamość wtedy, gdy nie trzeba o niej myśleć” – zauważa Zygmunt Bauman. „Tożsamość – i potrzeba jej posiadania – dociera do świadomości wtedy dopiero, gdy pytamy «*kim jestem*» i «*gdzie jest moje miejsce*», a pytamy wówczas, gdy prosta, jednoznaczna odpowiedź nie przychodzi łatwo, przysparza kłopotu, wymaga zastanowienia”².

Odpowiedź na pytanie o tożsamość nigdy nie jest bardziej ontologicznie niezbędna jak wówczas, kiedy człowiek (Ja) staje twarzą w twarz wobec swojego „powtórzenia” (Ja-‘Nie-Ja’). Nagle na zewnątrz, poza mną, jest ktoś identyczny! A jeśli „Inny to Ja” – kim jestem po takim spotkaniu? Potrzeba nazwania (oswojenia) takich relacji wpisana jest w kulturę. Stąd różnorodne stanowiska wobec tego problemu. Jakie? Co próbuje się ukazać? Oswoić? Obronić? Zniszczyć? A może zmienić?

Sobowtór, wypełniający obszar moich zainteresowań, jest częścią kilku różnorodnych dyskursów, odnoszących się do: cienia, alter ego, lustrzanego odbicia, portretu, maski i wreszcie fizycznego podobieństwa. Można zauważyć, że motyw sobowtóra tam tylko **pojawia się** – nie zapełnia ich całkowicie. Sobowtór **staje się** w dyskursach i za ich sprawą jest pewnego rodzaju zdarzeniem. Czy jest pytaniem o tożsamość ubranym w tą dziwną i intrygującą formę? Pytaniem, które staje się dyskursem?

O sobowtórze każda nauka mówi inaczej, bo przy pomocy innych narzędzi. Rzadko jednak mówi nam coś bezpośrednio. Można zaryzykować stwierdzenie, że najczęściej tam, gdzie mamy do czynienia z pewną specyficzną **dwoistością**, możemy zapytać o sobowtóra. Czy to będzie rozdwojenie makrokosmosu, czy przebiegające przez relacje między ludźmi, czy też przez samego człowieka. Kolejne odsłony problemu, wychodząc na hipotetycznej osi od punktu **energii** (zapożyczając koncepcję sobowtóra-cienia, sobowtóra-duszy), charakteryzują się coraz większym stopniem nasycenia **materia**³ (na fizycznej identyczności kończąc), co pozwala na wyraźne zaakcentowanie ogólnego wniosku: sobowtór istnieje zarówno w kulturze jak i w naturze!

I tak pojawiają się główne pytania w obrębie tematu: **jak** istnieje sobowtór, czy inaczej: **poprzez co** urealnia się w świecie **człowieka**, **jako kto (co)** się w nim pojawia.

Żeby udzielić na nie odpowiedzi, należałoby podjąć trud Foucaultowskich zabiegów badania przedmiotów dyskursu, prześledzić swoistą *powierzchnię ich wyłaniania się, instancje ograniczające* (w naszym przypadku ustalające **co** jest sobowtorem), a przede wszystkim zatrzymać się nad *schematami różnicującymi*,

czyli systemami, według których przedmioty dyskursu oddziela się od siebie, łączy, przegrupowuje, klasyfikuje i wyprowadza jedne z drugich⁴. W obrębie poruszanego tu tematu takimi schematami będą **ciało** i **umysł** jako dwa nośniki tożsamości.

Klasycznym problemem duszy i ciała zajmowała się każda epoka, zastanawiając się wprawdzie „jaki ma być” (budując ideał), czy „jaki jest” (oceniając rzeczywistość) człowiek. Grupując dla celów niniejszych rozważań pojawiające się w historycznym rozmieszczeniu koncepcje proponuję podział na trzy okresy: **Wiek Idei, Wiek Rozumu, Wiek Ciała** (z zaznaczeniem, że wiek nie będzie tutaj ściśle określoną jednostką miary czasu – raczej symboliczną nazwą okresu obowiązywania pewnych założeń światopoglądowych).

Z racji koniecznej zwięzłości w ramach proponowanego podziału zasygnalizuję tylko najbardziej istotne według mnie przesunięcia akcentów i pęknięcia.

Niecielesny świat umysłu przechodzi w cielesny świat zmysłów. Uwidacznia się to w coraz większej separacji Kościoła od państwa – rozwijaniu idei świeckich (przejście: teizm – deizm – naturalizm). Coraz wyraźniej zarysowuje się podział na sferę ciała, poddaną kontroli przez naukę w ramach systemu państwowego i sferę duszy – tradycyjnie objętą przez władzę religijnych koncepcji. Podczas tego procesu zachodzą liczne uwewnętrznienia popędów czy ludzkich naturalnych zachowań, bądź uzewnętrznienia psychicznych reakcji i przeżyć – człowiek stopniowo wyzbywa się rozterek strony duchowej poprzez stawianie na jednowymiarowość koncepcji naturalistycznej. Dużą rolę w tych procesach spełnia kultura – admirując konkretny typ człowieka. Jeżeli w *Wiek Idei* umysł był punktem dojścia (rozważania o jego boskim pochodzeniu miały uzasadniać jego posiadanie), to w *Wiek Rozumu* stał się punktem wyjścia do dalszego naukowego poznawania świata. Umysł darowany człowiekowi od Boga, aby wyróżnić go ze świata zwierząt, sam stał się twórcą. Najpierw nastąpiło scalenie poszczególnych warstw duszy (Kartezjusz), następnie: umysłu z mózgiem (dwudziestowieczna neurologia). Punkt ciężkości przesunął się z filozofii do nauk przyrodniczych. W tym momencie ciało może jeszcze nie zaczęło determinować istnienia człowieka, ale już na pewno stało się na tyle ważne, żeby o nie walczyć.

Coraz bardziej **mamy** ciało, aż po stwierdzenie, że mamy **tylko** je. W tym ciągu wyróżnię trzy nazwiska – symbole: Kartezjusz – Darwin – Freud⁵. Teraz ciało powtarza ten „ruch” – jednak w przeciwnym kierunku. W przejściu od władzy rozumu staje się punktem dojścia (neurologia). Później – punktem wyjścia w poszukiwaniach „nowej świadomości”, postulującej znowu „przekroczenie” ciała. Cały ten skomplikowany proces ma jeden podstawowy cel – uwolnienie rozwoju wiedzy o świecie od warstwy metafizycznej; zbudowanie nowego wzorca racjonalności. To zmiana spojrzenia na świat – zmiana założeń władzy poznawczej.

Podsumowując ten etap rozważań: „problem sobowtóra” jako kwintesencja naszych obaw związanych ze zmianą światopoglądów układa się w następujący ciąg podziałów: podkreślając dwoistość w człowieku (można to ująć jako wyni-

kający z „mitów Stworzenia”⁶ podział na **tchnienie i tworzywo**, czy inaczej dwie główne grupy koncepcji filozoficznych: idealizm i materializm), mamy zatem:

– **Wiek Idei**: kiedy sobowtór jest **duchem** posiadającym **wygląd** pierwowzoru. Dla potrzeb niniejszych rozważań nazwijmy go **sobowtórem dzikim**, co wskazywać ma na najważniejsze jego cechy: jest wolny – niezależny od działań pierwowzoru; tajemnicza proveniencja wiąże się z założeniem, że posiada on magiczną moc (odwołania do wierzeń ludowych); zwiastuje śmierć – spotkanie jest sytuacją graniczną; widoczna mitologizacja od strony duszy-ducha (wpływ światopoglądu religijnego). W tym sensie jest to zatem jakiś **NAD-człowiek**.

– **Wiek Rozumu** buduje pojęcie sobowtóra jako **alter ego** swoich obaw wobec dynamicznego rozwoju nauki i techniki, a jednocześnie daje mu ciało ‘bratbliźniaka’. Ten typ to sobowtór oswojony (choć często jest to jeszcze oswojenie pozorne); wskazując wyróżniające go cechy: pochodzenie – jest zwykle cielesną istotą (oswajanie ciała przez medykację, rozwój nauk przyrodniczych etc.), którą łączy z pierwowzorem silne podobieństwo fizyczne lub psychiczne, co często gmatwa (narzucenie władzy) lub ułatwia mu życie. W tym sensie sobowtór to po prostu zwyczajny Człowiek.

– **Wiek Ciała** również różnicuje interesującą mnie istotę – z jednej strony stwarzając ją w ramach własnej Jaźni (koncepcje New Age), z drugiej oswajając i narzucając władzę na ciało w ramach koncepcji sobowtóra-klona. Jest to ostatni typ, wyróżniony jako sobowtór zdradzony, stwarzany by być sobowtórem, samym tym aktem objęty władzą całkowitą. Współcześnie – na etapie snucia wizji przyszłości i niesprawdzonych doniesień o narodzinach pierwszych klonowanych dzieci (sekta Raelian) – następuje mitologizacja od strony biologii (rozwój transplantologii, neurochirurgii, ale przede wszystkim genetyki). Zatem końcową formę sobowtóra możemy określić jako: **POD-człowieka**.

Tak ukonstytuowany sobowtór staje się na tyle wyrazisty, że można obejrzyć go w relacji. Pretekstem do kolejnego wyostrzenia obrazu stało się spotkanie.

Obserwując punkty wspólne wielu spotkań oryginału z sobowtórem coraz bardziej intryguje pytanie: z czego wynika przypisana im różnorodność? Nawiązując do dokonanych już klasyfikacji można stwierdzić, że różnica w przebiegu spotkania łączy się zawsze z problemem: poprzez co sobowtór zaistniał. Pomocne okazują się narzędzia zaczerpnięte z filozofii dialogu i filozofii spotkania. Poprzez wprowadzenie do rozważań przynależnych tym spojrzeniom pojęć, można uchwycić waloryzację twarzy, prezentowanych przez obie strony w momencie konfrontacji⁷. W największym skrócie, wyróżniamy trzy sytuacje (i przypisane im reakcje):

– spotkanie dwóch identycznych zewnętrznosci; prowadzi ono zwykle do powstania ostrego antagonizmu. Zatrzymując się na tym etapie (odnosząc się do zaproponowanego podziału będzie to zatrzymanie się na tworzywie) oryginał dąży do narzucenia władzy, która ma doprecyzować, podważone zaistnieniem sobowtóra, miejsce w strukturze (przywrócić dawne *status quo*). Dąży więc do ustalenia tej relacji na poziomie pan – sługa, czy może w nieco innej formie: podmiot – przedmiot.

– spotkanie dwóch wewnętrzności; oddaje to najlepiej określenie: dwóch Twarzy (można dodać też: „otwarcie się na technię”). Takie „sobowtórstwo psychiczne” nie zagraża pierwowzorowi⁸, staje się dla niego często początkiem procesu samouświadomienia. Spotkanie dwóch Twarzy – Levinasowskich „bytów Absolutnych” sprawia, że sobowtór przestaje być sobowtorem. Staje się w tej relacji autonomicznym podmiotem. Konieczne jest jednak założenie transgresji obu stron.

– ostatnią wyszczególnioną możliwością jest spotkanie, podczas którego wyróżnione kategorie ulegają przemieszanu. Relacja oryginał-sobowtór jest pewną możliwością, która skupia w sobie poprzednie kategorie, tworząc z nich etapy spotkania. Ten rodzaj spotkań jest najbogatszy we wszelkie tożsamościowe zawierowania, ale i relacja, którą tworzy – najbardziej ambiwalentna. Można zatrzymać się na zewnętrzności i poddać sobowtóra władzy, można przekroczyć ją w drodze ku Twarzy. Jednak, co w tym wypadku istotne – za podobieństwem fizycznym może ukrywać się całkowite przeciwieństwo psychiczne (sobowtór jako alter ego).

Teraz można dookreślić zaznaczony wcześniej podział:

– sobowtór dziki to istota, która posiada Twarz od nas niezależną, chronioną przez jej nadprzyrodzone pochodzenie; nie daje się uprzedmiotowić.

– sobowtór oswojony, zostaje sprowadzony do fizycznej identyczności, co pozwala pierwowzorowi zdobyć wiedzę o świecie swojego antagonisty. Na tym etapie sobowtór jeszcze może zmienić swój los, może dojść do epifanii Twarzy⁹.

– sobowtór zdradzony, stworzony w wyniku objęcia władzą – kontrolowania samego procesu tworzenia jego ciała. Narzucona władza pierwowzoru odmawia mu prawa do Twarzy. Zaznaczyć jednak trzeba, że sam klon czasem bierze odpowiedzialność za swoją Twarz poprzez wybór ostateczny – samobójstwo.

Taki powrót do przeciwstawienia człowieka zewnętrznego – człowiekowi wewnętrznemu nasuwa na myśl ujęcie sobowtórskich zmagania z Twarzą w czasie spotkań z oryginałem poprzez następującą dychotomię. Sobowtóra złączonego z oryginałem nicią psychicznego powiązania możemy określić mianem ‘oso-bo’wtóra. Nie ucieknę w ten sposób od nawiązań do personalizmu, ale i nie będzie to wcale konieczne. Taki byt, bowiem, często poprzez epifanię Twarzy przestaje być naszym powtórzeniem i zaczyna swoje istnienie odrębne, nie zagrażając nam niczym więcej niż zdobyciem większej samoświadomości. Dodam, że – ponieważ jest to sam w sobie proces czasem bolesny – ambiwalencja w odbiorze nie znika. Levinas zaznacza jednak, że „Twarz nie daje się posiąść, wymyka się (...) władzy”¹⁰, zatem sobowtórca epifania jest nakazem skierowanym do pierwowzoru, nakazem poddania się jej woli.

Sobowtór jako fizyczna twarz, jako władza powierzchni (nie tylko nad przeciwstawioną jej fizyczną identycznością, ale i poprzez nią – także nad swoją psychiką) zostaje sobowtorem, bo powtórzonej fizyczności klasycznie przyznaje się taką nazwę.

Badając zebrane teksty źródłowe doszedłem do przekonania, które na swój sposób jest oczywiste, że sposób przedstawiania sobowtóra w ramach kultury jest regulowany przez jakąś szczególną „instancję”. Można określić ją nazwą oko pier-

wowзору, co wskazuje na pewien rodzaj władzy, jaką narzucono obrazowi sobowtóra w wyniku kolejnych zmian światopoglądowych. Zawsze, bowiem, obraz ten odpowiadał sposobowi problematyzacji samego człowieka w dyskursach naukowych (nie tylko humanistycznych, ale i nauk ścisłych), czy religijnych. Ważne staje się, zatem, stwierdzenie, że człowiek jest i wciąż pozostaje przedmiotem problematyzacji, ale jest także... problematyczny; nie ma miary, którą można by go wystarczająco jednoznacznie określić. „Problem sobowtóra” nie jest (ani nie ma być) poszukiwaniem ostatecznych odniesień i odpowiedzi. Uważam jednak, że równie „problematyczny” jak człowiek – jest sobowtór. Co więcej – te dwie „problematyczności” łączą się na jakimś wspólnym poziomie. Obraz sobowtóra w zależności od paradygmatu (części konkretnej *episteme*), jako upostaciowione rozdwojenie, objawia się w sferze mediacji i umiejscawia tam, gdzie pojawiają się dylematy dotyczące ludzkiej tożsamości. Dlaczego oko pierwowзору w ogóle pozwala na spotkanie, które je demaskuje? Dlaczego w ogóle pozwala na istnienie sobowtóra w obrębie jakiegokolwiek dyskursu? Czyżby władza nad „powieleniem” nigdy nie była totalna? Czy oko pierwowзору nie potrafi zapobiec próbom podkopywania własnego autorytetu, czy też potrzebuje tej wiedzy dla siebie wiadomych celów? A może nie potrafi zdusić w zarodku wszelkich prób rewolucyjnej agitacji? Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z określoną taktyką narzucania władzy pierwowзору. W tym miejscu dochodzę do połączenia dotychczasowych nurtów rozważań, które ukazują jednocześnie waloryzację przyznawanej sobowtórowi twarzy.

Oswajanie dokonywało się przez przyznanie mu pewnej materialnej konstrukcji. Stopniowo, uzupełniając ten „dar”, znajdujemy w końcu sobowtóra jako istotę „całkowicie cielesną”. Takie zrównanie materialnych podstaw obu bytów jest jednak tylko złudnym zrównaniem szans. W gruncie rzeczy miało prowokować stronę „obdarowaną” do pewnej, niepraktykowanej do tej pory we wzajemnych kontaktach, ufności. To ona miała stać się fundamentem do budowania... zdrady. Taktyka zakłada, bowiem, zamianę ról jako początek wzajemnego otwarcia się na siebie, antagonistycznych dotąd światów. Zaproszenie do mojego świata stwarza możliwość rewanżu – oto ja-pierwowzór mogę zdobyć wiedzę o ojczyźnie antagonisty. Dodam, sobowtór wyczuwa łączące się z tym zagrożenia. Toteż z zamianą ról wiążą się jego największe (ale i ostatnie) zwycięstwa. Patronujące taktyce oko pierwowзору, samo zostaje w pewien sposób zdeorientowane w wyniku działań, podczas których dochodził do nieznośnego przekroczenia tabu! Wnikając do świata sobowtóra pierwowzór sam się nim staje – przecież powiela powielenie! Degraduje swoje miejsce w strukturze, podczas gdy sobowtór ulega wywyższeniu w ramach tej samej hierarchii. Bycie pierwowzorem przestaje być sprawą, czy też odczuciem stuprocentowo pewnym. Zamiana miejsc dezorientuje strukturę, gdy dochodzi do spotkania dwóch podmiotów, które są zarówno pierwowzorami, jak i wzajemnie swoimi sobowtórami! Ryzyko w tym wypadku opłaca się. Sobowtór nie zdaje sobie sprawy z faktu, że wpuszcza do swojego świata istotę, która o swoje miejsce walczy bez skrupułów. Istotę, która potrafi niszczyć.

Pierwotny jako „dziecko Idei” zna również granice Rozumu. Zdobyta wiedza nie ma znaczenia, jeśli nie ma możliwości, aby z niej skorzystać. Tymczasem przywrócenie *status quo* stawia sobowtóra w jednoznacznej sytuacji. Nie ma już dokąd wracać! Jego nadprzyrodzony świat, skoro poznany – przestał istnieć. Istnieje za to, z coraz większą mocą, oryginał, który nie ma zamiaru tolerować w „swoim świecie” dwóch równoprawnych jednostek. Sobowtórze „być albo nie być” staje się wówczas problemem związanym z wyborem pomiędzy „niebytem”, a poddaniem się władzy.

Podsumowując: im więcej sobowtór „ma” ciała, tym mniej posiada Twarzy. Identyczna zewnętrżność jest pretekstem do uprzedmiotowienia pretendenta do naszego miejsca w świecie. Jeżeli zatrzymamy się na tworzywie, będziemy chcieli narzucić mu kształt przez nas określony, a stąd tylko krok do samego tworzenia.

Ciekawą sprawą wydaje się być fakt, że sobowtór jawi się jako nieustannie zaproszenie do transgresji. Samo jego zaistnienie jest przekroczeniem granicy niemożliwego. Ale właśnie spotkanie jest tą linią, w której transgresja w tym przypadku zamyka się.

Dokonana w XX wieku dekonstrukcja wielu wszechobejmujących założeń pozwala jeszcze wyraźniej zauważyć, że na gruncie „świata logosu”, sprowadzającego wszystko do zasady identyczności, od wieków kiełkuje identyczność, która – wprost przeciwnie – nic nam nie mówi, nic nie wyjaśnia, niczego nie upraszcza i nie dopasowuje się do porządkujących schematów. Zastosowanie racjonalności wypracowanej na wpisanych w kulturę Zachodu założeniach¹¹ w spotkaniu z sobowtorem równa się porażce. W takim spotkaniu tę identyczność trzeba przekroczyć! Sobowtór jest pułapką dla Rozumu? Żeby umocnić siebie, zakorzenić się ze swoją tożsamością „tu i teraz” – trzeba o siebie walczyć – trzeba siebie stworzyć tam, gdzie nas jeszcze nie ma, lub jest zbyt mało, żeby spojrzeć sobowtórowi w twarz bez obaw. Inaczej pozostają tylko rozwiązania siłowe. Pokazać władzę – poddać władzy – stworzyć.

„Rozum, najwyższa władza ludzkiej myśli – podkreśla Barbara Skarga – został potraktowany jako problem. Jest bowiem niebezpieczny, gdy usiłuje zawłaszczyć wszystko, także to, co wymyka się jego panowaniu, gdy nieustannie „dokonuje aneksji przy pomocy zasady identyczności tego, co odbiega od drogi, tocząc się po stromych zboczach tego, co różne, odmienne, wyalienowane. Wszystko chce wchłonąć, triumfalnie podporządkować statecznej pewności, którą rodzi ta uspokajająca stateczność bytu z samym sobą pojęta jako obecność i bliskość”¹²

Istnienie „identyczności” jest, zatem tylko pewnym uspokajającym złudzeniem. Złudzeniem, którego wyrazistość ukazuje „problem sobowtóra”. Wobec niego najważniejsze staje się pojęcie *różnicy*. Tylko ono daje nam szansę na określenie granic w naszych wzajemnych relacjach.

M. Foucault zaznacza, że „granica i transgresja zawdzięczają sobie wzajemnie osadzenie w bycie (...). Transgresja wiezie granicę do granicy jej bytu: prowadzi do jej ożywienia przedrychłym zniknięciem (...)”¹³ Jeżeli pokusimy się o stwierdzenie, że sobowtór to granica naszej uporządkowanej „identyczności”,

poza nią będzie albo władza narzucona na ciało, albo wzmocniona – nowa, ale zarazem znana już – nasza tożsamość. Samo spotkanie, bowiem, niczego nie rozstrzyga. Jest zestawieniem naprzeciwko siebie dwóch identyczności. To, co ma miejsce potem, zależy już od nas samych. Transgresja w tym przypadku ma tylko ukazać w spotkaniu „byt różnicy”; określając jednocześnie granicę, odwołuje się do jakiegoś konkretnego zakazu, który tę granicę konstytuuje. „W owej nonsensownej grze, natychmiast się zawiązującej, grze zakazu i transgresji, zakaz bez wątpienia poprzedza transgresję (...), ale zakaz jest również tym, co wywołuje, powoduje, a nawet prowokuje transgresję”¹⁴. Należałoby – dla ścisłości – zadać pytanie: jaki zakaz tworzy sobowtóra – dając poprzez to jednocześnie szansę na spotkanie, czyli tego zakazu przekroczenie? Nie jest bez znaczenia fakt, że w pierwotnych wierzeniach spotkanie z sobowtorem było zwiastunem rychłej śmierci, współcześnie natomiast najczęściej tylko wynikiem działania władzy pierwowzoru. Odwieczne spotkania sobowtóra – pierwotnie nigdy twarzą w twarz, raczej z daleka, często poprzez relację zewnętrznych obserwatorów – świadczą o jakiejś ustalonej kulturowo „niemożności” przekroczenia ówczesnej świadomości uformowanej poprzez kosmogoniczny autorytet Biblii. Obecność Boga stwarzała swoistą Granicę poznania. Ale dawała też uzasadnienie chociażby supremacji jedynowładztwa w monarchii absolutnej, to także poniekąd wynik konkretnej wizji stworzenia świata i człowieka. Granica ta przekładała się na określoną „granicę symboliczną”, czyli ówczesny zakres posiadanej wiedzy o sobie i otaczającym świecie.

To właśnie w propozycji Foucaulta transgresja przybiera postać władzy i wiedzy. W Porządku dyskursu autor ten zaznacza: „Przypuszczam, że w każdym społeczeństwie produkcja dyskursu jest równocześnie kontrolowana, selekcyonowana, organizowana i redystrybuowana przez pewną liczbę procedur, których zadaniem jest zapobieganie związanym z tym siłom i niebezpieczeństwom, próba uporania się z przypadkowością zdarzeń, unikanie jego ociążałości i budzącej grozę materialności”¹⁵. Tak ustalona granica każe zapytać, jakie są reguły wykluczania poza dyskurs wszystkiego, co sprzeciwia się porządkowaniu świata według zasady identyczności? Tylko sprowadzenie podobieństwa „oryginał-sobowtór” do kwestii ciała mogło gwarantować – by ująć to metaforycznie: dalszy spokój sumienia logosu. Było pewną próbą kreowania prawdy. Tak się jednak nie stało – nie powstała żadna wizja statyczna. Współcześnie, natomiast, nauka sama przekracza tę granicę, „ujawniając”, że identyczność jest tylko kolejną myślową figurą i protezą.

Michel Foucault wskazuje na „wolę prawdy” jako na pewien konstrukt, który – pod przykrywką uruchomionego przezeń dyskursu – ukrywa w końcu prawdę samą, ukazując ją jako kolejną „prawdę idealną” („narzucana nam od tak dawna wola prawdy polega na tym, że prawda, której pragnie, musi ją skrywać”¹⁶). Pozwoliłem sobie na przywołanie tych myśli głównie po to, aby zbliżyć się do Foucaultowskiej koncepcji, zgodnie z którą: „transgresją pierwotną jest ukrycie woli prawdy w ideale prawdziwego dyskursu; kolejną – ukrycie jej właśnie w samym pojęciu prawdy; ostatnią – przemoc zadana zakazom ustanowionym w pierwszych dwóch transgresjach w wyniku „politycznej historii produkcji prawdy”¹⁷. Ujęcie takie jest pewne-

go rodzaju historią transgresji. Podobnie (jeśli dokonać takiego podsumowania) – rozważania dotyczące koncepcji sobowtóra pod kątem różnicowania przez ciało i umysł – ukazują pewien ciąg przekraczania kolejnych konstrukcji „prawdy”, fundowanych przez „oko pierwowzoru”. Może to kultura jako rzeczono „oko” kształtuje obraz sobowtóra? Może włącza go jako oswojony obraz „dostępnej”, „uładzonej” – wepchniętej w konkretne ramy – „różnicy-identyczności”?

Spojrzenie na świat poprzez królujący logos przywołuje wspomnienie pewnej dziecięcej zabawy. Polegała ona na uzasadnianiu istnienia rozmaitych stworzeń. I tak: krowa – daje mleko, kura – znosi jajka, motyle cieszą oczy swoim wyglądem, mrówkojad zjada mrówki – bo ich nie lubimy. Małpa jest śmieszna, żaba ma rechotać, ptaki śpiewać, pająki zjadać muchy. No dobrze – a szerszeń? W tym miejscu odwołano się do autorytetu dorosłych. Wynikiem wspólnych rozważań był wniosek, że szerszeń jest po to, żeby uświadamiać człowiekowi, że nie jest pępkiem świata! Tak małe stworzenie stanowi dla człowieka zagrożenie, zbudowanego na podporządkowywaniu natury, bezpieczeństwa.

Pomijając fakt mocnego osadzenia tej zabawy w antropocentrycznym paradygmacie, teraz mam świadomość, założonej przy niej z góry, określonej racjonalności. W jej ramach było nawet miejsce na szerszenia jako „przekroczenie antropocentryzmu”. Czy z sobowtórem może być podobnie?

Może ten „obraz”, tworzony jako ostateczne zamknięcie granic racjonalności, stał się zarazem – właśnie jako granica – zaproszeniem do jej przekroczenia? Z równoczesnym zaproszeniem do „świata po drugiej stronie lustra”? Takie spojrzenie na „problem sobowtóra” ukazuje go jako przykład założonej przez samą kulturę „dopuszczalnej transgresji”¹⁸, która tylko – w przyjęty z góry sposób – odsuwa granice nie niszcząc ich. Niemniej jednak, jest to zawsze przekroczenie istotne! Bowiemy w przekroczeniu, które zakaz podtrzymuje zawarta jest także pewna siła, która ten sam „zakaz osłabia, wypacza go i wreszcie zapobiega mu przez doświadczenie Niemożliwego, nie-wiedzy, która obnaża”¹⁹.

Jak zatem odbija się na historii i wizerunku sobowtóra wpisana w dzieje zachodniej kultury tyrania logosu? Autorka Historii Boga przywołuje myśl Świętego Atanazego, który twierdził, że „Jezus był Logosem, powiedział też, że Logos jest Bogiem”. Dalej zaś: „tylko uczestnicząc w Bogu, przez jego Logos, człowiek może uniknąć zagłady, gdyż jedynie Bóg jest Bytem doskonałym. Gdyby sam Logos był zranionym stworzeniem, nie mógłby zbawić ludzkości od zniszczenia. Logos stał się ciałem, by obdarzyć nas życiem. Zstąpił w doczesny świat śmierci i zepsucia, by dać nam udział w Bożej niewzruszoności i nieśmiertelności. (...) Słowo stało się człowiekiem, byśmy mogli stać się bogami”²⁰. I człowiek stał się bogiem! Zatrzymajmy się jeszcze nad tym ciągiem.

Bóg jest Logosem. Jako Praprzyczyna jest Pierwowzorem. Od niego bierze swój początek każde stworzenie – to w Wieku Idei założenia uważane za bezsprzeczne. Hierarchia ziemską ma być odbiciem hierarchii niebiańskiej. Stąd „wszelka władza od Boga pochodzi”. Na takim założeniu fundowane jest przekonanie o własnej „oryginalności” człowieka jako istoty stworzonej na Boży obraz

i podobieństwo. Pierwowzór i jego odbicie: pierwowzór. To najważniejsze powiązanie dwóch światów! Wiek Rozumu rozpoczyna proces rozkuwania tej – wydawałoby się – „odwiecznej” relacji. Naturalizm, mechanistyczno-materialistyczna koncepcja człowieka sprawia, że Bóg staje się coraz mniej wyraźny i coraz mniej obecny w ludzkim „tu i teraz”. Świat przestaje mieć znaną strukturę; przestaje należeć do znanej struktury. Bóg umarł. Co w takim świecie ma począć pierwowzór pozbawiony swych korzeni? Musi wziąć za siebie odpowiedzialność, także za swój pierwowzoryzm. Przejmuje „wakujące stanowisko” – przyjmuje wielką... literę, a z nią i boską funkcję. „Rozum i władza to jedno” – pisze J.-F. Lyotard²¹! Teraz bóg-Człowiek, z mocy Rozumu, staje się demiurgiem. Czy jego dzieło równe jest boskiemu?

Brak Boga to brak ważnego przypisania, które sytuuje „moc dawania życia” w ramach sacrum. Człowiek stwarzając sobowtóra-klona przeciwstawia się zasadom przynależnym Stwarzaniu. Eksperymentując z tworzywem i tchnieniem powiela powielenie, profanuje niepowtarzalność, robi kopię z kopii.

W takim ujęciu największy wpływ na konstrukcję instancji oko pierwowzoru ma relacja między człowiekiem a Bogiem (bądź jego brakiem – bezkształtną otchłanią Pascala). Można pokusić się o stwierdzenie, że zmiana światopoglądowa uwidaczniająca się w obrazie sobowtóra, wiąże się z przemieszaniem granic *sacrum* i *profanum*.

Badający owe kategorie, Mircea Eliade wskazuje na istotne – łączące się z nimi – rozróżnienie na człowieka religijnego i areligijnego. Charakteryzując ten podział pisze: „Człowiek religijny bierze na siebie specyficzny sposób istnienia w świecie, który – niezależnie od historycznych form przejawiania się religii – zawsze jest rozpoznawalny; (...) wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, w istnienie sacrum transcendującego świat, lecz zarazem objawiającego się światu, uświęcającego go, sprawiającego, że staje się on rzeczywisty. *Homo religiosus* wierzy, że życie ma sakralne początki i że istnienie człowieka w takim stopniu realizuje wszystkie tkwiące w nim możliwości, w jakim stopniu jest ono istnieniem religijnym, to znaczy mającym udział w jedynej rzeczywistości”²². Inaczej wygląda życie człowieka areligijnego, który „(...) odrzuca transcendencję, akceptuje względność „rzeczywistości”, ba, może nawet wątpić w sens swego istnienia. (...) bierze na siebie nową sytuację egzystencjalną: postrzega się jedynie jako przedmiot i podmiot historii, wzbrania się przed tym, co transcendentne. Innymi słowy: człowiek ów nie zgadza się, że istnieje inny rodzaj człowieczeństwa poza sposobem bycia człowieka przejawiającym się w różnych sytuacjach historycznych. Człowiek tworzy sam siebie, może zaś naprawdę tworzyć siebie w tym stopniu, w jakim zdesakralizuje siebie i świat. *Sacrum* stoi pomiędzy nim a jego wolnością. Nie może się stać samym sobą, zanim się całkowicie nie demistyfikuje. Nie może być naprawdę wolny, zanim nie zabije ostatniego z bogów”²³.

Człowiek-pierwowzór demistyfikując świat nadprzyrodzony stracił bezpośredni dostęp do *sacrum*. Desakralizując świat rzeczywisty, wypełnia go jakimś... zbytkiem. Sobowtór-klon to nadmiar, który ma uwidaczniać władzę. „Gdy śmierć Boga dopełni się, zajaśnieje Boskie oblicze człowieka” – pisał William Blake²⁴.

Niewiele się pomylił, ale jakże różne okazały się te oblicza! I jak wielką naiwnością było sądzić, że przyjęcie na siebie roli Pierwowzoru nie objawi się jakimś karykaturalnym zniekształceniem ludzkiej Twarzy.

To fakt, że człowiek końca XX wieku zaczął definiować siebie w aspekcie życia, w przeciwieństwie do średniowiecznej optyki śmierci, a raczej związanego z nią „przejścia” na „drugą stronę”. Niewiara w tę „drugą stronę”, a zatem pozbawienie śmierci jej konstytutywnych praw do dookreślenia (swoją obecnością) wartości życia są we współczesnej kulturze wyraźnie widoczne. Ale czy nie jest to znowu kolejna kreacja „prawdy idealnej” w ramach Foucaultowskiej *wiedzy-władzy*? Pytanie to pochodzi już jednak z innego poziomu rozważań²⁵.

W kręgu jakich tematów znajdujemy się zatem spotykając sobowtóra?

Mówiąc o nim, dotykamy przede wszystkim dwóch relacji i obie są głęboko zakorzenione w strukturze *pierwowzoryzmu*. Pierwsza to: skończoność – nieskończoność, a właściwie ten jej aspekt, który można by zawęzić (?) do relacji: życie–śmierć, druga natomiast to: *sacrum–profanum*. I właściwie natychmiast należałoby dodać, że są one ze sobą bardzo ściśle połączone.

Sobowtór jako duch-zjawia swoje bliskie powiązanie ze śmiercią demaskuje poprzez fakt, że on ją zapowiada, przychodzi z „tamtego świata”, ze świata śmierci. Sobowtór-klon rozpoczyna swoje istnienie jako wynik „nowej koncepcji stworzenia” stoi po stronie nowego życia. Można przyjąć, że konstrukcja kolejnych twarzy sobowtóra jest próbą przekroczenia granicy śmierci. Staje on wobec niej jako ucieleśnienie obaw związanych z tą ostatnią Transgresją.

Pozostało do określenia zjawisko środka, mediacji, jakieś pomiędzy.

Sobowtór oswojony ukazuje, bowiem, szereg zmian, których jest końcem, ale i początkiem. Nie będę wyszczególniał ich po raz kolejny, zwrócę uwagę jednak na zmiany *episteme*, których przecież szukałem. Aby to zrobić muszę – wzorem „wczesnego” Foucaulta – umiejscowić cięcie – wskazać, gdzie następuje zmiana. Moim zdaniem rozpoczyna się ono (i kończy) w Wieku Rozumu.

Jak stwierdza Georges Canguilhem jedyną dopuszczalną relacją między *episteme* i epoką poprzednią jest różnica. Sama *episteme* to „humus, na którym mogą wyrosnąć jedynie pewne formy organizacji dyskursu (...)”²⁶. Takimi formami organizacyjnymi były deizm, teizm i naturalizm. Za tak uproszczonymi określeniami stoją również głębokie zmiany światopoglądowe. Nie chcę sprowadzać całkowicie sobowtóra do sfery transformacji w zakresie podejścia do wiary, niemniej uważam, że spotkanie oryginał – sobowtór rozgrywa się właśnie na tym polu. Wspominałem, że Kartezjańskie rozdzielenie człowieka na rozum i ciało doprowadziło w konsekwencji (i nieco paradoksalnie, bo sam Kartezjusz łączył pewność sądów z istnieniem Istoty Boskiej, która jest gwarantem ich prawidłowości) do wywyższenia ciała do rangi jedyne punktu oparcia, punktu wyjścia w próbach definiowania tożsamości człowieka.

W przedmowie do pierwszego wydania *Historii szaleństwa...* Foucault charakteryzuje prowadzone przez siebie poszukiwania, stwierdzając, że ich celem jest „wydobyć na powierzchnię języka rozumu, podział i spór, których miejsce

jest oczywiście gdzie indziej, bo język ów nabiera sensu tylko ponad tym podziałem i sporem²⁷. Jak tego dokonać?²⁸.

W ujęciu Foucaulta historia opisująca relację rozum-nierozum przewiduje określenie jakiegoś stopnia zerowego, gdzie jeszcze opozycyjność ta nie występuje. W moich rozważaniach punktem tym wydaje się być koncepcja sobowtóra jako wyobrażenia dwoistości istniejącej w budowie świata, a to odsyła do okresu wyłaniania się samego „człowieczeństwa”²⁹. Wskażę na koncepcję Herberta Spencera, a właściwie obecne w niej spostrzeżenie, że początkowo sobowtór nie różnił się od swego pierwowzoru: „wyobrażano go sobie jako istotę materialną, która podobnie jak człowiek, musi się odżywiać, odczuwa zmęczenie, cierpi ból, może być zraniona, a nawet zabita. Życie pośmiertne sobowtóra nie różni się od życia ziemskiego: podobnie jak człowiek zajmuje się polowaniem, hodowlą, rolnictwem, prowadzi wojny itd.”³⁰. To jest ten punkt pewnego dialogu oryginał-sobowtór, w którym nie doszło jeszcze do ustawienia towarzyszącej mu opozycyjności, gdzie – parafrazując słowa Foucaulta – oryginał i sobowtór, „rozdzielając się, nie są jeszcze rozdzieleni, gdzie w pierwotnym nieokrzesanym języku, o wiele wcześniejszym niż język nauki, naruszają swoim rozłamem dialog, co na sposób ulotny świadczy, że jeszcze ze sobą rozmawiają”³¹.

Ten wspólny język zanika razem z zamknięciem interesującej nas relacji w obszarze religijnego *sacrum*, ale nie pojawia się już w kolejnej próbie jego odtworzenia, poprzez przyjęcie przez człowieka na siebie roli stwórcy.

Z odwołaniem do M. Foucaulta wiąże się inny jeszcze problem. Zauważyli to jego krytycy, pytając: na ile można przedstawić historię nierozumu w języku Rozumu? Na ile można pisać o sobowtórze w języku pierwowzoru?

Dyskurs o sobowtórze nie jest „historią włączania i wyłączenia”, nie jest – żeby znowu przywołać Foucaulta – „nieobecnością dzieła”. Granica, jaką miał unaocznić dubler, nie jest granicą Zewnątrz. Cały dyskurs mieści się w ramach opowieści logosu i tutaj jest miejsce dla założonej przez kulturę transgresji!

Sobowtór zawsze należał do świata człowieka, z niego brał swój początek, aby dać się odesłać w rejony „nadprzyrodzoności”. I do ludzkiego świata powrócił, jako stworzony klon. W tym wypadku znowu aktualne okazują się fundamentalne dla mitu pytania: „Czy rodzimy się z jednego, czy z dwóch? Czy to samo rodzi się z tego samego, czy z czegoś innego?”³².

W przypadku sobowtóra (czyli części „nie-człowieka”) odpowiedź wydaje się prosta. Rodzimy się z jednego i tego samego. Tylko, dlaczego tak bardzo cierpi na tym nasza tożsamość? Może właśnie dlatego.

„Problem sobowtóra” rozpatrywałem z pomocą dwóch koncepcji: z jednej strony Michel Foucault, z drugiej Emmanuel Levinas. O ile pierwsza pomogła mi uporządkować rozważania, o tyle druga – zejść głębiej w relację oryginał-sobowtór.

Archeologia pierwowzoryzmu – ten słowny nowotwór ma uchwycić podejście, któremu patronuje przekonanie zarówno o narzucanej, w procesie powstawania dyskursu, „władzy-wiedzy”, jak i o tym, że władza ta jest wynikiem, może początkiem, na pewno zaś elementem, tuszowania pojawiającego się w ramach zmian epistemicz-

nych braku. Narzucenie władzy jest więc – jak ująłem to już powyżej – taktyką mającą na celu przywrócenie *sacrum*. Oswojenie sobowtóra ukazuje próbę spojrzenia w twarz bezkształtu – chaosu, jaki powstał (raczej: ukazał się³³) po „śmierci Boga”.

Tworząc sobowtóra-klona człowiek stara się wypełnić puste miejsce po Pierwowzorze, przejmując siatkę znaczeń przypisanych Stwarzaniu. Narzucanie władzy *sacrum* nie jest jednak na powrót możliwe. Klon jest profanacją wcześniejszego Ładu. Ładu, którego nie da się już odtworzyć. Sprowadzenie sobowtóra do „naszego” świata spowodowało, że nadprzyrodzony świat „jego” pochodzenia przestał istnieć, a w związku z tym przestał być punktem odniesienia w procesie budowania naszej tożsamości.

Tożsamości, dla której kwestią, problemem, staje się relacja między Pierwowzorem (już człowiekiem!) i pierwowzorem (sobowtórem), między Pra-Logosem a Ludzkim Rozumem. Różniąc te strony w nazwie duża litera, określa cięcie, które zawiera w sobie klęskę *sacrum*, pojętego jako obrona przed wszechogarniającym Chaosem.

Przypisy

¹ Artykuł wykorzystuje motywy, które autor szerzej rozwinął i podsumował w pracy magisterskiej: *Historia sobowtóra. Kultura Zachodu wobec ludzkiej tożsamości*, pisanej pod kierunkiem Pani Dr Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej (Instytut Nauk o Kulturze, UŚ w Katowicach).

² Bauman Zygmunt, *Tożsamość – wtedy, teraz, po co?* (maszynopis) cyt. w: Bursza Wojciech J., *Asteriks w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne*, Poznań, Wyd. Poznańskie 2001, s. 106.

³ Rozwijając zasygnalizowany rozkład na osi:

- **cień** – zbudowany z energii od nas samych niezależnej – wynikającej bądź z fizycznych praw przyrody, bądź z zaczerpniętej skądś Mocy; może być również – sam w sobie – ułamkiem energii kosmosu;
- **alter ego** – podobnie jak wyżej, ma budowę energetyczną, ale wynikającą ze zdolności, czy właściwości ludzkiego umysłu, poprzez co – przynajmniej teoretycznie – jesteśmy zdolni do kontrolowania jej;
- **odbicie w lustrze** – ma budowę materialną (substytut oryginału przejawia się poprzez odbicie na powierzchni tafli, której mogą dotknąć, chociaż samo powielenie jest nieuchwytnie) i chociaż lustro odrealnia odbijając, ujmują to jako stan pośredni w dążeniu do formy materialnej sobowtóra;
- **portret** – konkretna materia, chociaż nieożywiona, jednak jakby zakłeta, zabierająca nam cząstkę nas samych poprzez utrwalenie jej w czasie w identycznej do naszej formie zewnętrznej – w konkretnej materii;
- **maska** – zbliża się do nas jeszcze bardziej, bo koncentruje na tym, co najważniejsze – na twarzy, ma budowę materialną (z nas samych);
- **podobieństwo fizyczne** – to już przystanek końcowy – sobowtór w najbardziej dosłownym znaczeniu; zbudowany z materii, takiej samej, z jakiej zostaliśmy stworzeni – mogą jej dotknąć.

⁴ Por. pojęcie: *zdarzenie* w metodologii M. Foucaulta, w: Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, Warszawa, PIW 1977.

⁵ Dla ścisłości dodam, że ciąg ten nie odsyła bezpośrednio do zaproponowanego wcześniej podziału epistemicznego; nie proponuję zatem przyporządkowania Kartezjusz – Wiek Idei itd... Ukazuję jedynie ważne symboliczne punkty zwrotne w proponowanej tu ‘historii ciała’.

⁶ Por. Owidiusz, *Przemiany*, przeł. Anna Kamieńska, Wrocław, Siedmioróg 1997, s. 11–12; Księga Rodzaju 1; 26–27 w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia*, Warszawa, Pallotinum 1989, s. 24–25; Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa, Wyd. Art. i Film 1982, s. 79.

⁷ „Twarz decyduje o radykalnym rozróżnieniu na świat ludzi i świat rzeczy – rzeczy nie mają twarzy i dlatego nie mogą osobiście zaświadczyć o swej niepowtarzalnej identyczności, człowiek natomiast czyni to odsłaniając swą twarz”, Jędraszewski Marek, *Wobec Innego. Relacje między-podmiotowe w filozofii Emanuela Levinasa*, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1990, s. 137.

⁸ Por. Drabarek Barbara, Falkowski Jacek, Rowińska Izabela, *Szkolny Słownik motywów literackich*, Warszawa, Wyd. Kram 2000, s. 410–412. Zaskakujący jest fakt, że w zebranych tu przykładach mamy do czynienia głównie z sobowtórstwem psychicznym. Stąd pytanie: dlaczego szukamy sobowtóra tam, gdzie na pierwszy rzut oka wcale go nie ma? Czy tam, gdzie pierwowzór nie dzieli z sobowtorem fizycznej identyczności powielenie jest łatwiejsze do zaakceptowania, czy ukrycia?

⁹ Wówczas epifania Twarzy sobowtóra łączy się z groźbą zabójstwa. „Inność wyrażająca się w twarzy – stwierdza Levinas – dostarcza jedyną możliwą ‘materię’ totalnej negacji. Mogę chcieć zabić tylko byt absolutnie niezależny, który nieskończenie przerasta moją władzę, który zatem nie przeciwstawia się jej, lecz paraliżuje samą możliwość władzy”, cyt. z: Levinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa, PWN 1998, s. 233.

¹⁰ Levinas, *Całość...*, s. 232.

¹¹ Jak podkreśla Józef Kozielecki „główny składnik osobowości, czyli koncepcja *Ja (ego, self)* ujmowana jest w kulturze zachodniej jako struktura niezależna od innych osób, autonomiczna, unikatowa i często- egocentryczna. Zajmuje ona pozycję wyróżnioną. Tymczasem, kultury wschodnie traktują *Ja* jako ściśle związane z innymi ludźmi, jako strukturę socjocentryczną, która tworzy harmonijną całość z rodziną, przyjaciółmi, współpracownikami”, w: Kozielecki Józef, *Transgresja i kultura*, Warszawa, Wyd. Akademickie ‘Żak’, 1997, s. 17.

¹² Skarga Barbara, *Tożsamość i różnica – eseje metafizyczne*, Kraków, Znak, 1997, s. 14. Autorka cytuje w tym zdaniu pracę J. M. Benoist, *Tyrannie du logos*, Paris 1975, s. 16.

¹³ Foucault Michael, *Przedmowa do transgresji*, przeł. Tadeusz Komendant, w: *Osoby, Transgresje 2*, red. Maria Janion, Stanisław Rosiek, Gdańsk, Wyd. Morskie 1984, s. 305–306.

¹⁴ Duracon Jean, *Transgresja u Bataille’a*, przeł. Tadeusz Komendant, w: *Osoby...*, s. 321.

¹⁵ Foucault Michel, *Porządek dyskursu*, cyt. za: Charles C. Lemert, Garth Gillan, *Michel Foucault – teoria społeczna i transgresja*, Warszawa-Wrocław, Wyd. Naukowe PWN, 1999, s. 94.

¹⁶ Foucault Michel, *Porządek dyskursu*, cyt. za: Charles C. Lemert, Gillan, *Michel Foucault...*, s. 95.

¹⁷ Cyt. za: Lemert, Gillan, *Michel Foucault...*, s. 99.

¹⁸ „W ten sposób ‘nie’ zakazu nigdy nie jest ostateczne – tak jak transgresja jest zawsze tylko chwilą poza poszanowaniem zakazu. Chwilą: wymknieniem się, nagłym akcesem do tego, co odmienne. (...) Transgresja jest przejściem, a nie stanem (ale przejściem-stratą, a nie przejściem-mediacją), w: Durancon Jean, *Transgresja...*, s. 322.

¹⁹ Arnaud Alain, Excoffon-Lafarge Gisele, *Transgresja i doświadczanie granic*, przeł. Tadeusz Komendant, w: *Osoby...*, s. 326.

²⁰ Armstrong Karen, *Historia Boga*, przeł. Barbara Cendrowska, Warszawa, Prima 1995, s. 130.

²¹ Lyotard Jean-Francois, cyt. za: Banasiak Bogdan, *Michel Foucault – mikrofizyka władzy*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 335.

²² Eliade Mircea, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. Robert Reszke, Warszawa, Wyd. KR 1996, s. 167–169.

²³ Tamże, s. 168.

²⁴ Armstrong, *Historia...*, s. 364.

²⁵ Rozważając problem sobowtóra nie sposób nie zauważyć, że pojawiające się tutaj kategorie nawiązują również, w sposób mniej lub bardziej świadomy, do propozycji Jeana Baudrillarda. Mówimy o produkowaniu sensu, wartości, rzeczywistości, historii; potem o nadprodukcji – nadmiarze (klon), wykluczeniu z naszego świata śmierci, i wreszcie o koncepcji «Człowiek-Pierwowzór» jako *kopia bez oryginału* (koncepcja *simulacrum*). Por. Baudrillard Jean, *Precesja symulaków*, przeł. T. Komendant, w: *Postmodernizm*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszczyński 1997, s. 175–189.

²⁶ Canguilhem Georges, *Śmierć człowieka czy kres możliwości cogito?*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 246.

²⁷ Foucault Michel, *Szaleństwo i nierozum*. Przedmowa do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 142.

²⁸ Derrida Jacques, tak charakteryzuje Foucaultowską metodę: „trzeba zatem, wewnątrz logosu, który poprzedził rozdarcie rozum-szaleństwo, dotrzeć do źródeł protekcyjizmu, który stara się obronić i stworzyć sobie poręczanie, który sam chce być poręczą (*garde-fou*). Trzeba zatem dotrzeć do punktu, w którym dialog został przerwany, rozpadł się na dwa soliloquia – do tego, co Foucault nazywa mocnym słowem: decyzja. Ja wolałbym mówić o dyssensji, by dać do zrozumienia, że chodzi tu o podział siebie, podział i wewnętrzny zwrot sensu w ogóle, logosu w ogóle, podział w samym akcie *sentire*. Jak zawsze, dyssensja jest wewnętrzna. Zewnątrz/jest/wewnątrz, wciela się weń i rozkłada wzdłuż pęknięć *Entzweitung* heglowskiej”, w: Derrida Jacques, *Cogito i historia szaleństwa*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 162.

²⁹ Przypomnę w tym miejscu o koncepcji Rogera Caillois. W jego ujęciu, sobowtórce powtórzenie, jako zjawisko występujące w naturze w postaci bliźniąt jednojajowych, daje asumpt do stworzenia związanej z nim mitologii. Sobowtór jako zagadka natury zadana kulturze? Zob. Caillois Roger, *Modliszka*, przeł. Jan Błoński, w: Tenże, *Odpowiedzialność i styl: eseje*, Warszawa, PIW 1967, s. 123–163.

³⁰ Nowaczyk Marian, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa, PWN 1989, s. 63.

³¹ Foucault Michel, *Szaleństwo i nierozum*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 135.

³² Levi-Strauss Claude, *Struktura mitów*, przeł. Krzysztof Pomian, w: Tenże, *Antropologia strukturalna*, Warszawa, PIW 1970, s. 297.

³³ Zygmunt Bauman w jednej ze swoich książek stwierdza: „Niezgłębiona mądrość Boga przesłania bezsens chaosu” i cytuje F. Nietzschego: „Śmierć naturalna niezależna jest od wszelkiego rozumu i jest w istocie irracjonalna – pożałowania godna skorupa decyduje w jej przypadku o tym, jak długo jądro istnieć będzie. Karłowaty, złożony chorobą i otępiaty stróż więzienny jest tu panem, i on decyduje, kiedy więzień, osoba wybitna, ma zakończyć życie. Śmierć naturalna jest samobójstwem natury – innymi słowy, unicestwieniem najrozumniejszego z istnień przez najmniej rozumny z jej składników. Jedyne poprzez objawienie religijne może owa absurdalna hierarchia być odwrócona: Rozum wyższego rzędu (Bóg) wydaje wówczas, jak być powinno, rozkazy, jakim rozum pośledniejszego gatunku musi się podporządkować”. „Bez Boga trudno uniknąć konfrontacji z Chaosem” – zauważa w innym miejscu Z. Bauman, tym razem powołuje się na słowa A. Schopenhauera: „Śmierć jest wynikiem, podsumowaniem życia, lub sumą łączną, jaka wyraża za jednym zamachem wszystkie pouczenia, które życie oferowało pojedynczo i po kawałku; mianowicie, że wszystkie zmagania, składające się na zjawisko życia, były próżnym, bezowocnym i wewnętrznie sprzecznym wysiłkiem, i że kres zmagania jest wyzwoleniem”, cyt. za: Bauman Zygmunt, *Moralność bez etyki*, w: Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa, Instytut Kultury 1994, s. 47–49.

ER(R)GO

polemiki | komentarze | rozmowy | uwagi

Jestem (tylko) słabym, amerykańskim antyfundacjonalistą

Z profesorem Stanleyem Fishem rozmawia Leszek Drong

Leszek Drong: Przede wszystkim chciałbym podziękować Panu Profesorowi - także w imieniu czytelników naszego czasopisma – za zaproszenie i możliwość porozmawiania z Panem osobiście. Zacznijmy od początków Pańskiej niezwykłej kariery naukowej. O ile wiem, pod koniec lat sześćdziesiątych przebywał Pan we Francji, a konkretnie w Paryżu. Czy mógłby Pan opisać wpływ, jaki wywarli na Pana ówczesne poglądy francuscy intelektualiści? Jak się nietrudno domyślić, tym pytaniem chciałbym także zachęcić Pana do powiedzenia kilku słów na temat niedawno zmarłego Profesora Jacquesa Derridy...

Stanley Fish: Tak, to prawda, że mieszkałem przez jakiś czas w Paryżu pod koniec lat sześćdziesiątych, ale w tamtym okresie byłem pod większym wpływem anglo-amerykańskiej tradycji filozoficznej i postaci, które były albo studentami albo zwolennikami J. L. Austina. W latach 1967–1969 teoria aktów mowy zaczynała się dopiero rozwijać, a ja zainteresowałem się nią, ponieważ już wtedy od kilku lat pracowałem nad metodami opisu struktury doświadczenia czytelniczego i kiedy zastanawiałem się nad kategorią czytelnika – nad tym jak ją uwzględnić w analizie literackiej – wpływali na moje poglądy różni ludzie, także ci zajmujący się psychoanalizą i stawiający sobie te same pytania, co ja (Norman Holland był wśród nich chyba najważniejszą postacią i moim bliskim przyjacielem). Także w Niemczech tacy naukowcy jak Hans Jauss i Wolfgang Iser zajmowali się czytelnikiem z perspektywy historii recepcji (Jauss), albo (tak jak Iser) próbowali opisywać luki, które czytelnicy mieli uzupełniać w trakcie lektury różnych powieści i innych utworów literackich. Ponadto warto wspomnieć Louise Rosenblatt, która pod koniec lat 30. wydała książkę z dziedziny edukacji o literaturze i doświadczeniach czytelników. Z francuskich postaci trzeba wymienić Michaela Riffaterre’a, również mojego bliskiego przyjaciela, który pisał na temat kategorii czytelnika z perspektywy strukturalistycznej. Tak więc mamy tu wszystkich, którzy zajmowali się czytelnikiem i którzy cieszyli się wówczas moim zainteresowaniem – kiedy pojechałem do Paryża, miałem okazję zapoznać się z pracami Tzvetana Todorova, który akurat wydał książkę o fantastyce w literaturze, a przede wszystkim z pracami Rolanda Barthesa, szczególnie z *S/Z*, książką, która także traktuje o czytelniku. Korzystałem z tej książki, prowadząc zajęcia i wtedy właśnie na moim horyzoncie pojawił się Derrida, a po Derridzie Foucault i jeszcze nieco później Lacan. Tak więc pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych czytałem ich prace i uczyłem na podstawie tych tekstów – tekstów, które były nowe nie tylko dla mnie, ale i dla wielu amerykańskich naukowców. Zacząłem wtedy prowadzić nowy cykl zajęć – pamiętam to jak dzisiaj – a moja żona, Jane Tompkins, uczestniczyła w tych zajęciach, więc pewnie pamięta to jeszcze lepiej ode mnie. Zwykle zaczynałem cały

cykl zajęć od kwestii językoznawczych, którymi zajmowali się styliści komputerowi, ludzie, którzy kompilowali statystyczne profile formalnych operacji i tekstów, a potem usiłowali generować na podstawie otrzymanych danych wnioski interpretacyjne. Potem przychodziła kolej na brytyjskich stylistów, Michaela Hallidaya i jego żonę Ruqaiyę Hasan – oboje studiowali u Firtha i zajmowali się czymś, co określano jako „językoznawstwo firthiańskie”. Następnie robiłem Riffatterre’a i ogólnie techniki strukturalistyczne – zajmowaliśmy się Riffatterrem, Levi Straussem i Vladimirem Proppem (jego *Morfologia bajki* to naprawdę świetna książka), co prowadziło nas do lektury Ferdinanda de Saussure’a, a od de Saussure’a można było zrobić kolejny krok ku poststrukturalizmowi i poglądom Derridy, takim esejom, jak „Sygnatura, zdarzenie, kontekst”, „Differance” i pierwsza część *Gramatologii*, gdzie mogliśmy zacząć badać konsekwencje tezy de Saussure’a, która mówi, że język jest systemem sygnifikantów pozbawionym elementów pozytywnych. Jednocześnie wprowadzałem elementy teorii aktów mowy, teksty, który powstały za sprawą Johna Searle’a, a w literaturoznawstwie za sprawą Richarda Ohmanna na uniwersytecie Wesley. Starłem się połączyć zagadnienia związane z czytelnikiem, te związane z teorią aktów mowy i zagadnienia derridiańskie, podporządkowując je ogólnemu namysłowi nad interpretacją i jej przebiegiem. Tak więc ten nowy cykl zajęć, który wprowadziłem w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, dążył do uwzględnienia wszystkiego tego, co wtedy się działo. W moim przekonaniu, nic tak nie ukształtowało mojego sposobu myślenia, jak właśnie prowadzenie tych zajęć.

LD: Wygląda na to, że były to bardzo eklektyczne zajęcia...

SF: Były eklektyczne, ale też miały swoją strukturę. Zaczynały się od czegoś, co można by określić jako atomizm stylistyki komputerowej, uprawiany przede wszystkim przez Louisa Millica, by przejść stopniowo do pełniejszego pojęcia tekstu, kontekstu, świata, sytuacji czytelnika i wszystkiego tego, co nabiera wagi, kiedy zaczynamy się zajmować strukturalizmem i poststrukturalizmem. Ciągle jeszcze gdzieś mam sylabus z tych zajęć... Uczenie takiego materiału to była duża frajda, chociaż kosztowało mnie to również dużo pracy. Sam nie wiem, czy dzisiaj byłbym jeszcze w stanie poprowadzić takie zajęcia...

LD: Pamięta Pan, jakie były reakcje studentów?

SF: Tak, ale o to najlepiej zapytać moją żonę. Była wówczas moją studentką i te zajęcia, jak sama twierdzi, odmieniły jej życie.

LD: Z przyjemnością zadałbym jej kilka pytań na ten temat, teraz jednak chciałbym przejść do nieco bardziej współczesnych zagadnień związanych z Pana poglądami. Roger Kimball, w swojej książce *Tenured Radicals* [Radykałowie na etacie uniwersyteckim], nazywa Pana „współczesnym sofistą” i najwyraźniej ma to być to z jego strony oskarżenie. A jaki jest Pański stosunek do tradycji sofistycznej?

SF: Jednym z przedmiotów, które wykładałem na Uniwersytecie Duke była właśnie retoryka; tak naprawdę to sam studiowałem retorykę klasyczną jeszcze jako doktorant na Uniwersytecie Yale. Kiedyś zajmowałem się bardzo formalną analizą retoryczną. Jednym z moich pierwszych opublikowanych artykułów była praca poświęcona wierszowi Johna Skeltona. Był to szczegółowy i wyczerpujący opis figur

stylistycznych w tym wierszu, a także analiza tego, w jaki sposób te figury prowadzą do końcowego efektu stanowiącego cel utworu. Więc dla mnie oskarżenie Kimballa, że jestem sofistą, oznaczało, że mam swój udział w czymś, co można określić jako „retorycyzacja” wszystkiego dokoła. Jeśli spojrzysz Pan na mój esej o retoryce w książce *Doing What Comes Naturally* [Robić to, co przychodzi samo z siebie], zrozumie Pan, jak to możliwe, że nie uchylam się przed określeniem „sofista”. W ogólnym sporze między filozofią i retoryką byłem – przynajmniej wówczas, kiedy mnie tak określano – zdecydowanie po stronie retoryki. A opowiedzenie się po stronie retoryki oznacza, że w kontekście zestawu binarnych przeciwieństw – w eseju, o którym wspominałem, wymieniam wszystkie te przeciwieństwa – podczas gdy według tradycyjnej historii, którą opowiada filozofia, każdy element po lewej stronie jest dobry, a każdy z prawej (retoryka, język, obrazowanie, ikonografia, etc.) jest zły lub podejrzany, ja stawiałem sobie za zadanie wykazać – albo przynajmniej utrzymywałem, że udało mi się wykazać – że to właśnie te poważne i solidne elementy, na które w geście triumfu wskazują zwolennicy filozofii, są produktami retorycznych działań i zabiegów. Właśnie takiego rodzaju tezę udowadniałem w różnych kontekstach. To także podstawowa teza eseju, który w polskim przekładzie opublikowało Pańskie czasopismo¹. Ale stawiam ją także w wielu innych tekstach: weźmy na przykład ten, który zawsze mi się podobał, esej o ironii pt. *Short People Have Got No Reason to Live* [Niscy ludzie nie mają powodu, by żyć], w którym podejmuję polemikę z moim bliskim przyjacielem Wayneem Boothem i kwestionuję stabilność dwóch kategorii, jakimi on się posługuje – stabilnej i niestabilnej ironii – pokazując, że, owszem, zawsze mamy do czynienia z jakimś elementem „danym”, w stosunku do którego można mówić o retorycznej manipulacji, ale ten „dany” element staje się „dany” dopiero w wyniku czyichś retorycznych zabiegów. Więc jeśli, nazywając mnie sofistą, ma Pan na myśli to, że zawsze zajmuję się udowadnianiem, że to, co stałe i stabilne, jest tak naprawdę produktem tego, co można określić jako siły retoryczne, to muszę przyznać się do winy. Kolejnym dobrym przykładem z tomu *Doing What Comes Naturally*, przykładem, który dzisiaj pod pewnymi względami uznałbym już za budzący wątpliwości, jest esej „Force” [Siła], który opowiada się po stronie retoryki w sposób, który wydać się może wręcz niebezpieczny. Tak czy inaczej, różnica między sposobem, w jaki przedstawiałbym te zagadnienia dzisiaj i w jaki przedstawiałem je wówczas, sprowadza się właśnie do sposobu ich przedstawienia: teraz cały potencjał retoryczny/lokalny/historyczny postawiłbym po stronie uzasadnienia, a nawet słowem bym nie wspomniał, tak jak to robiłem wcześniej, o tym, że wszechobecność i nieuchronność retoryki całkowicie przesłania takie kategorie jak prawda czy poprawność. Innymi słowy w tych wcześniejszych esejach niebezpiecznie kusily mnie, a czasem nawet skutecznie uwodziły, błędy charakterystyczne dla mocnej – w przeciwieństwie do słabej – wersji antyfundacjonalizmu...

LD: Zgodziłby się Pan ze stwierdzeniem, że winą za te błędy można by obarczyć na przykład Pańską skłonność do hiperboli?

SF: Tak, myślę, że tak, chociaż to nie tylko kwestia hiperboli. Uwielbiam ten specyficzny rodzaj zwięzłej, ciętej, odrobinę udratyzowanej puenty w stylu „Nie

ma ucieczki od interpretacji”. Bez wątplenia dawałem się w takich sytuacjach uwodzić urokowi własnych stwierdzeń.

LD: To także urok retoryki jako takiej...

SF: Jak najbardziej.

LD: A więc przyznaje się Pan do bycia sofistą. A jak odnosi się Pan do innych etykiet, które przyczepiają Panu komentatorzy Pańskich poglądów, takich jak neo-pragmatyzm, konstruktywizm, czy antyfundacjonalizm? Wydają się Panu trafne, czy raczej nieadekwatne?

SF: O tak, antyfundacjonalizm to nic innego jak uznanie słuszności tezy, za którą z pewnością opowiadają się niemal wszyscy zajmujący się poszczególnymi dziedzinami filozofii, ogólnej tezy o mediacji, braku dostępu do wyraźnego, niezapośredniczonego kontaktu z czymś, co nazywamy faktem lub prawdą itp. Więc – tak, antyfundacjonalizm z całą pewnością. Jeśli chodzi o pragmatyzm, to nigdy nie określałem siebie jako pragmatysty, i chociaż teksty pragmatystów – teksty Rorty’ego, niektóre, wybrane prace Hilary’ego Putnama, dzieła Williama Jamesa, Deweya i Peirce’a – wydają mi się pod wieloma względami pokrewne, przynajmniej wtedy, kiedy w moim przekonaniu opowiadają się po stronie antyfundacjonalistycznych konkluzji, nigdy nie przekonywały mnie zapewnienia i obietnice, które znaleźć można u Rorty’ego, że pragmatyzm, jeśli tylko będziemy się go trzymać jako rozwiązania pewnego zestawu zagadnień filozoficznych, dostarczy nam sposobu na radzenie sobie ze światem i jego problemami; że dzięki pragmatyzmowi znajdziemy sposób na to, jak stać się ironistami, o których Rorty pisze w *Przygodności, Ironii, Solidarności*. Tak więc nigdy nie miałem wrażenia – czy też nigdy nie doszedłem do wniosku – że, gdyby tylko przekonać kogoś do pragmatystycznych wniosków dotyczących różnorodnych zagadnień epistemologicznych, stałby się on (występując w różnych życiowych rolach: jako sędzia, krytyk, rodzic czy działacz polityczny) innym człowiekiem niż gdyby nie przekonała go teoria pragmatystyczna. W takim właśnie znaczeniu nigdy nie byłem pragmatystą.

LD: To zarazem najpoważniejsza różnica między Pańskimi poglądami i poglądami Profesora Rorty’ego, prawda?

SF: Tak, to istotna różnica. Poza tym wśród pragmatystów są jeszcze inne postaci, ludzie tacy jak Richard Bernstein – nie wiem, co oni by na to powiedzieli. Najwyraźniej są przekonani (szczególnie Bernstein), że pragmatyzm opowiada się po stronie demokracji, to znaczy, że jeśli człowiek będzie trzymać się pragmatystycznych zasad (ale jak w ogóle można mówić o pragmatystycznych zasadach?), to ma większe szanse na wypracowanie sobie tej elastycznej, otwartej i tolerancyjnej postawy, która zdaniem Bernsteina i innych jest niezbędna i leży u podstaw demokracji.

LD: Taka teza odwołuje się do sposobu, w jaki już John Dewey rozumiał związek między pragmatyzmem i demokracją.

SF: To prawda. Tak, jak najbardziej.

LD: A teraz pytanie związane bezpośrednio z Pańską dziedziną naukową. Jak Pan się zapatruje na obecny kształt i perspektywy literaturoznawstwa jako dyscypliny naukowej?

SF: Jednym z zasadniczych zagadnień związanych z literaturoznawstwem jest dystynktywność zadań; literaturoznawstwo powinno zachować swój dystynktywny charakter jako dyscyplina skupiająca się na tym, co literackie, a nie zajmować się kwestiami politycznymi lub filozoficznymi. Żeby to lepiej zobrazować, przyjrzyjmy się Miltonowi. Intencją Milтона było stworzenie poematów, masek i sztuk. Pisał też traktaty polityczne. Ale jeśli chcemy zrozumieć to, co napisał i ocenić to w odniesieniu do odpowiednich kryteriów, wydaje mi się, że musimy zacząć od jego intencji literackiej. I pytania, jakie należy sobie postawić, wynikają z intencjonalnego charakteru dążeń, których efektem i zwieńczeniem jest ten czy inny poemat. Jeśli jednak zaczniemy szukać w poetyckich utworach Milтона treści filozoficznych, politycznych, czy religijnych (które swoją drogą na pewno da się tam znaleźć) stracimy zupełnie z oczu dzieło, nie będziemy w stanie powiedzieć dlaczego Milton ma znaczenie (jeśli przez Milтона rozumiemy osobę, która napisała poszczególne utwory, itd.), utracimy możliwość uchwycenia cech literackich, które to dzieło uczyniły tak fascynującym, że przetrwało po dzień dzisiejszy. Tak naprawdę najwięźlejszą odpowiedź na pytanie o status literaturoznawstwa jako dyscypliny naukowej podaję w mojej książce *Professional Correctness* [Poprawność zawodowa]: trzeba mieć się na baczności i przestrzegać zasady dystynktywności zadań, tak aby ich nie pomylić i nie zaniechać wysiłków zmierzających do opisu i ewaluacji; trzeba cały czas być skupionym na odpowiednich kwestiach, które odnoszą się do odpowiednich parametrów, mającego określony cel, utworu artystycznego. Tak więc los literaturoznawstwa po części zależy od tego, czy będzie ono starało się pozostać tym, co sugeruje sama jego nazwa – **literaturoznawstwem**.

LD: I nic innego nie mogłoby zająć miejsca jego dotychczasowej istoty dystynktywności; nie da się zastąpić „literackości” żadną inną właściwością, na której literaturoznawstwo jako dyscyplina mogłoby się skupić?

SF: W ostatnich latach bardzo mocno podkreślano rolę historii i polityki. Po raz kolejny zaznaczam, że nie widzę w tym nic złego, ale chodzi mi po prostu o to, że nie powinniśmy popełniać błędu polegającego na założeniu, że skupiając się na historycznych i politycznych aspektach poezji Milтона, wzmagamy naszą zdolność docenienia utworu literackiego. To nieprawda – osłabiamy tę zdolność. Nie jest prawdą, że im więcej uwagi poświęcamy Miltonowi jako zwolennikowi pewnych poglądów politycznych, tym lepiej rozumiemy jego utwory literackie. Jeśli chcemy zrozumieć jego utwory literackie, musimy zacząć i skończyć na ich znaczeniu jako utworów **literackich**.

LD: Wspomniał Pan wcześniej o postaci ironisty u Rorty’ego. Chciałbym teraz zapytać o Pańską tożsamość zawodową. Zwykle grubą kreską oddziela Pana swoje życie prywatne i zawodowe; raz nawet określił Pan sam siebie jako „zawodowego aktora akademickiego”. W rzeczywistości to chyba nawet bardziej skomplikowane. Nie doskwiera czasem Panu taki syndrom dra Jekylla i pana Hyde’a, na przykład kiedy do południa uczestniczy Pan w konferencji poświęconej Miltonowi, a po południu tego samego dnia wygłasza Pan przed zupełnie inną publicz-

nością wykład, dajmy na to, o ułudzie krytycznej samoświadomości? Jak radzi Pan sobie z pogodzeniem tych dwóch (a może i więcej) tożsamości?

SF: No, te dwie to jeszcze nie taki problem...

LD: Do tego dochodzi jeszcze praca naukowa z dziedziny prawa...

SF: Jednak wszystkie te dziedziny wiążą się z tą samą formą działalności naukowej, polegającej na próbie przedstawienia opisu pewnego zagadnienia, które do tej pory podlegało dyskusji. Może to być ogólna kwestia dotycząca tego, jak przebiega interpretacja; może też być to zagadnienie związane z rozwojem słownictwa prawnego i jego związków z pojęciem sprawiedliwości – wszystkie te tematy mogą być przedmiotem dociekań naukowych. Rozdźwięk, czy też coś, co można by określić jako podział ról [compartmentalization], pojawia się raczej między tym, co robię jako naukowiec i tym, co będę robił dzisiaj po południu, kiedy to będę komentował sytuację przedwyborczą w programie BBC². Wystąpię tam w roli komentatora politycznego – w takiej roli pisuję również artykuły do rozmaitych gazet i czasopism, zajmując się w nich nierzadko kwestiami społecznymi i politycznymi. Kwestie te różnią się zasadniczo od zagadnień naukowych. Oczywiście prawdą jest, że to właśnie dzięki działalności naukowej dałem się poznać różnym ludziom i dlatego czasami zdarza im się zadzwonić do mnie z pytaniami o sprawy nienaukowe, ale fakt, że właśnie za sprawą działalności naukowej zwrócili na mnie uwagę ludzie z radia, telewizji i prasy, nie podważa podziału, o którym mówię. To samo dotyczy pracy administracyjnej. Zadania administracyjne są bardzo konkretne: na co dzień muszę radzić sobie z różnymi sytuacjami kryzysowymi, problemami, dopilnować wielu spraw, dogadywać się z różnymi ludźmi, ucząc się, jak kierować rozmową tak, aby zniwelować napięcia i przywrócić porządek korzystny z punktu widzenia interesów administracyjnych. To zupełnie inne zagadnienia – jako ktoś, kto na co dzień zajmuje się sprawami administracyjnymi, nie zaprzęgam sobie głowy kwestiami epistemologicznymi, nie martwię się też o poprawność interpretacji wiersza, czy też o status prawny dyskursu religijnego w naszym kraju.

LD: A jednak znajduje Pan czas, by co miesiąc napisać sprawnie skonstruowany i ciekawy esej dla *Higher Education Chronicle*³. Czy to nie jest czasem próba psychologicznej racjonalizacji, a może nawet dobudowywania teorii do tego, co robi Pan jako administrator?

SF: Do pewnego stopnia. Dobudowywanie teorii to może zbyt mocno powiedziane. Staram się wyjaśnić innym administratorom to, co często już i tak dobrze wiedzą. Te eseje różnią się między sobą: w niektórych po prostu ubieram w proste słowa rzeczy dobrze administratorom znane, tak jak na przykład w niedawno opublikowanym tekście pt. *Welcoming Remarks* [Co powiedzieć na powitanie], w którym zwyczajnie opisuję, jak to jest, kiedy jako administrator trzeba otworzyć konferencję poświęconą dziedzinie, o której nic się nie wie, albo przynajmniej bardzo niewiele. Cóż to za zadanie? W jaki sposób do niego podejść? Gdzie można popełnić błąd? Nie sądzę, żebym któremukolwiek administratorowi w tym kraju mówił o czymś, o czym on już wcześniej nie wiedział. Ale podejrzewam, że nikt do tej pory nie przedstawił tego w taki w sposób. A więc mamy właśnie tego

rodzaju eseje – z drugiej strony są i takie, w których zajmuję się sprawami akademickimi i sposobami podejścia do nich, a więc procedurami dyscyplinarnymi, naborem, promocjami i etatami, „stanem zdrowia” i „dolegliwościami” poszczególnych katedr i instytutów. Te eseje są po części opisowe, a po części mają charakter zachęty lub namowy, na zasadzie: „Nie róbcie tego”, „Uważajcie na tamto”, „Trzymajcie się od tego z daleka”. Tak więc w sumie bardzo niewiele jest w nich teoretyzowania rozumianego jako rozważania na temat: „Jaki jest ogólny cel kształcenia?” albo „Jaki los czeka naszą cywilizację i co z tym począć?”

LD: Mówiąc o dobudowywaniu teorii miałem na myśli po prostu próbę spojrzania z boku na swoją własną pracę administracyjną, a takie akcenty chyba dało by się znaleźć w Pańskich esejach... Zdaję sobie sprawę, jak bardzo jest Pan zajęty i ile ma Pan na co dzień obowiązków zawodowych tu na miejscu w Chicago, ale wyobraźmy sobie, że odrywa się Pan od nich na jakiś czas i przyjeżdża Pan do Polski, by wygłosić wykład dla polskich studentów i pracowników naukowych. Biorąc pod uwagę nieuniknione różnice kulturowe i językowe, miałby Pan im do przekazania coś wyjątkowego, odmiennego od tego, co zwykle mówi Pan swoim amerykańskim słuchaczom?

SF: Nie wiem. To dobre pytanie, bo pozwala mi wspomnieć o czymś, co powinienem już chyba wcześniej podkreślić. Jak bym postąpił, gdyby mnie zaproszono do Polski, by wygłosić kilka wykładów? Siadłbym i porozmawiał najpierw z Panem lub z kimś innym, kto jest zorientowany w warunkach, w jakich funkcjonuje polska edukacja, ponieważ trudno zakładać, że te same zagadnienia, które tutaj wzbudzają tyle emocji i konsternacji, byłyby odbierane podobnie w Polsce. A więc musiałbym postawić sobie następujące pytanie: co wzbudza zainteresowanie lub troskę polskich naukowców, nauczycieli i studentów i co ja im mogę na ten temat powiedzieć? Nie wiem – musiałbym najpierw zapytać Pana, ponieważ nie można zakładać, że dyskurs akademicki w jednym kraju funkcjonuje dokładnie tak samo w innym kraju, nawet w dobie dynamicznego rozwoju komunikacji, internetu itp. Nawet w tym kraju tak nie jest: można znaleźć szkoły, czy uniwersytety, gdzie ludzie ciągle jeszcze zajmują się problemami, które dla mnie przebrzmiały już piętnaście albo nawet dwadzieścia lat temu. Czy w Polsce jest podobnie? Nie wiem, dlatego najpierw musiałbym zasięgnąć na ten temat informacji.

LD: Szczerze mówiąc Pana odpowiedź podsunęła mi kolejne pytanie związane z przekładalnością teorii w sensie ogólnym jak również przekładalnością konkretnych zagadnień naukowych. Myśli Pan, że teorię oraz zagadnienia teoretyczne – na przykład te, które cieszą się akurat teraz olbrzymim zainteresowaniem w Pańskim kraju - da się skutecznie przełożyć w kulturowo i językowo odmiennym otoczeniu?

SF: W Stanach Zjednoczonych zawsze upieram się przy dystynktywności akademickiej czy też naukowej działalności i występuję przeciwko wprowadzaniu w mury akademii szeroko rozumianych zagadnień politycznych. Ale są kraje, gdzie takie stanowisko i podobne poglądy byłyby co najmniej niedorzeczne, gdzie nie można sobie nawet wyobrazić jakiegokolwiek kwestii akademickiej w oderwaniu od bieżą-

cych zagadnień politycznych. Podejrzewam, że tak to w dużym stopniu wygląda w krajach Bliskiego Wschodu, bez względu na to, czy przyjrzymy się krajom arabskim, czy Izraelowi; podobnie rzecz się pewnie ma na uczelniach w Ameryce Łacińskiej, gdzie nigdy nie zdołano oddzielić kwestii akademickich od politycznych. A więc pod wieloma względami wygłaszam swoje poglądy z uprzywilejowanej pozycji, z miejsca, w którym opowiedziano się po stronie autonomii życia naukowego już dawno temu, chociaż w praktyce bez przerwy dochodzi do naruszania tej autonomii. Patrząc na moje poglądy z tej perspektywy, myślę, że jest to ich słabość, wada w moim ogólnym profilu intelektualnym. W niedawno opublikowanym esej⁴ nie ukrywam, że wiele z tego, co mówi na mój temat mój dobry przyjaciel Terry Eagleton⁵ to prawda. Jeden z zarzutów dotyczy mojego braku kosmopolityzmu. W przeciwieństwie do Terry'ego i kolejnego mojego bliskiego przyjaciela, Edwarda Saïda, nie podróżuję zbyt wiele i nie zajmuję się zagadnieniami, które pozwoliłyby mi określić się jako intelektualista europejski, co można uznać za zaletę lub wadę moich poglądów (wielu ludzi – tak jak Terry – uznałoby to za wadę). Jestem amerykańskim naukowcem i w związku z tym amerykańskim intelektualistą, może nawet w większym stopniu niż ci, których dorobek jest znany nie tylko w Stanach Zjednoczonych ale też i w innych krajach. Rorty to prawdziwy kosmopolita (choć jest też w bardzo wyraźny i zdecydowany sposób amerykański), no i oczywiście odnosi się to do innych ważnych postaci, które odegrały istotną rolę na przestrzeni ostatnich trzydziestu czy czterdziestu lat, takich jak Derrida, Foucault, Iser, Jass, czy obecnie Žižek, Judith Butler. To naturalnie bardzo niekompletna lista, ale wszyscy ci, których tu wymieniłem, wydają mi się znacznie bardziej kosmopolityczni ode mnie, ponieważ obszar ich zainteresowań badawczych jest zazwyczaj zdecydowanie szerszy od mojego.

LD: Mimo to, a może właśnie w związku z tym, chciałbym Pana serdecznie zaprosić do odwiedzenia Polski, ponieważ jestem przekonany, że, biorąc pod uwagę obecne uznanie i entuzjazm, jakim cieszą się Pańskie prace w naszym kraju, zarówno polscy studenci jak i naukowcy docenią Pana profil intelektualny. Bardzo dziękuję za rozmowę.

Przypisy

¹ Stanley Fish, *Z uszanowaniem od Autora: refleksje nad Austinem i Derridą*, przeł. Krzysztof Abriszewski, *Er(r)go* 2000 nr 2.

² Nasza rozmowa miała miejsce na dzień przed wyborami prezydenckimi w Stanach Zjednoczonych, 1 listopada 2004 r.

³ Jedno z najważniejszych i najpoczytniejszych pism zajmujących się kwestiami edukacji w USA, szczególnie na poziomie uniwersyteckim.

⁴ Zob. Fish Stanley, *One More Time*, w: *Postmodern Sophistry: Stanley Fish and the Critical Enterprise*, red. Gary A. Olson and Lynn Worsham, Albany, SUNY Press 2004.

⁵ Zob. Eagleton Terry, *The Estate Agent: Stanley Fish and His Trouble With Principles*, w: *Postmodern Sophistry...*

ER(R)GO

varia|kontynuacje|antycypacje

Pułapki tożsamości. Kilka uwag o kategoriach płci w narracjach *gender studies*

Rozwijające się intensywnie w Polsce na przestrzeni ostatniej dekady studia z zakresu *gender* (w tym również studia nad teorią *queer*) zdają się być pod dużym wpływem teorii amerykańskich czy, ujmując kwestię szerzej, anglojęzycznych. W niniejszym szkicu przyglądam się jak rodzime narracje z kręgu *gender studies*, szukając własnej tożsamości w ramach głównego nurtu nauk humanistycznych, negocjują anglojęzyczne dyskursy dotyczące kategorii *sex/gender*. Jako studia z zakresu *gender* rozumiem tu akademickie debaty dotyczące kulturowych/społecznych konstruktów płci biologicznej, społeczno-kulturowej i seksualności oraz będące ich rezultatem działania polityczne podejmowane przeciwko wszelkim formom dyskryminacji ze względu na te kategorie. Przedstawione wnioski opieram na analizie dostępnych publikacji, a także dyskursów, które pojawiają się w przestrzeni wrocławskich *gender studies* i powiązanych z nimi grup o charakterze społeczno-politycznym.

* * *

Studia z zakresu *gender* nieodłącznie wiążą się z krytyką feministyczną. Już wiele feministek „pierwszej fali” w latach 1880–1920¹, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, studia nad społeczeństwem podejmowało po to, by móc skuteczniej przeciwko temu społeczeństwu walczyć. Natomiast prawdziwy boom działalności akademickiej wiąże się z „drugą falą” feminizmu amerykańskiego, która pojawiła się w latach 60. Oczywiście należy pamiętać, że sam termin „feminizm” (jak również inspirowana feminizmem refleksja akademicka) jest kategorią wysoce zróżnicowaną i obejmuje wiele, często wykluczających się nawzajem dyskursów². Przedstawiona poniżej intelektualna historia kategorii *sex/gender* jest pewnym uproszczeniem. Jednak w niniejszym szkicu ma stanowić jedynie tło dla analizy inspirowanych dyskursami anglojęzycznymi polskich narracji *gender studies*.

Na przełomie lat 60. i 70. w koledżach i na uniwersytetach pojawiły się programy studiów kobiet (*women's studies*), których celem była interdyscyplinarna i wieloaspektowa analiza życia kobiet. Studia te, tak jak cały ruch feministyczny, były reakcją na androcentryzm kręgu kultury euroatlantyckiej, w tym też będącej jej produktem nauki. Działalność akademicka koncentrująca się na problematyce kobiecej miała stanowić podbudowę teoretyczną dla konkretnych działań politycznych. W tym kontekście pojawiło się rozróżnienie pomiędzy kategoriami *sex* i *gender*, które zakładało, że *sex* dotyczy biologicznego zróżnicowania pomiędzy mężczyznami a kobietami, podczas gdy *gender* odnosi się do społecznych/kulturowych interpretacji tych różnic³.

System *sex/gender* miał na celu zdekonstruowanie esencjalistycznych koncepcji, które wiązały podporządkowanie kobiet z „naturalnymi” różnicami pomiędzy mężczyznami i kobietami, umożliwiając tym samym zmianę ich ról w społeczeństwie. Niemniej jednak narracje związane z feminizmem „drugiej fali” nie uniknęły esencjalizmu nawet, jeżeli w nieco odmiennej od dotychczasowej formie. Chociaż feminizm „drugiej fali” obejmował bardzo zróżnicowane dyskursy, u podstaw różnych teorii leżało ogólne założenie, że kobiety na całym świecie mają ten sam punkt widzenia bez względu na różnice kultury czy klasy (*gender standpoint theory*)⁴. W tym kontekście pojawiła się idea powszechnego siostrzeństwa kobiet. Konsekwencją tego stanowiska stała się teza, że kategoria „kobiety” może być traktowana jako tożsamość polityczna. A ponieważ studia kobiet w humanistyce były bezpośrednim rezultatem ruchu społeczno-politycznego, tu kategorię „kobiety” traktowano jako narzędzie analityczne⁵.

Jednak od wczesnych lat 80. uniwersalność kategorii „kobiety” (i jako tożsamości politycznej, i jako konceptu analitycznego) zaczęła być kwestionowana przez kobiety kolorowe, teoretyków *queer* oraz innych teoretyków zainspirowanych ideami postmodernistycznymi i poststrukturalistycznymi, jak również przez naukowców i aktywistki z krajów tzw. Trzeciego Świata. „Druga fala” feminizmu była przez nich krytykowana za tendencję do generalizacji z pozycji podmiotu białego, zwykle heteroseksualnego, należącego do klasy średniej. Będąc konsekwencją powyższego stanowiska przejście do „trzeciej fali” feminizmu można też postrzegać w kontekście krytyki systemu *sex/gender* oraz zastąpienia teorii wspólnego punktu widzenia teoriami wielorakiej świadomości i usytuowania (*theories of multiple consciousness and positioning*). Pojęcie „identyczności” (*sameness*) zostało zastąpione pojęciem „różnicy” (*difference*)⁶.

W humanistyce powyższe trendy przyniosły przejście od studiów kobiet do studiów płci (*gender studies*), gdzie już nie status kobiet, ale zróżnicowane społecznie i kulturowo relacje pomiędzy płciami pojawiły się w centrum zainteresowań badawczych. Od tego czasu do kategorii płci, seksualności i prokreacji zaczęto podchodzić jak do symboli powiązanych z innymi kulturowymi symbolami i znaczeniami z jednej strony oraz z formami życia społecznego i doświadczeniami społecznymi z drugiej⁷. Jednakże analityczne przejście do kategorii „płci” w praktyce zwykle oznaczało kategorię „kobiety”, chociaż analizowaną w ramach szerszego kontekstu kulturowego, który kreowały razem z mężczyznami. Niemniej z czasem także pojęcia „mężczyźni” i „męskość” stały się przedmiotem zainteresowań studiów na swoich własnych prawach, gdzie męska seksualność, ciało i interakcje zostały poddane wnikliwej analizie uprzednio zarezerwowanej dla kobiet⁸.

We wczesnych latach 80. krytyka analogiczna do tej w ruchu feministycznym pojawiła się również w ramach ruchu gejowskiego i lesbijskiego, który także odwoływał się do esencjalistycznego, quasi-etnicznego modelu tożsamości. Model ten zakładał, że homoseksualizm oznacza pożądanie osoby tej samej płci, czego rezultatem jest doświadczanie wspólnej opresji w społeczeństwie. Krytyczne opi-

nie wyrażały osoby, które czuły się zmarginalizowane w ramach dominujących dyskursów określających, co oznacza „prawdziwy” gej i lesbijka, czyli gejów i lesbijek kolorowych, pochodzących z „niższych” warstw społecznych, osób biseksualnych, transseksualnych, s/m i innych⁹.

To wszystko oznaczało przejście do teorii i praktyki *queer*. Studia feministyczne i gejowskie/lesbijskie jako podstawę teorii i praktyki przyjmowały określoną i niezmienną tożsamość płciową/seksualną („kobiety” lub „homoseksualizm”). Natomiast *queer* definiuje się poprzez odmiennność w stosunku do dominujących ideologii dotyczących płci i seksualności. Analizuje krytycznie wszystko, co w ramach kultury euroatlantyckiej określane jest jako normatywne i dewiacyjne, w tym przede wszystkim tożsamości i praktyki seksualne¹⁰. W tym kontekście zakwestionowano zasadność odróżniania kategorii *sex* od kategorii *gender* twierdząc, że ta ostatnia jest środkiem dyskursywnym, przy pomocy którego kategoria *sex* jest definiowana jako predyskursywna, neutralna kategoria natury, podlegająca interpretacjom kultury. Tak więc nie tylko *gender*, ale i *sex* należy traktować jako konstrukt społeczno-kulturowy, a normatywność heteroseksualizmu, jako produkt dominujących zachodnich dyskursów naukowych, które głoszą, że „naturalna” seksualność jest regulowana zgodnie z funkcjami prokreacyjnymi. Powyższa perspektywa wsparta teorią praktyki przyniosła szeroko rozpowszechnioną ideę, że kategorie i ustalenia związane z płcią, uważane za centralne dla procesu nabywania tożsamości, nie mogą być traktowane jako struktury stałych relacji, ale raczej jako niestabilne, dyskursywne, konstruowane w praktyce. Proces budowania podmiotowości płciowej jest analizowany przez teoretyków *queer* w kategoriach teorii performatywności. Płeć jest tu konceptualizowana nie jako coś czym jesteś, ale jako coś co robisz pod wpływem dominujących dyskursów. Teoria performatywności oferuje jednak możliwość przesuwania znaczeń płci przez powtarzalność przedstawień, co jest sposobem subwersji konstrukcji normatywnych¹¹.

* * *

Gabriele Griffin w artykule *Kooptacja czy transformacja. „Women’s” i „gender studies” na świecie* pisze, iż w krajach, które mają długą historię instytucjonalizacji *women’s/gender studies* zostały one oderwane od oddolnego ruchu feministycznego, często pozbawione są treści politycznych i wykazują mało zrozumienia dla konieczności działań na rzecz zmiany sytuacji kobiet. Inaczej ma się sytuacja tam, gdzie historia instytucjonalizacji jest relatywnie krótka, na przykład w Europie Środkowej/Wschodniej, w tym w Polsce. Tu działalność naukowa łączy się dość wyraźnie z kobiecym aktywizmem pozaakademickim¹². Tezę tą potwierdza Bożena Chołuj w artykule *Dlaczego „gender studies”?* Pisze ona, że instytucjonalizacja akademicka *gender studies* w Polsce wyniknęła z potrzeby czasu, w kontekście prac nad zmianami prawnymi, które polskie środowiska kobiece prowadziły od 1989 roku¹³. Analiza akademicka ma więc stanowić wsparcie dla działalności politycznej.

W związku z powyższym mimo, że w ramach debaty dotyczącej potrzeby instytucjonalizacji *gender studies* w Polsce przytacza się wiele argumentów na rzecz

stosowania kategorii analitycznej *gender*, traktowanej jako antidotum na uproszczenia, jakie nieuchronnie pojawiają się, gdy próbujemy myśleć i mówić „w interesie i imieniu wszystkich kobiet”¹⁴, dla większości jej uczestniczek stanowi ona synonim kategorii „kobiety”, chociaż funkcjonującej w ramach szerszego kontekstu społecznego. W dominującym wątku debaty *gender studies* są definiowane jako dyscyplina o charakterze feministycznym; gdzie kategoria *gender* przywoływana jest jako narzędzie służące do analizy sytuacji kobiet oraz procesu, w którym produkowana i reprodukowana jest różnica płci; a także jako narzędzie krytyki istniejących nierówności ze względu na płęć¹⁵. Płęć jest tu wpisywana w perspektywę o wyraźnym nachyleniu ginocentrycznym¹⁶.

Mówiąc ogólnie, badania z zakresu *gender* rozwijają się w dwóch kierunkach. Pierwszy, zorientowany interdyscyplinarnie, dotyczy szeroko rozumianej humanistyki. Drugi wiąże się z podejmowaniem problematyki *gender* w kontekście konkretnych dyscyplin, którymi zajmują się poszczególne badaczki i badacze. Chociaż kategorie „kobiety” czy „płęć” nadal pozostają głównymi narzędziami analitycznymi, rozważania w dużej mierze są ograniczane przez ramy dyscyplinarne. Ze względu na deficyt odpowiednich ośrodków badawczych zajmujących się problematyką *gender*, w polskiej praktyce akademickiej dominują obecnie badania drugiego typu.

W ramach narracji, jakie pojawiają się i w poszczególnych dyscyplinach, i w bardziej interdyscyplinarnym kontekście, można w celach analitycznych wyróżnić dwa podstawowe modele. Pierwszy model narracji dotyczy analiz osadzonych w empirycznym szczególe. Są to między innymi analizy źródeł historycznych, tekstów literackich, dzieł sztuki, jakościowo zorientowane studia małych grup społecznych, czy też analizy konkretnych fragmentów (zwykle zachodnich) debat filozoficznych. Drugi model narracji przyjmuje perspektywę bardziej ogólną i w sposób otwarty ujawnia swoje zaangażowanie w bieżącą problematykę społeczno-polityczną. Oczywiście to, że podkreślam tu jawne zaangażowanie społeczno-polityczne narracji wpisujących się w model uogólniający nie oznacza braku owego zaangażowania w przypadku narracji empirycznego szczegółu. Biorąc pod uwagę fakt, że uprawianie nieideologicznej, bezzakożeniowej refleksji naukowej nie jest możliwe, uwikłanie społeczno-polityczne wszelkich dyskursów akademickich pozostaje kwestią bezsporną.

Jak już wspomniałam polskie *gender studies* mają zasadniczo charakter ginocentryczny i koncentrują się przede wszystkim na analitycznej kategorii „kobiety”. Kategoria ta w zależności od kontekstu przybiera jednak różne znaczenia. W tych narracjach, które osadzone są w empirycznym szczególe, badaczki zwykle traktują „kobiety” jako kategorię heterogeniczną, a także zwracają uwagę na rzeczywistą dynamikę życia społecznego. Podejście to w pewnym stopniu odpowiada etapowi, który w kontekście Stanów Zjednoczonych określa się jako przejście do teorii wielorakiej świadomości i usytuowania związanej ze studiami płci. Z kolei te dyskursy, które przyjmują perspektywę uogólniającą i jednocześnie otwarcie deklarują swoje zaangażowanie polityczne, kategorię „kobiety” traktują zwykle jako wyraźnie od-

rębną i stojącą w opozycji do kategorii „mężczyźni”. Tu z kolei widoczne są analogie z anglojęzycznymi studiami kobiet lat 70. odwołującymi się do uniwersalnej kategorii „kobiety”. W tym przypadku generalizacje nie dotyczą oczywiście skali globalnej, a jedynie jednego kraju, Polski¹⁷. W niniejszym szkicu, pokazując różne znaczenia przypisywane kategoriom związanym z płcią i seksualnością, różne strategie leżące u podstaw tego procesu, a także problemy, jakie się z tym wiążą, skupiam się przede wszystkim na modelu uogólniającym.

W ramach dyskursów uogólniających autorki dążą do opisanego statusu społecznego/kulturowego czy sytuacji i świadomości współczesnych kobiet w Polsce. Odwołują się tu przede wszystkim do kulturowych wzorców szlachty polskiej, tradycji ceniącej wartości rodzinne, polskiego katolicyzmu z jego silnym kultem Maryi Panny, żywej pamięci walk narodowowyzwoleńczych i etosu macierzyństwa uosobianego przez heroiczną Matkę Polkę. Kreowana w ramach tych dyskursów wizja polskich kobiet opisuje je jako osoby, od których oczekuje się, że podporządkują swoje aspiracje potrzebom rodziny i społeczeństwa z jednej strony, ale które cieszą się również relatywnie wysokim społecznym prestiżem z drugiej. Formalna emancypacja okresu komunizmu jest postrzegana jako wprowadzona odgórnie, więc niezdolna do wykreowania kobiety prawdziwie niezależnej (*self-made woman*). Nadrzędność zadań związanych z rodziną uczyniła z masowego zatrudnienia dodatkowe obciążenie mężatek. Ale długi okres prawnej równości płci i pracy zawodowej jest często traktowany jako dobra podstawa dla dalszego rozwinięcia kobiecej tożsamości, która nie byłaby ograniczona jedynie do ról związanych z płcią¹⁸.

Powyższa perspektywa jest użyteczna, ponieważ wskazuje na pewne istotne elementy polskiej rzeczywistości kulturowej. Jednak prezentowana tu wizja świata społecznego zdaje się być nieco uproszczona. Dotyczy to nie tyle kwestii poszukiwania źródeł współczesnej sytuacji, ale przede wszystkim jej analizy. W tego typu narracjach pojawia się dość statyczna i homogeniczna kategoria „kobiety w Polsce”. Ponadto, kategoria ta przybiera różne znaczenia w zależności od konkretnego dyskursu w ramach debaty. Mniej lub bardziej otwarcie każdy z nich zakłada, że wypowiada się w imieniu *wszystkich* polskich kobiet. W konsekwencji w ramach nurtów, które Maria Ciechomska nazywa feminizmem umiarkowanym¹⁹ bada się przyczyny, dla których „kobiety w Polsce nie osiągnęły równego z mężczyznami statusu w rodzinie, miejscu pracy czy w życiu publicznym”²⁰. Natomiast w ramach nurtów wpisujących się w ideę „nowego feminizmu” zgodnego z nauką społeczną Kościoła Katolickiego²¹, kobiety polskie są zachęcane do dzielenia się z innymi kobietami „wielką wartością jaką jest mocno zakorzeniona i głęboko przeżywana rodzinność polskich kobiet, jak również nasze doświadczenie (choć nieraz wręcz karkołomne) – jak godzić rolę pracownicy – matki – żony”²².

* * *

Akademickie debaty związane z kategoriami płci i seksualności zawsze dążyły (i dążą) do zastosowania teorii w praktycznych działaniach politycznych, mających na celu demokratyzację i liberalizację społeczeństw kręgu kultury euroatlantyckiej. Dotyczy to również polskich debat z zakresu *gender studies*. Mi-

nimalistyczna definicja feminizmu, do której odwołują się uczestniczki i uczestnicy debaty zakłada, że świadomość dyskryminacji kobiet w pracy, w domu i w społeczeństwie musi być połączona ze świadomym działaniem politycznym podjętym w celu zmiany tej sytuacji. Problem polega na tym, że te narracje, które rozważając sytuację i świadomość kobiet przywołują jednoznacznie określone kategorie („kobiety w Polsce”) zdają się ponadto zakładać, że realizowanie zadań politycznych wymaga również istnienia pewnej realnej, wspólnej tożsamości kobiet.

Za powyższą tezę przemawia fakt, że te uczestniczki debaty, które na poziomie teoretycznym otwarcie mówią, iż „kobiety” nie powinny być traktowane jako kategoria uniwersalna, ale zróżnicowana w kontekście rasy, etniczności, klasy, wieku czy orientacji seksualnej; że kobiety i mężczyźni żyją razem; a w rezultacie, że teorie i powiązane z nimi działania polityczne nie powinny ograniczać się do debat nad dość statyczną koncepcją „statusu kobiet”, ale zajmować się dynamizmem relacji pomiędzy płciami w społeczeństwie; gdy przechodzą do analizy konkretnego problemu o charakterze politycznym, pojęcie „różnicy” zastępują pojęciem „identyczności”. Na przykład Izabela Kowalczyk w swoim artykule: *Bezdomne w nauce – o trudnościach związanych z praktykowaniem badań z zakresu gender studies i queer theory*, zwraca uwagę na wiele istotnych problemów wiążących się z esencjalistycznym i ginocentrycznym traktowaniem kategorii *sex/gender* w polskiej refleksji akademickiej. Niemniej w kontekście konkretnej kwestii politycznej, jaką jest niewątpliwie fakt, iż wiele kobiet funkcjonujących w polskiej akademii napotyka różne przejawy seksizmu, a niechęć wobec tematów inspirowanych teorią feministyczną nie należy do rzadkości, analizując zaistniałą sytuację, autorka przywołuje stojące wobec siebie w opozycji, homogeniczne kategorie „mężczyźni” i „kobiety”²³. Ale mimo, że wiele kobiet doświadcza problemów związanych z androcentrycznym charakterem przestrzeni uniwersyteckich, nie można wiązać tego typu sytuacji z doświadczeniem *wszystkich* kobiet pracujących w polskim szkolnictwie wyższym.

Jak zauważa Catherine Hoskyns w książce *Integrating Gender: Women, Law and Politics in the European Union*, „nacisk na pluralizm i różnicę [...] jest kwestionowany przez tych, którzy twierdzą, że takie podejście grozi utratą jasnego poczucia opresji ze względu na płeć [...] i prowadzi do koncentracji na tożsamości, która może być zarówno indywidualistyczna, jak i apolityczna”²⁴. Ale polityka tożsamościowa funkcjonuje jedynie jako polityka, a nie jako forma podmiotowości. Projektowanie na pewną specyficzną grupę ludzi etykiety „kobiety” nie wykreuje spójnej tożsamości, a raczej doprowadzi do homogenizacji i zakwestionowania rzeczywistych różnic związanych z doświadczeniami i potrzebami konkretnych osób²⁵. Ponadto podmiotowość każdej jednostki nie ogranicza się jedynie do płci społeczno-kulturowej (*gender*) czy orientacji seksualnej, ale składa się na nią wiele innych czynników, które wykraczają poza kategorie związane z płcią i seksualnością. To, które z naszych licznych „ja” eksponujemy w danej chwili w dużej mierze zależy od sytuacji.

Innym problemem, który pojawia się w kontekście uogólniających dyskursów *gender studies* jest fakt, że poruszając się w świecie ogólnych kategorii nieuchronnie poruszamy się w świecie uogólniających wyjaśnień. Oczywiście problem ten nie dotyczy jedynie studiów z zakresu *gender*, ale wielu innych narracji z kręgu nauk społecznych. Michał Buchowski w książce *Rethinking Transformation. An Anthropological Perspective on Postsocialism* krytykuje tych badaczy, którzy w analizach dotyczących współczesnej kondycji społeczeństwa polskiego odwołują się do uogólnień i statycznych kategorii potwierdzających ich własne wyobrażenia na temat „natury” życia społecznego. Zdaniem autora traktowanie praktyki społecznej jako bezpośredniego odzwierciedlenia politycznych czy ekonomicznych standardów wyznawanych przez konkretną grupę społeczną prowadzi do analizy anty-socjologicznej. Ponieważ wyobrażenia i czyny aktorów społecznych nieustannie modyfikują reprodukcję praktyki społecznej, porównywanie ich z zakładanymi z góry modelami i wzorcami nie ma większego sensu. Mogą być wypełniane miriadami form i nie można twierdzić, że jedne z nich są gorsze, a inne lepsze, bo w większym stopniu odpowiadają naszym własnym wyobrażeniom o rzeczywistości²⁶. Biorąc pod uwagę, że krytykowana przez Michała Buchowskiego perspektywa badawcza jest szeroko rozpowszechniona w polskiej refleksji akademickiej należy uznać, że uogólniające narracje *gender studies* powielają po prostu założenia metodologiczne dominujące w rodzimych naukach społecznych.

Ponadto w sytuacji, gdy w Polsce dyskryminacja ze względu na płeć czy orientację seksualną jest ciągle faktem w wielu sferach życia, naświetlanie ogólnych problemów i mechanizmów związanych z ich reprodukowaniem jest niewątpliwie konieczne. Kategoria „kobiety w Polsce” jest niewątpliwie przydatna jako narzędzie polityczne, ponieważ realizacja zadań politycznych wymaga istnienia grupy społecznej, której interesy się reprezentuje. Ale oprócz badań odwołujących się do uogólniającej perspektywy tożsamościowej, potrzebna jest również różnicująca perspektywa podmiotowościowa. Niwelowanie różnic wiąże się z odbieraniem głosu kobietom, które nie pasują do promowanego modelu, a w rezultacie wywołuje poczucie wykluczenia. Konsekwencją są nie tylko uproszczone wizje świata społeczno-kulturowego na poziomie analizy teoretycznej, ale również mniejsze poparcie społeczne i polityczne dla grup walczących z dyskryminacją ze względu na płeć czy orientację seksualną.

Oczywiście polskie narracje z kręgu *gender* nie ograniczają się wyłącznie do wątków wpisujących się w schemat tożsamościowy. Oprócz badań, które bardziej niż na aspekt polityczny, zwracają uwagę na możliwości analitycznego stosowania kategorii *sex/gender* w poszczególnych dyscyplinach, pojawiają się dyskursy, gdzie świadomości potencjału politycznego tkwiącego w owych kategoriach nie towarzyszą braki podejścia tożsamościowego. Jednak w tym przypadku nawet, jeżeli w sposób mniej czy bardziej bezpośredni autorki i autorzy starają odnieść się do kontekstu polskiego, zasadniczo ograniczają się do pozostających na dość wysokim poziomie abstrakcji analiz dyskursów kreowanych w ramach akademickich debat zachodnich lub opisie zdarzeń spoza naszej rzeczywistości społeczno-kulturowej²⁷.

Pojawiające się w przestrzeni polskich *gender studies* głosy krytyczne wobec uogólniających nurtów tożsamościowych, a także wobec dywagacji teoretycznych dotyczących zachodnich kontekstów społeczno-kulturowych wskazują, że wizja polskich *gender studies* jako dyscypliny ściśle powiązanej z pozaakademicką działalnością społeczno-polityczną nie jest do końca uprawomocniona. Istotne jest to, iż krytyka pojawia się zarówno ze strony aktywistek, jak i osób związanych z kręgami akademickimi. Jedna z kobiet działających we wrocławskiej Nieformalnej Grupie Feministycznej „Durga” twierdzi, że „feminizmów jest tyle, ile feministek, a każdy z nich mieni się swoimi kolorami. [...] Nie każda feministka czyta wszystko co feministyczne i zawsze dla każdej z osobna ważne są jakieś inne fragmenty lektury, przede wszystkim dlatego, że feminizm to nie tylko ideologia czy ruch społeczny, ale coś emocjonalnego i indywidualnego”²⁸. Z kolei Izabela Kowalczyk słusznie zauważa, że „nie można pozostać na poziomie referowania zachodnich tekstów. Potrzebna jest nauka ugruntowana szeregiem własnych badań, rozwijająca własne narzędzia metodologiczne”²⁹.

Powyższa krytyka w środowisku wrocławskim koncentruje się wokół dwóch podstawowych i powiązanych ze sobą wątków: hermetyczności języka teorii akademickich oraz silnych wpływów myśli zachodniej, przede wszystkim amerykańskiej, na polską działalność społeczno-polityczną i analizę akademicką. Niechęć wobec „preintelektualizowanych” debat akademickich ze względu na brak ich kompatybilności z rzeczywistymi inicjatywami podejmowanymi przez grupy kobiece pokazuje, że nawet najbardziej wrażliwe na pojęcie różnicy teoretyczne dyskursy akademickie są narzędziem wykluczania tych osób, które w środowiskach akademickich szukają bazy dla konkretnych działań politycznych. Przykładem może być wyodrębnienie się wspomnianej już Nieformalnej Grupy Feministycznej „Durga” z wrocławskiej Interdyscyplinarnej Grupy *Gender Studies* oraz Koła Naukowego *Gender Studies* „Nie Tak Samo” ze względu na poczucie niektórych uczestniczek, iż prowadzone debaty naukowe w nikłym stopniu przekładają się na konkretne działania na rzecz praw kobiet, w tym lesbijek.

Z kolei głosy takie, jak zacytowana powyżej wypowiedź Izabeli Kowalczyk wskazują, iż modele amerykańskie przywoływane często jako swego rodzaju wzorce dla polskiej działalności społeczno-politycznej i analizy akademickiej nie do końca się sprawdzają. Zdaniem wielu osób z kręgu wrocławskich *gender studies* „amerykańskie makaronizmy”, w tym też sama nazwa *gender studies*, utrudnia szerszą akceptację idei feministycznych zwłaszcza w środowiskach pozaakademickich. Oczywiście ze względu na fakt, że w Polsce nie było ani „drugiej”, ani „trzeciej” fali feminizmu, za to był PRL, swoisty import idei w kontekście studiów płci i seksualności jest nieuchronny. Ale właśnie dlatego, że był PRL, jak mówi jedna z informaterek, „opisywanie rzeczywistości, z którą niegdyś miały do czynienia Amerykanki, a rzadziej tej, z którą na co dzień borykają się Polki” nie ma większego sensu. Jej zdaniem w rodzimych *gender studies* „bardzo brakuje odnośników do sytuacji polskich kobiet, do rzeczywistości, z którą na co dzień mają do czynienia, do mojej rzeczywistości. Tęsknię za feminizmem w wersji popularnej, który mógł-

by dotrzeć do dużej ilości osób, zachwycić je swoją prostotą i oczywistością. Zbyt wiele trudnych słów, którymi posługuje się język feministyczny może jedynie odstraszać i zniechęcać, przede wszystkim te kobiety, dla których jest on właściwie niezrozumiały. Zamiast poszukiwać oznak fal amerykańskich w Polsce czy zapytywać o sens bycia postfeministką, może lepiej byłoby zająć się upowszechnianiem informacji bliżej związanych z szarą codziennością?”.

* * *

Problemy analogiczne do tych, z którymi mamy do czynienia w narracjach *gender studies* o nachyleniu ginocentrycznym, pojawiają się również w rozwijających się polskich studiach gejowskich/lesbijskich i teorii *queer*. W ramach dyskursów postulujących konieczność rozwijania refleksji akademickiej oraz podejmowania intensywnych działań społeczno-politycznych, część uczestników debaty odwołuje się do tożsamościowej, esencjalizującej kategorii „homoseksualizmu” leżącej u podstaw koncepcji walki o prawa gejów i lesbijek jako walki o prawa obywatelskie. Inni preferują model konstruktywistyczny stojący w centrum teorii *queer*, stanowiącej podstawę anty-tożsamościowej polityki, która potencjalnie umożliwia oddanie głosu wszelkim grupom marginalizowanym w ramach teorii i praktyk tożsamościowych.

Oczywiście obydwie perspektywy rodzą pewne problemy. Jak piszą we wstępie do książki *A Queer Mixture/Odmiany odmieńca* Tomasz Basiuk, Dominika Ferens i Tomasz Sikora, odwoływanie się do esencjalistycznie pojmowanej tożsamości jest narzędziem wykluczania tych wszystkich, którzy różnią się od dominującego modelu. Ponadto z teoretycznego punktu widzenia takie rozumienie tożsamości jest dość zwodnicze, ponieważ zakłada niezmienną orientację seksualną. W rzeczywistości preferencje erotyczne niekoniecznie muszą dotyczyć płci biologicznej partnera, a podmiotowość jednostki nie ogranicza się wyłącznie do pożądania erotycznego. Podejście esencjalistyczne dostarcza natomiast skutecznego narzędzia walki o prawa polityczne: kreuje wizję społeczności podobnych sobie podmiotów, grupę interesów o które trzeba i można walczyć. Z kolei pozornie inkluzywny charakter kategorii *queer* jest nieco utopijny, ponieważ w praktyce mamy zwykle do czynienia z większą widocznością jednych grup przy automatycznej marginalizacji innych. W tym kontekście pojawiają się głosy, iż pojęcie *queer* jest w istocie zakamuflowaną wersją tożsamości gejowskiej. Idea *queer* nie zaspakaja również indywidualnej potrzeby związku pomiędzy zewnętrznymi oznakami tożsamości z jej rzeczywistym wewnętrznym poczuciem³⁰.

Niejednoznaczność sytuacji obrazują dyskusje, które dość regularnie pojawiają się w środowisku wrocławskim, a są efektem konkurowania modelu esencjalistycznego (czasem otwarcie separatystycznego) odwołującego się do homogenicznej kategorii „homoseksualizmu” z modelem konstruktywistycznym, zakładającym brak stabilności jakichkolwiek tożsamości w kontekście płci i seksualności. Wspomnieć tu należy, że podobnie jak w przypadku *gender studies* o nachyleniu ginocentrycznym, krytykowana w tym kontekście jest przede wszystkim abstrakcyjność i hermetyczny język teorii *queer*, a także jej niekompatybilność z polską rzeczywistością społeczno-kulturową.

W ramach Koła Naukowego *Gender Studies* „Nic Tak Samo”, które zajmuje się kulturowymi/społecznymi konstrukcjami seksualności oraz problemami grup o nienormatywnych orientacjach seksualnych, debata dotycząca kategorii wokół których należałoby budować wspólną tożsamość od samego początku towarzyszyła działalności koła. Jeden z członków mówi, iż „z jednej strony pojawiały się opinie, że korzystniej będzie, jeżeli będziemy się nazywać grupą gejowsko-lesbijską, bo to nas odróżni od *genderów* [Interdyscyplinarnej Grupy *Gender Studies*]. W ten sposób będzie wiadomo gdzie jest granica między *genderami* a nami. Wszystkie osoby przychodzące na spotkania będą miały od razu na tacy podane kim my jesteśmy jako grupa. Z drugiej strony były głosy, że określanie się jako grupa gejowsko-lesbijska będzie dyskryminujące i wykluczające, bo w ramach koła naukowego nie chodziło nam o to, żeby założyć klub gejów i lesbijek działających na uniwersytecie. Chociaż koło było założone po to, żeby skonsolidować gejów i lesbijki i jest to bardzo ważny wątek naszej działalności, nie chcielibyśmy, żeby to nas jakoś ograniczało. [...] My w NTS-ie nikogo nie pytamy kim ona czy on jest i za kogo się uważa”.

Inna członkini koła podkreśla, że „tożsamość *queer* nie mówi, że zawsze musimy być pomiędzy wszystkimi tożsamościami. Jest przeciwko odrzuceniom, żeby nie robić takich jednoznacznych kategorii, bo jesteśmy różni. Pojęcie tożsamości jest potrzebne psychologicznie. Ja bym chciała, żeby były różne grupy. I ja wiem, że są osoby, którym bardzo jest potrzebne towarzystwo kobiet. I tak samo towarzystwo mężczyzn. Ludziom jest to potrzebne, żeby się spotkać, pogadać [...] . Złe jest to, że ktoś gdzieś tam próbując swoją pozytywną tożsamość zbudować, zaczyna uderzać nie tam gdzie powinien”. Niemniej debata ta doprowadziła do odejścia kilku osób, które w ramach koła oczekiwały przede wszystkim wyraźnie określonej tożsamości w kontekście orientacji seksualnej.

Biorąc pod uwagę fakt, że jeśli chodzi o nienormatywne orientacje seksualne Polska znajduje się wciąż w fazie przedemancypacyjnej, w toczącej się debacie przeważa zdanie, iż odpowiednich wzorców dla działań społeczno-politycznych dostarcza model wpisujący się w paradygmat walki o prawa i publiczną widoczność dyskryminowanej grupy społecznej. Jak pisze Tomasz Basiuk w artykule „*Queerowanie*” po polsku, „o ile polskich gejów i lesbijki w niewielkim chyba stopniu zaprzęta ważne niegdyś pytanie o przyczyny homoseksualizmu, to sama kategoria «homoseksualisty» nie jest przedmiotem dyskusji – przedmiotem dyskusji jest raczej miejsce osób homoseksualnych w społeczeństwie, ich problemy, możliwości samorealizacji itd. Natomiast kategoria «queer» poddaje w wątpliwość samą zasadność myślenia, że homoseksualiści są na świecie”³¹.

W tym kontekście postulowana jest droga „złotego środka” pomiędzy dwoma konkurującymi modelami. Jak piszą Tomasz Basiuk, Dominika Ferens i Tomasz Sikora, „być może z zarówno z teoretycznego, jak i politycznego punktu widzenia należy dziś szukać drogi pomiędzy Scyllą esencjalizmu a Charybdą konstruktywizmu. Performatywny akt samo-ujawnienia ma podwójny wymiar: jest to wyjście z ukrycia, lecz jednocześnie wejście w określoną tożsamość. W akcie tym

osobiste poczucie tożsamości przekłada się na kategorię rozpoznawalną w przestrzeni publicznej”³².

Również w przestrzeni wrocławskich *gender studies* zwolennicy idei *queer* na poziomie analizy teoretycznej uważają, że w przypadku działań społeczno-politycznych konieczne są koncepcje tożsamościowe. Jeden z nich mówi: „wydaje mi się, że tożsamość esencjalnie pojmowana byłaby czymś niezbędnym, gdyby środowisko gejów i lesbijek w Polsce chciało rzeczywiście, nie tylko w ramach jakichś szybkich akcji, osiągnąć pewne polityczne cele, czy cel jeden, główny w tej chwili: prawo do legalizowania związków partnerskich. [...] Nie można oprzeć politycznych roszczeń na braku tożsamości. [...] [Ale] studia gejosko-lesbijskie-queerowe dla mnie jednak powinny być dekonstruowaniem binarnych matryc ze świadomością tego, że pewna tożsamość czy jakieś zewnętrzne oznaki tej tożsamości mogą być użyteczne dla celów politycznych.”

* * *

Biorąc pod uwagę problemy teoretyczne i praktyczne związane z uniwersalizującym podejściem tożsamościowym oraz niemożność bezpośredniego zastosowania w polskiej praktyce społeczno-kulturowej modeli zaczerpniętych z kontekstu amerykańskiego, oczywistą zdaje się konieczność wypracowania własnych perspektyw metodologicznych, które nie unikając zaangażowania politycznego, uwzględniałyby rzeczywisty, heterogeniczny i dynamiczny charakter życia społecznego. Problemem jednak pozostaje kwestia jak w praktyce miałyby wyglądać konstruktywne dyskusje w grupach zróżnicowanych zwłaszcza, że na przykład wiele uczestniczek i uczestników przestrzeni wrocławskich *gender studies* na spotkania przychodzi przede wszystkim po to, żeby znaleźć się w gronie osób myślących podobnie. Gdy wspólnotowa przestrzeń zostaje zakłócona, nieuchronnie pojawia się konflikt, a debaty z osobami reprezentującymi całkowicie odmienne przekonania dotyczące „istoty” rzeczywistości, w której funkcjonujemy zdają się niemożliwe.

Niemniej jednak, przynajmniej w ramach szeroko rozumianych *gender studies*, musimy dążyć do stworzenia wielogłosowej przestrzeni, gdzie jednostki ulokowane w różnych miejscach struktury społecznej mogłyby odnaleźć swoje własne miejsce. W przeciwnym razie nasze narracje stworzą jedynie dziedziny teoretycznie skonstruowanych obiektów, co uwolni dyskurs z osadzenia w życiu i działaniach konkretnych ludzi, czyniąc z całej debaty dyskusję dotyczącą bytów pojęciowych³³. Poza tym zamiast zdekonstruować te relacje władzy, które już istnieją w naszym społeczeństwie, stworzymy nowe. Jeżeli nie weźmiemy pod uwagę pojęcia „różnicy”, nigdy nie stworzymy przestrzeni, w której będzie można odnaleźć wspólną tożsamość.

Wskazówki w tym względzie można odnaleźć w samym dyskursie feministycznym, czy ujmując kwestię szerzej, genderowym. Kinga Dunin w książce *Czego chcecie ode mnie, Wysokie Obcasy* pisze: „każdy z nas jest w jakimś sensie wynikiem działania nacisków społecznych. Na szczęście cechą naszej kultury, którą chciałabym zachować w każdym możliwym przyszłym zreformowanym świecie, jest refleksyjność. I choć nie zawsze z tego korzystamy, potrafimy, ule-

gając wpływom, jednocześnie je analizować, wątpić w to, co robimy i w to, w co wierzymy. [...] Nawet nie zmieniając swoich zastygłych przyzwyczajzeń, myśląc o nich, zmieniamy się. Zdajemy sobie sprawę z przygodności, konwencjonalności i historycznego charakteru rozmaitych kostiumów, w które jesteśmy przebierani. Łatwiej akceptujemy innych. Niektórzy twierdzą, że w ten sposób możemy stracić naszą wspólnotową tożsamość. Może, ale za to zyskujemy refleksyjną podmiotowość. A czasem poczucie humoru”³⁴.

Przypisy:

¹ Początki „pierwszej fali” feminizmu walczącego o prawo własności, prawo do wykształcenia oraz prawo głosu dla kobiet to okres Rewolucji Francuskiej. Sam termin „feminizm” w politycznym dyskursie Stanów Zjednoczonych pojawił się dopiero na początku XX wieku, wraz z masową mobilizacją feministyczną w latach 1912–1919. Natomiast w latach 1880–1920 i później, w ramach instytucjonalizacji nauk społecznych pojawiły się pierwsze prace, w których idea równouprawnienia płci została wsparta refleksją naukową. Szczegółową analizę tej kwestii można znaleźć w artykule Kamali Visweswaran, *Histories of Feminist Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1997, 26, s. 591–621.

² Różnorodność amerykańskiej i europejskiej myśli feministycznej przedstawia szczegółowo m. in. Rosemarie Putnam Tong w książce *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002 oraz Kazimierz Ślęczka w książce *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice, Wydawnictwo Książnica 1999.

³ Strathern Marilyn, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press 1990. s. ix–x.

⁴ Visweswaran, *Histories...* s. 595.

⁵ Bujra Janet, *Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labour*, w: *Women United, Women Divided: Cross-cultural Perspectives on Female Solidarity*, red. Patricia Caplan, Janet M. Bujra, London, Tavistock 1978, s. 17–19.

⁶ Visweswaran, *Histories...*, s. 595.

⁷ Ortner Shirley B., Whitehead Henrietta, *Introduction: Accounting for Sexual Meanings*, w: *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, red. Shirley B. Ortner, Henrietta Whitehead, Cambridge, England, Cambridge University Press 1986, s. 1–2.

⁸ Gutmann Matthew C., *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity*, „Annual Review of Anthropology” 1997, 26, s. 385–409.

⁹ Mizieleńska Joanna, *Poza kategoriami... Kilka uwag na temat queer theory*, „Furia Pierwsza” 2000, 7(1), s. 7–8.

¹⁰ Weston Kath, *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 1993, 22, s. 348.

¹¹ Butler Judith, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, New York and London, Routledge 1990.

¹² Griffin Gabriele, *Kooptacja czy Transformacja? „Women’s” i „gender studies” na świecie*, „Katedra” 2001, 3, s. 9–28.

¹³ Chołuj Bożena, *Dlaczego „gender studies”?*, „Katedra” 2001, 3, s. 2–4.

¹⁴ Titkow Anna, *Gender jako źródło instrumentarium badawczego*, „Katedra” 2001, 3, s. 5–8.

¹⁵ Chołuj Bożena, *Różnica między „women’s” i „gender studies”*, „Katedra” 2001, 1, s. 30.

¹⁶ Choć w Polsce analizy kulturowych konstruktów męskości ciągle należą do rzadkości, należy tu wspomnieć o książce Zbyszko Melosika, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Poznań, Wolumin 2002 czy o poświęconemu kategorii „mężczyzna” numerze „Czasu Kultury” 2002, 3(108).

¹⁷ Podział ten jest widoczny już w pierwszej polskiej publikacji feministycznej lat 90., *Głos mają kobiety. Teksty feministyczne*, Kraków, Convivium 1992, gdzie na przykład artykuł Doroty Roszkowskiej, *Człowiek z drugiej strony. Kobiety w filmach Wajdy*, s. 78–94, wpisuje się w model narracji empirycznego szczegółu, a artykuł Magdy Monczki-Ciechomskiej, *Mit kobiety w polskiej kulturze*, s. 95–101, w model narracji uogólniających.

¹⁸ Perspektywę taką można odnaleźć m. in. w: Baer Monika, *What It Is to Be a Polish Woman*, referat wygłoszony na ESTER Seminar: New Issues, Fields and Approaches in Women’s and Gender History, University of Bielefeld, Bielefeld, 4–8 października 1994. Ciechomska Maria, *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań, Brama: Książnica wrocławskich i uczonych 1996, s. 315–323. Środa Magda, *Kobieta: wychowanie, role, tożsamość*, w: *Głos mają...*, s. 9–17. Titkow Anna, *Słowo wstępne*, w: *Głos mają...*, s. 5–8. Titkow Anna, *Kobiety pod presją?*, w: *Co to znaczy być kobietą w Polsce*, red. Anna Titkow, Henryk Domański, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 1995, s. 9–39.

¹⁹ Ciechomska Maria, *Od matriarchatu...*, s. 272–274.

²⁰ Regulska Joanna, *Women and Power in Poland: Hopes or Reality?*, w: *Women Transforming Politics: Worldwide Strategies for Empowerment*, red. Jill M. Bystydziński, Bloomington, IN, Indiana University Press 1992, s.175.

²¹ Matlary Janne Haaland, *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, Poznań, w drodze 2000.

²² Słodkowska Inga, *Pracownica – matka – żona*, „w drodze: miesięcznik poświęcony życiu chrześcijańskiemu” 1998, 11(303), s. 73.

²³ Kowalczyk Izabela, *Bezdomne w nauce – o trudnościach związanych z praktykowaniem badań z zakresu „gender studies” i „queer theory”*, „Katedra” 2001, 3, s. 37–52.

²⁴ Hoskyns Catherine, *Integrating Gender: Women, Law and Politics in the European Union*, London and New York, Verso 1996, s. 8.

²⁵ Skeggs Beverly, *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, London, Thousand Oaks and New Delhi, SAGE Publications 1997, s. 165.

²⁶ Buchowski Michał, *Rethinking Transformation. An Anthropological Perspective on Post-socialism*, Poznań, Wydawnictwo Humaniora 2001, s. 14–20.

²⁷ Przywołać można tu na przykład interesujące artykuły Joanny Mizieleńskiej, *Sen co kusi... . O kategorii „kobiet” w myśli feministycznej*, „Katedra” 2001, 1, s. 34–51 czy *„You are not that name...”. The Problem of Exclusion of Male-to-Female Transsexuals from the Lesbian Movement*, w: *A Queer Mixture/Odmiany odmienia*, red. Tomasz Basiuk, Dominika Ferens, Tomasz Sikora, Katowice, Wydawnictwo Naukowe Śląsk 2002, s. 205–213.

²⁸ Ten oraz kolejne cytaty pochodzą z badań terenowych prowadzonych przeze mnie w przestrzeni wrocławskich *gender studies* od maja 2002 roku.

²⁹ Kowalczyk, *Bezdomne...*, s. 38.

³⁰ Basiuk, Ferens, Sikora, *Wstęp*, w: *A Queer Mixture...*, s. 7–9. Problematykę tę przedstawia również Joanna Mizieleńska w artykule *Poza kategoriami...*.

³¹ Basiuk, „*Queerowanie*” *po polsku*, „Furia Pierwsza” 2000, 7(1), s. 31.

³² Basiuk, Ferens, Sikora, *Wstęp...*, s. 9.

³³ Smith Dorothy, *The Everyday World as Problematic*, Boston, Northeastern University Press 1987, s. 130.

³⁴ Dunin Kinga, *Czego chcecie ode mnie*, *Wysokie Obcasy*, Warszawa, Wydawnictwo Sic! 2002, s. 29–30.

Marek Pacukiewicz

Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu: Szczęśliwa porażka Bronisława Malinowskiego.

...trzeba zrezygnować z komfortu ostatecznych prawd
Michel Foucault, *Przedmowa*¹

Tekst podnosi ostrożnie, przejściowo, przykrywkę
ogólności, moralności, in-dyferencji [...], która waży
na naszym kolektywnym dyskursie

Roland Barthes, *Wykład*²

Rysunek węglem i obraz olejny Witkacego, obydwa zatytułowane *Sen Bronia Malinowskiego o życiu samem w sobie*³ – przedstawienie tej samej osoby, podwojenie tej samej kompozycji – równocześnie, w sposób mimowolny, ukazują różnicę w grze powtórzeń. Centralnym punktem kompozycji jest twarz Malinowskiego, przedstawiona w specyficzny dla Witkacego, balansujący między hieratyzmem a groteską, sposób – nie jest to „twarz” „prawdziwa”; ponadto ulega ona ciągłym przekształceniom. Na rysunku jesteśmy jeszcze w stanie rozpoznać tego Bronia, którego znamy z ówczesnych fotografii – okulary, wąsik – choć twarz jest już blada, odcina się ostrym konturem od ciemnego tła – już ma w sobie coś z maski. Na obrazie olejnym owe cechy indywidualne znikają, znikają okulary i wąsik, a nawet przesadnie zaznaczony rumieniec, twarz tężeje i rozrasta się w swych proporcjach, ale, dzięki odniesieniu do kompozycji wcześniejszej, nie jest to tylko i wyłącznie „maska”, i wciąż rozpoznajemy Bronia nie tylko po wyeksponowanym profilu i wąskich ustach – możemy go rozpoznać w porównaniu, powtórzeniu. I właśnie to powtórzenie, dzięki otwarciu na spektrum ruchu, pracę symulacji-krów-twarzy⁴ Malinowskiego (w grę tą włączają się inne przedstawienia: zdjęcia wykonane przez Witkacego, portrety, portrety rysowane na podstawie zdjęć⁵), ożywia martwe przedstawienia („maska”, „twarz” – które w rzeczywistości są tylko naszymi postulatami): zostają one wciągnięte we wzajemną grę powtórzeń i odniesień, wprawiają w ruch ten konstrukt, który sobie stworzyliśmy („antropolog”, „funkcjonalista”, „Bronio”, „kłamca”, „obiektywny naukowiec” etc.), któremu raz na zawsze nadaliśmy *nazwę*: Bronisław Malinowski, i który uważamy za *żywego człowieka*. Jak pisze Gilles Deleuze: „W teatrze powtórzenia doświadczamy czystych sił [...] : doświadczamy języka, który mówi przed słowami, gestów, które poprzedzają zorganizowane ciała, masek przed twarzami, widm i zjaw przed osobami”⁶. Wydaje się więc, że o wiele ważniejsza od unieruchomienia metafii-

zycznych przeciwieństw (twarz – maska, prawda – fałsz, rzecz – słowo) jest zgoda na ich ruch w powtórzeniu, na ich pracę. Nie inaczej rzecz ma się z *Dziennikiem* w ścisłym znaczeniu tego wyrazu: dany nam jest tu przed „żywym człowiekiem” język, jednostkowa mowa i nic ponadto.

Jak słusznie zauważa Andrzej Zawadzki, opozycja między *Dziennikiem* a monografiami terenowymi, bazująca na zderzeniu subiektywizmu i obiektywizmu, nie daje się utrzymać⁷. Więcej nawet: „zamęt”, jaki wywołują dzienniki w „dziele” Malinowskiego przekonuje nas, że nie istnieje monolityczna „teoria dzieła”, a podstawowym elementem łączącym konkretną „literaturę” („Mogę mówić [...] bez różnicy: literatura, pisanie (*écriture*) lub tekst”⁸) – „autor” to jedna z wielu funkcji, jeden z wielu sposobów objawiania się podmiotu pomiędzy postulowaną przez nas „rzeczywistością” i „fikcją”⁹, czyli „zasada układu dyskursów”¹⁰. Teksty Malinowskiego zawsze były i cały czas pozostają w ruchu: są „odkrywką” systemów językowych, które dookreślają podmiot¹¹. Prawda jest bowiem tutaj – jak wszędzie zresztą – rozproszona, pracuje w powtórzeniach, otwiera się w różnicach, gra w języku, i dzięki temu omija (jednak) opozycje metafizyczne, będące historycznymi konstruktami¹².

Paradoksalnie, właśnie dlatego, że *Dziennik* Malinowskiego ufundowany jest na postulacie jednolitości i spójności odnoszonym wciąż do metafizyki, którego autor kurczowo się trzyma, z tym większą mocą ukazuje pęknięcia, zerwania i różnice w ciągłości swej konstrukcji. Mniej więcej na miesiąc przed ostatnim wpisem, Malinowski jeszcze raz przypomina: „Cała etyka moja opiera się na podstawowym instynkcie jednolitości osobistości. Z tego wynika potrzeba bycia tym samym w różnych sytuacjach (prawda w stosunku do samego siebie)”¹³; ten ścisły, wewnętrzny horyzont ustalony został przezeń już w jednym z pierwszych wpisów: „W chwilach centryfugalnych [odśrodkowych] pragnąc się skupić, należy zaszczerpieć na nowo cnoty minimum. Te dane wewn[ętrzne], od których zależy aktualny stan systemu i czystości wewnętrznej. [...] Kompletne usunięcie kojarzeń nieskoordynowanych, nie mających nic wspólnego z obecnym systemem” [K 43]. Zwornikiem mającym scalać ład ma być „teoria metafizyczna wyznaczająca życiowość” [por. Z 159], rzutowana na język dziennika i stale korelowana z jego spójnością: „Zasada: obok zewnętrznych zdarzeń podać [w dzienniku] bieg uczuć i kojarzeń instynktownych; poza tym uprzytomniać sobie metafizyczną stronę istnienia” [T 487]. Jednakże odniesienie to równocześnie wprowadza zamęt, rozpoławia zarówno język, jak i osobowość (podwójny konstrukt zmierzający do metafizycznej spójności) na to, co subiektywne, i co obiektywne, na materię i formę, ciało i ducha: „Zepchnięcie w tajnie metafizycznej izolacji (metafizycznych otchłani) przez intensywność przeżyć – z drugiej strony potrzeba wyjścia z siebie – [...] wynika potworny kompromis i spłylenie się” [Z 189]. Metafizyka bowiem, tak jak rozumiał ją Malinowski zgodnie z dyskursem epoki („Metafizyka, jako kierunek filozoficznego myślenia, jest próbą bezpośredniego określenia rzeczywistości w formie pojęciowej” [ON 675]), domaga się ujednoznacznienia w przedstawieniu językowym poprzez szukanie opozycji. Chociaż tragizm tego dualizmu

Malinowski dostrzega („...niejednorodność, brak mostu między dwoma światami, odmiennymi zasadniczo, wszędzie wylazi na wierzch” [ON 675])¹⁴, zwykle odcięcie „metafizyki osobowości” od „obiektywnej nauki” okazuje się niewystarczające (jest to niezależne od racjonalnych wyjaśnień i analiz: „O ile metafizyka, sądzona z punktu widzenia czysto naukowego, jako system ścisłych i czystych pojęć – musi mieć w sobie zawsze zaród bankructwa, bo jest myślą naukową zapłodnioną uczuciem, o tyle jako zasadniczy kierunek i symptom ducha jest koniecznym i niezniszczalnym zjawiskiem” [ON 676]). Metafizyka – jej pojęcia, widmo rzeczy samej w sobie – ulega rozdrobnieniu i wnika w język Malinowskiego (w każdy z systemów, którym się posługuje), tworząc w nim zaburzoną (przez liczne przesunięcia, projekcje, podwojenia etc.), ale poddaną opozycjom hierarchię wartości. Metafizyka pojawia się i powraca od szczytów uduchowienia po błoto cielesności i fizyczności, nierzadko brutalnie zderzając ze sobą te dwa bieguny, dokonując czasem nawet w potoku słów, w strumieniu znaczeń, ich inwersji, nierzadko obnażając wątpliwość pojęć filozoficznych i nakazów etycznych przyjmowanych *a priori* w języku: „Lubię myśleć. Staram się je odpędzić: »zatonąć się w głębszym, metafizycznym nurcie życia, tam gdzie prądy nie szarpiają i fale nie kołyszają. Tam te rzeczy nie istnieją. Tam jestem sam sobą, posiadam się i jestem wolny«. Niestety, to hasło – potężne samo w sobie – nie wystarcza. Mam myśli lub[ieżne] co do Leila P[eck] i N.S. Myślę o technice rozprawiania stopniowego. Małżeństwo z N.S. Powolne łask[otanie] o klit[oris] przechodzące w prawdziwą kopulację, w której – moment namięt[ności] dokonywa reszty” [T 490]. Im bardziej zdecydowana interwencja „ducha” dystrybuowanego jako formy (samo)kontroli (kulturowej, obyczajowej), tym większy „upadek” w ciało. Im silniejsze dążenie do Ewig Weibliche (idea romantyczna) tym bardziej ujawnia się sfera erotyki, reaktywnie utożsamiona z bagnem: („...»a cóż u diabła, ażeby dla skrupułów nie potrafił kobiety zerznąć!«” [L 103]; „Das Ewig Weibliche zieht uns hinab – ins Ewig Sumpfige [wieczna kobiecość ciągnie nas w wieczne błoto]”) [Z 181], to zaś powoduje kolejny nagły zwrot – powrót do „pracy organicznej” [por. K 54] (idea pozytywistyczna) zwróconej na siebie (podmiot). „Metafizyczne hasła” niejednokrotnie przekładają się na proste schematy, „moralia” mieszczańskie; Malinowski świadom jest tego prostego wartościowania („...życie przebiegające w ciągłych wahanieniach między [...] antagonizmami – życie ściganego zwierza” [K 43]), trudno mu jednak znaleźć inny schemat, zarówno na zewnątrz, jak i w sobie („Dylemat: albo sfilistrzę, albo?” [K 63]), choć momentami „metafizyczna frazeologia” jest dobra jako „forma autohipnozy” [K 50]. Poddany sprzecznościom, Malinowski cały czas poszukuje „bezpiecznego” systemu językowego (wiąże się to oczywiście z wyborami kulturowymi), który mógłby w pełni zaakceptować, przyswoić i „osiąść” w nim.

Malinowski miota się zatem pomiędzy „życiem samym w sobie” i „rzeczą samą w sobie”, próbując dostosować się do konwencji społecznej (także konwencji językowych), nie tracąc przy tym nic z siebie i z umiejętności „jasnowidzenia”, „apercepcji”. Ciało i duch rozpierzchają się pomiędzy tymi trzema biegunami, „metafi-

zyczne drzazgi zmysłowości” przeplatają się z „metafizyczną strasznością życia” i „metafizycznymi jasnowidzeniami”, Malinowski co raz to przechyla się ku jednej ze stron, to próbując rugować metafizykę z życia, to znów życie z metafizyki. Szuka jej, ale nie sposób jej znaleźć w tym rozproszeniu, ani zapomnieć o niej („A siła a czyn? Czy to są rzeczy antymetafizyczne? Chyba nie” [Z 184]) – jest wszędzie i nigdzie, a to sprawia, że każdy wybór Bronia kończy się porażką, wszędzie słychać „...szyderyczy śmiech metafizycznego odbicia życia od powierzchni konieczności” [Z 258], ale życie też „tylko” majaczy. Widać tu, jak „życie” zaanektowane zostaje przez „język”, ale – już pochłonięte – rozsadza go od środka. Wyraźne są tylko miejsca puste na skrzyżowaniu ostrych opozycji, gdzie w ciele, w fizycznym nieprzejednaniu materii (zwłaszcza w tropikach), po tej ciągłej, jakby nieumyślnej, transgresji, wychodzeniu „niechcący” poza siebie, poza konwencje, etykę etc. pozostaje tylko melancholia i mowa zawieszona w pustce: „...naturalna pustka i ociężałość, brak ujęcia rzeczywistości; płytkie i lekkie kojarzenia lub brak myśli, zupełny brak metafizycznych stanów” [T 492]; „Egz[otyka] dość silna, ażeby zepsuć normalną apercpepcję, zbyt słaba, ażeby stworzyć nową kategorię nastroju” [M 390]. Tylko czasem udaje mu się (a przynajmniej ma takie przekonanie) uwolnić ciało i myśl z gry metafizycznych skrajności, „doznać metafizycznego roztopienia w otoczeniu” [P 302]. Najczęściej jednak zarówno „głód życia”, jak i „głód metafizyki” wpadają w koryta utartych konwencji, schematów kulturowych: „Konkretna formuła życia: »Unite with her, beget children, write books, die« [złączyć się z nią, spłodzić dzieci, pisać książki, umrzeć] – cóż to jest w porównaniu do kosmicznych ambicji? Posiąść morze i gwiazdy i wszechświat – przynajmniej przemierzyć myślą? Wyrazić ten pociąg, tę siłę, która mnie zmusza do zanurzania się duchowego w rzeczywistość. Coś co jest większe niż ciekawość i silniejsze niż myśl” [T 578]. Wynikiem tego jest jednak bogactwo i ekstremalna rozpiętość mowy Malinowskiego – chociaż wciąż poddaje się ona zamknięciu w wyrazistości lokacji i kumulacji języka, to jednak cały czas porusza się, zapomina miejsca, z którymi się związała, by potem do nich powrócić, powtarza schemat zapisu (rano gimnastyka, potem praca, potem przemyślenia etc.), a potem go przekracza – w wyniku tego „język metafizyczny” zostaje pokawałkowany, jego notoryczne przemieszczenia znoszą wpisaną weń oczywistość.

Wydaje się, że *Dziennik*, co krok, co słowo rozsadzany przez metafizyczne popędy, co raz popadający ze schematu w schemat, z kliszy w kliszę bardzo dobrze oddaje dziewiętnastowieczny „kryzys metafizyki”, a specyficzny charakter tej wypowiedzi nie tylko wpisuje się w wyznaczone dotychczas dyskursy, ale być może, jest kluczem pozwalającym nam wniknąć głębiej w rozproszoną, zamaskowaną wiedzę epoki.

Wiek XIX to początek dominacji metafizyki, dominacji ukrytej w niewidzialnych ramach ogólności. O ile wcześniej bezpośrednio przekładana ona była na struktury ontologiczne – teraz wnika powoli w systemy epistemologii, które ontologię udają (są od niej trwalsze – jako mechanizm sterujący). To prawda, że „przed końcem XVIII wieku człowiek nie istniał”¹⁵, jednak gdy w XIX wieku

pojawia się, szybko zostaje zlokalizowany i zniewolony. Schopenhauerowska wola zostaje zaprzęgnięta do pracy i okiełznana, by produkować kolejne przedstawienia. Nie są to już co prawda przedstawienia nadbudowane na substancjalnym związku słów i rzeczy, który ostatecznie legł w gruzy¹⁶, ale przedstawienia będące widmem metafizyki: matrycowane przez system, regułę i normę¹⁷ pozostają uśpione w ogólności praw – praw apriorycznych – zaszczipianych we wszystkich dziedzinach życia, przekształcając je w „morały” (przeciwko którym występować będzie Nietzsche), oddalając życie od bycia; epistemologia staje się ontologią odciętą od swej ontycznej bazy, którą zastąpił język, przenikający człowieka zanim ten zdąży cokolwiek wypowiedzieć, cokolwiek uczynić¹⁸. Związek słów i rzeczy zmienia się w relację podporządkowania jednostkowej mowy regule języka – to zawsze „podporządkowanie opresyjne”¹⁹. Człowiek znika i staje się nieskończony w „człowieczeństwie”, ale ograniczony przez metafizyczne pojęcia, znika autonomiczne bycie bytu i pojawia się „świat”, „dusza” staje się więzieniem ciała²⁰; człowiekowi wprawdzie nie odmawia się prawa do mówienia, ale jego mowa zamknięta zostaje w wąskim językowym dyskursie, zgodnie z „metodą nadawania kształtu wymogom mówienia”²¹. Co więcej, jak twierdzi Deleuze, sama metafizyka zostaje unieruchomiona przez heglowską dialektykę, rozwój „ducha” jest pozorny, ponieważ dąży jedynie do zniesienia przeciwieństw, do mediacji i ujednoczenia w ogólności: „Hegel zostaje zdemaskowany [przez Kierkegaarda i Nietzschego – przyp. M.P.] jako ten, który zamiast ruchu *Physis* i *Psyche* proponuje ruch abstrakcyjnego pojęcia”²². Cywilizacja, którą szczyci się Europa, jest niczym innym, jak tylko „dyferencjałem mocy”, samą zdolnością do działania, jest „cywilizacją frontową”, której potencjał objawia się w kolonializmie²³ – ale to zatrzymana maszyna, choć wciąż trzymana pod parą: kontakt kulturowy zmienia się w kontrolę, niewolnictwo w Paternalizm i Postęp – system ten opiera się przede wszystkim na takim operowaniu wiedzą, na takiej ekonomii kontroli przepływu informacji w obcych (wciąż tropionych) strukturach, która doprowadza do zmiany tożsamości obcego systemu i wcieleniu „peryferii” w obręb jednolitego „centrum”²⁴. Mechanizmy metafizyki szukają więc (jak zawsze) opozycji, ale tylko po to, by momentalnie, nawet przed właściwą konfrontacją, usunąć je; efektem jest przede wszystkim zagęszczenie „własnych” struktur i ich przezroczystość. Nad wyraz trafnie mechanizm ten rozpoznał i dookreślił Joseph Conrad: „Istnieje – powiedzmy – pewna machina. Wytworzyła się samoistnie [...]. Wydaje mi się, że powinna haftować, ale – ona stale tka. [...] ta niesławna machina stworzyła sama siebie [...] nie można jej nawet rozbić. Z racji swej prawdy jedynej i nieśmiertelnej, zawartej w sile, która powołała machinę do działania – jest ona taka, a nie inna – i jest niezniszczalna! Tka nas i pruje. Utknęła czas, przestrzeń, ból, śmierć, zepsucie, rozpacz i wszystkie złudzenia – i wszystko jest bez znaczenia”²⁵; „Machina jest rzadsza od powietrza i tak przelotna jak błyskawica”²⁶.

Jednakże nie wszędzie udaje się dogmatowi Metafizyki i Antropologii usunąć ogniska zapalne – pozostaje bowiem partykularne doświadczenie człowieka, w któ-

rym „...skończoność odkrywa się u podłoża wszystkich pozytywności empirycznych i w ograniczeniach konkretnej egzystencji człowieka – wyznacza ją przestrzenność ciała, zew pragnienia, czas mowy”²⁷. To właśnie opisany przez Michela Foucault w *Słowach i rzeczach* „mechanizm” analityki skończoności²⁸ pozwala w jednolitej, przezroczystej masie oplatających człowieka dyskursów, poprzez doświadczenie podwójnej skończoności ciała i języka, otworzyć przestrzeń, rozstęp, „...który mieści się w „i” wycofania się „i” powrotu, myślenia „i” niemyślnego, empirycznego „i” transcendentalnego, tego, co należy do porządku pozytywnego „i” tego co jest istotą”²⁹; w tej pustej „przestrzeni scenicznej” może pojawić się, jak pisze Deleuze, aktor (czy też, jak go nazywa Foucault – Sobowtór), który unikając zniewolenia przedstawień potwierdza siebie poprzez ciągłe powtarzanie Tego Samego³⁰. Już Kierkegaard i Nietzsche chcą metafizykę wprowadzić w ruch – który rozepchnąłby porządek przedstawień poprzez ukazanie różnicy w powtórzeniu³¹. Na gruncie literatury można tu wyznaczyć linię prowadzącą od Baudlaire’a i Rimbauda do Mallarmégo, w którego poezji z całą mocą objawia się język wyzbyty podmiotowości, unikający bezruchu przedstawień, w swej niemalże materialnej postaci (głosu i zapisu)³². Chodzi tutaj o wyrugowanie pośredniczącej „świadomości metafizycznej” pomiędzy byciem a bytem, mową a językiem – o wolność ruchu. Ten ruch to przede wszystkim język, który zmierza „gdzie indziej”, poza siebie. Obserwujemy ten ruch w patafizyce Alfreda Jarry, „teorii urojonych rozwiązań, przypisujących symbolicznie zarysom rzeczy, za sprawą tychże, własności potencjalne”, której celem jest przekroczenie metafizyki³³, a której język „pracuje w języku”, by „wytworzyć język” aż po swą granicę, „niemą Rzecz: wizję” – gdzie „nie sposób już odróżnić od siebie języka, mowy i słowa”³⁴. Zwłaszcza w twórczości Raymonda Roussela widać ów rytm powtórzeń, w których język, poprzez homonimy i synonimy, zapada się sam w sobie – zapada się w pustkę mowy; niepodległość jest tu pustym miejscem języka, bowiem mowa ta wciąż przekracza: kończy się w śmierci i zaczyna w nieograniczonym cyklu, w swej jednostkowości i ruchliwości odnawiającej skostniały język i przywracającej właściwy mu ciężar³⁵. Język, umykając ku zewnątrz od uwewnętrznionego przedstawienia, umyka sam od siebie, by odsłonić swój byt poza sobą, gdzie wypowiadający go podmiot znika³⁶, a powtarzając się tworzy niejednoznaczną, gęstą ontologię³⁷: „...to, co powtórzone, nie może być przedstawione, zawsze jednak musi być oznaczone, zamaskowane przez to, co je oznacza, samo maskując to, co oznacza”³⁸. W tym samym nieuchwytnym dyskursie (choć bezpośrednio zestawienie z wyżej wymienionymi twórcami może wydać się zaskakujące i nieuzasadnione) *porusza się*, co prawda po omacku, Malinowski; choć nie powtarza za tamtymi „nie ja”, ale, wręcz przeciwnie, „ja, ja, ja”, efekt jest podobny: mowa wchodzi w język i, potykając się o jego progi, zapada się wraz z nim.

Warto w tym momencie zauważyć, że proces ten ma przełożenie w początkach XX wieku na nową formę dziennika. Leżąca u podstaw dziennika dwuznaczność („Zazwyczaj kiedy autor mówi o sobie samym jako o autorze, posługuje się

wyznaniem »dziennika«, który wypowiada codzienną prawdę – nieczystą prawdę w języku pozbawionym ozdób³⁹), która jeszcze w XIX wieku wiązana była przez naddaną jej jednoznaczność (oczywistość języka, formy, konwencji społecznej przemilczająca jednostkowość mowy), zostaje przywrócona do łask, „wygrywana” przez wieloznaczność, podwojenie języka i zmienną perspektywę podmiotu. Pod tym względem *Dziennik* Malinowskiego należy zestawzić z pisanymi w latach 1910-1923 *Dziennikami* Franza Kafki i *Dziennikiem* Ludwiga Wittgensteina z lat 1914-1916, pisanym w czasie jego służby wojskowej w armii austrowęgierskiej na froncie I wojny światowej. W obydwu tych tekstach pojawiają się problemy przywołujące na myśl *Dziennik* Malinowskiego: problem osobowości w połączeniu z „językiem zewnętrznym”, zmierzającym ku „prawdzie”; tak jak Malinowskiego pochłania dążenie do „prawdy naukowej”, „antropologicznej”, Kafka szuka jej w „literaturze”, Wittgenstein – w „filozofii”; ponadto, w każdym z tych przypadków, droga wiedzie wyraźnie w kierunku języka. U Kafki obserwujemy „...sam ruch doświadczenia pisania⁴⁰, ciągle potwierdzanie swojego „bycia literaturą⁴¹, tym samym – ciągle przechodzenie od „Ja” do „On”; jednakże to puste miejsce po podmiocie – Maurice Blanchot nazywa je *neutrum* – które stara się Kafka wygrać, jest jednocześnie miejscem, w którym „życie” i „pisanie” stale sobie zagrażają⁴²; napięcie to jest nieusuwalne – w efekcie „*Dzienniki* ukazują nam jednocześnie Kafkę jako kogoś więcej, niż tylko pisarza, dając pierwszeństwo temu, który żył, przed tym, który pisał⁴³. Z kolei w przypadku Wittgensteina uwagi osobiste związane z wojną, dążeniem do wyzbycia się lęków sąsiadują z rozważaniami na temat woli i wiary (religii) oraz szkicami, które weszły w skład *Prototractatus*, wczesnej wersji opublikowanego w 1922 roku dzieła *Tractatus logico-philosophicus* (tematyka metafizyczna łączy się już tutaj z problematyką języka, drążoną po wielu latach w *Dociekaniach filozoficznych*)⁴⁴. Językiem wywołującym efekt wyobcowania podmiotu i niejako jego podwojenia jest u Kafki język literatury (liczne fragmenty opowiadań – powracające, przerabiane teksty), u Wittgensteina – język filozofii i logiki; z kolei w przypadku Malinowskiego mamy do czynienia nie tylko z kilkoma językami (polski, angielski, narzecza kiriwińskie), ale też z kilkoma „stylami” (język artystyczny i naukowy, mieszczański i własny język erotyki etc.). Te trzy dzienniki wskazują zatem na nietypowy moment w obrębie wyznaczonej przez Michela Foucault formacji dyskursywnej; w tym miejscu uwaga ta może mieć charakter jedynie dygresyjny, wróćmy więc do Malinowskiego.

W *Dzienniku* widzimy podglebie tego procesu, w którym metafizyczne To Samo wchodzi w grę z powtarzaniem skończoności i tworząc teatr masek wygrywa nieoczywistą przestrzeń języka. Chociaż Malinowski wyznacza sobie jednolity horyzont metafizyczny i próbuje uzgodnić go z horyzontem epoki – pomimo to, a może właśnie dlatego, jego mowa opada w wertykalne ciągi powtórzeń i przesunięć. *Dziennik* to historia porażek: to ciągle wyznaczanie sobie rygorów, norm, zapożyczanie ich – niejednokrotnie – z różnych kodów społecznych – i ciągle ich łamanie; powtarzanie ogólności i powtarzanie przekroczenia: „Chwilami żal, że nie jestem dziku-

sem i nie mogę posiadać tej ślicznej dziwki. [...] stosunek myślowy do E.R.M. [narzeczona – przyp. M.P.] marny. Ta parszywa dziewczyna [...] – wszystko dobrze, ale niepotrzebnie ją macnąłem. [...] Absolutnie nigdy nie dotknąć się kurwy kiriwińskiej żadnej” [T 614–615]. To ciągła transgresja, która odkrywa granice, „... wiedz granicę do granicy jej bytu: prowadzi do jej ożywienia przed rychłym zniknięciem”⁴⁵; wciąż przywołuje i przekracza normy – szuka i narzuca *skończoność* w arytmii i nieciągłości powtórzeń, w sytuacji, gdy „normy”, „rygory”, „język” okazują się niewystarczającą zaporą – przegrywając z ciałem, mową, obcą przyrodą i kulturą. Transgresja ta nie sprowadza się do „bycia” albo do „języka” – *objawia* je („...język odkrywa swój byt w przekraczaniu własnych granic”⁴⁶), sprowadzając je do czasu teraźniejszego, który dominuje na kartach *Dziennika*; objawiając razem przeszłość i przyszłość, język zaczyna się i kończy w teraźniejszości: „powtórzenie to pod każdym względem transgresja. Kwestionuje prawo, ujawnia jego nominalny czy też ogólny charakter w imię głębszej i bardziej artystycznej rzeczywistości”⁴⁷. To ciągle poszukiwanie, powtarzanie jednostkowości, zderzanie się z nią, które swój pierwszy efekt, pierwszy oddźwięk wprowadzający niepokój ma w podwojeniu języka i ciała: „Dziś w nocy jakiś sen skompl[ikowany] niewym[iernie]. Śnię, że spisałem sen i widzę kartkę przed sobą” [Z 232-233]; „Rano dziwny sen: polucja homoseks[ualna] ze swoim sobowtórem jako partnerem. Dziwnie autoerotyczne uczucia: poczucie, że chciałbym mieć właśnie takie usta do całowania, takie zgięcie szyi, taki profil czoła” [M 373]. Implikuje to ciągłą zmianę w spojrzeniu na To Samo („Spojrzeć na obecny system pod nowym kątem” [K 41]), ciągłą niemożność „scałkowania zmian” [Z 159], ale też i umiejętność dostrzegania rzeczy w ich jednostkowym byciu: „...portargana świadomość, gdzie fale rzeczy nowych, a jednak posiadających każda określoną indywidualność, płyną z różnych stron, *break against each other, mix & vanish* [załamują się o siebie nawzajem, mieszają i znikają]” [T 612]. Wiąże się to niewątpliwie z kształtowaniem się postawy antropologicznej – powtarzaniem swojego spojrzenia, które powtarza spojrzenia innych: „...patrzę na nie [tj. kiriwińskie wioski] ich [tj. krajowców] oczami (zdolność tego jest miła), ale zapominam patrzeć moimi własnymi” [T. 523]. Clifford Geertz wskazuje tutaj na podwojenie: Absolutny Kosmopolita myślący i czujący tak samo jak otoczenie, i Doskonały Badacz poddający wszystko zrationalizowanej analizie⁴⁸; wydaje się jednak, że podwojenie to nie jest skrajną opozycją, przynajmniej w *Dzienniku* przenika się. Świadome Ja nie jest tu ostro wykreślonym bytem autonomicznym pomiędzy różnymi językami, różnymi perspektywami spojrzenia, ale wchodzi w grę powtórzeń. Pod nią, za nią, w jej obrębie wciąż pojawia się coś *innego*, jakaś trzecia wartość (pomiędzy konstruktami, człowiekiem i metafizyką), która skazana jest tylko na pojawianie się, połykiwanie („Być może przez uświadamianie sobie sprężyn ukrytych, podziemnych źródeł, możemy podnieść ich wydajność. Czasami mam wrażenie, jak gdyby taka rzecz wywleczona spod ziemi na powierzchnię i obejrzana pod światłem dziennym traciła swoją moc, która wypływała z jej tajemniczej, nieokreślonej pozycji. – Czasem znów zdaje mi się, że gdybym sobie całkiem jasno uświadomił cały ten nexus [związek], to prędzej czy później musiałbym się stać jednoli-

tym i żyć tylko tym życiem”), tak jak podmiot skazany jest na powtarzanie („Zawsze będę musiał być rozdwojonym, wchodzić i wychodzić z życia” [L 91]). Droga ta otwiera się w czasie teraźniejszym narracji *Dziennika* (do którego sprowadza się powtarzane „życie”) i prowadzi w głąb teatru języka.

W *Dzienniku* Malinowskiego język oscyluje pomiędzy jednolitą formą a rozdrobnionym strumieniem świadomości. W wielu miejscach jednostkowa mowa wyraźnie poddaje się różnym systemom językowym (polski, angielski, niemiecki, narzecza kiriwińskie) i różnym językowym konwencjom (w zeszytach lipskich widać wpływ języka fizyki i matematyki, które ówczesnie Malinowski studiował, w zeszycie zakopiańskim – języka „bohemy” modernistycznej, licznie wówczas w Zakopanem zgromadzonej – zresztą z tego właśnie okresu pochodzi kilka prób poetyckich Malinowskiego). Mowa ta, rozkojarzona między różnymi punktami odniesienia, cały czas pozostaje jednak w ruchu wykreślając *struktury*, które jak raster tworzą siatki powtórzeń, nieadekwatne w stosunku do bycia, odległe od niego, ale pozwalające sprowadzić je pod postacią zjawiska do skończonej przestrzeni („Styl powinien być obiektywnym odmalowaniem tego, co się dzieje. Styl posługujący się słowem, zdaniem, myślą, musi być *nieadekwatnym wyrażeniem* [podkr. M.P.]”), a jej ciągle nawroty ku tym samym tropom i ich zerwaniom to „pogłębianie rzeczy dawnych, już wypowiedzianych” [L 84–85]. I właśnie dlatego to „teoria stwarza fakty” [T 472] – nie sam język, lecz teoria wypracowana w mowie – struktura i skończoność. To ciągle pojawiające się i znikające przedmioty, który przebłyskuje w języku: „Poczułem radość ponownie spotkawszy tych wszystkich czarnuchów, których widywałem kiedyś dzień po dniu i którzy stali mi się całkiem bliscy, jedni zdawali się niepozbowieni czaru, inni odpychający. Potem, gdy opracowywałem zebrany materiał, wszyscy nagle przestali istnieć i stali się czymś w rodzaju mitu. A tu znowu stoją przede mną. To właśnie to przełamanie nierzeczywistości, ożywienie mitu, który sam stworzyłem, dostarczyło mi najwięcej przyjemności w tym powrocie do pracy i do Kiriwina [...] owo przerwanie długiego zawieszenia, pokonanie zawsze obecnej niepewności, czy się uda, które dostarczyło mi silnego uczucia przyjemności, nieomal triumfu”⁴⁹. Dlatego też Malinowski w wielu miejscach stara się sprecyzować system zapisu dziennikowego, matrycę, która byłaby podstawą do „ćwiczeń stylistycznych”, porządkowałaby kolejne wpisy, poprzez powtarzanie dzień w dzień *tego samego* (tej samej formy): „1° wersja »wagą Raf[aela] pojechałem do Sinakety« (takich i tym podobnych wersji możesz dać setki); 2° wersja: a) wrażenia zewnętrzne; pejzaż; koloryt; nastrój; synteza artystyczna; b) dominujące uczucia w stosunku do siebie, do ukochanej, do przyjaciół, do rzeczy; c) formy myśli: określone i programowe myśli; luźne kojarzenia; obsesje; d) stany dynamiczne organizmu; stopień skupienia; stopień wyższej świadomości [...] programy. – Konkretnie... [tu następuje w tekście realizacja tego modelu – przyp. M.P.]” [T 605–606]; „...staram się osiągnąć parę ogólnych *points of view* [punktów widzenia]. – Jediną formą, w której mogę sobie pozwolić na przerwę w pracy, jest długi spacer, podczas którego bym raz jeszcze skupił się i sformułował ogólne punkty widzenia: 1) Do-

gmat, *orthodox version, theology* [wersja ortodoksyjna, teologia]; 2) *Reflex frases* [uwagi refleksyjne], *scholia*, etc.; 3) *The rule & the reality* [zasada i rzeczywistość], tzn. ująć, i wreszcie dać materiał konkretny, na którym by to można skontrolować etc. etc. // *Narrative again* [znów powracam do relacji]” [T 631–632]. Oczywiście te ramy są wciąż przekraczane. W innych znowuż miejscach język sam zapada się w siebie, również w powtórzeniach: „Na zachodzie szkarłatne plamy na ciemnym, zachmurzonym niebie – dziwnie ponure – jak wypieki na schorowanej, śmiercią napiętnowanej twarzy (jak przedśmierne wypieki na schorowanej, dogorywającej twarzy)” [M 398]; powtórzenie obejmuje też różne języki, zapiski na odwrocie dziennika stają się źródłem cytatów dla dziennika właściwego: „...osłabienie i »dno w strumieniu żywotności«” [T 519] – „*I feel the bottom in the ebbing stream of vitality* [Czuję dno niknącego nurtu witalności]” [OT 664]. Powtarzane jest to samo w różnych językach i konfiguracjach; wyraźnie widać to w różnorodnej transkrypcji niektórych słów obcych i dostosowywanie ich do polskiej składni: „cieszę się” – *I enjoy tropicalny nastrój, enjoyuję, injoyuję*; „zranić” – *hurtnąć*; „nie rozmawiam” – *nie kajakuję* [kiriwiński]. W ten sposób *Dziennik* staje się *idiomatyczny*, osiąga masę krytyczną w swym języku dzięki czemu możemy w nim obserwować na przykład połączenie swojskości z obcością: „Czuję się at home [jak w domu], en pays de connaissances [kraju znajomym], w Samaraï” [M 407]. Transgresja wciąż połyskuje swymi granicami; sprowadzony do czasu teraźniejszego język obejmuje sobą przeszłość i przyszłość powtórzeń; zwracając się ku sobie, przekracza i zakreśla granice. Nie jest to jednak zwykła autokreacja, gdyż nie odnosi się już do jednej Prawdy, nie zastyga w jednym przedstawieniu, gdyż jest w ciągłym ruchu, choć język ten miota się pomiędzy ścianami „metafizyki” i „życia”, w których nieraz chciałby zakrzepnąć: „Prawda objawia się czasem w burzy, co błyskawicą rozświetla głębokie pieczary duszy – ale słowami prawdy ująć się nie da” [Z 182]. Mowa ta jednocześnie *obstaje* przy dyskursie języka, *przemieszcza* go i *gra* z nim⁵⁰.

Ciągłe *nawracanie* do metafizyki (próby jej pogłębienia) i ciągłe *powtarzanie* gry języka (języków), które wzajemnie znoszą swoją oczywistość, przywodzi na myśl dwa typy powtórzenia wskazane przez Deleuza: „...pierwszy, dotyczący jedynie abstrakcyjnego skutku ogólnego, drugi – przyczyny działającej”; to, używając określeń sformułowanych przez Deleuza, gra między powtórzeniem „horyzontalnym” i „wertikalnym”, „nagim” i „przebrany” – między powtórzeniem „fizycznym” i „metafizycznym”: „...powtórzenie nie jest ukryte przez coś innego, lecz tworzy się, gdy się przebiera, nie poprzedza własnych przebrań, a tworząc się, konstituuje powtórzenie nagie, w jakie się owija”⁵¹. Powtórzenia znoszą się wzajemnie, zderzają i przemieszczają, momentami schodząc się, to znów pozostawiając puste przestrzenie. Miejscem ich spotkania jest pamięć⁵²: zapomnienie implikujące wyłączenie uwagi i skupienie jej na szczegółach⁵³ („Chwilami mam to rozkoszne poczucie pomieszanej identyczności sytuacji („Mixed identity of circumstances”) [T 586]). Natomiast tym, co pozwala pojawiać się powtórzeniom nagim (fizycznym) i psychicznym (metafizycznym), co odnawia je i łączy z sobą pokazując róż-

nicę między nimi, utrzymuje w ruchu ciągłej przebieżki jest, zdaniem Deleuza, popęd śmierci. Zapewnia on im pozytywną zasadę źródłową (ciągłe odnoszenie się „poza”), autonomiczną moc przebrania (podróż przez zjawiska i znaki, moc ruchu) oraz immanentny sens związany z ruchem selekcji i wolności (struktura, która wymyka się przedstawieniom)⁵⁴. Również w *Dzienniku* praca powtórzenia objawia się najsilniej właśnie w momencie, kiedy wyraźnie wkracza weń śmierć, na mniej więcej pół roku przed ostatnim zapisem. Śmierć Ineykoi (zwraca uwagę zmienna transkrypcja imienia: *Inejkoja*, *Ineikoja*, *Ineykoja*), kobiety z wioski Oburaku, uruchamia całą sieć powtórzeń i podwojeń, projekcji i przeniesień związanych z wojną i śmiercią, ukazując przy tym konkretne punkty odniesienia osobowości Malinowskiego, które manifestują się pod postacią konkretnych osób. Śmierć wywołuje do tej gry Elsie Rosaline Masson, *obecną* narzeczoną i *przyszłą* żonę Malinowskiego, Charlesa Mattersa, jej *dawnego* narzeczonego, który zginął na wojnie, oraz Ninę Stirling, chorowitą narzeczoną Malinowskiego, z którą zerwał zaręczyny *przed* poznaniem Elsie. Trzy czasy objawiają się w jednym, w języku dziennika, przemieszczają się i rozpadają. Elsie rozdwa się w zapiskach Malinowskiego na *real self* [prawdziwe ja] i *Double* [Sobowtóra] w pamięci [por. T 518 (8 I 1918)]; pomiędzy nie a Malinowskiego wnika śmierć i wojna: „Problem heroicznego. Silne przygnębienie. Charles i ja. Chwilami tęsknota, że ja nie mogę się poddać próbie. Przypominam sobie przesądne przecucie, że jeśli E.R.M. pokocha mnie, ja będę miał *mala sombra* [zły cień] w N.G. – Chwila, kiedy czuję, że w cieniu jego chwały nie ma dla mnie miejsca w jej sercu, kiedy pragnąłbym, żeby on wrócił, a ja jej nigdy nie znał” [T 539 (9 I 1918)]. Śmierć Ineykoi „powtarza” przyszłą śmierć kobiet, które kocha: „...żona Toyodala chora. Idę tam – interesująca i deprymująca scena. Myślę *in personal terms*. Ja i E[lsie]. Któraś z nas będzie umierać w ramionach drugiego” [T 550 (20 I 1918)]; „...Inejkoja znowuż gorzej i jęczy głośno. Idę: miała znów krwotok. Jęczy strasznie i widocznie umiera. Myślę o potwornej męczarni krwotoku i o N.S. I nagle czuje, że ją dezerceruję. Czuję też, że za wszelką cenę chciałbym być z nią, ażeby jej cierpienia osłodzić. Silna reakcja. Myślę też o E.R.M. i w nerwowym rozprężeniu, które mnie opanowuje, formułuję: *the shadow of death is between us & it will separate us* [cień śmierci jest między nami i on nas rozdzieli]. – Zdrada N.S. staje przede mną z całą nagością i siłą. Śmierć – wszystko to jakby odpływa w nicłość, gaśnie” [T 551–552 (21 I 1918)]. Poczucie obowiązku łączy się tutaj z wojną, potrzebą „heroizmu” wobec kobiet i ojczyzny, jednak powtórzenia ukazują mnożące się przeciwieństwa: „Myślę o Ineikoi i N.S. [...] Gdyby jej zdrowie miało faktycznie klapnąć? [...] Chwilami faktycznie myślę, że będę musiał do niej powrócić” [T 553 (22 I 1918)]; „...patrzę na Inejkoję. »*Desertion in the face of enemy*« [dezercja w obliczu wroga]. Po raz pierwszy być może od czasu wyjazdu z Australii, wyraźne poczucie, że gdyby zdrowie, życie N.S. od tego zależało, to bym musiał poświęcić E.R.M. – siebie – i wrócić do N.S. – Wyraźniej niż kiedykolwiek czuję, że kocham je obie. – Tylko choroba N.S., która dotąd była – teraz jest najsilniejszym bodźcem” [T 554 (23 I 1918)]. Śmierć zresztą, najgłębiej, utożsamia się z grozą wojny: „Wczoraj umiera Ineykoja. Wstaję o 3.30, idę. Głębokie wraże-

nie. *I loose my nerve* [tracę głowę]. Cała rozpacz po wszystkich zabitych w wojnie wisi i miota się nad tym nędznym domkiem melanezyjskim. Myślę o E.R.M. i o Jimmie [chodzi o Jima Struthersa, kuzyna Elsie, który również zginął na froncie – por. s. 554, przyp. 228 – przyp. M.P.] i o Charles” [T 556 (25 I 1918)]. W końcu podszycwa się pod samego Malinowskiego: „Budzę się chory. Ból w kościach, głowie. Poczucie, że coś jest »źle«. Diagnozy: suchoty (Inejkoja)” [T 556 (27 I 1918)]; „Zaczynam wierzyć w hipotezę, że »wyciągnę nogi«” [T 557 (28 I 1918)]. Zresztą tragizm tej gry powtórzeń polega też i na tym, że dociera ona do najgłębszych warstw opozycji, Tanatos – Eros, gdzie „duchowej” Elsie (podzielonej wcześniej na *real self* i *Double*) przeciwstawiona zostaje napiętnowana śmiercią, cielesna Nina: „Z drugiej strony fizyczny pociąg N.S. tak silny jak nigdy przedtem. Myślę o jej [...], am I gross [jestem ordynarny?] wyobrażając sobie jej ciało ze wszystkimi szczegółami?” [T 553 (22 I 1918)]. W tej grze, w której śmierć (różnica) to objawia się w całej swej grozie, to znów się przebiera, widzimy szczeliny i pęknięcia – centralnymi pojęciami, jakie generuje ta śmierć są „zdrada” i „dezercja”. Należy je połączyć z metafizycznymi pojęciami „osobowości” i „tożsamości” unieruchamianymi przez dalsze serie pojęć takich jak „Polak”, „naukowiec”, „Anglik”, „antropolog” itd. z wcześniejszych zapisków Malinowskiego. Ten rozpad będzie się coraz bardziej pogłębiał aż po rozpacz wywołaną przez śmierć matki (o której Malinowski dowiaduje się dopiero w pół roku po fakcie; dziwnym zbiegiem okoliczności: 25 stycznia umiera Inejkoja, matka Malinowskiego – dzień wcześniej). Śmierć ta w istocie stanowi koniec *Dziennika*, prowadzi znów do stwierdzenia zdrady (tym razem Niny Stirling i Stasia Witkiewicza) – i ostatniego zdania, dziwnie pozostającego pod władzą tautologicznego powtórzenia: „Nie jestem naprawdę prawdziwym charakterem” [T 657 (17 VII 1918)]⁵⁵. W istocie, dzienniki Malinowskiego kończą się śmiercią, śmiercią „świadomości” poddanej metafizycznym uniwersaliom obiektywnego języka, śmiercią jednolitej „osobowości” generowanej przez jeden, zcentralizowany kod kulturowy, śmiercią „tożsamości” – które kawałkuje, wprawia w ruch dominujące powtórzenie, odkrywając w ich rytmie złowrogą różnicę.

A zatem pomiędzy powtórzeniem „nagim”, trudem rejestrowania przez Malinowskiego faktów, w które różnica jest wciskana (zakazy, nakazy i ich łamanie), a powtórzeniem „okrytym”, które obejmuje różnicę (odniesienie do zwornika metafizyki) pojawia się *coś innego*: „...powtórzenie *rozpadu podstaw*, któremu podlegają zarazem to, co pęta, i to, co wyzwala, to, co umiera, i to, co żyje w powtórzeniu” – wynikłe z gry powtórzenia fizycznego i metafizycznego (psychicznego) i jednocześnie prowokujące ich grę – *powtórzenie ontologiczne*⁵⁶. To Absolutny Ocean będący w ciągłym, falującym stosunku do oceanu aktualnego i ram pozycji geograficznej na mapie: „– Czuję się na morzu 80 szerokości 144 (czy coś w tym rodzaju) długości of Greenwich. Wyraźne poczucie, że obok tego aktualnego oceanu, innego każdy dzień, pokrytego chmurami, wiatrem, deszczem, like a changing soul is covered with moods [tak jak zmienna dusza pokryta jest nastrojami] – że poza tym istnieje Absolutny Ocean, który jest mniej lub więcej korektnie postulowany na mapie, ale który istnieje poza mapami, tak jak i poza rzeczywistością do-

stępną otoczeniu. – Emotional origin of Platonic Ideas [emocjonalne pochodzenie idei platońskich]” [T 593 (25 III 1918)]. To właśnie w *Dzienniku* zaczyna się (od niszczącej różnicy śmierci) ten rytm powtórzeń będących bazą monografii Malinowskiego – dzieło to, dzięki swej powtarzalności, powrotom, formuliczności⁵⁷, grze masek jest „...jedyną zrealizowaną Ontologią, czyli jednoznacznością bytu”⁵⁸. Prawda krąży wraz z różnicą i powtórzeniem, i przestaje być kryterium metafizycznym; zamiast tego mamy otwartość na bogactwo zjawisk w języku i poprzez język. W swoich monografiach trobriandzkich Malinowski pozostawia znaki, łączy je, tworzy struktury prezentujące rzeczywistość kulturową z różnych, nieraz perspektyw narracyjnych: „Znak nie oznacza ani nie odsyła, ale pokazuje... Jest tym samym, co rzecz, choć nie jest z nią tożsamy, gdyż ją pokazuje”⁵⁹. I wydaje się, że właśnie na takiej grze masek, takiej grze powtórzeń, często pomiędzy grozą a groteską, opiera się antropologia – jako dążenie do ontologii.

Na koniec, w celu dookreślenia, jakie miejsce w tym układzie zajmuje podmiot („osobowość”) warto zwrócić się ku swojej *powtarzalności* pisarstwa Conrada i Malinowskiego (zresztą sam Malinowski deklaruje: „będę Conradem antropologii”). Bazą i miejscem wspólnym są tutaj oczywiście podobne konfiguracje powtórzeń nadbudowane na bardzo podobnym, wielokulturowym podłożu, transgresja (doświadczenie i język), w końcu pęd do automitomanii czy autokreacji. Podobnie jak u Malinowskiego, widzimy w pisarstwie Conrada walkę z metafizycznymi schematami epoki – dobitnie wyraża tę postawę wyżej przywołany list do Grahama. Przewartościowując te schematy – które tkwią w *nim samym*, Conrad niejako rozbija swoje życie, i powtarza je w pisarstwie. Powtórzenia te ukazują ciągłe różnice, różnice między życiem i językiem, metafizyką i ontologią. Z drugiej strony dzieło to otrzymuje swoją spójność w jednostkowej mowie, spójność wynikającą ze zderzenia różnych tradycji językowych i różnych doświadczeń kulturowych; dlatego Conrad stwierdza w liście do Anieli Zagórskiej: „Powiem Ci (po francusku), że moim zdaniem *il vaut mieux interpréter, que traduire* [lepiej parafrazować niż przekładać]. Moja angielszczyzna nie jest wcale literacka. Piszę idiomatycznie”⁶⁰. Stąd jednolitość mowy wynikająca z rozbicia języka „metafizycznego” (własnego kodu kulturowego – innych kodów kulturowych) oraz gra masek *pokazująca* prawdziwość („Między sensem ontologicznym a sensem udawanym istnieje konieczne powiązanie”⁶¹). I spójrzmy, jak powtarzają – Conrad i Malinowski – to samo – inaczej: „W moim razie *homo duplex* ma więcej niż jedno znaczenie”⁶²; „Nie jestem naprawdę prawdziwym charakterem” [T 657]. A zatem nie ma prostego podwojenia w opozycjach, tak jak nie można być prawdziwym „naprawdę” – jest to ruch, powtarzający i różnicujący, którego nie da się zatrzymać, którego nie da się przyszpilić. Pisząc o Raymondzie Roussel Cezary Rowiński zauważa: „...tożsamość to nic innego jak urzeczowienie. Odnajdując swą tożsamość człowiek spada do poziomu rzeczy, żyjąc zaś w świecie języka gubi swą tożsamość”⁶³. W pisarstwie Conrada i Malinowskiego otwiera się zatem trzecia droga: *tożsamość ontologiczna*, pomiędzy językiem a byciem wyrwanym z metafizyki, pomiędzy powtórzeniem a maską – człowiek odkryty jako twór

ontologiczny, poddany prawom ruchu ontologii. Dlatego też, w odniesieniu do Prawdy dyskursu epoki, *Dziennik* Bronisława Malinowskiego to moment szczęśliwej porażki; nie udaje mu się odkryć „ściśłego znaczenia” pojęcia w języku, bo go nie ma – dzięki temu jednak odkrywa ruch zjawisk w mowie, w tekście. To uciążliwy ciężar doświadczenia, który wyrzucony na głębię języka, znikając w niej – wywołuje na jej powierzchni nieskończony ruch fal.

Przypisy

¹ Foucault Michel, *Przedmowa [do pierwszego wydania „Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu”]*, przeł. Tadeusz Komendant, w: Foucault Michel, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, red. Tadeusz Komendant, Warszawa, Fundacja Aletheia 1999, s. 5.

² Barthes Roland, *Wykład*, przeł. Tadeusz Komendant, „Teksty” 1979, 5, s. 23–24.

³ Sztaba Wojciech, *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Zaginione obrazy i rysunki sprzed roku 1914 według oryginalnych fotografii ze zbiorów Konstantego Puzyny*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Auriga, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1985, reprodukcje oznaczone numerem 61 i 62.

⁴ Por. Foucault Michel, *Proza Akteona*, przeł. Tadeusz Komendant, W: Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 134: „Niedostrzegalny odstęp (*écart*) w Tym Samym jest miejscem narodzin nieustannego ruchu”.

⁵ Por. dwa bardzo do siebie podobne portrety Malinowskiego z roku 1912 o dwóch zupełnie różnych tytułach (*Zadowolenie z siebie i Die böse Gedanken*), „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2000, 1-4, s. 171 i 172 (Sztaba, *Stanisław Ignacy Witkiewicz...*, reprodukcje nr 74 i 75) ze zdjęciami wykonanymi przez Witkacego najprawdopodobniej w tym samym roku („Konteksty...”, wkładka pomiędzy s. 192 i 193); portrety najprawdopodobniej były rysowane na podstawie zdjęć.

⁶ Deleuze Gilles, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Warszawa, KR 1997, s. 39.

⁷ Por. Zawadzki Andrzej, „Żywy człowiek, żywy język, pełnokrwiste fakty”, „Teksty Drugie” 1999, 5, s. 137.

⁸ Por. Barthes, *Wykład*, s. 13.

⁹ Por. Foucault Michel, *Kim jest autor?*, przeł. Michał Paweł Markowski, w: Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 202-219.

¹⁰ Por. Foucault Michel, *Porządek dyskursu*, przeł. Michał Kozłowski, Gdańsk, słowo/obraz terytoria 2002, s. 20–21.

¹¹ Por. Barthes, *Wykład*, s. 13.

¹² Wynikiem rozpatrywania pisarstwa Malinowskiego w odniesieniu do metafizycznych opozycji jest jednostronność i zamknięcie w okowach systemu: albo w języku i „pisarstwie” przeciwstawionym „Prawdzie”, jako „autokreacja” (Clifford James, *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, przeł. Maciej Krupa, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków, Baran i Suszczyński 1997) albo w ramach psychoanalizy, gdzie wyznacznikiem jest kłamstwo utożsamione ze stłumieniem (Tokarska-Bakir Joanna, *Malinowski, czyli paradoks kłamcy*, „Res Publica Nowa” 2002, 11).

¹³ Malinowski Bronisław, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, red. Grażyna Kubica, Kraków, Wydawnictwo Literackie 2002, s. 674 (notatka na odwrocie zeszytu trobriandzkiego). Od

tej pory cytaty będą oznaczane w tekście za pomocą nawiasu kwadratowego; poprzedzające numer strony litery odnoszą się odpowiednio do: K – dziennik kanaryjski (styczeń – maj 1908), L – zeszyty lipskie (grudzień 1908 – maj 1909, październik – listopad 1909), Z – dzienniki zakopiańskie (wrzesień – październik 1911, sierpień 1912 – styczeń 1913), P – zeszyt (przed)wyjazdowy (kwiecień – sierpień 1914), M – zeszyt mailuski (wrzesień 1914 – sierpień 1915), T – zeszyt trobriandzki (październik 1917 – lipiec 1918), OT – zapiski na odwrocie dziennika trobriandzkiego, ON – *Uwagi o „Geburt d[er] Tragödie” Fr. Nietzschego* na odwrocie dziennika zakopiańskiego.

¹⁴ Malinowski zwraca na to uwagę już w swej rozprawie doktorskiej, zatytułowanej *O zasadzie ekonomii myślenia*, w: *Dzieła*, tom 1., red. Andrzej K. Paluch, Warszawa, PWN 1984, s. 359: „We współczesnej nauce i filozofii daje się wyraźnie odczuwać pewien prąd przenikający pracę myśli ludzkiej od góry do dołu, od najśmielszych, poetyckich prawie spekulacji, aż do drobiazgowej roboty zamkniętego w swym ciasnym kole specjalisty. [...] widzimy wszędzie zaciętą walkę wypowiedzianą metafizyce. [...] Trudno zdać sobie teraz jasno sprawę, po której stronie będzie zwycięstwo. Więcej nawet, czasami ma się wątpliwości czy walka toczy się o zasady, czy też jest po prostu skierowana przeciw słownemu wyrazowi [tj. czy idzie o terminy]. Czy sami antymetafizycy nie uprawiają też tak osławionej przez siebie dyscypliny pod zmienioną nazwą”.

¹⁵ Foucault Michel, *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, 6, s. 203.

¹⁶ Por. Foucault Michel, *Słowa i rzeczy* [fragm.], przeł. Stanisław Cichowicz, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, red. Wojciech Karpiński, Warszawa, Czytelnik 1974, s. 318.

¹⁷ Por. Foucault Michel, *Słowa i rzeczy* [fragm.], przeł. Sławomir Magala, „Miesięcznik Literacki” 1985, 10-11, s. 181–182.

¹⁸ Por. Foucault, *Słowa i rzeczy* [fragm.], przeł. Stanisław Cichowicz, s. 331.

¹⁹ Por. Barthes, *Wykład*, s. 10.

²⁰ Por. Foucault Michel, *Nadzorować i karać*, przeł. Tadeusz Komendant, Warszawa, Fundacja Aletheia 1998, s. 30–31.

²¹ Por. Foucault Michel, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matuszewski, Warszawa, Czytelnik 2000, s. 38.

²² Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 38.

²³ Por. Bauman Zygmunt, *Moralność bez etyki*, w: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa, Instytut Kultury 1994, s. 54–57.

²⁴ Por. Kieniewicz Jan, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa, Czytelnik 1986.

²⁵ List do Roberta B. Cunninghame Grahama z 20 grudnia 1897 roku, w: Conrad Joseph, *Listy*, red. Zdzisław Najder, przeł. Halina Carrol-Najder, Warszawa, PIW 1968, s. 122–123.

²⁶ List do tego samego adresata z 14 stycznia 1898 roku, w: Conrad Joseph, *Listy*, s. 129.

²⁷ Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, s. 208.

²⁸ Por. Foucault Michel, *Historia*, przeł. i komentarzem opatrzyła Małgorzata Szpakowska, „Twórczość” 1968, 9, s. 89: „[...] analityka skończoności pragnie badać stosunek istoty ludzkiej do bytu, który, wyznaczając jej skończoność, czyni zarazem możliwym wszystkie rzeczywistości w ich konkretnym sposobie myślenia”.

²⁹ Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, s. 231.

- ³⁰ Por. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 39.
- ³¹ Por. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 36–37.
- ³² Por. Banasiak Bogdan, *Destrukcyjna przedstawienia w literaturze współczesnej (Mallarmé – Roussel)*, „Sztuka i Filozofia” 1993, 7, s. 134–135.
- ³³ Por. Jarry Alfred, *Czyny i myśli doktora Faustrolla, patafizyka. Powieść neoscjentyczna*, przeł. i skomentował Jan Gondowicz, Warszawa, Wyd. W.A.B. i Wyd. Małe 2000, s. 90–89.
- ³⁴ Deleuze Gilles, *Alfred Jarry, niedoceniany prekursor Heideggera*, przeł. Michał Paweł Markowski, „Literatura na Świecie” 1997, 8–9, s. 197.
- ³⁵ Por. Foucault Michel, *Raymond Roussel*, przeł. Grzegorz Wilczyński, Warszawa, KR 2001, s. 123–124.
- ³⁶ Por. Foucault Michel, *Myśl zewnątrz*, przeł. Bogdan Banasiak, w: Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 174–175.
- ³⁷ Por. Foucault Michel, *Język bez końca*, przeł. Michał Paweł Markowski, w: Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 68–69.
- ³⁸ Por. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 49.
- ³⁹ Por. Foucault, *Proza Akteona*, s. 144.
- ⁴⁰ Blanchot Maurice, *Kafka i imperatyw pisania*, w: Blanchot Maurice, *Wokół Kafki*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa, KR 1996, przyp. 2. na s. 81.
- ⁴¹ Por. Franz Kafka, *Dzienniki 1910–1923*, tom 1., przeł. Jan Werter, London–Warszawa, Puls 1993, s. 323.
- ⁴² Por. Blanchot Maurice, *Naprawdę ostatnie słowo*, w: Blanchot, *Wokół Kafki*, s. 207.
- ⁴³ Blanchot Maurice, *Czytanie Kafki*, w: Blanchot, *Wokół Kafki*, s. 51.
- ⁴⁴ Por. Ziobrowski Jacek, *Uwagi Wittgensteina o woli*, w: Wittgenstein Ludwig, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. Marcin Poręba, Warszawa, Spacja 1999.
- ⁴⁵ Foucault Michel, *Przedmowa do transgresji*, przeł. Tadeusz Komendant, w: Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 52.
- ⁴⁶ Foucault, *Przedmowa do transgresji*, s. 63.
- ⁴⁷ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 29.
- ⁴⁸ Por. Geertz Clifford, *Zaświadczające Ja. Dzieci Malinowskiego*, przeł. Sławomir Sikora, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1998, 1, s. 83.
- ⁴⁹ Helena Wayne, *The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Mas-son*, t. I i II, London, Routledge 1995, s. 80, cyt. za: Malinowski, *Dziennik...*, s. 512, przyp. 153.
- ⁵⁰ Barthes, *Wykład*, s. 18–20.
- ⁵¹ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 52, 56–57, 397–398.
- ⁵² Por. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 391.
- ⁵³ Por. Foucault, *Myśl zewnątrz*, s. 196–197.
- ⁵⁴ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 51.
- ⁵⁵ Warto w tym miejscu zacytować cały, ostatni wpis z 18 lipca; widać tu mnogość punktów odniesienia tożsamości w powtórzeniu: „Daty liczę od 24 stycznia [dnia śmierci Matki]. Wspomnienia: Kraków, Bursa; Warszawa. Myślę – »aktorsko« – o powrocie do Polski, spotkaniu Cioci, p. Borońskiej, p. Witkowskiej. Czasy gimnazjalne; przypominam Szarlowskiego, i innych belfrów,

ale Sz[arłowski] najlepiej. Planty: nastroje ranne, powrót do domu. Chwilami widzę Mamusię jak żywą w szarym, miękkim kapeluszu i szarej sukni, lub znowuż w domowym ubraniu; albo czarnym z czarnym okrągłym kapeluszem. – Znowuż myśli straszne: śmierć, szkielet, naturalistyczne myśli splecione z bólem serca. Własna śmierć staje mi się czymś nieskończenie realniejszym. – Silne poczucie: spotkać się z Matką, złączyć się z Matką w nicości. – Przypominam słowa, powiedzenia Mamy o śmierci. Przypominam nieskończone okazje, kiedy naumyślnie rozłączyłem się z Mamą, ażeby być sam, niezależnym – nie mieć tego poczucia, że jestem częścią całości – z szalonym żalem i wyrzutem. Ostatnie chwile w Londynie – ostatni wieczór popsuty przez tę [...]! – Czuję, że gdybym się był ożenił z E.R.M., byłbym był zupełnie inny dla Matki. – Ostatnie słowo, to co Mama by mi powiedziała o swoich uczuciach, obawach, nadziejach. Nigdy nie byłem z Nią otwarty, nigdy nie powiedziałem jej wszystkiego. Teraz, gdyby nie ta przekłeta wojna, listami byłbym jej dał więcej, niż mogłem dać osobiście. – Chwilami czuję, że to jest tylko śmierć »czegoś« we mnie, ambicje i apetyty trzymają mnie silnie i wiążą z życiem. Będę jeszcze znał rozkosz i szczęście (?), i powodzenie, i zadowolenie z pracy – tylko bebechy z tego wszystkiego wyprute. Świat stracił kolor. – Wszystkie czułe uczucia dzieciństwa wracają i czuję [się] jak wtedy, kiedy rozstałem się z matką na parę dni, wracając ze zwierzyńca z ojcem. – Wracam też myślą do Annie Br[unton] – jak kompletnie wszystko zniknęło z mojego życia! – Zdrada Stasia i N.S. Nie jestem naprawdę prawdziwym charakterem” [T 656–657].

⁵⁶ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 397–398.

⁵⁷ Por. analizę narracji w *Polowaniu na duchy na morzach południowych i Argonautach Zachodniego Pacyfiku* autorstwa Andrzeja Zawadzkiego, „*Żywy człowiek...*”, s. 138–143.

⁵⁸ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 410.

⁵⁹ Deleuze, *Alfred Jarry...*, s. 195.

⁶⁰ List z 10 kwietnia 1920 roku, w: Conrad, *Listy*, s. 389.

⁶¹ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 408.

⁶² List do Kazimierza Waliszewskiego z 5 grudnia 1903 roku, w: Conrad, *Listy*, s. 223.

⁶³ Rowiński Cezary, *Przeźroczysty świat Raymonda Roussela czyli słowa i rzeczy*, „Literatura na Świecie” 1974, nr 9, s. 350.

Codziennosc jako przedmiot badan. Malinowski i Geertz

We wstepie do *Argonautow Zachodniego Pacyfiku* przeczytac mozna, ze:

Istnieje zasadnicza roznicza miedzy sporadycznymi wypadami do spolecznosci tubylcow, a pozostawaniem z nimi w rzeczywistym kontakcie. Co to ostatnie oznacza? Dla etnografa znaczy to, ze jego zycie we wiosce, ktore poczatkowo bylo niezwykla, czasami nieprzyjemna, a niekiedy ogromnie interesujaca przygoda, wkrótce staje sie calkiem powszednie, w harmonii z otoczeniem, w ktorym przebywa.¹

Bronislaw Malinowski zywi przekonanie, i daje temu wyraz w kluczowej dla kodyfikacji zasad pracy terenowej w etnografii czesci *Argonautow*, ze warunkiem udanej dzialalnosci etnograficznej badz istotą procesu wnikania w teren jest przejscie z kontekstu niezwyklosci sytuacyjnej w objecia harmonijnego wspolbycia z tubylcami w ich naturalnym codziennym srodowisku. Przygoda ostatecznie powinna zamienic sie w powszedniosc. Ukazany przez etnologa subtelny proces, przebiegajacy w malej, jednostkowej przeciw skali, w jakis sposob obrazuje dynamike przemian takze na innym poziomie. Czyz nie podobnie przebiegal rozwój zainteresowan etnograficznych: od egzotyki i przyczynkarstwa ku naukowej zdyscyplinowanej formie opisu rzeczywistosci kultur pierwotnych *en gros*. Opisu zdystansowanego wobec wstepnego roznicowania na to, co sensoryjne i wywolujace rumienice ekscytacji badz zgorzienia oraz to, co powszednie i umiarkowanie ciekawe z punktu widzenia zainteresowanego „dzikimi ludami” laika. Malinowski wydaje sie postacią dobrze uosabiajaca ten moment w rozwoju etnologii, w ktorym, wydawac by sie moglo, na dobre zatrzasakuja sie drzwi dyscypliny przed tymi wszystkimi, ktorzy nie pojele, iz uprawianie etnografii to ciezka praca, angazujaca w fizycznym, emocjonalnym i kulturowo-komunikacyjnym wymiarze. Wykluczeniu i pozbawieniu legitymizacji tego rodzaju dzialalnosci etnograficznej, ktora nie laczylyby sie ze zmudnym wchodzeniem w realia obcej kultury, z boleśnie nieraz doswiadczana obcością², towarzyszy jednakowoż nieco bardziej optymistyczny ton. Wybrzmiewa w nim obietnica dla adeptow naukowej etnografii, gloszaca, iz za cene ogolnego obnizenia intensywnosci pierwotnie ekscytujacych, lecz czesciej byc moze calkowicie nieznośnych bodzców, jednym slowem za cene spowszednienia zycia wsród krajowców, dosiegną oni upragnionego zharmonizowania z rytmem dzialan w obrębie badanej spolecznosci. Dzieki temu beda oni mogli osiagnac rodzaj mentalnego „rezonansu”, względnego mimo wszystko dostrojenia do myslowego swiata krajowców. Musi to niemal nieuchronnie – jak przekonuje o tym Malinowski – przynieśc zarowno zysk poznawczy, jak

i zniwelowanie ich osobistych napięć wywołanych kulturową obcością. „Rzeczywisty kontakt”, który stał się niemal znakiem rozpoznawczym (albo – jak chcą niektórzy autorzy – podstawą retorycznych zabiegów uwiarygodniających tekst)³ autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* oznacza rodzaj zaangażowania nieosiągalnego na innej drodze niż stałe obozowanie „wprost w ich wioskach”.

Wkrótce po moim osiedleniu w Omarakana [...] zacząłem brać w pewnym sensie udział w życiu wioski, wyczekiwać na ważne czy uroczyste wydarzenia, byłem osobiście zainteresowany plotkami i rozwojem drobnych wioskowych wydarzeń. Budząc się każdego ranka witałem dzień, który przedstawiał mi się mniej lub więcej tak, jak tubylcom. [...] Klótnie, żarty, sceny rodzinne, wydarzenia zwykle błahe, czasami dramatyczne, ale zawsze godne uwagi tworzyły atmosferę codziennego życia, w takim samym stopniu dla mnie, jak i innych mieszkańców wioski. Należy pamiętać, że ponieważ tubylcy widzieli mnie stale, codziennie, nie byli już zainteresowani, zaalarmowani, czy skrępowani moją obecnością⁴.

Wprowadzenie do Argonautów, z którego czerpię niniejsze cytaty stanowi próbę wyznaczenia naukowego standardu dla wszelkich podejmowanych później badań terenowych. Ma ono dostarczyć technicznych oraz metodologicznych wytycznych, bez uwzględnienia których – jak chce Malinowski – nie sposób stworzyć „odpowiednie warunki dla etnograficznej pracy terenowej”⁵. W pewnym sensie oczekiwanym rezultatem wszystkich zabiegów kompetentnego etnografa, tj. badacza działającego wedle zawartych w *Argonautach* wskazówek, jest – by użyć hermeneutycznego terminu – stopienie się perspektyw (jednostronne rzecz jasna – obowiązująca relacja jest bowiem asymetryczna). Badacz terenowy podejmuje się trudu życia wśród stanowiących przedmiot jego badań ludzi z nadzieją na częściowe chociażby przejęcie tubylczego punktu widzenia. Może się to nie powieść jeśli zaniedba on trudu „ukrycia” swojej obecności, jako czynnika wnoszącego nieład w naturalny bieg tubylczego życia i tym samym negatywnie wpływającego na osiągnięte rezultaty badawcze. Ów wysiłek wkomponowania się w wioskową codzienność jest nienaturalną formą etnograficznego kamuflażu, która ma przynieść także pozapoznawczą korzyść, o której wcześniej wspominałem: usunięcie bądź złagodzenie znacznej części napięć psychicznych związanych ze statusem intruza. Stawianie się „przezroczystym” zdaje się mieć niezaprzeczną wartość dla autora *Życia seksualnego dzikich*, gdyż, pozwalając niwelować potencjalnie nieprzyjemne skutki sytuacji, w których – jak sam pisze – wtyka „nos we wszystko, nawet w takie sprawy, którymi dobrze wychowany tubylec nigdy by się nie odważył bliżej zainteresować”⁶, umożliwia gromadzenie cennych informacji. Z innej zaś perspektywy pozwala na objęcie subiektywną, niemniej jednak chwiejną i kruchą kontrolą, sfery międzyosobowych stosunków. Owa w gruncie rzeczy względna i niepewna swego statusu stabilizacja znajduje – jak sądzę – wyraz w poniższym zdaniu: „zaczęto mnie uważać za część składową życia, *zło konieczne czy natręta*, którego obecność *łagodzi jedynie* rozdawany tytoń.” [podkreśl. moje – W.K.]⁷

Dobrze wyszkolony etnograf, podążając wytyczonym przez Malinowskiego nieco utopijnym, jak się wydaje, traktem, powinien zmierzać, w ramach wyznaczonych przez lokalne okoliczności, do sytuacji, w której staje się niemalże naturalnym elementem codziennego krajobrazu życia danej społeczności. Nie powinien stać się jednak przy tym ani jej rzeczywistym członkiem, ani ignorowanym przez nią outsiderem o nieokreślonym bliżej statusie. Od tego punktu dopiero rozpocząć się może właściwy proces etnograficznych badań terenowych, w których „spowzednienie” antropologa stanowi wstępny warunek możliwości przeniknięcia spojrzeniem poza czysto powierzchniową warstwę bezpośrednio obserwowanych codziennych, potocznych działań. Malinowski z pewnością nie mówiłby o sobie jako o zdeklarowanym empiryku, gdyby w swoich na poły instrukcjach, na poły relacjach (zracjonalizowanych *post factum*)⁸ z przeprowadzonych w terenie badań zrezygnował z uwzględnienia wagi tego, co bezpośrednio w działaniach społecznych dostępne oglądowi. Czyni to na kilku płaszczyznach, a niektóre ich aspekty sprawiają, iż zarysowuje się pewien kontekst dla rozważań na temat „codzienności” w antropologii.

Etnograf terenowy – pisze Malinowski – musi w sposób poważny i obiektywny objąć pełny zakres zjawisk w poszczególnych aspektach badanej przez siebie kultury plemiennej, nie robiąc żadnej różnicy między tym, co powszechne, nieciekawe, czy zwyczajne, a tym, co zdumiewające czy nadzwyczajne⁹.

Wymóg sformułowany w powyższym zdaniu charakteryzuje do pewnego stopnia ogólną postawę antropologiczną. Z jednej strony usiłuje ona zmierzyć się w praktyce z ideą całościowości kultury (zintegrowanego sposobu życia) oraz wewnętrznego powiązania zjawisk w jej obrębie, a także z postulatem koncentrowania się raczej na podobieństwach międzykulturowych niż odmiennościach¹⁰. Na innej płaszczyźnie natomiast, usiłuje narzucić badaczom kultury dystans wobec rodzimych założeń kulturowych, między innymi w kwestiach dotyczących oceny ważności poszczególnych instytucji czy zwyczajowych sposobów działania przyjętych w tej czy innej społeczności.

Niewzruszone, i tak ważne w kontekście konstytuowania się pełnoprawnej instytucji profesjonalnej etnografii, przekonanie Malinowskiego, głoszące, iż „naukowe badania terenowe wybiegają daleko poza najlepsze nawet prace amatorskie” korygowane jest przez stwierdzenie wygłoszone w tym samym akapicie:

Pod jednym tylko względem te ostatnie często miewają przewagę. Mianowicie w *przedstawianiu bardziej subtelnych przejawów życia* plemiennego, w odkrywaniu przed nami tych dziedzin, które poznać można jedynie pozostając w bardzo bliskim kontakcie z tubylcami przez dłuższy okres czasu, przy czym kontakty te mogą przybierać różną formę. [podkreśl. moje – W.K.]¹¹

Można by zakwalifikować powyższy pogląd jako wynikający z zamiaru subtelnego rozdzielenia kompetencji. Gdyby zabieg ów miał się powieść wówczas na jednym końcu skali sytuowałaby się dziedzina amatorskiego opisu spo-

krewniona z literaturą wraz z całym właściwym jej sztafażem środków retorycznych, chwytów perswazyjnych, technik opisu nastawionych raczej na efekt emotywny i ekspresyjny niż referencyjny. Drugi kraniec skali określany byłby przez profesjonalną działalność etnograficzną w terenie, wspartą tyleż na naukowej teorii kultury, co na skodyfikowanych technikach prowadzenia badań. Problem jednak w tym, iż po pierwsze etnograf, działający w zgodzie z proponowanym paradygmatem, legitymizowanym autorytatywnością naukowych ustaleń na temat kultury, przewyższać ma swych dyletanckich, choć literacko utalentowanych poprzedników także jeśli chodzi o intensywność oraz głębię kontaktu nawiązywanego z przedstawicielami obcej kultury. Nawet największe zalety pióra, sugestywność osobistego stylu, barwność, szczegółowość, precyzja i rzetelność opisu amatorskiego nie wskórają nazbyt wiele w konfrontacji z chłodnym, obiektywizmem profesjonalisty, który dodatkowo, w odróżnieniu od tego pierwszego, nie działa po omacku – w teoretycznej próżni. Wydaje się zatem, że polsko-brytyjskiemu autorowi chodzi nie tyle o równy podział „egzotycznych łupów”, co o stworzenie teoretycznych oraz instytucjonalnych warunków dla zagarnięcia wszystkiego. Etnografia, rzecz jasna naukowa etnografia, nie powinna zmagać się w dziedzinie opisu kultury z żadną konkurencyjną formą wypowiedzi.

Badacza terenowego, uosobianego przez Malinowskiego, nie interesują wyłącznie konstrukcje, modele, diagramy oraz „zestawienia synoptyczne” wyabstrahowane na podstawie obserwowanych spektakularnych zdarzeń bądź uzyskiwanej od informatorów wiedzy, a w równym stopniu pochłania go sfera

...zjawisk o wielkiej doniosłości, których nie da się uchwycić przez samo stawianie pytań czy zbieranie dokumentacji statystycznej, lecz które należy obserwować w ich pełnej aktualności życia. Nazwijmy je *imponderabiliami aktualnego życia*.¹²

W swoim teoretyczno-metodologicznym schemacie, dotyczącym pracy terenowej, Malinowski uwzględnił trzy poziomy, których organicystyczna metaforyka sprawia, iż trudno całkowicie zlekceważyć także i ów retoryczny aspekt jego propozycji. Stojące przed każdym badaczem zadanie przedstawienia „wyrazistego zarysu struktury plemiennej i skryształizowanych elementów kulturowych” ma być uwieńczone zarysowaniem „szkieletu” kultury. Dane dotyczące „codziennego życia i zwyczajnego zachowania”, a więc nadmienione *imponderabilia* mają stanowić jej „ciało i krew”; ostatnie piętro analizy tworzy natomiast „duch”, konstytuowany przez „tubylcze poglądy, opinie i reakcje uczuciowe”¹³. Dowolny, zaobserwowany przez etnografa fakt kulturowy daje się przeto umieścić w trzech analitycznie niezależnych, lecz w rzeczywistości powiązanych ze sobą ściśle kontekstach, bowiem – jak pisze Malinowski – „w każdym akcie życia plemiennego wyróżnić można, po pierwsze – rutynę określoną zwyczajem i tradycją; dalej, sposób, w jaki zostaje wprowadzona w życie i na koniec, komentarz do niej, zawarty w umysłach tubylców”¹⁴. *Imponderabilia aktualnego życia*, które w systemie Malinowskiego odegrać mają tak znaczącą rolę, stanowią istotny wyróżnik

w stosunku do praktyki badawczej oraz teorii kultury przyjmowanej choćby w instytucjonalnie bliskich mu kręgach antropologii funkcjonalnej Radcliffe-Browna czy socjologizmu szkoły durkheimowskiej. Ani w jednej, ani w drugiej orientacji nie przykłada się bowiem wagi do zagadnień związanych z jednostkowym „wykonaniem”, faworyzując „kompetencję” ucieleśnioną w systemie społecznym; nie widzi się też miejsca dla akcentowania roli podmiotu jako metodologicznie i teoretycznie ważnej kategorii. *Imponderabilia* Malinowskiego zaś pozwalają uzyskać nie tylko pożądaną efekt retoryczny czy literacki przydatny na poziomie przedstawienia rezultatów badań w postaci na przykład monografii. Dzięki wierne oddanym detalom zachowań oraz zarysowaniu czegoś, co można by określić mianem „klimatu” tubylczej codzienności dzieło antropologiczne ma zyskiwać na żywości oraz sile przekazu. Dzięki *imponderabiliom* natomiast autor *Ogrodów koralowych i ich magii* w gruncie rzeczy pragnie zachować kontrolę nad procesem pozyskiwania istotnych, z naukowego punktu widzenia, danych.

Czujna uwaga skoncentrowana jest na owych nieuchwytnych w naukowej rekonstrukcji kultury właściwościach życia plemiennego, które – zgodnie ze słowami badacza – obejmują:

...takie zjawiska, jak przebieg i rutyna codziennej pracy, szczegóły ubioru i pielęgnacji ciała, sposób przygotowywania i przyjmowania pożywienia: atmosfera rozmów i życia towarzyskiego rozwijającego się wokół ognisk wioskowych, przejawy trwałych przyjaźni czy nienawiści, przelotnych sympatii i antypatii między poznanymi ludźmi; a także subtelne, a jednak nie ulegające wątpliwości, przejawy osobistych próżnostek i ambicji znajdujące wyraz w zachowaniu się jednostki oraz w emocjonalnych reakcjach jej najbliższego otoczenia.¹⁵

Zalety tego modelu sprawdzają się w empirycznym trybie spotkania z kulturą, traktowaną jako zespół problemów badawczych, rodzących się w wyniku bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością terenu. W rzeczy samej, jeśli chce się dobrze zrozumieć użyteczność kategorii *imponderabiliów*, należy wziąć pod uwagę koncepcję twórczej roli terenu w modyfikacjach teorii antropologicznej, jak również w formułowaniu nowej problematyki badawczej. Pierwszy z zysków, płynących z prowadzenia dziennika badań etnograficznych, jest związany z możliwością porządkowania bezładu rzeczywistych wydarzeń, rejestracji oraz wykrawania tych fragmentów postrzeganej rzeczywistości, które dzięki zapisowi zyskują walor obiektów poddających się analizie i interpretacji. Systematyczna rejestracja wydarzeń pomaga narzucić chaotycznej, nieznannej przecież obserwatorowi przybywającemu z zewnątrz, rzeczywistości strukturę zrozumiałego procesu i układu powiązanych oraz powtarzalnych wzorów. Retrospektywny wgląd w notatki dotyczące obcej codzienności daje Malinowskiemu szansę zidentyfikowania regularności tworzących to, co obrał on sobie za ostateczny cel swoich wysiłków rekonstrukcyjnych: *kulturę*. Innymi słowy, niejednokrotnie dopiero udokumentowana systematycznym zapisem obserwacja stanowi podstawę do wyodrębnienia istotnych faktów kulturowych, które złożyć się mają na abstrakcję w postaci „szkie-

letu” (struktury) badanej kultury. Teoria, z którą antropolog przystępuje do badań nie daje wystarczających wskazań co do rozległości oraz specyfiki problemów, z jakimi styka się on w rzeczywistym kontakcie międzykulturowym. Stanowi ona jedynie niezbędny, lecz niewystarczający, drogowskaz dla jego pracy w odmiennym kontekście kulturowym. Dopiero żywy kontakt, podparty nieuprzedzoną obserwacją dostarczyć ma – wedle Malinowskiego – argumentów do ostatecznego rozstrzygnięcia czy dany fakt posiada znaczenie kulturowe, czy daje się zatem wpisać w instytucjonalny, zwyczajowy, ceremonialny, wreszcie funkcjonalny kontekst danej kultury. Z chaosu wrażeń i postrzeżeń, w jaki dostaje się etnograf przekraczając granice znanego świata, nie wydobędzie go najlepsza nawet teoria kultury – zdaje się twierdzić Malinowski – nie zdoła tego dokonać w każdym razie *jedynie* teoria. Tym, co niezbędne, by mógł się wyłonić rozpoznawalny obraz innego życia w realiach odmiennej kultury, jest wyostrzona, czujna wrażliwość na drobne, tym niemniej regularnie powtarzające się przejawy codziennej egzystencji badanych ludów. Dziennik, rozumiany jako systematyczna rejestracja tego, co nie poddaje się kategoryzacji *prima facie*, zachowując świadomość anachronizmu sformułowania, można potraktować jako specyficzny odpowiednik próby wytyczenia kognitywnej mapy badanej kultury, próby dokonywanej jednakowoż z pozycji zewnętrznego obserwatora. Jeśli, jak to widzi etnonauka, zasadniczym „problemem antropologa jest odkrycie, w jaki sposób inni ludzie budują porządek z czegoś, co jemu wydaje się całkowitym chaosem”¹⁶, to etnograf wyposażony w dziennik obserwacji oraz kategorię *imponderabiliów aktualnego życia*¹⁷, jak przedstawia to Malinowski, nie odczuwa potrzeby odtworzenia *tubylczych* porządków znaczeniowych z tą samą palącą koniecznością, z jaką naglące wydaje się dla niego stworzenie swojej *własnej* wersji uporządkowania otaczającego go, niejednoznacznego świata.

Drugi atut, wynikający z prowadzenia tak rozumianej obserwacji życia, polegać ma na możliwościach weryfikacji uzyskiwanego materiału. Jak pisze etnograf, dzięki starannej obserwacji zachowania ludzi w określonym kontekście instytucjonalnym stają się czytelne. Obserwując, czy tubylcy np. „zachowują się w sposób żartobliwy, śledzą je [dane wydarzenie, np. obrzęd religijny; dopis. Mój – W.K.] z nabożnym skupieniem, czy są lekko nim znudzeni, zdają się z niego pokpiwać, czy zachowują postawę i nastrój codzienny, czy wprawia ich w stan podniecenia i ekscytacji...”¹⁸, badacz będzie w stanie

...umieścić dany akt na właściwym miejscu w życiu plemiennym, to znaczy pokazać, czy jest wyjątkowy czy zwyczajny, czy należy do sfery normalnego zachowania się krajowców, czy pociąga za sobą gruntowne jego przekształcenie¹⁹.

Potencjał, kryjący się w prowadzeniu drobiazgowych badań opartych na obserwacji uczestniczącej, zdaje się polegać także na korekcyjnych walorach tej procedury. Analiza obiektywnej dokumentacji oraz informacji uzyskiwanych na drodze bezpośrednich wywiadów stanowić ma zatem jedno z podstawowych źró-

deł uzyskiwania wartościowych danych naukowych. Natomiast kategoria *imponderabiliów aktualnego życia* z jednej strony umożliwia weryfikacje tychże danych, z drugiej zaś strony może stać się samodzielnym źródłem wyłaniania problematyki antropologicznej.

Szeroko zakrojony projekt badawczy Malinowskiego – przedstawienie obrazu kultury, w którym poszczególne zjawiska wiążą się ze sobą w sieć wielostronnych relacji, każdy zaś fakt umieszczony w owej siatce spełniać ma funkcję kulturową, określoną przez zestaw uniwersalnie ludzkich potrzeb – wspierać się ma w praktyce na obserwacji oraz porządkowaniu drobnych, często indywidualnie przeżywanych faktów z życia badanych społeczności. Budowanie naukowej konstrukcji teoretycznej staje się wykonalne dzięki dość paradoksalnemu usytuowaniu badającego podmiotu. Etnograf określany jest bowiem przez sytuację bycia jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz badanej kultury. Oznacza to zachowanie dystansu przy jednoczesnym zaangażowaniu w podmiotowe rozumienie procesów i obiektów istotnych w danej kulturze. Podobnie status ów nie ulega całkowitej stabilizacji także w rodzimym kontekście, gdzie pozycja antropologa, mimo instytucjonalnie potwierdzonego prestiżu, jakim może się cieszyć tu i ówdzie, nie przestaje być egzemplifikacją w gruncie rzeczy ekscentrycznego (w dosłownym znaczeniu) projektu, jakim jest antropologia kulturowa czy społeczna. Możliwą strategią, taką – jak się wydaje – obrał sam Malinowski, odebrania nieco obcości swojemu „eksterytorialnemu” położeniu, jest niwelowanie różnic albo odnajdywanie wspólnej płaszczyzny dla zrozumienia odmiennych światów kulturowych. Temu celowi służyć ma nie tylko uniwersalistycznie zakrojona teoria potrzeb ludzkich, teoria instytucji i wsparta o nie teoria kultury. Również praktyka interpretacji skierowanej na czynienie bliskim tego, co tylko pozornie i w wielkiej mierze za sprawą ignorancji może wydawać się z gruntu odmienne i niepojmowalne. Ów programowo „anty-egzotyczny” etnograficzny humanizm etnografa znajduje wyraz w takim między innymi apelu:

Jak dotąd badania etnologiczne, tak gabinetowe jak i prowadzone w terenie zbyt często przejawiały skłonność do sensacji, do wyodrębniania obyczajów i wierzeń o niezwykłym, frapującym charakterze, do traktowania ich w taki sam sposób, w jaki zarządca kolonialny uznaje „dzikich” za osobliwość. Wśród podróżników odwiedzających tubylców występowała tendencja do prześlizgiwania się po powierzchni ich życia w poszukiwaniu osobliwych ciekawostek. Barbarzyńskie samookaleczenia, pokrętne i absurdalne przekonania były opisywane tak samo często, jak skandale są w prasie brukowej dla zaspokojenia naszych tęsknot za tym, co dziwne i sensacyjne. Posiadamy doskonałe opisy potwornych rytuałów subincyzacji w Australii, infibulacji w Sudanie, pozostałości pierwotnego promiskuityzmu na Fidżi i „małżeństwa grupowego” wśród Deri. Nie znaczy to, że wszystkie te zagadnienia są nieistotne; nie tylko one jednak warte są badania. Owe sensacyjne rodzynki tkwią w zwyczajnym cieście szarego, powszedniego życia tubylców, którego rozmaite fazy niesłychanie przypominają nasze własne warunki. Tym, o co apeluję w tym miejscu, jest *potrzeba*

*badania wszystkich faz tubylczego życia, pociągających na równi z odrażającymi, sensacyjnych na równi ze zwyczajnymi.*²⁰

W istocie, czytelnik prac Malinowskiego powinien odkryć, iż w gruncie rzeczy niewiele dzieli jego świat, jego codzienność, jego własne emocje i pragnienia, wreszcie sposób, w jaki myślowo on sam odnosi się do rzeczywistości, od tych zjawisk, które są przedmiotem etnograficznego opisu. Interpretacyjny i w jakiejś mierze egzystencjalny „szpagat” wykonywany przez pośredniczącego między kulturami antropologa stanowi warunek obłaskawienia obcości reprezentowanej przez egzotyczne społeczeństwa – tak, jak ostatecznie otwiera drogę do syntezy teoretycznej, która w przypadku Malinowskiego przyjmuje postać funkcjonalizmu antropologicznego.

Imponderabilia aktualnego życia jako wyróżniona przeze mnie kategoria w swej naturze zarówno opisowa, jak i metodologiczna, poza retoryczną funkcją, której doniosłość sam autor dostrzega,²¹ pełni bardzo istotną rolę w samym procesie interpretacyjnym, który:

Przekształca sensacyjny, nieokiełznany i nieobliczalny świat „dzikich” w szereg uporządkowanych społeczności, kierowanych prawem, zachowujących się i myślących w kategoriach stałych, logicznych zasad²².

Antropolog staje się (w trybie postulatycznym bądź jedynie stylizując się w swoim pisaniu na przezroczystego obserwatora) elementem codziennego krajobrazu badanej społeczności, dzięki czemu sam, przewyciężając pierwotny dystans (także dystans, jaki dzieli porządek od chaosu), uzyskuje wgląd w ową codzienność. W skomplikowanym oraz żmudnym procesie gromadzenia wiedzy może liczyć nie tylko na skąpe zapasy tytoniu, z którego pomocą przekupuje czy też zjednuje sobie przychylność i chęć współpracy ze strony krajowców. Szczęśliwie dysponuje on bowiem również etnograficznym dziennikiem, który, dzięki bieżącemu i w miarę możliwości pełnemu zapisowi *imponderabiliów*, stwarza płaszczyznę do późniejszych generalizacji dotyczących struktury oraz działania plemiennej kultury. Antropologia jawi się tutaj jako proces tworzenia generalizacji lub teorii naukowej na bazie mniej lub bardziej systematycznej obserwacji zupełnie przyziemnych i codziennych spraw na równi ze „wzniosłymi” aspektami życia badanych społeczności. Co więcej, proces postępowania w terenie i technika zaproponowana przez Malinowskiego wspiera się na przekonaniu o błędności nazbyt wczesnego rozstrzygnięcia tego, co stanowi sferę uprzywilejowanych znaczeń i działań, obiektów i stosunków społecznych w obrębie badanej kultury.

* * *

Bronisław Malinowski w swym słynnym wstępie do *Argonautów* zaprezentował nie tylko normatywny opis technicznego aspektu intensywnych badań terenowych, ale również wskazał – co starałem się podkreślić – na rolę codziennego doświadczenia drobnych aspektów życia badanej kultury w procesie formowania interpretacji antropologicznej. Proces ów ma przebiegać, wedle Malinowskiego,

od punktu, w którym etnograf styka się z bezładem wrażeń codziennie atakujących jego świadomość, poprzez kontrolowane nadawanie znaczeń oraz wyodrębnianie poszczególnych, istotnych elementów i poziomów rzeczywistości, aż po konstruowanie uogólnień dotyczących całości danej kultury, na bazie uzyskanych informacji oraz znajomości teorii antropologicznej. U kresu drogi codzienne doświadczenie zostaje sfunkcjonalizowane jako retoryczno-kompozycyjny aspekt opisu bądź też zaledwie punkt wyjściowy w procesie konstruowania teorii. Funkcjonalistyczna teoria kultury, obraz instytucji oraz zarys struktury społecznej są ostatecznie tym, w czym szczególnie ma uzyskać swoje miejsce i macierzysty kontekst znaczeniowy.

Na problem rozziwiewu, jaki tkwi między codziennym doświadczeniem życia w danej kulturze a poziomem teoretycznej conceptualizacji wskazał z kolei w swoim eseju dotyczącym Malinowskiego Clifford Geertz. Odnajdując w pisarstwie etnograficznym polsko-brytyjskiego uczonego ślady stałego rozdarcia pomiędzy biegunem abstrakcyjnego teoretyzowania i intencją wiernego oddania rzeczywistego życia w jego drobnych przejawach, Geertz stwierdza, iż kryje się za tym złożony problem nie dotyczący jedynie Malinowskiego, ale w jakiejś mierze wszystkich badaczy kultury korzystających z technik długotrwałej pracy terenowej. Problem ów w uproszczeniu polega na konieczności pokonania dystansu dzielącego doświadczenia etnografa płynącego z fizycznej obecności wśród innych ludzi z innych kultur oraz tekstu, w którym owo doświadczenie uzyskuje reprezentację. W tym sensie nie mamy do czynienia z czysto technicznym ani literackim zagadnieniem, ale z problemem z pogranicza epistemologii oraz wiedzy na temat sposobów uwiarygodniania doświadczeń w tekstach.

Malinowski – pisze Geertz – bardziej niż którykolwiek etnograf przed nim i większość po nim, jest stale świadom i nas stale uświadamia, jak bardzo trudne, i jak niezbadane, jest przejście od włóczenia się z prawdziwie dzikim pośród pnącej się roślinności i koralu w nieuporządkowanym ogrodzie yamu do wyrzucia w obdarzonych wiecznością, *aeternitatis*, paragrafach przemyślanej i rządzącej się prawami rzeczywistości społecznej²³.

Chodzi zatem o moment przejścia od doświadczanej codzienności do tekstowej reprezentacji doświadczenia, pretendującej do miana naukowego opisu rzeczywistości społecznej i kulturowej obcych. Dzięki Malinowskiemu dostrzegamy jedynie biegunowość sytuacji: z jednej strony chaotyczna rzeczywistość z drugiej idealne konstrukcje, systemy reguł, których rolą jest dostarczanie całkowicie pewnych wskazań w odniesieniu do kultury. Geertz podkreśla natomiast wagę, jaką należy przykładać do trzeciego elementu – rodzaju mediacji pomiędzy dwoma wymienionymi – przekładu otwartego doświadczenia na zamknięty tekst monografii etnograficznej. Przekładu niezbędnego tak, by można było dokonać antropologicznej generalizacji już na poziomie teorii. Prosta dychotomia faktyczności życia oraz abstrakcyjności i ogólności teorii nie wyznacza z zewnątrz – jak z tego wynika – zasadniczej struktury dociekań samego Geertza. W każdym razie

to nie w jej ramach przebiega praktyka badania kultury uprawiana przez tego uczonego. Ponieważ badacz ten unika ścisłej separacji tych domen, wydaje mi się, iż w kontekście poglądów Geertza na istotę kultury oraz naturę analizy i opisu kulturowego będzie można odnieść się do kategorii „codzienności” w ramach jednej z ważniejszych opcji we współczesnej antropologii.

Uwagi na temat tego, w jaki sposób „codziennosc” daje odkryć swoją niejawną obecność w dyskursie antropologicznym Geertza opieram na poglądach sformułowanych w eseju: *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*. Programowy ów tekst, odwołując się do semiotycznej koncepcji kultury, stara się zachować wyraźnie zaznaczony dystans w stosunku do wszelkich prób formułowania deterministycznego jej modelu. Kultura w rozumieniu proponowanym przez Geertza, niezależnie od tego, czy w ramach poszczególnych opcji filozoficznych i metodologicznych akcentuje się jej ideacyjny czy też materialny wymiar²⁴, nie powinna być postrzegana jako element sprawczy, przesądzający o tym, co się w życiu społecznym wydarza, a co nie; co ludzie muszą pomyśleć i w jaki sposób muszą działać:

Jako system wzajemnie na siebie działających możliwych do interpretacji znaków (które, ignorując prowincjonalne zwyczaje językowe, nazwałbym symbolami) kultura nie jest siłą, czymś, czemu można przyczynowo przypisać społeczne wydarzenia, zachowania, instytucje czy procesy; jest raczej kontekstem, czymś, w obrębie czego można je w sposób zrozumiały – tzn. gęsto – opisać²⁵.

Autor odżegnuje się również od tych sposobów postrzegania zjawisk kulturowych, które oferują wyjaśnienie ich natury na drodze redukcji do jakiś prostych, lecz niezawodnie działających i dających się uchwycić czynników. Nawet bowiem, gdy czynniki owe nie przypominają wcale tych znanych z klasycznej analizy redukcyjnej elementarnych jednostek naturalistycznego opisu, np. wpływów rasowych, geograficznych, psychologicznych, fizjologicznych, ekologicznych, nie ma gwarancji na to, iż nie popadnie się w redukcjonizm, tyle że antypozytywistyczny:

W myśl tego rozumowania kulturę najlepiej traktować jako system czysto symboliczny (chwytliwa formuła brzmi: „rządzący się własnymi prawami”), wyodrębniając elementy, określając wewnętrzne związki pomiędzy owymi elementami, a następnie charakteryzując cały system w pewien ogólny sposób – zgodnie z podstawowymi symbolami, wokół których jest ona zorganizowana, fundamentalnymi strukturami, których jest zewnętrznym wyrazem, czy też zasadami ideologicznymi, na których się opiera²⁶.

Odseparowanie się od rzeczywistych działań rzeczywistych ludzi w rzeczywistym kontekście społecznym prowadzić ma, jak mówi Geertz, do „zamykania się analizy kulturowej przed właściwym jej przedmiotem, nieformalną logiką prawdziwego życia”²⁷. Uczony podkreśla, iż jakkolwiek próba przeprowadzenia analizy kulturowej poza sferą konkretnych zachowań ludzkich nie może dać zadawa-

lających rezultatów w postaci uchwycenia form kulturowych, które znajdują wyraz w oraz *poprzez* działania w określonym społecznym kontekście. Owe formy, których odkrycie i interpretacja jest ostatecznie celem poznawczych zabiegów antropologów, realizują się:

...również w różnego rodzaju wytworach kulturowych i różnych stanach świadomości; lecz te ostatnie czerpią znaczenie z odgrywanej roli (Wittgenstein powiedziałby, z „użycia”) w realizowanym wzorze życia, a nie z żadnych wewnętrznych związków, które je wzajemnie wiążą. [...] Czymkolwiek, czy gdziekolwiek, systemy symboliczne „rządzące się swoimi własnymi prawami” miałyby być, zyskujemy do nich empiryczny dostęp poprzez badanie wydarzeń, a nie przez porządkowanie abstrakcyjnych bytów w ujednoczone wzory²⁸.

Fenomenologiczne wezwanie: „z powrotem do samych rzeczy” mogłoby zostać z powodzeniem, na użytek Geertzowskiej propozycji, sparafrazowane jako: „z powrotem do samych działań”, wraz z ich problematycznością, niejednoznacznością, nieprzejrzystością zwielokrotnioną przez obce kulturowo odniesienia za nimi stojące. Geertz traktuje społeczne działania, wytwory, instytucje jako „słowa” i „zdania” w złożonym niekończącym się dyskursie kulturowym. Człowiek jako zwierzę zawieszony w przez siebie utkanej sieci znaczeń²⁹, jak Geertz chce rozumieć kulturę, domaga się nie tyle wyjaśnienia, co zrozumienia na drodze stale ponawianego trudu interpretacji. Etnografia, której uprawianiu amerykański uczony się poświęcił, oznacza dla niego tyleż, co ów tytułowy „opis gęsty”.³⁰

Tym wobec czego etnograf staje – [...] – jest mnogość złożonych struktur pojęciowych, spośród których wiele nakłada się na inne lub też są z nimi w ścisłym powiązaniu, a które są jednocześnie dziwne, nieregularne i niejasne; co do których musi on najpierw znaleźć sposób, by je pojąć, a następnie przedstawić. [...] Uprawianie etnografii przypomina próbę czytania (w znaczeniu „konstruowania pewnego odczytania”) manuskryptu – napisanego w obcym języku, wyblakłego, pełnego opuszczeń, niespójności, podejrzanych poprawek i tendencyjnych komentarzy, a na dodatek napisanego nie za pomocą konwencjonalnych znaków dźwiękowych, lecz ulotnych przykładów ustrukturyzowanych zachowań³¹.

Ów nacisk na badanie zachowań w całej ich konkretności nie oznacza wszak przyjęcia optyki, w której kulturę postrzega się li tylko jako sferę wyuczonych zachowań, nie jest to akces do takiej czy innej odmiany behawioryzmu – wyjaśnienie tej kwestii jest ważne dla zrozumienia specyfiki podejścia Geertza do badania kultury. Kulturę bowiem badacz proponuje rozumieć jako kontekstualną ramę dla ludzkich zachowań i wytworów, kładąc przy tym nacisk przede wszystkim na pragmatyczne aspekty owej ramy komunikacyjnej. Istnienie kultury nie da się na drodze empirycznej w żaden sposób potwierdzić. Z tego powodu jako wyjątkowo bezowocna – według autora – jawi się perspektywa wszelkich ontologicznych dywagacji na temat kultury. Kultury wszak istnieją. Nie sposób temu za-

przeczyć, zwłaszcza w zetknięciu z tak odmiennymi sposobami życia, z jakimi mają do czynienia antropologowie. Kultura, a właściwie kultury manifestują się w tym, *co* czynią oraz *jak* działają ludzie, komunikując się między sobą za pomocą nie tylko słów, ale także gestów, postępków, bardziej złożonych kompleksów działań o nieskończonej różnorodnej dynamice wewnętrznej. Istota gęstego opisu tkwi w metodycznym wykraczaniu poza czysto fenomenalistycznie rozumianą warstwę zdarzeń w świecie społecznym. Codzienne działania aktorów społecznych mogą z zewnętrznej perspektywy prezentować się jako identyczne. Od wewnątrz zaś, czyli w kontekście potencjalnych znaczeń, jakie dana kultura nadaje ludzkim czynom, stanowią one częstokroć zupełnie inne „wypowiedzi” w niekończącej się dyskursywnej (w szerokim sensie tego słowa, jaki proponuje Geertz) wymianie. Jak mawia autor:

Jeśli etnografia jest opisem gęstym, a etnografowie ludźmi, którzy tworzą owe opisy, to rozstrzygającą kwestią dla każdego przykładu – czy będzie to paszkwil pochodzący z dziennika terenowego, czy monografia dorównująca rozmiarami dziełom Malinowskiego – jest to, czy potrafi ona odróżnić porozumiewawcze mrugnięcia od tików, prawdziwe puszczenie oka od udawanego³².

Redukowanie bogactwa i polisemiczności działań oraz wytworów ludzkich do wzorów zachowań bądź abstrakcyjnej wiedzy o tym, jak należy postępować, aby pozostać w społecznej grze, nie interesują autora. Budowanie teoretycznych systemów, w których konkret codzienności zostaje oddzielony od tego, co uchodzi za istotne z naukowego punktu widzenia także nie jest zajęciem, które Geertz chciałby wesprzeć swoją własną działalnością badawczą. Odczytywanie skomplikowanego tekstu społecznych działań w znaczącym kontekście kulturowym nie ma być też zagładaniem do głów jednostek uwikłanych w ów proces. Nie jest dla gęstego opisu relewantne zapisywanie jedynie zewnętrznej postaci tego, co robią ludzie spotykając się ze sobą, z drugiej strony nie można liczyć na to, iż wartościowa interpretacja powstanie w wyniku odkrycia w umysłach ludzi czegoś na kształt podstawowych idei, światopoglądu, wiedzy, ukrytego programu, mapy kognitywnej etc.

Geertzowskie zaabsorbowanie analizą tego, co w danym miejscu i czasie odbywa się między ludźmi w publicznej formie dyskursu, jaki może się toczyć dzięki zasobom danej kultury, jest w moim rozumieniu przyznaniem wagi temu, co powszednie, codzienne, „zwyczajne” i oczywiste, jako nie tyle kategoriom analitycznym, co obowiązującym ramom każdej udanej analizy i interpretacji kulturowej. Ponieważ, jak mówi Geertz, „kod nie determinuje zachowania i to, co zostało powiedziane nie musiało się wydarzyć”³³, należy poświęcić się raczej badaniu tego, co się rzeczywiście dzieje niż docieraniu do abstrakcyjnego systemu reguł, które nie determinują jednak bez reszty zachowań. Rzecz jasna samych reguł wykluczyć z interpretacji nie można, lecz nie mogą być one traktowane jako czynniki odgórnie i z zewnątrz niejako sterujące dyskursem. Kod, który – jeśli dobrze rozumiem intencje Geertza – powinien znaleźć się w polu widzenia analizy nie

jest systemem determinant, których rozpoznanie odpowiada uzyskaniu kompletnego obrazu kultury, lecz pomocniczą konstrukcją ułatwiającą co najwyżej zrozumienie tego „o czym się mówi” w społecznej komunikacji. „Językopodobne” ujęcie kultury (strukturalizm, semiotyka strukturalna, kognitywizm) okazuje się być niewystarczające, jeśli odwołuje się jedynie do faktów systemowych. Może pomóc unaocznic istnienie pewnych uwarunkowań, które są jednakże zawsze uwarunkowaniami względnymi. Ludzie na wiele sposobów komunikują się między sobą; aktualizowanie reguł systemu czy kodu jest każdorazowo zakładane zarówno w analizie tych procesów, jak i w samych owych procesach. Jednak wypreparowanie samych reguł „sterujących” sytuacją komunikacyjną, nawet gdy dotyczą one zjawisk wykraczających poza sam kod, np. reguł posługiwania się danym językiem odpowiednio do charakteru i pozycji rozmówców, wypowiedzanych treści, dystansów społecznych, miejsca itp.³⁴, słowem, pełnego kontekstualnego dookreślenia, nie jest równoznaczne z dotarciem do istoty kultury.

Badanie kultury *à la* Geertz dobrze określa metaforyczny przykład, do którego odwołuje się sam autor. Jeśli potraktować konkretny utwór muzyczny jako specyficzny przykład kulturowego działania to zniknie konieczność rozróżnienia faworyzującego zwykle bądź wykonanie, bądź kompetencję, bądź kod albo odbiór i rozumienie zjawiska, bowiem „nikt nie będzie [...] utożsamiał go z zapisem nutowym, ze zręcznością i wiedzą niezbędną do jego odegrania, z jego zrozumieniem ze strony wykonawców czy publiczności, ani też [...] z określonym jego wykonaniem czy też z pewną tajemniczą istotą przekraczającą materialne istnienie”³⁵. Tak kwartet Beethovena, jak każdy inny utwór muzyczny, jest ni mniej ni więcej jak tylko muzyką: „czasowo rozwiniętą strukturą tonalną, koherentną sekwencją modelowo ukształtowanych dźwięków”³⁶. Podobnie to, co ludzie robią w ramach kultury, aby coś sobie wzajemnie zakomunikować nie daje się sprowadzić do wiedzy ani wierzeń dotyczących tego, jak należy daną rzecz robić, by zostać właściwie zrozumianym.

Trzeba stwierdzić, że Geertz jest badaczem nad wyraz świadomym epistemologicznych uwikłań etnografii działającej w bezpośrednim kontakcie z badaną rzeczywistością. Zdaje on sobie sprawę, iż tym, co analiza kulturowa czyni jest ostatecznie interpretacja etnograficznego zapisu tego, co w polu świadomości badawczej się pojawia, nie zaś surowej materii działania społecznego. W tym sensie, jak sam stwierdza, praca etnografa przypominać ma działalność badacza tekstów literackich w znacznie większym stopniu niż odkrywcy niezmiennych praw rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zakładanie konieczności uwzględniania detalu kulturowego, jako podejścia niemal konstytutywnego dla etnografii, łączy się w przypadku Geertza z wyrafinowaną filozoficzną świadomością tego, iż interpretacji podlega jedynie „strumień dyskursu społecznego”, ocalony w etnograficznej relacji. Jak pisze:

...to, co zapisujemy [...], nie jest surowym dyskursem społecznym, do którego – ponieważ nie jesteśmy osobami biorącymi w nim udział, chyba że w niewielkim stopniu i w szczególnych przypadkach – nie mamy bezpośredniego dostę-

pu, poza niewielkim jego fragmentem, do którego rozumienia prowadzą nas informatorzy³⁷.

Cechą charakterystyczną opisu etnograficznego jest – według Geertza – „mikroskopijność”, co oznaczać ma proceder, właściwy etnografii w Geertzowskim rozumieniu, spoglądania na ogólniejsze wizje oraz globalne interpretacje konstruowane przez inne nauki społeczne z perspektywy „poszerzonej znajomości wyjątkowo małych spraw”³⁸. Owe bogate w detale opisy życia w obcych kulturach nie stanowią, jak chociażby w przypadku Malinowskiego, odskoczni do abstrakcyjnych teoretycznych konstrukcji. Nie tworzą też zbiorów poszczególnych przypadków oczekujących dopiero na systematyzację, których opracowanie w ramach takiego czy innego modelu teoretycznego prowadzić ma do skonstruowania jakiejś nadrzędnej interpretacji danego porządku społeczno-kulturowego. Jak mówi Geertz, drobne fakty przemawiają wprawdzie do wielkich kwestii, lecz globalne uogólnienia nie są prawdziwym żywiołem, w którym poruszać się winna analiza antropologiczna. Konkretność oraz detal opisu etnograficznego nie daje podstaw do snucia teoretycznie rozbudowanych wizji dotyczących człowieka działającego i rozumiejącego działania innych ludzi. Pozwala jednakowoż ujrzeć wielkie pojęcia i tematy nauk społecznych w działaniu, albo przynajmniej skonfrontować ich treść z życiową praktyką, o której mają one w założeniu coś ważnego przecieżyć do powiedzenia.

W odkryciach antropologicznych – pisze Geertz – ważną sprawą jest ich złożony swoisty charakter i szczegółowość. To dzięki materiałom uzyskanym w trakcie długotrwałych, nakierowanych przede wszystkim (choć nie wyłącznie) na jakość, w wysokim stopniu uczestniczącym i niemal obsesyjnie drobiazgowym badaniom terenowym w ograniczonych kontekstach megapojęcia, którymi dotknięte są współczesne nauki społeczne – prawomocność, modernizacja, integracja, konflikt, charyzma, struktura, znaczenie – mogą być obdarzone wyczuwalnym realizmem, który sprawia, że nie tylko można o nich myśleć realistycznie i konkretnie, lecz, co ważniejsze, myśleć twórczo i z wyobraźnią *za* ich pomocą³⁹.

W artykule amerykańskiego uczonego odnaleźć można krytyczne uwagi pod adresem tych orientacji w antropologii, które na pierwszy rzut oka mogą wydawać się zbieżne z jego własnym stanowiskiem. Dokonał tego Geertz w sposób rzucający nieco światła na kwestię konieczności uwzględniania w ramach analizy kulturowej złożonego kontekstu codzienności badanych kultur. Krytyka odnosi się w głównej mierze do kognitywizmu oraz w nieco mniejszym stopniu dotyka, jak sądzę, projektu antropologii strukturalnej.

Kognitywizm obarczany jest przez autora grzechem skrajnego subiektywizmu połączonego z nie mniej skrajnym formalizmem. Utrzymując, iż „kultura składa się ze struktur psychologicznych, poprzez które jednostki lub grupy jednostek kierują swymi zachowaniami”⁴⁰, kognitywistyczna antropologia dokonuje, wedle Geertza, nieuzasadnionej redukcji. Zastępuje nieprzejrzystą, domagającą się interpretacji rzeczywistość sformalizowaną wiedzą na temat mentalnych sche-

matów, porządkujących ową rzeczywistość. Jak metaforycznie i nie bez pewnej dozy humoru stwierdza amerykański uczonec:

Aby grać na skrzypcach, należy mieć określone nawyki, umiejętności, wiedzę, talent, być w nastroju do gry i (jak powiada stary dowcip) trzeba jeszcze mieć skrzypce. Lecz gra na skrzypcach nie jest ani nawykiem, ani umiejętnością, ani wiedzą, ani nastrojem, ani też skrzypcami (pogląd najwyraźniej bliski wierzącym w „kulturę materialną”)⁴¹.

Powyższa zręczna, syntetyzująca formuła zdaje się potwierdzać to, iż aby zrozumieć działania kulturowe ludzi, trzeba przykładać rzecz jasną wagę do tych wszystkich aspektów, które w dotychczasowych definicjach kultury były obecne jako jej istota, wyróżnik czy też jedynie poznawalna strona. Jednakowoż należy to czynić bez jednostronności, która często była dla nich znamieną. Nie powinno się bowiem pozostawać dobrowolnie zamkniętym, do czego – według Geertza – antropologia miewa tendencje, w ramach jednorodnej teoretycznej koncepcji wyjaśniającej wszystko albo przynajmniej nazbyt wiele. Badania form kulturowych, na jakich najbardziej zależy autorowi, to te, w których działania i ich rezultaty postrzegane są przede wszystkim jako przyczynki do rekonstrukcji, codziennego i w swych przejawach często banalnego, wysiłku nakładania na świat pewnego rodzaju rozumiały, znaczącej ramy⁴². Taki profil analizy, choć oparty – jak deklaruje Geertz – na modelu semiotycznym lokuje się na antypodach strukturalizmu. Ten bowiem programowo ukierunkowany jest na abstrahowanie od uświadamianych zjawisk, utożsamionych z powierzchnią, czysto epifenomenalną warstwą manifestacji rzeczywistości, która w sensie właściwym jest utożsamiona ze strukturami ludzkiego umysłu. Przemienienie kultury w struktury i – jak pisze amerykański badacz – bawienie się nimi⁴³ nie wydaje się dostarczać zadowalającego modelu rozumienia tego, w jaki sposób ludzie, używając wielkiej różnorodności kulturowych form, codziennie radzą sobie z usensawianiem swoich wzajemnych relacji oraz działań.

* * *

Jak się wydaje, status „codzienności” jest w pewnej mierze zależny od tego, czy stanowi ona składnik etnografii oraz doświadczenia z nią związanego, czy też właściwym jej kontekstem jest uogólniająca, teoretyczna i bardziej abstrakcyjna refleksja antropologiczna. W każdej z tych odmiennych ram codzienność zdaje się funkcjonować nieco inaczej: raz jako doświadczenie, raz jako, rozmyta co prawda, kategoria, obecna w generalizującym dyskursie teoretycznym. W każdym przypadku wiążą się z nią odmienne problemy oraz inna rola w ogólnym porządku wiedzy, a ściślej – w relacji wiedzy i doświadczenia.

W etnografii, np. tej realizowanej przez Bronisława Malinowskiego, codzienność jest w pierwszej kolejności (zarówno w porządku faktów, jak i logiki narzuconej przez empiryczne podejście) związana z trudnym, pełnym pułapek długotrwałym procesem badań terenowych. Zapis pewnych wymiarów doświadczenia z tym związanego znaleźć można na kartach *Dzienników* Malinowskiego. Te zaś

aspekty, które, jak można przypuścić, bardziej współgrały w ocenie autora z koncepcją tego, co ważne i zgodne z jego wizją nauki, włączone zostały w tekst między innymi *Argonautów*. Zwraca w nich uwagę odwołanie się do pojęcia *imponderabiliów*, jako czegoś z definicji trudno przedstawialnego i niemierzalnego, pozostającego w pewnym sensie poza naukową metodą Malinowskiego – etnografa, empiryka. To, co codzienne miałyby się mieścić w nieuchwytnym do końca, w ramach metody, klimacie życia społeczności obserwowanej dzień po dniu z wewnętrznej perspektywy. W czymś, co nie daje się w pełni wyrazić w terminach funkcji, instytucji, czy za pomocą synoptycznych tabel, a jedynie w formie znarratywizowanego opisu⁴⁴.

Antropologiczny sposób pojmowania „codziennosci” zaczyna się w momencie przejścia z poziomu bezpośredniego doświadczenia, z którym, jak wskazuje przykład Malinowskiego, można radzić sobie na wiele usankcjonowanych kulturowo sposobów⁴⁵, na poziom konstruowania teoretycznych sądów, definicji, wyjaśnień i praw. Na dobrą sprawę wydaje się, iż zarówno cała etnografia, z badaniami terenowymi jako swoim *modus procedendi*, jak i ogólniejszy projekt antropologii społeczno-kulturowej⁴⁶, balansują między *drobiazgowością* opisu, wynikającą z „zaalarmowania” bogactwem życia, które wymyka się zdroworozsądkowemu rozumieniu, a *całościowością* wpisaną w poznawczy etos nauki społecznej.

Dla Clifforda Geertza, który porzuca perspektywę teoretyczną związaną z wyjaśniającym modelem nauki, na rzecz podejścia interpretatywnego, ważniejsze są – jak sądzę – możliwości, jakie niesie ze sobą etnografia. Jednak jego własny program badawczy oraz poglądy na to, co i w jaki sposób warto poddać procedurom opisowo-interpretacyjnym, wskazują na to, iż jeden biegun nie daje się faktycznie oddzielić od drugiego.

Jeśli antropologia ma stawiać pytania o to, w jaki sposób w codziennych czynnościach ujawniają się właściwe danej kulturze wyobrażenia dotyczące bardziej abstrakcyjnych pojęć i fundamentalnych zagadnień życia w społeczeństwie, to niewątpliwie musi korzystać ona z bardziej ugruntowanych, intersubiektywnie skutecznych form komunikacji niż te, które – mówiąc słowami Jamesa Clifforda – czerpią jedynie „z odczuwania bliskiego intuicji, postrzeganiu i przypuszczeniu”. Jak pisze dalej amerykański badacz, w antropologii, która zaczęła korzystać z możliwości, jakie daje etnograficznie pojmowany teren, „wskazówki, ślady, gesty i strzępki sensów”⁴⁷ są jednak niezbędne dopóty, dopóki nie wypracuje się mocniejszej interpretacji.

Przypisy

¹ Malinowski Bronisław, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, Warszawa, PWN 1967, s. 27.

² Por. Malinowski Bronisław, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. Grażyna Kubica, Kraków, Wydawnictwo Literackie 2002.

³ Geertz Clifford, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Warszawa, KR 2000, s. 103–141; Clifford James, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. Ewa Dżurak, Joanna Iracka, Maciej Krupa, Sławomir Sikora, Monika Sznajderman, Warszawa, KR 2000, s. 105–131.

⁴ Malinowski, *Argonauci...*, s. 27.

⁵ Malinowski, *Argonauci...*, s. 26.

⁶ Malinowski, *Argonauci...*, s. 27–28.

⁷ Malinowski, *Argonauci...*, s. 28.

⁸ Por. Geertz, *Dzieło i życie...*; Clifford, *Kłopoty z kulturą...*

⁹ Malinowski, *Argonauci...*, s. 31.

¹⁰ Linton Ralph, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. Aleksandra Jasińska-Kania, Warszawa, PWN 1975, s. 41.

¹¹ Malinowski, *Argonauci...*, s. 39.

¹² Malinowski, *Argonauci...*, s. 41.

¹³ Malinowski, *Argonauci...*, s. 45.

¹⁴ Malinowski, *Argonauci...*, s. 45.

¹⁵ Malinowski, *Argonauci...*, s. 41.

¹⁶ Tyler Stephen A, *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, przeł. Olga Kubińska, w: *A amerykańska antropologia kognitywna: poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, red. Michał Buchowski, Warszawa, Instytut Kultury 1993, s. 30.

¹⁷ Wraz z ostatecznie porządkującymi już uzyskane dane kategoriami: *szkieletu i ducha, imponderabilia* wydają się być pomocne na wstępnym etapie gromadzenia danych.

¹⁸ Malinowski, *Argonauci...*, s. 44.

¹⁹ Malinowski, *Argonauci...*, s.44.

²⁰ Malinowski Bronisław, *Etnologia i badanie społeczeństwa*, w: Malinowski Bronisław, *Jednostka, społeczność, kultura*, przeł. Sławomir Kaprański, Józef Obrębski, Jerzy Piotrowski, Jerzy Szymura, Andrzej Waligórski, red. A.K. Paluch, Warszawa, PWN 2000, s. 24.

²¹ Nie uwzględnienie w opisie tych elementów rzeczywistości, które są konotowane przez *imponderabilia* jest bowiem powodem tego, iż, jak pisze Malinowski, często prace wykształconych amatorów „przewyższają swą plastycznością i żywością większość opracowań ściśle naukowych”. Por. Malinowski, *Argonauci...*, s. 40.

²² Malinowski, *Argonauci...*, s. 30.

²³ Geertz, *Dzieło i życie...*, s. 117.

²⁴ Jako fenomenalistycznie określony aspekt behawioralny; jako aspekt przedmiotowy, produkcyjny, ekonomiczny itp.

²⁵ Geertz Clifford, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. Sławomir Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa, PWN 2003, s. 44.

²⁶ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 47.

²⁷ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 47.

²⁸ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 47.

²⁹ Geertz, *Opis gęsty...*, s.36.

³⁰ Jest to, jak mówi Geertz, termin zapożyczony od filozofa Gilberta Ryla; por. Geertz, *Opis gęsty...*, s. 37.

³¹ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 41.

³² Geertz, *Opis gęsty...*, s. 46.

³³ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 48.

³⁴ Por. Winkin Yves, *Telegraf i orkiestra*, przeł. Ewa Wieleżyńska, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2003.

³⁵ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 42.

³⁶ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 42.

³⁷ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 49.

³⁸ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 50.

³⁹ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 52.

⁴⁰ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 42.

⁴¹ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 42.

⁴² Geertz, *Opis gęsty...*, s. 58.

⁴³ Geertz, *Opis gęsty...*, s. 57.

⁴⁴ Por. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*

⁴⁵ Za pomocą bądź pisania dzienników, bądź etnograficznej relacji mieszczącej się w ramach określonej tradycji naukowej.

⁴⁶ W obrębie obu tych płaszczyzn wprawnie porusza się Malinowski.

⁴⁷ Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, s. 44.

ER(R)GO

recenzje | noty | omówienia

Teoria literatury poza modą

Peter V. Zima, *Philosophy of Modern Literary Theory*, London & New Brunswick NJ, The Athlon Press 1999

New Christopher, *Philosophy of Literature. An Introduction*, London & New York, Routledge 1999

W 1919 roku w słynnym esejju *Tradycja i talent indywidualny* T. S. Eliot napisał, że krytyka jest czymś tak nieuniknionym jak oddychanie („criticism is as inevitable as breathing”), i sądząc po ilości wciąż publikowanych książek i artykułów w dziedzinie szeroko pojętej krytyki literackiej, można mu jedynie przyznać rację, a nawet dodać nieco sarkastycznie, że nie tylko tak nieuniknionym, ale również tak samo powszechnym jak oddychanie. W tej sytuacji niełatwo jest uzasadnić, dlaczego pisząc o jakichś książkach z teorii literatury wybrało się akurat te, a nie któreś z setki innych, jakie w tym momencie można by wybrać do omówienia.

Dwie książki, które zostaną tu po krótko zrecenzowane to: *The Philosophy of Modern Literary Theory* Petera V. Zimy i *Philosophy of Literature* Christophera New¹. W uzasadnieniu takiego właśnie wyboru można napisać, że w pewien sposób książki te są reprezentatywne, czy może nawet charakterystyczne dla badań literackich w naszym stuleciu – obie, co widoczne jest już w tytułach, wskazują na związek pomiędzy filozofią i teorią literatury. Według Zimy „współczesne teorie literackie mogą zostać należycie zrozumiane tylko wówczas, gdy rozważane będą w filozoficznych i estetycznych kontekstach, w jakich powstały i rozwinęły się”². Jest to stwierdzenie, które dziś może wydać się zbyt oczywiste – powszechnie wiadomo, że niektóre literackie metody badawcze zainicjowane zostały przez zawodowych, jeśli można tak powiedzieć, filozofów; wystarczy wspomnieć Ingardena czy Derridę – pamiętać jednak należy, że obie książki są wprowadzeniami do tematu. W tym miejscu należy się jednak potencjalnym czytelnikom ostrzeżenie, szczególnie tym, którzy słowo „wprowadzenie” kojarzą z przystępnością lektury: obaj autorzy są erudytami i ich analizy mają charakter czegoś, co można by określić jako „wprowadzenie dla zaawansowanych”, tzn. lektura ich książek wymaga z jednej strony sporego czytania, a z drugiej umiejętności śledzenia „gęstych”, analitycznych wywodów. Z tego względu przydatność obu książek np. jako studenckich podręczników dla anglistów, szczególnie na pierwszych latach studiów, wydaje się być wyraźnie ograniczona.

Inną ważną rzeczą, którą należy podkreślić jest to, iż mimo pewnego podobieństwa tytułów obie prace różnią się zasadniczo co do treści. Książka Petera Zimy to przegląd współczesnych, przede wszystkim XX-wiecznych szkół i metod analizowania literatury, natomiast Christopher New postanowił, biorąc pod uwagę stanowiska różnych szkół, na nowo rozważyć niektóre podstawowe kwestie filozofii lite-

ratury – stara się, między innymi, odpowiedzieć na pytanie czym jest literatura i co różni literaturę popularną, lekką, np. Fredericka Forsytha, od tej uznanej za poważną i wybitną, np. Jamesa Joyce’a. A jednak mimo tej zasadniczej różnicy co do treści, jest coś w postawie obu autorów, co powoduje, że porównanie ich książek nie jest gestem całkowicie arbitralnym. Mianowicie, obaj doskonale rozumieją i piszą o tym wprost, że badania literackie, jak wiele innych zjawisk w naszym życiu, są produktami skomercjalizowanej kultury i podlegają intelektualnym modom: w latach 60. i 70. dominowały socjologia i semiotyka, obecnie zaś dekonstrukcja, feminizm i postmodernizm. Mając tego świadomość starają się wyjść poza modę, przy czym Christopher New jest w tym względzie bardziej radykalny. Informuje nas na wstępie, że napisał swoją książkę z pozycji, którą „luźno można by określić jako analityczną, co odróżnia ją od wielu obecnych prac teoretyczno-literackich napisanych z pozycji dekonstrukcyjnej czy, ogólnie mówiąc, ‘postmodernistycznej’”³. Następnie dodaje, że pominął w swojej pracy teorie postmodernistyczne nie dlatego, że uznał je za niewarte omówienia, ale ze względów pragmatycznych: pisanie o nich oznaczałoby wklepanie się w długie rozważania, co znacznie utrudniłoby osiągnięcie celu, jakim było napisanie wprowadzenia.

Trzeba przyznać, że w dzisiejszych czasach mało kto odważyłby się na taki gest – na pisanie o teorii literatury z całkowitym pominięciem poststrukturalizmu, w duchu niemalże formalistycznym. Książka Christophera New ucieszy zatem prawdopodobnie wszystkich tych, którzy po „staroświecku” wciąż jeszcze wierzą, że zasady logiki formalnej wcale się nie zdezaktualizowały, i że można je z powodzeniem stosować w analizowaniu literatury, a także iż jak najbardziej uprawnione jest intuicyjne przekonanie, że jednak coś ważnego odróżnia książki Manna, Conrada i Dostojewskiego od krzyżówek i artykułów w prasie codziennej, nawet jeśli to coś (literackość) od wieków opiera się wszelkim próbom zdefiniowania. Oprócz tego New analizuje jeszcze takie „niemodne” zagadnienia jak wpływ intencji autora na interpretacje dokonywane przez czytelników, czy związki literatury z prawdą i moralnością,⁴ a także kwestie subiektywizmu i obiektywizmu w ocenie dzieł literackich.

Książka Petera V. Zimy jest, jak już zostało to powyżej napisane, przeglądem współczesnych metod analizowania literatury, więc o pominięciu dekonstrukcji i poststrukturalizmu nie mogło być mowy. Jednak podobnie jak Christophera New tak i postawę Petera Zimy cechuje dystans do omawianego przedmiotu i pewien rodzaj analitycznego obiektywizmu, dzięki któremu potrafi on w przekonujący sposób wykazać, że nowe teorie literackie wcale nie wydają się aż tak nowe i oryginalne, jeżeli spojrzymy wstecz i dokładnie przeanalizujemy ich filozoficzne podstawy. Z drugiej zaś strony, gdy moda na owe „nowości” przemija, widać wyraźnie, że poprzednie, „stare” teorie wcale nie straciły na ważności. I tak, na przykład, odnosząc się do filozofii Jacquesa Derridy, Zima w ciekawy sposób pokazuje, jak głęboko niektóre z jego kluczowych pojęć osadzone są w filozofii niemieckich romantyków i Fryderyka Nietzschego. Z kolei teorie estetyczne Kanta, Hegla i Nietzschego właśnie wciąż zachowują swoją wagę i znaczenie.

Komuś, kto uczy teorii literatury i kto dość często przegląda prace w tej dziedzinie, książki, a ściślej mówiąc podręczniki Christophera New i Petera V. Zimy, wydawać się mogą na pierwszy rzut oka kolejnymi, jakich wiele już napisano. Tak jednak nie jest. Okazuje się, że nawet na tak „oklepany” temat wciąż jeszcze można pisać ciekawie i z pewnością obie prace warto polecić.

Przypisy

¹ Zima Peter V., *Philosophy of Modern Literary Theory*, London & New Brunswick NJ, The Athlon Press 1999, New Christopher, *Philosophy of Literature. An Introduction*, London & New York, Routledge 1999.

² Zima, *Philosophy of Modern...*, s. vii. Tłumaczenie moje. W oryginale: „[...] modern theories of literature can only be understood adequately if they are considered within the philosophical and aesthetic context in which they originated and evolved.”

³ New, *Philosophy of Literature...*, s. vii. Tłumaczenie moje. W oryginale: „The standpoint from which this book was written would probably be loosely described as analytic, which differentiates it from the many current theoretical works on literature which are written from a Deconstructionist or generally ‘postmodernist’ standpoint.”

⁴ Jeden z rozdziałów nosi taki właśnie tytuł: *Literature, Truth and Morality*.

Carlo Ginzburga refleksje nad dystansem

Carlo Ginzburg, *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, translated by Martin Ryle and Kate Soper, Columbia University Press, New York 2001, 320 s.

Zbiór esejów Carlo Ginzburga to pokłosie pracy tego włoskiego historyka nad kwestią „dystansu”, które – jak sam autor stwierdza we wstępie – rozumiane jest tutaj zarówno dosłownie, jak i przenośnie. Jednakże, eseje z *Wooden Eyes* to opracowanie składające się z wielu nakładających się na siebie zagadnień. Autor zaczyna od dyskusji dotyczącej terminu *familiarity*, przechodząc do mitu jako kategorii kulturowej i społecznej, co otwiera wątek poboczny zbioru – bliskość słowa i obrazu – omawiany również w esejach o reprezentacji, idolatrii i obrazowaniu religijnym. Innym ważnym motywem książki jest dwuznaczność stosunków chrześcijańsko-żydowskich w kontekście dystansu/bliskości, który wpleciony jest ponadto w dyskusję związków między słowem a obrazem.

W eseju otwierającym zbiór Ginzburg bada pochodzenie pojęcia *defamiliarization* (*ostranienie*), wprowadzonego przez rosyjskiego formalistę Wiktora Shklovskiego, ukazując jak uobecnia się ono w pisarstwie Lwa Tołstoja i Marcela Prousta. Rosyjski powieściopisarz znalazł też uznanie samego Shklovskiego, który w swojej *Teorii prozy* analizuje serię fragmentów dzieł Tołstoja pod kątem „defamiliaryzacji”. Dla Shklovskiego sztuka jest instrumentem rewitalizującym nasze postrzeganie, co następuje poprzez użycie mechanizmów „wyobcowywania” (*estranging*) i defamiliaryzacji, która z kolei hamuje proces automatyzacji w postrzeganiu. Kluczowym dla Ginzburga wydaje się być pytanie, czy defamiliaryzacja jest częścią składową sztuki w ogóle, czy jest elementem jakiejś szczególnej tradycji literackiej. Aby zgłębić tę tajemnicę Ginzburg odwołuje się do fragmentów dzieł Marka Aureliusza; rzymski twórca proponuje zniesienie wymaginowanych przedstawień jako krok do dokładnego postrzegania rzeczy i przez to – do osiągnięcia cnoty¹. Aureliusz dotyka również zagadnienia dystansu; uważa, że należy uczyć się patrzeć z ‘odległości’, przez co tworzy się – jak nazwał ją Ginzburg – „kosmiczna perspektywa”. Autor zbioru odkrywa ponadto inny ślad zastosowania teorii rosyjskiego formalisty – u Marcela Prousta, a dokładniej w jego *W poszukiwaniu zaginionego czasu*, jednocześnie krytykując Shklovskiego za zignorowanie tego monumentalnego dzieła. Jednakże trzeba wiedzieć, że *Teoria prozy* ukazała się w roku 1917, do kiedy to opublikowano zaledwie pierwszą część dzieła francuskiego pisarza; autorzy pracowali więc niemal równocześnie. Porównując zastosowanie *ostranienia* u Tołstoja i u Prousta, Ginzburg dochodzi do wniosku, że różnią się oni w niewielkim stopniu – obaj podkreślają kognitywne aspekty poznania; Tołstoj namawia do „opisywania rzeczy tak, jakbyśmy widzieli je po raz pierwszy”², a Proust do „przedstawiania rzeczy w ‘kolejności postrzegania’”³. Przychylając się do takiego widzenia

defamiliaryzacji, Ginzburg, jak sam twierdzi, wychodzi poza okowy współcześnie „modnych teorii”, które zacierają granice między fikcją i realnością (historią?), a myśli Prousta używa jako głównego oręża.

Dyskusja mitu zawarta w zbiorze *The Wooden Eyes* dotyczy głównie kwestii rozdziału między realnością a fałszem. Zaczynając od platońskiego odrzucenia fałszywych mitów (do których zalicza się też poezję⁴), Ginzburg skupia się na językowej stronie mitu – jako tworze bez punktu odniesienia. Tutaj dobrym przykładem okazuje się zaczerpnięty z Arystotelesa *tragelaphos* (*goat-stag*, jednorożec) – twór, o którym można dyskutować, ale nie sposób wiedzieć *czym* on jest, gdyż nie istnieje w formie fizycznej. Wracając do poetyckiego wymiaru mitu, Ginzburg powołuje się na Petrarke i Boccaccia, którzy porównywali *fictio* poezji do teologii; ta ostatnia według Petrarke jest „poezją Boga”⁵. Przyrównanie mitu do poezji wydaje się jednak być najbliższym autorowi eseju; co więcej, w swych wnioskach idzie on drogą wyznaczoną przez Platona, który traktował mit jako kłamstwo zawierające element prawdy. Również przyrównanie mitologii i religii znajduje kolejne potwierdzenie w eseju; Ginzburg analizuje dwa obrazy Velazqueza: *Skrwawiona szata Józefa przyniesiona Jakubowi* oraz *Kuźnia Wulkana*, które – zważywszy źródła inspiracji – łączą ze sobą dwie tradycje, czy jak twierdzi autor: „zrównują Ewangelię z mitem”⁶, a sam artysta udowadnia przez to, że potrafił równocześnie „umieścić te dwie tradycje w cudzysłowie”⁷. Mit to również kłamstwo popełniane dla dobra ogólnego, co stwierdził już Platon w *Państwie*, a później podjął Machiavelli w *Rozważaniach*, udowadniając, że praktyki religijne pozwalają utrzymać społeczeństwa w ryzach; co więcej, prawdy religijne powinny być propagowane, mimo, że są powszechnie uznawane za fałszywe⁸. Ginzburg, przytoczywszy przykłady takich mitologicznych i religijnych narzędzi sprawowania władzy, zarówno szlacheckich jak i korumpujących, podkreśla ich niezbędność i ważność w różnych epokach i kulturach, po czym zdawkowo kończy rozdział: „Mit to, z definicji historia już opowiedziana, historia, którą już znamy”⁹.

Elementem spajającym zbiór esejów Ginzburga jest też zagadnienie „reprezentacji”. W jednym z rozdziałów autor skupia się na głównej dwuznaczności tego terminu (w angielskiej wersji – *representation*); oznaczać on może zastępowanie rzeczywistości przedstawianej – co sugeruje nieobecność, lecz dzięki reprezentacji rzeczywistość ta jednocześnie staje się widzialna - przywołując uczucie obecności, wypełnienia. Tutaj przykładami, które autor uznaje za najodpowiedniejsze okazują się dawne zwyczaje pogrzebowe połączone jedną cechą, a jest nią kanon zastępowania ciała zmarłego jego substytutem lub odwzorowaniem. Dzieje się tak, na przykład, w przypadku średniowiecznej tradycji pochówku władcy, którego ciało zostaje zastąpione woskową, drewnianą lub skórzaną figurą składaną na katafalku. Ginzburg łączy tę praktykę z ideą „podwójnego ciała” władcy, opisaną przez Ernsta Kantorowicza¹⁰. Także przytoczony przez autora przykład greckiego słowa *kollosus* [„statua”, „posąg”, także posąg grobowy – M.Z.] stanowi element dyskusji nad „reprezentacją”, lecz taką, w której element zastępowania, substytucji dominuje nad prostym odzwierciedleniem czy imitacją. Innym problemem jest

przestrzeń (dystans), która tworzy się między przedmiotem reprezentowanym a jego reprezentacją, między świętością a jej manifestacją – na co zwraca uwagę cytowany w tekście J.P. Vernant. Sam Ginzburg zauważa taką przestrzeń w chrześcijańskiej doktrynie przeistoczenia; „nadobecność” Chrystusa w hostii jest dla eseisty wiodącą pośród wszelkich przedstawień świętych czy bóstw (*idols*). Tym ostatnim stwierdzeniem czytelnik zostaje wprowadzony w temat rozróżnienia między bóstwami a wizerunkami podjęty w jednym z kolejnych esejów.

Wcześniej jednak, Ginzburg podejmuje debatę nad napiętymi stosunkami między chrześcijaństwem a judaizmem, który to temat jest jednym z leitmotiwów całego zbioru. Punktem wyjścia jest tu niezwykła paralela nakreślona przez autora, stwierdzająca, że część chrześcijańskiego obrazowania dewocyjnego ma swe korzenie w żydowskich tekstach profetycznych. Rozprawiając o obrazotwórczej mocy pism świętych, Ginzburg pokazuje jak zlepki cytatów z tych pism *wygenerowały*, a nie tylko – ujmując to eufemistycznie – „wpłynęły na” narracje biblijne. Myśl ta zaprzecza więc późno dziewiętnastowiecznym wierzeniom w istnienie tak zwanych *testimoniów* – ułożonych tematycznie łańcuchów odniesień i cytatów, które przypuszczalnie ukształtowały pewne części Nowego Testamentu. Opierając się na odkryciach Kristera Stendahla, luterańskiego biskupa i profesora Harvardu, Ginzburg przekonuje, że *testimonia* łączą Biblię z tradycją hebrajską, ale raczej w warstwie technicznej – na poziomie sposobu odczytywania treści, a także elementów liturgicznych i instruujących zawartych w tych tekstach. Myśl Stendahla (który, *nota bene*, stwierdził w swoim opracowaniu na temat Nowego Testamentu, że chrześcijaństwo wyłoniło się z matrycy judaizmu¹¹) przemawia do Ginzburga na tyle intensywnie, że w pozostałej części eseju stara się on przeprowadzić, wynikające z wniosków luterańskiego duchownego, nietradycyjne odczytania prawd ewangelicznych, takich jak: miejsce narodzin Jezusa, jego ukrzyżowanie, czy status Marii.

Postawy wobec użycia obrazów w tradycji chrześcijańskiej są głównym tematem piątego eseju w zbiorze, w którym spotykają się wątki dotyczące obrazotwórstwa i dwuznaczności powiązań między wyznaniem religijnym. Szczególną uwagę autora przykuwa rozróżnienie między „bóstwami” (*idols*) a „bogami” – z jednej strony, oraz to, między „bóstwami” a „wizerunkami” (*likenesses*) – z drugiej, które zaproponowane zostało przez Orygenes, jednego z wczesnych filozofów chrześcijańskich w jego *Homilii do Księgi Wyjścia*. Według niego bóstwo to nie jest coś, „czego cechy są niewidoczne dla oczu, a stworzone przez sam umysł”¹², czym Orygenes wszczyna rozważania nad fikcyjnym lub realnym, ale jednak „istnieniem”, podczas gdy na przykład cytowany przez Ginzburga Platon w *Sofiście* nie podejmuje zagadnień istnienia jako takiego. Orygenes zbliża się raczej do idei Sextusa Empiricus’a – tak zwanego obrazowania percepcyjnego (*apprehensive representation*), wywodzącego się z przedmiotu realnie istniejącego, zainspirowanego przez podmiot zgodny z tym przedmiotem i nie mogącego wywodzić się od niczego nierealnego¹³. Ogólnie mówiąc, Orygenes jest kontynuatorem stoickiej tradycji uznawania nie-realno-

ści obrazów oraz ich złożonej natury; prześladowany za swe poglądy, był jednocześnie przez lata inspiracją dla innych badaczy. Ginzburg w dalszej części eseju przeprowadza ogólniejszą refleksję na temat cech odniesieniowych obrazów, mechanizmów ich rozpowszechniania, ale i ich potępiania. Konkluzją jest przypomnienie, że wartość referencjalna obrazów to temat nie badany przez wieki, począwszy od średniowiecza, kiedy to skupiano się na cechach mimetycznych, pomijając niemalże zupełnie różnorodność związków między słowem a obrazem i między obrazem a światem naturalnym.

Dwuznaczność stosunków chrześcijańsko-żydowskich powraca w ostatnim eseju zbioru, który poświęcony jest wizycie papieża Jana Pawła II w rzymskiej synagodze w 1986 roku, a właściwie jednemu sformułowaniu, które padło z ust papieża przy tej pamiętnej okazji – chodzi o słowa „starsi bracia” odnoszące się do Żydów i ich związku z chrześcijanami. Ginzburg buduje dwie hipotezy wyjaśniające użycie wspomnianych słów przez papieża Wojtyłę: pierwsza postuluje zamierzone nawiązanie do Listu Św. Pawła do Rzymian (9:12), druga – zupełnie nieświadome „Freudowskie przejęzyczenie”, jak Ginzburg sformułował to w innej publikacji, wydanej tuż po wspomnianej uroczystości w synagodze. Istotnym jest, że włoski eseista łączy słowa papieża z innym cytatem ze Św. Pawła: „Starszy będzie sługą młodszego” i sugeruje, że przepowiednia ta określa stosunki między Żydami a chrześcijanami, stanowiąc fundament odwiecznej nienawiści. W poszukiwaniu źródeł papieskiego ‘przejęzyczenia’ Ginzburg odrzuca pomysł Gian Franco Svidercoschi – oponenta w prasowej debacie na temat tego wydarzenia – jakoby genezą takiego użycia wyżej wymienionych słów był manifest polityczny Adama Mickiewicza *Skład zasad (Simbolo politico polacco)*, w którym poeta mówi o Izraelu, jako „starszym bracie”. Sugestią Ginzburga jest, że polski wieszcz nawiązywał w ten sposób do Listu do Rzymian, gdyż „nikt, na kogo tradycja chrześcijańska wpłynęła choćby minimalnie, nie może nazywać Żydów ‘starszymi braćmi’ bez nawiązywania, świadomie lub nie, do tego fragmentu Listu do Rzymian”¹⁴. Czy Mickiewicz rzeczywiście tak postąpił jest kwestią dziś nierozwiązywalną, choć autor eseju próbuje to rozstrzygnąć, jednocześnie oskarżając poetę o poniżanie Żydów. Można jednak śmiało stwierdzić, że nikt ‘wpisany’ w polską kulturę i tradycję nie cytuje świadomie Listu do Rzymian, używając określenia „starsi bracia”, gdyż jest ono stosowane powszechnie i stanowi część języka codziennego; ponadto, jest jeszcze bardziej nieprawdopodobnym, że ktokolwiek stosuje ten zwrot odnosząc się do drugiego z przytoczonych cytatów – tego dotyczącego podporządkowania Żydów chrześcijanom. Niestety, fakty świadczą przeciw Ginzburgowi i nietrudno przyznać rację Svidercoschi, który oskarża go o „wywleknięcie pradawnego żalu, przesiąkniętego rozgoryczeniem i podejrzliwością”¹⁵.

Rozdział *Dystans i perspektywa – dwie metafory* służy jako wprowadzenie do ostatecznej refleksji nad dystansem jako głównym tematem zbioru. Ginzburg śledzi tutaj historyczny rozwój poglądów dotyczących tegoż motywu, poczynając od Św. Augustyna modelu akomodacji; przy tej okazji autor uwypukla dwa zasto-

sowania myśli świętego – do zrozumienia przeszłości oraz, po raz kolejny, do odzwierciedlenia stosunków chrześcijańsko-judaistycznych. Drugi model perspektywy – Machiavellego, jest typowo polityczny, „z natury konfliktowy”, wywodzący się z różnorodności przedstawień realiów politycznych i kontrastów między poglądami – jak Ginzburg wyjaśnia w swej analizie *Księcia*. Naturalną wydaje się konkluzja włoskiego historyka, że idealnym modelem będzie ten, który zapewni obiektywność poprzez pozbycie się ‘punktu widzenia’, poprzez obserwację z dystansu, „z peryferyjnej pozycji na marginesie”¹⁶. Takim modelem jest obecnie najmodniejszy, prezentowany już przez Leibniza pogląd podkreślający wielość – „nieskończoną liczbę prostych substancji”¹⁷ w harmonicznej koegzystencji.

Odmienne spojrzenie na zagadnienie dystansu przynosi, zagadkowo zatytułowany esej: *Zabić chińskiego Mandaryna*. Punktem wyjścia staje się tutaj proponowany przez Arystotelesa podział na prawa pisane (szczegółowe) i prawa naturalne (ogólne, powszechne). Myśl Arystotelesa towarzyszy dalej Ginzburgowi w rozszerzeniu tematu o refleksję nad geograficznymi i chronologicznymi granicami uczuć, takich jak litość czy zazdrość, co z kolei prowadzi do konkluzji, że „dystans przyczynia się do wzrostu obojętności; zbyt duża bliskość może wzbudzić współczucie lub spowodować morderczą rywalizację”¹⁸. Autor wspomina również Diderota, który kontynuując odkrycia Arystotelesa stwierdził – w nieco innym kontekście – że dystans czasowy i przestrzenny osłabia odczuwanie i świadomość¹⁹. Diderot zajmuje się moralnością; tutaj dystans jest równie problematyczny jak ten dosłowny, fizyczny: „czy lekarzowi wolno leczyć rannego kryminalistę?” – pyta francuski filozof. Moralność i uczucia tracą swą moc w czasie i przestrzeni; na dowód Ginzburg przywołuje historyjkę innego Francuza, Francois-Rene Chateaubrianda, która stawia podstawowe pytanie: czy Europejczyk zawahałby się przed zabiciem człowieka w Chinach, gdyby wiedział, że uniknie kary? Anegdoty Diderota i jemu współczesnych, przekonują, według eseisty, że dystans może również prowadzić do ekstremalnych zachowań ludzkich, takich jak kompletny brak litości. W innym miejscu, autor powtarza za Hume’em, że dystans w czasie jest potężniejszy niż ten w przestrzeni, jeśli chodzi o domniemane, naturalne uczucia ludzkie; co więcej, szkocki filozof twierdził, że dystans w przeszłości jest silniejszy niż ten w przyszłości i osłabia nasze pasje i wyobrażenia. Ginzburg nie zgadza się jednak z Hume’em w kwestii ludzkich możliwości „zmieniania przeszłości”, gdyż – jak twierdzi – dziś człowiek może w istotnym stopniu zmieniać sposób, w jaki przeszłość jest przedstawiana.

Zbiór esejów włoskiego historyka roztacza przed czytelnikiem szeroką gamę punktów widzenia na zagadnienie dystansu i dystansowania się. Mnogość perspektyw, sposobów podejścia do tematu i nieoczekiwane wnioski sprawiają jednak, że waga myśli Ginzburga nie ogranicza się do głównego wątku kolekcji. Ta wszechstronność treści to zasługa erudycji autora, różnorodności materiału źródłowego oraz wielorakości umiejętnie użytych nawiązań – kulturowych, religijnych, historycznych i filozoficznych.

Przypisy

¹ Ginzburg Carlo, *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, przekł. Martin Ryle and Kate Soper, New York, Columbia University Press 2001, s. 5.

² Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 18 (tł. własne).

³ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 18–19 (tł. własne).

⁴ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 26.

⁵ Petrarca Francesco, *Familiars 10.4*, red. V. Rossi, Florencja 1934, 2:301ff, w: Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 37 (tł. własne).

⁶ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 41 (tł. własne).

⁷ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 41 (tł. własne).

⁸ Machiavelli Niccolo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, red. C. Vivanti, Einaudi, Turyn 1983, s. 68, 71, w: Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 43.

⁹ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 61 (tł. własne).

¹⁰ Kantorowicz Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton UP, 1957, w: Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 64.

¹¹ Stendahl Krister, *The Scrolls and the New Testament*, London, SCM Press 1958, s. 16, w: Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 209.

¹² Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 96 (tł. własne).

¹³ Sextus Empiricus, *Contro i logici*, red. A. Russo, Rzym, Laterza 1975, w: Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 99.

¹⁴ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 179 (tł. własne).

¹⁵ Ibidem.

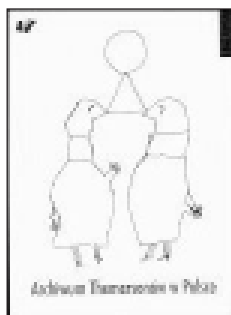
¹⁶ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 151 (tł. własne).

¹⁷ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 153 (tł. własne).

¹⁸ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 160 (tł. własne).

¹⁹ Ginzburg, *Wooden Eyes...*, s. 164.

Noty o książkach



Adam Dziadek, Dariusz Rott (red.), Katarzyna Bytomska (współpraca redakcyjna), *Archiwum Themersonów w Polsce*, Katowice: Fundacja „Pallas Silesia”, 2003 (92 strony, wydanie w oprawie broszurowej).

Przewodnik po Archiwum Themersonów w Polsce, numerowany druk bibliofilski, ukazał się w ramach serii *Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia”*, a jak wskazują jego autorzy, jego pierwowzorem był dodatek kulturalny nr 5 do *Gazety Uniwersyteckiej UŚ* z lutego 2003. Wbrew jednak temu, czego można byłoby oczekiwać od wydawnictwa o „służebnej” wobec samego Archiwum funkcji, przewodnik nie ogranicza się do prostego wyliczenia zasobów archiwum, przedstawienia noty biograficznej dotyczącej Franciszki i Stefana Themersonów i krótkiej historii samej instytucji, lecz oferuje także zbiór krótkich refleksji krytycznych, poświęconych myśli i twórczości autora *Wykładu profesora Mmaa* i działalności artystycznej jego małżonki.

Przewodnik po Archiwum Themersonów otwiera wiele mówiące Derridiańskie motto, które celnie charakteryzuje filozofię, jaka legła u podstaw działalności kolekcjonerskiej twórców i współtwórców nowopowstałej instytucji:

W znaczeniu enigmatycznym, które może się wyjaśnić (być może, ponieważ z istotnych przyczyn nie może tu być nic pewnego), kwestia archiwum, powtarzam, nie jest kwestią przeszłości, kwestią pojęcia dotyczącego przeszłości, które może lub nie może być do naszej dyspozycji, kwestią archiwizowalnego pojęcia archiwum, ale raczej kwestią przyszłości, prawdziwą kwestią przyszłości, kwestią odpowiedzialności, obietnicy odpowiedzialności za przyszłość. Archiwum: jeśli chcemy wiedzieć, co ma to oznaczać, to dowiemy się o tym dopiero jutro. Być może. W pojęciu archiwum, podobnie jak w religii, w historii i w samej nauce, pracuje widmowe posłannictwo, a jest to coś, co wiąże je z poje-dynczym doświadczeniem obietnicy¹.

Być może ten właśnie „niemuzealny” sposób myślenia na temat kolekcjonowania i systematyzowania spuścizny Themersonów spowodował, że zarówno przewodnik, jak i samo Archiwum stały się szczególnie: Klara Kopcińska, autorka zawartej w zbiorze noty pt. „Spojrzenie na archiwum inaczej”, tak przekłada myśl Jacquesa Derridy na „praktykę” przedstawianej w książeczce londyńsko-katowickiej instytucji:

[...] Londyńskie archiwum Stefana i franciszki Themersonów przeczy [...] stereotypom. Jest białe, przestronne, starannie przewietrzane, a zarządzający nim:

Jasia Reichard (siostrzenica Franciszki) i Nick Wadley to historycy sztuki, artyści i ludzie pióra w jednym, obdarzeni niezwykłym gustem, optymizmem i poczuciem humoru. Oczywiście, nie brak tu teczek i pudeł (w końcu archiwum ma pewne określone funkcje), ale sądzę, że to miejsce najlepiej spośród znanych mi spełnia najważniejszą rolę, jaką archiwum artysty czy pisarza spełniać powinno – inspiruje. O ile wiem, nie jestem odosobniona w tym poglądzie: pisarze, artyści, filmowcy, tłumacze, historycy sztuki, literatury i... archiwiści – kimkolwiek są osoby, które stykają się z archiwum w Londynie – nabierają nieprzepartej chęci „zrobienia czegoś” – nieważnie, czy z dziełem Themersonów, czy na własną rękę.[...] Z tym większym zadowoleniem zauważyłam, że – choć na razie na początku swojej drogi rozwoju – Archiwum katowickie posiadało wiele z tej atmosfery. Nie straszy badacza, czy gościa-ciekawusa kurzem, kapciami, ani wyblakłymi teczkami, a oprócz prac Themersonów, listów i książek z ich zbiorów jest tu parę memorabiliów, a także grafik i zdjęć, które czynią to niewielkie pomieszczenie sympatycznym i oswojonym.

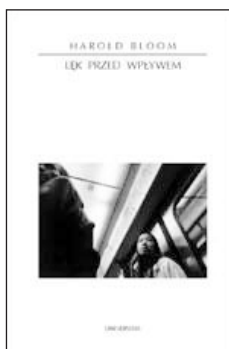
Nietypowość Archiwum zdaje się świetnie odpowiadać trudnej do „zaszufladkowania” odrębności twórczych światopoglądów Stefana i Franciszki Themersonów, równo silnych osobowości i „symbiotycznych” partnerów, których „niezależne światy” w wielu miejscach się pokrywały, nie tracąc nic z artystycznej suwerenności. Zwraca na to szczególnie uwagę Adam Dziadek, kurator katowickiego Archiwum, wyjaśniając, iż:

Archiwum to nie muzeum – na tym podstawowym przekonaniu opiera się działalność Archiwum w Katowicach. Decyduje o tym charakter dzieła Themersonów – twórców stroniących od ideologii i „niepokornych”, którzy zawsze ustalali swoją twórczość pod prąd panujących mód i obyczajów dominujących w artystycznym establishmentie. Kolekcjonowanie, systematyzowanie i porządkowanie rozmaitych materiałów, związanych z twórczością obojga artystów, podobnie jak popularyzowanie ich dzieła w oczywisty sposób stanowi ważny element działalności Archiwum. Jednak z drugiej strony niepokorność, twórczy krytycyzm Themersonów, a także postrzeganie ludzi i rzeczy w krzywym zwierciadle inspirują oryginalny model myślenia o świecie. Ten model myślenia ma być właśnie inspiracją, szczególnego rodzaju zaszczerpieniem, które umożliwiłoby wielostronny i niejednorodny ogląd zjawisk świata, w którym żyjemy. Jest to ten aspekt działalności Archiwum, który wykracza daleko poza biblioteczne półki i kolejne działy archiwalnych szuflad.

Bez wątpienia, filozofia twórców Archiwum znajduje także odzwierciedlenie w przewodniku: teksty dotyczące specyfiki katowickiego Archiwum oraz katalog zbiorów uzupełniają wypowiedzi krytyczne – inspirowane twórczością Themersonów, lecz jednocześnie *inspirujące* dla tych, którzy chcieliby z zasobów Archiwum skorzystać.

Pierwszym z nich jest artykuł Artura Pruszyńskiego „O grach intersemiotycznych Stefana Themersona”, który w interesujący sposób wskazuje konsekwencje

„wielotworzywowości” Themersonowskiej materii literackiej i jego fascynacji eksperymentem językowym oraz podejmowanych „gier” z innymi, pozajęzykowymi mediami artystycznymi. Pruszyński zwraca uwagę nie tylko na literacką samoświadomość omawianego autora, ale także na złożoność jego oryginalnej poetyki, która pozwala wrażliwemu czytelnikowi docenić oferowane przez Themersona „inne, niż pospolite spojrzenie na świat”. Złożony, wieloelementowy artykuł stanowi wprowadzenie dla wypowiedzi krótszych: noty Pawła Sikory poświęconej Gaberbocchus Press (wydawnictwu Stefana i Franciszki Themersonów), tekstu Ewy Kraskowskiej o twórczości Stefana Themersona w kontekście *Logic Fiction*, oraz króciutką refleksję Anny Nasiłowskiej na temat filozoficznych aspektów twórczości Themersona. Przewodnik zamykają noty o autorach, bibliografię dzieł wydanych w serii *Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia”*, spis treści, reprodukcje trzech fotografii portretujących Stefana i Franciszkę Themersonów, oraz faksymila pierwszej strony anglojęzycznego przekładu *Ubu Króla* Alfreda Jarry w wydaniu Gaberbocchus Press. Pozycja zawiera także informacje dotyczące kontaktu z Archiwum Themersonów w Polsce: adres korespondencyjny (Archiwum Themersonów w Polsce, Uniwersytet Śląski, Wydział Filologiczny, pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice) oraz adres internetowy (<http://themersons.us.edu.pl>) wraz z adresem poczty elektronicznej (themersons@us.edu.pl).



Harold Bloom, *Lęk przed wpływem*, przeł. Agata Bielik-Robson i Marcin Szuster. Kraków: Universitas, 2002 (245+6 stron, wydanie w oprawie broszurowej).

W swych *Esejach o literaturze, mimesis i antropologii*, René Girard skomentował kluczowe pojęcie przedstawiane tutaj książki następująco:

Uważam, iż popularna dziś „intertekstualna” szkoła krytyki jest zjawiskiem w ogólnym wymiarze pozytywnym. To właśnie to stanowisko uwolniło krytykę amerykańską od fetyszu pojedynczego dzieła, to ono uczyniło stanowiska antyfilozoficzne modnymi – i ono ostatecznie spopularyzowało nieco romantyczne, lecz interesujące pojęcie (mimetycznego) „lęku przed wpływem”, itd. W wielu przypadkach okazuje się jednak, że pod apetyczną posypką „dekonstruktywistycznej” terminologii – szkoła ta serwuje niezmiennie ten sam upieczony z nowokrytycznego lub tematycznego ciasta torcik, którego smak nie jest przecież aż tak niezwykły, jak można byłoby oczekiwać².

Choć Girard – jak zauważa Matthew Schneider – nie wymienia jego nazwiska, to oczywiście Harold Bloom był inicjatorem owej „szkoły intertekstualnej”, zaś sama wypowiedź wielkiego francuskiego badacza jest zdaniem amerykańskiego krytyka „oczywistą reakcją wyznającego neomimetyzm myśliciela, który styka się z intertekstualizmem takim, jakim przedstawiony był po raz pierwszy w *Lęku przed wpływem* (*Anxiety of Influence*, 1975) i *Mapie błędnych odczytań* (*A Map of Misreading*, 1975)”³. Schneider wskazuje jednak, że Girardowski zarzut, iż „dzieło Blooma, choć fundamentalnie zorientowane wokół *mimesis*, jest romantyczne i dlatego poddaje się formalistycznej tematyzacji” – nie można byłoby już podtrzymać w kontekście najnowszej książki tego myśliciela, zatytułowanej *Kanon Zachodu*⁴. Komentarz amerykańskiego badacza wyraźnie zwraca uwagę czytelnika na czasowy dystans, jaki dzieli najnowsze prace Harolda Blooma od klasycznego już *Lęku przed wpływem* – książki, której polskojęzyczną wersję w przekładzie Agaty Bielik-Robson i Marcina Szustera udostępniło polskiemu odbiorcy wydawnictwo Universitas, a która bez wątplenia wpisała się w kanon myśli współczesnej. Nie dziwi też, że nie mogło zabraknąć tego ważnego dzieła w publikowanej przez Universitas serii *Horyzonty nowoczesności: teoria–literatura–kultura*, która – jak podkreślają jej redaktorzy – w całości poświęcona jest

prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny, bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań⁵.

Dzieło Blooma, bez wątpienia, plasuje się w samym centrum tak zdefiniowanej przestrzeni badawczej. W eseju pt. *Sześć dni stworzenia. Harolda Blooma mitologia twórczości*, stanowiącym posłowie do omawianego wydania, Agata Bielik-Robson zwraca uwagę, że

[n]ie ma takiej szkoły we współczesnej humanistyce, z którą Bloom nie wszedłby w zażarty spór. Ten urodzony nomada – czy raczej, jak by powiedział William Blake, *the mental traveller* – z szybkością strzały przebywa wszystkie formy myśli, jakie oferuje dzisiejszy establishment intelektualny, by znaleźć poza nimi własne miejsce. Charyzmatyczny wykładowca, ale fatalny nauczyciel; kłótlivy, narcystyczny, cokolwiek szalony – oto najczęściej powtarzające się elementy jego portretu. John Hollander, najbliżej z Bloomem zaprzyjaźniony krytyk i poeta, widzi w nim późną amerykańską inkarnację Nietzschego: dla niego bowiem samo pisanie to przede wszystkim żywioł walki, w którym styl, narzędzie woli mocy, staje się retorycznym sztyletem.

...i, jak się zdaje, ostrzem obosiecznym, mimo założeń, które we *Wprowadzeniu* do pracy myśliciel tak opisuje:

Ta niewielka książka zawiera teorię poezji opartą na analizie wpływu poetyckiego, czyli historii relacji wewnątrzpoetyckich. Pierwszy cel teorii jest korekcyjny: chodzi o podważenie przyjętego sposobu rozumienia tego, w jaki sposób jeden poeta pomaga się ukształtować drugiemu. Drugim celem, także o charakterze korekcyjnym, jest próba wypracowania poetyki, która pozwalałaby uprawiać bardziej adekwatną krytykę.

Twierdę, że historia poezji jest nieodróżnialna od wpływu poetyckiego, ponieważ historię tworzą silni poeci nawzajem błędnie odczytując swoje dzieła po to, by oczyścić dla siebie pole wyobraźni.

Zajmuję się tu wyłącznie silnymi poetami, wybitnymi postaciami, którym starczy wytrwałości, by zmagać się z prekursorami nawet, jeżeli grozi to śmiercią. Połedniejsze talenty idealizują, twórcy o naprawdę silnej wyobraźni dokonują przywłaszczenia. Ale wszystko ma swoją cenę; proces przywłaszczenia wiąże się z przejmującym lękiem przed zadłużeniem – który bowiem z silnych twórców chciałby się dowiedzieć, że poniósł klęskę próbując stworzyć samego siebie? [...]

Stąd wypływają kolejne założenia:

Pogląd mówiący, że wpływ poetycki istnieje wyłącznie w głowach oszalałych pedantów, sam stanowi ilustrację tego, że wpływ poetycki jest rodzajem melancholii lub zasadą lęku. Stevens rzeczywiście był niezwykle oryginalnym poetą, amerykańskim oryginałem, takim jak Walt Whitman i Emily Dickinson, albo współcześni mu Pound, Williams i Moore. Wpływ poetycki nie musi jednak wcale sprawiać, że poeci stają się mniej oryginalni; równie często sprawia, że stają się bardziej oryginalni, choć niekoniecznie lepsi. Analizy wpływu poetyckiego nie można sprowadzać do badań źródłowych, historii idei, czy poszuki-

wania prawidłowości w sposobie obrazowania. Wpływ poetycki – częściej będą stosował określenie poetycka omyłka – to badanie cyklu życiowego poety-jako-poety. Badanie kontekstu, w jakim zachodzi cykl, musi być badaniem zbiorów relacji między poetami jako przypadków tego, co Freud nazywa romansem rodzinnym, oraz jako rozdziałów historii nowoczesnego rewizjonizmu, gdzie „nowoczesny” znaczy postoświeceniowy.

Badając relacje dotyczące „wpływu poetyckiego” i „lęku przed wpływem”, Bloom rozważa je w kategoriach sześciu „zabiegów rewizyjnych”, podejmowanych przez poetów na następujących po sobie etapach rozwoju. Myśliciel określa je kolejno jako: *clinamen* (odchylenie), *tessera* (dopełnienie i antyteza), *kenosis* (zerwanie ciągłości z prekursorem), *demonizacja* (reakcja na Wzniosłość, będącą udziałem prekursora), *askesis* (samooczyszczenie, aby w doskonały sposób odzielić się od prekursora) i – ostatecznie – *apophrades* (powrót zmarłych).

Cykl życiowy poety-jako-poety zaczyna się więc od „poetyckiej błędnej interpretacji”, a kończy „powrotem zmarłych”. *Clinamen*, czyli „błędna interpretacja” w dziele poety przyjmuje postać swoistej „korekty” – zaznaczenia, iż wiersz prekursora tylko do „pewnego momentu podążał właściwym torem, ale potem powinien był odchylić się w kierunku wyznaczonym przez nowy wiersz poety”. W schyłkowej zaś fazie swojego rozwoju poeta stosuje zabieg rewizyjny, który Bloom określa jako *apophrades* („powrót zmarłych”); w jego wyniku – w świadomym geście – poeta sam otwiera swój wiersz na zewnętrzne wpływy. Bloom pisze, iż

[o]stateczny rezultat rewizji jest niesamowity: nie wydaje się nam już, że to prekursor napisał wiersz adepta, lecz – przeciwnie – że to późniejszy poeta stworzył najbardziej charakterystyczne dzieła prekursora.

Proponowany przez myśliciela projekt teoretyczny, przypominający (jak on sam zaznacza) „surowy poemat”, oparty na „aforyzmie, apoftegmacie i dość osobistym, choć całkiem tradycyjnym, wzorcu mitycznym”, a który – wobec powyższego – Bielik-Robson woli określać mianem „nowoczesnej mitologii”, obciążony jest jednak rozdźwiękiem „między jego retoryczną wolą perswazji, która naturalnie zmierza do domknięcia cyklu, a wybranym przez [niego], głęboko podejrzliwym i negatywistycznym idiomem retorycznym, który grawituje w kierunku odwrotnym: ku zawieszeniu i rozczarowaniu”⁶. Paul de Man, recenzując dzieło Blooma zwraca uwagę na to, że Bloomowska intencja odtworzenia „ruchów wyobraźni romantycznej”⁷ niedopasowana jest do elementu językowego, który, zdaniem filozofa, „zakorzeniony jest w naturalistycznym redukcjonizmie” – i z tego powodu pozostaje w sprzeczności z „bardziej ezoterycznym przesłaniem romantycznej *Bildung*”:⁸

W tej samej chwili, w której Bloom chce uwolnić język poetycki od ograniczeń naturalnych, powraca on do formy opisu, która, pomimo swej ogólności, oznacza jednak powrót do psychologicznego naturalizmu⁹.

Jednak ostateczna ocena wartości pracy Blooma pozostaje nieoczywista. Agata Bielik-Robson postrzega autora *Lęku przed wpływem* jako myśliciela, któremu należny jest „szacunek, jakim kultury rycerskie otaczały pokonanych wojowników”, bowiem „dzielnie walcząc po stronie podmiotu, uległ po długiej walce przeważającym siłom tekstualności”¹⁰. De Man uważa go za człowieka uwikłanego w dyskurs, od którego pragnie odejść, a naukowcy średniego pokolenia za (niepokojące) źródło inspiracji. Sam zaś Harold Bloom napisał w przedmowie do drugiego wydania książki, iż przez ponad dwadzieścia lat doskonale się bawił obserwując krytyczny odbiór swojej pracy. I trudno zaprzeczyć, że recepcja dzieła Blooma, jednego z najbardziej wpływowych i oryginalnych krytyków literackich dzisiejszej doby, do dziś pozostaje ambiwalentna.



Barbara J. Thayer-Bacon, *Relational „(e)pistemologies”*. New York: Peter Lang, 2003, (302 strony, wydanie w oprawie broszurowej).

Omawianą tutaj książkę Barbary J. Thayer-Bacon można określić jednocześnie: jako oryginalną pracę naukową, proponującą istotną redefinicję jednego z podstawowych pojęć filozofii Zachodniej (epistemologii) dokonaną z punktu widzenia pragmatyzmu i społecznego feminizmu, i jako cenny podręcznik akademicki, który może stanowić podstawę kursu temuż pojęciu poświęconego.

Założenia pracy przedstawia autorka następująco:

Niniejszy projekt ma na celu dokonanie redefinicji Epistemologii poprzez przełożenie jej na kategorie nietranscendentne, a następnie – dokonanie rewizji podstawowych obiektów tradycyjnego zainteresowania Epistemologii, dotyczących standardów i kryteriów gwarantujących prawidłowość argumentacji, czy odróżniania prawdy od fałszu. Przedmioty, których Epistemologia tradycyjnie dotyczy, muszą podlegać rewizji także po to, by mogły zostać uwidocznione w pełni – tak, żeby można było wskazać, za jakie zjawiska są odpowiedzialne – ale także dlatego, by móc nadać im cechę pragmatycznej użyteczności w przestrzeni skonstruowanej społecznie, a nie w przestrzeni transcendentalnej.

Aby w swym „drukowanym” wywodzie wizualnie odróżnić epistemologię rozumianą tradycyjnie, czyli jako pojęcie transcendentalne, od epistemologii pojmowanej w kategoriach relacyjnych, Thayer-Bacon stosuje charakterystyczne rozwiązanie graficzne: kiedy czyni nawiązanie do epistemologii tradycyjnej, za Rortym używa w zapisie wyrazu wielkiej litery. Gdy zaś operuje pojęciem relacyjnym – stosuje „postmodernistyczną technikę” zamykania pierwszej litery kluczowego wyrazu w nawiasie. Tak „zrewidowana” feministyczna (e)pistemologia ma stanowić intelektualne narzędzie, umożliwiające badaczowi odnoszenie się do wszelkich istotnych problemów o epistemologicznym charakterze, jednak bez „wikłania się w połyskujące ontologiczne sieci uniwersalnych esencji”. Zbudowane na powyższym założeniu *(e)pistemologie relacyjne* stanowią propozycję alternatywnej teorii wiedzy, opartej na tezie, iż wszelka wiedza jest efektem sensotwórczych relacji/związków zakorzenionych w rzeczywistości dnia codziennego i nie zależy od powołanych do istnienia przez „martwe” już filozofie transcendentalne bytów takich jak Bóg, Rozum, Intuicja, Formy Uniwersalne, itd. – czyli bytów tradycyjnie *uznawanych za transcendentalne*.

Stanowisko badaczki wynika z rozważań nad konfrontacją *założeń* tradycyjnej Epistemologii z jej własną *praktyką kulturową*: dyskursem powołującym do istnienia całą serię binarnych opozycji o poważnych poznawczych konsekwencjach. To ten właśnie dyskurs przeciwstawia absolutne relatywnemu, subiektywnemu obiektywnemu, umysł ciału, czy poznającego poznawanemu. Refleksja taka prowadzi do wniosku o konieczności redefinicji kluczowego pojęcia, która wynika z niemożliwości, a nawet *szkodliwości* radykalnego odrzucenia „epistemolo-

gii”: w świetle specyfiki odziedziczonego po poprzednich pokoleniach dyskursu, pojęcie *odrzucone* nie przestaje bowiem „żyć”, lecz „zwolnione jest” od odpowiedzialności za stan obecnej rzeczywistości. Pojęcie *zdekonstruowane* – objawia własne „pęknięcia” i nie stanowi już uśpionej konceptualnej siły, którą w innym wypadku musiałyby pozostać – i dlatego może podlegać rewizji.

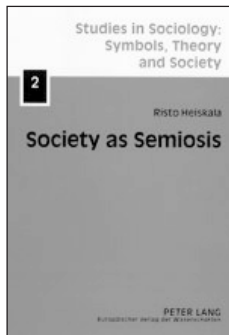
Aby owego przewartościowania konsekwentnie dokonać, autorka narzuca książce „podręcznikowo” klarowną kompozycję. We „Wstępie” wyjaśnia więc podstawowe założenia i cele pracy oraz wprowadza zasady, jakie rządzą kolejnością argumentów przedstawianych w złożonym wywodzie. Rozdział pierwszy, osadzający stanowisko badaczki w spektrum współczesnych poglądów na temat epistemologii, poświęcony jest bieżącej debacie wokół tego pojęcia. W rozdziale drugim Thayer-Bacon podejmuje polemikę z filozofami reprezentującymi Epistemologię tradycyjną, którzy dostrzegają w relacyjnych podejściach do epistemologii groźbę relatywizmu, i przedstawia argumenty kwestionujące zasadność takich niepokojów. Dyskusja ta stanowi fundament rozdziału trzeciego, w którym autorka zawiera wykład swojej holistycznej koncepcji relacyjności epistemologii.

Rozdziały następne (4–8) stopniowo oddalają się od dyskursu teoretycznego; wywód w nich zawarty koncentruje się coraz bardziej szczegółowo na konkretnych typach relacji, warunkujących kształt epistemologii, jakie zachodzą we współczesnej rzeczywistości. Zamykający pracę rozdział dziewiąty poświęcony jest natomiast praktycznym implikacjom wychowawczym zaproponowanej w pracy rewizji kluczowego pojęcia.

Teoretyczny wywód – erudycyjny i zdyscyplinowany – przeplata autorka licznymi anegdotami i obserwacjami zaczerpniętymi z własnego doświadczenia, co powoduje, iż tę ważną, prowokującą i rzetelną pracę czyta się z przyjemnością. Jej epigramatyczne podsumowanie proponuje czytelnikowi recenzent, Alexander Sidorkin:

[*Relational (e)pistemologies*] to odważna próba uratowania epistemologii od samej siebie, dokonana gestem wprowadzenia pojęcia relacji w centrum epistemologicznych rozważań i uczynienia go konceptem o podstawowym znaczeniu.

I jest to niewątpliwie trafne sformułowanie.



Risto Heiskala, *Society as Semiosis. Neostructuralist Theory of Culture and Society*, (przekład z fińskiego na angielski Akseli Virtanen we współpracy z Kaisa Sivenius i autorem), Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2003, (387 stron, wydanie w oprawie broszurowej).

Europejskie wydawnictwo naukowe Peter Lang Verlag oferuje czytelnikom nową serię, zatytułowaną *Studies in Sociology: Symbols, Theory and Society*. Jak informują nas jej redaktorzy: Elżbieta Hałas i Risto Heiskala, seria obejmuje

[...] książki publikowane w języku angielskim, autorskie i współautorskie, uczonych przekonanych o doniosłości badań nad społecznym kontekstem tworzenia i użycia symbolizmu w procesach konstytuowania społeczeństwa. Wspólna symbolizacja umożliwia skoordynowane działania, ciągłość temporalną, pamięć zbiorową, tradycję i historię. Polityka pamięci i zapominania różnych aspektów zbiorowego doświadczenia historycznego, uprawiana za pomocą symbolizmu społecznego, jest przejawem społecznych rywalizacji w obszarze kultury. Przykłada się uwagę do granic symbolicznych w życiu publicznym, do polityki tożsamości i różnicy, do zachowawczej, transformującej i wyzwalającej siły symboli. Systemy relacji społecznych i systemy znaczeń są ściśle powiązane. Koncepcja symbolizmu jako zjawiska społecznego, a nie autonomicznego systemu semiotycznego, pozostaje w centrum uwagi. Interakcjonizm symboliczny dostarcza takiej perspektywy, lecz gotowość do przekraczania granic różnych orientacji i dyscyplin wiedzy przez przedstawicieli nauk społecznych zajmujących się tymi problemami jest wskazana. Seria [...] ma przedstawiać zarówno teoretyczne, jak i empiryczne badania nad symbolizmem społecznym¹¹.

Dotąd ukazały się w niej: tom pierwszy pt. *Symbols, Power and Politics*, redagowany przez Elżbietę Hałas, oraz tom drugi, autorstwa Risto Heiskali, *Society as Semiosis. Neostructuralist Theory of Culture and Society*, któremu poświęcona jest niniejsza nota.

Formułując założenia tej składającej się ze wstępu, trzech głównych części, pięciu aneksów, bibliografii dzieł cytowanych oraz obszernego indeksu pracy, Risto Heiskala podkreśla, iż studium, jakie czytelnikowi przedstawia jest częścią programu badawczego, który ma na celu dokonanie rewizji „natury socjologicznej teorii społeczeństwa”. Elementem centralnym owej re-ewaluacji jest podjęcie próby „ponownego wprowadzenia znaczenia” w przestrzeń socjologii poprzez systematyczną rekonstrukcję wzajemnych relacji, jakie zachodzą między analizami znaczenia dokonywanymi z punktu widzenia teorii działania, fenomenologii czy strukturalizmu. Następstwo rozdziałów książki – idealnie spełniającej założenia całej serii *Studies in Sociology* – podporządkowane jest kolejnym krokom tak właśnie zorientowanej rekonstrukcji oraz teoretycznym implikacjom, jakie z niej wpływają dla szeroko rozumianej teorii społeczeństwa.

Zasadność rewizyjnych działań upatruje Heiskala w efektach procesu przemian, jaki obserwuje się w sferze rozważań teoretyczno-socjologicznych na prze-

strzeni ostatnich trzydziestu lat. Bodaj najważniejszą z tych transformacji było wyodrębnienie się kierunku określanego w nauce Zachodniej terminem *cultural studies*¹² jako osobnej dziedziny nauki, której kariera rzuciła nowe światło na dotychczasowy rozwój nauk społecznych. Dyscyplina „studiów nad kulturą” – „niezdystryplinowana”, heterogeniczna, interdyscyplinarna, często grzesząca tendencją do kreowania wrażenia „solidności” wspierając twierdzenia wynikające ze „swobodnych skojarzeń” na retorycznych formułach „zapożyczonych z nauk ścisłych” lub społecznych – okazuje się dziedziną na tyle ekspansywną, że nie tylko wkracza w obszary tradycyjnego zainteresowania socjologii, ale także – ujmując rzecz historycznie – po części przejmując funkcję tej ostatniej. Heiskala pisze:

[...] można powiedzieć, że jako dyscyplina naukowa studia nad kulturą cechują się syntetycznymi zainteresowaniami oraz aspiracjami, by stać się tą dziedziną, która dokona najcelniejszej analizy własnej ery. Podejmując wysiłki zmierzające w takim właśnie kierunku, dyscyplina ta przyjmuje kulturę za punkt wyjścia do rozważań nad naturą epoki – lecz nie jest w stanie zdefiniować kluczowego konceptu własnej metodologii. W analizach nierzadko odwołuje się do metod empirycznych, lecz sposoby zastosowania tychże metod pozostawiają wiele do życzenia. Innymi słowy, tożsamość studiów nad kulturą jako dyscypliny jest – mówiąc ogólnie – „otwarta” zarówno w tym sensie, że definiuje ją „otwarty” teoretyczny zbiór pojęć, jak i „otwarta” praktyka badawcza.

Krytyka, jakiej autor poddaje nowy, ekspansywny kierunek w nauce, nie jest jednak absolutna:

[...] mimo wszystkich swoich wad i skaz, studia nad kulturą są jednak dosyć udanym przedsięwzięciem – weźmy chociaż pod uwagę ilość nowych książek czy czasopism, jakie pod szyldem tej dziedziny wychodzą, nakłady wydawnictw z tego obszaru, częstotliwość organizacji konferencji i seminariów poświęconych studiom nad kulturą, czy ilość nowopowstałych uniwersyteckich zakładów i katedr. Ale dlaczego tak się dzieje? Odpowiedzią oczywiście jest popyt. Lecz skąd się bierze popyt na studia nad kulturą? Jedną z możliwych hipotez może być hipoteza o tym, że studia nad kulturą nie stanowią rozwiązania problemów, przed jakimi stanęła współczesna nauka o społeczeństwie, lecz są jednym z wielu symptomów szerszego syndromu; *cultural studies* bowiem to nie tyle metoda analizy społeczeństwa, ile element złożonego socjologicznego zjawiska; element, który sam powinien zostać poddany analizie w ramach studiów nad społeczeństwem. Wówczas uwaga nasza skoncentrowałaby się zapewne nie tyle na specyfice podejścia, jakie studia nad kulturą wypracowały dla analiz swego obiektu, lecz na samym fakcie, że to właśnie *kultura* jest obiektem zainteresowań tej dziedziny. Ważne byłoby wtedy, że społeczne zapotrzebowanie na to, by skutecznie analizować współczesną epokę – w sposób oczywiście realizuje się właśnie poprzez dziedzinę, którą samo powołało do istnienia, czyli poprzez *cultural studies*.

Powyższa obserwacja stanowi punkt wyjścia do rozważań nad społecznymi podstawami zjawiska studiów nad kulturą, nad socjologiczną teorią modernizacji i analizą znaczenia, teorią działania, fenomenologią i strukturalizmem, i ostatecznie prowadzi do rewizji teoretycznych fundamentów socjologii *sensu largo*. Rewizja ta (w wielkim skrócie) zmierza ku zaproponowaniu takiego „wariantu teorii praktyki społecznej, zwyczajów i strukturyzacji społeczeństwa”, który opiera się na popularnym współcześnie przeświadczeniu, iż „teoria społeczna winna wyrastać z teorii kultury.”

Cechą dystynktywną stanowiska Risto Heiskali jest – jak sam twierdzi – specyfika wywodu, który ostatecznie pozwala na dokonanie zamierzonej rewizji: „argumentacja prowadzona jest systematycznie w oparciu o związę terminy semiotyki i w ramach ogólnej koncepcji stanowiącej intelektualny pomost między dwoma najbardziej wpływowymi szkołami semiotyki: amerykańskim pragmatyzmem Charlesa Peirce’a i francuskim strukturalizmem Ferdinanda de Saussure’a”.

Dokonawszy w następujących po sobie częściach książki krytycznej re-ewaluacji teorii działań oraz społeczeństwa fenomenologicznego, przeanalizowawszy specyfikę neostrukturalnej teorii kultury i wyprowadziwszy argumenty, na podstawie których można potencjalnie rozwijać dyskurs neostrukturalistycznej teorii społecznej, Heiskala podsumowuje swoje rozważania następująco:

Jestem w pełni świadomy tego, że badania, o których [...] tutaj mowa nie układają się jeszcze w pełny opis neostrukturalnej semiotycznej teorii społecznej. Uzupełnienie zarysowanej tu teoretycznej perspektywy tak, aby stała się pełnowartościową społeczną teorią i wprowadzenie jej w życie w formie substancjalnych badań nad społeczeństwem pozostaje zadaniem do zrealizowania w przyszłości. Jednak w porównaniu z nie-semiotycznymi formami analizy socjologicznej, wydaje się, że prawdopodobieństwo, iż rozważania teoretyczne zawarte w tej [...] książce celnie zarysowują ten typ teoretycznej konstrukcji, do której neostrukturalna semiotyczna teoria społeczna ewolucyjnie zmierza. I jeżeli tak istotnie się stanie – wówczas można będzie stwierdzić, że niniejsza programowa praca osiągnęła swój zasadniczy cel.

Na ostateczne rozstrzygnięcia w tym względzie przyjdzie jeszcze zapewne poczekać, szczególnie, że – jak zauważa Elżbieta Hałas¹³ – proponowany przez Risto Heiskalę podział krytycznych stanowisk, na temat powstawania i funkcjonowania sensów, na funkcjonalistyczne i fenomenologiczne można rozszerzyć, ujmując w teoretycznych rozważaniach także i te sensotwórcze przestrzenie interakcji, których nie obejmują ostatecznie funkcjonalizm czy fenomenologia. Biorąc jednak pod uwagę „projektowy” charakter książki Risto Heiskali, można uznać, że dokonana przez niego próba globalnej rewizji socjologicznej teorii zdecydowanie zasługuje na uwagę. Inspirująca praca fińskiego badacza może stać się punktem wyjścia do dalszych teoretycznych rozważań, których efektem może się stać reorientacja studiów socjologicznych i wytworzenie takich narzędzi badawczych, które pozwolą opisać mechanizmy funkcjonowania współczesnych społeczeństw bardziej adekwatnie, niż czyni to socjologia uprawiana tradycyjnie.



Ryszard Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, (wyd. drugie). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002, (322 stron, wydanie w twardej oprawie).

To właśnie za *Prolegomena literackie* Ryszard Nycz – jeden z najbardziej cenionych polskich literaturoznawców i teoretyków literatury, redaktor naczelny dwumiesięcznika *Teksty Drugie*, autor książek tak doskonale znanych, jak *Sylwy współczesne czy Tekstowy świat*, oraz redaktor licznych tomów zbiorowych – otrzymał w roku 1998 Nagrodę Indywidualną Ministra Edukacji Narodowej. W roku 2002, nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego ukazuje się drugie już, nieznacznie uzupełnione wydanie tej istotnej książki, o której sam autor wypowiada się następująco:

Jest to książka o języku modernizmu w potrójnym sensie, bo w trzech zasadniczych, dopełniających się znaczeniach wykorzystywanego tu w konstrukcyjnej funkcji pojęcia „język”. [...] głównym przedmiotem uwagi są w tej pracy poglądy na język: te obiegowe, stanowiące składnik powszechnej na przełomie XIX i XX wieku wiedzy o kulturze; te głoszone specjalnie przez modernistów; oraz te, które znajdują uzasadnienie w ich twórczości literackiej, zwłaszcza zaś w jej części najbardziej nowatorskiej.

Rozważania na temat tak pojmowanego języka „na podobieństwo lejt-motywu” organizują całą pracę, w najogólniejszym wymiarze stanowiącą próbę skonstruowania podwalin takiego dyskursu teoretycznego, który pozwoliłby ujmować proces historycznoliteracki w kategoriach relacyjnych, a przede wszystkim jako funkcję ewolucji świadomości języka. Ponowoczesna świadomość języka stanowi – jak się wydaje – punkt wyjścia dla rozważań o charakterze rewizyjnym, których zasadnicze cele uczony wylicza w otwierającej jego wywód „Przedmowie”.

Pierwszym z nich jest „rozpoznanie prawomocności” kanonicznej tezy o fundamentalnym znaczeniu języka dla modernistycznej twórczości literackiej i humanistyki w dziedzinie literaturoznawstwa, „w szczególności zaś w odniesieniu do fazy instauracyjnej polskiego modernizmu na początku wieku”.

Za cel drugi stawia sobie autor wykazanie, iż mylne jest pokutujące do dziś w badaniach nad literaturą przeświadczenie o braku pogłębionej pisarskiej świadomości językowo-literackiej i domniemanym „kulcie „bezmyślnej”, bezrefleksyjnej, bezpośredniej artystycznej ekspresji” w twórczości doby modernizmu.

Celem trzecim jest zaś uwypuklenie „systemowości” transformacji, jakim literatura modernizmu podlegała:

[...] pojęcie języka funkcjonuje w tej pracy w pochodnym znaczeniu; polegającym na wyeksponowaniu „systemowego” – w tej mierze – charakteru przeobrażeń modernistycznej literatury jako odrębnej całości artystyczno-światopoglądowej, kształtującej swe specyficzne rysy (nurty, odmiany, elementy) w sieci wzajemnych powiązań wytworzonych w trybie systematycznej dyfe-

rencjacji i opozycji, a nie będących na przykład rezultatem logicznego wynika-
nia, przyczynowo-skutkowej ewolucji, czy „organicznego rozwoju” urzeczy-
wistniającego możliwości obecne potencjalnie od początku. W niniejszej pracy
ten proces wyodrębniania przez odróżnianie ślędzony jest w obrębie sześciu,
moim zdaniem podstawowych, kategorii czy zespołów problemowych: moder-
nizmu, języka, podmiotu, literatury, krytyki literackiej oraz teorii literatury.

Kategoriom tym poświęcone są kolejne rozdziały książki. Rozdział pierwszy
podejmuje ogólną problematykę periodyzacji i genealogii zjawiska, które autor
określa mianem „modernistycznej formacji literackiej”. Badacz oferuje tutaj po-
głębioną refleksję nad historycznym postrzeganiem zasad władających moderni-
stycznymi dyskursami, proponując jednocześnie alternatywę dla „tradycyjnych”
sposobów myślenia o modernizmie. Ten etap wywodu prowadzi do „tymczaso-
wego” wniosku o modernizmie jako „inkluzie” postmodernizmu: w wyniku do-
minacji postmodernistycznego dyskursu inkluzywności, modernizm okazuje się
jednocześnie zjawiskiem wobec postmodernizmu „wewnętrznym”, niejako prze-
zeń „wchłoniętnym”, lecz jednocześnie ascetycznie odosobnionym.

Rozdział drugi, zatytułowany *Język modernizmu. Doświadczenie wyobcowania
i jego konsekwencje* poświęcony jest modernistycznej świadomości językowej, której
stan rozpatrywany jest w powiązaniach z konsekwencjami modernizacji i dyfere-
ncjacji kultury „wyrażającymi się w doświadczeniu alienacji, autonomizacji [...] czy
racjonalizacji [...]”. Nycz analizuje ją między innymi w świetle korelacji, jakie można
zaobserwować między immanentną poetyką twórczości modernistycznej a filozo-
fią języka, teoriami językoznawczymi oraz świadomością literacką epoki. Wnioski,
do jakich prowadzi ten etap wywodu, stanowią podstawę do rozważań na temat
podmiotowości, które ujęte są w rozdziale trzecim.

Rozdział ten naświetla koncepcje podmiotowości, jakie rozwijały się w lite-
raturze polskiej od lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia do lat dziewięćdziesią-
tych wieku XX. Kładąc szczególny nacisk na rolę, jaką w tym procesie odgrywa-
ła ewolucja świadomości języka, Nycz koncentruje swój wywód wokół czterech
podstawowych „metatropów” (symbol, alegoria, ironia i syllepsa), analizowanych
w świetle powiązań „między światopoglądowymi przesłankami immanentnych
poetyk a metodologicznymi podstawami literaturoznawczych teorii”. Te zaś, wy-
jaśnia badacz, służą mu jako „narzędzia”, które chciałby wykorzystać „do zary-
sowania elementarnej typologii historycznoliterackiej, przeprowadzonej ‘z punk-
tu widzenia podmiotu’ i ograniczonej w zasadzie do *stricte* literackiego materiału”.

Rozdziały kolejne, ilustrujące niejako poczynione dotąd obserwacje natury
ogólniejszej, mają charakter bardziej szczegółowych analiz „monograficznych”.
Rozdział czwarty poświęcony jest bowiem refleksji nad Stanisława Brzozowskie-
go krytyczno-filozoficznymi poglądami na temat literatury, zaś rozdział piąty –
koncepcjom krytyki i literatury Karola Irzykowskiego.

Podsumowujący i spajający poprzednie rozdziały teoretyczno-historyczną klamrą
rozdział szósty podejmuje problem dziejów nowoczesnej myśli teoretycznoliterac-
kiej w Polsce od jej narodzin, aż do „rozpadu wielkiej fabuły teoretycznej”, zjawi-

ska analogicznego do proklamowanego przez Lyotarda rozpadu Wielkich Metanarracji. Proces, o którym tu mowa, związany jest bezpośrednio z ewolucją modernizmu jako „formacji” (intelektualnej i literackiej), czy też – trafniej – jest bezpośrednią funkcją kształtowania się modernistycznej świadomości języka.

Tak prowadzony wywód pozwala Nyczowi przedstawić problematyczny ze względów typologicznych modernizm jako formację „ekskluzywną”, lecz w wyniku „dyskursywnego zawłaszczenia”, jakiego często dopuszczają się wobec modernizmu badacze współcześni – paradoksalnie spójną z „amorficznym” postmodernizmem, choć jednocześnie „niewygodnie” (złośliwie?) od postmodernizmu niezależną.

Pracę dopełnia *Aneks*, w którym czytelnik znajdzie dwa starsze studia autorstwa Ryszarda Nycza: „Gest śmiechu. Z przemian świadomości literackiej początku wieku XX (do pierwszej wojny światowej)”, oraz *Homo Irrequietus. Nietzscheizm w twórczości Wacława Berenta. W Nocie informacyjnej*, dotyczącej tej części pracy badacz wyjaśnia, że choć pod względem metodologicznym studia te (wyrastające z koncepcji modernizmu sformułowanej przez Stanisława Wykę) odległe są od analiz prezentowanych w zasadniczej części pracy, podejmują jednak zagadnienia ważne w kontekście centralnych rozważań *Języka modernizmu*, w istotny sposób uzupełniając główny tok rozwijanej w pracy argumentacji.

Znakomicie napisany i zorganizowany *Język modernizmu* jest bez wątpienia jedną z najważniejszych pozycji dotyczących tej „formacji” w literaturze polskiej, ale także jedną z najciekawszych (pro)pozycji metateoretycznych. Oferowany przez Ryszarda Nycza wieloaspektowy styl myślenia o ewolucji zjawisk historycznoliterackich nie tylko pozwala postrzegać zjawiska związane z omawianą przez niego formacją w skali znacznie szerszej, niż ta wyznaczana przez tradycyjne kategorie „literatury narodowej”, ale także otwiera możliwości badawcze przed literaturoznawcami poszukującymi sposobów osadzenia współczesnej, „globalnej”, postmodernistycznej kultury w ewolucyjnym, ponadnarodowym kontekście. *Prolegomena historycznoliterackie* stanowią więc także wstęp do rozważań nad stanem kultury współczesnej, współczesnym dyskursem literackim oraz językiem, w którym realizuje się podmiotowość XXI wieku.

Przypisy

¹ Jacques Derrida, *Mal d'Archive*, Paris 1995, przełożył Adam Dziadek.

² René Girard, „*To double business bound*”: *Essays on Literature, Mimesis, Anthropology* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1978), s. 221.

³ Matthew Schneider, „*Harold Bloom*”. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace, 1994. René Girard. *A Theater of Envy: William Shakespeare*. New York: Oxford University Press, 1991”, (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/AP0201/bloom.htm>) w: *Anthropoetics - The Electronic Journal of Generative Anthropology* Volume II, number 1 (June 1996) <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics/> (2004-06-24).

⁴ Matthew Schneider, „*Harold Bloom...*” (2004-06-24).

⁵ Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz, Małgorzata Sugiera, [opis serii na odwrocie strony tytułowej] w: Harold Bloom, *Lęk przed wpływem* (Kraków: Universitas, 2002).

⁶ Agata Bielik-Robson, *Sześć dni stworzenia. Harolda Blooma mitologia twórczości*, w: Harold Bloom, *Lęk przed wpływem* (Kraków: Universitas, 2002), s. 237.

⁷ Agata Bielik-Robson, s. 237 (przypis nr 33).

⁸ Agata Bielik-Robson, s. 237 (przypis nr 33). Maria Janion wywodzi znaczenie wyrazu *Bildung* od pierwotniego „ciosać”, lub „nadawać kształt” – i proponuje dla tegoż pojęcia polski odpowiednik „ukszałcenie”. (P.J.)

⁹ Paul de Man, *Review of Harold Bloom's Anxiety of Influence*, w: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (London: Methuen&Co., 1983), s. 271, cytowane za: Agata Bielik-Robson, s. 237.

¹⁰ Agata Bielik-Robson, s. 238–239.

¹¹ Źródło: polskojęzyczna strona domowa serii *Studies in Sociology: Symbols, Theory and Society*, <http://www.jezyk-polski.pl/pts/halasp1.htm> (20.05.2004).

¹² Termin polski – *kulturoznawstwo* – nie oddaje do końca specyfiki tego, co świat anglojęzyczny rozumie pod pojęciem *culture studies*, dlatego proponuję tu bezpośredni, literalny przekład pojęcia oryginalnego.

¹³ Elżbieta Hałas, *Social Symbolism: Forms and Functions. A Pragmatist Perspective* http://www.kuleuven.ac.be/socialtheoryeurope/STESA-03/elzbieta_halas.pdf, s. 6 (2004.07.10).

Summaries

Magdalena Żardecka-Nowak

Irony – Cultural Identity – Compassion

Following his own claim concerning the necessity to abandon the Platonic-Kantian philosophical canon, Richard Rorty postulates the replacement of the traditional essentialist language of metaphysics by the language of irony. This position forces him to establish new foundations of human solidarity and morality as it is no longer possible to refer to a universal concept of human nature. Critics stress the fact that questioning the ontic foundations inevitably destroys all the things that rest upon them such as morality, community and culture. Thus, Rorty's proposal to distinguish between private and public languages does not seem a satisfactory solution to the problem. For A. Bielik-Robson the very concept of irony contains "foundations" of human solidarity. In her view, irony exposes one to the experience of de-differentiation and creates a new sense of human affiliation based on the observation that however different from one another we might be, we nevertheless remain equally vulnerable. Such a claim coincides with Rorty's views much closer than his own opinions. It is through the language of irony that we are able to save our identity, the identity of our culture as well as of our moral sensitivity.

Joel Jensen

Aesthetic Identity and the Discourse of Cultural Greyout

Taking as a departure point the case of illegal mass-reproduction of an image painted by an Australian Aboriginal artist, Joel Jensen explores the relationship between culture, art and identity. He points to the threat referred to as "cultural greyout," i.e. the inability to reproduce the identities of the past due to the contemporary mass-production of artefacts in which those identities are reflected. Jensen follows Arthur Danto's view that mass reproduction changes the conveyed meaning of an artwork and, by being distributed as a commodity within the dominating society, poses a threat to the identity of the community in which the artefact was created since the history of an artwork, i.e. the circumstances that determine the artwork's creation and distribution, contribute to its aesthetic characteristics. These, in turn, remain formative for the construction of the community's identity.

Ewa Łukaszyk

Hybrid Identity as Anachronism, Object of Therapy and New Entity (the Portuguese Case)

Even though Portugal appears as a relatively unified country without ethnic minorities, shifting borders or disruptions in national continuity, the contemporary condition of Portugal's collective identity might be described as "unstable." This instability is caused by a peculiar suspension between the recollection of a past project on the one hand and the awareness of irreducible locality and a marginalized position on the other. The dilemmas of Portuguese identity are explored on the basis of the works of four authors (Fernand Pessoa, Álvaro Campus, Eduardo Lourenço and José Saramago) who, at various moments in Portuguese history, tried to define new constituents of national identity. Those attempts, ranging from the myth of the Fifth Empire to the idea of Portugal's spiritual journey, point to the hybrid character of Portuguese identity, born at the intersection of national community and anachronistic forms of self-projection which mixture may nevertheless lead to the emergence of a new form of national identity.

Wojciech Chyła

„Mind-body problem” – Media and biotechnology

The essay explores the problem of the relationship between mind and body in the two-fold context of Hegel's philosophy of the Spirit and the post-metaphysical notion of the body determined by a media-related biotechno-system. Postulating the liberation of the Spirit from the constraints of the body and its affiliation with virtuality the Spirit becomes inevitably engaged with the dynamics of commodity relations. As a result it becomes a part of the "play of affects" which has replaced the notions of good and evil. Though released from restrictions imposed by nature the Spirit nevertheless remains imprisoned in virtuality which gradually constitutes its new reality. The Spirit, set free from the constraints of the biological, becomes a perfect interactive consumer, a peculiar "slave to

fun" responding to unlimited identity proposals and life-forms offered by the mercantile techno-system represented by invasive media.

Marek Pacukiewicz

A Diary in the Strict Sense of the Term. Bronisław Malinowski's Fortunate Defeat

Inspired by two images of Bronisław Malinowski made by Witkacy and the idea of repetition which they inevitably evoke, the author points to the essential duality characterising Malinowski's *Diary*. The duality in question is the one between the sublime metaphysics of the mind/spirit and the dogging corporeality of the body. This particular opposition is also reflected in Malinowski's language which remains unintentionally transgressive, always on the verge of succumbing to its internal centrifugal force questioning its internal metaphysical element in favour of the discourse of emptiness and melancholy. Thus, following Joseph Conrad, Malinowski's *Diary* inscribes itself into the context of 19th "crisis of metaphysics" which eventually opens up a path to *ontological identity* located between repetition and mask and susceptible to the dynamics of ontological mobility.

Wojciech Kędzierzawski

Commonplaceness as an Object of Study. Malinowski and Geertz

As a departure point the author of the essay treats Bronisław's Malinowski's claim that the successful ethnographic activity can only take place "in the field" i.e. while living together with the natives in their natural environment. Such perspective inevitably redefines the relation between theory and practice in anthropological studies and, by extension, points to the general methodology of cultural studies as such. The key prescription behind the latter is now the idea of participation which necessarily reduces the safe critical perspective not only between theory and practice but also between the researcher and the object of study. The analysis of commonplaceness, which can only take place through direct contact, becomes thus a vital stage in constructing the image of a culture in which particular instances constitute a network of functional relations.

Projekt okładki
Marek J. Piwko

Redakcja techniczna, skład
Grzegorz Bociek

Korekta
Julia Antolak

Wydawca: „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, al. W. Korfantego 51, 40-161 Katowice
tel. biuro (032) 25-80-756, 25-81-913, dział handlowy 25-85-870, fax 25-83-229
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl, handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>