

teksty

D R U G I E

4 2005

Nowoczesność: prolegomena i postscripta

Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ

Język przestrzeni u Heideggera (cz. 1)

Andrzej ZAWADZKI

Kres nowoczesności:
nihilizm, hermeneutyka, sztuka

Wojciech BURSZA

Antropologia a literatura

Gianni VATTIMO

Historia zbawienia,
historia interpretacji

Aleksandra UBERTOWSKA

Pochwała zapomnienia

Joanna TOKARSKA-BAKIR

Syn marnotrawny, cziesiąc lat później

Jolanta BRACH-CZAINA

Przesilenie nowoczesności

4 [94]
2005
cena 15.00- PLN
(w tym DOKWAT)

Dorota KRAWCZYŃSKA	4	Wstęp Smutna wiedza
Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ	9	Szkice Język przestrzeni u Heideggera (cz. I)
Andrzej ZAWADZKI	29	Kres nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka
Wojciech J. BURSZTA	41	Nauki o kulturze wobec literatury. Przypadek antropologii
Roma SENDYKA	56	<i>Suffisant lecteur</i> , ryzyko pułapki i niebezpieczeństwa. Wstęp do lektury <i>Prób</i> Montaigne'a
Paweł KUCIŃSKI	72	Roztrząsania i rozbiory Nowoczesność nacjonalistyczna: czytając Wasilewskiego
Tomasz MAJEWSKI	79	<i>Das Ereignis Auschwitz</i> : ontologia współczesności
Blanka BRZOZOWSKA	88	Modernizowanie miasta
Elżbieta RYBICKA	94	„daleko ciekawsze niż nieustająca gadanina o władzy <i>simulacrów</i> ”. Antropologia literacka Dariusza Czai
Marcin CAŁBECKI	100	Ślub Jerzego Lieberta
Małgorzata WĄTKOWSKA	108	Przymuszanie do wolności
Gianni VATTIMO	113	Prezentacje Historia zbawienia, historia interpretacji. Przeł. Andrzej Zawadzki
Krzysztof GAJEWSKI	121	Komentarze Nie czas na żarty, panie Sokal!

Aleksandra UBERTOWSKA

Joanna TOKARSKA-BAKIR

Jolanta BRACH-CZAINA

Jarosław ŁAWSKI

Jerzy ŚWIĘCH

Jan HARTMAN

Magdalena KOZARZEWSKA

Michał GŁOWIŃSKI

Wojciech GŁOWAŁA
Dominik LEWIŃSKI

Marek GRASZEWICZ

133 Pochwała zapomnienia
(od Platona do Bernharda)140 **Opinie**
Syn marnotrawny, dziesięć lat później

156 Przesilenie nowoczesności

173 **Interpretacje**
Narracja i wyniszczenie.
O *Spowiedzi* Calka Perechodnika196 **Przechadzki**
Skalmowskiemu na jubileusz204 Pisać, żyć i kochać – nie umiając.
Kilka słów o szczerości w literaturze.**Archiwalia**

207 Dla Jadwigi

217 Postowie

218 **Listy do redakcji**
Do Redakcji „Tekstów Drugich”
w Warszawie220 Michała Głowińskiego wyobraźnia
czytelnicza225 **Sprostowania**226 **Nadesłane**229 **Noty o autorach**

Smutna wiedza

„Smutna wiedza”, tymi słowami rozpoczyna swą – by posłużyć się określeniem Marka Siemka – Etykę najmniejszą Theodor W. Adorno, otwierając cykl aforyzmów zebranych w tomie *Minima moralia*. I nie jest to wyrażenie będące prostym zaprzeczeniem triumfalnych konstatacji i optymistycznych postulatów jednego ze wspomnianych w niniejszym zeszycie filozofów. Stanowi ono raczej sumę przemyśleń nad „prawdziwym życiem”, którego nie ma, bo nie ma komu żyć.

„Skoro w obecnej fazie historycznej ewolucji – pisze Adorno – jej przemożna obiektywność dopiero wynika z rozkładu podmiotu, a sama nowego podmiotu jeszcze nie wyłoniła, to indywidualne doświadczenie z konieczności opiera się na dawnym podmiocie, historycznie skazanym, który istnieje jeszcze dla siebie, ale już nie w sobie. Wydaje się jeszcze pewny swej autonomii, lecz nicość, jaką podmiotom zademonstrował obóz koncentracyjny, dogania już samą formę podmiotowości”.

To, co się stało, sparaliżowało zdolność do myślenia metafizycznego, niszcząc wspólną podstawę dla spekulatywnej refleksji i doświadczenia. I wokół tych problemów koncentruje się w dużej mierze treść prezentowanego tomu.

Pojawia się w nim pytanie o podmiot, o jego status w dzisiejszym świecie, o przestrzeń, w której przychodzi mu egzystować, o sposób artykulacji jego doświadczeń i przeżyć. Wreszcie kwestia przyszłości, wyzwań dla myślenia i wszelkich innych form ludzkiej aktywności wraz z obowiązkiem przed zniszczeniem się nietscheańskiej idei wiecznych powrotów – tak w skrócie można by owe zagadnienia scharakteryzować.

Wychodząc od rozważań Vattimo, prezentowanych już kiedyś na łamach „Tekstów Drugich” (2003 nr 5), łatwo stwierdzić, iż dywagacje nad kryzysem współczesnej myśli, czy świadomości, mają na ogół wspólny punkt wyjścia („Nawet jeśli mówię o czymś zupełnie innym, mówię o Auschwitz” – te słowa Imre Kertésza mogą być metaforycznym określeniem owego punktu), jednak nie spotykają się we wspólnych rozstrzygnięciach. Odpowiedzią włoskiego filozofa na owo poczucie krańcowości, schyłku czy przesilenia jest właśnie „myśl słaba”, pozwalająca w pewnym sensie przyswoić tę trudną wiedzę, iż dzieje ludzko-

ści nie mają linearnego, progresywnego i przyjaznego człowiekowi charakteru, a ich podstawy nie stanowi jedna prawda, istotowość, substancja czy inny stały fundament. Stąd też reaktywowanie przez Vattimo heideggerowskiego pojęcia *Verwindung* jako pożegnania, przeboleń i – wreszcie – przekroczenia, wyjścia poza standardy myślenia nowocześniejszego. Vattimo podkreśla jednak to, o czym mówi także Adorno, a mianowicie swego rodzaju niegotowość współczesnych na nową sytuację. Zwraca uwagę na dualizm człowieka nowocześniejszego, z jednej strony świadomego przekroczenia metafizycznego dziedzictwa nowocześniejszości, z drugiej zaś wciąż w owym dziedzictwie zanurzonego. Tu pomocne mają być, według Vattimo, dwie strategie bytowania: *Andenken* – dostrzeganie śladów, pamięć o przeszłości oraz *Pietas* – troska i uważność.

Heideggerowskie pojęcie „troski” jako podstawowej relacji człowieka ze światem, sposobu egzystencji gwarantującego zachowanie łączności pomiędzy przeszłym, teraźniejszym i przyszłym oraz pozwalającego świadomości „być ku czemuś” jest także kategorią konstytuującą przestrzenne relacje pomiędzy bytami, o których – w kontekście myśli Heideggera – pisze Hanna Buczyńska-Garewicz. Troska ma tu sens ontologiczny, a odpowiada jej „rozważny charakter obcowania człowieka ze światem. W tym rozważnym obcowaniu mają swój początek znaczenia rzeczy oraz określenia miejsc, w których się one znajdują”.

Istotnym punktem rozważań o problematyce przestrzenności u Heideggera jest zwrócenie uwagi na jej wymiar egzystencjalny. A także na współzależność pomiędzy miejscem a konstytuującą je rzeczą. Miejsce, w swoim pierwotnym sensie, nie może być niewypełnione, puste. Pustka jest więc wobec bytu wtórna, zależna od niego, stanowi jego negację. Podobnie dzieje się ze świadomością jakiegoś stanu, która pojawia się poprzez jego zanegowanie. Obcość uświadamiana jest w procesie osławiania, dystans uwiadczania się w procesie przybliżania. Doświadcza się poprzez negatywność doświadczenia. „Czym byłaby nadzieja bez odległości?” – pyta Adorno, zamieniając w swoich aforyzmach pojęcia w ich negację i tu szukając ich ukrytych znaczeń. W owej zgodzie na negatywny charakter doświadczenia, na to, że „byt” (bycie) nie równa się „obecność”, wreszcie w uznaniu faktu,

iz nie ma on postaci stałej – jest zmienny (Vattimo) czy zanikający (Adorno: „[...] a to, co zanika należy uważać za coś istotnego”) spotykają się prezentowane tu stanowiska.

Nihilistyczna ontologia Vattimo, jak ją określa w swoim szkicu Andrzej Zawadzki, nie ma jednak negatywnych konotacji. Jest raczej otwarciem się na inny rodzaj bytu, na inne byty i inne doświadczenia. Stanowi ostateczną emanację „słabej myśli”, myśli pogodzonej z różnicą i koniecznością przetworzyciowania tradycyjnych pojęć filozofii. I znów niejako komentuje powyższą kwestię Adorno: „Dojrzała ludzkość będzie musiała pozytywnie wykroczyć poza swoje pojęcie, emfatyczne pojęcie człowieka. Inaczej zwycięży absolutna negacja, nieludzkość”.

W miejscu, w którym Adorno kończy swoją „etykę najmniejszą”, myśl zdaje się podejmować Giorgio Agamben, gdy w swoich dwu ważnych książkach (*Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* oraz *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*) rozważa punkty graniczne filozofii współczesnej.

W pierwszej z nich stawia tezę, iż obóz (czyt. Auschwitz) jako biopolityczny paradygmat nowoczesności (jej nomos) był tym miejscem, w którym zrealizowała się – jak nigdzie indziej i nigdy wcześniej – *conditio inhumana*. Każdy z rozdziałów *Homo Sacer* kończy się próbą zebrania myśli, ale i manifestacją bezradności wobec implikacji podejmowanych zagadnień. Ów – zamykający poszczególne rozdziały – „próg” (threshold) stanowi punkt krytyczny filozofii, od którego wszystko musi się zacząć od nowa.

Do myśli Agambena nawiązuje w swoim bogatym w wątki szkicu Joanna Tokarska-Bakir, koncentrując się na kwestii „nowej podmiotowości”, poszukiwania innych, niż dotychczas dyskutowane, punktów stykowych pomiędzy człowiekiem a otaczającym go światem, nowych sposobów komunikowania się bytów, ich nowych relacji wzajemnych, które dostrzec można odwracając perspektywę i pytając nie o to, jak rzeczy postrzegane są przez nas, ale jak świat zewnętrzny, świat rzeczy nas doświadcza i odbiera. Jakkolwiek dyskusyjne jest stosowanie przez autorkę niejako zamiennie pojęć „narracja” i „interpretacja”, to zgodzić się wypada, iż istnieją doświadczenia i fakty, wymykające się zarówno jednemu, jak i drugiemu procederowi. Chodzi, rzecz jasna, o ten rodzaj doświadczeń, które wyzwalają dyskusje o granicach sztuki, stosowności estetyzacji, wyrażalności i milczenia.

Adorno w Teorii estetycznej pisał o poezji Celana: „Tę lirykę przenika wstyd w obliczu cierpienia uchylającego się tak przed doświadczeniem jak i wysublimowaniem”. I dodawał: „Mowa czegoś pozbawionego życia staje się ostatnią pociechą w obliczu śmierci pozbawionej wszelkiego sensu”. Tu znów zdaje się mu wtórować Agamben, gdy rozważa – by tak rzec – kondycję ontologiczną obozowego anty-bytu, nie-człowieka: *musulmana*. W Auschwitz – powiada Agamben – etyka zaczyna się dokładnie w tym punkcie, w którym *musulman*, ów „skończony”, „zupełny” świadek (complete witness) sprawia, iż nie-możliwe staje się odróżnienie człowieka od nie-człowieka. Wszyscy *musulmanie*, którzy znaleźli swój kres w komorze gazowej, mieli takie same historie lub – dokładniej – nie mieli żadnej; spadali na samo dno, ponieważ zdarzał się jakiś jeden incydent, decydujący o tym, że nie mogli się przystosować. To właśnie tylko za nich i o nich mogą przemawiać współcześni, chcący odnieść się do tamtych wydarzeń.

„Wydaje się, że nic, ale to zupełnie nic nie można napisać o Holocaustie, co nie byłoby milczeniem” – piszą we wspólnym eseju A. Heller i F. Feher („Lettre Internationale”,

zima 1993/1994), niejako rozwijając dyskutowaną już wielokrotnie myśl Adorna. „Ale czy można zapisać milczenie?” pytają retorycznie.

Holokaust był tą granicą, na której wszyscy: filozofowie, pisarze, historycy musieli się zatrzymać. „Dopiero ten fakt, że względu na nadmiar, którym jest obarczony, wskazał na niestosowność postmodernistycznych ujęć jako autotematycznych narracji, w obrębie których każda interpretacja była dopuszczalna, a każde pojęcie prawdy nieadekwatne” – pisze Tokarska-Bakir. Na ten problem warto jednak, jak się zdaje, spojrzeć i z innej perspektywy; z takiej, która pozwala dostrzec, że tylko poszczególne narracje o tym wydarzeniu mogą ułożyć się w miarę kompletny i adekwatny obraz, jak też, że są one oddaniem sprawiedliwości każdemu doświadczeniu poszczególnemu, które domaga się wyrażenia. Wszystko inne jest zawłaszczeniem indywidualnej pamięci i ten też wątek stanowi punkt sporny pomiędzy zwolennikami dyskursu historycznego i dyskursu pamięci, będącego próbą rekonstrukcji przeszłych wydarzeń w ich najbardziej prawdopodobnym i zindywidualizowanym kształcie. Oczywiście – i na ten problem zwraca uwagę w swoim artykule Jarosław Ławski – narracja jest narzędziem autokreacji i wobec tego stwarza możliwość manipulacji obrazem zdarzeń, zwłaszcza (jak w przypadku *Perechodnika*) przy wysokim poziomie świadomości słowa.

Alan Milchman i Alan Rosenberg, autorzy recenzowanej na łamach numeru książki *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustie, nazywają Zagładę „wydarzeniem przekształcającym”*, między innymi w tym sensie, iż zmieniło ono drogi myślenia po Auschwitz. Stała groźba powtórzenia się czegoś podobnego współlistnieje z ciągłą aktualnością owego doświadczenia. Pojawia się nowa świadomość historii – korespondująca z ideą *Andenken* – historii, która nie odchodzi w przeszłość.

„Doświadczenie Holocaustu postawiło pod znakiem zapytania wyzwalającą moc wszystkich systemów wartości moralnych, społecznych i religijnych” – powiada Lawrence L. Langer. Także i to stwierdzenie należy do owej smutnej wiedzy, o której pisze Adorno.

Joanna Tokarska-Bakir – cytując amerykańskie historyczki: J. Appleby, L. Hunt i M. Jacob, autorki książki *Powiedzieć prawdę o historii* – pisze: „przedmiotów trudno się pozbyć, ponieważ istnieją”. Otóż, chciałoby się powiedzieć, jest całkiem odwrotnie – nasza wiedza podpowiada, że właśnie przedmiotów łatwo się pozbyć, ponieważ istnieją.

Dorota KRAWCZYŃSKA

Dorota KRAWCZYŃSKA	4	Wstęp Smutna wiedza
Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ	9	Szkice Język przestrzeni u Heideggera (cz. I)
Andrzej ZAWADZKI	29	Kres nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka
Wojciech J. BURSZTA	41	Nauki o kulturze wobec literatury. Przypadek antropologii
Roma SENDYKA	56	<i>Suffisant lecteur</i> , ryzyko pułapki i niebezpieczeństwa. Wstęp do lektury <i>Prób</i> Montaigne'a
Paweł KUCIŃSKI	72	Roztrząsania i rozbiory Nowoczesność nacjonalistyczna: czytając Wasilewskiego
Tomasz MAJEWSKI	79	<i>Das Ereignis Auschwitz</i> : ontologia współczesności
Blanka BRZOZOWSKA	88	Modernizowanie miasta
Elżbieta RYBICKA	94	„daleko ciekawsze niż nieustająca gadanina o władzy <i>simulacrów</i> ”. Antropologia literacka Dariusza Czai
Marcin CAŁBECKI	100	Ślub Jerzego Lieberta
Małgorzata WĄTKOWSKA	108	Przymuszanie do wolności
Gianni VATTIMO	113	Prezentacje Historia zbawienia, historia interpretacji. Przeł. Andrzej Zawadzki
Krzysztof GAJEWSKI	121	Komentarze Nie czas na żarty, panie Sokal!

Aleksandra UBERTOWSKA

Joanna TOKARSKA-BAKIR

Jolanta BRACH-CZAINA

Jarosław ŁAWSKI

Jerzy ŚWIĘCH

Jan HARTMAN

Magdalena KOZARZEWSKA

Michał GŁOWIŃSKI

Wojciech GŁOWAŁA
Dominik LEWIŃSKI

Marek GRASZEWICZ

133 Pochwała zapomnienia
(od Platona do Bernharda)140 **Opinie**
Syn marnotrawny, dziesięć lat później

156 Przesilenie nowoczesności

173 **Interpretacje**
Narracja i wyniszczenie.
O *Spowiedzi* Calka Perechodnika196 **Przechadzki**
Skalmowskiemu na jubileusz204 Pisać, żyć i kochać – nie umiejąc.
Kilka słów o szczerości w literaturze.**Archiwalia**

207 Dla Jadwigi

217 Postowie

218 **Listy do redakcji**
Do Redakcji „Tekstów Drugich”
w Warszawie220 Michała Głowińskiego wyobraźnia
czytelnicza225 **Sprostowania**226 **Nadesłane**229 **Noty o autorach**

Smutna wiedza

„Smutna wiedza”, tymi słowami rozpoczyna swą – by posłużyć się określeniem Marka Siemka – Etykę najmniejszą Theodor W. Adorno, otwierając cykl aforyzmów zebranych w tomie *Minima moralia*. I nie jest to wyrażenie będące prostym zaprzeczeniem triumfalnych konstatacji i optymistycznych postulatów jednego ze wspomnianych w niniejszym zeszycie filozofów. Stanowi ono raczej sumę przemyśleń nad „prawdziwym życiem”, którego nie ma, bo nie ma komu żyć.

„Skoro w obecnej fazie historycznej ewolucji – pisze Adorno – jej przemożna obiektywność dopiero wynika z rozkładu podmiotu, a sama nowego podmiotu jeszcze nie wyłoniła, to indywidualne doświadczenie z konieczności opiera się na dawnym podmiocie, historycznie skazanym, który istnieje jeszcze dla siebie, ale już nie w sobie. Wydaje się jeszcze pewny swej autonomii, lecz nicość, jaką podmiotom zademonstrował obóz koncentracyjny, dogania już samą formę podmiotowości”.

To, co się stało, sparaliżowało zdolność do myślenia metafizycznego, niszcząc wspólną podstawę dla spekulatywnej refleksji i doświadczenia. I wokół tych problemów koncentruje się w dużej mierze treść prezentowanego tomu.

Pojawia się w nim pytanie o podmiot, o jego status w dzisiejszym świecie, o przestrzeń, w której przychodzi mu egzystować, o sposób artykulacji jego doświadczeń i przeżyć. Wreszcie kwestia przyszłości, wyzwania dla myślenia i wszelkich innych form ludzkiej aktywności wraz z obowiązkiem przed zniszczeniem się nietscheańskiej idei wiecznych powrotów – tak w skrócie można by owe zagadnienia scharakteryzować.

Wychodząc od rozważań Vattimo, prezentowanych już kiedyś na łamach „Tekstów Drugich” (2003 nr 5), łatwo stwierdzić, iż dywagacje nad kryzysem współczesnej myśli, czy świadomości, mają na ogół wspólny punkt wyjścia („Nawet jeśli mówię o czymś zupełnie innym, mówię o Auschwitz” – te słowa Imre Kertésza mogą być metaforycznym określeniem owego punktu), jednak nie spotykają się we wspólnych rozstrzygnięciach. Odpowiedzią włoskiego filozofa na owo poczucie krańcowości, schyłku czy przesilenia jest właśnie „myśl słaba”, pozwalająca w pewnym sensie przyswoić tę trudną wiedzę, iż dzieje ludzko-

ści nie mają linearnego, progresywnego i przyjaznego człowiekowi charakteru, a ich podstawy nie stanowi jedna prawda, istotowość, substancja czy inny stały fundament. Stąd też reaktywowanie przez Vattimo heideggerowskiego pojęcia *Verwindung* jako pożegnania, przeboleń i – wreszcie – przekroczenia, wyjścia poza standardy myślenia nowocześniejszego. Vattimo podkreśla jednak to, o czym mówi także Adorno, a mianowicie swego rodzaju niegotowość współczesnych na nową sytuację. Zwraca uwagę na dualizm człowieka nowocześniejszego, z jednej strony świadomego przekroczenia metafizycznego dziedzictwa nowocześniejszości, z drugiej zaś wciąż w owym dziedzictwie zanurzonego. Tu pomocne mają być, według Vattimo, dwie strategie bytowania: *Andenken* – dostrzeganie śladów, pamięć o przeszłości oraz *Pietas* – troska i uważność.

Heideggerowskie pojęcie „troski” jako podstawowej relacji człowieka ze światem, sposobu egzystencji gwarantującego zachowanie łączności pomiędzy przeszłym, teraźniejszym i przyszłym oraz pozwalającego świadomości „być ku czemuś” jest także kategorią konstytuującą przestrzenne relacje pomiędzy bytami, o których – w kontekście myśli Heideggera – pisze Hanna Buczyńska-Garewicz. Troska ma tu sens ontologiczny, a odpowiada jej „rozważny charakter obcowania człowieka ze światem. W tym rozważnym obcowaniu mają swój początek znaczenia rzeczy oraz określenia miejsc, w których się one znajdują”.

Istotnym punktem rozważań o problematyce przestrzenności u Heideggera jest zwrócenie uwagi na jej wymiar egzystencjalny. A także na współzależność pomiędzy miejscem a konstytuującą je rzeczą. Miejsce, w swoim pierwotnym sensie, nie może być niewypełnione, puste. Pustka jest więc wobec bytu wtórna, zależna od niego, stanowi jego negację. Podobnie dzieje się ze świadomością jakiegoś stanu, która pojawia się poprzez jego zanegowanie. Obcość uświadamiana jest w procesie osławiania, dystans uwiadczania się w procesie przybliżania. Doświadcza się poprzez negatywność doświadczenia. „Czym byłaby nadzieja bez odległości?” – pyta Adorno, zamieniając w swoich aforyzmach pojęcia w ich negację i tu szukając ich ukrytych znaczeń. W owej zgodzie na negatywny charakter doświadczenia, na to, że „byt” (bycie) nie równa się „obecność”, wreszcie w uznaniu faktu,

iz nie ma on postaci stałej – jest zmienny (Vattimo) czy zanikający (Adorno: „[...] a to, co zanika należy uważać za coś istotnego”) spotykają się prezentowane tu stanowiska.

Nihilistyczna ontologia Vattimo, jak ją określa w swoim szkicu Andrzej Zawadzki, nie ma jednak negatywnych konotacji. Jest raczej otwarciem się na inny rodzaj bytu, na inne byty i inne doświadczenia. Stanowi ostateczną emanację „słabej myśli”, myśli pogodzonej z różnicą i koniecznością przetworzyciowania tradycyjnych pojęć filozofii. I znów niejako komentuje powyższą kwestię Adorno: „Dojrzała ludzkość będzie musiała pozytywnie wykroczyć poza swoje pojęcie, emfatyczne pojęcie człowieka. Inaczej zwycięży absolutna negacja, nieludzkość”.

W miejscu, w którym Adorno kończy swoją „etykę najmniejszą”, myśl zdaje się podejmować Giorgio Agamben, gdy w swoich dwu ważnych książkach (*Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* oraz *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*) rozważa punkty graniczne filozofii współczesnej.

W pierwszej z nich stawia tezę, iż obóz (czyt. *Auschwitz*) jako biopolityczny paradygmat nowoczesności (jej *nomos*) był tym miejscem, w którym zrealizowała się – jak nigdzie indziej i nigdy wcześniej – *conditio inhumana*. Każdy z rozdziałów *Homo Sacer* kończy się próbą zebrania myśli, ale i manifestacją bezradności wobec implikacji podejmowanych zagadnień. Ów – zamykający poszczególne rozdziały – „próg” (*threshold*) stanowi punkt krytyczny filozofii, od którego wszystko musi się zacząć od nowa.

Do myśli Agambena nawiązuje w swoim bogatym w wątki szkicu Joanna Tokarska-Bakir, koncentrując się na kwestii „nowej podmiotowości”, poszukiwania innych, niż dotychczas dyskutowane, punktów stykowych pomiędzy człowiekiem a otaczającym go światem, nowych sposobów komunikowania się bytów, ich nowych relacji wzajemnych, które dostrzec można odwracając perspektywę i pytając nie o to, jak rzeczy postrzegane są przez nas, ale jak świat zewnętrzny, świat rzeczy nas doświadcza i odbiera. Jakkolwiek dyskusyjne jest stosowanie przez autorkę niejako zamiennie pojęć „narracja” i „interpretacja”, to zgodzić się wypada, iż istnieją doświadczenia i fakty, wymykające się zarówno jednemu, jak i drugiemu procederowi. Chodzi, rzecz jasna, o ten rodzaj doświadczeń, które wyzwalają dyskusje o granicach sztuki, stosowności estetyzacji, wyrażalności i milczenia.

Adorno w Teorii estetycznej pisał o poezji Celana: „Tę lirykę przenika wstyd w obliczu cierpienia uchylającego się tak przed doświadczeniem jak i wysublimowaniem”. I dodawał: „Mowa czegoś pozbawionego życia staje się ostatnią pociechą w obliczu śmierci pozbawionej wszelkiego sensu”. Tu znów zdaje się mu wtórować Agamben, gdy rozważa – by tak rzec – kondycję ontologiczną obozowego anty-bytu, nie-człowieka: *musulmana*. W *Auschwitz* – powiada Agamben – etyka zaczyna się dokładnie w tym punkcie, w którym *musulman*, ów „skończony”, „zupełny” świadek (*complete witness*) sprawia, iż nie-możliwe staje się odróżnienie człowieka od nie-człowieka. Wszyscy *musulmanie*, którzy znaleźli swój kres w komorze gazowej, mieli takie same historie lub – dokładniej – nie mieli żadnej; spadali na samo dno, ponieważ zdarzał się jakiś jeden incydent, decydujący o tym, że nie mogli się przystosować. To właśnie tylko za nich i o nich mogą przemawiać współcześni, chcący odnieść się do tamtych wydarzeń.

„Wydaje się, że nic, ale to zupełnie nic nie można napisać o Holocaustie, co nie byłoby milczeniem” – piszą we wspólnym eseju A. Heller i F. Feher („*Lettre Internationale*”,

zima 1993/1994), niejako rozwijając dyskutowaną już wielokrotnie myśl Adorna. „Ale czy można zapisać milczenie?” pytają retorycznie.

Holokaust był tą granicą, na której wszyscy: filozofowie, pisarze, historycy musieli się zatrzymać. „Dopiero ten fakt, że względu na nadmiar, którym jest obarczony, wskazał na niestosowność postmodernistycznych ujęć jako autotematycznych narracji, w obrębie których każda interpretacja była dopuszczalna, a każde pojęcie prawdy nieadekwatne” – pisze Tokarska-Bakir. Na ten problem warto jednak, jak się zdaje, spojrzeć i z innej perspektywy; z takiej, która pozwala dostrzec, że tylko poszczególne narracje o tym wydarzeniu mogą ułożyć się w miarę kompletny i adekwatny obraz, jak też, że są one oddaniem sprawiedliwości każdemu doświadczeniu poszczególnemu, które domaga się wyrażenia. Wszystko inne jest zawłaszczeniem indywidualnej pamięci i ten też wątek stanowi punkt sporny pomiędzy zwolennikami dyskursu historycznego i dyskursu pamięci, będącego próbą rekonstrukcji przeszłych wydarzeń w ich najbardziej prawdopodobnym i zindywidualizowanym kształcie. Oczywiście – i na ten problem zwraca uwagę w swoim artykule Jarosław Ławski – narracja jest narzędziem autokreacji i wobec tego stwarza możliwość manipulacji obrazem zdarzeń, zwłaszcza (jak w przypadku *Perechodnika*) przy wysokim poziomie świadomości słowa.

Alan Milchman i Alan Rosenberg, autorzy recenzowanej na łamach numeru książki *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustie, nazywają Zagładę „wydarzeniem przekształcającym”*, między innymi w tym sensie, iż zmieniło ono drogi myślenia po *Auschwitz*. Stała groźba powtórzenia się czegoś podobnego współlistnieje z ciągłą aktualnością owego doświadczenia. Pojawia się nowa świadomość historii – korespondująca z ideą *Andenken* – historii, która nie odchodzi w przeszłość.

„Doświadczenie Holocaustu postawiło pod znakiem zapytania wyzwalającą moc wszystkich systemów wartości moralnych, społecznych i religijnych” – powiada Lawrence L. Langer. Także i to stwierdzenie należy do owej smutnej wiedzy, o której pisze Adorno.

Joanna Tokarska-Bakir – cytując amerykańskie historyczki: J. Appleby, L. Hunt i M. Jacob, autorki książki *Powiedzieć prawdę o historii* – pisze: „przedmiotów trudno się pozbyć, ponieważ istnieją”. Otóż, chciałoby się powiedzieć, jest całkiem odwrotnie – nasza wiedza podpowiada, że właśnie przedmiotów łatwo się pozbyć, ponieważ istnieją.

Dorota KRAWCZYŃSKA

Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ

Język przestrzeni u Heideggera (cz. I)¹

Heidegger wcześniej niż Husserl zarysował koncepcję pregeometrycznego sensu przestrzeni. Kwestia źródłowego doświadczenia przestrzeni, a także metaforyka przestrzenna, grają istotną rolę w jego myśleniu. Z jednej strony przestrzenność zostaje związana ze sposobem bycia człowieka, dokonuje się to głównie w *Sein und Zeit*, z drugiej zaś, na ogół w późnych pracach, określenia przestrzenne nabierają siły eksplikacyjnej w analizach sensu bycia. U Heideggera stale przeplatają się dwie tematyzacje: egzystencjalna tematyzacja przestrzeni i przestrzenna tematyzacja bycia. Nie pozostają one jednak w sprzeczności, lecz uzupełniają się wzajemnie.

Istotny początek fenomenologicznych rozważań o przestrzeni znajdujemy u Heideggera w *Byciu i czasie* z 1927 roku. Dokonuje się tam przede wszystkim zasadnicza polemika z Kartezjańskim pojęciem rozciągłości, a także wstępne określenie pierwotnej przestrzenności człowieka. Przednaukowo przestrzeń jest spotykana przez jestestwo dzięki ludzkiemu sposobowi bycia w świecie, określanemu jako „troska” (*cura*). Terminu „troska” nie należy rozumieć psychologicznie, nie oznacza on stanu emocjonalnego, lecz jest określeniem sposobu istnienia takiego bytu, w którym możliwość dominuje nad rzeczywistością, lub mówiąc ściślej: którego rzeczywistością jest możliwość. „Troska” jest więc terminem ontologicznym. Trosce odpowiada rozważny (*umsichtig*) charakter obcowania człowieka ze światem. W tym rozważnym obcowaniu mają swój początek znaczenia rzeczy oraz określenia miejsc, w których się one znajdują. Otaczający świat (*Umwelt*) jest zawsze światem rozumianym, a badanie sensów i miejsc rzeczy składających się na świat można nazwać hermeneutyką przestrzeni. W ten sposób analiza egzystencjalna ukazała nowy, hermeneutyczny, obszar filozofii przestrzeni.

^{1/} Tekst jest fragmentem przygotowywanej książki o fenomenologii przestrzeni.

I. Refutacja Kartezjusza

Heidegger otwiera kwestię przestrzeni wprowadzając jako naczelne pojęcie „bycie-w-świecie”. Ani jednak „bycie-w” nie odnosi do jakiejś określonej przestrzeni, ani „świat” nie oznacza zewnętrznej rozciągłości.

Człowiek jest *in-der-Welt-Sein*. Pojęcie to implikuje radykalne odrzucenie Kartezjańskiego dualizmu dwóch substancji: myślącej i rozciągłej. Człowiek nie jest ani jednym, ani drugim, lecz swoistą jednością, która poprzedza wszelkie możliwe rozdzielanie świadomości i ciała. „Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia świadomie odnosi”². Człowiek jest tu określany nie poprzez dwie substancje, lecz poprzez rozumienie istnienia; rozumienie staje się jego sposobem bycia.

Rozumienie łączy człowieka ze światem. Człowiek zawsze odnajduje się w świecie, wobec tego jego rozumienie bycia nie ogranicza się do siebie samego, lecz wykracza ku światu. Nie jest możliwe rozumienie własnego istnienia bez uchwycenia istnienia otaczającego świata. Świadomość bycia obejmuje w sposób konieczny obie rzeczy: człowieka i świat razem. To właśnie jako bycie przytomne człowiek jest „bytem-w-świecie”.

Heidegger określając człowieka jako *in-der-Welt-Sein* zaczyna swe rozważania od odrzucenia sensu przestrzennego formuły „bycia-w”. Pojęcie przestrzeni pojawia się więc tu już na samym początku, jeszcze przed wyjaśnieniem, czym jest pierwotna przestrzenność i jak z niej wyrasta abstrakcyjne pojęcie przestrzeni. Pierwotnie pojawia się więc w rozważaniach Heideggera tradycyjne rozumienie przestrzeni, zgodne z Kartezjańską koncepcją substancji rozciągłej i pojęciem ciała. Heidegger jednak podkreśla, że w jego formule „bycia-w” człowiek nie jest pojmowany jako pewne ciało rozciągłe i usytuowane w określony sposób wobec innych ciał, nie chodzi tu o byt mający swoje miejsce w jakimś innym bycie, stanowiącym swoiste dla niego pomieszczenie. Innymi słowy, Heidegger zaczyna swą analizę ludzkiego bycia-w-świecie od odrzucenia koncepcji człowieka i świata jako bytów określanych przez ich rozciągłość. Stosunek człowieka do świata nie da się, wedle niego, ująć jako relacja między dwoma ciałami, z których jedno zawiera się w drugim. Człowiek nie jest w świecie jak woda w dzbanie. Jest więc jasne, że formuła „bycie-w-świecie” nie mówi o przestrzennej relacji ciał. „«Bycie-w» nie oznacza bynajmniej przestrzennego przebywania czegoś obecnego w czymś obecnym, podobnie jak «w» wcale nie oznacza jakiejś przestrzennej relacji”³.

Kategorie, potocznie rozumiane jako przestrzenne, są zatem używane tutaj przez Heideggera w innym sensie, nabierają – w miejsce przestrzennego – nowego znaczenia egzystencjalnego. „W”, zamiast określać położenie dwóch ciał względem siebie, ma wskazywać na nierozdzielne współistnienie człowieka i świata. Język przestrzeni jest więc użyty tutaj metaforycznie, choć metaforycznie w sensie

negatywnym: mówimy w terminach przestrzennych o czymś nieprzestrzennym (egzystencjalnym), żeby podkreślić w ten sposób nieprzestrzenny sens relacji „bycia-w”. Kategorie przestrzenne wspomagają więc język egzystencjalny, gdyż są jak gdyby bardziej oczywiste czy lepiej przyswojone, można się do nich odwołać w celu lepszej prezentacji kwestii ontologicznych. Nowe ujęcie egzystencjalne, niemające jeszcze własnego języka, używa języka przestrzeni, aby podkreślić szczególność i nieredukowalność kwestii egzystencjalnych do przestrzennych. Jest to przestrzenna tematyzacja bycia.

Heidegger zresztą także odwołuje się do innego, nieprzestrzennego sensu czy użycia przyimka „w”. Aby podkreślić, że zwrot „bycie-w-świecie” nie oznacza przestrzennego przebywania w pomieszczeniu (jak woda w dzbanie), wyprowadza także „w” etymologicznie z zamieszkiwania (*innan-, wohnen, habitare*), a nie tylko ze znajdowania się wewnątrz czegoś innego. W ten też sposób, już na początku jego rozważań, zarysowuje się nowy sposób mówienia o przestrzeni, który stanie się dlań dalej językiem pierwotnego sensu przestrzenności. Jest to egzystencjalny sens „posiadania domu” czy „bycia u siebie”, który wyraża szczególną relację zażyłego współistnienia. Jestestwo jest w świecie u siebie, a światem z kolei jest to, co stanowi domostwo człowieka. Tu już mamy nowy, właściwy sens bycia człowieka w świecie, jako stanu zamieszkiwania czy przyswajania pokonującego obcość. Język zamieszkiwania, bycia u siebie, czy bliskości okazuje się także językiem źródłowej przestrzenności: takie są właśnie wedle Heideggera najwcześniejsze pojęcia wyrażające doświadczenie przestrzenności. Jest to źródłowa przestrzenność, czyli taka, jakiej doznaje człowiek w swoim życiu. Tak więc w tym wypadku, odwrotnie niż poprzednio, nie tyle język przestrzeni używany jest metaforycznie, aby mówić nim o byciu, lecz język bycia (być u siebie, zamieszkiwać w domu) służy do mówienia o przestrzeni. Język bycia staje się językiem wyrażania pierwotnego sensu doświadczenia przestrzenności: człowiek, zamieszkując u siebie, wśród przyswojonych, dobrze znanych, rzeczy, konstituuje domostwo stanowiące jego przestrzeń. Następuje tu zatem egzystencjalna tematyzacja przestrzeni.

Znamienne w myśleniu Heideggera jest współistnienie obu tematyzacji: z jednej strony występuje u niego egzystencjalna tematyzacja przestrzeni, gdy terminy egzystencjalne używane są dla wyrażenia doświadczenia przestrzennego, czyli gdy „pierwsze” kategorie przestrzenności zaczerpnięte zostają z dziedziny sposobu bytowania człowieka w świecie, z drugiej zaś strony, występuje przestrzenna tematyzacja bycia, gdy terminy przestrzenne służą objaśnianiu i rozświetlaniu kwestii ontologicznych, czyli gdy mówi się o byciu w języku relacji przestrzennych. Nie ma w tym sprzeczności. Można natomiast mówić o kole hermeneutycznym, czy też o wzajemnym wyjaśnianiu się pewnych pojęć w procesie analizy, które pozwala na uniknięcie odwoływania się do definicji, zawsze zatrzymującej i petryfikującej myśl. Taka kolistość jest znamienym rysem wielu rozważań Heideggera.

Wprowadzony przez Heideggera sposób rozumienia formuły „bycia-w” rzutu-je, z jednej strony, na swoiste rozumienie człowieka, co pokazaliśmy powyżej, z dru-

^{2/} M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 68.

^{3/} Tamże, s. 70.

giej zaś w sposób specyficzny określa sens świata, w którym człowiek przebywa. Świat ma tu zawsze sens korelatu wobec czegoś pierwszego, dla którego jest drugim, czyli jest zawsze światem dla kogoś, światem ze względu na człowieka. Heidegger, aby podkreślić ową relacjonalność świata, używa określenia „światowość świata”. „Światowość świata” wskazuje na to, że przez świat rozumie się nie jakiś byt absolutny, oderwany od człowieka, lecz właśnie ten świat, w którym człowiek jest „w”, czyli świat człowieka. „Światowość świata” podkreśla, że jest ktoś, dla kogo ten świat jest światem⁴. Jest to świat w takiej mierze, w jakiej jest on otoczeniem człowieka, w jakiej człowiek ujmuje go rozważnie (*umsichtig*), czyli w trosce, jako pewną otaczającą go całość. „Światowość świata” jest więc po prostu drugą stroną „bycia-w”. O ile człowiek jest „w”, o tyle istnieje świat stanowiący jego otoczenie. „Światowość” jest pojęciem ontologicznym i oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie⁵. A także: „świat” oznacza ontologiczno-egzystencjalne pojęcie „światowości”⁶.

Heidegger, wprowadzając wstępnie kategorię „bycia-w-świecie”, wielorako podkreśla jej niezależność od konotacji przestrzennych. Ani człowiek, ani świat nie są tu pojmowane jako *res extensa*, ani też związek „w” nie jest zawieraniem się jednego bytu w innym, czyli nie ma charakteru relacji przestrzennej. Oznacza on raczej jakąś interakcję, współkształtowanie zachodzące między człowiekiem a otaczającymi go rzeczami. To współkonstituowanie się, wzajemne określanie, leży u podstaw zarówno „światowości” jak i „jestestwa”.

Nie tylko jednak „bycie-w-świecie” nie ma konotacji przestrzennych, lecz – co więcej – jako wolne od sensu przestrzennego staje się dopiero podstawą do wyjaśnienia pochodzenia przestrzeni. Pojęcie światowości świata, dzięki temu, że nie opiera się na pojęciu przestrzeni, może rzucić nowe światło właśnie na samą przestrzeń. Albowiem to dopiero z perspektywy egzystencjalnej dostrzegalne staje się źródłowe doświadczenie przestrzenności. Analiza egzystencjalna okazuje się więc fundamentem fenomenologii przestrzeni. Ukazuje ona zarazem ściśle zespolenie tematyki przestrzennej z egzystencjalną, gdzie terminy obu często wzajemnie się zastępują i wyjaśniają. Egzystencjalna tematyzacja przestrzeni prowadzi w późniejszych pracach do swoistej przestrzennej tematyzacji metafizyki bycia, gdzie elementarne sensory przestrzenne, czyli pewne treści doświadczenia egzystencjalnego, służą do wyjaśniania relacji bytowych.

Heidegger jasno i zdecydowanie formułuje pogląd, że egzystencjalne pojęcie świata nie tylko nie zakłada przestrzeni, lecz jest warunkiem zrozumienia, czym jest przestrzeń i jak się ona konstituuje.

4/ Takie rozumienie świata przez Heideggera krytykował ostro Scheler; pisał on: „w tej filozofii świat pozbawiony jest własnego sensu, własnej wartości, jest bez samodzielnej rzeczywistości wobec człowieka”. M. Scheler *Spaete Schriften, Gesammelte Werke*, Bd.9, Bern 1976, s. 295.

5/ M. Heidegger *Bycie i czas*, s. 82.

6/ Tamże, s. 83.

Najbliższym światem powszedniego jestestwa jest „otoczenie”... Termin „otoczenie” zdaje się swym „o-” wskazywać na przestrzenność. To konstytutywne dla otoczenia „wokół” nie ma wszelako żadnego pierwotnie „przestrzennego” sensu. Przysługujący bezsprzecznie otoczeniu przestrzenny charakter da się rozjaśnić dopiero na podstawie struktury światowości. Odtąd przestrzenność stanie się widoczna fenomenologicznie. Ontologia jednakże usiłowała właśnie interpretować na podstawie przestrzenności bycie „świata” jako *res extensa*. Najbardziej skrajną skłonność do takiej ontologii... przejawia Kartezjusz.⁷

2. Rzecz pod ręką

„Jestestwo” – ten twór teoretyczny Heideggera – odznacza się, jak powiedzieliśmy powyżej, dwoma istotnymi właściwościami: jest bytem rozumiejącym oraz konstytuującym wokół siebie otoczenie, będące jego światem. Rozumienie i bycie-w-świecie jestestwa są nierozdzielne, co więcej – wzajemnie się warunkują. W jestestwie nie ma podziału na ciało i umysł, lecz rozumienie bycia jest właśnie sposobem istnienia. Widać to wyraźnie na przykładzie innego teoretycznego tworu Heideggera, którym jest „troska”. Wspomniano już na wstępie, że pojęcia tego nie należy psychologizować, bowiem nie jest to określenie jakiegoś stanu psychicznego. „Troska” jest pewnym rozumieniem bycia, które staje się zarazem sposobem istnienia bytu, któremu przysługuje. Jest zatem stanem egzystencjalnym, a nie mentalnym.

Te i inne twory teoretyczne Heideggera są elementami jeszcze bardziej rozbudowanego przezeń języka ontologii fundamentalnej, w którym mówi on o człowieku, o otaczającym go świecie i o życiu w tym świecie. Stworzenie języka teoretycznego, w którym mówi się o szczególności pewnego bytu, jakim jest człowiek (sięgając zarazem do pytania o sens bycia w ogóle), pozwala skoncentrować myśli na zasadniczych kwestiach egzystencjalnych oraz uniknąć wielu trywializacji, jak też nadmiernej niejednoznaczności i pomieszania problemów. Język egzystencjalny, który Heidegger tak bardzo rozbudowuje w *Byciu i czasie* służy więc jasności myślenia, a nie zaciemnianiu sprawy, jak sądzą niektórzy. Zadawanie nowych pytań, podejmowanie nowych problemów wymaga zawsze używania nowych pojęć, wolnych chociaż częściowo od dawnych konotacji. Język Heideggera jest więc ważny. Równie ważne jednak jest rozumienie faktu, że ani język, ani twory teoretyczne nie są całkowicie arbitralne, lecz odnoszą się – poza ich wewnętrznym, teoretycznym funkcjonowaniem w ramach pewnej całości myślowej – do pewnej rzeczywistości, którą w ostateczności mają uchwycić i zrozumieć. Rzeczywistością tą, najogólniej rzecz biorąc, jest człowiek i jego życie w świecie. Rzeczywistość ta widziana jest przez Heideggera z jednego określonego punktu widzenia: z perspektywy postawionego na nowo pytania o sens bycia. Jednakże za kunsztowną budowlą terminologiczną Heideggera kryje się życie człowieka i świat, byt skończony

7/ Tamże, s. 85.

i byt wieczny, które są w pewien sposób interpretowane, a taka interpretacja nie może być całkowicie dowolna, jeśli filozof nie chce utracić wiarygodności. Dlatego błędem jest dość częste zwracanie uwagi tylko na specyfikę terminów Heideggerowskich, przy równoczesnym zapominaniu o rzeczywistości, której objaśnieniu mają służyć.

Heideggerowi właściwe jest fenomenologiczne poszukiwanie źródłowości zjawisk. Szukanie początków zawsze było obecne w jego myśleniu, choć przybierało zmienne formy. Początkowo bliskie było Husserlowskiej idei absolutnego początku (mimo pewnych zastrzeżeń wyrażonych w *Byciu i czasie*), później przyjmowała postać raczej zbliżoną do Nietzscheańskiej metody genealogicznej wolnej od absolutyzacji i traktującej źródła raczej hipotetycznie. Zawsze jednak źródło, początek, miał dla Heideggera poważną siłę eksplikacyjną. Kwestia źródłowości pojawia się wielokrotnie i wielowymiarowo w *Byciu i czasie*. Interesująca nas kwestia przestrzeni jest tu przede wszystkim poszukiwaniem sensu oryginalnej przestrzenności, ukonstytuowanej w podstawowych formach istnienia jestestwa. Innymi słowy, idzie o sens wytworzonej przez człowieka w życiu przedgeometrycznej przestrzenności, z której dopiero wtórnie wyrasta abstrakcyjne naukowe pojęcie przestrzeni. Heidegger, w różnorodnym uwikłaniu tematycznym, daje w *Byciu i czasie* odpowiedź na pytanie, które dopiero około dziesięć lat później jasno sformułował Husserl w swym artykule *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-kritisches Problem*⁸, czyli opisuje doświadczenie źródłowej przestrzenności poprzedzające geometrię.

Zgodnie z fenomenologiczną zasadą odnajdywania źródłowości, Heideggerowska analiza pokazuje jestestwo-będące-w-świecie w stanie jego elementarnego i początkowego istnienia, u źródeł jego bycia, innymi słowy, w jego codzienności. Jestestwo jest rozpatrywane takim, jakim jest ono na co dzień. To, do czego Husserl nawołuje w *Kryzysie*, czyli do powrotu do świata życia, istnieje już wcześniej u Heideggera w postaci analizy przeciętnej codzienności jestestwa. Pojęcie codzienności/powszedniości (*Alltaeglichkeit*) prowadzi nas ku początkowym formom egzystencji. Heidegger pisze, że analiza jestestwa ma ukazać ten byt „tak, jak z r a z u i z w y k l e (*zunächst und zumeist*) jest w swej przeciętnej powszedniości”⁹. Pojęcie „codzienności” mówi więc o tym, co jest najpierwszym, wyjściowym stanem człowieka w jego egzystencji („zrazu”), ale także o tym, że ten stan jest stale obecną rzeczywistością sposobu bycia jestestwa („zwykle”). Ponadto, ta powszedniość, czyli codzienność, jest niezróżnicowana indywidualnie, jednakowa dla każdego, więc przeciętna. Nie znaczy ona jednak prymitywności, niskiego stopnia rozwoju kultury ani zwrócenia się ku życiu „ludów pierwotnych”. Jest warstwą życia zawsze obecną, na której mogą się formować inne *modi* bycia, które jednak jej nie eliminują.

8/ E. Husserl *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologi*, Husserliana VI, Beilage III. Haag 1962.

9/ M. Heidegger *Bycie i czas*, s. 22.

Niezindywidualizowane jestestwo (każdy) w swej codzienności jest w określonym świecie, czyli jest w takim świecie, jaki do tej codzienności przystaje, jaki jest jej otoczeniem, jej miejscem, w którym taki przeciętnie powszedni byt przebywa. Nie jest to świat naukowego przyrodoznawstwa ani świat wytworów ducha w postaci sztuki. Jest to świat elementarnego bycia (życia)¹⁰. Ten elementarny, źródłowy pierwszy świat, w jakim przebywa w swej codzienności jestestwo, nazywa Heidegger „światem rzeczy pod ręką”¹¹. Wszystko w tym świecie jest odbiciem praktycznej potrzeby codzienności. Świat codzienności, świat życia człowieka ma charakter przede wszystkim instrumentalny. Źródłowe istnienie rzeczy to ich pozostawianie w relacji pewnej użyteczności wobec człowieka. Przeciętne jestestwo w swej codzienności egzystuje wśród szeroko rozumianych narzędzi, wśród rzeczy, którymi dysponuje, których stale używa. Praktycznemu nastawieniu życia odpowiada instrumentalność rzeczy.

Bycie użytecznym, pod ręką, w dyspozycji człowieka (*Zuhandenheit*) jest więc źródłowym sposobem bycia świata względem człowieka/jestestwa. Nie jest to dla Heideggera jednak jedyny sposób bycia świata dla człowieka. Rozumienie jest albo potoczne, albo teoretyczne. Obok praktycznego nastawienia życia wyróżnia Heidegger także intencjonalność spostrzeżeniową, poznawczą, w której świat jawi się jako obecny, jako dany przed nami (*Vorhandenheit*). Źródłowa, czyli konstytutywna dla bycia-w-świecie jest jednak codzienność zdominowana użytecznością. Pierwotne obcowanie z rzeczami nie dokonuje się w spostrzeżeniu zmysłowym, chwytającym ich zwykłą obecność, lecz w rozumieniu ich instrumentalnej przydatności. Źródłowa znajomość otoczenia to rozważne (*umsichtig*) jego rozumienie. Intencjonalność związana z „troską” prowadzi do rozumienia świata jako całości złożonej z rzeczy znajdujących się pod ręką, czyli będących do dyspozycji człowieka. Świat życia poprzedza świat abstrakcyjnego poznania.

To w przeciętnej codzienności, w zatroskaniu, wśród rzeczy pod ręką, w korzystaniu z ich dyspozycyjności, powstaje początkowo zjawisko przestrzenności. Człowiek używający narzędzi zapoczątkowuje przestrzeń. Jestestwo przez swój sposób bycia, w trosce, „uprzedzennia przestrzeń”. Nie jest ono pierwotnie „w” przestrzeni. Ani też świat nie jest przestrzenią dla jestestwa. Nie ma również przestrzeni, w której jako w pomieszczeniu mieści się całość świata. Przestrzeń nie jest z góry dana. Jest ona natomiast egzystencjalnie konstytuowana. Jest to konstytucja poprzez interakcję człowieka i rzeczy w życiu.

10/ Misch uważa, że „całą staranną terminologię Heideggera można przełożyć na konkretny język życia”. G. Misch *Lebensphilosophie und Phaenomenologie*, Darmstadt 1967, s. 58.

11/ Przyjęta w polskim wydaniu *Bycia i czasu* formuła „rzeczy poręcznych” nie wydaje się szczęśliwa; raczej dla wykreowanego przez Heideggera terminu *Zuhandene* bardziej odpowiednie jest francuskie *l'étant disponible* czy angielskie *things at hand*, co po polsku najlepiej oddać jako „rzeczy pod ręką” lub „rzeczy w dyspozycji”.

Heidegger zawiesza pojęcie przestrzeni, by wyjaśnić sposób, w jaki przestrzeń powstaje. Świat rzeczy pod ręką nie jest określany przestrzennie (nie jest on zbiorem rzeczy rozciągłych), natomiast jest rozpatrywany od strony jego roli w konstytuowaniu przestrzeni. Rzecz poprzedza więc przestrzeń, nie jest definiowana poprzez cielesną rozciągłość, lecz przez swój stosunek do jestestwa. Rzecz pod ręką jest rzeczą dzięki temu, że pozostaje w pewnym użyciu, w relacji przydatności dla innego bycia: człowieka. To człowiek określa użyteczność czegoś, jego przydatność dla własnego istnienia. Innymi słowy, to człowiek wytwarza „rzecz użyteczną”. Jest to jednak wytwarzanie intencjonalne (znaczeniowe), a nie substancjalne. Nadaje ono tym samym światu pewien całościowy sens bycia zbiorem rzeczy będących pod ręką, rzeczy pozostających w dyspozycji.

W tym procesie instrumentalizacji świata przeciętnej codzienności Heidegger odnajduje początki przestrzeni. Początki te mają w najogólniejszym sensie także charakter instrumentalny. Wyrastają z potrzeby wprowadzenia wśród rzeczy będących w dyspozycji pewnego porządku, niezbędnego dla sprawnego ich używania. Rzeczy będące w dyspozycji pojawiają się zawsze jako pewna wielość i ich użyteczność zależy od ich organizacji, od ich pozostawiania w pewnej strukturze. Zasadą porządku wśród nich panującego staje się miejsce rzeczy. Miejsce okazuje się czymś funkcjonalnym wobec rzeczy. Jeśli wszystko jest jednakowo „pod ręką”, to nic nie jest pod ręką. Wśród narzędzi nie może panować chaos. Świat rzeczy w dyspozycji musi być swoistym kosmosem. Jego strukturą staje się organizacja rzeczy poprzez miejsca, w których są, czyli gdzie możemy je znaleźć. Jednak przestrzeń nie została jeszcze ukonstytuowana, to dopiero rzeczy zaczynają wyznaczać przez swój charakter jakieś miejsca. Heidegger chce z chaotycznej wielości wyprowadzić dopiero pierwotne zjawisko przestrzenności. Jego myślenie nie zakłada przestrzeni, lecz zmierza do uchwycenia chwili, ruchu, z którego się ta przestrzeń rodzi. Dlatego istotnie *Zuhandenheit* – świat rzeczy pod ręką – nie jest jeszcze w przestrzeni. To dopiero w nim rodzi się pewien porządek miejsc, czyli egzystencjalna przestrzenność, a rodzi się on z obcowania człowieka z rzeczami.

Cała uwaga analityczna musi się więc skupić na jestestwie i jego byciu/życiu. Wszak w relacji „bycia-w-świecie” to człowiek jest aktywny (intencjonalny), a świat jako korelat (co zawiera się w pojęciu „światowości”) jest zakorzeniony w jestestwie, jest jego otoczeniem. Heidegger zwraca się więc w swych rozważaniach ku kwestii codziennej przeciętnej aktywności człowieka, ku jego używaniu rzeczy będących pod ręką. Używać można czegoś, co łatwo się znajduje, czego nie trzeba szukać, czyli czegoś, co właśnie j e s t p o d r ę k ą. Dlatego świat rzeczy w dyspozycji nie może być tylko chaotyczną wielością. B y ć p o d r ę k ą , t o z n a c z y m i e ć s w o j e m i e j s c e. Jest to dla Heideggera analityczna definicja, choć wprowadza on ją w postaci „empirycznego” rozważania, czym może lub nie może być używanie przez człowieka narzędzi. Tak więc, pojęcie narzędzia implikuje pojęcie miejsca. Narzędzie *ex definitione* ma swoje miejsce, bez niego bowiem nie jest „pod ręką”, nie może być sprawnie znalezione, nie jest więc podręcznym narzędziem.

Narzędzia muszą mieć swoje miejsca¹² – stwierdza Heidegger, choć jesteśmy jeszcze w stanie przedgeometrycznym bez kategorii trójwymiarowej przestrzeni, bez zdolności mierzenia położenia czy odległości. Heidegger wprowadza więc pojęcie „miejsca”, którego sens chce dopiero wywieść z analityki egzystencjalnej. Wyjaśnić ma ona charakter miejsca konstytuowanego przez człowieka w jego przeciętnej codzienności, czyli w życiu, a nie w nauce. Analityka egzystencjalna koncentruje się na dwóch właściwościach aktywności człowieka używającego narzędzi. Jest to anulowanie odległości i nadawanie kierunku.

Miejsce narzędzia konstytuuje jestestwo w swej codzienności. Określając zaś konkretne miejsca konkretnych narzędzi tworzy zarazem sens miejsca jako takiego. Jeśli po kwiaty idę do ogrodu, a po młotek sięgam do specjalnej skrzynki na rzeczy techniczne, to znaczy, że wiem, gdzie ich szukać. Nie dokonuje się to jednak poprzez określenie ich położenia w przestrzeni, nie wymaga kompasu ani innych środków pomiaru. Idąc po kwiaty do ogrodu, konstytuuję tym samym ogród jako ich miejsce. Miejsce określa się przez to, że znajduje się w nim dane narzędzie. Ogród jest miejscem kwiatów. Kwiaty poprzedzają zatem ogród: to nie ogród jest samodzielnie wyróżnioną przestrzenią, w której zostają umieszczone kwiaty, lecz odwrotnie, ogród staje się miejscem przez to, że znajdują się tam kwiaty. To kwiaty wyznaczają jego bycie miejscem. To wyznaczanie miejsca przez rzecz nie tylko odwraca „przestrzenność” sposób myślenia o miejscu i rzeczy (w którym miejsce poprzedza rzecz, a rzecz umieszcza się w miejscu), lecz także nadaje konkretny i wypełniony zawsze pewną treścią sens miejsca. To pierwotne miejsce (ukonstytuowane przez codzienność) nie jest nigdy puste, lecz zawsze jest wypełnione treścią: ogród = kwiaty, skrzynka = młotek i gwoździe. Można więc rzec, że to „miejsce” nie jest jeszcze miejscem przestrzeni (pewnym abstrakcyjnym konstruktem wyodrębnionym od tego, co w nim się znajduje i będącym możliwym pomieszczeniem dla różnych zawartości). Nie będąc jeszcze pojęciem przestrzennym, to „miejsce” (ogród wyznaczony przez kwiaty, a nie kwiaty będące w ogrodzie) jest jednak początkiem przestrzeni, bo to z jego sensu rodzi się potem inny sens, sens abstrakcji położenia w jakimś formalnym systemie.

Tak więc, pierwotnie miejsce nie jest wyodrębnione od rzeczy w nim się znajdując. Miejsce jest w pełni zidentyfikowane z rzeczą, a rzecz z kolei należy do swego miejsca, nie istnieje od niego oddzielnie, lecz jest w nim jednoznacznie zakorzeniona¹³. Każda rzecz ma s w o j e miejsce, rzecz i miejsce przynależą do siebie wzajemnie i jednoznacznie.

^{12/} *Das Zeug hat seinen Platz*. M. Heidegger *Gesamtausgabe*, Bd. 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1977, s. 137.

^{13/} Warto zwrócić uwagę na to jak, mimo zasadniczych filozoficznych różnic dzielących Heideggera i Cassirera, ta źródłowa przestrzenność podobna jest do Cassirerowskiej przestrzeni mitycznej. Cassirer pisał, że „w micie zawsze jakościowe różnicowanie przyjmuje postać zróżnicowania przestrzennego” oraz że „mit przekształca wszystkie różnice w różnice jakościowe” (*Die Philosophie der symbolischen Formen*, tom II *Das mythische Denken*, Darmstadt 1969, s. 127). Wedle Heideggera zaś zróżnicowanie jakościowe (instrumentalne) jest pierwszą formą przestrzenności.

Dyspozycyjność rzeczy realizuje się poprzez jej umiejscowienie, przez umiejętność natychmiastowego jej znalezienia. Innymi słowy, rzeczy będące pod ręką są zawsze w pobliżu, znajdują się blisko jestestwa. Jest to znów sens analityczny: być pod ręką, to przecież nic innego niż być w pobliżu. Wedle Heideggera bliskość stanowi najpierwszą postać przestrzenności. Jestestwo konstituuje źródłowo przestrzeń w akcie przybliżania rzeczy, w akcie czynienia ich bliskimi w procesie poważnego (*umsichtig*) obcowania ze światem. Rzeczy bliskie, to te które wchodzą w zakres „światowości świata”, a w świat wprowadza je nic innego jak tylko sama egzystencja jestestwa. Innymi słowy, człowiek kształtuje zakres i zawartość świata, w którym przebywa.

Jestestwo w swoim byciu uprzedzenia przestrzeni¹⁴. Heidegger dwójako charakteryzuje naturę doświadczenia, leżącego pierwotnie u podstaw przestrzeni: jest to anulowanie dystansu oraz ukierunkowanie. Ze względu na te dwie funkcje mówi o „przestrzenności” (*Raumlichkeit*) jestestwa, której odpowiada „przestrzenność” świata rzeczy. Przestrzenność ta nie jest jeszcze przestrzenią, jest przed geometrią.

Jestestwo w swym instrumentalnym używaniu rzeczy włącza je w konstytuowany świat, czyniąc je swojskimi i bliskimi lub pozostawiając inne obcymi i dalekimi. To przez używanie, poznawanie i różnorakie wciąganie w krąg aktywności człowieka, rzeczy stają się nieobce, następuje pewna z nimi zażyłość, umiejętność obchodzenia się, stają się swojskie i pozostające w bliskich stosunkach z jestestwem. Rzeczy pod ręką stają się częścią świata, pojawiając się wokół człowieka jako elementy jego otoczenia. W tym też sensie wyłaniają się z nieznanego inności tracąc swą obcość. Rzeczy pod ręką ze swej natury przybliżają się do człowieka. Heidegger to przybliżanie nazywa jednak nie wprost, lecz mówi o anulowaniu oddalenia, o de-dystansowaniu¹⁵. Powodem tego jest fakt, że chodzi tu o przed-przestrzenną sytuację, gdy nie ma jeszcze żadnej miary oddalenia. Stosunek między jestestwem a światem nie może więc być wymierną odległością, lecz jest różnicą jakościową. Egzystencjalnie jestestwo wobec świata znajduje się w sytuacji inności, obcości, nieswojskości, z której dopiero wyłania się dzięki jego poważnemu oglądowi pewna znajomość i zażyłość z otoczeniem. Konstytuowanie świata jest więc osławianiem rzeczy, umiejętnością obchodzenia się z nimi, przez co dopiero ujawnia się w rozumieniu poprzednia ich nieznanność i obcość. Stan wyjściowy nie jest więc nawet jeszcze obcością *sensu stricto*, gdyż brak mu świadomości obcości, która pojawia się dopiero przez osławianie świata: dopiero w odkryciu bliskości rzeczy ujawnia

^{14/} Mówimy tu o „uprzedzeniu przestrzeni” w podobnym sensie, w jakim jest mowa o „uczasawianiu czasu”, czyli o konstytuowaniu przestrzeni jako charakterystyki świata. „Uprzedzenie” jest źródłem przestrzeni należącym do intencjonalności jestestwa.

^{15/} Niemieckim terminem wprowadzonym przez Heideggera jest *Ent-fernung*. Nie wydaje się, by polskie naśladownictwo w postaci „od-dalenia” było pomocne w rozumieniu tekstu. Trafniejsze jest angielskie tłumaczenie Joan Stambaugh jako *de-distancing*, za którym tu idziemy.

nia się ich poprzednia obcość, a więc i sam ogólny sens obcości. Jest to jak gdyby wydobywanie z ciemności, w której nie wiadomo, co się kryje. Dlatego Heidegger ma rację, nie mówiąc wprost o przybliżaniu, które zakłada już rozumienie czegoś jako znajdującego się w pewnej odległości. To dopiero de-dystansowanie odkrywa poprzedzające je oddalenie¹⁶. Z całkowitej obcości rozwija się stopniowo stan zażyłości z człowiekiem, z ciemności wyłaniają się pewne kształty.

Heidegger wykorzystuje w swych rozważaniach pewną dwuznaczność słowa „bliski”, „bliskość”. „Bliskość” znaczy familiarność, poufałość, zażyłość, nieobcość, pokrewieństwo, a „oddalenie” czy „dalekość” – ich negację. Nie są to terminy mówiące o odległości mierzalnej przestrzennie. Jednak „bliski”, „daleki” mają także znaczenie wyraźnie przestrzenne, uchwytywane ilościowo. Heidegger stara się sugerować, że w słowie „bliski” znaczenie swojskości, zażyłości poprzedza znaczenie odległości. Odwołanie się do tej dwuznaczności wspiera jego tezę o egzystencjalnym ugruntowaniu relacji przestrzennych.

Drugą, obok anulowania dystansu, postać intencjonalności konstytuującej przestrzenność Heidegger nazywa ukierunkowaniem (*Ausrichtung*). Jest ona zresztą ściśle związana z pierwszą. Używając narzędzi kierujemy się ku ich miejscom. Powstaje kwestia „gdzie?”, „dokąd?” zwrócić się po coś, co jest potrzebne, jak się kierować ku miejscu narzędzia, aby dysponowanie nim było możliwe. Innymi słowy, powstaje kwestia kierunku. To zdolność zwrócenia się „ku” miejscu rzeczy stanowi o bliskości rzeczy wobec człowieka. Ukierunkowanie jest zatem nieodłącznym momentem przybliżania w sensie de-dystansowania.

Heidegger przez ukierunkowanie rozumie elementarne doświadczenie bycia w świecie, fakt orientacji. „Ukierunkowanie” podkreśla, że wchodzeniu w bliskość z rzeczami towarzyszy stała wśród nich orientacja, pokazuje, że przybliżanie staje się zawsze obieraniem jakiegoś kierunku. Zwroty „tu”, „tam”, „w lewo”, „w prawo” stanowią podstawowe wyrażenia tej orientacji.

Pierwotna przestrzenność konstytuuje się zatem dwójako: jako anulowanie obcości i jako kierunkowanie. Przybliżanie i kierunkowanie jest intencjonalnością człowieka, jego sposobem bycia, w którym konstytuuje się przestrzenność rzeczy pod ręką. Okazuje się więc, że to dopiero właśnie pojęcie „rzeczy pod ręką”, wraz z jego pierwotną przestrzennością stanowi rzeczywistą refutację Kartezjusza. Trzeba zwrócić uwagę na to, jak u Heideggera ulega zasadniczej zmianie samo pojęcie rzeczy. To nowe określenie rzeczy wiąże ją z egzystencją człowieka. Rzecz zostaje ujęta z punktu widzenia związków z życiem, jest rozpatrywana z perspektywy człowieka obcującego z nią. Rzeczowość rzeczy nie polega na jej cielesności, lecz na jej użyteczności. To zatem głównie w przeciwstawieniu Kartezjańskiej *res extensa* pojęcia „rzeczy pod ręką” dokonuje się zmiana całego sposobu myślenia o przestrzeni. Skoro rzecz sama jest czymś innym, niż ciałem rozciągniętym, to i kwe-

^{16/} Por. *Ent-fernung entdeckt Entfernung*. (...) *Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Naehrung, in die Naeh bringen als beschaffen, bereistellen, zur Hand haben, Sein und...*, s. 140-141.

stia relacji między rzeczami (o której zawsze mówią charakterystyki przestrzenne) musi się inaczej kształtować. Naczelną sprawą w rozważaniach o przestrzeni przestaje być położenie jednego ciała rozciągniętego względem innego ciała, lecz staje się nią relacja między człowiekiem a rzeczami, podczas gdy związek samych rzeczy ze sobą jest widziany przez pryzmat tej pierwotnej egzystencjalnej sytuacji, jako coś wobec niej pochodnego. Innymi słowy, otwiera się nowe spojrzenie na przestrzeń, która jest ujmowana jako wytwarzane w rozumieniu egzystencjalnym otoczenie człowieka. W tym nowym ujęciu rzeczy pod ręką okazują się czymś innym niż bytami po prostu pomieszczonymi w przestrzeni. Są one rzeczami wyznaczającymi dopiero przestrzeń, rzeczami, dzięki którym przestrzeń jest. Rzecz staje się początkiem przestrzeni, to z niej dopiero przestrzeń się wyłania. W ten sposób Heideggerowskie pojęcie „rzeczy pod ręką” okazuje się fundamentalne dla fenomenologii przestrzeni.

Wróćmy jeszcze do początkowego sensu przestrzenności związanej z rzeczą pod ręką. Najbardziej wstępną fazę rozumowania Heideggera przedstawiliśmy powyżej: jest to odnalezienie intencjonalności przybliżania i kierunkowania, dzięki której rzeczy są rozumiane poprzez ich związek z życiem człowieka. Ta intencjonalność wytwarza treści, które dalej rozwijają się w geometryczne pojęcia przestrzeni. W tym też sensie przybliżanie i kierunkowanie można określić jako początek czy źródło przestrzeni.

Heidegger nazywa ten początek „uprzedzaniem” (*Einraeumen*) przestrzeni. Uprzedzanie jest konstituowaniem relacji przestrzennych, a zatem i przestrzeni jako takiej. Uprzedzanie to nic innego, jak udzielanie czemuś miejsca. Jednakże owo „udzielanie miejsca”, tak istotne u Heideggera, nie może być mylone ze wskazywaniem położenia w istniejącej już strukturze przestrzennej, gdyż poprzedza ono przestrzeń i dopiero ją konstituuje. Udzielanie miejsca to wspomniane powyżej łączenie kwiatów z ogrodem czy młotka ze skrzynką na narzędzia techniczne, czyli wyznaczanie miejsca poprzez obcowanie z rzeczami pod ręką, a więc wyznaczanie miejsca przez ludzkie bycie w świecie, przez intencjonalność codzienności. Przestrzenność jestestwa wyraża się w uprzedzaniu rzeczy, które rozstrzyga o ich znajdowaniu się wokół człowieka. A przestrzenność rzeczy jest ich byciem „pod ręką”, czyli ich dyspozycyjnością wobec człowieka. Sens miejsca ogrodu polega więc na tym, że tam można znaleźć kwiaty. A także na tym, jak jest usytuowany wobec innych miejsc rzeczy, np. domu, w którym się mieszka. Ogród jest „za” domem lub „przed” domem, ale nie 10 metrów czy 20, ani nie ma hektara powierzchni, tylko jest łatwy do przejścia lub trudny do obejścia w całości.

Rzecz pod ręką ma więc swoje miejsce, które sama wyznacza. O rzeczy można powiedzieć, że wyznaczając swe miejsce „udziela” przestrzeni, tworzy pewien obszar przestrzenny, który wcześniej nie istniał. Konstituuje pewien sens określonego miejsca, pozwalający na jego wyróżnienie. Miejsce zatem staje się dzięki rzeczy. Innymi słowy, miejsce to nie pusta przestrzeń mogąca coś pomieścić, to nie jakieś pomieszczenie, które można dopiero czymś dowolnym wypełnić. Miejsce nie poprzedza rzeczy, lecz odwrotnie to rzecz tworzy, bo określa, miejsce. Jest to

odmienne od myślenia w kategoriach przestrzeni, gdy przez miejsce w przestrzeni rozumie się jakiś obszar, gdzie coś się znajduje lub można coś umieścić, czyli zajęty lub wolny teren. Natomiast miejsce w swym oryginalnym sensie nie może nigdy być niewypełnione, czyli puste.

Taki sens miejsca jest najpierwszym rozumieniem egzystencjalnej przestrzenności. Jest początkiem przestrzeni uchwytnej jakościowo, lecz jeszcze niesformalizowanej i nie dającej się ująć ilościowo. Miejsce w swym oryginalnym istnieniu ma treść jakościową. Zasadniczą cechą tak pojmowanego miejsca jest subiektywność i relatywność. Dominuje w nim szczególność, a nie ogólność, co nie wyklucza jednak intersubiektywności. Miejsce jest tym, co „zrazu i zwykle” spotyka człowiek w swej przeciętnej codzienności. Miejsce bywa spotykane jako „gdzie” rzeczy pod ręką.

Miejsce jest czymś zawsze istniejącym „wokół” człowieka. Musi ono być rozumiane jako miejsce czegoś, nigdy więc nie jest miejscem samo przez się. Na tym polega jego subiektywność i relatywność: jest otoczeniem odniesionym do jestestwa, które konstituuje jego treść i zakres. Aby tę dookolność miejsca wobec człowieka podkreślić, Heidegger wprowadza jako podstawową kategorię egzystencjalnej przestrzenności termin *Gegend*: okolica¹⁷. „Okolice”, „strony” (np. „w moich stronach inaczej świętuje się ten dzień”, czy Proustowska „strona Guermites”) to słowa mające zawsze jakiś subiektywny, indywidualizujący punkt odniesienia. Również mówiąc o okolicach miast wskazujemy raczej na pewne treści jakościowe miejsc niż na ich formalne położenie. „W okolicach Wenecji dominuje gotycki model okien” odnosi nas do Wenecji rozumianej jako pewna treść kulturowa, a nie zwykły punkt w przestrzeni geograficznej. Wenecja staje się tą podmiotowością, do której wszystko jest odnoszone i która wyznacza sens miejsca.

W pojęciu „okolicy” spotykają się dwie wspomniane już formy uprzedzania przestrzeni przez człowieka. Okolica jest konstituowana przez de-dystansowanie i kierunkowanie pospołu. Rzecz jest swojska, bliska nam, gdy znamy jej okolicę. Kałamarz jest pod ręką, kiedy wiemy, że należy do okolicy biurka, czyli gdy wiemy, gdzie po niego sięgnąć. Dlatego też pojęcie „okolicy” staje się dla Heideggera głównym instrumentem mówienia o bliskości osiągananej przez rozumienie. Ta kwestia gra zasadniczą rolę w jego późniejszych pracach.

Istotnym momentem sensu „stron”, „okolic” pozostaje zawsze pewien stosunek zażyłości, bliskości, poufałości, nieobcości, w jakim pozostają one wobec człowieka, jednego lub wielu. Okolicą nic się nie staje bez ludzkiego rozumienia. Sens, jaki Heidegger tu przywołuje, jest oczywiście szerzej znany. Proust, na przykład, organizując swą narrację wokół „strony Meseglise” i „strony Guermites’ów”, ma na myśli coś podobnego. Strony te nie są jedynie dwoma odmiennymi kierunkami spacerów prowadzących od domu w dal, lecz obrastają od razu wieloma dodatko-

17/ W angielskim tłumaczeniu *Bycia i czasu* J. Stambaugh pisze „region”. Francuskie tłumaczenie mówi o *les entours*, co wydaje się najbliższe sensu oryginalnego. W polskim wydaniu użyte jest słowo „strona”.

wymi znaczeniami, znanymi tylko Narratorowi, a związanymi z jego przeżyciami i marzeniami. Spacer w lewo zawiera całe uniwersum treści, podobnie jest ze spacerem w innym kierunku. Kierunek staje się nieodróżnialny, nierozdzielny od tych treści, nieistotny wobec ich bogactwa. „Strona” więc ma tu sens minigeograficzny, ale zdominowany przez sens emocjonalny, historyczny, krajobrazowy, społeczny i wszystkie one stają się jednością ukonstytuowaną przez Narratora. Rzeczywistość, w której żyje człowiek, to całe bogactwo zawarte w tej jedności, to pełnia tych różnorodnych treści, a nie zwykły kierunek. „Strona” jest więc zaprzeczeniem czystego formalizmu abstrakcyjnych pojęć przestrzeni. „Strona” jest „okolicą”, czymś, co rzeczywiście otacza człowieka.

Czyjeś strony czy okolice, to ojczyzna, ojcowizna, swojskość, przeciwstawione obcości, nieswojskości obczyzny. Strony i okolice są więc związane ze sposobem bytowania człowieka w świecie. Nie mówią one natomiast nic o mierzalnych odległościach. Nie należy ich jednak również wiązać wyłącznie z emocjonalnym zaangażowaniem, z uczuciami miłości czy nienawiści, radości czy smutku. Niezwykle ważnym *novum* analiz Heideggera jest ujmowanie relacji między człowiekiem a otoczeniem w kategoriach ontologicznych, w pojęciach sposobu bycia jestestwa, a nie w kategoriach świadomościowych. To nie emocjonalny stosunek do miejsca przebywania wyznacza zakres „okolic”, lecz obszar ten jest określony zdolnością zadowolenia, zakorzenienia, czyli przyswojenia sobie obcości. Emocjonalny aspekt sprawy, który Heideggera zresztą nigdy nie interesował, może być rozpatrywany dopiero jako wtórny, nadbudowany nad rzeczywistą swojskością miejsc, uzyskaną dzięki przezwycięzeniu inności i obcości rzeczy. Człowiek rozumiany jako bycie-w-swiecie stale konstytuuje, „zrazu i zwykle”, swą okolicę. Świat człowieka składa się ze „stron” czy „okolic”. Albowiem to sposób rozumienia określa treść i zakres świata, a nie cielesna materialność obiektów.

„Okolica”, o której tu mowa – trzeba to wyraźnie podkreślić – nie ma charakteru środowiska naturalnego. Kwestie ontologiczne bycia-w-swiecie to nie ekologiczne problemy człowieka i jego środowiska.

W *Byciu i czasie* pojęcie okolicy pojawia się wyłącznie w kontekście analizy używania przez człowieka rzeczy pod ręką, czyli narzędzi. Okolicę stanowi to wszystko, co znajduje się w zasięgu ręki człowieka, czego może on łatwo używać. Właściwością okolicy jest bliskość i naturalna zażyłość z rzeczami udzielającymi przestrzeni okolicy. Ten, pierwotnie czysto instrumentalny, aspekt okolicy ulega w późniejszych pismach Heideggera znacznemu rozszerzeniu i przekształceniu. Kategoria okolicy staje się jednym z centralnych pojęć pomocnych w rozważaniach dotyczących skrytości bycia oraz obowiązków myślenia wobec problemu bycia. „Okolica” staje się dla Heideggera terminem pomocnym w mówieniu o bliskości lub oddaleniu człowieka od bycia. Jest to zupełnie nowa perspektywa filozoficzna. Jednak zasadniczy sens „okolicy” jako tego, co bliskie człowiekowi, co stanowi zakres i jakość jego świata, czyli tego, co jest zasadnicze w sposobie jego bytowania, zostaje niezmienny. Dziejowe pytanie o człowieka epoki techniki, który utracił ze swej okolicy ziemię i niebo, na skutek czego żyje w spustoszonej

świecie, stanowi temat wielu późnych tekstów Heideggera. Ta sprawa wymaga jednak odrębnych rozważań. Tu chcemy tylko pokazać początkowy sens „okolicy”, sens, z którego najistotniejszy wątek swojskości i bliskości otoczenia, nigdy nie zniknął.

3. Rzecz

Pozostawiamy więc kwestię okolicy, aby wrócić jeszcze do pojęcia miejsca i kwestii wyznaczania miejsca przez rzecz. Wszak okolica jest nierozłączna od miejsca. Pierwotnie u Heideggera, jak pokazaliśmy powyżej, pojęcie miejsca pojawia się w kontekście używania narzędzi. Później jednak jego zainteresowanie rzeczą pod ręką (*Zuhanden*) przekształca się w zainteresowanie rzeczą w ogóle, czyli wykracza poza rzeczowość czegoś, co jest tylko narzędziem. Nigdy jednak rzecz nie przestaje dlań mieć sensu tego, co choć „samo w sobie”, jednak związane jest koniecznie z rozumiejącym bytowaniem człowieka. Rzecz udzielająca prześwitu byciu jest nadal rozumiana w jej relacji do myśli, czyli tym razem do szerszej duchowości człowieka. Rzecz należy do otaczającego świata.

Pytanie o to, czym jest rzecz, co stanowi o rzeczowości rzeczy, dominuje w wykładach o Kancie z zimy 1935/1936¹⁸. Jest ono również obecne w odczycie z roku 1935 o źródle dzieła sztuki¹⁹, a także w odczycie zwięźle zatytułowanym *Rzecz*²⁰ z roku 1950. Nie podejmując całej kwestii filozofii rzeczy, spójrzmy tylko na kształtowanie się relacji między rzeczą a miejscem.

W odczycie analizującym dzieło sztuki Heidegger – na przykładzie świątyni greckiej w Paestum – pokazuje, w jaki sposób rzecz wyznacza miejsce, „udziela przestrzeni”, a nie jest po prostu umieszczana w przestrzeni. Stojące samotnie w otwartym krajobrazie dwie starożytne świątynie czynią miejscem to pole, na którym się znajdują. Świątynia jest rzeczą (materialną, zbudowaną z kamienia), jest także dziełem sztuki, jest również miejscem kultu. Nie można jej nazwać „rzeczą pod ręką”, narzędziem używanym w przeciętnej codzienności bytowania jestestwa, niemniej jednak, tak samo jak narzędzie konstytuuje pewien sens miejsca, tworzy miejsce z jego określoną jakościową charakterystyką. Świątynia stanowi miejsce ważne dla ludzi i bogów, udziela im przestrzeni, umiejscawia pewne treści duchowe. Jako świątynia udziela schronienia bogom, ale i wierzącym, a także pięknoduchom estetom. Paestum bez swoich świątyń nie byłoby tym, czym jest, byłoby może tą samą powierzchnią przestrzenną, nie zmieniłoby swego położenia geograficznego, lecz nie byłoby tym samym miejscem, stałoby się огоłocone i puste, straciłoby swą jedyność i wspaniałość. Straciłoby swoją treść. Dzięki świąty-

18/ M. Heidegger *Die Frage nach dem Ding*, Gesamtausgabe, Bd. 41, Frankfurt am Main 1984.

19/ M. Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main 1984.

20/ M. Heidegger *Das Ding*, Gesamtausgabe, Bd. 7, jw.

niom człowiek religijny odnajduje tam swych bogów, a człowiek artystyczny odnajduje piękno i możliwą wielkość sztuki wizualnej. Paestum przez swe świątynie uzyskuje jednoznaczną treść duchową, nie jest tylko punktem na mapie, lecz staje się miejscem bliskim człowiekowi, bliskim sprawom ludzkim. Człowiek religijny, człowiek artystyczny, czują się tam, właśnie dzięki świątyniom, u siebie, są w domu, obeznani z miejscem, nawet będąc tam po raz pierwszy, bowiem wkraczają w pewne swojskie uniwersum treści kultury, treści duchowych. Dzięki temu też ich świat się wzbogaca. Jak mówi Heidegger: świątynie otwierają pewien świat. Tak więc, nie tylko narzędzia „udzielają przestrzeni”, lecz czynią to także rzeczy takie, jak dzieła sztuki czy świątynie.

Krótki odczyt *Rzecz* przynosi dodatkowe istotne uwagi dotyczące relacji między człowiekiem a rzeczą. Zawiera on wszystkie wymienione wcześniej momenty, charakterystyczne dla codziennego obcowania z „rzeczami pod ręką”, lecz zarazem następuje w nim znaczne rozszerzenie tematu rzeczy przez ujęcie go w nowe terminy. W szczególności zostaje w nim przewyżniony wąski instrumentalizm „rzeczy pod ręką”, dzięki czemu wzbogaca się sens bliskości.

Kurczą się wszelkie odległości w czasie i przestrzeni. Tam, dokąd człowiek wędrował dawniej tygodniami lub miesiącami, teraz dociera samolotem w jedną noc. [...] Człowiek przemierza najdalsze przestrzenie w najkrótszym czasie. Przebywa największe odległości i w ten sposób sprowadza wszystko najbliżej siebie. Atoli pośpieszne usuwanie wszelkich oddaleń nie sprowadza bliskości, ta bowiem nie polega na małej mierze oddalenia. Coś, co przez obraz w filmie i dźwięk w radiu przestrzennie znajduje się w najmniejszej od nas odległości, może pozostać dla nas czymś dalekim. Coś w sensie przestrzennym niewyobrażalnie dalekiego, może być nam bliskie. Mała odległość nie jest od razu bliskością. Duża odległość nie jest dala.²¹

Tak jak w *Byciu i czasie* Heidegger przeciwstawia tu mierzalnym odległościom przestrzennym pojęcia bliskości i oddalenia. Bliskość i dal są sytuacjami ludzkimi, są one odmienne i znacznie ważniejsze od odległości, dotyczą istoty człowieka, nie są czystą wobec niego zewnętrżnością.

Czym jest bliskość, skoro brak jej pomimo zmniejszania największych odległości do najkrótszych dystansów? Czym jest bliskość, skoro została ona wręcz wyparta przez nieustanne usuwanie oddaleń? Czym jest bliskość skoro wraz z jej brakiem brakuje także dali?²²

W wieku techniki odmiennosc bliskości od mierzalnego dystansu przestrzennego staje się jeszcze bardziej widoczna. Heideggerowska krytyka techniki wzmacnia rozróżnienie uczynione wcześniej, kontrast staje się silniejszy.

Dla wyjaśnienia sensu bliskości Heidegger, podobnie jak poprzednio, odwołuje się do sensu pojęcia rzeczy.

21/ M. Heidegger *Odczyty i rozprawy. Rzecz*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 145.

22/ Tamże, s. 145-146.

Jak to jest z bliskością? Jak możemy doświadczyć jej istoty? Bliskości nie można, jak się wydaje, odnaleźć bezpośrednio. Powiedzie się to raczej przez podążenie za tym, co jest w bliskości. Dla nas w bliskości jest to, co zwykliśmy nazywać rzeczą.²³

Rzecz znajduje się w bliskości, bo rzeczy są w otoczeniu człowieka, stanowią to, z czym człowiek pozostaje w zażyłości, w relacji intymności, czyli po prostu żyje wśród nich. Heidegger przedstawia znakomitą analizę dzbanu jako rzeczy, analizę nastawioną na pokazanie miejsca dzbanu w świecie człowieka.

Dzban jest niewątpliwie narzędziem, jest obiektem użytkowym, a także czymś wytworzonym, a nie istniejącym naturalnie. W tym też sensie analiza dzbanu nie kłóci się z wcześniejszymi rozważaniami o „rzeczach pod ręką”. Nie chodzi w niej o percepcję dzbanu – nie jest ważne to, jak jest on dany w spostrzeżeniu – lecz o jego rozliczne związki codzienne z człowiekiem, a w konsekwencji o charakter świata, do którego dzban należy. Istotne *novum* stanowi tu pogłębienie i rozszerzenie instrumentalności narzędzi o wiele aspektów dotąd nieuwzględnianych, dzięki czemu świat człowieka ukazuje się znacznie bogatszy niż „światowość jestestwa” przedstawiona w *Byciu i czasie*. Tym samym też źródłowa przestrzenność pregeometryczna zdobywa wiele nowych momentów, w szczególności nowych znaczeń duchowych.

Czymże więc jest dzban i na czym polega bliskość dzbanu wobec człowieka? Dzban jest naczyniem i może w sobie coś pomieścić: wodę lub wino. Jako naczynie dzban nie może zostać zredukowany tylko do przedmiotu spostrzeżenia. Jest on w-sobie (rzecz sama-w-sobie, a nie zjawisko rzeczy). Garncarz zrobił dzban z gliny. Dzban jest dzięki garncarzowi, który go zrobił w taki sposób, by dzban był naczyniem. Doświadczyć dzbanu w bliskości, to doświadczyć go właśnie jako dzbanu – naczynia. Taka jest istota dzbanowości. Naczynie napełnia się, aby je potem opróżniać. Wylewanie z dzbanu staje się obdarowywaniem (gościa kielichem wina, spragnionego podróżnego szklanką wody).

Aby to obdarowywanie było możliwe, dzban jest wcześniej napełniany, więc też obdarowany. Tak więc, istotę dzbanu jako naczynia ukazuje Heidegger jako czynność obdarowywania. Innymi słowy, dzban jest pokazany poprzez swój związek z aktywnością ludzką, poprzez swą funkcjonalną przynależność do życia. Rozważając używanie dzbanu Heidegger „podąża za tym, co jest w bliskości” – dzban w swym użyciu znajduje się w bliskości człowieka. Jest on nieobcy człowiekowi, przeciwnie – człowiek umie się z nim obchodzić, pozostaje z nim w pewnej zażyłości. Dzban tkwi więc w otoczeniu, należy do świata, w którym istniejemy. I tak jest nawet wtedy, gdy w jakiejś chwili empirycznie brak nam dzbanu; gdy mówimy „ach, gdyby był tu dzban” (którego nie ma), to nasza zażyłość z dzbanem jako rzeczą nie znika, przeciwnie, nieobecny dzban właśnie przez odczucie jego braku daje o sobie znać jako element naszego świata.

Dzban pozostaje w bliskości człowieka poprzez swą funkcję bycia naczyniem, a funkcję tę Heidegger nazywa obdarowywaniem. To dzięki swej zdolności obda-

23/ Tamże, s. 146.

rowywania dzban jest blisko człowieka. Czy jednak nie przybliży on i innych rzeczy przez swoje pojawienie się w okolicy? Czym jest owo obdarowywanie związane z dzbanem? Heidegger pokazuje niezmierzone bogactwo sensów związanych z dzbanem, które za jego pomocą przybliżają się, lub mogą wobec dali dzbanu też odsuwać się w oddalenie.

„Darem może być napój. Darzy on wodą, darzy winem do picia”²⁴. Jest wtedy napojem dla śmiertelnych.

Niekiedy zaś dar dzbanu obdarza napojem ofiarnym. Jako napój ofiarny nie koi pragnienia. Koi uroczystość świąteczną na wysokościach. [...] W darze napełniania napojem przebywają na swój sposób śmiertelni. W darze napełniania ambrozją przebywają na swój sposób istoty boskie. [...] W darze napełniania przebywa jednia czterech. Dar napełniania jest darem, o ile przebywa on ziemię i niebo, istoty boskie i śmiertelnych.²⁵

Tu Heidegger odwołuje się do szeroko rozumianej instrumentalności dzbanu jako naczynia, w szczególności nie tylko do jego używania na co dzień, lecz również do jego zastosowania w obrzędach świątecznych. Tak pojęta użyteczność implikuje szersze rozumienie świata otaczającego człowieka. Świat człowieka obejmuje również bogatą duchowość: stosunek między człowiekiem a rzeczą, poza prostym używaniem, zawiera też różne związki duchowe. Rzecz jest przede wszystkim fragmentem kultury, a nie elementem natury. Okolica, do której należy, to nie tylko ziemia, lecz także niebo; świat człowieka zostaje związany ze światem bogów. Jednia czterech lub czwórnia (*Gevierte*) – ten istotny termin u późnego Heideggera – na nowo określa granice świata otaczającego człowieka, świata wobec którego człowiek jest byciem-w. W świecie „jedni czterech” bogowie są blisko człowieka. „Bliskość” wypełnia się więc różnymi treściami. Jednakże zasadniczy sens, że bliskość staje się przez rozumienie (a nie poznanie, wiarę czy emocje) pozostaje niezmienny. Heidegger ujmuje to formułą: „dla nas w bliskości jest to, co zwykliśmy nazywać rzeczą”. To rzecz – dzban jako naczynie obdarowujące – wprowadza bogów w bliskość człowieka.

Aby znaleźć istotę bliskości, przemyśleliśmy co do bliskości dzban. Szukaliśmy istoty bliskości, a znaleźliśmy istotę dzbanu jako rzeczy. Ale w znalezisku tym dostrzegamy zarazem istotę bliskości.²⁶

4. Przestrzenność a przestrzeń

W *Byciu i czasie* Heidegger wyraźnie odróżnił przestrzenność od przestrzeni. Pierwsza jest źródłem drugiej. Pojęcie przestrzeni, myślowe poznanie jej, abstrakcja relacji przestrzennych, ich mierzalność, wszystko to pojawia się dopiero wtór-

^{24/} Tamże, s. 152.

^{25/} Tamże, s. 152-153.

^{26/} Tamże, s. 157.

nie i tylko dlatego, że jest taki byt, który swym sposobem istnienia uprzedstawił przestrzeń, czyli konstytuuje pewne relacje między sobą a rzeczami. W obcowaniu z rzeczami wytwarza się związek bliskości: to, co pod ręką i użyteczne, to, co jest rzeczą w okolicy, staje się znane i swojskie. Takie pierwotne zaznajomienie między człowiekiem a otoczeniem, które nie jest jeszcze świadomą znajomością rzeczy, lecz raczej odruchowym, naturalnym poruszaniem się pomiędzy nimi, wytwarza dyferencjację bliskości i dali. Bliskie jest to, co w otoczeniu, z czym wiadomo jak się obchodzić. Dal jako przeciwieństwo bliskości jest niewiadoma, daje o sobie znać, gdy nowe rzeczy z niej się wyłaniają, gdy zostają przyswojone, czyli gdy stają się bliskie, a tym samym poszerzają zakres otaczającego świata. Ta odmienność bliskiego i dalekiego jest pierwotnie zauważana czysto jakościowo jako różnica: swojskie – obce. Nie ma w niej żadnej odległości. Nie można jej zmierzyć. Różnica dzieląca swojskie od obcego nie jest obiektywna. Przeciwnie, jest zasadniczo subiektywna. Ustanawiana jest zawsze ze względu na człowieka, a nie jako absolutna dyferencjacja. Ani swojskość, ani obcość nie mogą mieć absolutnego charakteru, czyli nie mogą zostać pozbawione odniesienia do jakiegoś „kto”, ze względu na kogo te własności występują. Obcość i swojskość nie mają jednak charakteru stanów emocjonalnych. Zasadą Heideggera jest pokazanie ich wyraźnie egzystencjalnego sensu. Obcość i swojskość są sposobami bycia. Nad nimi mogą nadbudowywać się określone stany i akty emocjonalne, lecz tym już Heidegger się nie zajmuje. To raczej u Maxa Schelera w analizie resentymetu można by takie akcenty znaleźć. Bliskość jest czymś, co kształtuje się jako rozumienie życia w świecie. Pojawia się „zrazu i zwykle”: jest najpierwsza i stale obecna. „Bliskość” jako pojęcie egzystencjalne może być aplikowana w różnych wymiarach: jednostkowo, grupowo, historycznie etc. Ale to już są kwestie wtórne.

„Bliskości” odpowiada „okolica”. Okolica stanowi granice tego, co bliskie, jest zakresem tego, co otaczające. Granice te nie są jednak wytyczone, nie mają żadnej swej mapy. Okolica jest miejscem nieoznaczonym na mapie i nigdy takiego oznakowania nie może uzyskać. Podobnie też okolica nie jest czasowo uformowana: bliskie mogą być sprawy dawne (pośrednio znane), jak i teraźniejsze, a nawet przyszłe. Okolica (bliskość) jest więc poza czasem i przestrzenią. W swym egzystencjalnym sensie wyprzedza ona czas i przestrzeń.

Na przestrzenność człowieka składa się więc jego przebywanie w bliskości wobec rzeczy, co jest przeciwstawione dali (swojskość i obcość) oraz jego przynależność do okolicy, gdy orientacja w stronach jest dobrze przyswojona. Przestrzenność ta ma sens czysto egzystencjalny, czyli mówi o tym, jak człowiek bytuje (żyje) wśród rzeczy. Przestrzenność nie jest przestrzenią. Innymi słowy, jest pełna jakościowych treści, a wolna od formalizmu ilościowych ujęć. Przestrzenność nie daje się zatem poznać w kategoriach przestrzeni, przestrzeni, o której wiedzę stanowi geometria (geografia, astronomia i podobne nauki). Natomiast przestrzenność jest rozumiana w bezpośrednim doświadczeniu życia.

Trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na to, jak radykalnie swą egzystencjalną analizą Heidegger zmienił filozoficzne myślenie o przestrzeni. Nauki fizy-

kalne w czasach współczesnych dokonały rewolucji w swych koncepcjach czasu i przestrzeni. Lecz filozofia uczyniła to także i to w sposób całkowicie niezależny. Heidegger wyszedł nie tylko poza Kartezjańską koncepcję rozciągłości, lecz także poza myśl Kanta.

Heidegger konkludując swe rozważania o przestrzenności pisze:

Ani przestrzeń nie jest w podmiocie, ani świat w przestrzeni. Przestrzeń jest raczej „w” świecie, skoro to konstytutywne dla jestestwa bycie-w-swiecie otwarło przestrzeń. Przestrzeń nie znajduje się w podmiocie, ani ten nie traktuje świata „jak gdyby” był on w przestrzeni, lecz to ontologicznie właściwie pojęty „podmiot”, jestestwo, jest przestrzenny. Ponieważ zaś jestestwo jest w opisanym sensie przestrzenne, przestrzeń pokazuje się jako apriori. Ten ostatni termin nie oznacza jednak czegoś w rodzaju przysługiwania już z góry jakiemś pozbawionemu jeszcze świata podmiotowi, który wylaniałby z siebie przestrzeń. „Aprioryczność” znaczy tu: pierwotność spotykania przestrzeni (jako okolicy) w trakcie aktualnego spotkania w otoczeniu czegoś będącego pod ręką.²⁷

„Świat nie jest w przestrzeni” – Heidegger dystansuje się od Newtonowskiej tradycji absolutnej przestrzeni jako pomieszczenia dla wszystkich rzeczy. Dystansuje się również od absolutności Kartezjańskiej substancji rozciągłej, ustanawiającej przestrzenność jako obiektywną własność świata.

„Przestrzeń nie jest w podmiocie” – tu następuje odcięcie się od Kanta, który de-obiektywizując pojęcie przestrzeni, pojmował ją jako formę naoczności zmysłu zewnętrznego, czyli podmiotową strukturę aprioryczną niezbędną dla percepcji rzeczy. Heideggerowska odpowiedź, mówiąca, że „przestrzeń jest w świecie” zawiera w sobie całość krytycznego dokonania Kanta, a zarazem uwalnia się od formalizmu i transcendentalizmu Kantowskiego. Przestrzeń należy do „światowości świata”, czyli jest ukonstytuowanym podmiotowo (w życiu, a nie w świadomości) elementem tego świata. Sam świat jednak jest pojmowany jako świat wobec którego człowiek jest „w”, czyli jako „światowość świata”. Innymi słowy, przestrzeń przysługująca otaczającemu światu może zostać wyjaśniona tylko przez sposób istnienia człowieka.

Andrzej ZAWADZKI

Kres nowoczesności:
nihilizm, hermeneutyka, sztuka

Gianni Vattimo (ur. 1936 w Turynie, gdzie wykłada filozofię teoretyczną i estetykę na Facoltà di Lettere) jest uważany zgodnie za jednego z najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli filozofii hermeneutycznej. Zajmował się początkowo estetyką antyczną i awangardową (*Il concetto di fare in Aristotele*, 1961; *Poesia e ontologia*, 1967), następnie filozofią niemiecką XIX i XX wieku – Schleiermacherem (*Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, 1968), Heideggerem (*Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 1963), Nietzsche (*Il soggetto e la maschera*, 1974).

Filozofia niemiecka i jej nurt hermeneutyczny – głównie myśl Nietzschego i Heideggera, w nieco mniejszym stopniu również Gadamera – jest także głównym źródłem inspiracji dla własnych koncepcji filozoficznych Vattimo. Zwłaszcza dwóm pierwszym patronom Vattimo pozostaje wierny od początku swej drogi myślowej aż do jej najnowszych etapów, choć wierność ta miała, by tak rzec, dość burzliwą historię, różne oblicza i różne etapy.

Trudno jest, oczywiście, spojrzeć już w chwili obecnej na filozofię Vattimo jako na całość zamkniętą i skończoną. Można chyba jednak wyróżnić w niej pewne wątki podstawowe, a także zasadnicze etapy jej ewolucji. Z tego punktu widzenia *Kres nowoczesności* (*La fine della modernità*) – książka wydana w 1985 r. i przetłumaczona na wiele języków, m.in. angielski, niemiecki, francuski, rumuński, portugalski – ma znaczenie przełomowe dla filozoficznego rozwoju Vattimo. Jeszcze w pochodzących z 1980 r. *Le avventure della differenza* Vattimo dość wyraźnie wahał się między – by przywołać tytuł jednego z rozdziałów tej książki – rozumem dialektycznym (*ragione dialettica*) a rozumem hermeneutycznym (*ragione hermeneutica*), zaznaczając swój dystans wobec współczesnej, czyli poheideggerowskiej myśli hermeneutycznej, a także poststrukturalizmu, i próbując łączyć inspiracje pochodzące

z filozofii Nietzschego i Heideggera z wątkami przejętymi m.in. z filozofii Sartre'a. W *Kresie nowoczesności* i w książkach późniejszych zainteresowanie egzystencjalizmem, czy szerzej, myślą dialektyczną, wyraźnie słabnie, a przynajmniej ulega znacznym przewartościowaniom i przekształceniom, choć pewne pozostałości myślenia dialektycznego wciąż, jak się zdaje, można u Vattimo zauważyć. W *Kresie nowoczesności* filozof porzuca jednak, lub przynajmniej marginalizuje, te wątki myśli Nietzschego i Heideggera, które mogłyby zbliżać ich do filozofii egzystencjalnej i dialektycznej, akcentuje natomiast te, które pozwalają zobaczyć w nich myślicieli końca nowoczesności i początku ponowoczesności, te więc, których potrzebował do własnej interpretacji kultury, zwanej przez niego późnonowoczesną.

Książki opublikowane przez Vattimo po *Kresie nowoczesności* – m.in. *Etica della interpretazione*, *L'oltre interpretazione*, a także głośny szkic *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przedstawiający ogólne założenia tzw. słabego myślenia, koncepcji najmocniej bodaj kojarzonej obecnie z nazwiskiem włoskiego filozofa – w znacznym stopniu rozwijają, dopełniają i pogłębiają poruszone w niej zagadnienia. Dopiero koniec lat 90. XX wieku przynosi pewne *novum* w zainteresowaniach Vattimo, czego wyrazem są dwie znane i szeroko dziś dyskutowane książki poświęcone religii: *Credere di credere* (1996) i *Dopo la cristianità* (2002). Trudno jednak w przypadku Vattimo mówić o tym „zwrocie religijnym” jako o radykalnym przełomie, gdyż także w refleksji nad zjawiskiem wiary podstawową rolę odgrywają problemy wcześniej zajmujące Vattimo, takie jak nowoczesność czy interpretacja. Myśl Vattimo rozwija się raczej w trybie ewolucji niż rewolucji, w trybie, który może najlepiej opisuje metafora spirali: krąży ona wciąż wokół pewnych zagadnień centralnych, podstawowych, lecz pogłębia je, reinterpretuje, rekontekstualizuje, zataczając coraz to nowe i szersze kręgi, zahaczając o wciąż inne obszary problemowe.

Koncepcje Vattimo zawarte w *Kresie nowoczesności* są też jednym z najważniejszych głosów w szerokiej dyskusji na temat nowoczesności i ponowoczesności, która ze szczególną intensywnością toczyła się w latach 70. i 80. ubiegłego wieku w filozofii, naukach społecznych, literaturoznawstwie, a w której uczestniczyli m.in. Habermas, Lyotard i Rorty. Można w nich, z pewnością, znaleźć wiele *loci communes* tych dyskusji, ale też wiele rozwiązań własnych i oryginalnych interpretacji.

Książka włoskiego filozofa nie ma charakteru całościowego, systematycznego wykładu, lecz raczej zbioru szkiców i esejów, które powstawały w ciągu kilku lat i były w większości publikowane osobno, w różnych czasopismach i książkach zbiorowych. Stąd też jej cecha, która może utrudniać nieco lekturę, a także pełną, dokładną rekonstrukcję poglądów filozofa: Vattimo często powtarza wiele wątków, wraca do tych samych, czy też podobnych problemów, traktując je jednak za każdym razem trochę inaczej, patrząc na nie z nieco odmiennej perspektywy.

Nie znajdziemy też w *Kresie nowoczesności* całościowej, systematycznej, szczegółowej teorii nowoczesności jako formacji filozoficznej, społecznej czy kulturowej, ani też rozważań dotyczących jej początku, powstania, rozwoju. Zamiast tego, Vattimo daje raczej szereg „wglądów”, „przybliżeń”, „rzutów myślowych”, poprzez które naświetla różne aspekty nowoczesności i ponowoczesności. Nieprzypadkowo jed-

nak *Kres nowoczesności*, podobnie zresztą jak późniejsza *Etica della interpretazione*, rozpoczyna się od rozdziału poświęconego kresowi historii. Te dwa kresy – nowoczesności i historii – są ze sobą w dużym stopniu tożsame. Kryzys świadomości nowoczesnej dotyczy, po pierwsze, wiary w to, że dzieje ludzkiej myśli mają charakter jednokierunkowego, linearnego rozwoju i postępu, którego celem jest coraz pełniejsze i doskonalsze – mówiąc językiem dialektyki – zawłaszczenie, czy też, innymi słowy, przedstawienie, uchwycenie, opisanie istoty, podstawy, fundamentu, metafizycznej *arche*, substancji bytu, rzeczywistości, ludzkiej natury, prawdy. Po drugie, jest to kryzys wiary w centralną dla nowoczesności wartość kategorii *novum*, w zdolność ludzkiej myśli do nieustannego tworzenia nowych wizji, projektów, utopii, wartości, sensów, która jest generatorem historycznego stawania się i progresji.

Dla nowoczesności charakterystyczne będzie więc dialektyczne *Ueberwindung* – zniesienie, przekroczenie, odrzucenie zużytych i zdezaktualizowanych już opisów rzeczywistości w imię tworzenia opisów nowych, doskonalszych, bardziej aktualnych i adekwatnych. Kondycję ponowoczesną natomiast Vattimo charakteryzuje za pomocą zaczerpniętego z pism późnego Heideggera terminu *Verwindung*. Autor *Kresu nowoczesności* tłumaczy ów termin jako przeboleństwo, przyjście do siebie, ozdrowienie, pożegnanie, pozostawienie, wyzdrowienie, rekonwalescencję, akceptację, rezygnację, a także zniekształcenie. *Verwindung* to, w słowniku filozofii Heideggerowskiej, kategoria opisująca traktowanie dziedzictwa metafizycznego jako czegoś z jednej strony już nam obcego, pozostającego poza nami, choćby właśnie jako coś, co dziedziczymy, otrzymujemy z przeszłości, z czym więc nie możemy w pełni się utożsamić, z drugiej jednak strony – jako czegoś bliskiego, czegoś, w czym wciąż, chcąc nie chcąc, tkwimy i do czego przynależymy, choćby dlatego, że niczym innym nie dysponujemy, nie możemy zastąpić niczym nowym ani lepszym. Nie jesteśmy już więc nowocześni, lecz wciąż jakoś w nowoczesności tkwimy, pojmujemy ograniczenia języka metafizyki, lecz jesteśmy świadomi, że żadnego innego nie posiadamy. Możemy jedynie ten język poddawać dekonstrukcji, przemieszczeniu, zniekształceniu, świadomi, że nie daje nam on już pełnego, bezpośredniego dostępu do bytu, istoty, nas samych.

Myślenie na zasadzie *Verwindung* pozostaje więc z przeszłością, tradycją filozoficzną i kulturową w dwuznacznych relacjach przynależności i nieprzynależności, ciągłości i zerwania, czy też, jak mówi sam Vattimo, podjęcia i zniekształcenia. Zakłada pewien specyficzny stosunek do tego, co zastane, polegający na nieuchronnym uwikłaniu w to, co pozostawia się za sobą i na godzeniu się z tą kondycją. Ta gra przynależności i nieprzynależności, tożsamości i różnicy znamienne dla *Verwindung* jest dobrze widoczna w dwuznacznym statusie współczesnego dzieła sztuki, który, jak pisze Vattimo, polega na nieustannym, autoironicznym kwestionowaniu własnych reguł i problematyzowaniu własnego statusu, na cytowaniu, parodiowaniu, pastiszowaniu, prze-pisywaniu tradycji.

Verwindung jest w filozofii Vattimo pojęciem bardzo bliskim pojęciu *Andenken* – pamiętania, rozpamiętywania – również zaczerpniętemu przezeń z pism późnego Heideggera. *Andenken* ma dla myśli postmetafizycznej takie znaczenie, jak pojęcie

fundamentu, czy też ufundowania, dla metafizyki. Rozpamiętywanie, *Andenken*, i bliska mu kategoria *pietas* – troski, szacunku, dbałości – pojawiają się wtedy, gdy odrzuca się postulat filozofii nie tylko jako przedstawienia, ale także jako filozofii krytycznej, próby adekwatnego opisu aktualnej sytuacji kulturowej, politycznej, czy też diagnozy stanu rzeczy, która jest wciąż mocno związana z kategorią zniesienia, przekroczenia, zastąpienia zdezaktualizowanego opisu opisem lepszym, bardziej adekwatnym i przystającym do rzeczywistości. *Andenken* to bliskie Nietzscheańskiemu „świętom pamięci” przekonanie, że skoro wszelkie wartości i systemy sensu są tworem ludzkim, to są nam drogie jako pamiątka, ślad przeszłości, nie należy więc ich odrzucać jako błędnych i niepotrzebnych już „przeżytków”, lecz trzeba dbać o nie, pamiętać o nich, zachowywać je, traktować z troską i pieczołowitością. *Andenken* to właśnie *Verwindung* – pojęcie, które odrzuca roszczenia metafizycznych *archai* do absolutności, nie odwołując się jednak przy tym do innej wartości absolutnej i nie ujmując rzeczywistości w kategoriach *Grund*, ufundowania, ugruntowania, lecz jedynie czyniąc świat bardziej dostępnym, dzięki ustanawianiu ciągłości i jedności, ale w znaczeniu „słabym”, pojętym na zasadzie podobieństwa rodzinnego.

Andenken bliskie jest kategorii *sagen*, opowieści, narracji. Filozofia w formie rozpamiętywania to opowieść o pewnej historii, którą tworzą zarówno przygody samej filozofii, jak wypadki zewnętrzne, czyli uwarunkowania historyczne, przemiany związane z przejściem od nowoczesności do ponowoczesności. Pamięć, myśl rozpamiętująca, to zsekularyzowana forma filozofii jako metafizyki – czyli dążenia do ugruntowania – która jednak zamiast fundamentu daje pewną płaszczyznę porozumienia i mediacji. Po pierwsze, gwarantuje ciągłość między przeszłością a teraźniejszością; po drugie, umożliwia porozumienie między rozbitymi, zatimizowanymi wynikami nauk szczegółowych, próbując wypracować nie „mocne” scalenie i totalizację, syntezę, lecz praktyczną przestrzeń mediacji – perswazyjności, retorycznie pojętej prawdy, narracji – opartą o *koine*, język wspólny, którym mówi historyczna, konkretna społeczność i który jest przeciwstawiony abstrakcyjnemu i formalnemu językowi nauki. Myśl rozpamiętująca, dzięki zwrotowi ku przeszłości i jej formom, może też pełnić funkcje regulacyjne i krytyczne w odniesieniu do wyborów dotyczących przyszłości oraz kierować tymi wyborami. Pamięć, rozpamiętywanie to także związek z przeszłością, przynależność, adaptacja, wpisanie się w tradycję, stąd Vattimo, nawiązując do Gadamera oraz Hegłowskiej koncepcji ducha obiektywnego (instytucje, formy kultury etc.) mówi o „klasycznej” koncepcji prawdy jako przynależności do określonego horyzontu kulturowego, prawdzie jako domenie nie doświadczenia indywidualnego (Kartezjusz), lecz zbiorowego. Podobnie jak *Verwindung*, także *Andenken* przejawia się dobitnie w doświadczeniu sztuki i literatury XX wieku, w znaczeniu, jakie zyskała w nich pamięć i rozpamiętywanie¹.

^{1/} Na temat pojęcia *Andenken* zob. przede wszystkim szkic *Andenken. Il pensare e il fondamento* w: *Le avventure della differenza*, Milano 1980, *Etica della interpretazione* (cyt. lokalizują za przekładem francuskim *Ethique de l'interprétation*, Éditions La Découverte, Paris 1991, s. 18-23, 36-40, 53).

Także *pietas* może powstać dzięki rozpadowi metafizyki, gdy różne pojęcia i koncepcje pochodzące z przeszłości już nie są traktowane jako kłamiwe, błędne, czy też przezwyciężone; jest ona miłością do wszystkiego co żyje i do jego śladów, pozostawionych i odziedziczonych z przeszłości.

„By filozofia mogła w pełni przybrać postać rozpamiętywania, byt powinien porzucić swą postać krępującej obecności i stać się pamięcią, podstawą bez podstawy”². Myślenie w kategoriach *Verwindung* i *Andenken* wyrasta więc z założeń filozofii antyfundamentalistycznej, z ontologii „słabej”, zakładającej, iż byt nie ma postaci trwałej i stabilnej istoty, nie jawi się jako obecny i dostępny myśli „przedmiot”. Ontologię taką Vattimo określa, nawiązując znów bardzo wyraźnie do Nietzschego i Heideggera, mianem nihilistycznej.

Nihilizm jest, według Vattimo, centralnym zdarzeniem, a także przeznaczeniem późnej nowoczesności, określającym znamieny dla niej sposób doświadczenia bytu i jego bycia. Ta „zdarzeniowość” nihilizmu oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze, pojęcie to jest w myśli Vattimo dalekie nie tylko od znaczeń potocznych, zbanalizowanych, lecz także od jakichkolwiek konotacji wartościujących związanych z upadkiem, degeneracją bądź innymi określeniami o charakterze negatywnym. Przeciwnie – nihilizm, zwłaszcza nihilizm spełniony, charakterystyczny dla nowoczesności późnej, ma znaczenie pozytywne, jest szansą, możliwością otwarcia się na inne niż nowoczesne, czy też szerzej, metafizyczne doświadczenie bytu. Po drugie, nihilizm – podobnie zresztą jak inne centralne dla *Kresu nowoczesności* pojęcia, takie jak śmierć sztuki, bądź wspomniane już *Verwindung* i *Andenken* – nie jest ujmowany przez Vattimo jako termin czysto opisowy, którego zadaniem miałyby być, mniej czy bardziej adekwatne, przedstawienie aktualnej kondycji społeczeństwa lub kultury. Takie pretensje do bycia krytycznym opisem czy też diagnozą jakiegoś „obiektywnego” stanu rzeczy oznaczałyby bowiem, że jest on wciąż traktowany w kategoriach metafizycznych, w dialektycznej perspektywie *Ueberlieferung*. Jako zdarzenie nihilizm ma w sobie coś z przeznaczenia, kondycji, „przypadłości” jako tego, co przydarza się naszym czasom i co stanowi tym samym historyczno-kulturowy horyzont, w którym jesteśmy ulokowani i który powinniśmy nie tyle opisać, co raczej rozpoznać, by móc nań właściwie odpowiedzieć.

Pojęcie nihilizmu funkcjonuje w *Kresie nowoczesności* w dwóch podstawowych aspektach, które można określić jako ontologiczny oraz kulturowo-antropologiczny. Ten pierwszy zakłada, że sam byt – nie zaś tylko sposoby jego doświadczenia przez człowieka – dotknięty jest słabością, „nicestwieniem”, kruchością, „rozpuszcza się” i rozpada, staje się, jak mówi Lévinas, „an-archiczny”, to znaczy traci swój charakter *arche*, zasady, podstawy, fundamentu etc., nie przejawia się już, czy też nie „zdarza” jako istota, substancja, pełna obecność. Nihilizm znaczy „obecność niczego”, to, że byt już „więcej nie jest”³. Niczym w wierszu Miłosa *Oeconomia divina*:

^{2/} G. Vattimo *Ethique de l'interprétation...*, s. 44.

^{3/} Zob. G. Vattimo *Oltre interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1995, s. 18.

Drogom na betonowych słupach, miastom ze szkła i żeliwa,
 Lotniskom rozleglejszym niż plemienne państwa
 Nagle zabrakło zasady i rozpadły się.
 Nie we śnie ale na jawie, bo sobie odjęte
 Trwały jak trwa to tylko, co trwać nie powinno.
 Z drzew, polnych kamieni, nawet cytryn na stole
 Uciekła materialność i widmo ich
 Okazywało się pustką, dymem na kliszy.⁴

Dzieje bycia, metafizyki i nowoczesności to historia nihilizmu jako osłabienia, „rozpuszczenia się” mocnej wersji bycia i mocnych kategorii metafizycznych – z klasycznym pojęciem prawdy jako pewności i odpowiedniości rzeczy i poznania na czele – służących do jego opisu. Nihilizm ontologiczny Vattimo jest wyraźnie inspirowany Nietzscheańskim i Heideggerowskim rozumieniem nihilizmu nie jako siły destrukcyjnej, zagrażającej z zewnątrz porządkowi europejskiej kultury, lecz przeciwnie, jako cechy immanentnej owej kultury, która przejawia się w jej dziejach i rządzi jej rozwojem, jako „przemysłanej do końca logiki naszych wielkich wartości i ideałów”⁵. Od Nietzschego Vattimo przejmuje koncepcję nihilizmu czynnego, akcentując w niej zwłaszcza wątek emancypacyjny, zgodnie z którym kategorie metafizyczne, takie jak dobro i oparta na nim moralność, prawda, sens, całość czy też jedność bytu, były środkami zaradczymi przeciw poczuciu chaotyczności i przypadkowości egzystencji oraz przekonaniu o daremności ludzkich wysiłków⁶. Środki te jednak nie są już dłużej współczesnym Europejczykom potrzebne, ich życie bowiem w znacznie mniejszym stopniu naznaczone jest niepewnością czy lękiem, cechującym egzystencję ludzką w społecznościach tradycyjnych, przednowoczesnych. Ta emancypacja nowoczesnego podmiotu pozwala na „rozluźnienie” tradycyjnych, rygorystycznych więzów moralności, na – mówiąc językiem Vattimo i Nietzschego – „osłabienie” „mocnych” kategorii metafizycznych, jak np. pojęcie podmiotu, które uległo „potwornemu spotęgowaniu” w celu obrony zagrożonej kiedyś pozycji człowieka, a teraz zdemaskowane zostało jako fikcja⁷, a także na bezpieczne dopuszczenie pewnej dozy przypadkowości czy nawet bezsensu w egzystencji.

Od Heideggera natomiast zaczerpnął Vattimo koncepcję metafizyki jako historii ukazującej spełnianie się nihilizmu, jako „dziejów, w których z istoty wraz z samym byciem pozostaje nic”⁸, czyli dziejów zapomnienia Bycia, jego redukcji do wartości i pełnej dominacji podmiotu. Jednak w interpretacji Vattimo Heideg-

ger nie jest myślicielem wyrażającym tęsknotę za źródłowym, autentycznym i nieskażonym doświadczeniem Bycia, lecz przeciwnie – filozofem wzywającym do pożegnania z Byciem, do skoku w *Abgrund* i do rozstania z myśleniem opartym na kategorii fundamentu.

Można powiedzieć, że tak rozumiany nihilizm jest także ontologią i antropologią kultury późnej nowoczesności – i to jest właśnie drugi z aspektów, w jakich funkcjonuje on w myśli Vattimo. Konsekwentnie przemysłany nihilizm uniemożliwia bowiem ten typ krytyki kultury, który był charakterystyczny np. dla szkoły frankfurckiej, różnych odmian krytyki ideologii i marksizmu. Krytyka społeczeństwa totalnej organizacji, alienacji, reifikacji, kultury masowej, mass mediów, „symulakryzacji” etc. była bowiem dokonywana w imię dezalienacji, wyzwolenia, czy też przywrócenia prawdziwej natury ludzkiej oraz wiary w to, że jest możliwe stworzenie społeczeństwa i kultury bardziej autentycznej, w której człowiek mógłby pełnić przejawiać i realizować swą istotę.

Ontologia nihilistyczna traktuje takie podejście jako wciąż jeszcze uwikłane w myślenie metafizyczne, oparte na dychotomii prawdziwej, ukrytej, głębokiej istoty i nieprawdziwego, powierzchniowego i jawnego pozoru, a także w nowoczesność z jej najpotężniejszym narzędziem – dialektyką i związanymi z nią kategoriami zniesienia, postępu, emancypacji. Dla nihilistycznej ontologii alienacyjne mechanizmy współczesnego społeczeństwa i kultury są natomiast zdarzeniem – zarówno spełnieniem nihilizmu, jak i, jednocześnie, szansą na nowe, odmienne od nowoczesnego czy też metafizycznego doświadczenie bytu, jako coś, co należy podjąć, przemyśleć i „przeboleć” (w sensie *Verwindung*).

Ontologiczne rozumienie nihilizmu rozwinie Vattimo w *Etica della interpretazione*, wzbogacając je przy tym mocno o wątek etyczny. Nihilizm jest tu traktowany jako prawdziwie nowa ontologia, nowy sposób myślenia o bycie, który zdolny jest sytuować się poza horyzontem metafizyki⁹. Byt pojęty w kategoriach nihilistycznych przedstawia się nie jako esencja, trwała struktura, coś konkretnego, „twardo”, namacalnego, ale jako ślady, przekazy, głosy dochodzące do współczesnego człowieka z innych kultur. Nie ma w nich praw moralnych ani jakiegokolwiek głębokiej natury, istoty, są jedynie wartości historyczne, konfiguracje doświadczenia, formy symboliczne – ślady życia, które trzeba dojrzeć i podjąć z *pietas* – nie kierowaną jakimkolwiek imperatywem kategorycznym ani nie opartą na metafizyce zasadą. Etyka, zwana przez Vattimo hermeneutyczną, budowana jest na takiej właśnie ontologii nihilistycznej, rozumianej jako interpretacja zdarzeń, lektura znaków czasu, wsłuchiwanie się w przekazy, a także jako swoista „ontologia aktualności”, rozpoznanie własnego czasu, kondycji kresu nowoczesności.

Hermeneutyka jest więc, w ujęciu Vattimo, ściśle związaną z nihilizmem filozofią świata, w którym bycie jawi się jako osłabienie i zaniknięcie¹⁰. Nie znaczy to

4/ Cz. Miłosz *Wiersze*, Kraków 1985, t. II, s. 196.

5/ Zob. F. Nietzsche *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Lwów 1910-1911, s. 3.

6/ Tamże, s. 20.

7/ Tamże, s. 33.

8/ M. Heidegger *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999, t. II, s. 344.

9/ Zob. G. Vattimo *Ethique de l'interprétation...*, s. 8-10.

10/ Tamże, s. 176.

jednak, że jest ona opisem tego świata lub metodą czy też techniką interpretacyjną służącą rozumieniu i objaśnieniu kondycji żyjącego w nim człowieka. Hermeneutyka ma sens radykalnie ontologiczny, *j e s t* w istocie ontologią, zakłada bowiem, że sam byt ma naturę interpretacyjną, jest śladem, przekazem różnych historycznych horyzontów doświadczania, które domagają się nie tyle neutralnego, aspirującego do obiektywności opisu, lecz odpowiedzi na nie, aktywnego podjęcia, przyjęcia z *pietas*, zachowywania w pamięci. „Nihilistyczne powołanie hermeneutyki”¹¹ polega na uświadomieniu sobie faktu „słabości”, „śladowości” bycia i zrozumieniu, że w obliczu tej sytuacji jedyną dostępną nam rzeczywistością jest rzeczywistość wykładni, interpretacji świata, który stał się opowieścią.

Takie traktowanie hermeneutyki można zauważyć także w praktyce pisarskiej samego Vattimo. Uprawiana przez niego hermeneutyka nowoczesności jest także hermeneutyką klasycznych tekstów, które nowoczesność opisują i interpretują, co znaczy też – tworzą ją, czy wręcz są nią samą i jej dziejami właśnie, jako jej wielkie wykładnie i horyzonty jej rozumienia, „otwarcia”, w których jawi się ona poznaniu i doświadczeniu. Stąd tak często rozważania własne Vattimo rozpoczynają się interpretacją tekstów cudzych – nie tylko oczywiście Nietzschego i Heideggera, lecz także Gadamera, Rorty’ego, Lyotarda, Habermasa.

Temu radykalnemu, nihilistyczno-ontologicznemu rozumieniu hermeneutyki, któremu patronuje zwłaszcza Heidegger z 32 paragrafu *Bycia i czasu*, towarzyszy inne, mniej radykalne, dające się określić jako etyczno-pragmatyczne, inspirowane w większym stopniu myślą Gadamera. Hermeneutyka jest tu traktowana jako sfera wieloaspektowej mediacji: między przeszłością a przeszłością, między różnymi praktykami społecznymi, różnymi sferami racjonalności, różnymi sferami i horyzontami doświadczenia. Dlatego też może aspirować – po marksizmie z lat 50. i strukturalizmie z lat 60. i 70. – do miana *koine* współczesnej kultury, płaszczyzny, na której spotykają się różne dyskursy późnej nowoczesności, dzielące wspólne, podstawowe przekonanie o interpretacyjnym charakterze bytu, doświadczenia, a także nauki. „Mocna” prawda nauki – pretendująca do obiektywności, do bycia modelem i podstawą wszelkiego poznania – traktowana jest bowiem przez Vattimo, idącego tu śladem Kuhna, jako podrzędna w stosunku do hermeneutycznego modelu prawdy, opartego na interpretacji, mediacji, perswazji i retoryce. Nauka ma naturę historyczną, jest pewną społeczną *praxis*, funkcjonującą zawsze w szerszym, uwarunkowanym językowo, kulturowo i historycznie horyzoncie doświadczenia i rozumienia, w którym zanurzona jest określona wspólnota.

Choć Vattimo nie podziela przekonań Habermasa o istnieniu nadrzędnej, przejrzyściej racjonalności komunikacyjnej, która funkcjonuje niczym swoista podstawa, wolny od zapośredniczeń fundament i umożliwia budowanie społecznego konsensusu, to jednak wydaje się, że jego pragmatyczno-etyczna koncepcja hermeneutyki bliższa jest poglądom autora *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* niż po-

glądom Nietzschego czy Heideggera. Prawda jest bowiem na gruncie tej koncepcji wciąż pojęta jako zgodność – choć tym razem nie w sensie odpowiedniości, korespondencji sądu z obiektywną rzeczywistością, lecz w sensie konformizmu, dostosowania się do ogólnej, ponadjednostkowej normy, której depozytariuszem jest historycznie uwarunkowany *sensus communis*, dzielająca wspólne założenia i przekonania, określona wspólnota. Sam Vattimo dostrzega zagrożenie wynikające z tak mocnego uprzywilejowania zbiorowego, pragmatyczno-perswazyjnego doświadczenia prawdy nad doświadczeniem indywidualnym – jest nim przede wszystkim utrata krytycznej i innowacyjnej siły myśli.

Remedium na kłopoty związane z tym „konserwatywnym”, „konformistycznym” rozumieniem prawdy, jakie oferuje model retoryczno-pragmatyczny, ma być sztuka i doświadczenie artystyczne jako bardziej „rewolucyjny” model prawdziwości. Dlatego też właśnie sztuce przypada bardzo ważne miejsce w podejmowanych przez Vattimo próbach skonstruowania innego niż metafizyczny – czyli, innymi słowy, klasyczny, korespondencyjny – modelu prawdy. Problemom estetyki i sztuki Vattimo poświęca bardzo wiele miejsca zarówno w *Kresie nowoczesności*, jak i w wielu książkach późniejszych. Jego koncepcje – szczególnie może te dotyczące związku sztuki i dyskursu estetycznego z nowoczesnością oraz te poświęcone ontologicznemu statusowi formy artystycznej – przynoszą wiele interesujących i cennych obserwacji, choć niełatwo streścić je w wyczerpujący i kompletny sposób. Dwa wątki wydają się tu jednak szczególnie istotne.

Pierwszy z nich podkreśla rolę doświadczenia artystycznego jako pozametodycznego doświadczenia prawdy, w którym sztuka nie jest rozumiana autonomicznie, „estetycznie”, lecz traktowana jako model prawdziwości, poznania, spotkania światów historycznych twórcy i odbiorcy, dzieła i interpretacji – a więc w perspektywie hermeneutycznej, traktującej prawdę jako wydarzenie¹². Sztuka dostarcza więc takiego modelu uprawiania nauki, myślenia o historii, a także prawdzie, który może rywalizować z modelem scentystycznym, teoretycznym, poznawczym, technologicznym. Prawda nie jest już pojmowana jako zgodność sądu z rzeczywistością, lecz jako otwarcie, istoczenie się Bycia, manifestujące się – tu Vattimo znów podąża tropem Heideggera – w dziele sztuki. Historia, w tym także historia nauki, nie ma charakteru jednokierunkowego, progresywnego i kumulatywnego rozwoju, lecz rządzi się logiką bliską logice rewolucji artystycznych, gwałtownej wymiany jednych kanonów i paradygmatów na inne, która podważa moc takich kategorii, jak postęp czy przezwyciężenie, *Ueberwindung*, na rzecz *Verwindung*. Ta „estetyzacja” nauki i doświadczenia, prowadząca do traktowania teorii naukowych jako swoistych dzieł sztuki, zamkniętych w sobie, rządzących się własnymi regułami, które nie wymagają weryfikacji przez odniesienie do świata zewnętrznego, lecz jedynie do immanentnych zasad koherencji, jest wątkiem dość tradycyjnym, częstym w modernistycznym myśleniu o nauce; w tradycji polskiej poglądy takie

11/ Tamże, s. 19.

12/ Tamże, s. 187-204; G. Vattimo *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma i A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003 nr 5.

reprezentował m.in. Jan Łukasiewicz w swym wczesnym szkicu *O twórczości w nauce* (1912). W takim rozumieniu, prawdziwość dzieła sztuki i doświadczenia artystycznego zbliża się do egzystencjalnego i manifestacyjnego rozumienia prawdy, i dość wyraźnie oparta jest na takich kategoriach, jak inwencja, oryginalność czy genialność – zwłaszcza w Kantowskim znaczeniu aktu geniuszu jako twórczości zgodnej z własnymi, indywidualnymi regułami.

Drugi istotny wątek estetycznych rozważań Vattimo koncentruje się na pojęciu śmierci sztuki, rozumianej, podobnie jak nihilizm, jako podstawowe wydarzenie współczesnej kultury. W interpretacji Vattimo, wydarzenie to zyskuje jednak sens specyficzny, zgodny z założeniami jego nihilistycznej, „słabej” ontologii. Śmierć sztuki to nie tyle jej kres jako dziedziny autonomicznej, odrębnej od innych obszarów ludzkiego doświadczenia, lecz raczej wyróżniony – z uwagi na centralny dla nowoczesności charakter dyskursu estetycznego – przejaw dziejów bycia jako „osłabienia” jego mocnej postaci, rozpadu, zaniku, wycofania się. W tym kontekście jednak Heideggerowska prawda dzieła sztuki zyskuje nieco inne znaczenie; akcent przesuwa się z jej aspektu zwanego przez autora *Źródła dzieła sztuki* światowym, związanym z „odkrywającym”, profetycznym, źródłowym charakterem dzieła jako otwarcia nowych, dziejowych horyzontów, na jego aspekt ziemski, odsyłający do śmiertelności, skończoności, skrytości. Dzieje bycia przejawiają się więc w dziele nie tyle w sferze jego jawnych sensów, ile w samej formie artystycznej, w jej charakterze „słabym”, akcentującym przemijalność, „załamanie się słowa poetyckiego”, zniszczenie, niedoskonałość i heterogeniczność – widoczną między innymi w praktyce parodii, pastiszu, intertekstualności – a także śladowość i monumentalność.

Vattimowskie pojęcie monumentu – występujące często i w różnych znaczeniach w pismach autora *Kresu nowoczesności* – przywodzi na myśl motyw *exegi monumentum, aere perennius*. Filozof odwraca jednak całkowicie znaczenie Horacjańskiej formuły, w której trwałość ja, pewność jego kulturowej egzystencji nawet po fizycznej śmierci była gwarantowana przez trwałość i niezmiennność pamięci, ta zaś znajdowała oparcie w doskonałości i skończoności – w podwójnym znaczeniu łacińskiego *perfectum* – formy artystycznej. Vattimo, przeciwnie, akcentuje nietrwałość, kruchość, słabość dzieła – monumentu, narażonego z samej swej istoty na zmienność i niszczenielskie działanie czasu; działanie to, co więcej, nie jest traktowane jako element negatywny, lecz jako składnik samej struktury dzieła, który, paradoksalnie, współkonstruuje ją właśnie dzięki tej destrukcyjnej mocy. Tak pojęty monument nie mieści się więc w obszarze pewnej siebie, niezmaćconej niczym pamięci, która gwarantuje przejrzystość samopoznania i zachowanie w nieskażonej postaci sensów z przeszłości, lecz lokuje się w obszarze pośrednim, między pamięcią a zapomnieniem, nieskrytością a skrytością. Monumentalność dzieła, jako asymilacja przeszłości pod postacią śladów, resztek, tego co zostaje – w tym bowiem sensie Vattimo interpretuje komentowane przez Heideggera zdanie Hölderlina: „to co pozostaje ustanawiają poeci” – oznacza więc, po pierwsze, zerwanie z charakterystyczną dla awangard logiką nowości, postępu, przezwyciężenia i in-

nowacji, na rzecz logiki bliskiej *Verwindung*. Po drugie, oznacza ona podważenie formalistyczno-strukturalistycznej koncepcji języka poetyckiego jako autoreferencjalnej gry znaczeń i różnych poziomów języka, która, w interpretacji Vattimo, stanowiła potwierdzenie wolności podmiotu twórczego, ponieważ była zerwaniem z praktycznymi, użytkowymi zastosowaniami języka. Monument-ślad tymczasem, w swym podstawowym wymiarze temporalnego trwania, jest przekazem skierowanym ku innemu, wystawionym na jego odczytania i interpretacje, stanowiące – jako ślady czasu – immanentny składnik dzieła, a nie przygodny „bagaż” narzucony na jego obiektywną i niezmienną strukturę czy też istotę.

Czy jednak, patrząc na rozważania Vattimo z nieco szerszej perspektywy, można oba te wątki jego estetycznej myśli łatwo ze sobą pogodzić i wpisać w jedną, spójną perspektywę sztuki jako niemetafizycznego doświadczenia prawdy o charakterze wydarzenia? Z jednej strony bowiem sztuka, traktowana jako „otwarcie” nowych perspektyw oglądu rzeczywistości, nowych sensów i horyzontów doświadczenia, a więc jako domena swobodnej twórczości, oryginalności i inwencji wydaje się potwierdzać kreacyjne możliwości podmiotu i, tym samym, jego wolność oraz wartość takich kategorii, jak nowość, autentyczność, źródłowość, projektywność czy wreszcie „mocna”, utopijna myśl społeczna. Będzie tu więc sztuka bliższa chyba „mocnej” formie artystycznej, zwłaszcza w wersji nowoczesno-awangardowej, z całym bagażem jej metafizycznych i nowoczesnych konotacji. Z drugiej strony, sztuka, która wyraża się w „słabej” formie artystycznej i eksponuje pojęcia śladu, resztki, pamięci, monumentu, jawi się jako „zamknięcie”, „skrywanie”, obnażenie słabości bytu, zapowiedź kresu metafizyki i końca nowoczesności. Rozwiązanie, polegające na wprowadzeniu tu podziału na sztukę nowoczesną i ponowoczesną trudno uznać za w pełni satysfakcjonujące; przesuwa ono tylko problem w inne miejsce, gdyż od razu powstaje pytanie, czy, i w jakim stopniu, sztuka nowoczesna wpisuje się w perspektywę metafizyczną i potwierdza ją, czy też, i w jakiej mierze, już ją przekracza? Trudno znaleźć w rozważaniach Vattimo jednoznaczne i w pełni przekonujące rozwiązanie tego problemu.

Wydaje się, że te sprzeczności – jeśli faktycznie ze sprzecznościami mamy tu do czynienia – są do pewnego stopnia analogiczne do dwuznaczności, cechujących Vattimowską koncepcję nihilizmu – traktowanego raz jako wydarzenie dotyczące samego bytu, innym razem jako diagnoza współczesnej kultury – i hermeneutyki, w której można odnaleźć wątek radykalny, ontologiczny, i bardziej umiarkowany, pragmatyczny. Trudno w tym miejscu jednoznacznie rozstrzygnąć, czy sprzeczności te są sprzecznościami dyskursu samego Vattimo, czy też całego nowoczesnego dyskursu estetycznego i – szerzej – hermeneutycznego. Być może jednak właśnie te tkwiące w dyskursie estetycznym dychotomie i jego stosunkowo wysoki, mimo wszystko, stopień obciążenia „metafizycznością” spowodowały, że w ostatnich latach Vattimo w swych poszukiwaniach niemetafizycznej koncepcji prawdy porzucił obszar estetyki i zwrócił się ku doświadczeniu religijnemu, ku takim pojęciom jak *caritas* czy *amicitia*, miłość i przyjaźń. Skoro bowiem, jak powiada św. Augustyn, a za nim Pascal, *non intratur in veritatem nisi per caritatem* (do prawdy docho-

dzi się tylko przez miłość), może właśnie język wiary jest tym dyskursem, w którym można mówić o bycie nie popadając przy tym w przemoc cechującą „mocne” kategorie metafizyki, zwłaszcza w jej wersji nowoczesnej.

Nie znajdziemy zapewne u Vattimo tak głębokiego, źródłowego namysłu nad byciem jak u Heideggera ani też interpretacyjnej wirtuozerii Derridy; wartość analiz Vattimo polega raczej na tworzeniu pewnego całościowego – co nie znaczy syntetycznego, systematycznego – krajobrazu współczesnej myśli i kultury poprzez scalanie jej różnych rozproszonych wątków, umiejętne poruszanie się po różnych jej obszarach: nie tylko filozoficznym czy ontologicznym, lecz także antropologicznym, socjologicznym, kulturowym; na próbach uchwycenia i opisanie podstawowych wymiarów i aspektów doświadczenia późnej nowoczesności.

Jak nietrudno zauważyć, w *Kresie nowoczesności*, jak zresztą w całej filozofii Vattimo, dominuje ton śmiertelno-funeralny: śmierć sztuki, słabość bytu i myślenia, nihilizm, rozstanie z metafizyką i wszystkim tym, co w kulturze, a także w ludzkim doświadczeniu na niej oparte, wreszcie, sama tytułowa formuła. Istotnie, wydaje się, że rozważania autora *Etica della interpretazione* i jego ulubione tematy i metafory należy umieścić w kontekście takich figur myśli postmetafizycznej, jak zmierzch, wzniosłość, nostalgia, melancholia, nieobecność.

Wojciech Józef BURSZA

Nauki o kulturze wobec literatury. Przypadek antropologii¹

Związki między naukami o kulturze a literaturą można postrzegać na dwóch podstawowych płaszczyznach. Po pierwsze, chodzić może o próbę wskazania na określone powinowactwa, czy wręcz analogie, istniejące pomiędzy konstruowaniem światów literackich a działalnością intelektualną, polegającą – najogólniej rzecz biorąc – na opisie, wyjaśnianiu bądź interpretacji różnorodnie definiowanej kultury jako intencjonalnej działalności znaczeniowej. Po drugie, rzeczony związki jawią się nam odmiennie, jeśli przedmiotem zainteresowania uczynimy próbę odpowiedzi na pytanie o to, co poszczególne specjalności kulturoznawcze są w stanie „dać” literaturoznawstwu, w jaki sposób rozszerzają one pole interpretacyjne zjawisk klasyfikowanych jako literackie *per se*.

W wypadku pierwszego rodzaju powiązań chodzić będzie przede wszystkim o powinowactwa gatunkowe. I tak A. Owen Aldridge zauważa:

Zarówno literatura, jak antropologia opowiadają o działalności człowieka, podobnie jak czynią to historia i filozofia. Przedmiotem antropologii jest człowiek jako taki, podczas gdy literatura ucieleśnia pisanie o człowieku i stanowi przedmiot badań historii literatury i krytyki literackiej. Antropologia usiłuje w sposób naukowy sportretować gatunek ludzki, natomiast literatura przedstawia ludzkie charaktery i działania poprzez subiektywną perspektywę innego człowieka. Literatura egzystuje jako *residuum*

^{1/} Tekst jest zmienioną wersją referatu przygotowanego na Zjazd Polonistów, Kraków 22-25 IX 2004.

działalności kulturowej, podczas gdy antropologia jest metodologią czy też procesem badawczym.²

O wiele dalej poszedł Roland Barthes, który uczynił z antropologii paradygmatyczną gałąź wiedzy, uważaną przezeń za najbardziej spokrewnioną właśnie z literaturą. Podkreślał on, że pośród wszystkich historycznie wypracowanych dyskursów, dyskurs antropologiczny wydaje się być najbliższy fikcji, wskazując na iluzoryczność opozycji między nauką a pisarstwem. Nauki nie sposób jednoznacznie zdefiniować jako takiej formy ludzkiej aktywności, która posiada wyłączność na treść (nie istnieje kwestia naukowa, która nie byłaby w jakimś momencie poruszana przez uniwersalną literaturę), metodę (literatura ma ją także), moralność i sposób komunikowania wyników dociekań (zarówno literatura, jak dzieła naukowe przyjmują postać książek)³. Dla literatury język i proces pisania stanowią jej *raison d'être*, to jest cały jej świat, podczas gdy nauka traktuje język bardziej instrumentalnie, jako medium i narzędzie wykorzystywane w sposób możliwie neutralny, z założeniem, iż odnosi się on zawsze do rzeczywistości, która go poprzedza. Nauka nie zawiera się po prostu w języku, gdyż istnieje jeszcze obiekt nauko-wo-językowego dyskursu. Z metajęzykowego wszakże punktu widzenia okazuje się jednak, że warunkiem nauki, podobnie jak – co jest poza dyskusją – literatury, jest proces pisania. W dyskursie naukowym poprzez proces pisania dokonuje się aktu formułowania twierdzeń. O ile to ostatnie posiada status pozapodmiotowy, o tyle proces dochodzenia do niego eksponuje miejsce podmiotu i jego energię, które sytuują się w sferze języka. Krótko rzecz ujmując: „Pisanie uświęca wiedzę”⁴.

Peter Mason, idąc śladami Barthes'a, powiada, że świat dyskursu nauk o kulturze należy przede wszystkim sytuować w świecie tych dyscyplin, które są częścią i funkcją tego, co sam dyskurs przedstawia. W tym momencie zbliżenie np. antropologii i literatury dokonuje się w maksymalnym stopniu, dyskurs bowiem nie jest na tym poziomie od-tworzeniem uprzedniej realności przedmiotowej, nie jest wtórny wobec poprzedzającej go rzeczywistości – ale jest właśnie prezentacją, przedstawieniem, a zatem twórczą kreacją⁵. „Świat”, do którego odnosi się dyskurs, zyskuje tym samym charakter świata imaginacyjnego, wyobrażeniowego, którego cechy są efektem symbolicznej konstrukcji. „Rzeczywistość” zatem jest powiązana z dyskur-

sem w takim samym stopniu, w jakim jest odeń zależna teoria naukowa. Nie bardzo więc wiadomo, w jaki sposób przed-dyskursywne *factum* może z kolei uniknąć powiązania z dyskursem antropologicznym. W konsekwencji może on być rozpatrywany jako autonomiczny obiekt refleksji, gdyż antropologia (oraz inne nauki o kulturze) to także rodzaj narracji, opowieść o naszych wyobrażeniach o świecie, który badamy i którego struktura zostaje niejako zakodowana w zapisanym tekście.

Antropologia jako proces pisania, konstruowania tekstów, podporządkowuje się regułom fikcji, przy czym chodzi tutaj o oryginalne znaczenie łacińskiego *fic-tio* jako procesu tworzenia, kształtowania czegoś, co niekoniecznie musi być zmyśleniem, nieprawdą tedy. Antropologia, podobnie jak literatura, może być postrzegana jako gatunek gawędziarstwa (*genre of storytelling*) o ludzkim uwikłaniu w kulturę⁶. Albo – jak to ujął Wolfgang Iser z perspektywy fenomenologicznej – chodzi o ujawnienie antropologicznego wyposażenia istot ludzkich, które żyją dzięki swojej wyobraźni⁷.

Bycie-w-świecie i życie w ramach kultury, uregulowane kulturowymi normami, to sytuacja tożsama. Podążając tropem Heideggera napisze więc Milan Kundera, iż

Człowiek nie pozostaje w tym samym stosunku do świata, co podmiot do przedmiotu, oko do obrazu, czy nawet aktor do scenicznej dekoracji. Człowiek i świat są powiązani niczym ślimak i jego muszla: świat stanowi część człowieka, jest jego wymiarem, w miarę jak zmienia się świat, zmienia się również egzystencja (*in-der-Welt-sein*).⁸

Jeśli zamiast słowa „świat” podstawimy rzeczownik „kultura”, powyższy sąd pozostaje równie zasadny. Stąd na owym głębszym poziomie i nauki o kulturze – z antropologią na czele – i literatura mają do czynienia z analogiczną sytuacją egzystencjalną, którą starają się – dzięki różnym strategiom – uświęcić jako rodzaj wiedzy. To zaś dokonuje się zawsze dzięki pisaniu, jak słusznie zauważył Barthes, a co daje się także udowodnić na gruncie całkowicie odmiennych od Barthesowskich założeń teoretyczno-metodologicznych⁹.

2/ A. Owen Aldridge *Literature and the study of man*, w: *Literature and Anthropology*, P.A. Dennis, W. Aycock [eds.], Texas Tech University Press, Lubbock 1989, s. 41.

3/ R. Barthes *From science to literature*, w: *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley 1986, s. 3-5. Szerzej na ten temat zob. I. Brady, *Harmony and argument: Bringing Forth the Artful Science*, w: *Anthropological Poetics*, I. Brady [ed.], Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Savage 1991, s. 16-19.

4/ R. Barthes *Inaugural Lecture, College the France*, w: *A Barthes Reader*, S. Sontag [ed.], Hill and Wang, New York 1982, s. 464.

5/ P. Mason *Deconstructing America. Representations of the Other*, Routledge, London and New York 1990, s. 14.

6/ Zob. E.M. Bruner *Ethnography as narrative*, w: *The Anthropology of Experience*, V.W. Turner, E.M. Bruner [eds.], University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1986, s. 143-145.

7/ W. Iser *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, John Hopkins University, Baltimore and London, s. xi. Gatunkowymi powinowactwami antropologii i literatury zajmowałem się w następujących pracach: *Czytanie kultury*, IEIAK, Łódź 1996 i *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004; zob. także W.J. Burszta, W. Kuligowski [red.] *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Telgte, Poznań 2002.

8/ M. Kundera *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 35-36.

9/ Zob. J. Kmita *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985 oraz W. Burszta *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1986. Chodzi o program tzw. podmiotowej rekonstrukcji kultury, który zawsze w ostateczności sprowadza się do przedstawień językowo-kulturowych.

Ów pierwszy wymiar zagadnienia, który powyżej ledwie zasygnalizowałem, nie będzie przedmiotem mojej dalszej uwagi, choć z pewnością nie zniknie całkowicie. Teraz jednak pragnąłbym zająć się kwestią sygnalizowaną w punkcie drugim wstępnych uwag, a więc relacją najogólniej pojmowanych nauk o kulturze (dostarczających wiedzy o niej) i literatury. Rodzi się podstawowe pytanie: co są one w stanie zaproponować tradycyjnemu literaturoznawstwu? Nowy wgląd w świat literackich reprezentacji? Perspektywę uogólniającą to, co badania nad literaturą ujmuje głównie w kontekście krytyki estetycznej? Pytania to jak najbardziej aktualne w świetle niesamowitej kariery, jaką robią dzisiaj badania z kręgu studiów kulturowych (*cultural studies*), zawłaszczające kolejne obszary humanistyki. Najpierw tedy warto poświęcić nieco uwagi związkowi między kulturą a literaturą, widzianym z owej szczególnej perspektywy, stwarzanej przez ideologicznie umotywowane studia kulturowe¹⁰. Uformuje to – mam taką nadzieję – odpowiedni kontekst dla dalszych rozważań, poświęconych wybranym aspektom antropologicznej refleksji nad literaturą, które zarówno dopełniają, jak i stoją w opozycji do totalizujących roszczeń kulturoznawczych.

Współczesne badania literaturoznawcze są polem rywalizacji odmiennych podejść i zainteresowań; rozciągają się one – jak zauważają Krzysztof Ziarek i Seamus Deane – od studiów kulturowych, poststrukturalizmu i dekonstrukcji, po feminizm, studia etniczne i krytykę postkolonialną¹¹. Co więcej, nawet w obrębie wymienionych podejść nie ma zgody co do podstawowych kwestii, co skutkuje ich hybrydalnością, a więc płynnością i heterogenicznością. Studia kulturowe, które zdają się „zagarniać”, albo może lepiej – włączać w swój obręb zarówno feminizm, jak i refleksję postkolonialną, od pewnego czasu „dyktują” jednak wyraźnie reguły gry na polu badań literackich. Rzecz w tym, iż pozostają one w zasadniczej opozycji wobec teorii literaturoznawczej, przede wszystkim wobec dominującej przez dwie dekady – krytyki poststrukturalistycznej. W miejsce rozważań nad uniwersalnością rozumu, decentracją podmiotu, sporów wokół znaczenia i referencyjności narracji, studia kulturowe proponują perspektywę całkowicie odmienną. Ich przedstawiciele wychodzą z założenia, że teoria literatury jest skażona grzechem

elitarności i zdominowana przez ideologię estetyczną, zupełnie nie bierze zaś pod uwagę rzeczywistości kulturowej i społecznej praktyki. Aby zrozumieć rolę literatury, należy wyjść od objaśnień mechanizmów funkcjonowania kultury, zwłaszcza w świecie współczesnym. Literatura i teoria literatury nie są bytami autonomicznymi, ale uczestniczą w symbolicznej grze toczącej się we wszystkich sektorach produkcji kulturalnej. Chodzi o stosunki władzy, płci, rasy, klasy i nacjonalizmu. Tworzenie literatury to nie tyle kwestia kreacji artystycznej, ile jedna z możliwych dróg artykulacji istniejących relacji społecznych i dyskursywnych. W tym szerszym kontekście, jaki proponują studia kulturowe, sztuka – literatura przede wszystkim – staje się jedną z instytucji życia społecznego, stanowiąc przy tym „mniej” istotną część życia społecznego, wtórną wobec bardziej podstawowych zagadnień polityki, pracy i innych problemów społecznych, które zajmują szerokie masy ludzi¹².

Demistyfikacja ideologii estetycznej akademickiego literaturoznawstwa odbywa się na trzech głównych polach. Pierwsze z nich obejmuje przenicowanie niejawnych założeń, które leżą u podstaw hierarchizacji kultury na jej część „wysoką” i popularną, masową, „niską”. Drugie skupia badania nad rzekomą autonomicznością i niezaangażowaniem literatury; trzecie wreszcie – to studia nad uniwersalnością sądów estetycznych. Jonathan Culler, starając się traktować studia kulturowe bez uprzedzeń, jakie często towarzyszą pisaniu (bądź przemilczaniu) o proponowanym przez nie modelu badań, zapytuje wprost: co w ogóle w takim razie może łączyć literaturoznawstwo z wiedzą o kulturze? I uszczegóławia:

W jaki sposób oddziałują wytwory danej kultury? Jak w świecie różnorodnych i przenikających się nawzajem wspólnot, w sytuacji hegemonii państwa, dyktatury mediów i wielonarodowych korporacji, tworzy się i organizuje zarówno indywidualna, jak zbiorowa tożsamość kulturowa? [...] Czy wiedza o kulturze jest dziedziną na tyle obszerną, że nauka o literaturze zyska w jej ramach nowe perspektywy i świeżość spojrzenia? A może wiedza o kulturze zawłaszczają studia literaturoznawcze, niszcząc tym samym literaturę?¹³

Culler trafnie zauważa, że, wywodząc się z tradycji Hoggarta i Williamsa, współczesne studia kulturowe są rozdarte między dwoma biegunami interpretacji. Z jednej strony ich celem jest dowartościowanie kultury popularnej i wszelkich grup zmarginalizowanych, niejako „dopuszczenie” do głosu tych, którzy nie mieścili się w horyzoncie interpretacji elitarniej koncepcji wiedzy (także teorii literatury). Stąd badania kierują się ku problemom wielorakich sposobów kształtowania, doświadczania i przekazywania tożsamości, zwłaszcza jeśli w grę wchodzi wspólnoty niestabilne albo mniejszościowe – etniczne, imigranckie, kobiece, gejowskie.

^{10/} Z pełną świadomością angielski termin *cultural studies* oddaje za pomocą polskich „studiów kulturowych”, choć normą stało się ich identyfikowanie z najogólniej pojmowanym „kulturoznawstwem”, a nawet „kulturologią”. Polskie warianty badań realizowanych pod szyldem studiów o nazwie „kulturoznawstwo” pozostają jedynie w bardzo luźnym związku z brytyjskimi, amerykańskimi i australijskimi *cultural studies*; co więcej, wśród krajowych reprezentantów kulturoznawstwa wiedza o genezie i trajektorii rozwoju refleksji nad kulturą przez pryzmat podstawowych pojęć, takich jak władza, płeć kulturowa, rasa, państwo, naród, ideologia itp. jest stosunkowo niewielka. O ile się orientuje, w największym stopniu do założeń zachodnich studiów kulturowych nawiązują w Polsce badania z kręgu feminizmu i *gender*.

^{11/} K. Ziarek, S. Deane *Introduction*, w: *Future Crossings. Literature between Philosophy and Cultural Studies*, K. Ziarek, S. Deane [eds.], Northwestern University Press, Evanston 2000, s. 1.

^{12/} Tamże, s. 5.

^{13/} J. Culler *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. M. Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 55. Obawa przed destrukcyjnym wpływem studiów kulturowych na jakość refleksji teoretycznej w dziedzinie sztuki wyrażana jest powszechnie; zob. przykładowo T. Cohen *Ideology and Inscription. „Cultural Studies” after Benjamin, De Man, and Bakhtin*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Celem analiz jest w tym wypadku „chęć zaznajomienia się z tym, co odgrywa istotną rolę w życiu zwykłych ludzi, czyli z kulturą, przeciwstawioną kulturze estetyków i akademików”¹⁴. W tle kryje się supozycja o istnieniu zasadniczego konfliktu między Kulturą a kulturami w liczbie mnogiej. Tak więc mamy ową Kulturę owych estetyków i akademików, stanowiącą wzorzec estetyczny i etnocentryczne źródło osądzania sztuki – kto posiada Kulturę, jest pełnoprawnym uczestnikiem wspólnoty znaczeń ocenianych jako wartościowe i składających się na Tradycję i Kanon. Wszelako jednak mamy społeczności, które są kulturami, tożsamość ich uczestników kształtuje się poza sferą legitymizowaną przez Kulturę. Wspólnoty mniejszościowe i niestabilne dysponują własnym literackim kanonem, który nie jest dostrzegany przez przedstawicieli Kultury, a jest on przecież zapisem doświadczeń i źródłem budowania odmiennych tożsamości, konkurencyjnych wobec głównego nurtu Kultury.

Studia kulturowe nawołują, aby teoria literatury uwzględniała nie tylko najróżniejsze formy literackie, ale także odmienne doświadczenia kulturowe. W ten sposób dokonuje się jednak zabiegu polegającego na zrównaniu tego, co kulturalne, z tym, co kulturowe. Każda kreacja literacka, niezależnie jakbyśmy ją oceniali na gruncie kryteriów estetycznych Kultury, jest wyrazem „kultur”, w obrębie których pojawia się i funkcjonuje. Culler przytomnie pyta: „W wypadku takich utworów ze szczególną siłą następuje jednak pytanie o to, do jakiego stopnia literatura stwarza kulturę, którą rzekomo wyraża bądź reprezentuje. Czy kultura jest raczej skutkiem owych reprezentacji niż ich źródłem albo przyczyną?”¹⁵. Nie ma jasności w tym względzie i czytając pisma przedstawicieli *cultural studies* znajdziemy argumenty przemawiające za oboma wariantami odpowiedzi. Powróć jeszcze do tej kwestii w drugiej części niniejszych rozważań.

Z drugiej strony przedstawiciele studiów kulturowych, którzy niemal bez wyjątku odwołują się do różnie pojmowanej tradycji Marksowskiej, z uporem śledzą mechanizmy kształtowania i manipulacji ludźmi za pośrednictwem ideologii kultury¹⁶. Nie będę bliżej omawiał tego zagadnienia zadowalając się odesłaniem do literatury¹⁷. W tym wypadku nie chodzi już jednak o kulturę elitarną (Kulturę), ale o kulturę popularną, ujmowaną w nieco tylko zmodyfikowanej tradycji Adorna. Istotnie, studia kulturowe nieustannie rozdarte są między skłonnością do rozpatrywania kultury jako zbioru kodów i praktyk, które mają odwozić ludzi od tego, co ich naprawdę interesuje a pragnieniem odnalezienia w kulturze popularnej autentycz-

nej ekspresji. W pełni dotyczy to badań nad literaturą. W ich wyniku doszło do rozszerzenia kanonu literackiego, który w optyce studiów kulturowych – jak pisałem wcześniej – reprezentuje przede wszystkim najróżniejsze doświadczenia kulturowe. Niekiedy wręcz pisze się, że rozszerzenie kanonu literackiego ma na celu podważenie imperialistycznych roszczeń wielkiej literatury euroamerykańskiej i, tym samym, zrelatywizowanie kryteriów estetycznych do konkretnych kultur, w ramach których powstaje literatura spoza głównego nurtu Kultury.

Podobne stanowisko, na pierwszy rzut oka, powinno być bliskie antropologii kultury, której naczelnym imperatywem jest kontekstualizowanie zjawisk i autorefleksyjność, a więc te cechy, które bez trudu odnajdziemy wśród adeptów studiów kulturowych. Jednak mimo pewnych podobieństw antropologiczna refleksja nad literaturą jest czymś odmiennym od silnie zideologizowanych i heterogenicznych analiz kulturoznawczych. Nie wynika to jedynie z bratobójczej walki o zasięg i popularność, jaką antropolodzy toczą z głównym akademickim rywalem¹⁸, ale ma głębsze podłoże.

Jak w *Local Knowledge* zauważył Clifford Geertz, antropologia coraz chętniej włącza się do dyskusji o sztuce w taki sposób, iż jej terminologia i koncepcje wiążą się z kwestiami kultury, którym sztuka może służyć, odzwierciedlać je, wystawiać na próbę, opisywać, lecz których sama przez się nie tworzy. Szczegółowość antropologicznego dyskursu na temat sztuki bierze się z połączenia energii sztuki z ogólną dynamiką ludzkiego doświadczenia¹⁹. To, co antropologia może zaproponować literaturze i literaturoznawstwu, to społeczna historia wyobraźni, w tym także – wyobraźni moralnej. Co więcej, jest to historia wyobraźni naznaczona piętnem nieustannej konfrontacji odmiennych form życia, a co za tym idzie – także odmiennych form wrażliwości estetycznej. W przeciwieństwie do studiów kulturowych, antropologiczne spojrzenie na literaturę proponuje perspektywę, którą nazwałbym metakulturową. Jest ona użyteczna i – śmiem twierdzić – odsłania wiele niejawnych aspektów twórczości literackiej, zwłaszcza wówczas, kiedy wchodzące w grę pisarstwo bezpośrednio dotyka tematu kształtowania tożsamości w świecie będącym pokłosiem demograficznych przemian postkolonialnych, a dzisiaj – bytowania w świecie wielokulturowości.

W sposób oczywisty literatura postkolonialna jest jednym z głównych narzędzi artykułowania problemów natury przede wszystkim kulturowej²⁰, jest autorefleksyjna i skupiona na tematach, które skądinąd są przedmiotem uważnego na-

14/ J. Culler *Teoria literatury...*, s. 57.

15/ Tamże, s. 61.

16/ Zob. F. Inglis *Culture*, Polity Press, Cambridge 2004.

17/ D. Strinati *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W.J. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1998; F. Mulhern *Culture/Metaculture*, Routledge, London and New York 2000; D. Pels *Privileged Nomads. On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers*, „Theory, Culture & Society” 1999 vol. 1, s. 63-86.

18/ Zob. ciekawą wymianę argumentów między antropologami i „kulturoznawcami” w: *Anthropology and Cultural Studies*, S. Nugent, C. Shore [eds.], Pluto, London 1997.

19/ C. Geertz *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983, zwłaszcza rozdziały *Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination* oraz *Art as a Cultural System*.

20/ Zob. B. Ashcroft *The rhizome of post-colonial discourse*, w: *Literature and the Contemporary. Fictions and Theories of the Present*, R. Luckhurst, P. Marks [eds.], Longman, London 1999, s. 113.

mysłu antropologicznego. Ma więc rację Dorota Kołodziejczyk, iż „W tym postkolonialnym duchu antropologia jawi się jako nieco przewrotny partner wyobraźni literackiej”, z kolei współczesna literatura „angażuje się w pytania pozornie typowe dla antropologii – o kulturową tożsamość i autentyczność kultury, o różnicę między egzotyką a innością, o zaprawę scalającą konstrukcje społeczne; wreszcie o to, kto mówi i kto ma prawo mówić w imieniu innego, reprezentować inność, określać swój przedmiot badań jako inność”²¹. Uogólniając, powiedziałbym nawet, że nieodłączna triada pojęciowa, która towarzyszy pisarstwu postkolonialnemu, to kultura – język – tożsamość. Odnosi się to także do wyrosłej z postkolonializmu literatury, którą skłonny byłbym nazwać „wielokulturową”, o czym później. W ramach moich rozważań skupię się wyłącznie na literaturze anglojęzycznej; jest ona najbogatsza, powszechnie rozpoznawana i – wbrew temu co w latach 80. XX stulecia napisał Fredric Jameson – dostarcza przyjemności.

Jedną z matryc organizujących myślenie o kulturowym obrazie świata jest opozycja między centrum i peryferiami. Kultura europejska była zawsze kulturą podróżowania i zawłaszczania peryferii. W *Źądze ciemności* Marlow wyznaje:

Zdobywanie ziemi – polegające przeważnie na tym, że się ją odbiera ludziom o odmiennym cerze lub trochę bardziej płaskich nosach – nie jest rzeczą piękną, jeśli się w nią wejrzy zbyt blisko. Odkupia ją tylko idea, idea, która tkwi w głębi; nie sentymentalny pozór, tylko idea; i altruistyczna wiara w tę ideę – coś, co można wyznawać i bić przed tym pokłony, i składać ofiary.²²

O jaką ideę tutaj chodzi? Nie zapominajmy – gdy Conrad pisze *Źądro ciemności* jest koniec dziewiętnastego stulecia, imperializm i kolonializm są w pełnym rozkwicie, cywilizowany Zachód nie ma wątpliwości, iż niesie swym podbitym peryferiom naukę i wiarę prawdziwą, bo taka jest jego historyczna misja. Idea podporządkowywania sobie nowych terytoriów jest swoistym posłannictwem. Kiedy Marlow powiada, że w czasach jego dzieciństwa wiele jeszcze było białych plam na mapie, nie co innego ma na myśli tylko fakt, że nie stała tam jeszcze stopa białego zdobywcy, że jeszcze nie wiedział Zachód, jakie korzyści przyniesie poznanie kolejnego skrawka ziemi, który będzie odtąd „na zawsze” na mapie, bo w orbicie wpływów i oddziaływania uniwersalnej cywilizacji. Marlow wie wprawdzie doskonale, że owe puste miejsca na mapie tak naprawdę puste nie są, gdyż żyją tam jacyś „dzicy”, jacyś „ludożercy”, zatopieni w mrocznych obyczajach, niezrozumiali i nieprzeniknieni w swej odmienności na poły zwierzęcej, ale one jeszcze nie są częścią Imperium Brytyjskiego, one mogą zaistnieć jedynie w spotkaniu z centrum – z jego potęgą. Na razie jednak jest to świat widziany jako „przestwór,

gdzie panuje mrok”, w którym jedynymi punktami orientacyjnymi dla przybysza są „rzeki i jeziora, i nazwy”²³. Nie ma tam jednakże kultury, ta dopiero zostanie przywieziona, a jej „wprowadzanie” znaczone będzie krwią i cierpieniem pielgrzymów z centrum świata, świata jasności, rozumu i racjonalnej wiedzy. Cierpienia dzikich będą jedynie wynikiem ich przesądów, niewiedzy i oporu w przyjmowaniu cywilizacji, a tym samym w stawianiu się częstką realnej historyczności.

Imperialne centrum przynosi wszystko, co potrzebne, aby świat mroku stał się jedynie peryferiami naszego świata, naszą strefą wpływów, krok po kroku kształtowaną na wzór centrum. Ten proces, którego początek wyznacza symbolicznie data 1492, polega najpierw na nadawaniu nazw nowo podbijanym terytoriom: „Aby coś posiadać, trzeba najpierw to nazwać”²⁴. W efekcie takiej znaczeniowoczej działalności „odbiera” się wszakże język tubylcom, mieszkańcom peryferii. Odbiera tożsamość i język, który zdolny jest ją kształtować jako harmonijną całość, o czym przekonywała cała dwudziestowieczna antropologia kultury.

O ile w roku 1800 Zachód posiadał jako „swoje” 30-35 procent powierzchni ziemi, to w roku 1878 proporcja ta wynosiła już 67 procent, a zatem na koncie „ma” przybywało rocznie 83 tysiące mil kwadratowych. Lecz to jeszcze nie koniec. W chwili wybuchu I wojny światowej przyrost terytoriów wynosił już rocznie 240 tysięcy mil. Prawie 85 procent ówczesnej ziemi były to kolonie, protektoraty, dominia, wspólnoty i terytoria zależne, w obrębie których reguły były jasne: białą Europę rządzi, a wszyscy inni są jego poddanymi, jeśli zaś nawet partnerami – to zawsze jako co najwyżej „bracia mniejsi”²⁵.

O ile teoretyczna idea imperializmu jako dominacji metropolitalnego centrum nad jego peryferyjnymi terytoriami znajdowała swój praktyczny wyraz w kolonialnym procesie ich zasiedlania i „nawracania” na porządek europejski, o tyle coś, co możemy nazwać imperializmem intelektualnym, przybierało o wiele subtelniejsze formy i miało swoją własną historię, nie zawsze współbieżną z tym, co stanowili imperialni prawodawcy. Polityczna, historyczna i technologiczno-naukowa dominacja Zachodu nad „resztą” świata wymagała czegoś, co stanowiłoby jej ideologiczną rękojmnię i podporę. Stały się nimi teoria wiedzy i epistemologia, królestwa poznania. Towarzyszyła im literatura jako artystyczne świadectwo konfrontacji centrum i peryferii oraz główne medium budowania tożsamości Zachodu w zetknięciu z innością.

Kiedy system kolonialny rozsypał się ostatecznie, dotychczasowe peryferie z kulturowego punktu widzenia przedstawiały obraz hybrydalny. Budowanie własnej państwowości to jeden problem, odwołanie się do własnej tradycji, która nie była by skażona brytyjskością, i która byłaby w stanie wypełnić czy też przerzucić po-

21/ D. Kołodziejczyk *Antropologiczne fabulacje – hybryda, tłumaczenie, przynależność we współczesnej powieści anglojęzycznej*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, W.J. Burszta, W. Kuligowski [red.], Telgte, Poznań 2002, s. 68.

22/ J. Conrad *Źądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, w: *Opowieści wybrane*, PIW, Warszawa 1952, s. 9.

23/ Tamże, s. 11.

24/ J. Attali *1492*, przeł. E. Bąkowska, M. Pilot, H. Igalson-Tygielska, Czytelnik, Warszawa 1992, s. 247.

25/ Por. E.T. Said *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York 1993, s. 8.

most między przeszłością i przyszłością peryferii, to kwestia odrębna. To ona jednak stała się naczelnym tematem refleksji literackiej pisarzy, którzy mieli pełną świadomość, że piętno kolonializmu na stałe wpisało się w świadomość kolonizowanych. Stąd główne tematy, natrętnie powracające w pisarstwie Naipaula czy Rushdiego, to transgresja, pogranicze, bycie (antropologicznie się wyrażając) *between and betwixt*, podwójna lojalność, wybory światopoglądowe, rasizm. Co więcej, twórczość tego nurtu, równoległe z naukowo-ideologiczną refleksją postkolonialną, odrzuca postrzeganie świata na zasadzie binarnych opozycji – „my” i „oni”, centrum i peryferie, dobro i zło itd. Również literatura wielokulturowości, wyrosła w postkolonialnego pnia, ale reprezentująca już następne pokolenie tubylców-imigrantów zamieszkujących Anglię i Stany Zjednoczone, powraca do tych zasadniczych wątków poszukiwania bardziej złożonych i niejednoznacznych wyznaczników kulturowej przynależności.

Status literatury postkolonialnej²⁶ jest o tyle paradoksalny, że jest to literatura z wyboru, i konieczności zarazem, pisana w języku angielskim. Z wyboru, bo dzięki pisaniu w języku międzynarodowym dociera się do szerokiego grona odbiorców – „ich” i „nas” w równej mierze. Z konieczności, jako że domem pisarstwa postkolonialnego jest język imperialny, jedyny uniwersalny, o walorze integrującym rozproszone, hybrydalne tożsamości mieszkańców peryferii. Zarówno tych, którzy zostali na miejscu i próbują na nowo się samookreślić, jak i tych, którzy wyruszyli całymi rodzinami w podróż do centrum, aby tam rozpocząć życie „na krawędzi” dawnego i nowego. Jak przenikliwie zauważył Jacques Derrida:

Mam tylko jeden język i nie jest to mój język [...]. Dostrzegasz więc od razu źródło moich cierpień, które ten język na wskroś przenika, oraz miejsce moich namiętności, pragnień, modlitw, kierunek moich nadziei. Ale nie powinienem, nie powinienem właściwie mówić o przenikaniu i miejscu. Bo to n a s k r a j u francuszczyzny, wyłącznie tam, ani w niej, ani poza nią, na niedostrzegalnej linii jej brzegu, zastanawiam się, od zawsze i stale, czy można kochać, zażywać rozkoszy, modlić się, zdychać z bólu, czy po prostu zdychać w innym języku lub nie mówiąc o tym nikomu, nie mówiąc wręcz w ogóle.²⁷

Proza spod znaku Naipaula i Rushdiego oddaje doświadczenia jednostek wykorzenionych, zmagających się z niedostępnością dziejów, nie potrafiących zbudować z przeszłości spójnej narracji, cierpiących z powodu – aby znów przywołać Derridę – braku stałego wzorca tożsamości dla *ego* we wszystkich jego wymiarach kulturowych i językowych²⁸. Już w 1965 roku Naipaul zauważył, że w Indiach

26/ Właściwie powinno się pisać o „literaturach postkolonialnych” zważywszy, iż jest ona tworzona w różnych językach byłych imperiów – angielskim, francuskim, holenderskim, hiszpańskim i portugalskim. W tym szkicu zajmuję się jednak – jak zapowiadałem – tylko zasadniczymi cechami angielskojęzycznej prozy z tego nurtu.

27/ J. Derrida *Jednojęzyczność innego czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998 nr 11-12, s. 26.

28/ Tamże, s. 97.

Zachodnich „wszyscy szukają tożsamości”, że czują się „obcy dla samych siebie”, a przodują w tym pisarze, jak choćby R.K. Narayan²⁹. To jednak Naipaul w najszerszym zakresie uczynił z tożsamości centralny temat swoich powieści i zbiorów esejów, pokazując, jak beznadziejnie jest on pogmatwany i nierozstrzygalny w wypadku mieszkańców byłych kolonii brytyjskich. Jego proza antycypuje o dwie dekady późniejszą debatę w obrębie studiów kulturowych nad problemem „kto potrzebuje tożsamości i jakiej?”³⁰. Dla Naipaula tożsamość, jak się rzekło, to powracający motyw, ciągle na nowo ujmowany z kolejnej perspektywy i w odmiennych gatunkach literackich, najszerzej podjęty z pewnością w *An Area of Darkness*, *The Enigma of Arrival*, i znów zredefiniowany w jednej z ostatnich książek – *Reading and Writing*³¹. Wymienione książki składają się na rodzaj metanarracji na temat „Brytyjskości”, języka, tożsamości, przynależności terytorialnej i granic wyobraźni, w obliczu których staje pisarz – Hindus z Trynidadu. W *The Enigma of Arrival*, szukając własnych korzeni, narrator „przegląda” się najpierw w tradycji wielkiej prozy angielskiej, ale ani Forster, ani Ackerley, ani Kipling nie są w tym wypadku pomocni, gdyż „aby cokolwiek napisać, muszę najpierw jasno określić się wobec samego siebie”³². Ale jak to zrobić, skoro odbyło się realną podróż z peryferii zapomnianej przez Boga wyspy do centrum Starego Świata, mitycznego Londynu? Narrator podejmuje próbę „ukorzenia” się w angielskim krajobrazie i jednocześnie próbuje pisać książkę – *The Enigma of Arrival* – osobistą historię, w której pisarz definiuje samego siebie, kształtuje tedy tożsamość podmiotową dzięki literackim eksperymentom, a nie osobistym przypadkom. O ile na początku powieści narrator i pisarz są dwiema osobami, z których każda, niejako na własną rękę, zmagą się z dylematem przynależności, o tyle na końcu powieści i przy końcu ży-

29/ Zob. V.S. Naipaul *Images*, w: *Critical Perspectives on V.S. Naipaul*, R.D. Hammer [ed.], Heinemann, London 1979, s. 26-27.

30/ Zob. S. Hall *Introduction: Who Needs Identity?*, w: *Questions of Cultural Identity*, S. Hall, Paul du Gay [eds.] Sage, London 1996, s. 1; zob. także artykuł: D. Waldner, „How is it going, Mr Naipaul?” *Identity, Memory and the Ethics of Post-Colonial Literatures*, „Journal of Commonwealth Literature” nr 3:2003, s. 5-18. Autor stawia tam tezę, że rozważania nad „decentracją podmiotu” najpierw pojawiły się wśród pisarzy postkolonialnych, a dopiero w drugiej kolejności u krytyków i teoretyków kultury. W pełni zgadzam się z tą diagnozą, która obejmuje także antropologię kultury, „uwrażliwioną” na problem tożsamości *under erasure* bezpośrednio przez pisma i powieści postkolonialne.

31/ V.S. Naipaul *An Area of Darkness*, Penguin Books, London 1968; tenże *The Enigma of Arrival: A Novel in Five Sections*, Penguin, Harmondsworth 1987; tenże *Reading & Writing: A Personal Account*, New York Review of Books, New York 2000. Najnowsza powieść Naipaula to *Magic Seeds*, Knopf, New York 2004. kontynuacja *Half a Life* (polskie wydanie: *Pół życia*, przeł. M. Fedyszak, Noir sur Blanc, Warszawa 2004).

32/ V.S. Naipaul *The Enigma...*, s. 140-141.

cia obu bohaterów, godzą się oni jednocześnie, że przyjdzie im żyć na dobre w dwóch światach. To, co spaja obie rzeczywistości – tę utraconą, źródło melancholijnych westchnień, i tę, w której nigdy się na dobre nie zadowolią – jest język i kształtowana na jego gruncie wrażliwość, która musi się wyrażać w narzuconym przecieży systemie symbolicznym.

Drugą obsesją literatur postkolonialnych jest temat domu, jakby materialnego znaku wspomnianego wcześniej zakorzenienia w lokalności, *residuum* pamięci. Jak zauważył Jerzy Jarniewicz:

Naipaula wyraźnie pasjonuje temat domu, przy czym pisarz snuje opowieści nie tylko o jego poszukiwaniu i budowaniu, ale też o odchodzeniu od domu i rodziny [...] Bez cienia nostalgii i sentymentalizmu, opisuje podejmowane przez powieściowych bohaterów próby poszukiwania własnej tożsamości i ucieczki przed tożsamością im narzuconą, uznając, że los Hindusa jest losem wędrowca, skazanego na wieczną tułaczkę.³³

Weźmy jedną z wcześniejszych powieści Naipaula, *Dom pana Biswasa*³⁴. Ta stonkowo prosta historia kolejnych „domów” budowanych przez głównego bohatera najczęściej bywa odczytywana metaforycznie jako paradygmatyczna i transhistoryczna reprezentacja Domu. Czytelnik miałby zatem interpretować kolejne inicjatywy Biswasa jako realizację uniwersalnej, ogólnoludzkiej potrzeby posiadania tego najmniejszego *orbis interior*, dzięki któremu – jak mówią właśnie Francuzi – jest *chez soi*, u siebie, ze swoimi, odgradzony od zewnętrznego, zawsze groźnego świata „za murem domostwa”. Jednakże, jak sugeruje Homi K. Bhabha³⁵, istnieje podstawowa różnica między domem pana Biswasa a ideą domu jako takiego, do której może odwołać się czytelnik. Ten dom nie jest metaforą, nie jest reprezentacją wszelkich rzeczywistych i potencjalnych domów, ale powinien być odczytywany metonimicznie, jako część złożonej sekwencji domów, które definiują całą powieść. Kiedy podążymy tropem metonimicznym, to nie idea Domu jest ważna, ale kolejne domy wiejskiego i świeżo urbanizującego się Trynidadu. Metonimiczne odczytanie kieruje uwagę odbiorcy ku konkretnym różnicom między domami na tej wyspie a domami w innych częściach świata, a ponadto, co może nawet istotniejsze – zwraca uwagę na odmienny stosunek i związki, jakie ludzi w różnych miejscach łączą z własnymi domami. Podobny wątek „kolejnych udomowień” bohatera, tym razem Hindusa w jednym z państw afrykańskich, podejmuje Naipaul w innej powieści, *Zakręt rzeki*³⁶.

33/ J. Jarniewicz *Nieustająca wędrówka Naipaula*, w: V.S. Naipaul *Pół życia...*, s. 16.

34/ V.S. Naipaul *Dom pana Biswasa*, przeł. K. Orłowski, Noir sur Blanc, Warszawa 2002 (oryginał ukazał się w roku 1961).

35/ H.K. Bhabha *Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of some Forms of Mimeticism*, w: *The Theory of Reading*, F. Gloversmith [ed.], Harvester, Brighton 1984, s. 114-116.

36/ V.S. Naipaul *Zakręt rzeki*, przeł. M. Zborowska, Noir sur Blanc, Warszawa 2002.

Bhabha i inni autorzy głośnej książki *The Empire Writes Back*³⁷ twierdzą, że metonimiczna inskrypcja lokalnych różnic powoduje, niż proza postkolonialna wymyka się uniwersalnym, metaforycznym interpretacjom literaturoznawczym. Te książki winny być czytane w kontekście realnego świata, do którego odnoszą się konstrukcje rzeczywistości przedstawionej. Jest to na pewno słuszny trop, ale nie znaczy to wcale, że dla wszystkich twórców literatury omawianego kręgu metafora „jest zawsze imperialna”. Mac Fenwick w doskonałej analizie *Dzieci północy* Salmana Rushdiego³⁸ pokazuje, że dychotomia metafora/metonimia nie zawsze się sprawdza³⁹. Książka jest zbudowana na serii metafor, a sam narrator przedstawia się jako metaforyzacja Indii i ich najnowszej historii. Nie brakuje tu jednak zachęty do podjęcia tropu rozumienia metonimicznego, z tym wszakże, że metafora i metonimia, nieomal jak w teorii strukturalistycznej, nieustannie się przeplatają. I tak w księdze pierwszej *Dzieci północy* mamy prześcieradło z wyciętym w nim niewielkim otworem, przez który dziadek narratora, doktor Aadam Sinai, „bada” Naseem, pacjentkę z dobrego hinduskiego domu, która później zostanie jego żoną. Rozpostarty przez dwie służące kawałek płótna skrywa osobę, a Sinai przy okazji wizyt, i kolejnych dolegliwości, „poznaje” inny fragment ciała Naseem, nigdy zaś nie widzi całej postaci. Mimo to zakochuje się w owej „całości”, poznanej dzięki metonimicznym fragmentom. Dopiero kiedy ujrzy Naseem w całej krasie, już przed ślubem, przekona się, jak bardzo mylił się, stwarzając sobie wyidealizowany obraz wybranki.

„Segmentowy” romans Aadama i Naseem jest – zdaniem krytyków – metaforą tworzenia się narodowej tożsamości Hindusów w pierwszej połowie XX wieku⁴⁰. Naseem to „Matka Indie”, Aadam to postać Anglo-Hindusa, który zostaje uwiedziony metonimicznie przez Bharat Mata, ich małżeństwo to metafora odzyskania Niepodległości, a późniejszy zawód Aadama co do słuszności wyboru obrazuje Indie po okresie euforii, kiedy pojawia się niezadowolenie z tego, co tak niedawno dopiero się odrodziło – mozolnie budowanej narodowej tożsamości.

Literatura postkolonialna wyraźnie dzieli się na dwa nurty. Dla części pisarzy kwestia związków kultury, języka i tożsamości to problem dawnych peryferii, dziś pozostawionych własnemu losowi. Ale przecież postkolonializm to także niebываłe w dziejach przemieszczenie ludności z peryferii do centrum, metropolitalnego centrum dodajmy. To tutaj dorasta kolejne pokolenie imigrantów, to tutaj narodziła się proza inspirowana wielokulturowością europejską

37/ *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, B. Ashcroft, G. Griffith, H. Tiffin [eds.], Routledge, London 1989.

38/ S. Rushdie *Dzieci północy*, przeł. A. Kołyszko, Czytelnik, Warszawa 1989.

39/ M. Fenwick *Crossing the Figurative Gap: Metaphor and Metonymy in Midnight's Children*, „Journal of Commonwealth Literature” 2004, 3, s. 45-68.

40/ Zob. J.M. Kane *The Migrant Intellectual and the Body of History: Salman Rushdie's „Midnight's Children”*, „Contemporary Literature” 1996, 1, s. 109 i nast.

i amerykańską. Na literackim firmamencie Wielkiej Brytanii pojawiły się nazwiska Hanifa Kureishi, Moniki Ali, Zadie Smith, Hari Kunzru⁴¹, a w USA – Bharati Mukherjee, Meeny Alexander, Ginu Kamani, Anity Rau Badami i wiele innych⁴². Większość z piszących kobiet i mężczyzn to osoby o podwójnej tożsamości, dzieci mieszanych małżeństw „centralno-peryferyjnych”. Stąd oczywiste, że głównym tematem pisanych w duchu wielokulturowości książek jest nasza triada: kultura – język – tożsamość, z tą jednak różnicą w porównaniu z klasyczną literaturą postkolonialną, że temat ten dotyczy już wyłącznie życia w środowisku imigranckim Europy i USA. Kraj rodzinny dziadków i rodziców, dla obecnego pokolenia jest równie egzotyczny, jak egzotyczne dla jego przodków były realia metropolitalne. Główny problem dzisiaj to pytanie o granice asymilacji i granice budowania odrębności w świecie konkurencyjnych systemów wartości, ledwie skrywanego rasizmu i walki bagażu tradycji (i języka) z realiami społeczeństw postindustrialnych.

Białe zęby, debiutancka powieść Zadie Smith, opowiada o świecie, w którym powoli zanikają zarówno lęki imigrantów przed utratą własnej tożsamości w nowym środowisku, jak i lęki „tubylców”, obawiających się, że nowi obywatele z dawnych brytyjskich kolonii doprowadzą do ostatecznej destrukcji „starej, dobrej Anglii”. O ile Salman Rushdie, Ben Okri, Timothy Mo czy Hanif Kureishi pisali o środowiskach emigrantów pakistańskich, afrykańskich, chińskich czy jamajskich jako zamkniętych środowiskach, u Zadie Smith roztapiają się one w jednej, wielokulturowej społeczności. Pisarka przekonująco argumentuje, iż „wszyscy jesteśmy mieszkańcami”, a człowiek współczesny nie musi być zakorzeniony w tradycji, zamiast korzeni ma nogi, na których przemierza świat – fizycznie i imaginacyjnie przemieszczając się po różnych tradycjach. Trzeba znać własną historię, ale nie być jej niewolnikiem, tylko wówczas można osiągnąć dwa cele – pozostać elementem wielokulturowej mozaiki i jednocześnie zintegrować się ze społeczeństwem demokratycznym. Jak słusznie dostrzegł Paweł Goźliński, *Białe zęby* wprost podają formułę leku na ksenofobię:

Jedna z bohaterek zrobiła karierę jako autorka poczytnych książek o uprawianiu domowych roślin. Pisze w jednej z nich, że panujące bardzo długo w przydomowych ogródkach monogamie, czyli hodowle oparte na jednym gatunku, podatne były na choroby i wymieranie. Ona poleca ksenogamię – mieszanie obcych, na pozór niemających ze sobą

nic wspólnego gatunków. U Zadie Smith lekiem na ksenofobię jest właśnie ksenogamia, nieustanne krzyżowanie, w którym gubi się lęk i gubi się przemoc.⁴³

Antropologiczne czytanie literatury postkolonialnej i wielokulturowej polega tedy nie na jej realistycznej percepcji, ale na ciągłym „wpisywaniu” jej w kulturowy obraz świata współczesnego. Ta literatura – jak napisał Geertz o sztuce w ogóle – wiąże się z kwestiami kultury, odzwierciedla je, wystawia na próbę i opisuje. Antropolog może „podpowiadać” tropy interpretacyjne, które uważa za istotne – czy to będzie opozycja centrum–peryferie, czy zjawisko hybrydalności współczesności, czy wreszcie obraz kultury jako „targowiska wartości”. Pamiętajmy, że człowiek i świat są powiązani niczym ślimak i jego muszla, literatura, o której bardzo skrótowo traktował niniejszy tekst, dowodzi tej prawdy, stąd też pewnie bierze się jej żywotność i atrakcyjność. Ale antropologia pozwala także w zmienności świata (kultury) dostrzec ciągłą obecność podstawowych tematów egzystencjalnych, obsesji i lęków, które zawsze ogniskują się wokół tematu języka i tożsamości, sił napędzających rytm życia w kulturze i rytm literackiej kreacji.

41/ Zob. H. Kureishi *Budda z przedmieścia*, przeł. M. Olejniczak-Skarsgård, Zysk i S-ka, Poznań 1998; Z. Smith *Białe zęby*, przeł. Z. Batko, Znak, Kraków 2002; tejsze *Łowca autografów*, przeł. Z. Batko, Znak, Kraków 2004; H. Kunzru *Impresjonista*, przeł. D. Stadnik, Muza, Warszawa 2002; tejsze *Transmisja*, przeł. D. Stadnik, Muza, Warszawa 2004; M. Ali *Brick Lane*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

42/ Zob. H. Grice „Who speaks for us?” *Bharati Mukherjee’s fiction and the politics of immigration*, „Comparative American Studies” 2003, 1, s. 81-96.

43/ *Białe zęby* Zadie Smith, <http://serwis.gazeta.pl/ksiazki/2029020,19970,1124610.html>

Roma SENDYKA

Suffisant lecteur, ryzyko, pułapki i niebezpieczeństwa. Wstęp do lektury *Prób* Montaigne'a¹

I. Wynalazek

„Perfekcja w jakiegokolwiek formie artystycznej rzadko zostaje osiągnięta przez wynalazcę tejże. Michel de Montaigne jest od tej reguły wielkim i wspaniałym wyjątkiem”. Stanowisko Aldousa Huxleya (1859, VII) współtworzą przekonania, które, być może, warto wyabstrahować i skomentować osobno. Pierwsze z nich zakłada, że *Essais* są tekstem inauguracyjnym historię pewnego gatunku. Drugie: że jednocześnie są tekstem najdoskonalej realizującym ustanowioną przez siebie gatunkową specyfikę. Obie tezy, na pozór niekontrowersyjne, wymagają jednakże – jeśli im się bliżej przyjrzeć – stanowczych kroków, by mogły być uzasadnione.

Gdyby Huxley istotnie miał rację, data 28 lutego 1571 roku mogłaby zostać uznana za początek europejskiej eseistyki: wtedy właśnie trzydziestoosmioletni Michel de Montaigne oddał się „swobodzie, spokojowi, wczasom” i wprowadził się do, słynnej później, wieży swego zamku, gdzie przez kolejnych dziewięć lat powstawała pierwsza i druga księga *Essais*. Łaciński napis umieszczony na życzenie pisarza na ścianie biblioteki, deklaracja wycofania się z życia publicznego i oddania w służbę Muzom, nie może jednak zostać uznany za pierwotne zdanie gatunku z dwóch co najmniej powodów: po pierwsze, jak pisał w przedmowie do drugiego wydania (1612) *The Essayes or Counsels, Civill and Moral* Francis Bacon: *the word is late, but the thing is auncient* (słowo jest późne, rzecz starożytna) i można wykazać obecność dyskursu eseistycznego w literaturze przed Montaigne’em;

zmieniwszy zaś wektor tej zależności można także *Próby* dysseminować w elementy pożyczone z innych gatunków, jak to zamierzył i zrealizował jeden z najbardziej wpływowych w ubiegłym wieku komentatorów *Essais* Pierre Villey; można też zakwestionować ojcowskie prawa Montaigne’a, dowodząc jego znikomych wpływów w literaturach europejskich.

Kwestia ewentualnego istnienia eseju „przed esejem” udowadniania bywa z pomocą dwóch strategii – autorskiej i gatunkowej. Efektem stosowania pierwszej jest utworzenie listy wpływowych osobistości literatury poczynając od Platona, Seneki, Plutarcha, Lukiana, Horacego, Marka Aureliusza i Cyserona po świętego Augustyna, Petrarke, Machiavellego i Erazma z Rotterdamu. W drugiej opcji krytycznej zwracano uwagę na właściwości pewnych, starszych od eseju, gatunków, wśród których, być może najczęściej, wymieniano dialog, zwłaszcza w jego Platonńskiej wersji (zainaugurował to odniesienie Walter Pater w *Plato and Platonism*). Peter Schon w fundamentalnej dla problemu pracy *Vorformen des Essays in Antike und Humanismus* (1954) wyróżnił w *Essais* Montaigne’a sferę wpływu dialogu, autobiografii, sentencji i *exemplum*. Hugo Friedrich w przenikliwej, trzykrotnie wznowianej (ostatnio w 1993 roku), pracy *Montaigne* (1949) wymienił wśród gatunków antycypujących esej wszelkiego rodzaju kompilacje, miscellanea, florilegia, list, dialog, leçon, diatrybę; Scholes i Klaus (1969) sięgnęli natomiast do retorycznej tradycji oratorskiej.

Także Rosalie Colie w tekście swych wykładów z Berkeley dotyczących renesansowych gatunków literackich (*The Resources of Kind*, 1973) kojarzyła z esejem wszelkie „antologie wycinków” (zwłaszcza Erazmiańskie adagia), dodawszy jednak następujące zastrzeżenie: „przemieszczając adagia w nowy kontekst, [esej] wypracował swą własną formę”; Ludwig Rohner, kolejny zasłużony komentator gatunku, przestrzegał przed automatycznym sprowadzaniem eseju do jego przed-materii. Także Friedrich bronił Montaigne’a przed opinią „niestrudzonego kombinatora” dowodząc, iż w eseju dokonała się emancypacja istniejących wcześniej „form otwartych”. Montaigne nie tyle bowiem biernie użył możliwych do wyszczególnienia form literackich (jak to by wynikało z analizy Villey’a), co „sympatyzował z nimi”, dokonywał katalizy składników, a w wyniku tej reakcji zainaugurował nowy gatunek literacki. Twórczy aspekt praktyki Montaigne’a podkreślają szczególnie mocno i często studia z końca ubiegłego wieku, przy czym przekroczenie zastanego systemu gatunków racjonalnie-retorycznej tradycji, którego dokonał esej, opisane zostaje językiem radykalnej negacji: tam, gdzie mowa była dotąd o „sympatii”, pojawia się „opozycja”, zamiast „katalizy” czytamy o „odwróceniu zastanego porządku”, o „fundamentalnej krytyce systemu”; przywoływany jest zobowiązujący termin *Abbau*, a krok dalej – co w tej sytuacji nie zaskakuje – zjawia się „dekonstrukcja” (por. np. Holdheim 1989, 20; Good 1988, 2), aż w końcu esej *explicite* nazwany zostaje „drogowskazem w wiek postmoderny” (Marchi 1994, 280).

Badania źródeł, paradoksalnie więc, tyleż osłabiają, co umacniają Montaigne’owskie prawo do intelektualnej własności. Druga teza Huxleya również nie poddaje się ostatecznej weryfikacji. Czy bowiem najwybitniejszym i najdoskonalszym

^{1/} Niniejszy tekst powstał dzięki stypendium ze środków Subsydium Profesorskiego FNP prof. Ryszarda Nycza.

szym tekstem gatunku może być utwór, który od czterystu lat jest najczęściej komentowanym i najczęściej tłumaczonym tekstem eseistycznym? Tak, zapewne. Lecz czy to samo można powiedzieć o utworze, który nie zyskał (prawie) żadnych spadkobierców? Losy wpływów *Essais* nie przypominają bowiem linearnej struktury sukcesji. Lawina wydań *Prób* w XVII wieku (powstrzymana dopiero wpisem na indeks w 1676 roku) powinna być – zdawałoby się – wystarczającym argumentem dla potwierdzenia hipotezy, że esej Montaigne’owski był projektem unikalnym, trafiającym celnie i skutecznie w oczekiwania swej epoki; że był faktem literackiej historii o ogromnej sile oddziaływania; że stał się dominującym modelem gatunku, ugruntowanym poprzez owacyjne przyjęcie i nieodwołalnie obowiązującym każdego uczestnika rozpoczętej przez siebie tradycji. Badania historycznoliterackie nie pozwalają jednak na tak sformułowane wnioski: bezpośrednich kontynuacji nie zanotowano wiele (słowniki wymieniają zaledwie nazwiska Pierre’a L’Estoile’a, Pierre’a Camusa, Coëffeteau i Pierre’a Charrona), nie były one przy tym zdolne zagrozić pozycji prototypu. Obok nurtu Montaigne’owskiego rosły natomiast w siłę nowe, odmienne wzorce, również korzystające z gatunkowego określenia wynalezione przez pisarza z Bordeaux. I właśnie z tego powodu, iż nie można zignorować faktu dominacji w różnych okresach i literaturach modeli eseju odmiennych od Montaigne’owskiego (eseju utożsamianego z „traktatem” we Francji XVIII wieku, zbliżonego do form publicystycznych w Anglii XVIII i XIX wieku, a zwłaszcza, funkcjonującego do dziś, eseju „moralistycznego” w „nurcie Baconowskim” – by wymienić jedynie najbardziej oczywiste przykłady), teza dotycząca formalnej wzorcowości *Prób* wydaje się najbardziej zagrożona.

Tym samym, bezpośrednia sukcesja *Prób* zdaje się więc być zdarzeniem, które nie miało miejsca. Czy więc istotnie Montaigne’owski przepis na tekst był jednorazowego użytku? Tak na przykład brzmi radykalne stanowisko wspomnianego już Petera Schona. Niezwykle interesująca hipoteza dotycząca tej kwestii pojawia się w *Miroirs d’encre* (1980) Michela Beaujoura, który uzasadniał, iż: „nikt nie pisze autoportretu, by powtarzać, imitować Montaigne’a; przeciwnie – pisanie autoportretu jest zawsze próbą, skazaną na niepowodzenie [...], by w y m a z a ć *Essais* (podkr RS)”². Być może więc należy pogodzić się z faktem, że *Essais* to tekst, którego linia genetyczna prowadzi właśnie tam, gdzie zamierzeniem było jej usunięcie lub ukrycie: ku dokonaniom Bacona, Pascala, Rousseau, Gombrowicza³ – potomstwo *Prób* będzie wtedy całkowicie niepodobne do matki. Jeśli powyższa teza jest słuszna, to faktyczną kontynuacją *Prób* jest ich „rewers”: ich przewyrciężenie, zniesienie, podjęty wobec nich wysiłek odróżnienia (Pascal we fragmencie 78 *Mysli* twierdzi, że Montaigne’a „można by poprawić w jednej chwili...”⁴; Emerson

^{2/} Cytuję za wersją angielską: *Poetics of Literary Self-Portrait* (1991, 16).

^{3/} Por. *Ostatni wywiad* W. Gombrowicza (*Dziennik* 1967-1969, Kraków 1992, s.178-179): na pytanie o literackie inspiracje, Gombrowicz wymienia m.in. Montaigne’a, dodając: „Ale kształtowałem się w b r e w stylowi moich ulubionych pisarzy”...

^{4/} B. Pascal *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1997.

w *Dziennikach* pod datą 14 maja 1835 pisze: „Kiedy poprawisz Montaigne’a? Kiedy pójdziesz za wskazówkami natury? Gdzie są twoje Eseje?”⁵) „Oddalenie” *Essais*, porządek „różnicy” każe jednak natychmiast pomyśleć o czynności antytetycznej: o pragnieniu utożsamienia, ponowienia, powtórzenia, a czytanie *Prób* zdaje się w tej sytuacji pułapką, która polegałaby na radykalnym ograniczeniu swobody odbiorcy zmuszonego do Beaujourowskiego „wymazania” lub przeciwnie – do ciągłego czytania *Prób*. Kto bowiem chce pozostać po stronie utożsamienia, nie odczuje potrzeby kontynuacji, Montaigne będzie czynił wszystko za niego („słyszę, jak mówi, i widzę jego gesty” – do takiego złudzenia przyznawał się – nie jako pierwszy i nie jako ostatni – Erich Auerbach w *Mimesis*...).

2. Palimpsest

Essais pojawiały się na rynku czytelnicy stopniowo: księga pierwsza i druga w 1580 roku (drugie i trzecie wydanie odpowiednio w latach 1582, 1588); trzecia księga, napisana po ponadrocznej podróży do Włoch, czteroletnim okresie sprawowania urzędu burmistrza Bordeaux i dłuższym pobycie w Paryżu⁶, została opublikowana (dołączona do czwartego wydania) w 1588 roku. W 1595 roku ukazało się pośmiertne wydanie *Essais* z ostatnimi poprawkami autora, opracowane przez jego uczennicę i pierwszą redaktorkę, Marie de Gournay⁷, niestety nie we wszystkich miejscach jest to wersja zbieżna z tzw. „egzemplarzem z Bordeaux”. Słynny „manuskrypt bordoski” jest kopią z 1588 roku z odręcznymi dopiskami Montaigne’a, którą żona pisarza oddała po jego śmierci na przechowanie do klasztoru cystersów w Bordeaux, a która, po rewolucji francuskiej, trafiła do tamtejszej biblioteki miejskiej, obecnie będąc podstawą współczesnych wydań, wśród których specjalna uwaga należy się edycji z 1922 roku. Pierre Villey⁸ wyodrębnił w niej warstwę geologiczną tekstu (a – wersja z 1580, b – z 1588, c – dopiski późniejsze) i ta stratyfikacja została podjęta w większości współczesnych wydań krytycznych i tłumaczeń.

^{5/} Cyt. za: *Emerson in His Journals*, ed. by J. Porte, Cambridge Mass: Belknap Press for Harvard University Press, 1982, s. 139. Dziękuję za wskazanie tego interesującego cytatu Prof. M.P. Markowskiemu.

^{6/} O czym warto pamiętać wobec legendy powstania *Essais* w całkowitym odosobnieniu autora i wycofaniu z życia publicznego.

^{7/} M. de Gournay zasłużyła się bardziej dla studiów o Montaigne’u: w 1611 wydała *Próby* z indeksem osób, ustaliła pochodzenie cytatów, do 1635 roku wydała *Essais* jedenaście razy (poza jej kontrolą ukazało się ich do tego czasu kilkadziesiąt).

^{8/} Procedurę Villeya przejął Albert Thibaudet w wydaniach *Bibliothèque de la Pléiade*, najczęściej cytowanych w studiach o Montaigne’u (pierwsza publikacja: 1939). Taką funkcję w badaniach w języku angielskim pełni przekład Donalda Frame’a z 1958 roku, zachowujące podział na strefy a/b/c, mające poza tym jeszcze jedną zaletę: język tego przekładu najbardziej nawiązuje do współczesnego, a *Próby* w tej lekturze tym bardziej zdają się być „nowoczesne”.

Wszystko, co Montaigne opublikował po 1580 roku⁹, było wciąż narastającą tkanką *Esejów*. Wprowadzane zmiany miały głównie charakter dopisków, mimo deklaracji autora („dorzucam, ale nie poprawiam” III-9, 193¹⁰) – zdarzały się również skreślenia i korekty, lecz zasadą rządzącą – jednak – było prawo akumulacyjnego rozwoju. Jego przebieg bynajmniej nie przypomina funkcji liniowej: nie tylko układ esejów w *Próbach* nie odpowiada chronologii ich powstawania („moje przypowiadki zajmują miejsce wedle tego, jak się lepiej przygodzą, a nie wedle wieku” III-9, 183), lecz także ich kształt był wynikiem swoistego, anarchicznego, ściśle antychronologicznego działania – kolejnych, piętrzących się nawrotów do „cyrkularnego”, „odbijającego się w sobie” tekstu, który w tym procesie stawał się swym własnym interlokutorem. W znacznej mierze specjalne uwarunkowania lektury *Esejów* wynikają z tego właśnie unikalnego zezwolenia, dającego tekstowi prawo do swego rodzaju „istnienia niezależnego”, do rozwoju według wewnętrznych impulsów, wedle – jak opisał to Montaigne – pozarozumowego, pierwotnego natchnienia, podobnego Platońskiej furii poetyckiej: „Chcę, aby treść wylaniała się sama z siebie” (III-9, 221). Ten wewnętrzny, samogenerujący ruch porównywał Beaujour (1991, 118) – czerpiąc metaforę z biografii pisarza – do spiralnej biblioteki wewnątrz okrągłej wieży: każdy nawrót koła, każda „rewolucja” (czyli „dołączenie nowego tomu”) stawała się przyczyną pojawienia się uzupełnień, nowych punktów widzenia, komentarzy – w utworze już istniejącym w świadomości czytelników. Tekst, tym samym, jawił się jako potencjalnie nieskończony i otwarty, a jednocześnie niepełny. Sytuacja ta nie byłaby dla odbiorcy oczywista, gdyby Montaigne nie uczynił jej przedmiotem rozważań: tematyzując „warstwowość” i „niepełność” *Prób* wzmógł radykalnie poczucie ich rozproszenia. Z drugiej zaś strony „otwarcie” i „komplikacja” pozostawiają czytelnikowi dużą swobodę poruszania się wewnątrz *Essais*. Oczywiście jest przy tym, że wyniki tej czynności mogą być skrajnie różne.

Różnorodności tej sprzyja ponadto fakt, iż współcześnie dostępna nam wersja *Prób* jest szczególnie, o czym nie można zapomnieć, palimpsestem, na który składają się: wciąż wznawiana praca autora, dodatki umieszczone w wydaniach późniejszych (niektóre, być może, autorstwa Marii de Gournay), ślady działania cenzury, których Montaigne nie uzupełniał i nie zacierał, pozostałości po pracy wydawców („nie czeplaj się mnie, czytelniku, o te (błędy – R.S.), które zakradły

9/ Montaigne jest również autorem przekładu na język francuski (1569) traktatu *Theologia Naturalis* (1484) Raimonda Sebonda. Podczas podróży przez Szwajcarię i Niemcy do Rzymu podyktował sekretarzowi tekst znany jako *Journal de voyage*, bez zamiaru przeznaczenia go do publikacji. Pisma zebrane eseisty obejmują jeszcze drobne teksty (np. napisy umieszczone w bibliotece zamku w Montaigne) i nieliczne listy.

10/ Cytaty z *Prób* podaję w następującej formie zapisu: cyfra rzymska oznacza numer tomu wydania z 1985 roku w przekładzie T. Boya-Żeleńskiego, cyfra po pauzie – numer rozdziału, po przecinku zapisuję numer strony.

się tutaj z wymysłu lub nieopatrzności kogoś drugiego; każda ręka, każdy robotnik przynosi swoje. Nie mieszam się ani do ortografii [...], ani do interpunkcji. [...] Tam, gdzie mi zacierają we wszystkim sens, mniej się o to troszczę, w ten sposób bowiem zwalniają mnie z odpowiedzialności” III-9, 196). Istotne znaczenie mają też praktyki edytorów: wprowadzony, a nieobecny w rękopisie podział na akapity, uzupełnienie o znaki interpunkcyjne, zaznaczenie stref a/b/c. Wszystkie te działania nie pozostają bez konsekwencji dla interpretacji. Jak pisał Terence Cave (1979, 282): „Trzeba pamiętać, iż owe wskazówki determinują lekturę *Essais* [...]. Próba rekonstrukcji tekstu z 1580 roku polegająca na czytaniu jedynie warstwy «a» jest zanieczyszczona świadomością tego, «co zostało»; podobnie zaznaczenie wariantów rozłamuje kompletną wersję, przypominając czytelnikowi, że niektóre fragmenty były dodane, czym zachęca go do traktowania ich jako s u p l e - m e n t a c j i”. W gruncie rzeczy mamy tu więc do czynienia z sytuacją podwójnego nieustabilizowania: nie ma „kanonicznej” wersji *Essais*, a w przestrzeni tego, co znamy jako *Próby*, nie ma ujednoliconych reguł nawigacji i nawet tak podstawowa kwestia jak „całość” tekstu okazuje się sporna.

3. Lektury

Interpretacje *Prób* Montaigne’a tworzą podobnie nieustabilizowany i różnorodny tekst, jak ten, którego dotyczą. Ekstremalne praktyki tak charakteryzował – generalizując – Cave (1979, 319): pierwsza, negatywna polegałaby na uznaniu *Essais* za rozbudowaną dygresję, bez początku i końca, splecioną z zawołowanymi, pustymi aforyzmami, pozbawioną znaczenia, nieprzynoszącą wiedzy, samokwestionującą swoje ustalenia, ignorującą wszelkie normy. Druga, pozytywna, doceniałaby natomiast niezwykle bogactwo, epistemologiczną i etyczną wartość Montaigne’owskich stwierdzeń, które – dzięki decyzji ujęcia ich w języku narodowym – trafiły do tym liczniejszej grupy odbiorców. *Próby* byłyby więc albo tekstem pustym, manifestującym brak, ujawniającym swe niewypełnione sensem wnętrze, ironizującym na własny temat, uniemożliwiającym czytelnikowi ustalenie w trakcie lektury jakiegokolwiek pozytywnej jedności i zunifikowanego przesłania, albo też – przeciwnie – utworem nieskończenie bogatym, w niezafalszowany sposób „ludzkim”, przyjaznym, wypełnionym niewymuszoną wiedzą, świadectwem doświadczenia człowieka, nawiązującym intymny kontakt z czytającym aż po poczucie, iż ten przegląda się w tekście.

Wśród różnorodnych interpretacji¹¹ pojawiają się – by rozpocząć od zdarzeń najbardziej wyrazistych – przypadki ostatecznej identyfikacji tekstu komentatora z tekstem *Prób*, prowadzące do upozorowanej kontynuacji. Polskim przykładem mimikry języka Montaigne’a jest podjęta przez Włodzimierza Pawłowskiego, w jego pracy *Michel de Montaigne: wyznanie eseisty. Esej o kondycji eseisty*, próba skomaso-

11/ Bardziej szczegółową relację z recepcji *Essais* przeczytać można w pracy Dudley’a M. Marchi *Montaigne among the Moderns. Reception of the Essais* (1994).

wania uwag autotematycznych z *Essais* i pastiszowego uzupełnienia ich o manifest eseizmu. Negatywem tego rodzaju recepcji byłaby antykontynuacja *Esejów*, polegająca na, o czym była już mowa, niekoniecznie jawnej, krytycznej demonstracji wariantu „poprawionego”. Nieimitacyjną wersją praktyki upodobniania własnego tekstu do *Prób* byłoby natomiast reaktywowanie w nim rozmaicie pojmowanego „elementu Montaigne’owskiego”: gdy Ralph Waldo Emerson i Virginia Woolf pisali swe słynne eseje (odpowiednio: *Montaigne czyli sceptyk*, 1850; *Montaigne*, 1925), pisarz i jego szczególna forma wypowiedzi pozostali tematycznym pretekstem, sfunkcjonalizowane zostały natomiast „cechy głębokie” *Essais*. Współczesnym przykładem idealnej transformacji „montaigne’owskiego” we „swoje” stał się dla wielu komentatorów Roland Barthes *par Roland Barthes*.

Najczęstszą jednak taktyką radzenia sobie z tekstem *Prób* pozostawała przez długi czas metoda porządkowania nadmiernej, zbyt obfitej (*cornucopian* z tytułu pracy Cave’a), przelewającej się materii *Essais*. Pierwszym, historycznie zanotowanym przykładem takich działań był trud przyjaciela Montaigne’a, Pierre’a Charrona (1601, *De la sagesse*¹²). Wysilek, by uładzić nieład, wprowadzić system w bezsystemową magmę, powodowany był potrzebą znalezienia jedności tego tekstu, pozornie do tej czynności wzywającego: *Essais* publikowane były jako jedna książka, pod jednym, niezmiennym tytułem, przez jednego autora. Tryb unifikujący był najbardziej charakterystyczny dla grupy komentarzy pierwszej połowy wieku, wśród których najważniejszą rolę odegrały wspomniane już prace Pierre’a Villey’a i Hugo Friedricha, wymienić tu także należy monografię Montaigne (1906) Fortunata Strowskiego. Najogólniej można o tych – monumentalnych i niezwykle wpływowych – badaniach powiedzieć, że były one poszukiwaniem sposobu zorganizowania, ustabilizowania tekstu *Prób*; porządkowały ekscentryczny nieporządek za pomocą konwencjonalnych systematyzacji: analizowały tekstowe źródła zapożyczeń, praktykę cytowania, rekonstruowały biografię autora i segregowały tematyczny nadmiar tekstu w podkategorie osobnych zagadnień, wśród których przeważały poglądy pedagogiczne, obywatelskie, humanistyczne, stosunek do prawa, do literatury klasycznej, stoicyzm i sceptycyzm oraz swoista filozofia człowieka.

Na obrzeżach studiów o pisarzu pojawiły się też próby beletryzacji, narracyjnego ponowienia *Essais*, czego przykładem w literaturze polskiej jest udany utwór Józefa Hena *Ja, Michał z Montaigne* (1978). We Francji natomiast ukazała się w 1982 roku książka Michela Chaillou *Domestic chez Montaigne*, będąca podobnym projektem „psychogeograficznym”: rekonstrukcją faktycznych i wyobrażonych wydarzeń z życia pisarza, uzupełnieniem *Prób* o elementy historii, krajobrazu, opisy zdarzeń, ludzi, daty, słowem: konstrukcją swoistej materialnej fikcji, która byłaby w stanie upozorować okoliczności powstawania utworu.

Zmiana w sposobie odbioru pism Montaigne’a nastąpiła w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, przy czym nie można pominąć faktu, iż jej geneza tkwi

w interpretacjach z okresu modernizmu (Pater, Woolf). Polegała ona, najogólniej rzecz ujmując, na aprobującym przyjęciu tego, co do tej pory decydowało o recepcji negatywnej. Zunifikowana wizja jednego tekstu ustąpiła „poststrukturalnemu czytaniu” *Essais* jako palimpsestu, z akcentem położonym na niekoherencję, intertekstualność, wielowarstwowość, dynamikę, ruch, wieloznaczność, sprzeczność, otwarcie, nadmiar, nieciągłość, rozproszenie etc. Pozytywnego znaczenia nabrały represjonowane wcześniej właściwości: rozszczepienie, nagromadzenie międzytekstowych związków, wszelkie braki w spójności, dynamiczny ruch składowych, fałszywe pozory porządku, asymetrie. Słowem, heterogeniczne, opierające się próbom integracji cechy tekstu zaczęły być opisywane jako źródło przyjemności i znaczeń dostępnych uważnemu czytelnikowi. Konsekwentnie, inną cechą analiz stało się podkreślanie twórczej roli czytającego, od którego zaczęła zależeć pełna aktywacja zachodzących w *Próbach* zjawisk. Pierwszym ważnym tekstem tego nurtu były *Essais sur les „Essais”* (1968) Michela Butora, poszukujące jeszcze cech unifikujących, jednocześnie jednak pozytywnie wartościujące niestabilność i zmienność analizowanego utworu; rok później ukazała się praca Jean-Yves’a Pouilloux *Lire les „Essais” de Montaigne*, gdzie *Próby* zostały opisane jako tekst autozrotny, domagający się ciągłego uzupełnienia ze strony „odbiorcy uczestniczącego”. Richard Regosin, w 1984 roku, w artykule podsumowującym poststrukturalną recepcję¹³ jako reprezentatywne dla tej opcji krytycznej wybierał prace Julesa Brody’ego *Lectures de Montaigne* (1982), Lawrence’a Kritzman’a *Destruction/Découverte: le fonctionnement de la rhétorique dans les „Essais” de Montaigne* (1980), Terence’a Cave’a *The Cornucopian Text* (1979), Michela Beaujour’a *Miroirs d’encre* (1980), Antoine’a Compagnon’a *Nous, Michel de Montaigne* (1980) i Mary McKinley *Words in a Corner: Studies in Montaigne’s Latin Quotations* (1981). Do tej listy trzeba dodać artykuły Montaigne’owskiego numeru (1983) „Yale French Studies” (tu m.in.: teksty Tzvetana Todorova, André Tournona, François’a Rigolota, a także fragment wydanego rok wcześniej interesującego studium Jeana Starobinsky’ego *Montaigne on Movement*)¹⁴.

^{13/} R. Regosin, *Recent Trends in Montaigne Scholarship: A Post-Structuralist Perspective*, „Renaissance Quarterly” 1984, 37.

^{14/} Do najbardziej reprezentatywnych prac dotyczących Montaigne’a, pochodzących z drugiej połowy XX wieku należą teksty G. Mathieu-Castellani *Montaigne, l’écriture et l’essai*, 1988; F. Rigolot *Métamorphoses de Montaigne*, 1988; M. Tetel’a *Montaigne*, 1974, 1990; M.A. Screech’a *Montaigne and Melancholy: The wisdom of Essays*, 1984; w anglojęzycznym kregu badaczy Montaigne’a najważniejsze postaci to R.A. Sayce, autor *The Essays of Montaigne: A Critical Exploration*, 1972 i tłumacz *Essais*, D. Frame, będący także autorem wielu prac krytycznych oraz wydanej w 1965 roku biografii pisarza. Warto dodać, iż University of Chicago publikuje od 1989 roku roczniki „Montaigne Studies”, regularne kolokwia montaigne’owskie organizuje Duke University, prace badawcze publikuje również najbardziej zasłużona montaigne’owska instytucja: Société Internationale des Amis de Montaigne.

^{12/} Charron wznawiał tę pracę dwadzieścia pięć razy.

Z powyższego zestawienia wynika podwójna perspektywa interpretacji *Prób*: po pierwsze, jako tekstu homogenicznego, w którym możliwe jest odkrycie sił jednoczących; po drugie, jako tekstu heterogenicznego, niepełnego bez czytelnika i jego aktywności, zaprogramowanego jako *scriptible*. W każdej z tych opcji pojawić się mogą frakcje pozytywne i negatywne: jedność będzie wartością lub narzuconym schematem; wielość będzie uniemożliwiała interpretację lub posłuży jako jej fundament. Można założyć, jak to czyni np. Terence Cave, że obie tendencje krytyczne są uzasadnione, a produktywna, pozytywna lektura *Essais* powinna polegać na podwójnym ruchu: konstruującym i jednocześnie dekonstruującym; poszukującym jedności i dającym upust tekstowej wieloznaczności po to, by nie ulec pokusie wygładzenia tekstu w humanistyczny monolog, czy rozbicia go w enigmatyczną miazgę.

4. Suffisant lecteur

W *Próbach* znajdują się rozliczne uwagi, określające wymagania i założenia lektury tego tekstu. Miejsca te są nie tylko rozproszone, mylące, lecz także – bywa – wzajem sprzeczne. Co bardziej istotne dla czytelnika, uwikłane są w system „podwójnego kodowania”: dyskurs krytyczny zamieszczony w tekście *Essais* jest – równocześnie – częścią samego tekstu, staje się więc dyskusją o swych właściwościach, nie można go zatem traktować jako elementu pochodzącego z rejestru obiektywnego, zewnętrznego, deskryptywnego; przeciwnie – trzeba mieć na względzie fakt, iż jest on zawsze odbity od siebie, nieweryfikowalny, nietranscendentny, pozbawiony możliwości niezależnienia się z sytuacji, w której został umieszczony. Komentator sięgający po te rozproszone wskazówki powinien być przygotowany na wielostopniowe, pracochłonne rozkodowywanie. Dosłowne traktowanie autoreferencjalnych uwag z pominięciem kontekstu całego projektu, gdzie siłami konstruującymi są zjawiska takie, jak zmiana, narastanie, dwuznaczność, paradoks czy zaprzeczenie, może być – przed czym przestrzega Barbara C. Bowen (1972, 103) – „bardzo ryzykowne”. Do lektury *Prób* należy więc przystępować ze świadomością rozlicznych niebezpieczeństw, których, być może, nikomu, kto czyta Montaigne’a, nie udaje się ostatecznie uniknąć.

We wstępie *Au Lecteur* (I, 139)¹⁵ z 1580 roku Montaigne w szczególny sposób określa wymagania, jakie stawia czytelnikowi. W dosłownym rozumieniu tego fragmentu – odsyła chętnego, odbiera mu książkę („poświęciłem ją szczególnej dogodności krewnych i przyjaciół”), z góry odrzuca ewentualne kontrargumenty („nie ma racji, abyś miał używać swego czasu na tak letki i błahy przedmiot”) i zapewnia, że tekst funkcjonuje poza tradycyjnym rozkładem przywilejów pomiędzy autorem a czytelnikiem: „nie miałem w niej żadnej troski o twoje służby ani o moja

chwałę”. Oczywiście, fakt druku, publicznego wystąpienia („chcę, aby mnie widziano...”) każe dołączyć do tej interpretacji wiedzę, a przynajmniej intuicję, konwencji retorycznej, prowadzącej do zdobycia skromną postawą autora („na domowy użytek”) przychylności czytającego. Współczesna lektura tego fragmentu pozwala jednak uogólnić chwyt: Richard Regosin (1996, 81) widzi w nim nowoczesny w swym charakterze akt oznajmienia czytelnikowi konieczności „starcia się” z tekstem, swoisty „test gotowości”. Biorący do ręki *Próby* musi bowiem zignorować dosłowne znaczenie wprowadzenia, przyjmując przewrotne wyzwanie autora, pierwszy raz (a będzie zmuszony czynić to dalej wielokrotnie) podejmując się lektury niedosłownej, zmagającej się z sensem powierzchniowym.

Cathleen M. Bauschatz, analizując Montaigne’owską koncepcję czytania w nurcie *reader response*, sedno rozproszonych w *Essais* wypowiedzi o czytelniku dostrzega we fragmencie z ostatniego eseju trzeciej książki, *O doświadczeniu*, który brzmi następująco:

Słowo należy na wpół do tego, kto mówi, a na wpół do tego, kto słucha; ów powinien przysposobić się, aby je przyjąć wedle kroku, jaki wzięło. Tak u graczy w piłkę ów, który odbiera ją, cofa się wstecz i nastawia wedle ruchu spostrzeżonego w tym, który ją podaje, i wedle sposobu uderzenia. (III-13, 302)

Angielska tradycja tłumaczenia tego ustępu sięga po przykład gry w tenisa w miejsce ogólniejszego *ceux qui jouent à la paume*. Daje to metaforę, w której obie strony wymiany uderzeń są równouprawnione, poruszają się po wspólnej płaszczyźnie, współdziałają i są równie niezbędne dla zaistnienia samej gry. Łatwo z tego miejsca przejść do teorii Michała Bachtina lub jeszcze dalej, do S/Z Rolanda Barthes’a, gdzie rozwinięte są zasady „pisalnego” tekstu i jeszcze dalej, oceniając gest Montaigne’a jako uprzedzający współczesny nurt krytyki (Bauschatz wspomina w tym miejscu teorie Wolfganga Isera, Normana Hollanda i Stanleya Fisha), w którym podkreślone zostają przywileje odbiorcy i jego konieczna aktywna, rola w kształtowaniu tekstu.

Nowatorski charakter Montaigne’owskiego projektu czytelnika widoczny jest również, a może zwłaszcza, w kontekście historycznie najbliższym *Essais*, o czym dalej pisze Bauschatz (1980, 265-266): klasyczna teoria recepcji, wzmocniona tradycją judeochrześcijańskiego prymatu Słowa, rolę czytelnika utożsamiała z (biernym) zadaniem „otwarcia się na wpływ” (*Aut prodesse volunt aut delectare poetae...*), zezwoleniem, by zostać „poruszonym”, „zmienionym” (*katharsis*) pod wpływem (będącego niezmiennie własnością autora) utworu. Aktywny projekt Montaigne’a stanowił w tym kontekście radykalną rewolucję:

Bierzemy pod straż cudze mniemania i wiedzę, oto wszystko: raczej należałoby je uczynić naszą własnością. Podobni jesteśmy człowiekowi, który potrzebując ognia, poszedłby go szukać do sąsiada i tam znalazłszy wielki i piękny ogień, zasiadłby w podległym wygrzewając się i nie troszcząc już o to, by go zanieść do domu. Na co zda się, iż mamy brzuch pełne jedła, jeśli go nie strawimy, jeśli się nie przekształci w nas, jeśli nas nie żywi i nie krzepi? (I-25, 252)

^{15/} Ten otwierający *Próby* fragment jest przedmiotem rozlicznych interpretacji – por. m.in. analizy Regosina 1996, 82, Bauschatz 1980, 272, de Obaldii 1995, 95, Tournona 1983, 51.

Cielesna metafora „trawienia” wsparta zostaje w następnym eseju pierwszego tomu (I-26, 264) klasycznym (o genealogii sięgającej do Platońskiego *Iona*) obrazem zbierających nektar pszczoł: nowa jakość, miód, już nie jest „ani tymianku ani macierzanki”, ale należy w całości do pszczoły, która uniosła pyłek z kwiatów.

Akcentowana rola czytelnika w *Próbach* nie jest jednak odkryciem krytyki post-strukturalnej: o „odbiorcy wezwanym do współpracy” pisał już w swoim interesującym studium *L'Humaine condition* Erich Auerbach (1968 [1946], 13). „Wezwanie” miałoby w znacznej mierze charakter niedobrowolnej obligacji: czytający zostaje „wciągnięty w każdy obrót myśli; w każdej chwili oczekuje się po nim, że będzie wspierał rozumowanie autora, analizował je i uzupełniał” (jw.). Oczekiwanie to zapisane jest w praktyce specyficznego kształtowania wywodu, który jest celowo zrywany, zaciemniany, usuwane są jego części, nagle zmieniane rejestry i tematy. Adresat *Essais* znajduje się więc w niełatwym położeniu: nie tylko ciąży na nim współodpowiedzialność za kształt tekstu, nie tylko pozbawiony zostaje prowadzących go przezeń wskazówek, ale w dodatku specjalnie z myślą o nim konstruowane są pułapki (elipsy, dwuznaczności, paradoksy, logiczne nieścisłości, prowokacje). Robert Cottrell (1981, 71) komentował ten proces jako wyrafinowany sposób zmuszania odbiorcy do krytycznego, aktywnego stanowiska, nieprzerwanego napięcia uwagi. Chwila biernej „satysfakcji z niesprawdzonych przekonań” powoduje natychmiastowe zejście na manowce, zagubienie w chaotycznej przestrzeni, w której słyszać już tylko drwinę autora:

Czytelnik to nieuważny traci z oczu mój przedmiot, nie ja: zawsze się znajdzie w kątku jakieś słowo, które, mimo iż zwięzłe, snadnie wszystko zgromadzi do kupy. Idę za nią fantazją, bez ładu i miary: styl mój i dowcip wałęsają się jednym krokiem. Trzeba dopuścić w sobie nieco szaleństwa, kto nie chce popaść w tyleż i więcej głupoty. (III-9, 221)

W *Au Lecteur* pojawia się także inny komunikat, istotny dla relacji z czytelnikiem. Montaigne deklaruje tam, iż „maluje siebie”, „swoje braki i swą szczerą postać” w swym „prostym, przyrodzonym i pospolitym obyczaju, bez wymuszenia i sztuki”. Strategia wywołania wrażenia intymności (którą wydajnie wzmacnia Montaigne’owska otwartość w relacjach najściślej osobistych i „prywatna” strategia kształtowania języka) powoduje, że odbiorca – tak mu się zdaje – spotyka kogoś bliskiego, komu chce zawierzyć, „spoufalić się z nim” (Auerbach 1968, 14). Jeszcze tylko krok dzieli czytającego od iluzji, iż „słyszy, jak mówi, i widzi jego gesty” (jw.). Jak pisał Beaujour (1991, 9): „to powszechnie notowane zjawisko: każdy czytelnik p o z n a j e s i ę w *Essais* [...]. To uwydatnia trudności «krytycznego» dyskursu procesu hermeneutycznego, będącego ciągle w niebezpieczeństwie przekształcenia się w autoportret komentatora”. Urojona kontaminacja ról wzmacnia się także i przez to, że czytający jest świadkiem kształtowania *Essais*; „tuż nad ramieniem pisarza” (jw. s. 125) spogląda na rozwijający się tekst, pozbywa się dobrowolnie swej niezależności i coraz głębiej wpada w sidła wspólnie dzielonej odpowiedzialności. Tak oto podpisany zostaje akt partnerstwa, produkcja i reprodukcja stają się czynnościami równoważnymi, „podwójny” tekst otrzymuje

„podwójnego” autora, a „słowo” jest, w istocie, po połowie wspólne. W tej sytuacji należy – jak to proponuje Regosin (1996, 102) – przyjąć, że autor *Prób* „jest zawsze w jakimś stopniu «utracony» w pisaniu, i że to, co zwiemy «autorem» musi zostać ujęte w cudzysłów, ponieważ jest zawsze w pewnej mierze efektem czytania”. Z drugiej zaś strony trzeba pamiętać, że „czytelnik” jest inwencją autora, konstrukcją „wpisaną w tekst, by zagwarantować jego integralność” (jw., 104). W efekcie „możemy mówić o jednym tylko w ten sposób, iż mówimy o drugim, ponieważ obaj wywołują nawzajem swą obecność, są sobie konieczni i wzajemnie nierozłączni, a w pewnym sensie zamieszkują się nawzajem” (jw.). Jak ujął to w swym studium o Montaigne’u Tzvetan Todorov, właśnie poprzez zniesienie funkcji odróżnienia ustanowiona zostaje relacja wewnątrztekstowej przyjaźni, w której „ja staję się tym drugim, mogąc – dzięki temu – zachować swą istotową podmiotowość” (1983, 133).

Czytelnik zdolny do zaakceptowania tak sformułowanych warunków, uniesienia tego rodzaju odpowiedzialności, do podjęcia owej „nieskończonej pracy, dla której *Próby* są pretekstem” (Starobinski 1993, 12), do odpowiedzi na autorskie prowokacje, to twórczy, samodzielny, w najwyższym stopniu wolny – *suffisant lecteur*, jak go charakteryzował Montaigne, „bystry czytelnik”¹⁶ (który – R.S.) odkrywa nieraz w pismach doskonałości inne niż te, które autor tam włożył i dostrzegł, i nieraz użycza im bogatszej treści i obrazów” (I-24, 243). Relacja czytelnika z autorem znajduje więc uogólnienie, jak słusznie podejrzewał Terence Cave, w aporetycznym złożeniu identyfikacji i odróżnienia. W podobnej sytuacji wewnętrznego napięcia znajduje się sam tekst – pozornie wolny od intencji autorskiej, przygotowany na czytelnicze „użyczenie bogatszej treści”, a jednocześnie budowany tak, jakby miał być absolutnym, narzucającym się, zniewalającym tekstowym istnieniem autora¹⁷.

5. Próbowanie

Nie jest wcale jasne, dla kogo przeznaczył eseista swoje pisma: dla „sąsiada, krewniaka, przyjaciela, który będzie miał ochotę poznać mnie bliżej” (II-18, 331), dla króla, papieża, pani d’Estissac, Marie de Gournay, czy też najszerzej: dla „publiki”, „czytelnika”, „świata” (III-9, 221)? Ponieważ, jak dowodził O’Neill (1982, 15) „można bezpiecznie przyjąć, że Michel de Montaigne nigdy nie planował swojej pracy jako prywatnego dziennika, nie dla publiczności”, w tych nierównoważących się wskazaniach można podejrzewać szczególnie plan autora, by doprowadzić do

16/ Tak frazę *suffisant lecteur* tłumaczy T. Boy-Żeleński.

17/ O eseistycznej transpozycji *body* w *book*, „ciała” w „książkę” pisze Beaujour (1991, 115). W.H. Auden w swym wierszu o Montaigne’u z 1940 roku (*Montaigne*) bodaj jako pierwszy zwracał uwagę na znaczenie kategorii „ciała” w *Próbach* (tegoż *Collected Poems*, London 1991, s. 301-302).

transformacji owej ogólnej grupy odbiorców w szczególną, po „sąsiedzku”, „przyjacielsku” bliską:

Roilem sobie, iż, być może, usposobienie moje spodoba się i trafi do smaku jeszcze przed moim zgonem jakimś godnemu czelkowi, tak, iż postara się wejść ze mną w znajomość. Oszczędziłem mu kęs roboty wszystko bowiem, co długie zetknięcie i poufałość mogłoby zrobić w wiele lat, on przeznał w ciągu trzech dni w tym oto rejestrze, ba, pewniej i dokładniej. (III-9, 208)

Można też interpretować szczególne adresowanie *Essais* jako zdarzenie o znaczeniu społecznym i historycznym, jak to uczynił Erich Auerbach, który zwracał uwagę, iż Montaigne był „pierwszym autorem, piszącym dla [...] warstwy «oświeconych»; owa «oświecona» publiczność po raz pierwszy zmanifestowała swoje istnienie właśnie w sukcesie czytelniczym *Prób*” (Auerbach 1968, 45). Kwestia odbiorcy *Prób* jest jednak bardziej skomplikowana, można bowiem na przekór socjologicznym obserwacjom Auerbacha argumentować, jak np. Tzvetan Todorov i Michel Beaujour, że dominującym celem Montaigne’a było opisanie siebie dla siebie, a rola publiczności sprowadzona została do koniecznego w toku samoanalizy katalizatora, tła, kanwy, wobec której możliwe stało się przeprowadzenie procesu „odróżnienia się”:

Cała styczność, jaką tutaj mam z publicznością, jest ta, iż pożyczam od niej narzędzi pisarskich, jako bardziej szybkich i dogodnych [...]. A gdyby i nikt mnie nie czytał, zali straciłem czas, iż obróciłem tyle beczynnych godzin na tak pożyteczne i lubie rozmyślanie? Odlewając na swoją modłę oną figurę, trzeba mi było tak często macać się i ustawić, aby pochwycić me rysy, iż model umocnił się od tego i niejako ukształtował sam w sobie (II-18, 331).

„Ty”, odbiorca, jest więc być może tylko i jedynie pretekstem, obserwatorem, milczącym gwarantem wysiłku ustalania właściwości *self*. Czytelnik jest nieistotny jako konkretna osoba, nieważne są jego faktyczne cechy, funkcjonuje jako „znak”, jako abstrakcyjna „obecność”, potwierdzająca zasady komunikowania siebie przez autora, wyznaczająca „ton głosu”, przynaglaająca piszącego do wykonania swej pracy. Adresat w takiej sytuacji nie byłby ani przyjacielem, ani sąsiadem, ani królem, ani panią d’Estissac, ani nawet „oświeconym” laickim humanistą. Nie byłby przede wszystkim autonomicznym aktorem sporu, uczestnikiem wysiłku uzgadniania stanowisk; stawałby się natomiast zakładnikiem, opresywnie zawłaszczonym, zaanektowanym w całości przez wypowiadające się „ja”. Jego odrębność zostałaby zlikwidowana (aż po wywołanie u niego iluzji unifikacji z autorem, po wrażenie lustrzanego, wzajemnego odbijania się w sobie) i zignorowana: każdy jego krok na drodze wiodącej poprzez tekst został przewidziany, wszystko jest z góry zaprojektowane („Skoro nie mogę zatrzymać uwagi czytelnika wagą przedmiotu, *manco male*, uda mi się może zatrzymać go bodaj mą gmatwaniną” III-9, 221). Jednocześnie trudno uwolnić się od wrażenia, że „uwięzienie” dotyczy w tym samym stopniu czytającego, co autora.

Warto bowiem przez chwilę przyjrzeć się Montaigne’owskiej praktyce czytania:

Kartkuję książki, nie studiuję ich. Co mi z nich zostanie, nie uważam za rzecz cudzą; toć jeno to, z czego sąd mój wyciągnął dla się korzyść, myśli i poglądy, którymi się napoił. Autor, miejsce, słowa i inne okoliczności, to wszystko zapominam od razu. (II-17, 320)

„Zapominanie”, tradycyjnie uznawane za negatywną funkcję pamięci (stanowiącej zresztą osobny temat studiów o Montaigne’u), jest w formowaniu *Essais* użyte jako środek do internalizacji obcej mowy, a ogólniej, jako katalizator procesu jednoczenia wszelkiej materii. Bywa, jak już wspominałam, że proces unifikujący zyskuje w Montaigne’a „cielesne” określenie „trawienia”; obca materia zostaje przejęta i włączona do krwioobiegu nowego właściciela. Montaigne więc „pochłania” książki, „przepisuje” je w swoim wewnętrznym języku, w końcu: naturalizuje je. Wybór przedmiotu tych operacji również nie jest przypadkowy, tak samo, jak gdzie indziej, pochodzi z uprzedniego wobec tekstu zamiaru autora, by „ukazać siebie”: „Jeśli przytaczam innych, to jeno aby tym dobitniej wyrazić własną myśl” (I-26, 260); „Każę bowiem mówić innym, nie wedle mej głowy, ale wedle mego wyboru, by mnie wspomogli w tym, czego nie umiem tak dobrze powiedzieć, bądź dla niezdarności języka, bądź słabości pojęcia” (II-10, 105). Montaigne’owskie „myślenie na papierze” odbywa się więc w towarzystwie „obcych” tekstów, będących raczej elementami monologu, tła dla „ja” niż dialogu, w czym powtarza się relacja ubezwłasnowolnienia istniejąca między autorem i jego czytelnikiem. Tu jednak czytelnik-Montaigne pozbawia odrębności swych „autorów”, nie zaś „autorzy” pożerają i trawią „czytelnika”, a ta niespodziewana zmiana ról jest swego rodzaju wskazówką, co w istocie może uczynić z tekstem *Essais* „bystry czytelnik”, *suffisant lecteur*: jego uwięzienie okazuje się nieoczekiwane stanem nieopanowanej wolności.

Eseistyczne „mówienie o sobie” tylko więc pozornie przypomina niewymuszoną, naturalną rozmowę: jest o tyle dialogiczne, o ile skutecznie imituje i markuje tę właściwość. W istocie bowiem to, co do eseistycznego dialogu zostaje zaangażowane (i co, trzeba przyznać, odgrywa ważną rolę we współtworzeniu jego dramaturgii): inne teksty, inne „ja”, inni ludzie i ich doświadczenie, czytelnik wreszcie, jest zawłaszczony, przetworzony przez zachłanne, pożerające wszystko w nieskończonym procesie samoanalizy *self*. Pozorem w znacznym stopniu jest „niewymuszonosc”, „szczerosc” i „naturalność” tego zajęcia: to przynęta dla czytelnika – świadka i koniecznego katalizatora, by dokonało się tożsamościowe zadanie tekstu. To złudna obietnica, że kontakt z esejem będzie bezpieczny, przebiegający według zasad *fair play*: w istocie bowiem, o czym chciałam przekonać w niniejszym tekście, jest on obarczony poważnym ryzykiem – to próba sił, wystawianie się na niebezpieczeństwo. I jeśli czytający przeniknie swoiste zasady gry, jeśli będzie umiał z nich skorzystać jako *suffisant lecteur*, to wynik tego starcia – paradoksalnie – będzie taki, że eseistyczne „ja” podporządkuje i zawłaszczy czytającego, ten zaś równocześnie może zrobić to samo ze swym adwersarzem. W tym wymiarze esej okazuje się zdarzeniem polegającym na p r ó b o w a n i u siebie na-

wzajem (w znaczeniu „próby sił”, ale i „kosztowania”, a więc staje się kanibalitycznym – nieomal – rytuałem). Czysto estetyczna recepcja tego rodzaju tekstu jest możliwa, a nawet świadczy o przezorności czytającego, być może jednak należałoby eseje, zwłaszcza zaś *Próby*, czytać w sposób, do którego przekonywał już dawno jeden z pierwszych polskich eseistów: pamiętając, że jest najeżona pułapkami rzeczywistość „oczu, rąk, mięsa i krwi”.

W artykule cytowałam następujące prace dotyczące *Prób*:

- E. Auerbach *L'Humaine condition*, w: *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, Warszawa 1968.
- C.M. Bauschatz *Montaigne's Conception of Reading in the Context of Renaissance Poetics and Modern Criticism*, w: *The Reader in the Text*, ed. S.R. Suleiman, I. Crossman, Princeton University Press, Princeton 1980.
- M. Beaujour *Poetics of Literary Self-Portrait*, tr. Y. Milos, New York University Press, New York 1991.
- B.C. Bowen *The Age of Bluff: Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*, University of Illinois Press, Urbana 1972.
- T. Cave *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- R. Colie *The Resources of the Kind. Genre – Theory in the Renaissance*, University of California Press, Berkeley 1973.
- R.D. Cottrell *Sexuality/Textuality. A Study of the Fabric of Montaigne's „Essais”*, Ohio State University Press, Columbus 1981.
- H. Friedrich *Montaigne*, Francke Verlag, Tübingen and Basel 1993.
- G. Good *The Observing Self. Rediscovering the Essay*, Routledge, London and New York 1988.
- W.W. Holdheim, *The Hermeneutic Mode. Essays on Time in Literature and Literary Theory*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989.
- A. Huxley *Collected Essays*, Harper, New York 1959.
- D.M. Marchi *Montaigne among the Moderns: Reception of the „Essais”*, Berghahn Books Providence, Oxford 1994.
- C. Obaldia de *The Essayistic Spirit. Literature, Modern Criticism and the Essay*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- J. O'Neill *Essaying Montaigne. A Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*, Routledge and Kegan Paul, London 1982.
- W. Pawłowski *Michel de Montaigne – wyznanie. Esej o kondycji eseisty*, „Więź” 1984 nr 10.

- R.L. Regosin *Montaigne's Unruly Brood. Textual Engendering and the Challenge to Paternal Authority*, University California Press, Berkeley 1996.
- L. Rohner *Der Deutsche Essay: Materialien zur Geschichte und Ästhetik einer literarischen Gattung*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1966.
- R. Scholes, C.H. Klaus *Elements of the Essay*, Oxford University Press, New York, London, Toronto 1969.
- P.M. Schon *Vorformen des Essays in Antike und Humanismus: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der „Essais” von Montaigne*, Franz Steiner, Wiesbaden 1954.
- J. Starobinsky *Montaigne on Movement*, Gallimard, Paris 1993.
- F. Strowski *Montaigne*, Félix Alcan, Paris 1906.
- T. Todorov *L'Etre et L'Autre: Montaigne*, „Yale French Studies” 1982 no. 64.
- A. Tournon *Self-Interpretation in Montaigne's „Essais”*, „Yale French Studies” 1982 no. 64.
- P. Villey *Les sources et l'évolution des „Essais” de Montaigne*, Hachette, Paris 1908.

Roztrząsania i rozbiory

Nowoczesność nacjonalistyczna: czytając Wasilewskiego

Do napisania tych kilku – od razu przynajmy – powierzchownych i na pewno niekompletnych uwag – zachęciła mnie monografia poglądów krytycznych Zygmunta Wasilewskiego pióra Eugenii Prokop-Janiec pt. *Literatura i nacjonalizm*¹. Zanim jednak powiemy o samej książce, poświęćmy chwilę uwagi serii, której recenzowany tom jest efektywnym otwarciem.

Seria *Modernizm w Polsce* ma za zadanie wypełnić lukę między „starymi (nie-dawnymi) a nowymi laty” polskiego literaturoznawstwa, powstała w wyniku zauważonej lat temu dwadzieścia kilka niekoherencji między polską tradycją opisu historycznoliterackiego a ustaleniami Zachodu. Gdy tam, w końcu lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, modernizm przygotowywał się do zejścia ze sceny filozoficznej i estetycznej, szykując się do obrony przed swym przeciwnikiem o „nihilistycznym”, jak się później okazało, przedrostku „post-”, rodzima tradycja trwała jeszcze przy modernizmie narodowym i jeszcze bardziej swojskiej Młodej Polsce.

Po zmianach ustrojowych coraz chętniej – głównie za sprawą książek Ryszarda Nycza – zaczęto pisać o modernizmie jako o wielkiej formacji kulturowej, dążąc do przewartościowania „anachronicznego” strukturalizmu (w opisie) i do niwela-

Kuciński Nowoczesność nacjonalistyczna: czytając Wasilewskiego

cji wyczuwalnego kompleksu „zaściankowości” (w tematyce) prac historycznoliterackich. Nareszcie, jak się zadaje, spróbowano przezwyciężyć antagonizm europejskości i polskości, o którym bezkompromisowo w odniesieniu do zjawisk literackich pisał w roku 1915 Żeromski (*Literatura i postęp*), nieco wcześniej zaś, w *Legendzie Młodej Polski*, Brzozowski.

Optymizm, z jakim powitano europejski modernizm w polskiej nauce o literaturze, zasługuje na uznanie chociażby dlatego, że otwiera przed nią wcześniej niedostępne lub dostępne tylko częściowo metody opisu zjawisk literackich.

Prezentowana seria, w większym nawet stopniu niż starsze i zakorzenione już w Polsce *Odkrywanie modernizmu*, projektuje nie wprost i niejako podświadomie zdeterminowaną strategię metodologiczną. Polega ona – w dużym uproszczeniu – na użyciu narzędzi dostarczonych przez postmodernizm (poststrukturalizm) do zbadania (reanimacji, wskrzeszenia?) globalnego modernizmu na rodzimym gruncie, jako że – by przypomnieć myśl Włodzimierza Boleckiego sprzed lat – „Oglądana w optyce postmodernistycznych pojęć dzisiejsza Polska dopiero zaczyna przeżywać swój modernizm”². Przekonanie zaś, że taki modernizm jest zjawiskiem wtórnym wobec postmodernizmu, nie pociąga za sobą bynajmniej dręczącej myśli o nielogiczności, zaburzeniu kontinuum historii idei w Europie i w Polsce. Można powiedzieć jedno: to postmodernizm i jego literacki poststrukturalny moduł są prawdziwymi fundatorami zainteresowania wielkim modernizmem.

Dlatego Joanna Bielska-Krawczyk i Paulina Kierzek (autorki drugiego i trzeciego tomu ukazującego się w serii³) mogą poszukiwać związków literatury z dziedzinami sztuki uznawanymi za najbardziej uniwersalne, co do sposobu przekazu treści i „europejskie” – pod względem dostępności do niewyczerpanych pokładów tradycji: obrazem, rzeźbą oraz muzyką. Istota użycia narzędzi poststrukturalistycznych, a raczej po prostu potrzeba odkrycia utajonego sensu nowoczesności dzięki ewolucji środków opisu, w celu optymalnego przystosowania ich do tejże nowoczesności – najbardziej uchwytne staje się w pierwszym tomie serii.

Eugenia Prokop-Janiec w swej książce wnikliwie tropi koherencję między dwoma, zdawałoby się nieprzyległymi przedmiotami, gdyż jakkolwiek stosunek polityki i literatury w pewnych okresach wydaje się całkiem naturalny i nie budzi zastrzeżeń, a jedynie pytania o ścisłość wzajemnego ich związku, tak stosunek nacjonalizmu jako ideologii do bardzo szeroko rozumianej nowoczesności mógłby sprawiać wrażenie pewnego nadużycia. W tym miejscu jednak popełniamy błąd niezrozumienia wynikający z ogólnie niechętnych skojarzeń, które pojawiają się nieuchronnie, gdy słyszymy słowa: ideologia, a w szczególności – nacjonalizm. To

1/ E. Prokop-Janiec *Literatura i nacjonalizm. Twórczość krytyczna Zygmunta Wasilewskiego*, Universitas, Kraków 2004. Pierwszymi rzetelnymi pracami na temat relacji nacjonalizm–literatura były pisane w latach 80. i 90. książki J.J. Lipskiego. Wnikliwie nacjonalizmem zajął się również M. Urbanowski w klasycznej już dla tej problematyki książce *Nacjonalistyczna krytyka literacka. Próba rekonstrukcji i opisu nurtu w II Rzeczypospolitej*, Arcana, Kraków 1997. Recenzowana książka E. Prokop-Janiec stanowi jednak dzieło, którego wartości nie można przecenić, ze względu na jego erudycyjność i umiejętność podejścia do problemu z kilku różnych punktów widzenia.

2/ W. Bolecki *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*, w: tegoż *Polowanie na postmodernistów (w Polsce) i inne szkice*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 40.

3/ J. Bielska-Krawczyk *Między widzialnym a niewidzialnym. Widzenie, kolor, światłocien i dzieła sztuki w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Universitas, Kraków 2004; P. Kierzek *Muzyka w „Żywych kamieniach” Wacława Berenta*, Universitas, Kraków 2004.

pierwszy ze społecznych stereotypów, z którym autorka próbuje sobie poradzić. Zadania tego nie ułatwia nagminne utożsamienie każdego nacjonalizmu z jego wcieleniem najbardziej skrajnym i jednocześnie wypaczonym – niemieckim narodowym socjalizmem. Jeśli zaś dodać do hitlerizmu skutki społeczno-polityczne, jakie niósł on dla Europy – nacjonalizm w świadomości społecznej jest uosobieniem wszystkiego, co najgorsze.

Eugenia Prokop-Janiec nie wybiela nacjonalizmu, proponuje zdroworozsądkowe doń podejście. Nie chce swą książką budzić demonów, tylko bez zbędnych anachronizmów pokazać, że nacjonalizm posiada także bardziej ludzkie oblicze, swą – wobec totalitarnych ruchów lat trzydziestych – „prehistorię”: demokratyczną i kulturową. Książka stanowi więc, po pierwsze, udaną próbę przeniesienia anglosaskiej refleksji nad nacjonalizmem (Gellner, Berlin, Szporluk), która w Polsce zapoczątkowała ożywione dyskusje w środowiskach socjologicznych i historycznych (Szacki, Walicki), na grunt polskiej nauki o literaturze. Dzięki ustaleniom Andrzeja Walickiego, na które z upodobaniem powołuje się autorka, zyskujemy maksymalnie szerokie podejście do nacjonalizmu.

Z jej punktu widzenia nie istnieje jeden uniwersalny nacjonalizm. Istnieje zaś nacjonalizm w swym historycznym rozwoju (na przykład romantyczny), gdzie hitlerizm czy faszyzm są jedynie politycznymi (pragmatycznymi) punktami węzłowymi długiej tradycji myślenia o narodzie w kategoriach jedyności. Tradycja ta stanowiła reakcję na oświeceniowy, a później dziewiętnastowieczny model polityki równości ludów, braterstwa narodów, wolności klas, przynajmniej w teorii zapoczątkowany przez Wielką Rewolucję Francuską.

Po drugie, nacjonalizm, włączony w perspektywę nowoczesności, okazuje się ważną częścią tych procesów modernizacyjnych, które wiążą się z powstaniem społeczeństwa masowego, a więc: prężnym rozwojem ideologii, psychologizmu i socjologii, czy w końcu – z formowaniem się nowego modelu uprawiania polityki, czego wyrazem było przekształcenie dawnych, koteryjnych i ekskluzywnych stowarzyszeń i lig w nowoczesne, masowe partie polityczne.

Ów modernistyczny kontekst nacjonalizmu choć na chwilę pozwala zapomnieć o wieku totalizmów, wojen i ludzkich tragedii, których wypaczony nacjonalizm jest głównym winowajcą. Dzięki temu kontekstowi ortodoksyjna postać idei narodowej okazuje się „obudowana” szeregiem innych ważnych idei, które w zetknięciu z nacjonalizmem ulegają wypaczeniu, unowocześnieniu, na pewno zaś – zwielokrotnieniu. Modernistyczny nacjonalizm zyskuje szereg kontekstów, tracąc jednocześnie na demonizmie⁴. Ma to oczywisty wpływ na jego wartość.

4/ Z nieukrywaną antypatią o nacjonalizmie pisał J.J. Lipski w przedmowie do *Katolickiego Państwa Narodu Polskiego* (Aneks, Londyn, 1994, s. 6-7). Dzieje, powody i konieczność przełamania tej, często osobistej, niechęci do nacjonalizmu, która czasami kładła się cieniem na jego naukowej analizie, nie pozwalając na zachowanie odpowiedniego dystansu badawczego – przedstawia Prokop-Janiec we *Wstępie do Literatury i nacjonalizmu...*, s. 16-24.

Nacjonalizm w interpretacji Prokop-Janiec nie staje się lepszy, zyskuje jednak swe miejsce równe innym ideom zaprzatającym umysły Europejczyków końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku. Wydaje się zresztą, że prezentując tylko takie, maksymalistyczne podejście, można podjąć się opisu nacjonalizmu jako ideologii, której jedyną niezmienną zasadą pozostaje wiara w naród. Nacjonalizm bowiem – w odróżnieniu od zwykłego patriotyzmu – jest wybitnie elastyczny, podobnie jak elastyczni potrafią być nacjonaści.

Taki był bohater recenzowanej książki Zygmunt Wasilewski, pisarz łączący sprawność krytyka i historyka literatury, kulturoznawcy i badacza folkloru, z umiejętnościami redaktora, wytrawnego publicysty, polityka i ideologa. Zasługą autorki jest nie tylko erudycyjna, lecz przede wszystkim jasna i logiczna prezentacja poglądów krytycznych autora *Orientacji wewnętrznej*. Zadanie to tym trudniejsze, że Wasilewski, choć nigdy nie porzucił nacjonalizmu, często reinterpretował własne poglądy, a potrafił zmieniać zdanie zależnie od doraźnych potrzeb swych czytelników, nie bacząc, czy się z nim zgadzali, czy – co zdarzało się częściej – nastawieni byli doń polemicznie lub wręcz opozycyjnie.

Dlatego autorka przestrzega przed uleganiem sugestii, która niewątpliwie obecna jest w pismach Wasilewskiego – sugestii rekonstrukcji jego poglądów w kategoriach zwartego systemu, dającego uchwycić się prostymi prawami dojrzalej ewolucji. Nic bardziej mylnego. Książką Eugenii Prokop-Janiec rządzi konieczny porządek monografii, niemający dużego wpływu na immanentny, własny porządek tekstów źródłowych. Rekonstrukcja poglądów Wasilewskiego jest więc kompromisem między użyciem obiektywnego instrumentarium badawczego a respektowaniem swoistej, często sprawiającej wrażenie chaotycznej urody badanych tekstów. Już choćby z tego powodu szeroki kontekst modernizmu doskonale przylega do Wasilewskiego, który z otaczającą go rzeczywistością starał się być zawsze na bieżąco, a obserwacje tej wieloaspektowej nowoczesności przekładał na poglądy krytyczne. Stąd, być może, wrażenie braku dyscypliny intelektualnej pism krytyka, którą Prokop-Janiec próbowała nadać wywodom Wasilewskiego w ramach swojego dyskursu. Właśnie uznanie „chaosu” spuścizny pisarskiej Wasilewskiego stanowi, zdaje się, pierwszorzędny warunek metodologicznej strategii autorki. Dzięki niemu książka broni swego bohatera, prezentując go jako modelowego reprezentanta nowoczesności, nie zaś – nacjonalistycznego radykała.

Trwającą nieprzerwanie od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku do pierwszych lat po drugiej wojnie światowej działalność Wasilewski rozwijał w grupie radykalnych demokratów, skupionych wokół warszawskiego „Głosu”. „Antysystemowe” młode pokolenie, przeciwstawiając się „starym” pozytywistom, których posądzało o utajony lojalizm wobec rządów zaborczych, głosiło hasła demokratyzacji ludu i wybicia się na niepodległość własnymi siłami⁵. Popławski, Dmowski, Balicki,

5/ Por. N. Bończa-Tomaszewski *Demokratyczna geneza nacjonalizmu*, Warszawa 2001, s. 38-40.

Jeż i wielu innych tworzyło środowisko intelektualne przekonane o przemożnej roli idei narodu w czasach niewoli.

Zygmunt Wasilewski już wówczas odnalazł wśród nich swe własne, ważne miejsce. Gdy tamtych zaprzętały przede wszystkim kwestie polityczno-społeczne i ustrojowe, autor *Listów dziennikarza...*, skupił się na sprawach narodowej kultury, a jego projekt estetyczno-psychologiczny postawił jej zagadnienia na pierwszym miejscu wśród problemów, jakim naród musi sprostać, by bez poczucia wstydu mógł zostać zaliczony do nowoczesnych narodów Europy, stojące u progu wielkiej, rewolucyjnej modernizacji. Wypracowanie koncepcji kultury narodowej jest konieczną – jak byśmy dziś powiedzieli – nadbudową dla myślenia o przyszłej Polsce w kategoriach niezawisłości politycznej, albowiem „kultura na ogół nie jest sprawą jakichś umyślnych operacji wewnętrznych, ale dokonywa się w życiu przez pewien stosunek do świata zewnętrznego, który człowiek utrzymuje w działaniu”⁶.

Kultura, ujęta w kategoriach czynu, wiecznego ruchu, ciągłego stawania się, to projekt kompromisowy, czerpiący z dwu tradycji. Przewyciężenie romantycznego antagonizmu słowa i czynu współgra tu z modernistycznymi studiami nad naturą procesu twórczego, odsyłającymi do Mickiewicza, Taine’a, Hennequina, a także do wielu polskich krytyków i badaczy. Na przełomie XIX i XX wieku fascynowano się osiągnięciami nowoczesnej freudowskiej i postfreudowskiej psychologii i socjologii oraz możliwościami zastosowania ich do badań estetycznych. Wasilewski, uznając, że to „Mickiewicz był geniuszem uświadomienia [...] [narodowej] duszy [...]”⁷, w istocie godził się, że jest on jednym z fundatorów badania interakcji społeczno-psychologicznych. Z powodzeniem więc Mickiewicz mógł pojawić się w towarzystwie myślicieli, którzy wiele lat po śmierci polskiego poety rozpoczęli eksplorację procesu twórczego. Co Taine czy Freud ujmowali w postaci naukowych elaboratów, Mickiewicz w późnych pismach – przeczuwał.

Każda z tych inspiracji, udowadnia Prokop-Janiec, zyskuje w dziele Wasilewskiego reinterpretację, naznaczona zaś kontekstem ideologicznym sprawia wrażenie integralnej części oryginalnego systemu. Wasilewski okazuje się więc (ideologicznie) stronniczy, gdy pisze, że „głównym [...] zadaniem krytyki jest wynaleźć w utworach i czynach geniuszu rysy zasadnicze, te, które były ostatecznym jego przeświadczeniem, odsunąć zaś na plan dalszy to, co było niego szukaniem”⁸. Przekonanie takie pozwala bowiem na wybiórczość tematów.

Klucz nacjonalizmu nakazuje przeto wielbić twórczość Kasprowicza, wysoko cenić późne dzieła Mickiewicza, na uboczu pozostawiając integralny, poetycki

mesjanizm; nie dostrzegać Słowackiego, któremu jakoby brakło talentu⁹; czy zupełnie nie rozumieć Norwida i w poetyce zatracającej o pamflet „wyżywać się” na autorze *Socjalizmu*¹⁰. Ta metoda „odbrązawiania” literatury, z której dumny był zarówno Wasilewski, jak i jego ideowi przyjaciele, w latach trzydziestych stała się przedmiotem zmasowanej krytyki profesjonalnych badaczy, co skłaniało autora do odwoływania niektórych radykalnych sformułowań.

Zdecydowanie sztywniejszą, bardziej nieugiętą i ortodoksyjną postawę niż w pracach historycznoliterackich zajmował Wasilewski wobec współczesnych przejawów życia literackiego. Choć w jego myśleniu o narodzie dominował zdroworozsądkowy krytycyzm i ideowy optymizm, a przynajmniej taką sugestię otrzymuje czytelnik wczesnych, ogłoszonych przed 1918 rokiem prac krytyka, to współczesność niosła ze sobą więcej zjawisk negatywnych. Dlatego piętnował publiczność literacką za brak zmysłu moralnego, a winą za ten stan rzeczy obarczał uległość czytelników wobec romantycznej maniery „myślenia poetyckiego”.

Współczesność za każdym razem dawała Wasilewskiemu powody do „krytycznego niezadowolenia”, nad którym często górę brały emocje, nieukrywane fobie i nienawiści. To w latach trzydziestych Wasilewski, zwiedziony teorią rasistowską, prowadził krucjatę przeciwko pisarzom i poetom żydowskiego pochodzenia, choć – trzeba przyznać – robił to z większym „takterem” niż ówczesni młodzi radykalni nacjonaści spod znaku ONR – Falangi.

Zasługą autorki jest przede wszystkim prezentacja „struktury” antysemityzmu Wasilewskiego. Zastanawiające, jak dalece krytyk o tak rozległych horyzontach myślowych i giętkości intelektualnej dał się ponieść stereotypowi Żyda i teoriom spiskowym. Istotnym składnikiem antysemityzmu autora *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej* była również chęć quasi-naukowego uzasadniania tego zjawiska. Wiązało się to z propagowaną przez krytyka u schyłku XIX wieku, a doskonałą w dwudziestolecie teorią obcości i swojskości kulturowej. Nosila ona rozpoznawalne i charakterystyczne dla typu myślenia Wasilewskiego piętno nieustannego przenikania historii zniewolenia narodu polskiego i przez tę historię wytworzonej mentalności Polaków z potrzebą zbudowania więzi narodowej na nowoczesnych zasadach społecznych i psychologicznych. Problem antysemityzmu okazywał się więc w istocie problemem wyrosłym z radykalnych przemian, którym podlegało społeczeństwo polskie na początku zeszłego stulecia. Nikt nie mówił wówczas, że modernizacja w interpretacji Wszechpolaków wykluczyła z „ich” narodu ogromną część jego obywateli. Dopiero później okazało się, jak zwodniczy był ów egoistyczny wariant wiary w postęp. Według niego „głupi wiek XIX”, stulecie uniwersalistycznego zachłyśnięcia się wolnością i patriotycznych uniesień – ustąpiło miejsca wiekowi XX, o którym mówiono, że będzie wiekiem nacjonalizmów.

6/ Z. Wasilewski *Listy Dziennikarza w sprawach kultury narodowej*, Nakł. Tow. Wydawniczego, Lwów 1908, s. 66.

7/ Z. Wasilewski *Na wschodnim posterunku. Księga pielgrzymstwa 1915-1918*, Warszawa 1919, s. 470.

8/ Tamże, s. 476.

9/ Zob. Z. Wasilewski *Orientacja wewnętrzna. Luźne kartki*, Moskwa 1916, s. 147.

10/ Zob. E. Prokop-Janiec *Literatura i nacjonalizm*, s. 360-361 oraz przypis 18 na s. 361.

Wydaje się, że demokratyczna proveniencja polskiego nacjonalizmu, jego w pewnym sensie idealistyczne założenia, którym zaprzeczyły zwyrodniałe formy ideologii lat trzydziestych, zyskały potwierdzenie w książce Eugenii Prokop-Janiec. Jasna jest również jego zasadnicza odmienność od ruchów faszystowskich i nazistowskich, a także i to, że refleksja nad kulturą mogła, lecz nie zdołała takiego – demokratycznego – nacjonalizmu ocalić. Twórczość krytyczna Wasilewskiego, choć jak w przypadku antysemityzmu – uległa ksenofobii, ogarniającej powoli całość publicznego życia lat trzydziestych, stroniła od fanatyzmu „bepistów” – wściekłego i prymitywnego.

Wasilewski wierzył w potęgę idei narodu. Dopiero teraz wiemy, że – by użyć określenia Isaiaha Berlina – była to „zlekceważona potęga”¹¹. „Monografista” i wydawca Goszczyńskiego doczekał się swojej pod każdym względem interesującej monografii. Przyszedł więc chyba czas, by choć w wyborze przypomnieć współczesnemu czytelnikowi oryginalną twórczość niesłusznie zapomnianego krytyka.

Paweł KUCIŃSKI

^{11/} I. Berlin *Nacjonalizm: zlekceważona potęga*, w: tegoż *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hardy, przeł. T. Biedroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 459-487.

Das ereignis Auschwitz: ontologia współczesności

Czytelnik polski nie miał jak dotąd możliwości zapoznania się z ważniejszymi głosami toczącej się w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych debaty na temat filozoficznych i politycznych implikacji Holocaustu¹. Książka Alana Milchmana i Alana Rosenberga *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz, nowość i filozofia*² przynosi *flashback* tej dyskusji w odniesieniu do najważniejszych punktów sporu: kwestii wyjątkowości i uniwersalności Holocaustu, fiaska „pro-

^{1/} Dotyczy to przede wszystkim głośniejszych książek francuskich filozofów: Ph. Lacoue-Labarthe *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*; J. Derrida *De l'esprit. Heidegger et la question*, J.-L. Lyotard *Heidegger et „la juifs”*; tegoż *Le Différend*; L. Ferry i A. Renault *Heidegger et les Modernnes*; S. Kofman *Paroles suffoquées*, oraz najważniejszych głosów anglosaskich w debacie, by wymienić: S. Friedländera *Reflections of Nazism: An Essay on Kitsch and Death*; tegoż *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*; Y. Bauera *The Holocaust in Historical Perspective*; D. LaCapra *History and Memory after Auschwitz*, tegoż *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*; B. Langa *Act and Idea in the Nazi Genocide*, tegoż *Holocaust Representation. Art within The Limits of History and Ethics*. Z debatą niemiecką, z uwzględnieniem głosów D.J.K. Peukerta, D. Dinera i J. Habermasa, czytelnik polski mógł się zaznajomić dzięki antologiom: *Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec*, red. M. Łukasiewicz, Londyn 1990 i *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacyjne*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 2000. Z ważniejszych pozycji pełnego przekładu polskiego doczekała się jedynie Z. Bauman *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992 (ang. wyd. 1989), żywo u nas dyskutowana.

^{2/} A. Milchman, A. Rosenberg *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz, nowość i filozofia*, przeł. L. Krowicki i J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

jektu Oświecenia” i końca idei postępu, „sprawy Heideggera”³ (mającej *pendant* w parę lat późniejszej „sprawie de Mana”), kwestii pamięci i zapominania w sferze publicznej: anamnetycznej solidarności z zamordowanymi, oficjalnego dyskursu historii i problemu „nadmiaru pamięci”, zjawiska „pamięci strauumatyzowanej”, która zamyka współczesnych w pułapce posthistorii⁴.

Dla autorów zagadnieniem nadrzędnym pozostaje związek „technologii” Holocaustu, tj. całości infrastruktury społecznej i technicznej, która go umożliwiła, z wewnętrzną logiką modernizacji. Milchman i Rosenberg Holocaust pojmują jako nowoczesne, wywiedzione z ducha nauki „wydarzenie przekształcające”.

W naszym przywłaszczeniu określenia Dana Dinera *das Ereignis Auschwitz* chcemy zachować Heideggerowskie znaczenie ujawnienia czy nieskrywania, jak również nacisk na pewne inne cechy, które [...] przypisujemy *Ereignis*, cechy które byłyby przesłonięte, gdybyśmy po prostu mówili o wydarzeniu lub zdarzeniu: po pierwsze postępujący charakter wydarzenia [...]; po drugie jego nadejście, zbliżanie się do nas, coś przyszłościowe; po trzecie fakt, że stawką jest tu objawienie – w znaczeniu ujawnienia – czegoś istotnego, czegoś przekształcającego w jego wpływie na rodzaj ludzki.⁵

Das Ereignis Auschwitz jest tym, co dopiero nadchodzi, zdarzeniem, którego nieujawnione w pełni konsekwencje modelują przyszły, trudny do przewidzenia kształt sfery politycznej. Podniesienie tego wątku w dyskusji jest niewątpliwie największą zasługą obu autorów. Związki „nowoczesności i Zagłady” były już wcześniej wnikliwie rozpatrywane⁶. Tym razem podkreślony został „potencjał

transformacyjny” wydarzenia Holocaustu, tj. dokonująca się za jego sprawą redefinicja zasadniczych wyobrażeń przyszłości. Jest bowiem doniosłym faktem, jak to w odniesieniu do ludobójczego uniwersum podkreślała H. Arendt, że cokolwiek wydarzyło się już raz, może wydarzyć się ponownie. Możliwość powtórzenia tego, co, do chwili swego zaistnienia, wydawało się niemożliwe (niewyobrażalne), a zatem nie było częścią prawdopodobnej przyszłości, od momentu, kiedy stało się już rzeczywistością, określa horyzont przyszłości i pośrednio determinuje wszelkie nasze projekty. Ta możliwość powtórzenia jest tym bardziej prawdopodobna, im łatwiejsze będzie w kolejnych generacjach „wyrzucenie z pamięci otchłani zapomnienia i masowej produkcji trupów”⁷. Jak pisał Zygmunt Bauman: „wiemy już, że żyjemy w społeczeństwie tego typu, które umożliwia przeprowadzenie Holocaustu, nie zawiera zaś żadnych środków do zapobieżenia mu”⁸ (podkr. T.M.). W badaniach nad Holocaustem od samego początku chodziło, choć nie od razu to sobie uświadamiano, „o coś znacznie więcej, niż o dług zaciągnięty wobec pamięci milionów zamordowanych, rozliczenie się z mordercami czy scalenie wciąż nie zagojonych moralnych urazów biennych i milczących świadków”. Sama refleksja nad Holocaustem nie jest dostateczną gwarancją zapobieżenia nowej zagładzie, „bez takich badań nie dowiemy się jednak, czy i w jaki stopniu są one prawdopodobne”⁹. Przyszłościowy wymiar Holocaustu to stale otwarta groźba powtórzenia, w niemożliwym do oszacowania zakresie i trudnym do przewidzenia kształcie, jaki implikują współczesne nam biotechnologie i środki informatycznej kontroli. Realność związana z realizacją podobnej możliwości „trwa w zawieszeniu”, jednak fakt, że ta możliwość, zgodnie z określeniem Ernsta Blocha podjętym przez autorów książki, jest obiektywnie realną możliwością, wywiera stałą presję na polityczną teraźniejszość¹⁰. Groźba przyszłości oznacza, gdy stajemy się jej świadomi, konieczność działania na rzecz przemiany obecnego kształtu sfery publicznej. Konieczność ta jest ugruntowana etycznie, a kształt nadchodzącej przyszłości zależy od tego, na ile współczesna refleksja nad przesłankami ludobójczego uniwersum dokonuje dzisiaj przekształcenia idei etycznych i politycznych, wyznaczających ramy ludzkiego współbycia.

Eksperymenty myślowe, w które się wdaliśmy oraz nowe prawdy, jakie mogą one wygenerować, są powiązane z tą właśnie perspektywą przekształcenia naszej

3/ Zastrzeżenie należy też poczynić do „sprawy Heideggera”, mającej w Polsce znaczny oddźwięk. Dyskusja na ten temat rozpoczęła się na łamach „Znaku” 1974 nr 6(24), aby zatoczyć szerszy krąg po ukazaniu się w „Tekstach” 1977 nr 3(33), słynnego wywiadu z filozofem: *Tylko Bóg może nas uratować* (pierwodruk „Der Spiegel” 31.05.1976). Ważną rolę odegrał monograficzny numer „Alethei” 1990 1 (4) pt. *Heidegger dzisiaj*, zawierający szeroki wybór materiałów, w tym głosów z „Le Nouvell Observateur” (1988) oraz z frankfurckiej antologii pod redakcją J. Altwegg *Die Heidegger kontroverse* (1988), a więc wypowiedzi pochodzących z nowej fazy dyskusji, która rozpoczęła się wraz z opublikowaniem książki Victora Fariasa. Z polskich publikacji koniecznie należy wymienić studium C. Wodzińskiego *Heidegger i problem zła* (1994). V. Fariasa *Heidegger i narodowy socjalizm* ukazał się w języku polskim w 1997, z esejem wstępnym J. Habermasa, przedrukowanym za wydaniem niemieckim. Pojawiły się także: J. Young *Heidegger, filozofia, nazizm* (2000), H. Ott *Martin Heidegger. W drodze ku biografii* (1997) i O. Pöggeler *Droga myślowa Martina Heideggera* (2002).

4/ Szerzej o tym fenomenie: A. Leder *Przemoc, krzywda i racjonalność. W horyzoncie myśli Waltera Benjamin’a*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003 nr 3.

5/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 12.

6/ R. Hilberg *The Destruction of the European Jews* (1961) New York 1985; Z. Bauman *Nowoczesność i zagłada* (1989), Warszawa 1992; D.J.K. Peukert *Geneza „rozwiązania ostatecznego” wyprowadzona z ducha nauki* (1989), przeł. M. Tomczyk, oraz

R. Zitelmann *Totalitarna strona moderny* (1991), przeł. M. Tomczyk, w: *Nazizm, Trzecia Rzesza...*, s. 205-234 i 319-343.

7/ H. Arendt *Uwagi końcowe (concluding remarks: The Origins of Totalitarianism)*, przeł. J. Kałężny, „Przegląd Polityczny” 2002 nr 52.

8/ Z. Bauman *Nowoczesność i...*, s. 131.

9/ Tamże, s. 132.

10/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 14-15.

egzystencji, naszego bycia. Ta przygoda obejmuje również możliwe zmiany matrycy społeczno-kulturowej (podkr. T.M.).¹¹

Filozofia podejmująca zadanie przemyślenia Auschwitz jest dla autorów zaangażowaniem, „w którym krytyka i niemożność jej oddzielenia od praktyki, kształtowałaby czynność myślenia”¹². *Das Ereignis Auschwitz* pozostaje zatem wydarzeniem przekształcającym o tyle, o ile samo „myślenie o Auschwitz” oznacza wewnętrzne przekształcenie myślenia (*metanoia*) i wywiedzioną zeń przemianę podstawowych kategorii kultury. Nie przypadkiem przesłanką etycznego obowiązku „przemiany myślenia” pozostaje wskazywana wcześniej **a k t u a l n o ść** Zagłady.

Holocaust otworzył drzwi do ludobójczego uniwersum, „świata”, w którym masowa śmierć zadawana przez ludzi staje się cechą konstytutywną życia społeczno-politycznego. Na początku nowego stulecia [...] drzwi te nadal pozostają otwarte.¹³

Myślenie o Auschwitz jest tutaj zatem myśleniem przekształcającym, gdyż podejmuje to, co jest naszą aktualnością, a więc konstytutywnym, choć nienazwanym, moralno-praktycznym i politycznym wymiarem życia.

Nie chodzi tu zatem – by posłużyć się słowami Michela Foucault – o analitykę prawdy, ale o to, co można nazwać **o n t o l o g i ą w s p ó ł c z e s n o ść**i, ontologią nas samych i, wydaje mi się, że wybór filozoficzny, przed jakim aktualnie stoimy jest taki oto: można optować za filozofią krytyczną, która reprezentowałaby się jako analityczna filozofia prawdy w ogóle, albo też za myślą krytyczną, która przybiera formę **o n t o l o g i i n a s s a m y c h**, ontologii aktualności. Jest to postać filozofii, która od Hegla poprzez Nietzschego i Maxa Webera do Szkoły Frankfurckiej funduje formę refleksji, w ramach której i ja usiłuję pracować.¹⁴

Jest to także ta forma myślenia, w ramach której zapewne sytuują siebie autorzy *Eksperymentów w myśleniu o Holocaustcie*.

Jedną z podstawowych sfer, która pod wpływem refleksji nad Auschwitz zmieniła swój charakter, jest nowożytna forma orientacji w czasie i wspierająca się na niej świadomość historii. Wyzwaniem dla dyskursu historycznego jest bowiem to, co ze względów etycznych, politycznych lub religijnych nie odchodzi po prostu w przeszłość, ale sytuuje się „wertikalnie” wobec historyczno-narracyjnego kontinuum. Holocaust w ten właśnie sposób „wypadł z historii”, pozostając w „transhistorycznym zawieszeniu” z powodu potrójnej motywacji: etycznej, politycznej i religijnej. Permanentnie współczesna, niedająca się pomyśleć jako coś, co przemija

i oddala się w czasie, jest Zagłada dla historiografii kamieniem obrazu i wyzwaniem¹⁵. Klasyczną argumentację etyczną wykazującą ponadhistoryczność Zagłady w roli „uskoju przycinającego kontinuum historii Zachodu” można znaleźć u Ph. Lacoue-Labarthe w *La fiction du politique* i u J.-F. Lyotarda w *Heidegger et „les juifs”*. Dla tego pierwszego, na którego powołują się Milchman i Rosenberg, Zagłada to cezura, która „będąc wewnątrz historii, przerywa historię i otwiera inną możliwość historyczną albo zamyka wszystkie możliwości historyczne”¹⁶. To stanowisko dopuszcza wszakże nadal obie możliwości zmiany orientacji w historii, jakie wydaje się implikować fakt Zagłady. Lyotard w II części *Heidegger et „les juifs”*, będącej odpowiedzią na książkę Lacoue-Labarthe’a reprezentuje już pogląd, że Zagłada likwiduje w szczególny sposób przyszłość, nie może bowiem nadejść już nic nowego, nic, co byłoby bardziej aktualne od Zagłady i mogło uczynić ją czymś minionym, co wpisuje się w zastane kategorie historii. Polemikę ze stanowiskiem Lyotarda podjął ostatnio Berel Lang¹⁷. Argumentuje on, że Holocaust raczej „na powrót wrzucił nas w historię”, likwidując „utopię postępu z wpisana w nią niemoralną wizją historycznego odkupienia”. Konsekwencją Holocaustu jest coraz powszechniejsza świadomość, że zło przeszłości nigdy nie znajduje swojego „usprawiedliwienia” w żadnej z możliwych „szczęśliwych przyszłości”, co oznacza likwidację historiozofii, ale nie historii. Nieprzypadkowo czasy „po Holocaustcie” wiążą się z gwałtownym odsłanianiem się przeszłości „sprzed Holocaustu”, tak, jak gdyby owa przeszłość mogła się ujawnić dopiero teraz, po rozmontowaniu metafizyki, która czyniła możliwym metahistoryczny, bezpieczny ogląd horroru historii. Podkreślając, że jest to gorzki owoc Holocaustu, Lang broni dążenia współczesnej świadomości do „bycia wewnątrz historii” przed dyskursem, który wydarzenie Zagłady przekształca w „metafizyczne *residuum*”, pozahistoryczny Absolut. Twierdzi on, że Shoah nie przestanie być misterium zła i źródłem zobowiązania moralnego, jeżeli uznamy jego zasadniczą historyczność. Sama „kwestia zła” stanie przed nami dopiero wtedy, gdy nie zdołamy już przed nią uciec „z wnętrza

11/ Tamże, s. 21-22.

12/ Tamże, s. 23.

13/ Tamże, s. 12.

14/ M. Foucault *Kant i problem aktualności*, przeł. B. Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1987 nr 6, s. 75.

15/ Na temat religijnego dyskursu po Shoah zob. rabin B.L. Sherwin *Hagadda Holocaustu*, w: tegoż *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1995, A. Ravitzky *Wpływ Holocaustu na współczesną ortodoksyjną myśl żydowską*, „ResPublica Nowa” 2001 nr 8. Implikacje wypływające z przyjęcia „transhistorycznej” pozycji Holocaustu dla sfery publicznej i praktyki politycznej w Izraelu omawia Y. Zerubavel w: *The Death of Memory and Memory of Death: Masada and the Holocaust as Historical Metaphors*, „Representations” 1994 nr 45, oraz S. Friedländer *Memory of the Shoah in Israel: Symbols, Rituals, and Ideological Polarization*, w: *The Art Memory: Holocaust Memorials in History*, edited by J.E. Young, The Jewish Museum, New York–Munich, Prestel 1994.

16/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 12.

17/ B. Lang *The Post-Holocaust vs Postmodern. Evil Inside and Outside History*, w: tegoż *Holocaust Representation. Art within The Limits of History and Ethics*, The John Hopkins University Press, Baltimore & London 2000.

historii”. A niewątpliwie jedną z form takiej ucieczki jest widzenie Holocaustu w kategoriach „transcendentnych” i fikcja niepozwalająca zobaczyć go jako „części historii zła”, bez nadziei na odkupienie w przyszłym „państwie celów”.

Refleksja nad Holocaustem w jego wymiarze „przekształcającym” prowadzi zatem do odnowienia pytania o relację wolności i konieczności w kontekście stanowienia historii. Jeżeli głębiej zastanowić się nad tezą Milchmana i Rosenberga, to implikuje ona ponowne uruchomienie czasu historii przez zdynamizowanie horyzontu przyszłości. Związany z przyszłościowym wymiarem Holocaustu niepokój oznaczałby wtedy nie likwidację wymiaru historycznego w ponowoczesności, szczególnego rodzaju synchronię wszystkich doznanych w historii krzywd (czyli posthistorię – jak przy okazji podobnych rozważań często argumentowano), ale przeciwnie – otwarty horyzont przyszłości, określany przez terazniejsze obawy oraz przez wyobrażenie pożądanej przyszłości, wyobrażenie zapośredniczone przez racjonalny projekt działania na jej rzecz. To wyobrażenie przyszłości nigdy nie będzie ustabilizowane jako logicznie konieczny kształt tego, co ma nadejść, ale pozostanie etycznie koniecznym kształtem przyszłości, na rzecz którego zobowiązani jesteśmy działać. Przyszłość wypływa tutaj zatem z nowego, Adornowskiego imperatywu kategorycznego, imperatywu, który ustanawia intencję działania skierowaną w przyszłość, po tym, jak ustała wszelka iluzja postępu, zarówno w jej marksistowskim, jak i liberalnym wydaniu.

Takie odnowienie wymiaru historycznego w ponowoczesności (o ile za kres nowoczesności, jak to czynią Lyotard i Lacoue-Labarthe, uznamy Holocaust) cechuje paradoks związany z zaskakującym powtórzeniem, a nie zanegowaniem, zasadniczych przesłanek Oświecenia. Ostateczne zdyskredytowanie Oświeceniowej historiozofii przez fakt zaistnienia ludobójczego uniwersum, podważenie idei immanentnej teleologii Historii, wyrażającej się w prawie dziejowego postępu, nieoczekiwanie odsłoniło pierwotną charakterystykę Oświecenia jako intencjonalnego projektu politycznego. Kantowska idea postępu moralnego, mającego się realizować w uniwersalnej etyce i w zgodnych z nią zasadach międzynarodowego prawa, okazała się być o tyle aktualna, o ile została by ufundowana na dobrowolnym zaangażowaniu wolnych, zobowiązanych etycznie podmiotów, których nie determinuje konieczność historyczna, chytrość Rozumu ani teleologia Natury¹⁸. Uświadamiała to sobie Hannah Arendt, gdy konstatowała w *Korzeniach totalitaryzmu*, że „o ile w osiemnastowiecznej wierze w dorosłość człowieka w ogóle tkwi jakiś sens, to polega on na tym, że odtąd człowiek jest jedynym możliwym twórcą własnych praw i sprawcą własnej historii” (podkr. T.M.)¹⁹. Jest to wszakże zadanie, którego nikt dotąd nie podjął i które „przeraża swoim ogro-

mem”. Oświecenie nie wypełniło bowiem swoich obietnic, zakładając błędnie, że konieczność postępu moralnego i politycznego daje się wywieść z idei natury człowieka. Nikt nie mógł jednak w tamtym czasie przypuszczać, że „po Auschwitz” wiedza człowieka o jego naturze „wzbudzi w nim poważne wątpliwości co do istnienia praw naturalnych”. W efekcie człowiek „nie jest już – jako natura ludzka – żadnym miernikiem – wbrew temu wszystkiemu, co nam podsuwają do wierzenia nowi humaniści”²⁰, a ład polityczny wymaga całkiem nowej podstawy, którą może być tylko wolne, suwerenne ustanowienie prawa na podstawie nowej etyki, a więc swego rodzaju nowy akt założycielski. Tylko największe nieszczęście, jak zaznacza Arendt, mogło nas zmusić do stawienia czoła owemu wyzwaniu.

Rzeczywiste rozmiary naszego nieszczęścia uwiadamiają się w tym, że aby osiągnąć tak prosty cel, jak zapobieżenie morderstwu, jesteśmy zmuszeni do podania w wątpliwość niepodważalnej pewności naszych zasad moralnych, na których spoczywa cała struktura naszego życia i których żaden z wielkich rewolucjonistów, od Robespierre’a do Lenina, nigdy poważnie nie kwestionował. Nie możemy dłużej podzielać przekonania Lenina, że „naród przyzywczai się stopniowo do przestrzegania elementarnych zasad życia społecznego, które [...] powtarzano przez tysiąclecia”. [...] Wobec tego musimy się starać o coś, co wielkiemu *common sense* Edmunda Burke’a wydawało się jeszcze niemożliwe, a mianowicie o „nowe odkrycia [...] w moralności [...] bądź w ideach wolności”²¹ (podkr. T.M.).

Nie od rzeczy będzie wskazać, że powyższy wątek został całkowicie pominięty przez autorów *Eksperymentów w myśleniu o Holocaustie* w ich charakterystyce filozofii Hannah Arendt²². Tymczasem jego podjęcie mogłoby, w zasadniczych dla nich sprawach, wręcz wzmocnić zaprezentowaną w książce argumentację. To, co zostało już powiedziane, implikuje bowiem, że Arendt uważa Holocaust za szczególne, wydzielone wewnątrz historii wydarzenie, które uświadamia ludziom dotychczasowy jej bieg oraz jej potencjalne, niebezpieczne ukierunkowanie. Arendt pojmuje więc Zagładę jako Kantowskie *signum rememorativum, demonstrativum et pragonosticum*²³, choć nie nadaje mu rysów absolutnego historycznego wyjątku²⁴. Sytuacja „po Auschwitz” oznacza przede wszystkim konieczność nowego początku historii ludzi, w sensie nowego początku ładu politycznego.

Tylko świadomie zaplanowany początek historii, tylko świadomie przekazana w dziedzictwie nowa polityczna wspólnota umożliwi w końcu ponowną integrację tych wszystkich, którzy coraz liczniej są wypędzani z ludzkości i odcinani od dotychczasowych wa-

18/ Por. H. Arendt *Kant's Political Philosophy* (notatki), Courses University of Chicago, seminar 1970, *The Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, syg. 032255.

19/ H. Arendt *Uwagi końcowe...*

20/ Tamże.

21/ Tamże.

22/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 174-195.

23/ Por. I. Kant *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Toruń 2003, II 5, s. 135.

24/ Rozpatruje bowiem od początku jako fenomeny zbliżone Gulag i Auschwitz.

runków ludzkiego życia. [...] Prawa człowieka jako koncepcja mogą odzyskać sensowość tylko pod warunkiem, że zostaną na nowo zdefiniowane – jako prawo do podstawowych warunków ludzkiej egzystencji, które zależy od przynależności do wspólnoty ludzkiej; [...] [prawa te] będzie można wprowadzić tylko wtedy, gdy staną się przedpolityczną podstawą nowej politycznej wspólnoty, przedprawną podstawą nowej struktury prawnej, niejako przedhistorycznym fundamentem, na którym historia ludzkości będzie budowała swój istotny sens w podobny sposób, jak to cywilizacja zachodnia uczyniła z jej założycielskimi mitami początku.²⁵

Uczynienie z praw człowieka, praw, które człowiek sam proklamuje i które nie mają żadnych transcendentnych gwarancji, przedpolitycznej podstawy nowego ładu politycznego, implikuje dwie konsekwencje.

Po pierwsze, fundament praw człowieka oznacza ograniczenie suwerennego prawa państw narodowych oraz idące za tym prawo wspólnoty międzynarodowej do interwencji, o ile zachodzi podejrzenie ludobójstwa²⁶. Aktualna sytuacja po Auschwitz, to

pojawienie się ludzkości jako jednej całości politycznej, co czyni ze „zbrodni przeciwko ludzkości” – jak to ujął sędzia Jackson w odniesieniu do procesów norymberskich – pierwsze i najważniejsze pojęcie prawa międzynarodowego. Należy jednak zauważyć, że posługujące się tym pojęciem prawo międzynarodowe [...] wchodzi do tej sfery prawa, która rozciąga się ponad [suwerennymi] narodami. [...] Rosyjskie obozy koncentracyjne, w których wiele milionów ludzi pozbawiono nawet iluzorycznych dobrodziejstw prawa panującego w ich własnym kraju, mogłyby i powinny się stać przedmiotem działania, które nie musiałyby zważać na prawa i reguły suwerenności.²⁷

Po drugie, przemyślenie Shoah i Gułagu – które w refleksji Arendt prowadzi do uchylenia problemu absolutnej wyjątkowości Holocustu, implikując uniwersalizację – nie jest samo dostatecznie skutecznym sposobem na ustanowienie nowego prawa. Jest natomiast niewątpliwie „drogą ku nowej formie uniwersalnej solidarności”.

Ci bowiem, których wykluczono z ludzkiej historii, pozbawiając ich podstawowych elementów ludzkiej egzystencji, potrzebują solidarności wszystkich ludzi, aby zapewnić sobie miejsce w „trwałej kronice ludzkości”.²⁸

^{25/} H. Arendt *Uwagi końcowe...*

^{26/} Sh. Weiss *Holocaust i nowy ład międzynarodowy*, referat na konferencji „Pamięć Shoah – współczesne reprezentacje”, Łódź, maj 2003 (maszynopis).

^{27/} H. Arendt *Uwagi końcowe...* Por. J. Habermas *Prawo międzynarodowe – jego przeszłość i przyszłość*, przeł. A. Kopacki, „Przegląd Polityczny” 2003 nr 62/63.

^{28/} H. Arendt *Uwagi końcowe...*

Na końcu tych rozważań pojawia się zatem jeszcze raz nowa etyka jako wyraz nowego politycznego początku ludzkiej historii. Jest to etyka uniwersalnej solidarności żyjących, wspierająca się na anamnetycznej solidarności z wszystkimi pomordowanymi. Etyka ta, otwierając horyzont przyszłości, ponownie dynamizuje historię.

Tomasz MAJEWSKI

Modernizowanie miasta

Literackie wizerunki miasta nie powstają [...] *ex nihilo*, w hermetycznej próżni, są zanurzone w empirii, ale też owo otoczenie nie ma charakteru sterylnie materialnego, jest kulturowo, zatem i tekstowo współtworzone, powstaje z krzyżowania różnych praktyk dyskursywnych. Tak więc relacja ta zakłada otwarcie na obustronną osmozę lub, by skorzystać z innej metafory, cyrkulację między tekstowym a pozatekstowym wymianem miasta.¹

Cytat ten pochodzi z książki Elżbiety Rybickiej *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej* i ukazuje jeden z podstawowych wątków, które stały się dla autorki punktem wyjścia do ponownego rozważenia relacji pomiędzy problematyką miejską a literaturą, zwłaszcza polską literaturą modernistyczną.

Autorka zwraca uwagę na wielopoziomowość owych relacji, które kształtować się mogą w różnorodny sposób na zasadzie „dokumentowania” rzeczywistej przestrzeni geograficzno-społecznej, z wykorzystaniem alegorii/symbolu, czy też wreszcie, z punktu widzenia wpływu istotnych przeobrażeń miejskiej przestrzeni (i jej doświadczania) na formację modernistyczną i nowe formy wypowiedzi przez nią wprowadzone.

Szczególny nacisk położony zostaje na socjokulturowe tło kształtowania się modernizmu oraz relację modernizm/modernizacja, przy czym najważniejsze w rozważaniach nad przebiegiem owej relacji jest doświadczenie nowoczesno-

ści. Kategoria ta ma pełnić funkcję mediatora w układzie opierającym się na modelu wyzwanie-odpowiedź (doświadczenie nowoczesności, doświadczenie miejskie jako wyzwanie dla literatury nowoczesnej). Uzyskane zostaje w ten sposób konieczne przejście niwelujące przepaść pomiędzy tekstem literackim a historycznym i społecznym kontekstem. Jak zauważa autorka, „nie prowadzi [to] do odrzucenia literackiego aspektu miast przedstawionych; wskazuje jedynie na współzależnienie i obustronną konstytucję miast zapisanych w tekstach i pozatekstowych” (s. 13).

Przywołując tradycję badań anglo-amerykańskich (Jonathan Culler) oraz rodzimych (Michał Głowiński), autorka zwraca uwagę, iż dzięki takiemu ujęciu literaturoznawstwo może otworzyć się na szeroko rozumianą wiedzę o kulturze, przy czym tło socjokulturowe nie stanowi jedynie kontekstu, przeciwnie – równorzędnym przedmiotem badań. Tym sposobem Rybicka, pozostając na terenie badań literaturoznawczych, zyskuje możliwość wykorzystania inspiracji płynących z innych dziedzin, jak chociażby socjologia czy estetyka, oraz włączania do swoich analiz tekstów nieliterackich, na przykład projektów urbanistycznych. W kręgu interesujących autorkę zagadnień znajdują się przede wszystkim związki modernizmu z modernizacją, nie chodzi zatem o analizy przedstawień miast rzeczywistych, lecz raczej o śledzenie przebiegu owego procesu w kreowanych przez literaturę nowoczesną alegoriach. Konstrukcja książki opiera się na podziale płynącym z wyodrębnionych przez Rybicką sposobów prezentacji miasta w literaturze nowoczesnej. Autorka analizuje cztery poetyki: paraboliczną, percepcyjną, konstruktywistyczną oraz poetykę dramatu społecznego. Wielokrotnie podkreśla przy tym, iż stara się przyjmować postawę wypośrodkowaną, akcentującą rozmaite perspektywy i spojrzenia; szczególnie w odniesieniu do antyurbanistycznego mitu. Jak pisze, nie stara się stworzyć „iluzji możliwości perspektywy nadrzędnej, unieważniające partykularne punkty widzenia” (s. 31), zaś wynikający z owej wieloperspektywiczności pluralizm określa jako „najbardziej prawomocne spojrzenie na miasto”. Ten punkt widzenia odpowiada niejednorodnemu charakterowi doświadczenia nowoczesności, a co za tym idzie, zróżnicowanym odpowiedziom artystycznym (w tym wypadku przede wszystkim literackim) z tym doświadczeniem związanym. Wprowadzony przez autorkę podział pozwala zobaczyć miasto z różnych perspektyw:

W poetyce parabolicznej będzie to miasto bez imienia, alegoryczna przestrzeń wygnania; w poetyce percepcyjnej miejskie sensorium, pole doznań zmysłowych; w poetyce konstruktywistycznej z kolei estetyczna konstrukcja jako wytwór człowieka; w poetyce dokumentu społecznego przestrzeń społeczna „przedmieścia”, obrzeża modernizacji, a w perspektywie projektów urbanistycznych „chory organizm” wymagający sanacji i przekształcenia w „miasto-maszynę”. (s. 31)

Różnorodność kontekstów badawczych pozwala dostrzec fenomen miejski z perspektywy zróżnicowania, wielowartościowości, niejednoznaczności, a dzięki temu – uwolnić się od poznawczych klisz. W przypadku problemu mitu antyurbanistycznego oznacza to rezygnację z opowiadania się po którejkolwiek ze stron (miej-

^{1/} E. Rybicka *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2003, s. 12. Dalsze cytaty lokalizuję w tekście.

skie utopie i antyutopie) i postrzeganie go jako „historycznie uwarunkowanego konstruktu kulturowego”. Autorka zwraca także uwagę na szczególny moment odejścia od dziewiętnastowiecznego sposobu ujmowania tematyki urbanistycznej w literaturze na rzecz zaautonomizowanej literatury modernistycznej, skupiającej się na sposobach artykulacji doświadczenia nowoczesności i dostrzegającej kulturotwórczą rolę miasta. Wskazuje na dwoistość podmiotu doświadczającego miejskiej rzeczywistości, który może być postrzegany zarówno jako silnie zdeterminowany wytwór metropolii, jak i jej świadomy twórca. Niejednoznaczność owej sytuacji podmiotowej wpisuje się w całokształt charakterystyki miasta, której bieguny stanowią: ograniczające zdeterminowanie i swobodna kreacja. Sprzeczność tego typu okazuje się jedną z manifestacji miejskości kultury nowoczesnej. Jak pisze Elżbieta Rybicka, miejskość owa oznaczałaby „różnorodność, współistnienie nieraz sprzecznych właściwości, stanowisk i światopoglądów, ale także ich wymianę, swobodną cyrkulację wartości i idei w ramach komunikacji społecznej” (s. 98).

W kolejnych rozdziałach autorka szczegółowo analizuje wyróżnione sposoby ujmowania miejskiej tematyki i związane z nimi poetyki, popierając teoretyczne rozważania konkretnymi przykładami z polskiej literatury okresu modernizmu.

W omówieniu poetyki percepcyjnej nacisk położony zostaje na problem współistnienia z miastem, jego doświadczania i kwestię przekładalności owego doświadczenia na język sztuki. Autorka odwołuje się do wielu zagadnień związanych z figurą *flâneur* i kwestią nowoczesnej podmiotowości. Miasto jawi się tu jako doświadczane „od wewnątrz”, w codzienności.

W rozdziale dotyczącym poetyki dokumentu społecznego autorka wychodzi od wielopoziomowych relacji pomiędzy literaturą a socjologią, odnosząc się także do szeregu interesujących napięć pomiędzy miastem rzeczywistym (poddającym się socjologicznej analizie) a miastem przedstawionym w utworze literackim. Literatura dokumentu społecznego zostaje ukazana jako przewodnik/interpretator/tłumacz funkcjonujący na styku obydwu płaszczyzn.

Omawiając poetykę konstruktywistyczną autorka zwraca uwagę na problem miasta jako ludzkiego wytworu uwarunkowanego kulturowo. Przedstawia rozmaite propozycje „oczyszczenia” widzenia konstruującego przestrzeń miejską. W obrębie tej poetyki miasto jest postrzegane jako dobrze zorganizowany, społeczny organizm posiadający przede wszystkim charakter funkcjonalny.

W części omawiającej poetykę paraboliczną przeciwnie, miasto ukazane zostaje z perspektywy alienacji, jawi się jako przestrzeń anonimowa, pozbawiona odniesień czasowo-geograficznych, jako twór wyzwolony spod kontroli świadomości, determinujący i działający opresyjnie w stosunku do człowieka. Autorka analizuje zatem kategorie wykorzenienia, bezdomności, niemożności „zatrzymania się w przechadzce”, wolności, w której jedynym punktem zaczepienia okazuje się „wrośnięcie w byt innych przechodniów”, tożsamości, która ulega rozmyciu. Tak nakreślona sytuacja przechodnia staje się metaforą kondycji mieszkańca miasta, alegorią nowoczesności.

W rozdziale dotyczącym dyskursu urbanistycznego analizowany jest plan urbanistyczny, a architekt postrzegany jest jako „twórca i reżyser masowego widowiska”, zaś efekt jego pracy, miasto, staje się w ten sposób artefaktem. Na przykładzie dwóch konkretnych projektów autorka stara się prześledzić metodę plastycznego planowania miejskiego życia.

Szczególną uwagę pragnęłabym zwrócić na część poświęconą poetyce percepcyjnej. Jak już wspomniałam, Elżbieta Rybicka zajmuje się tu problemem przekładalności doświadczenia miejskiego na język artystyczny i związanymi z tym poszukiwaniami formalnymi. Podkreśla dwubiegowość w podejściu do tej kwestii, z jednej strony mamy do czynienia z pragnieniem oddania niezapośredniczonego spojrzenia, z drugiej – ze zmaganiem się z problemem konwencjonalności i zapośredniczenia, jakie wiążą się z doświadczeniem percepcji.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na zaproponowany przez autorkę termin „pasaż tekstowy” odnoszący się do specyficznej formy wypowiedzi stanowiącej zapis miejskich wędrówek, ów swoisty miejski odpowiednik sielanki. Jego zaistnienie możliwe jest dzięki charakterystycznej dla modernizmu zmianie perspektywy z zewnętrznej („boskie” spojrzenie architekta/planisty, nieruchomy ogląd całości) na wewnętrzną (ruchome, zaangażowane spojrzenie przechodnia).

Szczególnie ciekawym rodzajem tej strategii poznawczej jest, jak wskazuje autorka, perspektywa „okienna” (w jej dwóch wariantach: spojrzenia z okna na miasto i spojrzenia z ulicy w okno). Okno traktowane jest tu jako *p r z e j ś c i e* pomiędzy światem zewnętrznym i wewnętrznym, stanowi jednocześnie nieprzekraczalną granicę uniemożliwiającą obserwatorowi wejście w pełną sytuację „zanurzenia”. To ostatnie będzie miało miejsce dopiero przy odwróceniu perspektywy i spojrzeniu w obce okno z punktu widzenia przechodnia. Rybicka wskazuje na ów motyw widząc w nim jeden z symptomów zmiany w ukazywaniu życia miejskiego – odejście od bezpieczeństwa sfery prywatnej, „domowej”, a co za tym idzie uniemożliwiającej zanurzenie się w miejskim życiu, na rzecz otworzenia się na miejską codzienność wraz z jej trywialnością i dynamiką. Spojrzenie poprzez okno/przejście i związane z nim konkretne realizacje literackie, wydają się pośredniczyć pomiędzy spojrzeniem boga/planisty a *flâneura*. To swego rodzaju moment krytyczny, po którym następuje przekroczenie granicy prywatności, „ubezdomnienie”. Spojrzenie w cudze okno i, co warto byłoby tu dodać, także w sklepową witrynę (okno, za którym znajduje się obietnica „magicznego świata konsumpcji”), staje się jedną z ulubionych rozrywek przechodnia. To również jeden z elementów „szkoły nowego widzenia”, jak określa autorka percepcyjną poetykę prezentacji miasta związaną z ową zmianą perspektywy. Wartościami, które zaczynają tu dominować, są partycypacja, fragmentaryczność, ruch i działanie (działanie-widzenie); wymuszają zaś one stosowanie nowych form wypowiedzi, wykorzystujących techniki filmowego montażu czy kolażu „miejskich fragmentów”. Intencją stosowania owych technik jest zbliżenie do miejskiego życia poprzez próbę oddania bezpośredniości wrażeń, czego efektem, według autorki, jest zatarcie granicy pomiędzy literaturą a życiem, pomiędzy miastem rzeczywistym a „napisanym”. Rybicka pisze:

jakkolwiek prymarną funkcją przeniesionych w obręb dzieła fragmentów miejskiej logosfery (lub, jak w innych przypadkach, ikonosfery) jest ewokacja realności, wynikająca z przekonania o indeksalnej więzi z przedmiotem, to jednak ich przytoczenie modyfikuje jednocześnie charakter tej realności [...] kolaż dzięki temu był w świadomości twórców awangardy świadectwem przechodniości pomiędzy kulturową rzeczywistością miasta i, równie kulturową, realnością sztuki. (s. 141)

Tego typu wypowiedź wymaga również od czytelnika przyjęcia odmiennej postawy odbiorczej, rezygnującej pod wpływem estetyki szoku z nastawienia kontemplacyjnego i nakierowanej na swobodne podążanie za usytuowanymi w „pasażu” fragmentami.

Wprowadzony przez autorkę termin „pasaż tekstowy” posiada charakter ponadgatunkowy i odnoszony być może do wielu utworów, których celem jest rejestracja doświadczenia miejskiego uniwersum „od wewnątrz”. Chodzi tu, jak tłumaczy Rybicka, o chęć

określenia utworów wprawdzie różnych gatunkowo, ale bliskich sobie i pozwalających się wyodrębnić nie tylko z racji kryterium tematycznego, lecz także ze względu na sposób organizacji wypowiedzi, konstrukcję podmiotowości, metodę poznawczą, profilowanie postawy wobec procesów modernizacyjnych. (s. 165-166)

Autorka wywodzi ową formę od francuskiego *passage*, wskazując na trzy podstawowe znaczenia – przejście, dziewiętnastowieczna galeria handlowa, fragment – z których pierwsze jest najważniejsze. Wszystkie one wiążą się z kolei w jakiś sposób z postacią *flâneura*, którego przechadzka staje się bodźcem do kreowania tekstowych pasaży. Tematyczny wątek *p r z e c h a d z a n i a* s i ę jako *flâneurie* wspólny będzie wszystkim tekstom, które obejmowałby ów termin, jednak *p r z e j ś c i o w o ś ć* będzie jego cechą także na poziomie konstrukcji. Stanowił on będzie, sytuujący się w obrębie poetyki percepcyjnej, zapis „poznawania w ruchu”, czyli jedyny adekwatny sposób oddania dynamiki „wewnętrznego” doświadczenia nowoczesnego miasta. Rybicka zauważa przy tym, iż nie każdy pasaż jest konsekwentną realizacją poetyki percepcyjnej:

flâneurie bowiem konstytuuje pasaże, niemniej są one otwarte na medytację egzystencjalną, wspomnienie, zapis ekstatycznych doznań, rejestrowanie zdarzeń ulicznych, mogą mieć zatem charakter opisowy, narracyjny, refleksyjny; konkretyzowane bywają w różnych realizacjach gatunkowych i rodzajowych: poemacie prozą, felietonie, reportażu, podróży, portrecie miasta, eseju, czy liryce, a wykorzystywać mogą także różne techniki – montażu czy kolażu, wprowadzania „cytatów z rzeczywistości”, epifanijnego opisu itd. (s. 167)

Jako techniczne rozwiązanie, pasaż tekstowy stara się „oddać głos samemu miastu”, dzięki czemu „otwiera się przejście pomiędzy tekstem pasażu a miejską rzeczywistością”. Od czytelnika wymaga to oczywiście zmiany nastawienia, umiejętności podążania za fragmentami, gotowości do zaakceptowania międzygatunkowej i międzydyskursywnej przejściowości. Ze względu na swój charakter pasaż

tekstowy byłby idealnym odzwierciedleniem relacji pomiędzy modernizmem i modernizacją, pomiędzy miastem a literaturą. Jak pisze autorka

jako forma wypowiedzi będąca odpowiedzią na doświadczenie miejskiej empirii pasaż tekstowy pozwala bowiem wprowadzić w te problemy, które – przynajmniej w ramach poetyki percepcyjnej – stanowią dominantę nowoczesności, czyli sensualne przeżycie procesualności, zmienności, przygodności. (s. 170)

Rybicka proponuje dalej przeniesienie omawianego terminu na poziom ogólniejszej refleksji kulturowej. W ten sposób pasaż tekstowy można postrzegać jako formę wypowiedzi reprezentatywną dla kultury współczesnej ze względu na zainteresowanie kulturowym charakterem rzeczywistości miejskiej.

Zatrzymałam się dłużej nad problemem pasażu tekstowego, stanowić on bowiem może interesujący punkt wyjścia do podjęcia rozważań wykraczających poza obręb literaturoznawstwa. *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej* zawiera dużo tego typu wątków, które wychodząc od perspektywy *stricte* literaturoznawczej, poprzez otwarcie na szeroko rozumianą wiedzę o kulturze prezentują również pewien zestaw propozycji badawczych mogących stanowić inspirację dla szerszych badań kulturoznawczych.

Autorka wielokrotnie zwraca uwagę na przenikanie się poziomów miasta rzeczywistego i miasta przedstawionego, literatury i innych dziedzin. Złożoność owej relacji przekłada się także, jak się zdaje, na możliwość rozmaitych odczytań *Modernizowania miasta*. Książka ta stanowi nie tylko próbę skatalogowania postaw polskich twórców modernistycznych w stosunku do tematyki urbanistycznej, lecz także kolekcję fragmentów/przejęć odsłaniających możliwości szerszego, interdyscyplinarnego spojrzenia na problematykę miasta.

Blanka BRZOWSKA

„daleko ciekawsze niż nieustająca gadanina
o władzy *simulacrów*”.
Antropologia literacka Dariusza Czai

Zbliżenie między literaturą (literaturoznawstwem) a antropologią już dawno zostało odnotowane i funkcjonuje dziś raczej na zasadzie prawdy obiegowej. Co interesujące może, częściej wypowiadali się w tej kwestii sami antropolodzy¹ korzystający z „naszych” narzędzi i metod, literaturoznawcy natomiast, co najwyżej zauważali z nieskrywaną satysfakcją (a może w trybie samopocieszenia?) aplikowalność własnego instrumentarium u sąsiadów lub, naśladując samych teoretyków antropologii, stosowali swoje narzędzia do analizy dyskursu antropologicznego. Jeżeli wspominam o tej asymetrii we wzajemnych stosunkach to dlatego, że chcę w ten sposób wyraźniej zaznaczyć, iż postępującej „literaturyzacji” antropologii chyba w mniejszym stopniu towarzyszyła „antropologizacja” literaturoznawstwa, a inspiracje płynęły raczej w jednym kierunku. Piszę o tym jednak w czasie przeszłym, gdyż zarówno powstające ostatnio prace (np. M. Czerwińskiej, A. Łebkowskiej, M. Rembowskiej-Płuciennik, J. Ślósarskiej), jak i pomysły czy projekty zarysowane na ostatniej konferencji teoretycznoliterackiej (*Narracja i tożsamość. Współczesne problemy antropologii literatury*) pozwalają przypuścić, iż sytuacja właśnie się zmienia. Do podobnych wniosków skłania także rosnąca ilość katedr, zakładów, pracowni antropologii literatury czy opowiadania (Białystok, Kraków, Warszawa). Rzecz ciekawa jednak, nie tu można mówić o jednej wspólnie podziela-

1/ Zob. np.: K. Piątkowski *O niektórych pożytkach dla antropologii płynących z wiedzy o literaturze*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, pod red. W.J. Burszty i W. Kuligowskiego, Poznań 2002.

Rybicka „daleko ciekawsze niż nieustająca gadanina o władzy...

nej koncepcji, gdyż sytuacja wskazuje raczej na żywiolowy pluralizm, każdy z ośrodków – a może nawet każdy z badaczy – ma bowiem swoją własną wizję antropologii literatury. Dzieje się tak, jak można przypuszczać, między innymi wskutek otwarcia na inne dyscypliny, powodującego hybrydyzację każdorazowo zależną od odmiennych inspiracji. Ale to właśnie taka „hybrydyczna” i pluralistyczna praktyka badawcza może odnowić spojrzenie na literaturę i literaturoznawstwo, trafniej też odpowiada na potrzeby współczesności. Między innymi z tego powodu, iż pozostaje ciągle w fazie inwencji, status ma jeszcze niegotowy, potencjalnie otwarty i niezdogmatyzowany teorią i autorytetami (choć problemem pozostaje oczywiście wspólny język).

Wspominam o tym wszystkim na wstępie, gdyż książka Dariusza Czai, antropologa z Instytutu Antropologii Kultury i Etnologii UJ, *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*² prowokuje do takiej właśnie refleksji – jako interesujący przykład świadomego zbliżenia między dyscyplinami oraz krzyżowania perspektyw. Powinowactwa wynikają z wielu powodów, autor zresztą sam deklaruje, iż projektowaną przez niego wizję można nazwać „antropologią literacką”³, co w tym przypadku jednak znaczy: nauką świadomą własnej literackości, czyli zapośredniczenia językowego. Zbliżenie bierze się także z przyczyn genologicznych, książka stanowi bowiem zbiór esejów – co ważne jednak esej jest w tym przypadku nie tylko formą gatunkową, ale też metodą poznania antropologicznego, którą można by określić mianem eksperymentalnej. Przy czym eseistyczny tryb wywodów łączy się także z wyrazistą autorską sygnaturą tego pisarstwa. W literaturze szuka również autor argumentów w swojej polemice z nazbyt kulturowym w jego przekonaniu modelem antropologii, literatura jest dla niego wreszcie źródłem przykładów i przedmiotem rozważań – na równi z innymi tekstami kultury. Czaja pisze więc o Gombrowiczu, Miłoszu, Perecu, literackich obrazach Wenecji Odojewskiego i Calvino.

O ile jednak z „literackością” antropologii jesteśmy oswojeni od dawna (Gertz, Clifford, Burszta), o tyle inny (i chyba główny) problem książki ma w sobie intencje prowokacyjne destabilizujące, Czaja nie chce bowiem poruszać się tylko w zastanym repertuarze poglądów na to, czym winna być antropologia, lecz przede wszystkim pragnie zaprojektować zmianę – zmianę podstaw własnej dziedziny badawczej. Zauważa krytycznie – skądinąd obserwacja ta dotyczy chyba wszystkich dyscyplin współczesnych – iż antropologia uległa narcystycznemu przerostowi metarefleksji. Zamiast zapałowania we własne metody i precyzowania narzędzi, proponuje więc powrót do praktyki, oczywiście przy świadomości ograniczeń i kłopotliwej sytuacji współczesnego antropologa po przejściach. Poprzedzony on jednak został prezentacją projektu antropologii współczesności i tutaj głos oddaje autorowi, piszącemu we wstępie:

2/ D. Czaja *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków 2004.

3/ D. Czaja *Parę życiowych kwestii*, „Konteksty” 2002 nr 3/4.

Teksty tu zamieszczone to tak naprawdę próba wielogłosowej odpowiedzi na nieśmiertelne pytanie, zgłaszane zazwyczaj z mieszaniną ciekawości i irytacji: „czym właściwie jest ta antropologia współczesności, o co w ogóle w tym wszystkim chodzi?!” Jej kształt, wstępny zarys, wyłania się najpierw z dyskusji metodologicznych części pierwszej: z przyjaznych, ale i polemicznych uwag wobec antropologii podejrzeń, z twórczego dialogu z klasyką antropologii (w próbach rozwinięcia pewnych myśli prominentnych jej postaci), z jawnego sprzeciwu wobec „kulturowego” przechyłu pokażnej części dzisiejszej antropologii.⁴

Czym więc winna zajmować się antropologia współczesności? Czaja wyklada swoje podstawowe założenia bezpośrednio we wprowadzeniu do książki. Po pierwsze, w sferze przedmiotowej, nie zajmuje się ona tymi tematami i terenami na mapie, które uznawane były onegdaj za domeny antropologiczne. Zamiast badań terenowych na Trobriandach czy Podhalu proponuje więc specyficzną wyprawę do miejsc kulturowo „oswojonych”, Toskanii czy Wenecji. W miejsce klasycznej formuły pisarstwa antropologicznego, czyli „być tam, pisać tu”, pojawia się zatem formuła „być tu, pisać tu”. W szerokiej skali to rzeczywiście wyłom – Czaja twierdzi bowiem, że „geograficznie bądź kulturowo pojęta odmienność nie jest warunkiem koniecznym do tego, by antropologię «uprawiać»” (s. 10). Bada w konsekwencji „egzotykę” świata własnego, w zasięgu wzroku, słuchu, ręki (jakkolwiek, warto dorzucić, nie wychodząc z pokoju i nie wstając od biurka). Z drugiej jednak strony warto mieć w pamięci fakt, iż podobne przekonania są już mocno osadzone w świadomości mniej konserwatywnej części antropologów – przykładem może być chociażby Rocha Sulimy antropologia codzienności.

Drugie z wstępnych założeń dotyczy sfery metod i wynika z zasady ograniczonego zaufania do metodologii uchodzących za naukowe w antropologii, a prowadzi do czerpania inspiracji z filozofii i literaturoznawstwa. Konsekwencją jest w tym przypadku hybrydyzacja dyskursu antropologicznego przeciwstawiona fetyszyzacji naukowości oraz stawianiu Metody ponad własne doświadczenie. I z tym „zmąceniem gatunków” jesteśmy teoretycznie oswojeni, choć tradycjonalistyczna kontr ofensywa dość skutecznie, bo instytucjonalnie, ogranicza zbyt daleko idące „pomieszanie” dyscyplin i form.

Kolejne założenie odnosi się do autorskiej sygnatury – Czaja dowodzi, że skoro każde piszące „ja” ma życiorys, poglądy, to z tej racji za bibliografią musi stać biografia. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o status pisarstwa antropologicznego, ale o zjawisko o szerszym zasięgu, to znaczy przekonanie, iż podmiotowość wypowiedzi jest konsekwencją uwarunkowań poznawczych – nieuniknienie subiektywnych.

Następnym problemem jest kwestia czasu – skoro badanie antropologiczne dotyczy współczesności, to siłą rzeczy refleksji poddana zostaje teraźniejszość, jej palimpsestowe uwarstwienie.

I wreszcie, status tekstu antropologicznego, a dokładniej przekonanie o jego szczególnej „fikcyjności” oraz o roli języka w poznawaniu czy też raczej kreowa-

niu rzeczywistości. „Fikcyjność” nie oznacza tutaj wszakże nieprawdy, ale, zgodnie z etymologią, kształtowanie i tworzenie. W antropologii współczesności nie chodzi już zatem o „odnalezienie «nagich faktów», w których istnienie nikt już nie wierzy, o dotarcie do «obiektywnej» rzeczywistości i ustalenie «jak-to-naprawdę-jest», ale sprawienie, za pomocą językowych operacji, by czytelnik zaczął myśleć inaczej o znanym mu przedmiocie albo zobaczył aspekty rzeczywistości wcześniej niedostrzegane” (s. 15). Problem reprezentacji językowej, który siłą rzeczy musiał się w tym miejscu pojawić, ujęty jest jednak z innej strony, zazwyczaj bowiem poprzestaje się na konstatacji nieprzedstawialności, Czaja natomiast sytuuje siebie inaczej – po stronie tych, którzy pragną „dotknąć rzeczywistego” za pomocą słowa. Używam liczby mnogiej, gdyż kwestia ta – po latach fetyszyzacji „niereczywistości” – zaczyna być ponownie przedmiotem refleksji. I nie tylko w Nowym Historyzmie (Stephena Greenblatt), ale też w postnarratywistycznej filozofii historii Ankersmitta.

Drugim, oprócz wstępu, tekstem, w którym Czaja wyklada swoje założenia, jest szkic *Życie, czyli nieprzejrzyistość. Poza antropologię – kultury*. Pierwotnie został on opublikowany w 2002 roku w „Kontekstach” i od razu wzbudził żywą polemikę, której pogłosy usłyszeć można do dziś⁵. Artykuł ten jest w gruncie rzeczy manifestem, to znaczy takim typem wypowiedzi, który nie tyle dowodzi, co składa deklaracje światopoglądowe, performatywnie ustanawiając „inną” antropologię. Czaja zaatakował w nim bowiem fundament antropologii jako dyscypliny, czyli kulturę. Za co? Głównie za jej oczywistość uniwersalnego i bezrefleksyjnie stosowanego wytrycha badawczego oraz za „roszczenie do powszechności, wymiaru ponadjednostkowego, anonimowego, typizującego” (s. 62). Kultura zatem byłaby instytucją pozbawiającą egzystencjalnej idiomatyczności. Drugi powód natomiast wynika z jej statusu jako obszaru już utrwalonego, zobiektywizowanego, takiego więc, który można zobaczyć i opisać, z czego wynika pewna negatywna konsekwencja, gdyż ograniczając się do tego, co poznawalne, antropologia popada w redukcjonizm.

Z jednej strony zatem kultura nie może, zdaniem Czai, powiedzieć nic o egzystencji jednostkowej, z drugiej zaś nie może również powiedzieć nic na przykład o sztuce. I tutaj należy dorzucić krótki komentarz – w pierwszym przypadku jako negatywny punkt odniesienia przywołuje Czaja semiotyczny model kultury Łotmana, mówiąc o redukcjonizmie „kultury” mówi więc w gruncie rzeczy o redukcjonizmie tylko jednej z jej teorii, ufundowanej przecież na myśleniu systemowym. Druga kłopotliwa i budząca wiele nieporozumień kwestia wynika natomiast z przyjęcia jako „wzorcowy prototyp” też jednej z możliwych koncepcji sztuki, to znaczy hermeneutycznego ujęcia Wiesława Juszcza, który wyraźnie separuje sztukę od kultury. Ta pierwsza jest dla niego miejscem stanowienia się prawdy

4/ Tamże, s. 9.

5/ Polemiczne głosy Zbigniewa Benedyktowicza, Wojciecha Michery, Wiesława Szpilki i Czesława Robotyckiego, a także odpowiedź na nie Dariusza Czai zostały opublikowane w tym samym numerze „Kontekstów” (2002 nr 1/2).

i zawsze odsyła do porządku duchowego, ta druga natomiast ma rodowód pozytywistyczny, nie uwzględnia szczególnej ontologii dzieła sztuki i ogranicza się do wymiaru materialnego. Mówiąc bardziej wzniośle, w tak pojętej kulturze nie ma miejsca na tajemnicę:

Kultura oferuje nam produkty godzące nas z rzeczywistością, tworzące tak pożądaną kokon komfortu i bezpieczeństwa, sztuka zaś to taki rodzaj poznania, który stawia nas za każdym razem wobec niepoznawalnego. Tymczasem świat współczesny, zorganizowany na podstawie modelu naukowego, [...] z punktu uchyła jakiegokolwiek pytania o tajemnicę, o to, co niepoznawalne, co wymyka się dyskursywnemu nazwaniu. (s. 70-71)

Większość polemicznych nieporozumień wzięła się właściwie z tego powodu – Czaja krytykując „kulturę” nie zaznaczył wystarczająco wyraźnie, że mówi o jednej z wielu możliwych koncepcji kultury. Tym bardziej, że jakkolwiek mocno deklaruje wychodzenie poza kulturę, to jednak przedmiotem jego rozważań są ostatecznie wyłącznie teksty kultury. W książce nie ma ani jednego eseju, którego tematem byłoby zjawiska pozakulturowe.

Skąd się bierze ta paradoksalna niekonsekwencja i czy jest to rzeczywiście niekonsekwencja? Otóż w miejsce kultury proponuje Dariusz Czaja „życie”: idiomatyczne, apofatyczne i niewypowiadalne. Co znamienne, szukając autorytetu potwierdzającego znaczenie kategorii „życia” sięga on po Diltheya, dla którego pojęcie to było zarazem fundacyjne (dla filozofii życia) i „nieanalizowalne”. Próbuje dalej wyjaśniać charakter życia przywołuje koncepcję narracyjnej tożsamości Ricoeura oraz jako literacki przykład postawienia problemu *Życie – instrukcję obsługi* Pereca. Sam wybór „życia” zamiast „kultury” znaczy więc przede wszystkim opowiedzenie się za tym, co apofatyczne – i w tym wąskim sensie „pozakulturowe”. Jednak o tym, co niewyraźne „mówią” nam dzieła sztuki. I w tym miejscu antropologia zbliża się chyba najbardziej do badań literackich.

Widziałabym w tym eseju istotny eksperyment myślowy, sprawdzający, co się stanie z antropologią, gdy nastąpi zamiana pojęć fundacyjnych dla dyscypliny. Niezwykle cenny wydaje się także sam zamysł osłabiania radykalnego kulturalizmu, który zawłaszczył obecnie całą gramatykę naszego myślenia o rzeczywistości. Należy też zgodzić się z faktem, że nauka współczesna słabo sobie radzi z tym, co nie podlega dyskursywnemu poznaniu. Czaja nie jest oczywiście odosobniony – jego poszukiwania, eksperymenty i pragnienia współbrzmiały z podobnymi, hereetyckimi koncepcjami (choćby Ankersmitta). Warto jeszcze dodać, że inne dyscypliny humanistyczne radzą sobie z tym problemem wychodzenia poza kulturę i język za pomocą odwołań do koncepcji Realnego Lacana lub sfery semiotycznej Kristevej.

Czy antropologia będzie zmierzała w kierunku wskazanym przez Czaję? By odpowiedzieć na to pytanie trzeba mieć w pamięci fakt, iż jest ona równie spluralizowana jak i pozostałe dyscypliny, jest w niej miejsce i na tradycyjne badania terenowe i monografie wsi, jak i na tę swoistą antropologię kultury. Niedoceniana w szerokich kręgach i chyba dopiero zaznaczająca swoją obecność wydaje się na-

tomiast propozycja antropologii społecznej i korzystającej z doświadczeń zwrotu etycznego. O pierwszej pisała w jednym z ostatnich numerów antropologicznego czasopisma „(op. cit.)” Agnieszka Kościańska – przeciwstawiając ją wyraźnie dominującej antropologii symbolicznej. O tej drugiej nowej orientacji wspomina w tym samym numerze „op. cit.-u” Joanna Tokarska-Bakir⁶. W obu przypadkach chodzi przede wszystkim o świadome włączenie antropologów w rzeczywistość publiczną i społeczną przez podjęcie refleksji nad tymi procesami i wydarzeniami (politycznymi, ekonomicznymi), które tak bardzo zmieniły współczesne mapy świata. Innymi słowy, chodzi o antropologię zaangażowaną.

Na koniec chciałabym jeszcze powrócić do zasygnalizowanych na wstępie powiązań między literaturą a antropologią i do ewentualnych pożytków płynących dla badań literackich.

Dariusz Czaja tak określa cel antropologii:

antropologiczne poznanie, o jakim wciąż myślę, dobrze charakteryzuje Miłosza definicja poezji jako „namiętnej pogoni za Rzeczywistością”. Taki też główny cel widzę dla antropologii. To jasne: środki, którymi posługuje się antropologia i poezja różnią się dość wyraźnie i nie ma o co w tej materii kruszyć kopii. Nie istnieje więc żadne zagrożenie, że pomylimy jedno z drugim. Wszelako zadania poznawcze, które przed nimi stoją, zdają mi się dokładnie te same. Opisać i nazwać to, „co naprawdę jest”, odnaleźć owe warstwy rzeczywistości, które nie tylko zwyczajnie są, ale też [...] prowadzą do sensów przekraczających powierzchnię zdarzeń – oto prawdziwy cel antropologicznych poszukiwań. (s. 17)

Z kolei autorzy wstępu do innej antropologicznej książki, Wojciech Burszta i Waldemar Kuligowski piszą:

Literatura i antropologia opowiadają historie, są narracją, która – powtórzmy – uruchamia wyobraźnię i zachęca do łączenia rzeczy rozdzielnych. Ta pierwsza bada, co to znaczy „być-w-świecie”, druga, co oznacza „istnieć-w-kulturze”.⁷

I w jednym, i w drugim przypadku zaskakuje silne przekonanie o poznawczej roli literatury. Odróżnia ono zresztą antropologię od literaturoznawstwa, wiodące na rynku teorie głoszą wszak, iż literatura nie mówi o „byciu-w-świecie”, ale o „byciu-w-literaturze”. Nasuwa się wniosek, że antropologia – jak żadna chyba inna dyscyplina – mogłaby być sojusznikiem w wyrzucaniu się z „tekstowego świata”.

Najkrótsza natomiast recenzja książki Czaj mogłaby brzmieć jak zacytowana w tytule formuła, pochodząca z wprowadzenia do *Narracji antropologicznych*: „daleko ciekawsze niż nieustająca gadanina o wszechwładzy *simulacrow*” (s. 14).

Elżbieta RYBICKA

6/ Zob. A. Kościańska *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania; Ku antropologii – wywiad z prof. Joanną Tokarską-Bakir*, „(op. cit.)” 2004 nr 6-7.

7/ W.J. Burszta, W. Kuligowski *Anamorfozy. Poza akademią*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, pod red. W.J. Burszty i W. Kuligowskiego, Poznań 2002, s. 18.

Ślub Jerzego Lieberta

Jako krytyk także zachował dystans wobec zbyt autorytatywnych ocen, ponieważ żaden krytyk nie może sobie pozwolić na sądy neuargumentowane ani tym bardziej nie może kompromitować się brakiem wiedzy, doświadczenia czy wrażliwości.¹ (s. 92)

Tymi słowami Anna Marta Szczepan-Wojnarska – autorka książki „...z ogniem będziesz się żenił”. *Doświadczenie transcendencji w życiu i twórczości Jerzego Lieberta* – charakteryzuje powinności krytyka literackiego. Maksymalizm owych wymagań sprawia, że recenzowanie każdej pozycji stać się winno sprawdzianem z człowieczeństwa osoby omawiającej literaturę. Zadanie, jakie stawia przed piszącym autorka, wydaje się niemożliwe do spełnienia, jednak taki bezkompromisowy ton jej wypowiedzi pozwala rozpoznać autorytet, który „uwiódł” Annę M. Szczepan-Wojnarską. Jest nim Jerzy Liebert – nie tylko główny bohater książki, lecz także osoba stanowiąca niemal modelowy wzór integralnego, konfesyjnego „życiopisania”. Znana powszechnie gorliwość większości wypowiedzi literackich autora *Gusiel* pozwoliła zaś na ustalenie szyfru „doświadczenia transcendencji” jako klucza do tej niezbyt obfitej, ale bardzo inspirującej twórczości.

Klucz doświadczenia transcendencji, jaki stosuje autorka, aby odsłonić i podać integrującej interpretacji różnorakie wypowiedzi Lieberta, został wybrany wyjątkowo umiejętnie. Pozwala on bowiem uniknąć traktowania jego wypowiedzi jako ilustracji tez katolickiej teologii. Anna M. Szczepan-Wojnarska pisze:

Według mnie, krytyka teologiczna wraz z całym bogactwem interpretacji niesie jednocześnie ze sobą niebezpieczeństwo deformacji lub redukcji. (s. 21)

Pomimo sygnalizowanego dystansu wobec lektury opartej na założeniach dogmatycznych i mimo niechęci autorki do samego pojęcia „literatura religijna”, warto jednak podkreślić, że jej książka stanowi udaną próbę interdyscyplinarnego ujęcia twórczości Jerzego Lieberta, gdzie dyskurs literaturoznawczy z powodzeniem przeplata się z refleksją filozoficzną oraz dociekaniami teologicznymi. Wszystkie te różnorodne języki współtworzą koherentny obraz konfesyjnej twórczości, której nadrzędnym tematem staje się ciągle doświadczanie transcendencji (to w życiu) i próby wyrażenia tego stanu w ramach różnego rodzaju wypowiedzi literackich (poezja, epistolografia, krytyka literacka).

Z owym nadrzędnym dla badań Anny M. Szczepan-Wojnarskiej fenomenem może mieć czytelnik pewien kłopot. Wprawdzie teoretyczny rozdział pierwszy: *Transcendentne i religijne jako przedmiot badań literaturoznawczych* znakomicie precyzuje sytuację werbalizacji *sacrum*, jednak w toku dalszej lektury okazuje się, że problemem staje się samo pojęcie „transcendencji”. Otóż z jednej strony wydaje się, że – zgodnie z etymologią tego słowa – „transcendencja” to akt „przekraczania sensu”, stąd doświadczenie transcendencji bliskie jest tzw. „doświadczeniu granicznemu”, co autorka świetnie unaocznia wykorzystując system pojęć Karla Jaspersa i wprowadzając je do dyskusji nad „gruźlicznymi” wierszami Lieberta z *Kołysanki jodłowej*. Ten dynamiczny obraz zostaje jednak niekiedy przeciwstawiony transcendencji nieporuszonej, „istotnej”, będącej właściwie nie aktem, lecz potencją: „rzeczywistość transcendentna wyrażona w literaturze stanowi jedynie słaby odbłask istotnej transcendencji” (s. 192).

Nie tylko transcendencja jest niepoznana. Doświadczenie jednostkowe także jest w ten sposób niepoznawalne do końca i nieprzekazywalne. (s. 29)

Te kłopoty z transcendencją „otrzymała” po części Anna Szczepan-Wojnarska w spadku po wieloznacznej z założenia wykładni literatury jako tropu rzeczywistości. Koncepcja Ryszarda Nycza stanowi najważniejszy punkt odniesienia dla literaturoznawczej strony badań nad Liebertem, choć autorka znacząco upraszcza i jednoznacznie „umacnia” chwiejną ontologię wpisaną w formułę epifanijności, mówiąc, że „literatura [...] jest przede wszystkim wyrazem ludzkiego poczucia realności” (s. 31). O ile Ryszard Nycz, nadając figurze „tropu” dwoiste rozumienie – tak „ślądu”, jak i figury retorycznej² – sprawił, że w jego koncepcji literatura skazana jest niejako na ciągle oscylowanie pomiędzy uniwersalną i nominalną wykładnią porządku rzeczywistości, to Szczepan-Wojnarska, opierając się na tych samych spostrzeżeniach i interpretując zarazem powinności literatury jako pośrednika „w przekazywaniu jednego Absolutu” (s. 30), redukuje epifanię do wymiaru tradycyjnie (tj. uniwersalnie) pojętej prawdy, twierdząc, że jest to „szyfr transcendencji”. Przychodzi tu jej z pomocą Karl Jaspers, twierdzący że „w nich

^{1/} A.M. Szczepan-Wojnarska „...z ogniem będziesz się żenił”. *Doświadczenie transcendencji w życiu i twórczości Jerzego Lieberta*, Universitas, Kraków 2003.

^{2/} Por. R. Nycz *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001, s. 10.

samych” [„szyfrach”] „uobecnia się to, co w jakikolwiek inny sposób nie może się uobecnić” (s. 31).

Przyjmując takie założenia, autorka przystępuje do niezwykle inspirującego odczytania tekstów i decyzji życiowych Jerzego Lieberta, widząc w indywidualnych decyzjach literackich i światopoglądowych poety konsekwencję i determinację w eksklamacji transcendencji.

Rozdziały trzeci i czwarty otwierają mikrostudia z socjologii literatury. Rozdział omawiający relację między doświadczeniem transcendencji a twórczością poetycką rozpoczyna dość kontrowersyjne studium na temat towarzyskich i poetyckich związków Lieberta ze Skamandrem. Już takie ujęcie tematu wskazuje, że autorka nie traktuje Lieberta jako skamandryckiego satelity. Wydawałoby się, że sprawa tak skrupulatnie omówiona przez Piotra Nowaczyńskiego i Stefana Frankiewicza³ nie wymaga już komentarzy, jednak szkic Szczepan-Wojnarskiej dowodzi, że temat ten nie został bynajmniej wyczerpany. Odkrywczy jest bez wątpienia *passus* poświęcony podobieństwu zainteresowań i inspiracji poety oraz jego literackich i osobistych przyjaciół.

Więź, jaka łączyła autora *Drugiej ojczyzny* z poetami związanymi ze Skamandrem i „Wiadomościami Literackimi”, nie ograniczała się jednak wyłącznie do intelektualnych powinowactw. Autorka traktuje bowiem tę grupę przede wszystkim w kategoriach towarzyskich, zaś szczególne znaczenie przypisuje relacji między Jerzym Liebertem a Jarosławem Iwaszkiewiczem. Jednak indyferentyzm religijny Iwaszkiewicza zdaje się być solą w oku autorki, gdyż tę złożoną i niekiedy dramatyczną relację redukuje ona do potępienia sarkastycznego i mentorskiego tonu skamandryty, a zarazem pochwały naiwności i szczerości uczuć młodego bywalca *Aidy*. Ta jednostronność daje o sobie znać szczególnie w związku z interpretacją opowiadania *Młyn nad Utratą*, które, zdaniem Szczepan-Wojnarskiej, przyciąga uwagę jedynie ze względu na swój paszkwilancki ton – oczerniający drogę twórczą i decyzje życiowe Jerzego Lieberta.

Młyn nad Utratą oderwany od kontekstu życia Jerzego Lieberta nie posiada wielkiej siły oddziaływania. Nie dziwi również fakt, że zwłaszcza środowisko Lasek odebrało ten tekst jako obrazę i nietakt wobec zmarłego poety, ponieważ Iwaszkiewicz, lekceważąc uczucia wielu osób, dążył do ostatecznego rozwiązania swego sporu z Liebertem za wszelką cenę. (s. 43)

Sąd ten zdaje się być zbyt daleko posuniętym uproszczeniem. Pomija on bowiem ciekawe portrety wewnętrzne bohaterów opowiadania, *quasi*-moralitetową konstrukcję utworu z obrazem ścierających się o duszę Julka reprezentantów dwóch sił, konstrukcję sobowtórów Julka – „autentycznego” poety, czarnego anioła – Desmonda Kinga, cienia głównego bohatera – Kletkiego, oraz prawdziwie odda-

nego filantropii Karola Hopfera. Autorka nie uwzględnia także alternatywnego wobec chrześcijańskiego, dalekowschodniego rodzaju transcendencji uobecniającego się w użyciu kategorii typowych dla braminizmu. („Ale chwila oczekiwania minęła, pytanie, które Karol tail w głębi ducha, nie wypłynęło na powierzchnię i nie otrzymało żadnej odpowiedzi. Zasłona Mai drgnęła jak gdyby, a potem zaraz znieruchomiała”⁴). Ta – zapewne inspirowana Schopenhauerem i jego estetyczną utopią doktryna, zdaje się leżeć u podstaw *Młyna nad Utratą*. Pomijanie nie tylko jej, ale także wielu innych składników współtworzących dość misterną tkanę tekstu opowiadania przedstawiającego losy fikcyjnego Julka Zdanowskiego prowadzi do dyskredytowania tekstu Iwaszkiewicza.

Przekonująco natomiast wykazana odmienność zapatrywań twórczych Skamandra i Jerzego Lieberta znajduje swe dopełnienie w prywatnej koncepcji poezji autora *Guseł*. Choć Liebert nie wyraził wprost swego programu literackiego, to – zdaniem autorki – został on pośrednio zwerbalizowany przede wszystkim w wypowiedziach krytycznych, a także w listach i utworach lirycznych. Swą kolejną tezę, którą w uproszczeniu można wyłożyć następująco: „Liebert w pełni skamandrytą być nie mógł, ponieważ nie cierpiał na programofobię”, buduje autorka w oparciu o kluczową recenzję Lieberta poświęconą tomikowi Stefana Napierskiego *Ziemia wolna*. Wprowadzone tu pojęcie „habitusu poetyckiego” zostaje interesująco spożytkowane w celu wyłożenia poglądów Lieberta na istotę poezji. Zdaniem badaczki, metapoetycką myśl autora *Kohysanki jodłowej* cechuje

personalistyczna postawa traktowania osobowości twórcy i jego techniki poetyckiej jako wyjątkowej, niepowtarzalnej i integralnej całości. (s. 50)

Natomiast główną tej postawy właściwością jest fakt,

iż sprzeciwiała się formalizmowi, pozostawiając jednak jeden wspólny dla wszystkich wyznacznik: autentyczności, poetyckiej prawdy. (s. 50)

Zdecydowanie najmniej kontrowersyjnym a zarazem najbardziej imponującym z punktu widzenia kompetencji literaturoznawczych jest *passus* poświęcony formalnym wyznacznikom „habitusu poetyckiego”. Autorka widzi bowiem w tej koncepcji czynnik organizujący nie tylko ideową materię dzieła literackiego, lecz także naznaczający kształt utworu charakterystycznym rysem niemal klasycznego porządku. Badaczka stwierdza bowiem obecność w twórczości Lieberta „własnej formuły poetyckiego klasycyzmu” (s. 112). Przekonanie to udowadnia autorka poprzez analizę wersyfikacji i dzięki temu w pełni wydobywa „wirtuozerię formalną” tych liryków.

Symetryczność rozdziałów trzeciego i czwartego omawianej książki uwidacznia się szczególnie w ich początkowych fragmentach. Okazuje się bowiem, że an-

^{3/} Por. P. Nowaczyński *O miejscu Lieberta w polskiej liryce religijnej*, „Znak” 1971 nr 10, S. Frankiewicz *Wstęp* w: J. Liebert *Pisma zebrane*, t. 1 *Poezja-Proza*, Warszawa 1976, s. 7-91.

^{4/} J. Iwaszkiewicz *Młyn nad Utratą*, w: tegoż *Opowiadania 1918-1953*, Warszawa 1956, s. 311.

tyteż związków poety ze skamandrytami były kontakty z „Kółkiem” ks. Kornilowicza. Wiązały się one z obecną u autora *Guseł* „potrzebą zbliżenia do Kościoła, odkrywania autentyczności wiary” (s. 127). Jednak tylko pozornie autorka opowiada o wspólnocie wyznawców i omawia wpływ „Kółka” na życie Jerzego Lieberta. Gdy pisze: „Nie ulega wątpliwości fakt, że istnieją osobowości, a także miejsca o nadzwyczajnej sile oddziaływania, sile nie tyle determinującej, co inspirującej” (s. 113), sugeruje tym samym, że bohaterem rozdziału będzie „niezwykły człowiek” (s. 114) – ks. Władysław Kornilowicz, zaś w odnoszącej się doń narracji można by nawet doszukać się pewnych elementów hagiografii.

Bez wątpienia „kierownik duchowy” Jerzego Lieberta to postać, która wywarła nie tylko na życie, lecz również na twórczość Lieberta ogromny wpływ i dobrze się stało, że autorka przybliżyła tę inspirującą osobowość. Można tylko przy tej okazji wyrazić życzenie, aby Szczepan-Wojnarska przedstawiła także Leona Pomirowskiego, nauczyciela Lieberta z czasów jego gimnazjalnej edukacji. Albowiem wydaje się, że tak jak narracja „ziemskiej” miłości Lieberta rozpisana jest na dwie różne bohaterki: Bronisławę/Agnieszkę Wajngold i Marię Leszczyńską, tak droga jego kształcenia rozpisana jest na dwa etapy. Mentorem i „przewodnikiem” Lieberta stał się ostatecznie ks. Władysław Kornilowicz, lecz pierwotnie był nim Leon Pomirowski. W tym kontekście dziwi także ignorowanie roli, jaką odegrał ten znakomity nauczyciel i krytyk literacki w duchowym kształceniu poety. Nie bez znaczenia pozostawała wszak jego rękojmia, która umożliwiła nawiązanie kontaktów ze starszymi przecież skamandrytami. Ten nauczyciel języka polskiego odkrył Lieberta jako poetę, zmotywował do dalszej twórczości i – *last but not least* – pozwolił zaistnieć w środowisku literackim Warszawy. W całej zaś książce autorka tylko raz przywołuje osobę Leona Pomirowskiego, wspominając o nim jedynie jako o autorze *Nowej literatury w nowej Polsce* (s. 111).

Jednak w pracy Anny M. Szczepan-Wojnarskiej być może tylko ks. Kornilowicz domagał się przypomnienia, gdyż jego wpływ tłumaczy kolejne fazy „rozwoju” duchowego Lieberta. Określenie to zostało ujęte w cudzysłowie, ponieważ dla badaczki oznacza ono raczej zjawisko nazywane zwykle „nawróceniem” („Dlatego proponowałabym zastąpić słowo „nawrócenie” – słowem „rozwój”, które lepiej oddaje procesualność doświadczenia transcendencji, dynamizm tego fenomenu”, s. 130). Ta ciekawa operacja pociąga za sobą inspirujące konsekwencje, albowiem przedstawia w neutralnych światopoglądowo terminach sytuację dochodzenia Jerzego Lieberta do wiary katolickiej. Odnalezienie języka, który potrafi ująć przeżycia religijne w ramy dyskursu humanistycznego, to jedna z największych zalet książki, na co zwrócił uwagę w swej recenzji Stanisław Balbus.

To jednak, co powiodło się autorce pod względem językowym, nie zawsze udało się jej pogodzić na poziomie światopoglądu. Wspomniane już założenie o poznawalności „prawdy” niekiedy pozwala badaczce ferować sądy nieco uproszczone. Dowiadujemy się na przykład, jak przezwyciężyć problem hermeneutycznego koła podejrzeń. Wyzwolenie z łańcucha nieufności i uprzedzeń dokonuje się, zdaniem autorki, za sprawą „nadania podmiotowości sakramentowi Komunii” (s. 138).

O tym doktrynalnym punkcie wyjścia nie można także zapominać, jeśli przyjąć się sposobowi, w jaki autorka bada powstałe w Worochcie „gruźlicze” utwory Lieberta. Kilkanaście tekstów opublikowanych pośmiertnie w *Kołyсанce jodłowej* i chorobliwie „skupionych” na somatycznym doświadczeniu choroby Szczepan-Wojnarska traktuje przede wszystkim jako „próbę”, weryfikację przyjętego przez Lieberta chrześcijańskiego światopoglądu. Bardzo sprawnie wykorzystuje w tym celu kontekst filozoficzny i analizuje omawiane utwory w perspektywie opisanego przez Karla Jaspersa stanu „situacji granicznej”. Trzeba przyznać, że kompetencje filozoficzne i filologiczne autorki pozwalają stworzyć interesujące studium z pogranicza chrześcijańskiej myśli egzystencjalnej (autorka używa do określenia tego zjawiska pojęcia „wiara filozoficzna”) i literaturoznawstwa.

Niekiedy jednak wydaje się, że Szczepan-Wojnarska posługuje się kategorią „situacji granicznej”, aby złagodzić wydzźwięk ostatnich wierszy, które – przeniknięte doświadczeniem fizjologicznego uwiąznięcia – opierają się jednego tylko typu wykładni. Za pozorną prostotą i często banalnym tokiem kryje się bowiem stan nie do zakomunikowania, zaś stwierdzenie: „reasumując, sytuacja śmierci staje się w pełni mową transcendencji” (s. 165) zdaje się zbytnio redukować indywidualność podmiotu mówiącego, gdyż ogranicza jego zawsze samotną i niewyobrażalną dla czytelnika agonię tylko do stanu kilku zgłosek z „mowy transcendencji”. W tym kontekście dziwi też podsumowanie wyводу dotyczącego owych sanatoryjnych wierszy, gdyż autorka twierdzi, że werbalizowana agonía porównywalna jest z innymi doświadczeniami Jerzego Lieberta, manifestowanymi jeszcze przed wiadomością o katastrofalnym stanie zdrowia. Sugestia, jakoby doświadczenie opisane w *Aniele pokoju* równe było przeżyciu umierania, jest jednak zbyt dalece posuniętym uproszczeniem, które na dodatek nie opiera się na racjonalnych przesłankach, lecz jedynie na pozadyskursywnych intuicjach autorki:

Dramaturgia tego spotkania jest dramaturgią walki o zachowanie swej tożsamości i rozpoznanie Innego. Mimo że wiersz ten powstał znacznie wcześniej niż liryki *Kołyсанki jodłowej*, nie wydaje się, by zawierał on mniejszy dramat. (s. 172)

Muszę się też przyznać, że nie rozumiem związku wierszy „gruźliczych” Jerzego Lieberta z pewną uogólniającą, precyzującą „kondycję ludzką” refleksją. Szczepan-Wojnarska twierdzi, że

dramat tego podmiotu [podmiotu lirycznego wierszy Lieberta z *Kołyсанki jodłowej*] polega na tym, że człowiek zawsze będzie dążył do doskonałości i nigdy nie będzie jej mógł osiągnąć jako empiryczny byt uwikłany w sytuację. (s. 174)

W odniesieniu do tego zdania sporne wydaje się ustalenie celu czynności twórczych „podmiotu”. Autorka przekonana jest, że to „doskonałość” przezwyciężająca „empiryczny byt” motywuje pisarsko Lieberta. Można też jednak wysnuć wniosek, że piszącemu autorowi *Guseł* tyleż co na doskonałości zależało na życiu. Wiele wątków i tematów poruszanych przez autorkę koncentruje się bowiem w ostatniej części tej publikacji, będącej studium poświęconym wyobraźni poetyckiej

Jerzego Lieberta. Autorka przekonująco dowodzi, że świat imaginacji poety wiele zawdzięcza symbolice chrześcijańskiej, szczególnie zaś katolickim pismom mistycznym z okresu baroku (przede wszystkim św. Janowi od Krzyża oraz św. Teresie z Ávila).

Całość ostatniego, piątego rozdziału została zorganizowana zgodnie z typologią żywiołów Gastona Bachelarda. Rozdział ten rozpoczyna się od tematu „fascynacji stworzeniem” i przedstawia obrazy związane z ziemią, później omawia łączoną z doświadczeniem łaski imaginację akwaticzną, następnie przechodzi do powietrznych „bytów niewidzialnych widzialnych w poezji” by – dotrzeć ostatecznie do obrazu ognia będącego jednocześnie prefiguracją obrazu Boga. Materia żywiołów została uzupełniona formalnym odniesieniem do symboliki religijnej, gdzie każdy z czterech elementów ma swe „transcendentne” przyporządkowanie. Badania autorki stanowią ciekawe uzupełnienie dociekań francuskiego badacza imaginacji poetyckiej. Tym bardziej, że w ostatnim rozdziale wielość i różnorodność wykorzystanych kontekstów (Od Eliadego i Junga po św. Ignacego Loyolę) nie pozostawia wątpliwości co do szerokiego *spectrum*, w jakim Anna Szczepan-Wojnarska bada kwestię wyobraźni poetyckiej Jerzego Lieberta.

Ostatni fragment piątego rozdziału, mówiący o „obrazie ognia jako obrazie Boga”, jest bez wątpienia koroną wywodu poświęconego *Strategiom i możliwościom wyrażania doświadczenia transcendencji w liryce Lieberta*. Zawiera on interesującą historię sposobu wyrażania epifanii jahwistycznej, zaś owo inspirujące wprowadzenie prowadzi do wydobywania ukrytych sensów w wierszu, który jest zdaniem autorki najpełniejszym wyrazem doświadczenia mistycznego. Mowa jest tu o liryku *Zasłubiny*. Jeden z wersów tego utworu wykorzystano nawet w tytule książki. Obecny w wierszu motyw płomienia to „ogień symbolizujący Boga”. Obraz ten „zyskuje nowy wymiar ontologiczny, nie jest jedynie narzędziem ani znakiem, jest ucieleśnioną tajemnicą istnienia” (s. 268).

Trudno się z tym głębokim i erudycyjnym wyjaśnieniem nie zgodzić i tylko *ceterum censeo* wypada wspomnieć o fakcie, że imaginarium ognia niesie ze sobą także zespół dekodujących je symboli, które – jeśli nie odwołują się do judeochrześcijańskiego kręgu kulturowego – nieść mogą przesłanie cokolwiek złowrogie.

Człowiek powinien zawsze pamiętać, że obrazy, teraz napawające go grozą, są odzwierciedleniem jego wnętrza. Świat ognia, wypalone domy i miasta ruin, ślady zniszczeń podobne są do wysypki, której zarodki długo rozmnażały się we wnętrzu, nim trysnęły na powierzchnię. Takie krajobrazy od dawna widniały w głowach i sercach. To czerwona materia człowieka odzwierciedla się w obrazie świata, podobnie jak wewnętrzny ład uwidoczni się w zewnętrznym pokoju. Dlatego do zdrowia powrócić powinien przede wszystkim duch, a tylko t a k i pokój stać się może błogosławieństwem, którego poprzedzi okiełznanie namiętności.⁵

„Świat ognia”, o którym wspomina niemiecki myśliciel, przywołuje w tym przypadku nie tylko sferę duchową człowieka, lecz także jego doświadczenie historyczne. Warto podnieść na koniec tę kwestię, ponieważ w książce Anny Szczepan-Wojnarskiej doświadczenie transcendencji Jerzego Lieberta przedstawione zostało jako stan ahistoryczny. Autorka w zaskakujący sposób ignoruje zjawiska, które mogły wpływać na wyobraźnię i twórczość poety, współtworząc chociażby matrycę tzw. „przeżycia pokoleniowego”. A przecież Liebert i jego rówieśnicy to generacja związana mentalnie z wielką wojną.

Owo pokoleniowe doświadczenie próbuje autorka werbalizować, jednak szeroki kontekst „nowoczesności”, na który powołuje się w zakończeniu swych wywodów, trochę osłabia specyfikę Liebertowej współczesności. Choć Anna Szczepan-Wojnarska twierdzi: „Liebert w sposób *całkiem współczesny* podjął próbę mówienia o doświadczeniu transcendencji, unikając łatwych rozwiązań epatowania nowocześnieścią”, to można wskazać różnice, między „współczesnością” „Apollinaire’a, Whitmana i Rimbauda” (s. 277) a tą opisywaną przez polskiego poetę wychowanego w Moskwie a urodzonego na początku XX wieku.

Marcin CAŁBECKI

^{5/} E. Jünger *Pokój*, przeł. W. Kunicki, w: *Europejskie wizje pisarzy niemieckich w XX wieku*, oprac. L. Żyliński, Poznań 2003, s. 170-171 [podkr. autora].

Przymuszanie do wolności

W powszechnej opinii Stefan Kisielewski zapisał się przede wszystkim jako mistrz felietonu, który z błazeńską miną wskazywał absurdalność rzeczywistości PRL. Mniejsze uznanie zyskał jako autor kilkunastu powieści z różnych względów pozostających w cieniu felietonistyki. Wartościowano beletrystykę twórcy *Sprzysiężenia* z punktu widzenia jej problematyki, a nie estetyki. Mirosław Ryszkiewicz należy do tego grona badaczy, którzy starają się opisać fenomen powieści Kisielewskiego¹ dostrzegając w nich niezaprzeczalne walory artystyczne. Książka lubelskiego badacza *Forma ideologii – ideologia formy. O powieściach Stefana Kisielewskiego* zawiera propozycję lektury utworów prozatorskich Kisielewskiego prowadzącą poza tradycyjne podziały i standardowe systematyzacje teorii powieści. Ryszkiewicz staje przed problemem niewystarczalności definicji gatunkowej opisywanego zjawiska. Omiijając tę trudność, rozpatruje teksty autora *Cieni w pieczarze* przez pryzmat koncepcji dzieła otwartego i zamkniętego, interesownego i nieinteresownego oraz biorąc pod uwagę retoryczny model powieści.

Ryszkiewicz odrzuca wszelkie typologie powieści, jako niewystarczające, by dać w miarę pełny obraz zjawisk zachodzących w powieściach Kisielewskiego. Jego propozycja analizy tekstu jest kolejnym świadectwem problemu gatunku, z jakim boryka się współczesny literaturoznawca. Ryszkiewicz konstatując, iż perspektywa genologiczna nie pozwala w pełni i w miarę obiektywnie zinterpretować prozę Kisielewskiego, tworzy analityczne modele teoretyczne formy zamkniętej i otwartej. Łączy pojęcie otwartości rozumiane jako wielość interpretacji oraz formy zamkniętej zbliżone pojęciowo do sche-

matu dzieła. Odpowiednio, opisuje cechy dystynktywne, zgodnie z którymi forma zamknięta jest czymś specyficznym dla realistycznej powieści dziewiętnastowiecznej, podczas gdy otwartość jest cechą powieści współczesnej, dwudziestowiecznej, postmodernistycznej. Podział ten wynika bezpośrednio z postrzegania świata w wieku XIX jako całości uporządkowanej, odmiennego od dwudziestowiecznego sposobu widzenia rzeczywistości jako niespokojnej, chaotycznej. Następne rozróżnienia przebiegają na poziomie ukształtowania świata przedstawionego. Tak więc formie zamkniętej przypisuje się fabularność i narrację przedmiotową kształtującą zdarzenia, natomiast formie otwartej afabularność, dyskursywność i narrację podmiotową. Zdaniem Ryszkiewicza proponowane instrumentarium umożliwia nowe spojrzenie na powieści Kisielewskiego – spojrzenie w miarę obiektywne, bez ideologicznych naleciałości, omijające niebezpieczne rafy genologii. Modele formy otwartej i zamkniętej są propozycją interesującą i w kontekście dotychczasowych interpretacji powieści Kisielewskiego dość innowacyjną. Zastrzeżenie budzi jednak fakt, że przywoływane kategorie nie zostały doprecyzowane, co jest widoczne w konkretnej analizie wybranych utworów. Wątpliwości rodzą się, kiedy Ryszkiewicz doszukuje się formy zamkniętej w tych powieściach, które przekształcają *à rebours* schematy kryminału czy romansu, podczas gdy utwory wpisujące się w nurt prozy autotematycznej uważa za teksty realizujące model formy otwartej. Wszak i jedno, i drugie są świadectwem autorskiej gry z formą powieści, gry której istotą jest przekraczanie konwencji i przekształcanie zastanych schematów. Wydaje się, że model formy otwartej i zamkniętej nie jest dość funkcjonalny w praktyce odczytań tekstu. Tym bardziej, że granica dzieła otwartego i zamkniętego w analizie Ryszkiewicza staje się płynna.

Bardziej przydatne wydają się dwie inne propozycje lektury tekstów Kisielewskiego prezentowane w *Formie ideologii...* Jedna silnie wpisana w powyższe przedstawione modele, wykorzystująca kategorię redundancji, druga odwołująca się do retoryczności powieści. Ryszkiewicz wykorzystuje termin redundancji zgodnie z sugestią Suleiman. Redundancję definiuje jako powtórzenie uspołniające różne poziomy dzieła i wytwarzające naddanie-ideologię. Dzięki zastosowaniu pojęcia redundancji w tym znaczeniu Ryszkiewicz, analizując sposób istnienia ideologii w strukturze powieści, unika określania utworów Kisielewskiego jako powieści tendencyjnych. Redundancja, utożsamiana z powtarzaniem pewnych zjawisk w różnych warstwach dzieła: konstrukcyjnej, stylistycznej, kompozycyjnej, wykorzystywana jest, jak się okazuje, do głoszenia, silnie zakorzenionej w prozie Kisielewskiego, ideologii liberalizmu. Przekształcenie schematu kryminału czy romansu w takich powieściach, jak *Zbrodnia w Dzielnicy Północnej* czy *Romans zimowy*, skłania, by w lekturze uwzględnić nadwyżkę, której nie zawiera ani typowy kryminał ani typowy romans. Osadzenie akcji powieściowej w realiach PRL każe doszukiwać się w poglądach postaci dyskusji światopoglądowych, jakie toczyły się w środowisku ówczesnej inteligencji. Wyraźny dystans narratora do kreowanych bohaterów nie uprawnia do tego, by postaci traktować jako protagonistów autora, który w felie-

^{1/} M. Ryszkiewicz *Forma ideologii – ideologia formy. O powieściach Stefana Kisielewskiego*, Wydaw. UMCS, Lublin 2003.

tonach wiele miejsca poświęcał sprawom ideologicznym. Zestawienie niektórych poglądów Kisielewskiego-felietonisty z „nadwyżką” wobec gatunkowego schematu jego powieści pozwala doszukiwać się pewnej konsekwencji w ocenie rzeczywistości – ocenie prowadzonej ze stanowiska liberalizmu. Ideologię tę – z a w i e r a – j ą – również te powieści, które według Ryszkiewicza realizują model formy otwartej, a więc *Cienie w pieczarze* i *Widziane z góry*. Konstrukcja i kompozycja tych utworów także jest scalana poprzez operacje redundantne, a otwartość formy jednoznacznie wskazywać ma na ideologię liberalną.

Trzeba przyznać, iż kategoria redundancji istotnie pozwala uniknąć Ryszkiewiczowi opisywania twórczości prozatorskiej Kisielewskiego za pomocą tradycyjnych etykietek. Analiza tekstu uwzględniająca ideologiczno-światopoglądowy wymiar dzieła, jako istotnego elementu jego struktury – a wpływającego również na jego estetykę – pozwala zweryfikować dotychczasowe poglądy, w świetle których odczytywano powieści Kisielewskiego jako powieści tendencyjne. Redundancja wytwarzająca nadwyżkę ideologiczną tekstu określa specyfikę tego prześiękniętego polityką pisarstwa. Powieści stają się koniecznym dopełnieniem felietonów, współtworząc przestrzeń wolności poglądów i autonomii formy. Zatem nieuprawniony zdaje się podział twórczości Kisielewskiego na lepszą (felietonistykę) i gorszą (beletrystykę).

Fenomenowi pisarstwa Kisielewskiego nie można w pełni opisać, nie uwzględniając sytuacji komunikacyjnej. By mówić o relacji autor–tekst–czytelnik i ich wzajemnych oddziaływaniach Ryszkiewicz posługuje się retorycznym modelem powieści. Model retoryczny wprowadza w problematykę odbioru uwarunkowanego sytuacją polityczną: oficjalnych i nieoficjalnych wydawnictw krajowych oraz emigracyjnych, a także instytucji cenzury. Ryszkiewicz analizuje funkcjonowanie prozy Kisielewskiego w świadomości społecznej przez schemat nadawca–odbiorca prymarny i odbiorcy sekundarni. Autor *Formie ideologii...* dostrzega różnice w poetyce powieści wydawanych w kraju i na emigracji, w oficjalnym i nieoficjalnym obiegu. Uwzględnia wpływ cenzury i oficjalnych instytucji czytelnich na kształt dzieła i sposób jego odbioru. Ponadto przypisuje powieściom Kisielewskiego funkcję perswazyjną, której celem jest nakłonienie czytelnika do ideologii liberalizmu. Wydaje się jednak, że jest to zbyt daleko posunięty wniosek. Tym bardziej, że w świetle wcześniejszych ustaleń autora sposób konstrukcji świata powieściowego bliski polifoniczności nie narzucał czytelnikowi żadnych poglądów, lecz pozostawiał wolność wyboru. Z tej sprzeczności w rozumowaniu Ryszkiewicz próbuje wyjść przywołując dwie retoryczne figury narracji: *etopeję* i *sermocinato*. *Etopeja* ma wedle niego funkcjonować w powieściach modelu formy zamkniętej, a *sermocinato* w powieściach modelu formy otwartej. *Etopeja* wedle Ryszkiewicza

pozwała zresztą wytłumaczyć nie tylko ewokowanie w powieściach Kisielewskiego postawy liberalnej, lecz również wyraźnie zaznaczającą się w nich dominację płaszczyzny narracyjnej nad fabularną. Zapatrywania bohaterów zostają bowiem w tych utworach

wyartykułowane, a nie unaocznione przez bieg zdarzeń, w których ci bohaterowie uczestniczą.²

Natomiast

sermocinatio staje się nie tylko figurą narracji, w dużym stopniu organizującą językową płaszczyznę powieści, oraz zabiegiem służącym prezentacji charakterystyki postaci, lecz pozostaje również uczciwym wykładnikiem racji bohaterów, które w żadnej mierze nie zostają zakwestionowane przez autorski lub narratorski podmiot wypowiedzi.³

Jednak funkcja *etopei* i *sermocinatio* różni się nieznacznie, a ich dyferencja nie tyle wynika z opozycyjności modeli formy zamkniętej i otwartej, co ze sposobu prowadzenia narracji, który mimo wszystko nie narzuca wybranej ideologii, pozostawiając czytelnikowi wolność wyboru. Daleko stąd zatem do perswazyjnej jednoznaczności.

Liberalizm przenikający całą strukturę utworu wyrażony został również za pomocą ironii tworzącej dystans podmiotu mówiącego do świata przedstawionego. To właśnie za sprawą ironii: jak powiada Ryszkiewicz, uwydatniona została autonomia i wolność różnych sfer ludzkiej egzystencji, wolność, za którą opowiadał się Kisielewski w całej swojej twórczości. Retoryczny model powieści zdaje się o wiele bardziej funkcjonalny i przydatny w analizie tekstu niż powyżej opisane kategorie formy zamkniętej i otwartej. Interpretacja tekstu oparta o kategorie retoryczne: *etopei* czy ironii umieszcza powieści Kisielewskiego w kręgu tych utworów, które, prezentując określoną wizję świata, nie narzucają jej czytelnikowi.

Praca Mirosława Ryszkiewicza *Forma ideologii – ideologia formy* jest zapisem interesującej lektury prozy Stefana Kisielewskiego, oczyszczającej tę twórczość z wielu naleciałości interpretacyjnych. Propozycja Ryszkiewicza zawiera niemało inspirujących pomysłów, ale też pewien nieład metodologiczny. Trafne wydaje się zastosowanie do analizy niektórych kategorii retorycznych, natomiast dość ryzykowne i niewiele wnoszące zdaje się użycie tych terminów, które obrosły już w swoje znaczenie i nie stanowią źródła nowatorskich spostrzeżeń. Mam na myśli przede wszystkim nie dość jasno sprecyzowaną klasyfikację powieści Kisielewskiego według modelu formy otwartej i zamkniętej. W praktycznej analizie owe modele okazują się niefunkcjonalne, co widoczne jest zwłaszcza przy opisie tych samych zjawisk zachodzących w jednym i drugim typie dzieła, kiedy to granica między obiema formami wyraźnie ulega zatarciu, czyniąc proponowaną typologię zbędną. Nie stanowi ona istotnego uzupełnienia ani autorskiej gry ze schematem kryminału czy romansu, ani kwestii retorycznego modelu powieści.

Lubelski badacz nie zamyka prowadzonych rozważań żadną wyraźną konkluzją. W analizie konkretnych utworów nad praktyką lektury przeważają teoretyczne refleksje. Niekiedy można odnieść wrażenie, że przedmiot badań – teksty po-

2/ Tamże, s. 321.

3/ Tamże, s. 326.

Roztrząsania i rozbiory

wieści – umykają uwadze autora. Ryszkiewicz, skupiając się na strukturze dzieła i na funkcjonowaniu w niej ideologii, pomija współczesne koncepcje literaturoznawcze, jak choćby teorie z zakresu intertekstualności czy podmiotowości, bardziej pomocne w opisanu specyfiki pisarstwa Kisielewskiego niż modele formy otwartej i zamkniętej.

Małgorzata WĄTKOWSKA

Komentarze

Krzysztof GAJEWSKI

Nie czas na żarty, panie Sokal!

W każdej rzeczy powinno być zawarte słowo.

Ale nie jest. I cóż tu moje powołanie.

(Czesław Miłosz, *Gdzie wschodzi słońce
i kędy zapada*, cz. II. *Pamiętnik naturalisty*)

Żart

Jak akcja jednej z powieści Milana Kundery, tak i ta historia zaczyna się od żartu. Alan Sokal, profesor fizyki na Uniwersytecie w Nowym Jorku, powziąwszy zamiar zdemaskowania „przypadków jawnego szarlatanstwa” (s. 19)¹, postanawia napisać parodię artykułu postmodernistycznego i złożyć ją do druku w niczego nie podejrzewającej redakcji jednego z szanowanych periodyków, aby – faktem przyjęcia tekstu – skompromitować do reszty idee postmodernizmu, jego zwolenników, a także rzeczoną redakcję. W intencji autora druk tekstu zapewne miał dowieść, iż redaktorzy nie odróżniają naukowej dysertacji od wierutnej bzdury, skoro tę ostatnią do druku kwalifikują. Zachęcony drukiem wzmiankowanego tekstu oraz – wywołanym ujawnieniem żartu – żywym odzewem ze strony zarówno krytyków, jak i zwolenników filozofii postmodernizmu, Sokal wspólnie z Bricmontem, porzuciwszy modalną ramę ironii, spisują całą księgę, która ma za zadanie metodycznie, jedną po drugiej, figury z postmodernistycznego parnasu strącić. Metodą jest wskazanie w pismach każdej z przywoływanych osób przykładów nie-

^{1/} J. Bricmont, A. Sokal *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 19 (dalsze cytaty lokalizuję w tekście).

poprawnego użycia terminów zapożyczonych z dziedziny nauk ścisłych. Następnie autorzy sugerują czytelnikowi, aby dokonał interpolacji: skoro terminów naukowych filozof używa niepoprawnie, to niewykluczone, że i pozostała część jego rozważań jest bezwartościowa i na tytułowe miano bzdur zasługuje.

Poniżej zastanowię się, na ile autorom ten zamiar udało się wcielić w życie.

Postmodernizm

Autorzy *Modnych bzdur*, analizując wyimki z tekstów Lacana, Kristevej, Irigaray, Latoura, Baudrillarda, Deleuze'a i Guattariego, Virillo i innych, na dziesiątkach przykładów ilustrują stale dwa te same zarzuty wobec wymienionych autorów. Zarzuty można ująć w sposób następujący:

- a) błędne użycie terminów z zakresu nauk ścisłych;
- b) błędne rozumienie teorii naukowych.

Pierwszy zarzut miałby znaczyć, że w rozważaniach humanistycznych zastosowano termin tradycyjnie zaliczany do repertuaru nauk przyrodniczych w sposób niezgodny z semantyką tego terminu. Zarzut drugi byłby gatunkowo cięższy i dotyczyłby bardziej zaawansowanej inwazji humanistów na teren nauk przyrodniczych, a mianowicie, zdaniem autorów, nieuprawnionych wypowiedzi na temat teorii fizycznych lub matematycznych.

Przed analizą wymienionych zarzutów warto zwrócić uwagę na ich cel. Pozornie minimalistyczne zamierzenia autorów – wskazać błędy w użyciu pojęć matematycznych i fizycznych – w istocie sięgają dalej; Bricmont i Sokal starają się w czytelniku „rozbudzić krytyczne nastawienie” (s. 20), przemycając założenie, iż skoro myśliciel używa pojęć naukowych w sposób niefortunny, to prawdopodobnie całość jego spuścizny należy postawić pod znakiem zapytania. Rozumowanie to jest rzecz prosta nieuprawnione. Można bowiem – pisząc tekst filozoficzny – nieprecyzyjnie użyć jakiegoś terminu, a jednak stworzyć i zaprezentować teorię ważną i doniosłą. Co więcej, można nawet rozminąć się z logiką w swoich wywodach, a mimo to wyprowadzić wnioski posiadające wartość niepodważalną².

Błędne użycie terminów z zakresu nauk ścisłych, to jest centralny zarzut autorów *Modnych bzdur*, wymieniony już w tytule³. Narazili się nań Lacan, Kristeva i inni, używając w sposób niepoprawny pojęcia z zakresu matematyki lub fizyki.

Zdaniem autorów Lacan, pisząc: „W tej przestrzeni rozkoszy ujęcie czegoś ograniczonego, zamkniętego jest miejscem, mówienie zaś o tym – topologią” (s. 33),

^{2/} Na przykład błędne koło w III Medytacji Descartesa, które, jakkolwiek stanowi lukę niewątpliwą w rozumowaniu, w żadnej mierze nie podważa wartości filozofii klasyka nowożytnego racjonalizmu. W rozprawie matematycznej czy fizycznej taki stan rzeczy byłby nie do pomyślenia.

^{3/} Choć podtytuł oryginalny (*Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*) – w odróżnieniu od polskiego – kładzie większy nacisk na błędne rozumienie teorii naukowych.

błędnie używa kilku terminów matematycznych. Zapewne to prawda, że niektóre ze składających się na zdanie Lacana słów są równoważne ze ściśle zdefiniowanymi terminami stosowanymi w matematyce. Cóż, monsieur Jourdain też nie wiedział, że mówi prozą („Par ma foi! il y a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j'en susse rien”⁴). Warto jednak zwrócić uwagę na oczywisty, acz przemilczany przez autorów fakt, iż ani teoria literatury, ani filozofia, ani psychologia, ani socjologia nie są dziedzinami matematyki czy fizyki. Prosta prawda, która z tego chyba dość oczywistego stwierdzenia wynika, iż uprawiających wymienione dyscypliny humanistyczne nie obowiązuje słownik i formalizm matematyczno-fizyczny, do umysłów Bricmonta i Sokala nie znalazła dostępu. A szkoda. Bo grzechem byłoby nieściśle przywołanie teorii względności na wykładzie z fizyki, natomiast jest to obojętne w przypadku socjologa czy literaturoznawcy, którzy fizyki nie uprawiają. Jeśli w rozprawie z zakresu literaturoznawstwa czytamy: „Nasza wrażliwość jest pochodną wciąż wzrastającego tempa”⁵, jakkolwiek zawiera termin matematyczny oraz jest zapewne z punktu widzenia matematyki bezsensowne, posiada jasne znaczenie, które umie odczytać humanista.

Można także bronić humanistycznej „niefrasobliwości”, mówiąc, iż termin naukowy został przez literaturoznawcę czy filozofa użyty metaforycznie. Uprzedzając jednak tę linię obrony, już w przedmowie autorzy stwierdzają, że ten argument nie ma prawa bytu, gdyż nie należy wyjaśniać metodą *ignotum per ignotum*. Wyjaśnianie ma sens, słusznie zwracają uwagę autorzy, wtedy i tylko wtedy, gdy rzecz mniej znaną wyjaśnia się za pomocą rzeczy znanej lepiej. Przecież absurdalny jest pomysł, aby studentom fizyki tłumaczyć mechanikę kwantową używając przykładów z teorii literatury. I *vice versa* (s. 24). Cóż na to odrzec? Bricmont i Sokal nie wiedzieć czemu zakładają, że rola metafory w dyskursie naukowym sprowadza się do propedeutyki i wyjaśniania. Nie jest to prawdą. Po pierwsze, jeśli wyjaśnia się jedną rzecz przez inną, dokonuje się wówczas, ściśle mówiąc, raczej porównania aniżeli metaforyzacji. Metafora, chociaż wedle klasycznej Arystotelesowskiej formuły jest tylko skróconym porównaniem, to jednak posiada większą moc: daje nam słowo potrzebne do oznaczenia pojęcia, któremu wcześniej żadne słowo nie przysługiwało. Z tego wynika, że porównywanie użycia słów i oznaczanych przez nie pojęć na przestrzeni jedynie cytatu, w oderwaniu od funkcji, jakie pełnią w tekście (a to właśnie czynią Bricmont i Sokal), nie doprowadzi do zrozumienia tekstu. Znany skądinąd termin w kontekście całości rozważań może nabierać zupełnie nowego sensu. Zatem dość spora (i, sądząc z bibliografii, wręcz mrówcza) praca, jaką autorzy wykonali, posiada niewielką lub żadną wartość merytoryczną. A rozumowanie, które miało być gwarantem skuteczności metody [„Gdy [...] znajdujemy dowody intelektualnej nieuczciwości (lub rażącej niekompeten-

^{4/} Molière *Le bourgeois gentilhomme*, Paris 2004, s. 28.

^{5/} A. Falkiewicz *Polski kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu*, Wyd. „A”, Wrocław 1996, s. 6.

cji) w pewnych fragmentach czyichś prac – nawet w marginalnych fragmentach – to naturalnie jesteśmy bardziej skłonni do krytycznego zbadania pozostałej części pracy autora”, s. 21], jest tyleż proste, co zawodne.

Filipika Bricmonta i Sokala – na przekór ambicjom autorów („pragniemy «dekonstruować» reputację niektórych tekstów, uważanych za bardzo trudne z powodu głębi wyrażonych w nich idei. Wykażemy, że w wielu wypadkach, jeśli teksty wydają się niezrozumiałe, to jest tak z jednego, oczywistego powodu – są pozbawione jakiegokolwiek znaczenia”, s. 19) – nie nabierze rangi kopernikańskiego przewrotu w humanistyce. Trudności lektury Lacana, Deleuze’a czy Baudrillarda – czasem niewątpliwie spore – nie na tym bynajmniej polegają, iż wymienieni autorzy używają terminów fizycznych. Przyczyny leżą dużo głębiej. Warto przy okazji zaznaczyć, że nauka fizyki niewiele w zrozumieniu filozofów tych pomoże; o wiele więcej – bliższe zapoznanie się z listą lektur do egzaminu z teorii literatury czy z filozofii nieanalitycznej.

Sokal jest intelektualistą na tyle przenikliwym, że posiada świadomość możliwej krytyki swoich poczynąń. Sam bowiem w końcu wyjaśnia, iż jego pobudki czysto naukowe bynajmniej nie były: to nie odkrycie filozoficznej nierzetelności omawianych myślicieli wyzwoliło w nim demaskatorskie pasje. Píše: „Dlaczego to zrobiłem? Wyznaję, że jestem bezwstydnym przedstawicielem Starej Lewicy, który nigdy nie zrozumiał do końca, w jaki sposób dekonstrukcja ma pomóc klasie pracującej” (s. 252). Nie chcąc wchodzić w specyfikę sporów politycznych w Stanach Zjednoczonych, zauważę tylko, że dotychczas gdy filozofia, miast tłumaczyć świat, brała się za jego zmienianie, źle wychodziła na tym i filozofia, i źle wychodził – świat. Co zapewne, o czym już wielokrotnie mieliśmy się okazję przekonać, lepiej widać z perspektywy Europy Wschodniej (zwanej eufemistycznie „Środkową”) aniżeli USA.

Bardziej doniosła wydaje się krytyka Bricmonta i Sokala, gdy kieruje ona swoje ostrze w te teksty, które za swój przedmiot główny biorą naukę w całości lub wybraną teorię naukową. Przechodzimy zatem do drugiego zarzutu. Jest to z całą pewnością jeden z istotniejszych problemów metodologicznych filozofii nauki: czy filozof piszący o nauce powinien sam mieć kompetencje do jej uprawiania? Taka sytuacja miała miejsce chociażby w przypadku prawie wszystkich członków Koła Wiedeńskiego. Argument braku kompetencji w zakresie przedmiotu rozważań stanowi klasyczny zarzut wysuwany przez naukowców wobec filozofów nauki. Czy jest on słuszny?

W istocie: na pozór bezcelowe i nieuprawnione wydaje się proponowanie uczonnej refleksji na temat dziedziny, której znajomości się nie posiada w stopniu wyższym niż poziom szkoły średniej. Czy zatem można zajmować się filozofią fizyki bez profesjonalnej znajomości fizyki, filozofią matematyki – bez dogłębnej znajomości matematyki? Czy – analogicznie – uprawniona jest refleksja krytycznoliteracka dokonywana przez człowieka nie posiadającego umiejętności tworzenia literatury? Rozważmy dwa argumenty za odpowiedziami twierdzącymi na powyższe pytania.

Po pierwsze, filozofia fizyki czy matematyki oraz krytyka literacka (czy teoria literatury) posiadają status dyscyplin autonomicznych, co oznacza, że właściwa każdej z nich refleksja za podstawę i uprawomocnienie przyjmuje własne aksjomaty (czy umiejętności), nie zaś te, które fundują dziedzinę bardziej pierwotną. Słowem, nie jest prawdziwe przekonanie, że chodząc na wykłady z filozofii nauki czy z nauki o literaturze nie zdobędzie się kompetencji filozofa nauki czy (odpowiednio) literaturoznawcy, o ile nie posiada się jednocześnie gruntownej wiedzy z zakresu nauki czy umiejętności tworzenia literatury. Przeciwnie, filozof nauki sam nie musi być naukowcem, a krytyk literacki – literatem. Gdyby tak było, nie moglibyśmy mówić o istnieniu samodzielnych dyscyplin zwanych filozofią nauki czy literaturoznawstwem.

Po drugie, nauki przyrodnicze muszą podlegać społecznej kontroli. Co pociąga za sobą konieczność podejmowania wszelkich decyzji, dotyczących kierunku rozwoju danej dyscypliny, przy użyciu kryteriów wziętych spoza danej dziedziny. Taka procedura chroni nas przed wizją nauki, która problemy i metody dobiera wyłącznie na podstawie immanentnej logiki swojego rozwoju. A oczywiste jest, że nie chcielibyśmy mieć do czynienia z biologią dokonującą eksperymentów na ludziach czy z fizyką poszukującą najskuteczniejszych metod uśmiercania istot żywych. Kontrola publiczna jest niezbędna nie tylko w przypadkach drastycznych, ale zawsze w sytuacji, gdy środków przeznaczonych na badania naukowe jest mniej niż projektów badawczych i gdy należy wyznaczyć priorytety⁶. Nierzadko zdarza się tak, iż problem wartościowy z punktu widzenia czystej nauki musi ustąpić zagadnieniu mniej naukowo doniosłemu, ale o niebagatelnym znaczeniu dla interesu społecznego. We wszelkich kwestiach dotyczących rudymentów *vox populi* odgrywa rolę decydującą, co wynika z założeń gospodarki współczesnych państw demokratycznych. Potrzeba zatem instytucji mediatyzującej pomiędzy płatnikami podatków a społecznością naukowców, przy czym instytucja ta musi zachować niezależność tak od jednej, jak i od drugiej grupy. Należy podkreślić, że wartości, o jakich stanowi filozofia nauki, nie ograniczają się do ekonomicznych. Leżące u podstaw metodologii nauk pozytywistycznej proveniencji założenie, że sądy wartościujące nie mają charakteru poznawczego⁷, wymusza niejako na nauce, aby zawsze, w razie uzyskania rezultatów prowadzących do konfliktu wartości, udawała się po radę do filozofii. Problemy eutanazji, aborcji, klonowania, użycia broni atomowej i biologicznej nie dadzą się na gruncie nauki rozwiązać – nie można udowodnić konieczności stosowania lub niestosowania tych metod i technik. Opowiedzenie się w tej materii za lub przeciw ma charakter wyboru filozoficznego: nauka może nas pouczyć, jak coś zrobić, nic nam natomiast nie powie na temat, czy warto to robić.

6/ Podkreślają to autorzy zbioru *Lepsze w nauce*, red. H. Samsonowicz, J. Sławiński, L. Szczucki, FUNNA, Warszawa 2000, np. s. 43.

7/ Zob. L. Kołakowski *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 2003, s. 15.

Takie są dwa argumenty przemawiające przeciw stanowisku upatrującemu hochsztaplerstwo w uprawianiu metarefleksji naukowej oderwanej od naukowej refleksji. Snucie takiej metarefleksji stanowi zresztą trudność nie lada⁸.

Pieczołowite analizy Bricmonta i Sokala, wbrew tytułowi, nie ograniczają się do filozofii postmodernizmu, ale sięgają także po teksty z zakresu filozofii analitycznej. Można więc odnieść wrażenie, że ambicje autorzy mają większe niż ujawnienie nadużyć terminologicznych paru myślicieli. Przedstawiają oni w swej książce program, który bynajmniej nie ogranicza się do krytyki postmodernizmu, ale podaje w wątpliwość wiedzę filozoficzną *en gros et en détail*. Autorzy omawiają klasyczne problemy filozofii nauki w jej nurcie epistemologicznym oraz starają się podać własne ich rozwiązania. Chodzi o szereg zagadnień zebranych pod nazwą relatywizmu poznawczego oraz łączącego się z nim poniekąd problemu sceptycyzmu.

Niestety, jak to się często zdarza, Bricmont i Sokal sami popełniają grzech, który zarzucają myślicielom będącym przedmiotem ich analiz. A mianowicie, zalecając socjologom i filozofom nauki bliższe zapoznanie się z fizyką (s. 103), zdradzają całkowitą niewiedzę na temat przedmiotu i metod nauk społecznych oraz filozofii.

Relatywizm poznawczy

Bricmont i Sokal odznaczają się niebywałą wrażliwością na relatywizm poznawczy. Atakują go pod szeregiem postaci, wszędzie, gdzie wyczują najmniejszy jego posmak. Obok odrzucenia wszelkich odmian postmodernizmu poddają także druzgoczącej krytyce: falsyfikacjonizm Poppera, filozofię nauki Feyerabenda, tzw. silny program w socjologii nauki, teorię paradygmatów Kuhna oraz tezę Duhema. Przekutujemy krytykę dwóch ostatnich.

Obraz nauki, jaki zastał Kuhn, został stworzony w obrębie tradycji pozytywizmu. Neurath we współpracy z Carnapem oraz Hahnem w programowym dziele *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* z roku 1929 obraz ten opisali następująco:

a) Zdania nierozstrzygalne i nieostre należy wyrzucić poza obręb nauki, gdyż domena takich zdań, jaką jest metafizyka, do zbioru nauk się nie zalicza. Znaczeniem zdania jest metoda jego weryfikacji, co oznacza, że zdania, których nie można zweryfikować eksperymentalnie, są bezsensowne.

b) Zdania sensowne, czyli te, z których składa się nauka, dzielą się na zdania analityczne (będące budulcem logiki i matematyki, ze względu na swoją anali-

^{8/} Za przykład wzorcowy refleksji tego typu służyć może szkic Leszka Kołakowskiego *Matematyk i mistyk*, na wstępie którego autor objawia swoją zupełną niemal ignorancję w dziedzinie matematyki, a jednak tekst poświęcony podstawom matematyki z podziwem przywołują specjaliści (opieram się na wypowiedzi dr. hab. Michała Szurka, wykład odbył się na Wydziale Matematyki, Informatyki i Mechaniki Uniwersytetu Warszawskiego w 2003 roku).

tyczność nie wymagające weryfikacji) oraz syntetyczne (dające się weryfikować empirycznie). Wszelkie pozostałe sądy, tzn. sądy syntetyczne *a priori*, takie, które nie mogą zostać zweryfikowane empirycznie, mają charakter nienaukowy.

Do rychłego obalenia tej nader utopijnej koncepcji wiedzy naukowej przyczyniły się przede wszystkim prace Reichenbacha, Hempela, Poppera oraz Quine'a. Na tej glebie wyrosła relatywistyczna koncepcja niewspółmiernych paradygmatów, która była zradykalizowaną krytyką tradycyjnego pojęcia nauki.

Kuhn (fizyk wykształcony na Harvardzie) postawił hipotezę, wedle której rozwój nauki nie polega na bezustannej kumulacji wiedzy i ewentualnym usuwaniu pojedynczych tez, uznanych za fałszywe, lecz raczej na próbach dopasowania zbieranych informacji do zespołu jawnych i niejawnych założeń (zwanego paradygmatem), przy czym paradygmat, który nie daje prawdziwego obrazu świata, a jedynie zgadza się z tym obrazem w pewnych tylko punktach, po jakimś czasie może ulec zmianie: wówczas, gdy zbyt wiele faktów przemawia przeciwko niemu. Wedle Kuhna nie chodzi tu o banalną zamianę jednej teorii fizycznej na inną, bardziej szczegółową, ale o odrzucenie wszystkich dawnych założeń i zbudowanie światopoglądu całkowicie od nowa, tak że twierdzenia sformułowane wedle dawnego paradygmatu nie dają się nawet przetłumaczyć na nowy, co oznacza właśnie, iż paradygmaty te są niewspółmierne. Co więcej, nowy paradygmat kształtuje się nie tylko pod wpływem danych empirycznych, ale również – czynników pozaempirycznych; innymi słowy, dane doświadczenia dostępne w chwili powstawania nowego paradygmatu nie określają w pełni jego kształtu. Po przyjęciu paradygmatu uczeni przeprowadzają eksperymenty w taki sposób, aby mogły one wyłącznie nowy paradygmat potwierdzać⁹.

Konsekwencją takiego poglądu na naukę jest przekonanie, że nie opisuje ona świata czy nawet jego wycinka prawdziwie, ale jest jedynie użytecznym narzędziem porządkowania naszej wiedzy; nie powinna zatem aspirować do prawdziwości, gdyż może istnieć wiele punktów widzenia, z których każdy będzie nasze doświadczenie porządkować nieco inaczej, a zarazem będzie prawomocny.

Pogląd ten, który z naukowców, dotychczas uważanych za odkrywców, czyni wynalazców, wskutek niesłychanego prestiżu pojęcia prawdy i wyższości tego pojęcia nad zasadą użyteczności, nie znajduje zrozumienia u uczonych przyrodników. W tradycyjnej wizji badacz-eksperymentator dąży do odkrycia prawdy. Wartość tego odkrycia przetrwa po wieczność i przyszłe pokolenia nigdy go nie podważą. Uczony zatem jest eksploratorem, odkrywającym nowe lądy i torującym do nich drogę, jego dzieło pozostanie zawsze aktualne a odkryty przezeń teren otrzyma jego imię. W myśl teorii relatywistycznych, w szczególności – koncepcji para-

^{9/} Warto dodać, że jedną z inspiracji Kuhna była praca Ludwika Flecka, biologa, który koncepcje na temat powstawania faktu naukowego wysnuł z badań empirycznych nad chorobami zakaźnymi. Zmierzam do tego, aby pokazać, że idea konwencjonalności i arbitralności teorii naukowej nie narodziła się bynajmniej w środowiskach humanistów...

dygmatów, naukowiec jest inżynierem. Buduje myślową konstrukcję, która być może – w najlepszym przypadku – posłuży kilka, kilkadziesiąt lat, zanim nie pojawi się nowy paradygmat, a jego reprezentanci nie złożą owej teorii do lamusa historii nauki.

Autorzy przeciwko takiej wizji rozwoju nauki podają dwa argumenty, które można sformułować następująco (s. 79):

1. Działania praw fizyki nie warunkuje nasza wiedza o nich, a wyniki eksperymentów naukowych nie zależą od tego, jaką teorię przyjęliśmy; i tak na przykład wahadło Foucaulta, którego zaburzony ruch wskazuje na obrót Ziemi, poruszało się tak samo w czasach Ptolemeusza; słowem, przyjęty paradygmat nie wpływa na postrzeganie świata – wbrew temu, co relatywiści twierdzą.

2. Jeśliby nawet teoria Kuhna była prawdziwa, to wówczas, wskazując na przygodność i doraźność paradygmatów, sama by sobie przeczyła. Mechanizm byłby tu mniej więcej taki, jak w przypadku sądu: „Nie istnieją zdania prawdziwe” – który w żadnej interpretacji nie mógłby być prawdą i musiałby być fałszem.

Skomentujmy te argumenty.

Zacznijmy od pierwszego. To prawda, że wychylenia wahadła Foucaulta nie zmienia się w zależności od tego, czy obserwator wierzy w obrót Ziemi dookoła własnej osi. Nie o to tu jednak chodzi. Rzecz w tym, że obracające się wahadło Foucaulta w ogóle nie będzie obchodzić wyznawcy poglądu, że Ziemia jest płaska. Teoria taka nie mieści się w jego obrazie świata; a nawet gdyby jakiś cierpliwy fizyk wytłumaczył mu, że widząc anomalie w ruchu wahadła, musi przyjąć hipotezę o obrotowym ruchu Ziemi wokół własnej osi, wówczas zwolennik Ptolemeusza odpowie, że przecież wahadłem mogą poruszać złe duchy, prądy powietrzne lub sam fizyk w jakiś ukryty sposób; albo że może tylko się wydaje, że wahadło się obraca; albo że może mają halucynacje; albo zgoła, że jest to po prostu rzecz niewytłumaczalna i nie warto się nią zajmować. Czy i my nie znamy wielu takich zjawisk?

Jeszcze inaczej pokazać można, jak przyjęty paradygmat wpływa na percepcję, na przykładzie zjawisk, które obecnie znajdują się poza obrębem świata opisywanego przez naukę, czyli tzw. zjawisk paranormalnych, jak telepatia czy medycyna niekonwencjonalna. Większość z nich nie została rzetelnie zbadana naukowo, gdyż w przekonaniu naukowców są to kłamstwa i szarlatanstwo. Czy jednak tak jest – nie wiemy z powodu braku stosownych badań, a o ich braku świadczy to właśnie, że fenomeny takie nie mieszczą się w paradygmacie współczesnej nauki. Któż dziś uzyskałby grant z KBN na badania telepatii?

Widać już, że Bricmont i Sokal argumentują z wnętrza paradygmatu i nie chcą zanegować choćby na chwilę założeń myślenia naukowego. Jest jasne, że bez tego zanegowania nie ma sensu rozmawiać o podstawach nauki. *Notabene* stąd właśnie bierze się niezrozumienie zadań filozofii nauki. Autorzy, co wydaje się trudne do uwierzenia, zalecają filozofom – jako remedium na postmodernizm i relatywizm – empirię (s. 182). Nie mogą pojąć, jak możliwe jest uprawianie jakiegokolwiek dziedziny wiedzy bez dokonywania stosownych eksperymentów, poświadczających

konstatowane sądy. Widać w tym punkcie wyraźnie zależność od siermieżnej wersji pozytywizmu, dzielącego „siekierą” sądy na analityczne *a priori* i syntetyczne *a posteriori*.

Argument drugi z samoodniesienia uderza we wszelkie tezy samozwrotne, w szczególności w skrajny sceptycyzm. Czy jednak jest dobrym argumentem przeciw teorii paradygmatów? Aby odpowiedzieć na to pytanie, rozważmy dwa następujące przykłady z historii filozofii:

1) „Co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć” pisał Wittgenstein w *Przedmowie* do *Tractatus logico-philosophicus*. W istocie tezy przedstawione tam przez autora nierzadko są wzorcem ciemności i niezrozumiałości.

2) Teoria falsyfikowalności Poppera – czy sama ta teoria jest falsyfikowalna?

Widać już, na czym polega kłopot. Otóż ani koncepcji Poppera, ani filozofii Wittgensteina, ani teorii Kuhna paradoks Russella nie dotyczy, gdyż żadna z nich nie obejmuje swoim zasięgiem samej siebie. Zarówno rozważania Kuhna, jak Poppera i Wittgensteina, mają charakter filozoficzny, metafizyczny i metarefleksyjny, natomiast ich przedmiotem jest nauka (w przypadku Wittgensteina chodziło wprawdzie o filozofię, ale zupełnie nowej jakości – o atomizm logiczny). Zatem, choć Kuhn stawia tezę na temat nauki, jednak jego rozważania do nauki się nie zaliczają, ale raczej – do metanauki. Rozważmy dyscyplinę D o przedmiocie P oraz dyscyplinę D' o przedmiocie będącym dyscypliną D. D' zawiera się w D tylko w dwóch przypadkach: gdy pod D podstawimy filozofię lub matematykę. W pozostałych sytuacjach takie zawieranie nie zachodzi, w szczególności nauka o fizyce, czyli metodologia fizyki, sama fizyką nie jest.

Omówmy teraz krótko tezę Duhema oraz jej krytykę, jaką autorzy *Modnych bzdur* przedstawiają. Teza Duhema, zwana czasem tezą Duhema-Quine'a, została sformułowana przez francuskiego fizyka, Pierre'a Duhema, a spopularyzowana (i może nieco zradykalizowana) przez Quine'a jako holistyczna riposta na falsyfikacjonizm Poppera. Najczęściej wypowiada się ją w taki oto sposób: hipotezy naukowej nie można sprawdzić w izolacji od innych hipotez, najmniejszą jednostką podlegającą weryfikacji jest cała teoria. Teza ta służy czasami do obrony poglądu głoszącego niezdeterminowanie teorii przez dane, co miałyby oznaczać, że można dla jednego zespołu faktów skonstruować kilka różnych teorii, z których każda stanowi ich adekwatne wyjaśnienie. W myśl takiego stanowiska, mającego charakter instrumentalistyczny, nauka nie odkrywa świata takim, jakim on jest, ale jedynie dostarcza użytecznych narzędzi do jako takiego panowania na nim.

Bricmont i Sokal, niezupełnie poprawnie, właśnie niezdeterminowanie teorii podają za tezę Duhema-Quine'a (s. 77) i przedstawiają następujące argumenty przeciw:

1. Analogia z dochodzeniem kryminalnym: po przeprowadzeniu śledztwa i znalezieniu przekonujących dowodów na rzecz winy konkretnej osoby byłoby absurdem twierdzić, iż w istocie nie odkryliśmy prawdy, a tylko zbudowaliśmy użyteczną hipotezę, która wszakże nie ma większego prawa do prawdziwości niż inna.

Alternatywna wersja zdarzeń, która, uwzględnivszy wszelkie dane empiryczne, prowadziłaby do wskazania innego winnego, miałaby, twierdzą autorzy, charakter hipotezy *ad hoc*.

2. Instrumentalizm w rozumieniu nauki nie jest w stanie wytłumaczyć, dlaczego teoria naukowa umożliwia nie tylko wytłumaczenie faktów przeszłych, ale i przewidywanie faktów przyszłych. Autorzy podają tutaj paralelę następującą: przez dowolną skończoną ilość punktów na płaszczyźnie można przeprowadzić nieskończenie wiele krzywych. Jednak możemy się łatwo przekonać o tym, czy wybraliśmy właściwą. Wystarczy sprawdzić, czy kolejne ujawnione punkty, których nie znaleźliśmy przed określeniem wzoru krzywej, będą również do niej należeć. W praktyce nauk empirycznych oznacza to, że najlepszym potwierdzeniem wybranej teorii jest wykonanie po jej sformułowaniu kolejnych eksperymentów i przekonaniu się, czy nasza teoria jest w stanie przewidzieć ich wyniki.

Przeanalizujmy tę argumentację.

Analogia z punktu pierwszego jest nietrafiona. Nie jest tak, iż teoria naukowa czeka gdzieś w poczekalni, aż uczony ją właśnie wywoła. Preegzystencja idei, istnienie „Trzeciego Królestwa” (w rozumieniu Fregego), istnienie Popperowskiego „Trzeciego Świata”, czego by wymagała koncepcja nauki jako śledztwa, które ma doprowadzić do wyboru poszukiwanej teorii spośród zbioru możliwych, nie są faktami oczywistymi i przez wszystkich przyjętymi, i wymagałyby uzasadnienia. Z drugiej strony, czy nie jest tak, że śledztwo policyjne nierzadko doprowadza do fałszywego wytypowania winnego?

Przejdźmy do punktu drugiego. Skoro można na podstawie prawa naukowego, na przykład prawa Archimedesza, obliczyć, jaka siła będzie działać na dane ciało w wodzie, zanim się jeszcze to ciało do wody włoży; skoro można przewidzieć zaćmienie Słońca czy księżycy; skoro możliwa jest prognoza pogody, to gdyby istniało kilka różnych teorii opisujących zjawiska przyrodnicze, wówczas, zdaniem autorów, zostałyby one wyeliminowane na tej podstawie, że tylko jedna pozwalałaby parametry zdarzeń przyszłych przewidywać. Jak można się domyślać, intencją tych, którzy ten argument sformułowali, było odsunięcie tego rodzaju wiedzy, która swoje konstatacje tworzy na podstawie zdarzeń przeszłych i stara się dać ich wyjaśnienie *post factum*, przewidywania której jednak zawodzi.

Z filozoficznego i czysto teoretycznego punktu widzenia nie ma jednak powodu, dla którego nie mogłoby być tak, iż szereg teorii czyni zadość wszelkim testom, które mają wykazać ich siłę prognostyczną. Dowód, iż nasza fizyka jest jedyną fizyką możliwą, trudno sobie wyobrazić. Zresztą sami autorzy w finale rozumowania mającego zbić tezę o niezdeteminowaniu teorii odwołują się do teologii: „[...] można powiedzieć, że Bóg jest wyrafinowany, ale nie złośliwy”. W odróżnieniu od Descartesa¹⁰ nie podają jednak choćby najmniejszej przesłanki nieistnienia *genius malignus*.

Sceptycyzm

Sceptycyzm filozoficzny jest tak stary, jak i sama filozofia. Od czasów autora *Meditationes de prima philosophia* sceptycyzm stał się centralnym problemem epistemologii i jest koncepcją do dziś żywą, nadal pobudza do myślenia i prowokuje zażarte dyskusje¹¹. Energia intelektualna filozofów koncentruje się przede wszystkim na odparciu sceptycyzmu, zwłaszcza sceptycyzmu totalnego. Jedną z głośnych prób jest koncepcja stworzona przez Putnama. Niestety, rozważaniom Brickmonta i Sokala daleko do przenikliwości autora koncepcji mózgów w naczyniu. Niemniej podają oni kilka argumentów przemawiających za podważeniem tezy sceptycyzmu:

1. Nasze myśli i wyobrażenia podlegają naszej władzy, natomiast postrzeżenia – nie (s. 62). To jeden z klasycznych argumentów. Odpowiedzieć można nań na przykład w ten sposób: z jednej strony zauważmy, że nie zawsze umiemy kontrolować nasze myśli i uczucia; z drugiej – można sobie wyobrazić, że spostrzeżenia, za pomocą których budujemy obraz świata, zupełnie światu nie odpowiadają, są fabrykowane przez komputer i przesyłane bezpośrednio do naszych mózgów (ten obraz z eseju Putnama został niemal żywcem przeniesiony na ekran przez twórców filmu *Matrix*).

2. Nie bierzemy pod uwagę sceptycyzmu w życiu codziennym, dlaczego więc mielibyśmy to w odniesieniu do wiedzy naukowej? (s. 64). Ale czy biegnąc do autobusu bierzemy pod uwagę, że prędkość równa się droga razy czas? Albo czy grając w bilard stosujemy równania ruchu dla bryły sztywnej? Raczej posługujemy się nabytym nieświadomie doświadczeniem życiowym, które nas uczy, że im szybciej się przemieszczamy, tym szybciej dotrzemy do celu, albo że im mocniej uderzymy piłę, tym dalej się ona potoczy. Podobnie, nawet jeśli jesteśmy tradycyjnymi heglistami, nie stosujemy heglowskiego żargonu kupując w kiosku gazetę. Tak samo ze sceptycyzmem: to, że nie bierzemy jego zasad pod uwagę na co dzień, nie oznacza, że nie jest uprawnioną teorią filozoficzną.

Inna rzecz, że filozoficzne założenia nauki ze sceptycyzmem absolutnym się całkowicie wykluczają: aby w sposób mający szanse na powodzenie móc dążyć do pewnego poznania prawdy, trzeba założyć, że poznanie pewne jest możliwe. Dlatego z całą pewnością nie istnieje naukowiec będący zwolennikiem skrajnego sceptycyzmu (zresztą i pośród filozofów nikogo takiego zdaje się nie ma i nie było; zresztą nawet gdyby był, nigdy zapewne nie dowiedzielibyśmy się o jego istnieniu, gdyż dla osoby, która nie wierzy w istnienie świata zewnętrznego, pisanie traktatów o świecie jest szczytem absurdu). Należy jednak podkreślić, że naukowy antysceptycyzm jest założeniem filozoficznym, które może być dyskutowane; nie jest natomiast tak, że jest to postawa neutralna i po prostu prawdziwa.

Wiara w istnienie rzeczywistości materialnej nie ma charakteru tezy naukowej, więcej – jest warunkiem możliwości uprawiania jakiegokolwiek nauki. Jak każ-

^{10/} A nie „Descartesa” (*sic!*), jak czytamy na stronie 63.

^{11/} Zarys bibliografii: *Encyklopedia filozofii*, red. T. Honderich, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1998, t. 2, s. 836.

da chyba myślowa aktywność ludzka, tak i nauka przyjmuje założenia, których dowieść w sposób ostateczny i niepodważalny nie sposób. Idea nauki jako systemu myślowego niezależnego od kwestii metafizycznych zrobiła karierę w pozytywizmie¹² i – choć wielokrotnie została skrytykowana – nadal powraca niczym piękne wspomnienie.

Podsumowanie

Jak widać, poza przeważającymi objętościowo mało inspirującymi analizami, które za zadanie mają wykazać błędne użycie terminów naukowych, znajdujemy w książce Bricmonta i Sokala także nieco zarzutów merytorycznych, dotyczących zresztą prawie wyłącznie nurtu analitycznego filozofii współczesnej. Powyżej starałem się je zebrać i przedyskutować.

Reasumując, należy stwierdzić, że „żart” Sokala, jego artykuł o „transformatywnej hermeneutyce kwantowej grawitacji” to przykład wielce hermetycznego humoru fizyków. Poza licznymi drobiazgowymi, mniej lub bardziej absurdalnymi z punktu widzenia fizyki (ale na tyle wyszukanymi, że niewidocznymi dla nie-fizyka) konstatacjami, tekst, inkrustowany szeregiem pojęć i hipotez fizycznych, jest dość szampowym wyznaniem wiary mało oryginalnego przedstawiciela konstrukcjonizmu i konwencjonalizmu w filozofii nauki, sformułowanym przy użyciu wybranych terminów ze słownika postmodernizmu. Zatem, ściśle rzecz biorąc, nie jest to parodia (a tego określenie używają autorzy, s. 243), ale po prostu stylizacja – jeśli pominąć owe zaawansowane, wyłącznie dla specjalistów czytelne smaczki, przejawiające się w „ironicznych” stwierdzeniach typu „teoria liczb została stworzona głównie z uwagi na zastosowania w kryptografii” (s. 222). Zaiste, długość brody tego żartu dąży do nieskończoności w momencie, gdy autorzy pełnym samozadowolenia tonem zabierają się za komentowanie „parodii” i tłumaczenie, dlaczego była taka śmieszna (s. 243).

Wycieczki naukowców-przyrodników na teren humanistyki – takie jak powyżej omawiana – posiadają już pewną tradycję. Precedens stworzył zapewne Carnap, dowodząc niegdyś, że słynne zdanie Heideggera „Nicość nicuje” nie ma żadnego sensu.

Największym pożytkiem z lektury *Modnych bzdur* będzie zapewne przekonanie się, jak wiele nieporozumień dzieli obecnie obóz nauk przyrodniczych od obozu humanistów, co widać po tym, jak bardzo przedstawione zarzuty są dla nas, humanistów, nietrafione i nieistotne, a jakie emocje wywołują u swoich autorów. Dwa światy, o których pisał Snow, oddalają się od siebie coraz bardziej. A omawiana książka tę przepaść jedynie pogłębia.

Aleksandra UBERTOWSKA

Pochwała zapomnienia (od Platona do Bernharda)

I.

Książkę Haralda Weinricha *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*¹ (*Lethe. Sztuka i teoria zapominania*) należałoby usytuować w obrębie jednego z najistotniejszych i najbardziej ekspansywnych dyskursów współczesnej humanistyki, skupionego wokół zagadnienia pamięci. Wykształcił on cały słownik pojęć memorialnych, które precyzują zakres znaczeniowy pamięci i czynią z niej kategorię przydatną dla akademickiego opisu zjawisk². Mówimy więc o „pamięci” i „postpamięci” (Marianne Hirsch³, James E. Young⁴), o przestrzeniach pamięci (*lieux memoire* Pierre’a Nora), pamięci indywidualnej, zbiorowej, kulturowej (Mieke Bal⁵), pamięci zranionej

^{1/} H. Weinrich *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 2000.

^{2/} W polskim literaturoznawstwie prace poświęcone pamięci stanowią znaczącą literaturę przedmiotu. Warto wymienić tu następujące rozprawy i tomy: J. Błoński *Widzieć jasno w zachwyceniu. Szkic literacki o twórczości Prousta*, Kraków 1985; M. Zaleski *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996; P. Czapliński *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Kraków 2001; poświęcone zagadnieniom pamięci i zapomnienia monograficzne numery czasopisma „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury, etnografia, sztuka” (2003 nr 1-2 i 3-4).

^{3/} M. Hirsch *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.

^{4/} J.E. Young *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, London 2000.

^{5/} M. Bal *Introduction*, w: *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, ed. M. Bal, J. Crew, L. Spitzer, London 1999.

(Paul Ricoeur⁶). Namysł nad pamięcią obecny jest bowiem w wielu dziedzinach humanistyki: estetyce, historii sztuki, filozofii i, zwłaszcza, historiozofii (a raczej refleksji nad naturą historyczności, czyli sposobami objawiania się przeszłości). Wielką pochwałą pamięci wygłasza Frank Ankersmit⁷, widząc w niej figurę przeciw-historii. W refleksji holenderskiego narratywisty tylko pamięć pozwala uniknąć intelektualnego zawłaszczenia przeszłości, przybierającego formę racjonalizacji deformującej jej naturę. W przeciwieństwie do obiektywizujących roszczeń historii „pamięć respektuje autentyczność”⁸, to znaczy tworzy warunki do wyłaniania się prawdy lokalnej, niestabilnej, zawisłej od wielu zmiennych, rozproszonych kontekstów. Weinrich również zdaje się myśleć, że „jesteśmy tym, co utraciliśmy”; patronat Ankersmita wydaje się tu więc oczywisty. Nieprzypadkowo jeden z rozdziałów *Lethe* został poświęcony literaturze świadków Shoah (wspomnienia Elie Wiesela, Primo Leviego) i wywiedzionemu z żydowskiej tradycji nakazowi pamięci o doznanych krzywdach, a zatem zdarzeniu historycznemu, wokół którego koncentruje się współczesne myślenie o przeszłości.

Książka Haralda Weinricha sytuuje się w samym centrum wspomnianego dyskursu, choć zarazem wypracowuje sobie dostęp do tego ważnego nurtu współczesnych debat od nieoczekiwanej strony, niejako włamując się doń i zadając gwałt jego wewnętrznej logice. Projekt, do którego przymierzył się niemiecki historyk literatury, był wszak przedsięwzięciem wielce ryzykownym. Czyniąc przedmiotem swoich rozważań „niepamięć” i „zapominanie” musiał on dokonać wielu istotnych przegrupowań w obrębie silnie ugruntowanej tradycji memorialnej. Tradycja ta każe widzieć w zapomnieniu zaledwie rewers „pamięci”, kategorię, która pozwala się pomyśleć jedynie jako część dychotomii, nierozdzielnej pary pojęć. Weinrich pozbawia „zapominanie” pojęciowej negatywności i w sposób przekonujący pokazuje, że stanowi ono odrębny nurt w sztuce i filozofii, obejmujący swoiste zagadnienia, kontytuujący własną „lethopoetykę”. Argumentów wspierających koncepcję książki niemiecki autor szuka u źródeł, w piśmiennictwie starożytnej Grecji, wskazując na fakt, że byt samoistny dyskursowi niepamięci nadaje już Hezjod, który jako pierwszy w *Teogonii* przeciwstawił sobie *Mnemosyne*, boginię pamięci, bliską Apollinowi, a więc słonecznej sferze świata i *Lethe* boginię zapomnienia, spokrewnioną z mroczną stroną bytu. Pięknego i niezwykle wymownego argumentu na rzecz autonomicznego charakteru „niepamięci” dostarcza

6/ P. Ricoeur *Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymywana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona*, przeł., W. Bońkowski, „Konteksty” 2003 nr 1-2.

7/ F. Ankersmit *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, przeł. A. Aischlet i in., w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2000; tegoż *Wzniośle odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, „Konteksty” 2003 nr 3-4. Obydwa artykuły przedrukowano w tomie F. Ankersmit *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004.

8/ Tamże, s. 165.

okładka książki Weinricha. Widnieje na niej zdjęcie przedstawiające instalację Christo – opakowany przez artystę paryski most Pont Neuf. Owinięta w złocistą, karbowaną materię budowla konstytuuje odrębną rzeczywistość, znoszącą tradycyjne opozycje pomiędzy obecnością i brakiem, przeszłością i teraźniejszością. Powstaje wrażenie, że most niejako wystaje ponad powierzchnię kartki, tworzy relief, przypominający wypukłość perforowanego papieru, a zatem zostaje wyniesiony w sferę jakiejś przetworzonej, wysublimowanej beczasowości. Można dopatrywać się tu dyskretniej analogii do tytułowej *Lethe* Weinricha – i ona ustanawia inny wymiar istnienia, swoistą niszę ontologiczną, w której uchylony zostaje linearny bieg czasu.

Zapominanie w ujęciu Weinricha ani nie zawiera się w pamięci, ani nie stanowi jej antynomii. Z „pamięcią” i „przypominaniem” łączy je relacja zawikłana i aporetyczna, a przede wszystkim chwiejna, kształtująca się w zależności od zmiennych okoliczności. Rozmontowanie tradycyjnych hierarchii wystawia dyskurs memorialny na ryzyko gwałtownych przemieszczeń: w ujęciach najbardziej radykalnych, przywoływanych przez autora *Lethe* (Platon, Nietzsche), tradycyjna hierarchia ulega odwróceniu – to „pamięć” zostaje pozbawiona swojej uprzywilejowanej pozycji, bowiem zapomnienie w pewnym stopniu poprzedza ją i warunkuje.

Niedogodność innego rodzaju wiąże się z potocznym pojmowaniem zapomnienia jako gestu automatycznego, odruchu niemal, który nie musi być wspomagany wysiłkiem świadomości czy kunsztem (czyli, analogicznie do mnemotechniki – jakąś hipotetyczną „lethotechniką”). Píše o tym Martin Heidegger, wyjaśniając zarazem nieporozumienia związane z tym zawężonym rozumieniem niepamięci.

Dla potocznego sposobu przedstawiania zapominanie łatwo nabiera pozorów zaniedbania, braku, czegoś godnego ubolewania. Przyzwyczajeni jesteśmy brać zapominanie i zapominawczość wyłącznie jako rodzaj zaniechania [...] Tymczasem zapomnienie nie tylko o g a r n i a istotę bycia (*das Wesen des Seins*) jako coś od niej na pozór odrębnego. Należy ono do sprawy samego bycia, rządzi jako zrządzenie jego istoty.⁹

Tak pojmowane zapomnienie zyskuje niekwestionowany walor ontologiczny i epistemiczny, staje się właściwością bytu i, co istotniejsze – z perspektywy książki Weinricha, metaforą poznania, która – w przeciwieństwie do figur epistemicznych opisanych przez współczesnych metodologów: Clifforda Geertza, Martina Jaya – nie skrywa swojego figuratywnego charakteru. By pokazać, że „niepamięć” należy do samego rdzenia myśli filozoficznej Zachodu, Weinrich sięga do etymologii słowa, zajmującego centralną pozycję w greckiej filozofii (*aletheia*). Najbardziej rozpowszechnione, podjęte później przez Heideggera, znaczenie tego terminu (prawda jako nieskrytość) rozwija semantykę cząstki słowotwórczej *-lethe-*, oznaczającą to, co ukryte, schowane, utajone. Cząstka ta występuje jednak również w nazwie mitycznej rzeki i bogini zapomnienia *Lethe*, co odślania słabo dotychczas rozpoznany wymiar presokratycznej prawdy: objawia się ona teraz jako t o

9/ Cyt. za J. Derrida *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997, s. 89.

co niezapomniane, a raczej to, co nie pozwala o sobie zapomnieć. Heideggerowska perspektywa, na co warto zwrócić uwagę, uchyla naiwnie antroponcentryczne rozumienie zapomnienia; ujmuje je zaś jako oderwany od podmiotu żywioł, jeden z fundamentów bycia, który dopiero wyłania z siebie samą możliwość zaistnienia „ja”.

Problematyka epistemologiczna stanowi ważną oś konstrukcyjną książki niemieckiego autora, wyznaczaną przez odwołania do myśli Platona, Nietzschego, Freuda. U źródeł filozoficznego dyskursu, osnutego wokół motywu „zapomnienia” sytuuje Weinrich Platońskiego *Menona* i zawarty w nim wykład o istocie *anamnesis*. Koncepcja ta, zakładająca, że wszelka wiedza pochodzi z okresu przed narodzinami, kiedy to dusza nieskrępowana cielesnością dokonuje oglądu wiecznych idei i zostaje wtajemniczona w prawdziwą naturę rzeczy, w istocie nobilituje zapomnianie. Okazuje się ono wszakże „kryptą”, otwierającą dostęp do transcendentального wymiaru zjawisk, podczas gdy *anamnesis* to ziemskie, skażone niedoskonałością, mozolne przypominanie sobie wcześniej doznanej prawdy.

Od Platońskiego ujęcia zapomnienia jako „uśpionej wiedzy” prowadzą w rozprawie Weinricha ważne myślowe i kulturowe „linki”, przede wszystkim do myśli Freuda i Nietzschego. W psychoanalizie Freudowskiej to zapominanie jest semantycznie wyróżnione i uprzywilejowane; w nim bowiem ogniskuje się praca hermeneutyczna, zorientowana na odkrywanie głębinowych znaczeń biografii chorego. Weinrich odsłania ten wymiar zapominania w pismach wiedeńskiego filozofa, eksponując językowe powinowactwa pomiędzy niepamięcią (*vergessen*) a czynnościami omyłkowymi (*sich verhören, verschreiben, etwas verlieren*). Wspólny prefiks *ver-* świadczy o tym, że wszystkie one ufundowane są na, pozornie przypadkowym, zapominaniu. Freud w interesujący sposób rozwija też źródłowe, antyczne imaginarium, wyprowadzone z problematyki memorialnej. W kulturze antycznej pamięć przedstawiana była często jako pejzaż (miała więc charakter, w dosłownym znaczeniu, topiczny); w krajobrazie tym zapomnienie przybierało postać piaszczystych bezdroży, pustkowi, lochów, studni, piwnic i, oczywiście, spichlerzy. Freud dokonuje ciekawego przesunięcia w owej sferze wyobraźniowej, osadzając ją w silnie zakorzenionej w tradycji mieszczańskiej topografii „salonu” i „korytarza”. Salon jest oczywiście przestrzenią świadomego, sferą *ratio*, podczas gdy w korytarzu „kłębią” się bezładnie treści nieświadome. Obydwie figury przestrzenne okazują się kategoriami memorialnymi, bowiem „nieświadome” jest w rozważaniach Freuda tożsame z tym, co zostało zapomniane. Nie jest więc niewiedzą, ale wiedzą uprzednią, która nie zanikła, lecz utworzyła latentną warstwę psychiki (w życiu psychicznym bowiem nic nie ginie, nie zamiera).

Wraz z Freudem zapominanie utraciło swoją niewinność. Od tego momentu każdy, kto o czymś zapomni albo będzie chciał zapomnieć, musi się z tego zamiaru usprawiedliwić przed samym sobą; i to im silniej jest przekonany o tym, że ten akt zapomnienia był czymś przygodnym, pozbawionym znaczenia i że [...] nie domaga się rozrachunku.¹⁰

10/ H. Weinrich *Lethe...*, s. 171.

Ważkim projektem filozoficznym afirmującym niepamięć – o największej bodaj sile oddziaływania, znajdującym swoje przedłużenie we współczesnej refleksji o historii, zwłaszcza tej spod znaku narratystów, jak H. White, F. Ankersmit oraz historyków z kręgu *History&Memory School*, D. LaCapry, P. Vidal-Naqueta i Y. Yerushalmiego – staje się w książce Weinricha myśl Fryderyka Nietzschego. Apologia niepamięci zostaje tu ujęta jako utajony, podskórny nurt nietzscheańskiej antropologii, zmierzającej do reaktywowania dionizyjskich źródeł kultury. Nietzsche w analizowanych przez autora pismach (wykładach z retoryki, wygłoszonych na Uniwersytecie w Bazylei w semestrze zimowym 1872/1873 i drugich *Narodzinach tragedii...*) z pasją podważa założenia postawy, którą nazywa „historycyzmem”, czy „historyczną chorobą”, utożsamiając ją z balastem skostniałej, martwej wiedzy o przeszłości, potęgującej poczucie wyobcowania człowieka z własnego środowiska kulturowego. Fundamentem nietzscheańskiej *gaya scienza* (wiedzy ludycznej, akcyjnej, cielesnej, porównywanej do tańca) okazuje się więc nobilitacja historycznej niepamięci. Dopiero osłabienie siły motywacyjnej, która płynie ze strony pedantycznie przechowywanych treści memorialnych umożliwić może zbudowanie nowej, wyprowadzonej z żywiołu życia i afirmacji przyszłości.

2.

Była już mowa o tym, że jedna z osi porządkujących materiał zgromadzony w książce związana jest z epistemicznym walorem „niepamięci” (zagarnia on niemal wyłącznie zagadnienia z zakresu filozofii, od Platona, poprzez Rousseau, Kanta, Nietzschego). W nieco innym porządku należałoby umieścić pozostałe rozdziały, poświęcone narracjom o zapomnieniu, gatunkom i konwencjom narracyjnym, i – w mniejszym stopniu – swoiste „lethopoetyce” (poezja S. Mallarmégo, P. Valéry, P. Celana). Obydwie osie – epistemiczna i narratologiczna – wielokrotnie jednak nakładają się na siebie, tworząc kunsztowne i zaskakujące sploty, lethejskie „miej-sca wspólne”.

Jednym z najbardziej zagadkowych „motywów wędrujących” o niepamięci wydają się sekwencje, w których zapominanie przybiera formę utraty przytomności (fatalny w skutkach epizod z biografii młodego Casanovy), porażającej eklipsy lub narkotycznego odurzenia.

W takiej konwencji stan zapomnienia opisuje Nietzsche w wierszu z cyklu dytyrambów dionizyjskich, zatytułowanym *Die Sonne sinkt*. W antropologii, którą poetycko wyklada Nietzsche, (słodkie) szczęście zapomnienia można osiągnąć tylko w stanie głębokiego „zmatowienia” bytu, zawieszenia i wyczerpania życia. Zapomnienie byłoby więc doświadczeniem zbliżonym do śmierci lub głębokiego snu. Podobne treści antropologiczne kryją sceny zapomnienia w *Odysei* Homera, która urasta tu do rangi lethejskiej „opowieści założycielskiej”. Lethejskie *pharmaka* stanowią znaczące rekwizyty, wokół których osnuwa się homerycki epos. Tajemne mikstury, sporządzone z kwiatów lotosu, wina, miodu, mąki, powodujące utratę pamięci o ojczystej Itace podają Odysowi i jego kompanom Lotofagowie, piękna

Kirke i Kalipso. Epizody te zaznaczają (by nie powiedzieć – szyfrują, maskują, tak jakby niepamięć należała do sfery niewyraźnego) szczególne stany nieświadomości, przerwy, prześwity egzystencji i momenty zstępowania do jej głębinowych warstw. W porządku opowieści, wyłaniającej się zresztą z rozbudowanej retrospekcji (*Pieśń VI*), epizody narkotycznego upojenia pełnią funkcję retardacji, zaburzających tok narracji (o czym pisał Erich Auerbach w klasycznej już dziś *Bliźnie Odyseusza*). Niepamięć jawi się tu jako „pusta sekwencja”, miejsce zawieszenia linearnego porządku opowieści i wybicia z rytmu potocznej gawędy. Widziane z tej perspektywy epizody zapomnienia zdają się zawierać w sobie projekt egzystencji, będący zaprzeczeniem losu homeryckiego herosa, bohatera nomadycznego – a zatem wzorzec życia medytacyjnego, kontemplacyjnego. Epizody te tworzą również swoisty wymiar metatekstualny, w którym homerycka opowieść rozpoznaje samą siebie i utwierdza w tym, co stanowi o jej gatunkowej odrębności.

Domeną zapomnienia w optyce, jaką zarysowuje Weinrich, okazują się formy wypowiedzi, marginalizowane przez naukę o literaturze: anegdota, nowela, często o parabolicznej konstrukcji, aluzyjnie odsłaniająca i skrywająca swój sens. Opowieści o zapomnieniu nie tworzą spójnej poetyki (w takim rozumieniu, w jakim o poetyce nostalgicznej pisał niegdyś Przemysław Czapliński¹¹); dlatego też rozprawa Weinricha obywateli się bez typologii, tak jakby analizowane przez niemieckiego literaturoznawcę utwory okazywały się niepodatne na praktyki porządkujące i scalające. Zamiast typologii otrzymujemy obszerny rozdział *Przypadki i wypadki zapomnienia. Mała kazuistyka niepamięci*. Złożyły się na nią streszczenia, parafrazy i interpretacje najbardziej wyrazistych (w mniemaniu autora) opowieści rozwijających motyw zapomnienia: od antycznej anegdoty Valeriusa Maximusa o Karneadesie, filozofie, który stał się prototypem „roztargnionego profesora”, poprzez przewrotną historię zapomnianej piękności z haremu kalifa Haruna al-Raszida ze zbioru *1000 i jednej nocy*, po opowiadanie *Funes el memorioso* Jorge L. Borgesa i minipowieść Milana Kundery *Powolność*. Powstała oto antologia opowieści dziwnych, osobliwych, sytuujących się na marginesie historii literatury (określenie „wypadki” z tytułu rozdziału sugeruje zresztą, że narracje lethejskie są w jakimś sensie dewiacyjne czy patologiczne wobec tego, co skłonni byłibyśmy uznać za normatywny tok narracji, że stanowią swoiste literackie *panopticon*). Wprawdzie, jak powiedziałam, nie konstytuują one wspólnej poetyki, ale wydają się rozwinięciem wspólnego wzorca. Opowieść lethejska sytuowałaby się w opozycji do narracji nostalgicznej, zwłaszcza modelu Proustowskiego, z jej rytmem zstępującym w miejscach uruchomienia pamięci mimowolnej (*memoire involontaire*), przemierzającej następnie archeologiczne przekroje, warstwy, złogi zapomnienia. Narracje lethejskie są nieciągle, mgławicowe, jak gdyby punktowo oświetlające zdarzenie i odwzorowujące tym samym momentalną, „ekliptyczną” naturę zapomnienia. To konstatacja autorki niniejszego omówienia – sam Weinrich unika teore-

tycznych rozstrzygnięć, a jego metaliterackie zabiegi odwzorowują poniekąd poetykę „punktowego” uobecniania tekstów, lub ich konfiguracji.

Czytam *Lethe* z poczuciem jej niebywalej aktualności. Zapominanie, niepamięć doskonale wpisują się bowiem w ponowoczesne zaciekanie nieobecnością (sensu), pustką (empirycznie rozumianego podmiotu), brakiem (referencji) czy doświadczeniem szeroko rozumianej różnicy – a zatem rewersami pojęć, konstytuujących tradycję filozoficzną Zachodu. I Weinrich, i filozofowie postmodernistyczni – to wrażenie narzuca się w trakcie lektury – przemierzają podobne ścieżki, czerpią z tego samego słownika. Rozwijanie swoich rozważań wokół *pharmakon*, marginesów, metafor obrazujących znikliwość pisma (woskowa tabliczka, płonąca biblioteka, „wymazywanie” z powieści T. Bernharda), ryzykowne spekulacje etymologiczne wydają się czymś więcej niż tylko przypadkowymi zbieżnościami.

Książka Weinricha ma jednak wyraźną skazę, która jest, jak się zdaje, skutkiem uwikłania w sieć sprzecznych intencji i kontekstów. Jej autor obmyślił rozprawę, która w sposób oczywisty wyrasta z duchowego klimatu ponowoczesności, a zarazem zadbał o zatarcie tego rodowodu, nie tematyzując go, nie wyprowadzając z niego żadnych konsekwencji istotnych dla kształtu swojej pracy. Wśród omawianych dzieł zabrakło ważnych rozpraw współczesnych, a o zapominaniu pisał przecież i J. Derrida, i G. Vattimo. Poszerzenie perspektywy interpretacyjnej umożliwiłoby wreszcie ukazanie dyskursu niepamięci jako „cienia”, mrocznej strony historii nowoczesności, stanowiącej podskórny nurt formacji poświeceniowej, demaskujący jej uroszczenia, zwłaszcza iluzję przejrzystego dla siebie podmiotu, egzystującego w świecie przyjaznym, poznawczo stabilnym, możliwym do oswojenia. Gdyby autor *Lethe* zechciał podążyć tym tropem, znalazłby się w (dobrym) towarzystwie myślicieli, którzy, by zacytować Jürgena Habermasa

szukają ślepej plamki, gdzie to, co nieświadome, zagnieżdża się w świadomości, zapomnienie wkrada się we wspomnienie, gdzie regresja stroi się w piórka postępu¹²

pozytywnie wartościując to rozbijanie monolityczności oświecenia. Ale wówczas *Lethe* musiałaby stać się w większym stopniu historią zapomnienia o zapominaniu – co, ze względu na rozległość materiału, nieuchronnie zaowocowałoby odrębną książką.

^{11/} Por. P. Czapliński *Wznoszenie biografii*, w: tegoż *Wzniosłe tęsknoty...*, s. 13-42.

^{12/} J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 71.

Joanna TOKARSKA-BAKIR

Syn marnotrawny, dziesięć lat później¹

Przedmiotów trudno się pozbyć, ponieważ istnieją.
J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob *Powiedzieć prawdę o historii*
A więc nie każdy ma prawo do każdego pytania.
M. Heidegger *Nietzsche*

Tekst niniejszy dotyczy pytania, w jakich warunkach interpretacjonizm ponowoczesny, który od połowy lat osiemdziesiątych był czynnikiem ruchu², obecnie – w pewnych szczegółowych zakresach i sytuacjach – przestaje nim być. Analizowane są tu symptomy przesilania się hermeneutyki i mnożące się pod ciśnieniem studiów nad Holocaustem oraz zjawisk związanych z tzw. zwrotem etycznym³, próby wykraczania poza język.

1/ Artykuł ten stanowi nawiązanie do: J. Tokarska-Bakir *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1995 nr 1, s. 13-22.

2/ Pojęcie „czynnik ruchu” zapożyczam od Stanisława Ossowskiego, który w roku 1947 zastosował je w krytyce dogmatycznego marksizmu: „Aby marksizm mógł odegrać ambitniejszą rolę w nowoczesnym życiu naukowym musi wystąpić jako czynnik ruchu. Nie wystarczy retrospekcja ani powtarzanie starych formuł; trzeba sięgać ku nowym zagadnieniom i nowym metodom. A z tym dynamizmem łączyć się musi postulat rzetelności naukowej, bez którego nie wiąże się z ruchem rzetelnych mózgów”. S. Ossowski *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*, w: tegoż *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1967, s. 202.

3/ O zwrocie etycznym w historii zob. np. D. LaCapra *Psychoanaliza, pamięć, zwrot etyczny*, przeł. M. Zapędowska (dalej LC), w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia przekładów*, red. E. Domańska, Poznań 2002 (dalej: D2), s. 127-162; H. Keller *Etyczny moment w teorii historii: przedstawiając doświadczenie poznania* (dalej: HK), w: *Historia: o jeden świat za daleko*,

Wprowadzenie hermeneutyki filozoficznej do nauk o kulturze uwalniało napięcie od dawna zablokowane przez refleksję (post)pozytywistyczną. Dziś trudno to sobie wyobrazić, ale książki takie, jak Gadamerowska *Prawda i metoda* (1960), były odpowiedzią na próby „policyjnego, podobnego totalitarnemu dyscyplinowaniu ludzkich kultur, ludzkiego doświadczenia”⁴, próby „epistemologicznego redukcjonowania reprezentacji rzeczywistości do typów problemów, związanych ze zdaniami prawdziwymi”⁵. Sam Gadamer uważał swoją pracę za w pewnym sensie spóźnioną. Formacja scjentystyczna, którą zwalczał, rozsypywała się dokładnie w momencie publikowania jego dzieła⁶. W ciągu ćwierćwiecza, jakie po nim nastąpiło, „generalny upadek wszelkich form politycznego i intelektualnego absolutyzmu”, „uznanie wielości punktów widzenia i ich wkładu w tworzenie wiedzy”⁷ stało się faktem. Był to, co prawda, jeden z tych dziwnych faktów, w reakcji na które wątpliwość: „czy rzeczywiście?”, niepostrzeżenie przechodzi w zaczepkę: „i co z tego?”⁸, niemniej, w stosunku do czasów wcześniejszych, zmiana była powszechnie wyczuwalna.

Pozytywizm à rebours

Właśnie ze względu na antypozytywistyczny wydźwięk tej zmiany trudno nie uznać za paradoks jej odległych skutków w postaci pozytywizmu à rebours, który w ciągu ostatnich lat nieoczekiwanie pojawił się w kilku ponowoczesnych nurtach myślowych. Mianem pozytywizmu à rebours określam zjawisko, które Józef Czapski sportretował następująco: „od skromnego przyznania, że cały świat nie jest dla nas poznawalny, przeszedł [on, tj. pozytywizm] do brutalnej negacji wszystkiego, czego poznać nie możemy”⁹.

red. E. Domańska, Poznań 1997 (dalej: D1), s. 71-100; o zwrocie etycznym w krytyce literackiej i filozofii zob. np. *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory*, red. J. Adamson, R. Freadman, D. Parker, Cambridge 1988.

4/ A. Zybortowicz *Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, w: D1, s. 49.

5/ F. Ankersmit *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, w: D1, s. 21.

6/ Okoliczności zostały szczegółowo opisane w: J.C. Weinsheimer *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London 1985, s. 4-36; J. Appleby, L. Hunt, M. Jacobs *Powiedzieć prawdę o historii*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2002, cz. 2 (dalej PPH).

7/ PPH, s. 286.

8/ Już w roku 1957 R. Barthes zauważył, że wszelka próba demistyfikacji panującej ideologii, zanim zostanie przyswojona społecznie, spotyka się ze strony audytorium z sekwencją tych dwóch reakcji: zaprzeczania i banalizacji. R. Barthes *Mythologies*, red. A. Lavers, London 1972, s. 117-174.

9/ J. Czapski (za W. Rozanowem) *Czytając*, Kraków 1990, s. 308.

Trzy przykłady. Pierwszym z nich jest obecna u „nowych historyków” radykalna krytyka i faktyczne odrzucenie możliwości¹⁰ obiektywności historycznej. Carlo Ginzburg trafnie zauważył, że z pełnej wiedzy o przeszłości formacja ta uczyniła pojęcie tak jednoznaczne, iż, aby przeforsować swoje racje, musiała zaakceptować taki właśnie, odwrócony, pozytywizm. Nowi historycy – pisał Ginzburg w tekście *Just One Witness* – „uczynili ze świadectw mur, który *ex definitione* wyklucza jakikolwiek dostęp do rzeczywistości”¹¹. Hans Ulrich Gumbrecht dodawał: „Poważne problemy zaczynają się wówczas, gdy, upierając się przy subiektywizmie historyków, wyklucza się założenie, że poza owym subiektywizmem istnieje jakaś rzeczywistość – oraz pragnienie [...] by do tej rzeczywistości dotrzeć”¹². Jeśli przypomnimy sobie niegdyśiejsze postpozytywistyczne deklaracje Adama Kuper, iż etnologia etnologią, a „rzeczywistość to sprawa mistyki”¹³, trudno dostrzec różnicę między skutkami tych postaw – pozytywizmu *straight* i *reversed*.

Paradoks odwróconego pozytywizmu można też dostrzec – i jest to przykład drugi – w dominującym dziś w naukach społecznych konstruktywizmie socjologicznym¹⁴ z jego tezą, że wszelkie społeczeństwo jest tworem autoreferencyjnym i że do Natury, o ile coś takiego w ogóle istnieje, zupełnie nie mamy dostępu. Skutki zdania: „zajmujemy się wyłącznie społeczeństwem, bo nie jesteśmy pewni, czym jest Natura”, szybko zrównują się z kulturowymi następstwami poglądu: „zajmujemy się wyłącznie społeczeństwem, bo nie jesteśmy pewni czy jest Natura”¹⁵.

Logikę tego przybliżenia dobrze widać – i jest to przykład trzeci – w tezie książki Kate Millet *Sexual Politics* (1970) o jednoznacznie kulturowej konstrukcji płci, sfor-

mułowanej na podstawie eksperymentu, znanego jako „John-Joan case”¹⁶, a także w późniejszym od niego o lat dwadzieścia stwierdzeniu Judith Butler: „Jeżeli niezmiennosc płci (*sex*) zostanie zakwestionowana, być może okaże się, że konstrukt zwany płcią (*sex*) w równym stopniu zależy od kultury, jak *gender*; być może płeć (*sex*) była płcią kulturową (*gender*) od zawsze i rozróżnienie między nimi okaże się niebyłe”¹⁷. Choć trzeba uwzględnić, że Butler formułuje swoją wypowiedź w trybie warunkowym, jako abstrakcyjny postulat dobrze ilustruje ona tezę Czapskiego o pozytywistycznym odwróceniu: od ubolewania, że cały świat nie jest dla nas poznawalny (niepoznawalna jest tu płeć biologiczna), przechodzi się tu do negacji wszystkiego, czego poznać nie można (negacja znaczenia płci biologicznej aż po zniesienie rozróżnienia *gender/sex*). „Wyższy rodzaj pokory”, wynikający ze „skromnej akceptacji faktu, że nie możemy rościć sobie pretensji do poznania prawdy”, w pewnych warunkach prowadzi do najgorszej arogancji: kwestionując istnienie świata przyrody niezależnego od naszych wierzeń, *implicite* odrzuca się ograniczenia, jakim mogłyby podlegać ludzkie apetyty¹⁸.

Krytyka od wewnątrz

Przyjrę się teraz wypowiedziom tych krytyków ponowoczesności, którzy podążając z nurtem bieżących dyskusji w humanistyce bywają zarazem jego dysydentami.

Na temat intelektualnych i etycznych skutków ponowoczesnych „płynnych” tożsamości Zygmunt Bauman pisze: „Elastyczność i przemienność tożsamości może

10/ E. Domańska *Wokół metahistorii*, w: H. White *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 27: „White od wielu lat dąży do tego, by uświadomić historykom, że każde przedstawienie rzeczywistości jest skażone ideologią, zaś ci badacze, którzy wytykają ideologiczność innym, robią to nie po, by sami mogli przedstawić przeszłość w sposób bardziej «obiektywny», lecz dlatego, że reprezentują inną opcję polityczną czy inny światopogląd”.

11/ Cyt. za: C. Strout *Border Crossing: History, Fiction and Dead Certainties*, „History and Theory” 1992 nr 31, s. 153, za PPH, s. 268.

12/ H.U. Gumbrecht *Gdy przestaliśmy się uczyć od historii* (dalej HUG), w: D2, s. 195.

13/ A. Kuper *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, przeł. K. Kaniowska, Łódź 1987.

14/ N. Luhmann *The Cognitive Programm Of Constructivism and A Reality That Remains Unknown*, w: *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, red. W. Krohn, G. Küppers, H. Novotny, Dordrecht 1990, s. 64-85.

15/ O problemie sceptycyzmu i niezależnego od poznania istnienia świata zob. np. A. Zybertowicz w odpowiedzi F. Ankermitowi: „niezależna od poznania rzeczywistość istnieje” (w: D1, s. 51), ale – wg słów E. Gellnera – „jest całkowicie niespecyficzna, tj. nie reprezentuje żadnych konkretnych cech”. „Zewnętrzna pozakulturowa rzeczywistość oddziałuje tylko w sposób negatywny” (tamże s. 51). Por. uwagi Gadamera o negatywności doświadczenia w końcowej części niniejszego tekstu.

16/ Eksperymentu, którego tragiczne fiasko wyszło na jaw dopiero w latach dziewięćdziesiątych. Zob. relacja F. Fukuyamy, w: tegoż *Koniec człowieka*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 131-132. Wiadomość z rubryki *Milestones* „Time’a” z 24/5/2004: „Died. David Reimer, 38, a boy reared as a girl in infamous experiment known as Joan-John case; of suicide, in Wininpeg, Canada. After his circumcision was botched in infancy, Reimer’s parents, on a researcher’s advice, renamed him Brenda, had him castrated and put on hormones, hoping they would turn him into girl. Some observers hailed the case as proof that behavioral differences between the sexes are learned and socially reinforced. Reimer learned of his true gender at 14, stopped taking hormones and adopted the name David. He later wed and tried to live a conventional life, but had been depressed since his twin brother’s 2002 suicide”. Zob. też książkę J. Colapinto *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised As a Girl*, New York 2000.

17/ J. Butler *Gender Trouble*, za: H.L. Moore *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 406.

18/ Parafraza wypowiedzi J. Gray’a *Ślomie psy*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 54. Por. też wypowiedź M. Perrot, francuskiej badaczki dziejów kobiet: „Jeszcze nigdy sama idea natury nie była tak mocno kwestionowana. Dzięki temu zyskujemy większą wolność wyboru”. Cyt. za recenzją C. David z *L’Uterus artificiel* H. Atlana, „Nouvelle Observateur” 2005 nr 7/4, cyt. za: „Forum” 2005 9/5-15/5/.

być zapowiedzią nowej, dotąd nieznanej wolności samookreślenia. Ale może też zwiastować nadejście nowego, kapryśnego pana, który nie wiadomo gdzie mieszka i jak wygląda, a znany jest jedynie z obojętności na los i uczucia swoich poddanych¹⁹. Bauman zauważa, że ruchliwość i plastyczność identyfikacji są nie tyle środkami emancypacji, ile redystrybucji wolności i właśnie stąd wynikają ich ciemne strony²⁰. Przyrost możliwości oznacza bowiem możliwą, ale niekiedy wymuszoną restrukturyzację podmiotu, jego fragmentację, co w równym stopniu pociąga za sobą jego możliwą emancypację, jak i dezartykulację (Yves Michaud). Do obaw Baumana dopisuje się brytyjski socjolog, Martin O'Brien, ostrzegając przed groźbą pomieszania porządku teoretycznego z realnym: „o ile metafora «płynności» ożywia wyobraźnię, pozwalając pewne rzeczy dostrzec i mówić o nich, o tyle zaczęła również aspirować do statusu koncepcji teoretycznej, wskutek czego powszechnym stało się odczytanie «płynności» jako empirycznego opisu stanu rzeczy w świecie”²¹. I dalej: „Uogólnienie diagnozy, zgodnie z którą natura tożsamości jest nietrwała i płynna, prowadzi do błędnej interpretacji podstawowych symptomów jej uwzorowania, które nie ustępują mimo zachodzących, pozornie kluczowych zmian społeczno-ekonomicznych”²².

Ponowoczesna płynność tożsamości spowalnia orientację, ale prawdziwa trudność wyłania się dopiero wtedy, gdy mowa o warunkach, w jakich przebiega dziś w kulturze samo dochodzenie prawdy. Mówiąc o tym, cytowany już Bauman odwołuje się do Arystotelesa i jego poglądu, że poszukiwanie prawdy odbywa się na agorze, w sferze publicznej, gdzie ustala się relacja pomiędzy tym, co indywidualne (gr. *oikos*) i tym, co wspólne (gr. *ecclesia*). Winę za zniknięcie sfery, która tym właśnie by się zajmowała, badacz przypisuje kilku strukturalnym uwarunkowaniom ponowoczesności. Pierwszym z nich jest indywidualizm:

Na dzisiejszej agorze ludzie spowiadają się głównie ze swoich jednostkowych przeżyć. [...] Dyskurs zamyka się w obrębie horyzontu jednostki. Doświadczeniom wspólnotowym zabrakło „bazy materialnej” czy społecznego mechanizmu, który by im pozwolił się skryształizować i torował drogę do prawdy ponadjednostkowej, wspólnej, obiektywnej.²³

Blokowanie samej możliwości (ustalania) prawdy w epoce ponowoczesnego indywidualizmu widać też, zdaniem Baumana, we współczesnej redukcji „wspól-

nej prawdy”, „prawdy w ogóle”, do „prawdomówności” jednostek. Bauman pisze: „Gdy kwestię prawdy zredukuje się do prawdomówności choćby najważniejszych jednostek, prawda o społeczeństwie, o stanie i losach wspólnoty ginie z pola widzenia”.

Drugim strukturalnym przeciwnikiem prawdy w społeczeństwie ponowoczesnym jest konsument jako przeciwieństwo obywatela. „W świecie konsumentów zrywa się komunikacja pomiędzy *oikos* i *ecclesia*. Osoby publiczne zapewniają nas [...], że sprawiedliwość to jest puste pojęcie wymyślone przez ideologów, że realnie istnieją tylko interesy jednostek [...]. Ale jeśli istnieją tylko interesy, to jak mamy dochodzić do prawdy?”²⁴.

Kolejnym czynnikiem, który uniemożliwia istnienie prawdy wspólnej są epistemologie rządzące mediami: „Techniką przekazu informacji i techniką dochodzenia prawdy rządzą różne logiki. Najpowszechniejsze dziś źródło informacji, czyli telewizja, z natury nie jest w stanie przykuć uwagi widza na czas potrzebny do wyłożenia logiki argumentu”. Tu Bauman nawiązuje do znanej koncepcji technopolu Neila Postmana, który opisując zainteresowanie mediów informacyjną nowością i zupełny brak zainteresowania korygowaniem informacyjnych przekłamań, cytuje pochodzącą z roku 1920 wypowiedź Waltera Lippmana²⁵: „Nie ma mowy o wolności komunikowania się, jeśli brakuje jej środków do wykrywania kłamstw”²⁶.

Nadużycia: interpretacja, dyskurs, narracja, emancypacja

Od ponowoczesnej refleksji społecznej, wracam teraz do ponowoczesnej praktyki naukowej. Przytoczę cztery kolejne wypowiedzi, z których każda denuncjuje nadużycie którejs z podstawowych kategorii interpretacjonizmu.

Pierwsza. Christopher Browning, autor głośnej książki o 101 Rezerwowym Batalionie Policji, ekspert w procesach negacjonistów²⁷, dobrze wie, że fakty są czymś różnym od ich interpretacji, zna jednak takie fakty, które interpretacji nie

24/ Tamże.

25/ Skądinąd twórcy pojęcia stereotypu.

26/ W. Lippman *Public Opinion*, New York 1922, cyt. za: N. Postman *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2002, s. 157. Analizowane tu zjawisko paraliżu prawdy, spowodowane indywidualistyczną anomią, zanikiem agory-*oikos*, przemianą obywatela w konsumenta i redukcją epistemologicznej przestrzeni przez nowe technologie, w nadmiernie uproszczonym odbiorze bywa nieraz sprowadzane do odległych skutków marksizmu i nietzscheizmu (zob. O.J. Salij *Wezwany do miłości*, „Rzeczpospolita”, 14.04.2005). Zob. polemika z tym poglądem, pióra J. Hołówni *Filozofia jako wina*, „Rzeczpospolita”, 5/5/2005.

27/ *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, red. S. Friedlaender, Harvard 1992, przyp. 11, s. 339 (dalej: F).

19/ Zob. Z. Bauman *Tożsamość, jaka była, jest i po co?*, w: *Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001, s. 12.

20/ Tamże s. 21 oraz książka Z. Baumana *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

21/ M. O'Brien *Esej o płynnej tożsamości*, w: *Wokół problemów tożsamości*, s. 27. Klasycznym przykładem tego typu zabiegu są nienormatywne koncepcje tożsamości, które omawia J. Kochanowski w książce *Paradygmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Kraków 2004. Piszę o tym w drugiej części niniejszego tekstu, zatytułowanej *Kulturkamp(f)*, („op. cit.”), w druku.

22/ M. O'Brien *Esej o płynnej tożsamości*, s. 31.

23/ J. Żakowski *Anty-TINA*, Warszawa 2004, s. 31-32.

dopuszczają. „101 Rezerwowy Batalion Policji przybył do Józefowa rankiem 13.07.1942 i rozstrzelał wiele setek Żydów w pobliskim lesie. Takie «fakty» po prostu nie pozwalają na interpretację, nie mają żadnego sensu, przynajmniej w tych kategoriach pytań o sens, na które ja poszukuję odpowiedzi”²⁸ – pisze. Browning wskazuje tu na granicę hermeneutyki, którą wyznacza interpretacja zła, zbyteczna. O ile Gadamer twierdził, że pod wpływem interpretacji rzecz interpretowana doznaje przyrostu bytu (*Seinszuwachs*), w pytaniu, które zadajemy sobie pod wpływem słów Browninga, chodziłoby o coś dokładnie odwrotnego: które doświadczenia mają do siebie to, że wymuszają zamilknięcie, a przynajmniej kontrolę głosu interpretatora?²⁹

Wypowiedź druga, nie wymagająca komentarza, pochodzi z tekstu francuskiego historyka Pierre’a Vidal-Naqueta, który w konfrontacji z negacjonistami stwierdza, że chociaż istotnie wszystko powinno być filtrowane przez dyskurs, to jednak „jest coś, co istnieje poza nim, co było przed nim, coś, czego w żaden sposób nie można sprowadzić do dyskursu, i co nadal byłbym skłonny nazywać rzeczywistością”³⁰.

Podobny jest etyczno-realistyczny wydźwięk trzeciej wypowiedzi. Autor, Thomas S. Weisner, analizuje temat ściśle antropologiczny, wychowanie dzieci w rodzinie afrykańskiej. W tekście *Kultura, dzieciństwo i postęp na obszarze Afryki subsaharyjskiej*³¹, odnosi się on krytycznie do artykułu innego afrykanisty, zatytułowanego *Except-Africa: Remaking Development, Rethinking Power*³². Według niego, dowodzi Weisner, „literacki trop «z wyjątkiem Afryki» [powtarzający się w dysproporcjonalnych zestawieniach czynników statystycznych, opisujących przemiany społeczno-gospodarcze na różnych kontynentach] stanowi część «narracji», która sama w sobie prowadzi do zanegowania rozwoju. [Autor] proponuje wiele pozytywnych kontrnarracji, opierających się na zróżnicowaniu, zaskoczeniu, nieprzewidywalności i złożoności określonych sytuacji. Niemniej – konkluduje Weisner – kwestie związane z «narracją» nie uwzględniają dojmujących i palących problemów ekonomiczno-społecznych Afryki”. Przeciwnie: wiara w samospełniające się proroctwo negatywnej narracji może skłaniać do zaprzeczania rzeczywistości i zaniechania prób jej poprawienia.

28/ F, s. 22-36.

29/ Katalog podobnych zjawisk przynosi książka J. Brach-Czainy *Szczeliny istnienia*, Kraków 1998, s. 38 i 41: „Obserwacja porodu uśmierza niepokój, gdyż tak wygląda, że, prawdę mówiąc, wstyd wątpić [...]. Jego brutalnej sile nie sposób przeciwstawić fikcji”.

30/ C. Ginzburg *Just One Witness*, w: F, s. 86.

31/ Por. w: L.E. Harrison, S.P. Huntington *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (dalej HH), przeł. S. Dymczyk, Poznań 2000, s. 230.

32/ Cyt. za HH, s. 249.

Przykład czwarty dotyczy granic multikulturalizmu i pochodzi z amerykańskiej dyskusji na temat statusu głuchych, toczącej się w prasie amerykańskiej³³ w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Problem sygnalizowany jest w tytule jednego z zasadniczych głosów tej debaty, artykułu zatytułowanego *Głuchota jako kultura*, w którym czytamy: „Głuchota nie jest upośledzeniem. Jest ona natomiast, jak twierdzi teraz wielu głuchych ludzi, podkulturą jak każda inna. Głusi są po prostu mniejszością językową (mówiącą amerykańskim językiem migowym) i nie bardziej potrzebują leczenia swego stanu niż Haitańczycy albo osoby hiszpańskojęzyczne”³⁴. Wypowiedź tę następująco analizuje Christopher Lash w *Buncie elit*:

Różnorodność – slogan powierzchownie atrakcyjny – zaczęła [w społeczeństwie amerykańskim] oznaczać odwrotność tego, co wydaje się znaczyć. W praktyce różnorodność okazała się legitymizować nowy dogmatyzm, w którym rywalizujące mniejszości chronią się za systemem przekonań, impregnowanym na racjonalną dyskusję. Fizycznej segregacji społeczeństwa w zamkniętych, rasowo jednorodnych enklawach, towarzyszy bałkanizacja opinii. Każda z grup próbuje okopać się za własnymi dogmatami. Staliśmy się narodem złożonym z mniejszości.³⁵

Cztery przytoczone wypowiedzi krytykują nadużycia kategorii teoretycznych interpretacjonizmu. Wypływają z nich następujące wnioski:

- 1) Choć odkrycie wszechobecności interpretacji było kiedyś przełomem, dziś odkrywcze jest raczej pytanie, jak to się dzieje, że niektóre fakty tak dobrze się bez interpretacji obywiają. Interpretacja nigdy nie jest niewinna i nie zawsze jest potrzebna, szczególnie zaś nie jest niewinna wtedy, gdy nie jest potrzebna.
- 2) Choć dyskurs jest cenną kategorią teoretyczną, nie wszystko, co istnieje, kończy się i zaczyna na dyskursie.
- 3) Choć narracja udziela głosu rzeczywistości, to istnieją narracje, które jej ten głos odbierają. Należą do nich złe interpretacje.
- 4) Choć wielokulturowość jako produkt wielości interpretacji była przez długi czas wygodnym i prawomocnym odroczeniem dylematów związanych z różnicą,

33/ *Pride in a Soundless World: Deaf Oppose a Hearing Aid*, „The New York Times”, 16/5/1993, s. 1, 22, cyt. za: P. Schwartz *Wielokulturowy nihilizm*, w: A. Rand *Powrót człowieka pierwotnego*, przeł. Z. Czarnecki, Poznań 2003, s. 338-339.

34/ E. Dolnick *Deafness as Culture*, „The Atlantic Magazine”, September 1993, s. 37, cyt. za: P. Schwartz, *Wielokulturowy nihilizm*, w: A. Rand *Powrót człowieka...* Debata, do której się tu odwołuję, toczy się już w Polsce. Artur Żmijewski nakręcił przejmujący film pt. *Lekcja śpiewu*, w którym występują głuche dzieci. W wywiadzie udzielonym „Dużemu Formatowi” z 16/5/2005 Żmijewski mówi: „Oni nie chcą, by się nad nimi użalać, nie zawsze chcą się integrować ze zdrowymi, często wcale nas nie potrzebują. Np. głusi tworzą własne społeczności. Posługują się własnym językiem – są jak mieszkańcy innego, egzotycznego kraju”.

35/ Ch. Lash *Bunt elit*, przeł. D. Rodziewicz, Kraków 1997.

istnieje granica, za którą aporii nie da się już utrzymać. Oznacza to konieczność porozumienia – jak w sprawie tego, czy głuchym dzieciom należy wszczepiać implanty ślimakowe, czy nie.

Reaktywacja rzeczywistości

Omówiwszy przejawy interpretacyjnego nadmiaru, chciałabym teraz zwrócić uwagę na zjawisko w stosunku do niego odwrotne. Jest nim obserwowane w wielu rejonach humanistyki, rozmaicie motywowane, ponowne zainteresowanie sferą pozadyskursywną, przejawiające się w sięganiu poza język i ludzką intencjonalność. Dwa prowizoryczne oznaczenia kierunków ponownego zwrotu ku rzeczywistości, który właśnie obserwujemy, wskazali ci, którzy najmocniej zakwestionowali do niej dostęp: socjologiczni konstruktywiści i nowi historycy.

Już w latach sześćdziesiątych fenomenologia społeczna zauważała niesymetryczność uwagi, poświęcaniej człowiekowi i rzeczywistości w badaniach społecznych. „Nauki przyrodnicze zajmują się wyłącznie tym, w jaki sposób rzeczy są postrzegane przez obserwatora. Wcale zaś nie zajmują się tym, w jaki sposób rzeczy doświadczają nas. Nie znaczy to jednak, że rzeczy nie oddziałują na nas, ani na siebie nawzajem”³⁶. Mgliste spostrzeżenie R.D. Lainga (pochodzące z lat 60.) zostało w dość nieoczekiwany sposób podjęte przez grupę postkonstruktywistów brytyjskich i francuskich, socjologów związanych z Lancaster University (twórców *actor-network theory* – w skrócie ANT: Bruno Latoura, Michaela Callona, Johna Law)³⁷, którzy radykalizując postulat symetrii mocnego programu socjologii wiedzy³⁸, usiłowali doprowadzić do przededefiniowania przedmiotu badań socjologicznych. Zadając pytanie, kto jest autorem rozróżnienia Natura/Społeczeństwo, skoro społeczeństwo jest dopiero wytworem tego rozróżnienia³⁹,

^{36/} R.D. Laing *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 2005, s. 20.

^{37/} M. Callon *Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay*, w: *Power, Action and Belief*, red. J. Law, The Sociological Review Monograph 32: London, Boston Henley 1987 (?). Dziękuję Michałowi Liberze za odbitkę tego artykułu i komentarz.

^{38/} Zob. B. Barnes i D. Bloor *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 454-497. W roku ubiegłym zob. „manifest drugiego empiryzmu”, B. Latour *Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Facts to Matters of Concern*, „Critical Inquiry”, Winter 2004 vol. 30, nr 2.

^{39/} Pytanie uchylił Ernst Gellner, wyjaśniając, że społeczeństwo jako takie jest transcendentnym warunkiem naszego poznania, a jego osiemnastowieczna odmiana, która wytworzyła rozróżnienie Natura/Społeczeństwo była tylko jednym z wielu typów społeczeństwa. Zob. też B. Latour *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA and London 1999 (dalej: *Pandora*).

postawili problem badania całej rzeczywistości, nie zaś tylko jej „społecznego eliminatu”. Chodziło o skonstruowanie serii eksperymentów, których przebieg dostarczałby niesymbolicznego języka, wykrywającego słabo rozpoznane aspekty świata, Naturę i technologię. Grupa wstąpiła się m.in. wprowadzeniem w roli pełnoprawnego (równorzędnego z rybakami i naukowcami) uczestnika⁴⁰ eksperymentu naukowego z zakresu hodowli i rybołówstwa – pewnej odmiany małża (*scallop*), a właściwie jego larwy. Działania grupy lankasterskiej można uważać za ekscentryczny wybrzyk, ale można je też uznać za to, czym były we własnych oczach: za próbę rozszerzenia zakresu interakcji ze światem, nawiązania z nim jakiejś formy niesymbolicznej komunikacji⁴¹, a także ustanowienia „nowej podmiotowości” w tym kontakcie.

O wiele bardziej spektakularny, bo wymuszony problematyką etyczną, był zwrot ku rzeczywistości w wykonaniu nowych historyków. Nastąpił on w rezultacie spo-

^{40/} Problem małża jako „aktora” tego eksperymentu został dobrze uchwycony przez dr. Krzysztofa Abriszewskiego (UMK Toruń), który w swojej pracy doktorskiej pisze: „Aktor nie musi być «kimś», aktor to tylko coś lub ktoś, co/kto działa. Aby uniknąć tego nieporozumienia, badacze z kręgu ANT dość często posługiwali się słowem «aktant». Sęk w tym, że to ostatnie brzmi dziwnie, obco i odpychająco dla kolegów z nauk społecznych. Ponadto, aktor nie miał się poruszać po sieci. Sieć to zestaw relacji pomiędzy aktorami, ale zestaw dynamiczny. Niektóre relacje utrwalają się, inne nie. Wystarczająco silnie utrwalone relacje, jak mówi się w ANT – zamknięte w czarnej skrzynce, stworzą nowego aktora. Toteż aktor także jest siecią. Oba słowa na dwa sposoby określają to samo (B. Latour *On recalling ANT*, w: *Actor Network Theory and After*, red. J. Law, J. Hassard, Oxford 1999, s. 19). Za: K. Abriszewski *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii Aktora – Sieci*, UMK, Wydział Humanistyczny, Toruń 2004, <<http://bazy.opi.org.pl/raporty/opisy/dokhab/71000/d71432.htm>>, praca doktorska pod kierunkiem prof. A. Szahaja. Dziękuję dr. Andrzejowi W. Nowakowi za pomoc w dotarciu do powyższego tekstu i bibliografii B. Latoura.

^{41/} Posługując się pojęciem *translacji* badacze ANT dowodzą, iż poznanie, także w nauce, oparte jest na szeregu przekształceń, poprzez które odbywa się „pakowanie rzeczy w słowa”. Chcąc na przykład odpowiedzieć na pytanie, czy gleba w lasach w Amazonii kurczy się, czy rozrasta (przykład z *Pandora*), musimy zbadać glebę w tym rejonie. Między wyjazdem do Amazonii i organizowaniem przestrzeni badania przez nakładanie na nią współrzędnych; próbkowaniem gleby, wkładanej do plastikowych woreczków, umieszczanych w pedokomparatorze; „przekładaniem barw próbek gleby przy pomocy kodu Munsella”, a ostatecznym diagramem, pozwalającym odpowiedzieć na pytanie o stan rzeczy w Amazonii, znajduje się seria drobnych przeskoków między rzeczami a słowami. Każdy z etapów działa wobec poprzedniego jako znak, staje się jego reprezentacją, a wobec następnego jako porcja materii, jako coś, co należy reprezentować (*Pandora*, s. 69-70, rys. 2.20 oraz 2.21, za: K. Abriszewski *Poznanie...*, s. 33). W żadnym momencie tego ciągu przekształceń nie występuje jednak proste narzucenie znaków na bezkształtną materię (*Pandora*, s. 56-58).

rów o możliwe manipulowanie ich dyskursem przez negacjonistów⁴². Pod wpływem tych „gier prawdą” Hayden White pisał już w latach dziewięćdziesiątych: „Prawda oczywiście jest ważna, ale tylko dlatego, że często ukrywa rzeczywistość. Obecnie zaś bardziej interesuję się rzeczywistością”⁴³. W podobnym kierunku zwrócił się Franklin Ankersmit, który od pewnego czasu poszukuje rzeczywistości w możliwie niezapśredniczonym, zmysłowym kontakcie z historią. Nowych historyków ogarnęła namietność do artefaktów: „bezpośredniego doświadczania przeszłości [...] możliwości dotykania, wachania i smakowania światów w przedmiotach, które je tworzyły”⁴⁴. Niektórzy, jak Steven Greenblatt, posunęli się nawet do wyznania, że zawsze kierowało nimi „pragnienie rozmowy z umarłymi”⁴⁵.

Niezależnie od tego, co myśleć o podobnych deklaracjach, zarówno w nich, jak i w eksperymentach Callana-Latoura z małżami, można rozpoznać to samo, choć formułowane w innych teminach, pragnienie odnowienia kontaktu ze światem⁴⁶ poza- czy też nie wyłącznie ludzkim, które cechuje dziś znaczną część posthermeneutycznej humanistyki. Językowa uprząż zaczęła jej doskwierać właśnie z powodu swojej największej zalety: elastyczności.

Kiedy Franklin Ankersmit pisał w *Narrative Logic* o narracji jako sposobie udomowienia (*domestication*) rzeczywistości, mechanizmowi, który nie tyle ją odzwierciedla, ile określa, nie tyle odkrywa, ile wynajduje⁴⁷, a Hayden White roz-

różnił niedostępne poznawczo „zdarzenie” (*event*) od „faktu” (*fact*), jego językowego obrazu⁴⁸, z całą pewnością nie chodziło o zakwestionowanie istnienia samej rzeczywistości. Tym bardziej nie szło im o negowanie Holokaustu, a jednak dopiero Holokaust stał się granicą, na której musieli się zatrzymać. Dopiero ten fakt, ze względu na nadmiar, jakim jest obarczony, wskazał na niestosowność postmodernistycznych ujęć jako autotematycznych narracji, w obrębie których każda interpretacja byłaby dopuszczalna, a każde pojęcie prawdy nieadekwatne⁴⁹. W postaci Wydarzenia przed oczy historyków powrócił dawno nieoglądany „przedmiot”, o którym amerykańskie historyczki Appleby, Hunt i Jacob pisały, że „trudno się go pozbyć, ponieważ istnieje”, i że jego obiektywność wyraża się w jego niepodatności na d o w o l n ą interpretację⁵⁰. To dzięki niemu w ujęciach konstruktywistycznych dostrzeżono groźbę estetyzacji wiedzy historycznej i relatywizacji przeszłości, a zatem niezamierzone torowanie drogi negacjonizmowi.

Ów powracający do gry przedmiot prezentował się teraz oczom podmiotu, jednostkowego lub zbiorowego, który w refleksji epistemologicznej po Holokauście uległ radykalnej degradacji. Philippe Lacoue-Labarthe pisze wręcz o „raku podmiotu” w epoce pieców⁵¹. Ponieważ podmiot ów ustanawiał się w oparciu o procedury eliminacyjne („eliminacja jest najpewniejszą metodą identyfikacji”⁵²), zredukowano go, odbierając mu prawo interpretowania, a przynajmniej zadawania niektórych pytań (to przewidział już Heidegger, pisząc, że nie każdy ma prawo do każdego pytania). Ale redukując podmiot uwikłany w Zagładę, nie należało zapominać, że w kręgu jej świadków znajduje się też inny podmiot-niepodmiot⁵³, „pogrzebany żywcem, niedo-zastrzelony, prawie umarły”⁵⁴, podmiot, który jest „tragikiem” Agambenowskiego – m u z u ł m a n a. Ów podmiot przetrwał, tyle że został – przez winę albo przez traumę – radykalnie osłabiony.

W opisie klasycznej, zdestruowanej przez Heideggera i następców sytuacji epistemologicznej wizja tego osłabionego, nie w pełni przynależnego „porządkowi obecności” podmiotu i górującego nad nim „przedmiotu” (w postaci Wydarzenia), jest czymś zupełnie nowym. W tych warunkach pojawia się pytanie o dostęp do wspomnianego podmiotu, a w ślad za nim o „doświadczenia, którego nie ma”.

42/ Dobrym wykładem zagadnienia jest tekst C. Ginzburga *Just One Witness* (w: F, s. 25). Nie zgadzam się z tezą Slavoj Żižka, który uważa, że „podający w wątpliwość prawdziwość holokaustu nigdy nie odwołują się do postmodernistycznego dyskursywnego konstruktywizmu, tylko trzymają się ram empirycznej analizy faktów”, zob. S. Żižek *Perspektywy polityki radykalnej*, przeł. A. Mazur, „Krytyka Polityczna” 2005 nr 7-8, s. 70. W Akademii spotyka się dziś nie tylko „negacjonistów empirycznych”, ale też, niekiedy, „negacjonistów postmodernistów”, np. wywodzących swoje racje z lektury Paula de Mana.

43/ E. Domańska *Wokół metahistorii*, w: H. White *Poetyka pisarstwa...*, s. 27.

44/ Gumbrecht, HUG, w: D2, s.198.

45/ S. Greenblatt *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley 1988, s. 1, cyt. za Gumbrecht, HUG, w: D2, s. 195. Przy okazji trudno nie zauważyć, że na poziomie zjawisk masowych tęsknota za Rzeczywistym, wyrażająca się w „pragnieniu rozmowy z umarłymi”, udziela się dziś całemu globowi. Zjawisko to określane jako „kultura posttraumatyczna” rozwija się gwałtownie od końca lat osiemdziesiątych.

46/ I. Hydle *Anthropological Theory*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2004, Vol. 4(1): 111-124 (www.sagepublications.com DOI: 10.1177/1463499604040850 Book Reviews): „Latour’s work introduces a vocabulary to describe the new hybrids emerging from the wreckage of old dichotomies and taxonomies. None the less *r e a l i t y* is a key term to which he returns throughout the book as he builds a new logic based upon another thought – a «grammar» distinct from those of the natural and social/human sciences”. Podkr. JTB.

47/ E. Domańska *Wokół metahistorii*, w: H. White *Poetyka...*, s. 12.

48/ *Event* i *fact*, zob. ostatnio „Krytyka Polityczna” 2005 nr 7-8.

49/ A. Van den Braembussche *Historia i pamięć*, w D1, s. 112.

50/ PPH, s. 270.

51/ P. Lacoue-Labarthe *Poezja jako doświadczenie*, przeł. J. Margański, Gdańsk 2004, s. 17.

52/ Tamże.

53/ Wbrew Agambenowi ujmuję go tu w kategoriach czysto ontycznych, podobnie jak wydaje się to czynić S. Żižek *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, Warszawa 2003, s. 39.

54/ R. Nycz *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?*, „Teksty Drugie” 2004 nr 5, s. 7 (dalej T). G. Agamben *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York 2002 i inne.

Reaktywacja doświadczenia

W tekście *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma* Ryszard Nycz pisze, że narastające zainteresowanie problematyką holokaustową uruchomiło ostatni bodaj z generalnych zwrotów w założeniach teoretycznych i kierunkach poszukiwań humanistyki, prowadzący od uznawania języka za warunek możliwości i (gwaranta istnienia) kulturowego doświadczenia do zdecydowanych prób wykroczenia poza język – ku czy przed- czy pozady-skursywnym terytoriom kontaktowania się człowieka ze sobą i z pozaludzkim światem⁵⁵. Jesteśmy świadkami, jak zwrot ten nabiera tempa, usiłując (który to już raz?) otworzyć więzienie języka i zawrócić ku rzeczywistości. Sygnałem zmiany – pisze Nycz – jest dokonująca się na naszych oczach reaktywacja kategorii doświadczenia. Po latach kategoria ta powraca w postaci poniekąd własnego zaprzeczenia: „doznań bezkształtnych, nieuformowanych”, „niespójnych, niejednorodnych, nieciągłych”, niespecyficznych – jak powiedziałby Ernst Gellner – to jest takich, o których nie sposób powiedzieć nic, doznań wyrażających się wyłącznie zastępczo⁵⁶ albo przez negację⁵⁷, a jednocześnie boleśnie rzeczywistych, niepozwalających o sobie zapomnieć.

Wydawałoby się, pisze Nycz, że „wrażenia niepojęte, a więc nie dające się opłacać przez świadomość, w ogóle do doświadczenia [...] nie należą”. Co jednak zrobić z tymi treściami indywidualnymi i zbiorowymi, których na p ó r równy jest ich oporowi (wobec reprezentacji)?

Traumatyczny bagaż tej nie dającej się uobecnić i wysłowić części doświadczenia zostaje zdeponowany w nierefleksyjnej pamięci jednostek oraz zbiorowości i przemieszcza się wraz z nimi, nie daje się porzucić czy rozładować. Wywiera presję, domagając się ujawnienia i artykulacji, które z kolei, choć skazane nieuchronnie na połowiczność i niespełnienie, stają się wszakże doniosłymi wskaźnikami czy symptomami [...] rzeczywistości tego, czego pojąć niepodobna.⁵⁸

Kategoria doświadczenia, o którą upomina się ta niefleksyjna, odłączona od zabitych i oniemiałych, odczuwana na kształt bólu fantomowego zbiorowa pamięć, nie przypomina w niczym owej „praktycznej wiedzy zdobytej w kontaktach ze światem – zintegrowanej, uświadamianej, wypowiedalnej”, którą dotąd nazywaliśmy doświadczeniem. Nie da się jej sprowadzić do problematyki interpretacji, narracji ani dyskursu. Choć dyskurs, narracje i interpretacje wdzierają się w negatywność tego doświadczenia, jego naturalnym obszarem nie jest ani agora, ani

55/ T, s. 5, podkr. JTB.

56/ „To raczej jego nieprzedstawialna podszewka: doświadczenie niespójne, niejednorodne, nieciągle, uchwytnie jedynie przez jego wtórne symptomy, nieudolne próby opracowania, *per procura* i *in effigie*” (T, s. 6-7).

57/ Por. A. Zybortowicz *Badacz w...*, D1, s. 51.

58/ T, s. 6.

literatura, ani w ogóle żadne miejsce, gdzie się mówi. Jego naturalnym obszarem jest bezsłowna Rzeczywistość, która nie chce wyjawić c z y m j e s t, poprzestając na komunikacie, że j e s t⁵⁹, i dopuszczając tylko ostensywne, indeksalne reprezentacje.

Z hermeneutycznej refleksji nad doświadczeniem chciałabym wydobyć trzy wskazania, które mogą odegrać jakąś rolę w problematyzacji „doświadczenia, którego nie ma”.

Pierwszym jest wzmianka o „milczących postaciach doświadczenia” w *Kleine Schriften* Hansa-Georga Gadamera. Wymienione tam „głód”, „miłość”, „praca” i „władza” znajdują się dopiero na drodze do języka, to znaczy nisko na skali między światem a rozumem, a jednak Gadamer nazywa je doświadczeniem⁶⁰.

Drugą wskazówką jest Gadamerowska formuła negatywności doświadczenia:

mówimy [o nim] w dwojakim sensie – raz o doświadczeniach, które zgadzają się z naszymi oczekiwaniami i je potwierdzają, innym razem o doświadczeniu, którego się zaznaje. To ostatnie, właściwe doświadczenie, jest zawsze negatywne. Gdy zaznajemy doświadczenia z jakimś przedmiotem, to oznacza, że dotychczas nie widzieliśmy rzeczy poprawnie, a teraz znamy je lepiej. Negatywność doświadczenia ma więc swoiście twórczy sens.⁶¹ [...] Doświadczenie, którego ktoś zaznaje, zmienia całą jego wiedzę. [...] Tylko przez negatywne przypadki dochodzi się, jak to już Bacon wiedział, do nowego doświadczenia. Każde doświadczenie, które zasługuje na to miano, przekreśla jakieś oczekiwanie.⁶²

Trzecim przypomnieniem jest przesłanka, ukryta w samej etymologii słowa „doświadczenie”. Cytuję za Philipem Lacoue-Labarthe:

59/ T, s. 8.

60/ Gdzie indziej jednak: „Doświadczenie nie jest najpierw bezsłowne, by potem dzięki nazwie stać się przedmiotem refleksji na drodze, powiedzmy podciągnięcia pod ogólność słowa. Do istoty samego doświadczenia należy raczej, iż poszukuje ono słów i znajduje takie, które je wyrażają” (H.-G. Gadamer *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 381).

61/ Tamże, s. 481.

62/ Tamże, s. 481-485. Zob. też Gadamerowską opinię na temat niepowtarzalności doświadczenia (tamże, s. 482), przeciwstawioną naukowej koncepcji eksperymentu jako działania *stricte* powtarzalnego. Być może z różnicy tych tradycji („prawda”/ „metoda”?) bierze się sprzeczność pomiędzy Gadamerowską koncepcją „człowieka doświadczonego” jako kogoś „radikalnie niedogmatycznego”, kto nie rości sobie pretensji do wszechwiedzy i jest otwarty na nowe doświadczenia (tamże, s. 484) a Latourowską koncepcją powtarzalności doświadczenia i zamkniętości umysłu, „który się na czymś zna”: „Kiedy po raz pierwszy doświadczamy jakiegoś zdarzenia, nie mamy na jego temat wiedzy; nasza wiedza o czymś rozpoczyna się wtedy, kiedy jest to przynajmniej drugi raz, gdy czegoś doświadczamy, to znaczy, kiedy to coś jest nam znane. Mówi się o kimś, że się zna [na czymś], kiedy wszystko, cokolwiek się zdarzy, stanowi [dla niego] jedynie przykład innych zdarzeń już sklasyfikowanych (B. Latour *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge Mass. 1987, s. 219, cyt. za: K. Abriszewski *Poznanie...*, s. 40).

Doświadczenie, *expérience*, pochodzi od łacińskiego *experiri*, „wystawiać się na próbę”. Rdzeń to *periri*, występujący także w *periculum*, „zagrożenie”, „niebezpieczeństwo”. Indoeuropejski źródłosłów to *per*, z którym wiążą się takie znaczenia jak *traversée*, „przeprawa”, „przejście”, wtórnie *épreuve*, „próba”, „doświadczenie”. W grece występują liczne wyrazy pochodne, oznaczające „przejście”, „przeprawę”, *peiro*, „przeprowadzić się”; *pera*, „poza”; *perao*, „iść na przełaj”; *peraino*, „docierać do celu”; *peras*, „kres, granica”. Jeśli chodzi o języki germańskie, w staroniemieckim mamy *faran*, z czego wywodzi się *fahren*, „przewozić”, i *fuehren*, „prowadzić”. Czy powinniśmy z tym źródłem kojarzyć także *Erfahrung*, „doświadczenie”, czy też raczej należałoby połączyć to słowo z drugim znaczeniem *per*, „próba”, w staroniemieckim *fara*, „niebezpieczeństwo”, i *gefahrden*, „narażać na niebezpieczeństwo”? Granice między tymi znaczeniami są płynne. Podobnie jest z łacińskim *periri*, próbować, i *periculum*, które pierwotnie znaczyło „próbę”, „sprawdzian”, a potem „ryzyko”, „niebezpieczeństwo”.⁶³

Ze słów Gadamera i Labarthe’a wynika, że zarówno pod względem semantycznym, jak i etymologicznym „doświadczenie” trudno oddzielić od związanego z nim „ryzyka”. Doświadczenie ma na względzie poznawczy zysk, ale zysk ten staje się możliwy tylko dzięki umożliwiającej go negatywności i stracie. Skoro jest tak w przypadku każdego doświadczenia, w o ile większym stopniu reguła ta zachodzi w przypadku „doświadczenia, którego nie ma”⁶⁴.

Z kursu filozofii pamiętamy, że są dwie drogi dociekania prawdy – niezawodna i daremna. Pierwsza zakłada, że to, co jest, nie może nie być. Druga, że jest i to, co jest, i to, czego nie ma⁶⁵. Rozważanie „doświadczenia, którego nie ma”, porusza się drogą, którą nam odradzano: „Nigdy nie da się wykazać, że są rzeczy, które nie są, lecz ty od tej drogi trzymaj się z dala! I niechaj cię nawyk doświadczalnego badania nie zepchnie na tę drogę, aby ufać krótkowzrocznemu oku, hałaśliwym uszom i językowi, lecz osądz rozumem przytoczony przeze mnie dowód niezbity” (Parmenides, frg. B1, 7).

Ale z kursu filozofii pamiętamy też, co mówili stoicy. „Rzecz każda ma dwa uchwyt – za jeden z nich da się ona udźwignąć, za drugi jednak udźwignąć się nie da”. Skoro uchwyt od strony rzeczywistości zawodzi, korzystaj z uchwytu od strony niereczywistości⁶⁶. Rzecz, której nie możesz wyjaśnić w kategoriach ludzkich,

^{63/} Ph. Lacoue-Labarthe *Poezja jako...*, s. 150, przyp. 16.

^{64/} Inaczej o „doświadczeniu bez podmiotu” zob. F. Ankersmit *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004, s. 299 i n.

^{65/} Ktoś, kto „ośmiela się zakładać, że jest coś, co nie jest” (gr. *to me on einai*, Platon *Sofista* 237a), wchodzi na drogę niemożliwości.

^{66/} Epiktet *Encheiridion*, przeł. L. Jachimowicz, Kraków 1997, s. 81: „I tak na przykład kiedy brat twój wyrządzi ci krzywdę, nie staraj się tego udźwignąć za ten właśnie uchwyt, że wyrządził ci krzywdę (bo to jest uchwyt, za który nie da ci się krzywdę udźwignąć), ale już raczej za ten drugi, że mianowicie jest twoim bratem, żeś ty się z nim razem wychował, i w ten sposób uchwycisz krzywdę z tej strony, z której da się ona udźwignąć”.

spróbuj wyjaśniać w pozaludzkich. „Doświadczenia, którego nie ma” nie można podnieść za uchwyt rzeczywistości, dlatego pytając o nie, bierzemy rozbrat z Parmenidesem i z niewytłumaczalną nadzieją przyglądamy się kolejnym porażkom języka⁶⁷.

^{67/} Przykładem fiaska są próby umieszczania tego doświadczenia w starym języku religijnym. Takim wpisaniem doświadczenia „muzułmana” w język tradycyjnych narracji jest rzetelny, ale skazany na porażkę tekst Jacka Leociaka *Wychylenie z grobu*, „Teksty Drugie” 2004 nr 5, s. 48-63. Inny przykład, dużo jaskrawszy, to zbiór opowieści o ocalonych, stylizowany na chasydzkie opowieści, Y. Eliach *Hasidic Tales of the Holocaust*, New York 1988. Zob. M. Baranowska o tomiku poetyckim P. Matywieckiego *Ta chmura powraca*: „Kusi go upadły anioł prostoty. A tak by chciał swoje rozumienie świata przypisać działalności aniołów. Nie może, bo za zbyt prostymi rozwiązaniami i tajemnicami kryje się albo może się kryć szatan” („Gazeta Wyborcza” 17/5/2005).

Jolanta BRACH-CZAINA

Przesilenie nowoczesności.

Teoretyczny i literacki obraz relacji ludzkich

Materiały etnologiczne dowodzą, że w sprawach seksualnych człowiek jest zdolny niemal do wszystkiego. Może pobudzić swoją wyobraźnię seksualną do poziomu gorączkowego pożądania, ale jest mało prawdopodobne, aby mógł wywołać wyobrażenie, które nie miałoby odpowiednika w czymś, co w jakiejś innej kulturze jest przyjętą normą albo w każdym razie zdarzeniem dopuszczalnym. Bez względu na to, czy termin „normalność” odnieść do tego, co podstawowe w rozumieniu antropologicznym, czy do tego, co uniwersalne kulturowo, ani „normalność”, ani jej przeciwieństwo nie dadzą się sensownie zastosować do zmiennych form ludzkich zachowań seksualnych. Równocześnie jednak w każdej konkretnej kulturze ludzkiej zachowania seksualne są ukierunkowane, a niekiedy ujęte w sztywne ramy. Każda kultura ma własne zwyczaje seksualne z charakterystycznymi dla niej wzorami seksualnych zachowań i własnymi „antropologicznymi” założeniami w sferze seksualnej. Empiryczna relatywność tych zwyczajów, ich niesłychana różnorodność i nadzwyczajna pomysłowość wskazują, że są one raczej wytworem społeczno-kulturowych układów człowieka niż danej biologicznie natury ludzkiej.¹

Konfrontacja *Lubiewa* Witkowskiego z powieściami Geneta uświadamia, jak poważne przemiany obyczajowe dokonały się w kulturze europejskiej. Zaledwie sześćdziesiąt lat a inne światy. Za nami reformatorska kultura modernistyczna wymagająca głębokiego zaangażowania społecznego i egzystencjalnego, a wokół nas rezultat tamtych zmagani: płynna nowoczesność, czas dostępu.

Po jednej stronie osłonięty maskami, skoncentrowany, namiętny wojownik, po drugiej lekki, zdystansowany, błyskotliwy kolekcjoner wrażeń, rozbiegany człowiek zabawy.

^{1/} P.L. Berger, Th. Luckmann *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa 1983, s. 89.

Brach-Czaina Przesilenie nowoczesności

Twórczość Geneta i sama jego postać bez wątpienia przyczyniły się do zmiany ówczesnej świadomości społecznej i takiego jej przewartościowania, by ustabilizowanemu, szacownemu społeczeństwu francuskiemu narzucić przekonanie, że zamykani w więzieniach przestępcy – tak drobni złodzieje, jak i mordercy, uważani powszechnie za degeneratów – zdolni są do realizowania wysokich wartości i doświadczania głębokich przeżyć, których przeciętny człowiek może im tylko pozazdrościć. Wysoka francuszczyzna Geneta, hieratyczny i piękny język to precyzyjne, bezlitosne narzędzie służące do wykazania mieszczańskiemu społeczeństwu ludzi postępujących *comme il faut*, że ich świat ma mały format, jest płaski i ubogi w porównaniu z majestatycznym wymiarem uczuć młodych katorżników z zakładów karnych. Wysokie wartości realizowane mogą być przecież w więzieniu i budowane wokół miłości homoseksualnej.

Mężczyźni oddani złu nie zawsze są piękni, to prawda, mają jednak prawdziwie męskie zalety. Z własnej woli lub też z takiego wyboru, w którym wyręczył ich przypadek, z całkowicie jasnym umysłem i bez słowa skargi pogrążają się w żywioł potępienia i sromoty, podobny do tego, w jaki strąca swe ofiary miłość, gdy jest dostatecznie głęboka. (Mówię o katorżniku doskonałym, w którym skupiły się najpiękniejsze cechy więźnia). Gra erotyczna okrywa świat bez nazwy, który objawia się najpełniej w nocnym języku kochanków. Ale języka tego nie sposób zapisać. To ochryply szept do ucha w ciemnościach. O świetle pochlania go niepiamięć.²

Epokę Geneta i czas Witkowskiego dzieli obyczajowa przepaść. Homoseksualizm bohaterów Geneta kompromitował ich w oczach francuskiego społeczeństwa połowy XX wieku w równym stopniu, co złodziejstwo czy inne wykroczenia i przestępstwa. Wprawdzie Genet był zaledwie drobnym złodziejaszkiem, a na dożywocie zapracował ucieczkami z kolejnych zakładów karnych, ale miał dość powodów, by czuć się odrzuconym i upokorzonym. W swych powieściach kreował świat esencjonalnego zła, tworzonego przez czyny, których w tamtym czasie społeczeństwo obawiało się najbardziej: złodziejstwo, morderstwa, homoseksualizm, a za sprawą uwznioślającego stylu, jakim się posługiwał, nadawał tym zachowaniom tak wysoką rangę, by niejeden szacowny czytelnik pożałował, że nie znalazł się za kratkami.

Z naszego punktu widzenia ciekawe jest to, że wśród tych plag umiejscawiał się homoseksualizm. W kulturze płynnej nowoczesności fakt bycia homoseksualistą jest etycznie neutralny, nikogo nie kompromituje, nie podlega ocenom moralnym i należy do prywatnej sfery życia dorosłych ludzi. Za niemoralne uważa się natomiast fizyczne i psychiczne dręczenie dzieci, gdy bywają one ofiarami sadystrycznych zachowań własnych rodziców czy innych opiekunów, od których są całkowicie zależne. Dawniej to właśnie była sfera prywatna, w którą otoczenie zewnętrzne nie ingerowało. Dziś polska literatura jednoznacznie kwalifikuje takie zachowania rodzinne jako *Gnój*. Zmienił się też stosunek do molestowania seksu-

^{2/} J. Genet *Dziennik złodzieja*, Wyd. Atekt, Gdańsk 1992, s. 5.

alnego dzieci, a także do gwałtów dokonywanych na kobietach. Dawniej zdarzenia takie były tajone, szczególnie, gdy miały miejsce w rodzinach, a opinia publiczna koncentrowała się na dyskredytowaniu ofiar raczej niż sprawców. Dziś przemoc seksualna jednoznacznie uważana jest za przestępstwo, choć karanie sprawców stale jeszcze okazuje się trudne ze względu na ciężar niechlubnej tradycji obyczajowej. Płynna nowoczesność nie jest więc czasem „rui i porubstwa”, jak mogliby sądzić krytycy, tylko przewartościowań w sferze odczuć moralnych.

Coraz większa jest liczba krajów, w których związki homoseksualne są legalizowane prawnie. Wydarzeniem szczególnie ważnym dla środowisk liberalnych w Europie, a ciosem dla środowisk konserwatywnych, było usankcjonowanie prawne w 2005 roku – przez parlament katolickiej Hiszpanii – małżeństw homoseksualnych i przyznanie parom lesbijskim i gejowskim prawa do adoptowania dzieci. (W 1989 Dania jako pierwsze państwo usankcjonowała prawnie związki homoseksualne. Następnie podobne prawa wprowadziły Norwegia, Szwecja, Islandia, Holandia, Belgia, Francja, Niemcy). Polskie prawodawstwo na razie jest jeszcze dalekie od takich rozwiązań, choć geje i lesbijki domagają się prawnej ochrony swych związków. O adopcji dzieci tym bardziej nie ma mowy. Trzeźwy pogląd na sprawę walki o adopcję ma Izabela Filipiak: „Ze zdziwieniem słucham dyskusji na temat, czy geje i lesbijki powinni wychowywać dzieci. A chcą je mieć? Poważnie? To przepraszam, bo zawsze myślałam, że Bóg obdarzył człowieka homoseksualizmem po to, żeby człowiek mógł się naturalnie poświęcić studiom, lekturom, podróżom i tworzeniu rzeczy pięknych”³.

Jeden z paradoksów walki o prawo do adopcji dzieci polega na tym, że geje i lesbijki mają największe szanse na przyznanie im praw adopcyjnych w krajach najwyżej rozwiniętych, a więc tam, gdzie najszybciej spada przyrost naturalny, ponieważ pary heteroseksualne nie chcą mieć dzieci. Posiadanie dzieci przestało być postrzegane jako bezwzględna wartość, gdy niepokój budzi przeludnienie globu, a zagrożenie, także dla ludzkiego życia i ciągłości gatunku, kojarzone jest z postępującą dewastacją środowiska naturalnego.

Wróćmy do literatury. Porównanie postawy, strategii pisarskiej, a przede wszystkim tonu wypowiedzi Geneta i Witkowskiego dobitnie demonstruje rewolucję obyczajową, jaka w odniesieniu do homoseksualizmu dokonała się w ciągu ostatniego półwiecza w Europie. Celem Geneta było wywyższyć wzgardzonych. Witkowski takiej grupy już nie zna. Nawet nie zna takiego pojęcia. Jeżeli pogromcami „ciot” są dziś „luje”, czy zwykłe bandziory, to człowiek o przeciętnej wrażliwości etycznej i społecznej nie ma kłopotu z wyborem, po której stanąć stronie. (Kiedy w czerwcu 2005 prezydent Warszawy nie pozwolił na „Marsz równości” organizowany przez gejów i lesbijki, wielu warszawiaków wzięło udział w tej nielegalnej manifestacji, choć w innych okolicznościach korzystając z wolnego dnia wyjechałoby za miasto, uważali bowiem, że zakaz łamie prawa obywatelskie). Witkowski

może więc swobodnie bawić się i żartować. Nie musi, jak Genet, „dodawać” swoim bohaterom godności, bo nie sądzi, by im czegoś brakowało, przeciwnie, może nawet bezkarnie przedstawiać ich w sytuacjach obrzydliwych, czołgać po podłodze w brudnych, publicznych toaletach, gdy ukrywając się przed babką klozetową pełzną ku sobie pod przepierzeniami kabin. (Brud w publicznych toaletach to była jedna ze słynnych dolegliwości życia codziennego w czasach socjalizmu we wschodniej Europie i w Związku Radzieckim. Opowieść Witkowskiego obejmuje tamte czasy i współczesność).

I te ścianki pomiędzy kabinami kończyły się tak na około dwadzieścia centymetrów nad ziemią. Więc cioty co zwinniejsze wchodziły oficjalnie do osobnej kabiny, ale pod spodem się do siebie prześlizgiwały (po tej mokrej, obszczonej podłodze) i się zabawiały. [...] Przychodziła Anna, to od razu brała tę brudną szczotkę całą w gównie i wrzucała do kabiny ciotom na głowę.⁴

W strategii pisarskiej Witkowskiego i zachowaniach jego bohaterów/ek liczy się żart, dystans, przebranie, komedia. To teatr, w którym siłą sterującą ludzkimi działaniami jest niepohamowany przymus seksualnego zaspokojenia realizowany w komediowej stylizacji, dzięki której ten kategoriyczny imperatyw nabiera lekkości.

Mówią o sobie w rodzaju żeńskim [...] są częścią wcale niemałej grupy ludzi uzależnionych od seksu. [...] Dziś wszystko można kupić: płeć, kolor oczu, włosów... Nie ma miejsca na imaginację. Dlatego wolą być biedne i „bawić się”. [...] „Przeżeganie się” to udawanie kobiet – jakimi sobie je wyobrażają – wymachiwanie rękami, pieszczoty, mówienie „ależ przestań” i „Boże, Bożenka”. [...] Wcale nie chcą być kobietami, chcą być przeżyłymi facetami.⁵

Opisywane przez Witkowskiego „cioty” żyją w stałym erotycznym podnieceniu i pośród nieustającego żartu. To chichotanie mogłoby być dla czytelnika nużące, gdyby nie fakt, że kontrapunktem dla żartobliwości są, nie tylko w czasach PRL-u, ciężkie warunki materialne – po prostu nędza, w jakiej żyją cioty i zagrożenie, nie tylko związane z chorobami, ale także z pobiciem, nawet do utraty życia. Cioty mają bowiem stałych wrogów, którymi są „luje”: bandziory, agresywne męskie męty.

Nie jesteśmy lesbijkami, potrzebujemy hetero mięsa! [...] Znanie są dziesiątki przykładów na to, że hetero luję idą z ciotami po dobroci, w łóżku zachowują się jak pedały i dopiero potem nagle dostają ataku agresji i kradną, zabijają, towar upłynniają.⁶

Gdy „cioty” mają poczucie znajdowania się na marginesie, nieprzystawania do większości społeczeństwa, „luje” przeciwnie, uważają, że to społeczeństwo jest do

^{3/} I. Filipiak *Sami chowajcie swoje dzieci*, w: *Homofobia po polsku*, red. Z. Sypniewski, B. Warkocki, Sic!, Warszawa 2004, s. 243.

^{4/} M. Witkowski *Lubiewo*, wyd. „ha!art.”, Kraków 2005, s. 276.

^{5/} Tamże, s. 12-13.

^{6/} Tamże, s. 18.

nich nieprzystosowane i sądzą, że ciąży na nich obowiązek zaprowadzenie porządku, najlepiej rozbojem: nożem, pałami, kopniakami. Ambiwalencja stosunku „ciot” do „lui” wiąże się z tym, że cioty są najłatwiej dostępnymi ofiarami agresji „lui”, i powinny trzymać się od nich z daleka, ale właśnie „luje” wydają się im szczególnie pociągający seksualnie.

Cioty mówią do siebie pieszczotliwie „kurwo”, „zdziro”, „szmato” i się cieszą. [...] Jeżdżą do Tunezji na Arabów. – Wiesz, musisz mieć dla nich wódkę i musisz strasznie uważać, bo to jednak są prostytutki i mieli mnóstwo... No, na pewno nie aż tyle, co my, ale wystarczy...⁷

„Luje” nie mają poczucia humoru. Gdy „cioty” są raczej indywidualistkami, „luje” chętnie łączą się w bandy.

Genet zmierzał do odwrócenia przyjętej społecznie skali wartości między tym, co cenione i reprezentowane przez osoby, które nie popadły w konflikt z prawem a tym, co nędzne, czego wcieleniem mieli być uwięzieni przestępcy. Kreował w literaturze system ciemnych wartości i czynił to w obronie własnej. Jego strategia pisarska najczęściej opierała się na demonstrowaniu majestatycznej wielkości zła górującego nad miernotą zwykłych, przeciętnych zachowań.

Jego ładna twarz, powielona przez drukarskie prasy, spłynęła na Paryż i całą Francję, dotarła do otchłani zagubionych wiosek, pojawiła się w zamkach i w chatach, dowodząc posępnym burzujom, że ich życie codzienne ociera się o czarodziejskich morderców, zakradających się skrycie aż w burżujskie sny kuchennymi schodami, co, niczym w zmo-wie, nawet nie skrzypną. Pod fotografią zajaśniały jutrzeńką jego zbrodnie: morderstwo pierwsze, morderstwo drugie, morderstwo trzecie, aż do sześciu, głosząc jego cichą chwałę i zapowiadając sławę w przyszłości. Trochę później Anioł Słońca zabił swoją kochankę. Trochę później żołnierz Maurice Pilorge zamordował swojego kochanka Escudero, żeby mu ukraść niecałe tysiąc franków, i potem, na dwudzieste urodziny, święto Maurice’owi głowę [...]. Wreszcie młody oficer marynarki, dzieciak jeszcze, zdradził, żeby zdradzić: rozstrzelano go. I właśnie na cześć ich zbrodni piszę tę książkę.

O wspaniałym rozkwicie ciemnych, pięknych kwiatów dowadywałem się stopniowo: ze skrawka gazety, z niedbałej uwagi adwokata, ze słów, niemalże pieśni więźniów – ich pieśń przybierała ton nieziemski i żałobny (stawiała się *De Profundis*), podobnie jak ich skargi wyśpiewywane co wieczór, jak ich głos przebiegający cele, który dociera do mnie zmęczony, przepojony niepokojem i rozpaczą.⁸

Sartre podkreślał, że Genet miał niezwykle wycucie paradoksu i uważał też, że „piękno to perfekcja organizacji”, ale – jak pisał Sartre – perfekcyjna organizacja może mieć za cel sianie grozy, budzenie przerażenia⁹.

7/ Tamże, s. 166.

8/ J. Genet *Matka Boska Kwietna*, wyd. Tenten, Warszawa 1994, s. 7.

9/ J.-P. Sartre *Saint Genet Comedien et Martyre*, Gallimard 1952, s.116.

Sądzę, że owo wycucie paradoksu wiązało się bezpośrednio z głęboko paradosalnym zadaniem, którego się podjął. Wynikało ono z buntu przeciw potępieniu, osądzeniu i osadzeniu go pośród przestępców, z którymi się hardo utożsamiał. Całe przedsięwzięcie polegało na odwróceniu osi systemu wartości i dowodzeniu, że to, co szanowane społecznie, jest marne, nędzne, gdy tymczasem skarby kryją się na dnie, uważanym powszechnie za plugawę. Takiego celu nie mógł osiągnąć racjonalnie. Argumentowanie, że to, co złe, jest dobre, byłoby śmieszne. Zadanie etyczne stojące przed Genetem mogło być rozwiązane tylko formalnie. I tak właśnie postąpił. Nie krył zła ani okrucieństwa opisywanych zbrodni, nie krył łajdackich zachowań swych bohaterów, tylko pisząc o nich, konsekwentnie używał mocnego, wysokiego tonu wypowiedzi. Miał rzeczywiście szczególną zdolność zespalania tego, co pogardzane z tym, co podziwiane, tak by stawały się wspólnie świetlistą całością. Kategorią estetyczną przylegającą do twórczości Geneta jest raczej wzniosłość niż – sugerowane przez Sartre’a – piękno. Fascynowały go ceremonie, teatralność, koturnowość. Wydaje się, że jego pierwotna wrażliwość estetyczna musiała ukształtować się w katolickim kościele, gdy – porzucony przez matkę – wychowywał się w chłopskiej rodzinie. Połączenie podniosłego tonu wypowiedzi z niezwykłą zdolnością do operowania paradoksami to były precyzyjne narzędzia formalne, które pozwoliły mu uporać się z buntowniczym zadaniem, jakie sobie wyznaczył.

Inną pisarską strategią Geneta, równie skuteczną, bo siejącą etyczne zamieszanie i odbierającą pewność siebie ludziom, którzy nie mają sobie nic do zarzucenia, było przedstawianie głębokich uczuć doświadczanych w homoseksualnej miłości między przestępcami¹⁰.

Twórczość Geneta, pisana z głębi trzewi, należy jeszcze do heroicznego okresu homoseksualizmu, jaki w Europie mamy już za sobą. Witkowski może pozwolić sobie na ironiczny dystans, żarty, śmiech.

Warto jeszcze przywołać sposób przedstawiania kradzieży. Genet pisze:

Nawet nie myślę o właścicielu, jednak wszystko, co robię, przywołuje jego obraz. Tonę w idei własności, jednocześnie ją masakrując. Stwarzam nieobecnego właściciela. Nie stoi przede mną, lecz wokół mnie. To płynny żywioł, którym oddycham, który mnie przenika, wzdyma moje płuca. Początek operacji odbywa się bez większego strachu. Strach pojawia się, gdy tylko postanowię wyjść. Robię to w chwili, gdy mieszkanie nie zawiera już ani jednego tajemnego schowka, kiedy ostatecznie zająłem miejsce właściciela.¹¹

W tym tekście panuje cisza. Absolutne skupienie. Uważna autoanaliza kolejnych czynności i stanów psychicznych wlamywacza, jakiej dokonuje autor, prowadzi do ontologicznej przemiany złodzieja we właściciela. Majestatyczny, bezczelny tekst. Czysty Genet – perwersyjny zwycięzca.

10/ J. Genet *Dziennik...*, s. 120-121.

11/ Tamże, s. 119.

W *Lubiewie* złodziejstwo jest czynnością pospolitą, pozbawioną klasy i, co najważniejsze, śmieszną. Oto jedną z „ciot” porzucił partner, zawiadamiając ją o tym esemesem.

Boże, Flora, co on mi zrobił, tyle lat! – i muu, ryczy. Ale to jeszcze nic, bo zagląda do szafek w kuchni i dopiero jak nie wybuchnie na całe gardło, a wśród tych ryków bełkocze: – O Jezu, moje szklanki! Moje szklanki mi zabrał, muu... – i już sprawdzać stan spustoszenia mieszkania. – Jezu, moje dwa garnki mi zabrał, muu... Moje dwa garnki ostatnie, moje garnki... – w końcu trochę się uspokoiła, ale nagle, w korytarzu patrzy i jak nie wybuchnie: – O Boże, Boże, moją kurtkę mi zabrał skórzaną, no tego już mu nie wybaczę, muuu! Odda skurwysyn!¹²

Można powiedzieć, że książka Witkowskiego to anty-Genet. Genet identyfikował się ze swoimi bohaterami do głębi, choć nie był mordercą. Witkowski wielokrotnie podkreśla w *Lubiewie* swoją przynależność do przedstawianego środowiska, ale czyni to w sposób zdystansowany. Dramatyczne identyfikacje i wyznania były na miejscu w czasach Geneta, dziś nie, ponieważ nie ma już dramatu. Sam sposób konstruowania opowieści, której autor przyjmuje rolę dziennikarza przeprowadzającego wywiady, z góry zakłada dystans. Ponadto niezawodny efekt dystansujący i komiczny – znany z dawnych komedii filmowych i teatralnych – wynika stąd, że bohaterami opowieści są mężczyźni przebierający się za kobiety. I nie są to wyżsi urzędnicy bankowi ani członkowie rad nadzorczych, którzy po pracy baraszkują w markowej, damskiej bieliźnie, tylko barwni plebejusze homoseksualizmu. Witkowski wybiera przaśną, jurną subkulturę transwestytów i poetykę wędrownego cyrku.

Wreszcie trudno o utożsamienie (tak ważne dla Geneta) tam, gdzie nie ma współczucia, a ono nie może się pojawić, gdy wszystko jest zabawne, co poświadcza scena porzucenia, kradzieży szklanek, dwóch garnków i skórzanej kurtki. Tu liczy się zabawa, świat jest „przegiętym” kabaretem, a że autor ma znakomite wyczucie humoru sytuacyjnego, więc lektura książki jest też dobrą zabawą dla czytelnika.

Jeżeli kultura jest całością powiązanych i przenikających się elementów, to żeby ją zrozumieć, wystarczy uważnie przyjrzeć się fragmentowi. Inaczej mówiąc, opisany w *Lubiewie* specyficzny fragment rzeczywistości kulturowej może reprezentować całość. Nawet gdyby miała to być reprezentacja *à rebours* jest ona zakotwiczona w kulturze globalnej. Sądzę, że książka Witkowskiego symbolizuje/reprezentuje kulturę płynnej nowoczesności, w takim kształcie, w jakim znajduje się ona dziś.

Jedną z postaci książki jest też sam autor pokazujący siebie jako osobę zdystansowaną wobec innych, którzy wydają mu się zabawni. O tym dystansie decyduje też konsekwentne utrzymywanie drwiącej postawy wobec obyczajów i idei charakterystycznych dla zaangażowanej kultury modernistycznej. Przykładem

może być stosunek Witkowskiego do oficjalnie działających organizacji gejowskich, z którymi chętnie polemizuje. Na przykład umiejscowione w barokowej stylizacji, atrakcyjne dla bohaterów jego opowieści, barwne fantazje seksualne puentuje komentarzem: „No. I teraz weź to, kochana, na jedną szalę, a na drugiej postaw se te twoje gej-bary”¹³. Michał Witkowski opowiada się za niszą kulturową, w której liczą się indywidualne pomysły, a drwi ze zorganizowanego życia gejów, ponieważ boi się nudy. Ale oczywiście ma rację Błażej Warkocki, gdy pisze, że książka Witkowskiego to „nieodłączna (choć wyrodna) córka gejowskiej emancypacji, bo bez niej *Lubiewo* zapewne w ogóle by nie powstało”¹⁴. Taka też jest logika historycznego następstwa postmodernizmu (do którego należy książka Witkowskiego) po modernizmie (do którego należą społeczne ruchy emancypacyjne, takie jak ruch gejów i lesbijek czy feminizm). Najpierw trzeba wywalczyć równość praw obywatelskich, co wymaga poważnego wysiłku i zaangażowania, a dopiero potem można pozwolić sobie na dystans i śmiech. Osobliwość polskiej sytuacji polega na tym, że w tej chwili dzieje się u nas wszystko naraz, ponieważ przez lata odcięci od Zachodu nie uczestniczyliśmy w procesach kształtowania się zachodniej demokracji. Teraz nadrabiamy wszystkie zaległości. W jednym tyglu dramat i komedia, zaangażowanie i śmiech, modernizm i płynna nowoczesność.

Obyczajowe czasu płynnej nowoczesności

W czasach współczesnych zarówno okazjonalne kontakty seksualne, jak i związki trwałe mogą być znacznie bardziej spontaniczne, skupione na bezpośrednich doznaniach, nieobciążone przymusem, niż kiedykolwiek dawniej. W kulturze Zachodu te zmiany obyczajów – „heterycznych”, jak by powiedział Witkowski – wynikają moim zdaniem stąd, że kobiety, jeśli chcą, mogą kontrolować własną płodność i mają podobny jak mężczyźni dostęp do rynku pracy, więc wchodzi w trwałe związki, gdy tego chcą, a nie po to, żeby w mężczyźnie szukać źródła utrzymania dla siebie i dla dzieci, do czego były zmuszone dawniej. Zachowania seksualne są więc wartościowe, bądź nie, same w sobie, a nie ze względu na powiązane z nimi, inne, egzystencjalne i społeczne cele, do realizacji których były dawniej instrumentalnie wykorzystywane. Nie znaczy to, że ludzie nie mają innych, emocjonalnych, egzystencjalnych, ekonomicznych potrzeb. Mają i realizują je. Na przykład potrzebę trwałych więzi uczuciowych. Ale te rozmaite potrzeby emocjonalne, egzystencjalne, kreatywne czy ekonomiczne też się usamodzielniały i mogą być realizowane bądź oddzielnie, dla nich samych, bądź w powiązaniu z Erosem. Istotne jest to, że Eros wyemancypował się i że powszechne na Zachodzie przemiany obyczajów nastąpiły dzięki emancypacji kobiet. Ten stan faktyczny znajduje po-

13/ Tamże, s. 289.

14/ B. Warkocki *Bajka o trampolinie oraz dobrych i złych gejach*, „Portret” 2005 nr 19, s. 216.

12/ M. Witkowski, *Lubiewo*, s. 270-271.

twierdzenie w niechęci i wrogości, z jaką na całym świecie konserwatywne społeczeństwo patriarchalne odnosi się do niezależności kobiet.

Symboliczno-perwersyjnym echem fluktuacji kobiecego zakotwiczenia Erosa w czasach płynnej nowoczesności może być żeński charakter homoseksualnego Erosa w *Lubiewie*. Tu, wystylizowani anachronicznie i karykaturalnie kobieco, mężczyźni wabią, wyczekują, podróżują w poszukiwaniu homoseksualnych zdobyczy.

Zygmunt Bauman krytycznie ocenia współczesne wyzwolenie seksualne. Uważa, że satysfakcja z porzucenia patriarchalnych, zniewalających i pełnych hipokryzji obyczajów była krótkotrwała. Teraz nie wiadomo „jak uchronić seks przed dryfowaniem, kiedy cały balast wyrzucono za burtę”¹⁵.

Bauman nie wiąże heteroseksualnych przemian obyczajowych z emancypacją kobiet, lecz ze zmianą sposobu produkcji, zmianą reguł organizacji ekonomicznej zachodniego świata. Uważa, że jest to spowodowane zmianą *homo faber* w *homo consumens*. Konsumeryzm opiera się nie na wytwarzaniu dóbr, ale na używaniu i pozbywaniu się ich, by zrobić miejsce dla następnych.

Miłość i chęć posiadania dzieci były nieodłącznie związane z pojmowaniem seksu przez *homo faber*, podobnie jak trwała jedność, którą pomagały stworzyć, była głównym, nie zaś pobocznym produktem [...] aktu seksualnego. [...] Dzisiejsze udręki *homo seksualis* są udrękami *homo consumens*. Narodziły się razem. A jeśli odejdą, uczynią to ramię w ramię.¹⁶

Interesująca wydaje się hipoteza Baumana, że konsumeryzm ze swoją zasadą wymienności posiadanych dóbr może być ideologią kształtującą różne dziedziny ludzkich relacji i zachowań. Natomiast dziwna wydaje się jego idealizacja mieszczańskich kontraktów małżeńskich. W rzeczywistości ich celem była ochrona i pomnażanie majątku *homo faber*, a nie gwarantowanie miłości. Do majątku należały też żona i dzieci. Rodzina musiała być sprawnie funkcjonującą grupą wytwórców, więc wartość żony określał wniesiony posag i zdrowie gwarantujące zdolność do pracy i zapewnienia mężowi wielu potomków. Te zasady nie miały związku z miłością, choć mogła się trafić, tak w małżeństwie, jak i poza nim. „W czasach płynnej nowoczesności żadna ziemską władza nie wydaje się już dłużej zainteresowana wytyczeniem granicy między «zdrowym» i «perwersyjnym» seksem”¹⁷. Warto dodać, że jeśli „zdrowy” seks chciałoby się, jak dawniej, łączyć z płodnością, to najwyraźniej coraz popularniejsze jest przekonanie, że wszelkie sprawy „zdrowia” lepiej konsultować z lekarzami niż z etykami. I właśnie imponujący rozwój medycyny prenatalnej na równi z przemianami obyczajów przyczynił się do rozdzielenia stałego kiedyś związku seksualności z płodnością. Seks może spokojnie dryfo-

wać, gdy zarówno kontrolowanie własnej płodności przez kobiety, jak i sztuczne zapłodnienia stają się coraz popularniejsze.

Zygmunt Bauman jest zaniepokojony zmianami obyczajów. Píše: „Gdy zawodzi cię jakość, szukasz ratunku w ilości. Kiedy brakuje trwałości, ocalić cię może jedynie szybka zmiana”¹⁸. Podsumowując problem, Bauman stwierdza: „Luźne i w oczywisty sposób możliwe do odwołania stosunki partnerskie zastąpiły model ścisłego związku «do grobowej deski»¹⁹. Ale przecież nierzadkie są także stosunki partnerskie «do grobowej deski». Podobnie jak trafiały się dawniej pary uwiązane ścisłym związkiem nienawiści «do grobowej deski». „Bezprecedensowa płynność, kruchość i przyrodzona przejściowość (osławiona elastyczność) cechuje wszystkie rodzaje więzi społecznych, które jeszcze kilkadziesiąt lat temu tworzyły trwałą i godną zaufania ramę, w obrębie której można było bezpiecznie tkąć gęstą siatkę ludzkich interakcji”²⁰. Warto może dodać, że zmiany, o których pisze Bauman, nie przyszły dziś. Już w 1970 roku Toffler pisał o „osobowości modularnej”, wytworzonej pod wpływem zawodowych migracji Amerykanów, przetrząsanych z miejsca na miejsce przez zatrudniające ich firmy bądź samodzielnie szukających pracy w nowych miejscach. Nie tylko dla migrującego pracownika, lecz i dla całej jego rodziny wiązało się to z koniecznością zrywania dawnych przyjaźni, kontaktów i zwyczajów, i szybkiego nawiązywania nowych. We własnej osobowości trzeba było dokonać sprawnej wymiany istotnych modułów. Toffler był zdania, że dynamika związków przynosi ludziom nie tylko straty, ale i zyski. Ale bez wątpienia jest to nowa, odmienna rzeczywistość społeczna i psychiczna. Skoro tak wielkie zmiany dokonały się w świecie „heteryków”, którzy tradycyjnie poddawani byli presji społecznej nakłaniającej do stabilizacji związków, tym bardziej zrozumiała jest dynamika zmian partnerów w środowisku homoseksualnym (opisywanym przez Witkowskiego), które dawniej szczególnie zmuszone było ukrywać związki stałe, jako najbardziej widoczne i oczywiste dla postronnych obserwatorów. Niezwykła determinacja i ruchliwość bohaterów *Lubiewa*, szukających gwałtownie przygodnych zaspokojeń, gdy nie mają stałych partnerów, jest dobrą symbolizacją tego stanu zdynamizowania współczesnych zachowań seksualnych, który niepokoi Baumana.

Warto też pamiętać, że dzisiejszy rozwój nauki doprowadził do punktu, który nie ma porównania z niczym, co dotychczas zdarzyło się w rozwoju gatunku ludzkiego.

Inżynieria genetyczna, której potencjał dopiero zaczynamy odkrywać, stanowi nowy wymiar zaniku naturalnego charakteru reprodukcji. Człowiek może dzięki niej sterować przekazywaniem genów, ostatecznie zrywając związek łączący istnienie gatunku z ewolucją biologiczną. Powstające w tym procesie zaniku natury nowe pola podejmowania

15/ Z. Bauman *Razem osobno*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 138.

16/ Tamże, s. 142.

17/ Tamże, s. 154.

18/ Tamże, s. 155.

19/ Tamże, s. 204.

20/ Tamże, s. 205.

decyzji dotyczą nie tylko bezpośrednio reprodukcji, ale fizycznej konstytucji ciała i przejawów seksualności.²¹

Za sprawą nowoczesnych technologii i nauki weszliśmy w czas głębokich ingerencji i eksperymentów dokonywanych na nas samych. Wobec radykalności rewolucji dotyczącej bezpośrednio materii naszych ciał potrafimy z większym niż nasi przodkowie spokojem patrzeć na zmiany stylu życia, bo przy tych pierwszych one zdają się być zaledwie retuszem.

„Człowiek w okresie ponowoczesnym stale szuka nowych doznań” pisze Jeremy Rifkin w *Wiek dostępu*²². Gdy dawniej gromadzono dobra stałe, a miarą sukcesu życiowego był majątek zawarty w nieruchomościach, lokatach bankowych i cennych przedmiotach, dziś udane życie wiąże się z kolekcjonowaniem przeżyć, doznań, doświadczeń. Uważamy, że prawdziwie nasze jest nie to, co po nas zostanie w postaci martwych dóbr materialnych, lecz to, czego doświadczamy żyjąc. I pod tym względem niezamożni i kolekcjonujący doznania transwestyci z *Lubiewa* są społecznością modelową. Człowiek czasu płynnej nowoczesności jest skłonny płacić za dostęp do wrażeń i przeżyć. Są one tak cenne, że warto dla nich ryzykować zdrowie, a nawet życie, nie mówiąc już o pieniądzach. Kupowanie doznań stało się niezwykle popularne. Powstały nowe instytucje i całe dziedziny gospodarki oparte na sprzedawaniu na masową skalę dostępu do silnych i nieznanych wcześniej wrażeń. Egzotyczne podróże, sporty ekstremalne, eskapady, w których płaci się za możliwość przebywania w warunkach zagrożenia i stresu. Erotyczne eskapady bohaterów *Lubiewa* też połączone są z ryzykiem, a emocje związane z niebezpieczeństwem podnoszą wartość przeżycia. „Łucję luje grzałką zabili”²³. „Pan-nę luje zabili w mieszkaniu. Siedemdziesiąt ran kłutych, przywiązana do krzesła”²⁴. To oczywiście są zdarzenia wyjątkowe, do banalnych można zaliczyć pobicia i zarażenia, które, podnosząc ryzyko kontaktów seksualnych, zwiększają towarzyszące im napięcie emocjonalne.

W *Lubiewie* uwidoczniają się cechy dzisiejszej kultury globalnej pokazane w małej skali i jak gdyby w rzemieślniczej wersji. Natomiast popularna dziś, masowa organizacja dostępu do intensywnych wrażeń i doznań świadczy o tym, że mamy tu do czynienia z jakąś ważną i powszechną potrzebą, która jednak realizowana na masową skalę, albo w dużych grupach, banalizuje się, spłaszcza. Doznania i przeżycia mogą mieć większą wartość jako doświadczenie własne, gdy – jak w *Lubiewie* – jednostka zdobywa je samodzielnie, a nie w ramach pakietu komercyjnego. Szcze-

gólnie, gdy zdobywanie ich wynika z osobistej pasji, skłonności, namiętności czy niepohamowanej żądzy. Jeśli człowiek czasów płynnej nowoczesności potrzebuje silnych doznań, to warunkiem sukcesu jest autentyczne, osobiste zaangażowanie. Cenna jest tu pomysłowość, oryginalność, kreatywność, a także ekscentryczność. W *Lubiewie* mamy pełną gamę takich zachowań wybijających doświadczenia ze sztampy. Książka Witkowskiego pokazuje obyczajową niszę, która jest mikrokosmosem kultury czasu płynnej nowoczesności. Taka teza może wydawać się nieprawdopodobna, skoro homoseksualizm i transwestytyzm to zjawiska wieczne. Co więcej, środowisko opisywane przez Witkowskiego żyje dziś takimi samymi namiętnościami, jakimi żyło przed trzydziestu czy czterdziestu laty. Różnica polega na tym, że wówczas taki styl bycia i namiętności nie były reprezentatywne dla tamtej kultury, a dla naszej są. Tam były ukrywane, a dziś są ujawniane. Ponadto charakterystyczny dla samego Witkowskiego sposób widzenia świata powoduje, że także opowieści czasów PRL-u związane ze współczesnymi nabierają cech postmodernistycznych.

Subkultura „ciot” z *Lubiewa* ma pewne ważne cechy dzisiejszej kultury globalnej i może być uważana za jej niszę reprezentatywną. Dotyczy to przede wszystkim postrzegania ludzkiego życia jako pasma doświadczeń. W centrum egzystencji znajdują się doznania i przeżycia zmysłowe. Celem życia jest kultywowanie, podsyćanie i zaspokajanie własnej zmysłowości. Kultura czasów płynnej nowoczesności opiera się w dużej mierze na wykorzystywaniu wszelkich dostępnych form oddziaływania zmysłowego. A zaspokajanie i stymulowanie ludzkich doświadczeń zmysłowych stanowi potężną gałąź współczesnej ekonomii. Wyszczególnione firmy – opierając się na badaniach rynku oczekiwań i potrzeb – świadczą usługi w dziedzinie doznań. Środki masowego przekazu lansują gotowe wzory zachowań, stanowiące odpowiedź na istniejące potrzeby, ale już trzymane w cuglach standaryzowanych realizacji. Rzeczywiste pragnienia zostają odindywidualizowane, spłaszczone, uschematyzowane i wówczas stają się przydatne dla stymulowania rozwoju gospodarki i wzrostu kapitału, a przy okazji zachowania ludzkie czynią przewidywalnymi.

Masowa turystyka, w tym masowo uprawiane sporty ekstremalne, masowe widowiska religijne, spotkania z papieżami organizowane na wzór występów Michaela Jacksona, masowe koncerty rockowe, milionowe tłumy na wyzywająco zmysłowych Love Parades, międzynarodowe sieci restauracji gwarantujących znany smak ulubionych potraw i utrzymujące ten sam standard w każdej części świata, wreszcie sieci sklepów specjalizujących się w naturalnej pielęgnacji ciała czy sprzedające żywność ekologiczną. Możemy do woli smakować, wachać, dotykać, oglądać i słuchać to drażniąc, to zaspokajając zmysły. Nadmiar doznań zmysłowych grozi jednak znudzeniem i to jest niebezpieczeństwo zagrażające konsumpcyjno-zmysłowej kulturze. Na razie wydaje się, że oparciem dla dalszego trwania wysokiej rangi kulturowej doświadczeń zmysłowych są te ich dziedziny, w których można osiągać najmocniejsze doznania. Należy do nich seksualność, jeśli łączy się z silnymi emocjami i uczuciami. Należą tu także wszelkie doświadczenia zmysłowe, które

21/ A. Giddens *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2002, s. 298-299.

22/ J. Rifkin *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003, s. 223.

23/ M. Witkowski, *Lubiewo*, s. 215.

24/ Tamże, s. 151.

wiążą się z bezpośrednim zagrożeniem życia. To ostatnie zjawisko w campowej wersji Witkowskiego objawia się na przykład tak:

A wiecie, że w „Forum” pisano, że ponad czterdzieści procent zarażeń w Stanach Zjednoczonych jest celowe? [...] Piszą takie ogłoszenia, że „pomóż mi wyjść na plus” (to znaczy na seropozytywność), że taki to a taki szczep HIV już mam, inny mam, a tego mi brakuje...²⁵

Warto zauważyć, że docenienie ciemnych, dramatycznych aspektów doświadczeń zmysłowych ma w dzisiejszym systemie wartości także swój jasny, przyjazny odpowiednik. Jest nim akceptacja ludzi niepełnosprawnych, wydobywanie ich z ukrycia i włączenie do społeczeństwa jako osób mających własne, specyficzne, odmienne doświadczenia, będące również źródłem wartości. To musiało nastąpić.

Wróćmy do *Lubiewa* jako niszy dzisiejszej kultury globalnej. Doświadczającym centrum jest tu ludzkie ciało w pogoni za seksualnym zaspokojeniem. Zdobywanie partnera seksualnego – na chwilę bądź na lata – jest głównym zadaniem życiowym, któremu podporządkowane są wszystkie inne cele bohaterów *Lubiewa*. Namietności seksualne są tu główną pasją i siłą sterującą zachowaniami. Zbiega się to z tendencją współczesnej kultury, w której pojęcie „pasja” zostało oddzielone od uniesień estetycznych i religijnych i utożsamiane jest głównie z aktywnością seksualną. Zwracał na to uwagę N. Luhmann w *Love as Passion*. W *Lubiewie* potrzebom seksualnym podporządkowana jest w szczególności praca zawodowa, istotna jedynie jako źródło utrzymania pod warunkiem, że pozostawia wolny czas do tkania sieci relacji z obiektami seksualnych zainteresowań. Szczególnie cenione są takie prace, które same stanowią okazję do nawiązywania kontaktów seksualnych. Samorealizacja sprowadza się więc do życia seksualnego i jedynie w nim jest możliwa. Seks jest sednem życia.

Bohaterowie opowieści Witkowskiego wykazują ogromną ruchliwość, są w ciągłych podróżach i poszukiwaniach partnerów, których zdobycie wymaga nieraz wielu zachodów i poświęceń. Autor wyraźnie osadza swych bohaterów w kulturze płynnej nowoczesności, gdy podkreśla, że cenią grę, ironię, stylizację, dystans. Heterocy

siedzą po uszy w swoich rolach społecznych, a my do nich z naszymi transgresjami, metamorfozami i przebierankami. Oni nazywają się Sławek, Arek, Bogdan, a my do nich z naszymi pseudonimami. Siedzą po uszy w swoim regionie symbolizowanym wiernością browarowi i drużynie, a my do nich z naszymi podróżami i niewiernością. Noszą się zawsze tak samo, a my do nich z farbą do włosów. Zero postmodern, zero relatywizmu, zero poczucia względności wszystkiego i umowności wartości – raczej kilka podstawowych wartości: honor drużyny z ich miasta, a więc także honor tego miasta, bo zakorzenieni są... Nietykalność własnej i cudzej dziewczyny, nietykalność auta.²⁶

Jeremy Rifkin jest zdania, że

Żyjemy w świecie, który za najważniejsze uważa zdobycie i utrzymanie uwagi drugiego człowieka, a wszelkiego rodzaju relacje stają się centrum naszej egzystencji. Sentencję Kartezjusza „myślę, więc jestem” zastąpiło nowe powiedzenie „jestem w sieci, więc istnieję”. Stara koncepcja osobistej autonomii ustępuje miejsca idei wielokrotnych relacji [...].²⁷

Rifkin ma tu na myśli kulturę globalną czasu płynnej nowoczesności, ale nie można oprzeć się wrażeniu, że modelem dla tej teorii może być relacyjna społeczność homoseksualistów z *Lubiewa*.

Cechą tej subkultury, nadającą jej rys bardzo współczesny, jest też teatralność zachowań. Wyróżnionym zmysłem w komunikacji partnerów jest tu wzrok. To wobec oka obserwatora odgrywana jest ekscentryczna komedia kobiecych charakteryzacji, przebrań i przerysowanych w zniewieścieniu zachowań. Stare sposoby porozumiewania się transwestytów dziś, mimo woli, zbliżyły się do zasad prezentacji poglądów i osób w komunikacji masowej, silnie nacechowanej wizualizacją. Zwrócić uwagę, przyciągnąć wzrok – to centralne zadanie współczesnych uczestników czy aktorów w teatrze życia publicznego.

Umiejętność szybkich i radykalnych zmian aranżacji własnego wyglądu i stylu życia, potrzebnych do realizowania nowych zadań zawodowych należy do standardu w wielu dziedzinach. Niezamożni transwestyci kierują się własną pomysłowością i gustem, są więc znacznie bardziej twórczy w sztuce charakteryzacji niż ci z nich, których stać na porady profesjonalnych charakteryzatorów i kreatorów mody. Natomiast wygląd osób publicznych czasem bywa dziś rezultatem pracy wielu fachowców. Rytkin twierdzi:

Wiek dostępu przynosi ze sobą także własny typ człowieka. Młodzi ludzie nowej generacji „proteuszy” swobodnie prowadzą działalność gospodarczą i angażują się społecznie w światach elektronicznego handlu i cyberprzestrzeni, łatwo przystosowując się do symulowanych światów tworzących gospodarkę kultury. Ich świat jest bardziej teatralny niż ideologiczny i bardziej zorientowany na etos zabawy niż pracy.²⁸

Podobnie jest w *Lubiewie*. Gdy życie współczesne określane jest w „wieku dostępu” jako tymczasowe, mobilne i emocjonalne, a świat współczesny traktowany jest jak scena, na której odgrywane są spektakle, których aktorzy są zarazem widzami cudzych przedstawień, możemy nadal myśleć o podobieństwie do zachowań społeczności *Lubiewa*. Niewykluczone, że podobieństwo, a zarazem opozycja tego świata niszowego wobec kultury „wieku dostępu”, w jakim żyjemy, były jedną z ważkich przyczyn powodzenia książki Witkowskiego. Jeśli – jak przekonuje Rifkin – gospodarka oparta jest na powszechnym dostępie do kupowanych wrażeń, przeżyć i doświadczeń, to ze względu na masowy charakter tych transakcji

^{25/} Tamże, s. 112.

^{26/} Tamże, s. 255.

^{27/} J. Rifkin *Wiek dostępu...*, s. 220.

^{28/} Tamże, s. 15.

sprzedawane doznania muszą być rozcieńczone, uschematyzowane, uśrednione. Zatem szybko się nudzą. Tymczasem specyficzna, barwna subkultura, kreowana przez „cioty” na marginesie społeczeństwa, wydaje się wręcz „elitarna” w swej odrębności. Jednocześnie oparta jest na powszechnie cenionych dziś wartościach cielesności, zmysłowości, seksualności. Wymaga od uczestników osobistego zaangażowania, aktywności, pomysłowości i podejmowania na własną odpowiedzialność ryzyka. Anthony Giddens mówiąc o „parametrach egzystencjalnych późnej nowoczesności” stwierdza, że jest to orientacja, „która fundamentalne znaczenie przypisuje ryzyku”²⁹. Rozczarowania związane z realizacją ambitnych planów społecznych okresu wczesnej nowoczesności uświadomiły ludziom, że skutki szlachetnych nawet zamierzeń mogą być bardzo zniechęcające. A przede wszystkim są zawsze nieprzewidywalne, ponieważ zbyt wiele różnych, nieznanych bądź nieistniejących wcześniej czynników wpływa na toczące się procesy społeczne. Optymiści mówią dziś o prawdopodobnych, pesymiści o nieprzewidywalnych rezultatach działań. Stosunek do mocy sprawczej ludzkich poczynań jest dziś zdystansowany i to odróżnia nowoczesność wczesną od późnej. Nie oznacza to jednak rezygnacji z działań na rzecz poprawy sytuacji w przyszłości.

Giddens mówi o „polityce emancypacji” i „polityce życia” jako różnych sposobach myślenia o ludzkich możliwościach, zadaniach i relacjach. Politykę emancypacji definiuje jako „nastawienie na wyzwolenie jednostek i grup społecznych z ograniczeń, które ciąży na ich szansach życiowych”³⁰. Uważa, że taka tendencja sprzyja dynamicznemu rozwojowi charakterystycznemu dla nowoczesności. Jest to polityka zmierzająca do równego dostępu do „pożądanych zasobów”. „Podstawowe cele polityki emancypacji to sprawiedliwość, równość i uczestnictwo”³¹. „Polityka życia”, choć zakłada emancypację jako swój wcześniejszy etap, to sama jest polityką „stylu życia”³². Dotyczy decyzji życiowych i tożsamości jednostki. Chodzi tu o „tworzenie moralnie uzasadnionych sposobów życia, których celem jest samorealizacja w warunkach zależności globalnych”³³.

Wedle Giddensa program polityki życia jest silnie nacechowany problemami etycznymi, wśród których na pierwszy plan wysuwa się relacja między człowiekiem a zdevastowanym przez niego środowiskiem naturalnym, czy problemy etyczne reprodukcji, w szczególności inżynierii genetycznej. Do problemów etycznych należą tu również prawa jednostki wobec własnego ciała. A także prawa zwierząt.

Problemy późnej nowoczesności, o których myśli Giddens, wynikają przede wszystkim z rozwoju nowoczesnej technologii i nauki. W sferze etycznej przypominają przeniesiony w dzisiejsze warunki etos kontrkultury. Natomiast o dziesięć

29/ A. Giddens *Nowoczesność...*, s. 41.

30/ Tamże, s. 287.

31/ Tamże, s. 289.

32/ Tamże, s. 292.

33/ Tamże, s. 293.

lat późniejsza koncepcja Rifkina wskazuje jako sprawcę dzisiejszego stanu rzeczy nowo powstałe, globalne dziedziny ekonomii opartej na rozrywce. Ludzie zawsze szukali wrażeń i doświadczeń zmysłowych i byli skłonni ponosić ich koszty. *Homo faber* potrzebował rozrywki, by odpocząć i z nowymi siłami wrócić do pracy, która była głównym celem jego życia. Dzisiejsza rewolucyjna zmiana polega na tym, że możliwość doświadczania zmysłowych wrażeń jest towarem sprzedawanym masowym odbiorcom na niespotykaną wcześniej skalę. Można powiedzieć, że ludzie pracują, by zarobić na rozrywkę. Czas liczy się od jednej gigantycznej imprezy, do drugiej. A jeśli ktoś chce się wybrać na samotną wędrowkę na biegun północny, to także znajdzie wiele firm, które pomogą mu to zorganizować i zatroszczą się o telewizyjną obsługę wydarzenia. Na wiele miesięcy wcześniej będą donosić o postępach przygotowań i zapomną o wyprawie o zmierzchu dnia, w którym będzie sfinalizowana. To jest nowa rzeczywistość społeczna i nowy styl życia.

Bohaterowie *Lubiewa* żyją dla doznań seksualnych, ale sami ich szukają i zdobywają w miejscach gwarantujących mocne przeżycia. Często są to miejsca plugawe, w które nie zapuści się żaden higienista. „Jaka Ibiza, jaka Majorka, jakie tłuste angielskie turystki? [...] Idzie pijany żołnierz... wchodzi do bramy na Bierutowskiej. Obszczana brama, mętna żarówka. Schodzi do piwniczki. To jest dopiero życie! A wy mi tu: Ibiza! Pełne słońce! Co wy mnie chcecie na reklamę biura podróży wziąć?”³⁴.

W powieści Witkowskiego trafiamy do podziemi oficjalnej, globalnej kultury doznań dostarczanych w pakietach komercyjnej rozrywki. Jeśli dzisiejsza kultura globalna skłania osoby w niej uczestniczące do życia w rozproszeniu, w pogoni za coraz to innymi atrakcjami, w *Lubiewie* mamy kulturę monotematyczną. Centrum zmysłowych doświadczeń stanowi seks, któremu szczególnie charakter nadają obrzydliwe okoliczności, jak wymioty czy brud, i towarzyszy atmosfera zagrożenia. Wyraźne jest tu poszukiwanie mocnych, ciemnych doznań.

Ja z przyjaźnią i bliskością nie chcę. Bo mi się to kojarzy z mamą. My chcemy nieznanego, co nas sponiewiera, przejdzie jak tornado, zostawi mnie w takim stanie, że nawet nie będę miała siły wstać, zamknąć za nim drzwi, mokrą plamą na łóżku sponiewieranym będę. Włosy w nieładzie, kupa szmat ze mnie zostanie, splunie, rzuci ręcznik papierowy na tą plamę i pójdzie, drzwi nawet nie zamknie. Otwarte zostawi. A ja z twarzą w mokry jasiek wtuloną zostanę, zasnę, bez przyjaźni i bez bliskości!³⁵

To bardzo charakterystyczny fragment książki. Ta wypowiedź jest wyznaniem wiary w mocny, brutalny seks. Brzmi serio, surowo, ponuro, ale podszyta jest żartem, śmiechem, poetyką „Czarnej Mańki”.

Jeśli potraktujemy powieść Witkowskiego jako dokument kultury, którym jest nie tylko ze względu na spisywane przez autora wywiady, ale także jako literacki wyraz jego poglądów, doświadczeń, obserwacji i sposobu widzenia świata, to

34/ M. Witkowski *Lubiewo*, s. 236.

35/ Tamże, s. 130.

w przedstawionym nam tekście – tak na poziomie stylu narracji, jak i demonstrowanego stylu życia – najbardziej uderza połączenie masochizmu z żartobliwym dystansem. Pożądanie seksualne skojarzone jest z odrazą, lękiem i upokorzeniami, ale mówi się o tym w sposób zdystansowany i kpiący. W jakim to może pozostawać związku z współczesną kulturą?

Łączenie w jednym doświadczeniu różnych, wyrazistych i sprzecznych odczuć zwielokrotnia doznania płynące z jednego zdarzenia. Mieć w tym samym czasie różne doznania, to mieć ich więcej. Uczestnik takiej kultury, jeśli chce pełnej satysfakcji, musi jednak posiadać umiejętność dokonania jakiejś orkiestracji licznych i sprzecznych wrażeń. Bez tego grozi mu kakofonia.

Natomiast odwrotną stroną konieczności życia pod nawałem mocnych wrażeń może być zubożenie na nie. Człowiek atakowany mocnymi bodźcami staje się niezdolny do ich odczuwania. Cierpienie, wprowadzone w sferę przyjemności, pozwala wówczas stwierdzić, że jednak coś się czuje. Zatem można by podejrzewać, że kultura czasów płynnej nowoczesności jest kulturą schyłkową i oczekiwać wyczerpania się tego trendu kulturowego.

Ale w jaką mogłoby to pójść stronę? Czy po liberalizmie i pluralizmie kultury zachodniej miałaaby ona runąć w zniewolenie i terror monolitycznych zasad? Nie sądzę, żeby to było możliwe. Nadzieją jest postawa mocno uformowana w czasach płynnej nowoczesności – dystans, poczucie humoru, drwiny, żarty, śmiech, może to być nawet „przegięcie”.

Przeszkodą, której agitator religijny lub polityczny nie może pokonać, chcąc złamać, przeciągnąć na swoją stronę lub przekonać do swojego rozumowania, jest obojętność lub zdystansowane, kontrolowane i trwałe rozweselenie podmiotu jego wysiłkami. Dlatego bezpieczeństwo wolnego świata wydaje się opierać na kultywowaniu nie tylko odwagi, cnót moralnych i logiki, ale także poczucia humoru – zapewniającego stan równowagi, w którym afektację wyśmiewamy jako coś pretensjonalnego i przesadnego.³⁶

^{36/} D. Winn *Manipulowanie umysłem. Pranie mózgu, uwarunkowanie, indoktrynacja*, wyd. Biblioteka Moderadora, Wrocław 2003, s. 261.

Interpretacje

Jarosław ŁAWSKI

Narracja i wyniszczenie.
O *Spowiedzi* Calka Perechodnika

„Gdzie jesteście, ludzie przyszłości?”
Bogdan Wojdowski¹

I. Wyniszczenie i interpretacja

Różnie motywować można interpretacyjną wstrzeźliwość wobec tekstów z czasów Holocaustu: najczęściej pieczęć niewysławialności cierpienia zamyka też dostęp do tekstu nawet temu czytelnikowi i badaczowi, który chciałby z nim obejść się z największą delikatnością i z szacunkiem. Tekst przedstawiający wypadki Holocaustu staje się bowiem przedmiotem, obiektem dwojakich, skądinąd zupełnie zrozumiałych, zabiegów: zostaje naznaczony sankcją świętości, staje się elementem kulturowego martyrologium Żydów, relikwią Zagłady bądź Wyniszczenia² – i z tej perspektywy, tak dla świadomości zlaicyzowanej, jak i tej podlegającej dziedzinie sakralnych wyobrażeń, staje się czymś „nie do dotknięcia”, „nie do otworzenia” również jako dzieło języka i kultury, posiadające głębokie ugruntowanie w tradycji, z jakiej wyrasta.

Druga metoda „ocalającej” izolacji tekstów z czasów Szoa polega na traktowaniu ich po prostu jako „świadectwa”, mającego dać wyraz „prawdzie” czasów nie-

^{1/} B. Wojdowski *Chleb rzucony umarłym*, Warszawa 1990, s. 260.

^{2/} W pracy używam zamiennie słów Holocaust, Szoa, ale także niezwykle cennego, ujawniającego bezwzględną irracjonalność i bezwyjątkowość Zagłady – terminu proponowanego przez M. Głowińskiego: W y n i s z c z e n i e. Zob. *Zapisywanie Zagłady. Z Michałem Głowińskim rozmawia Anka Grupińska*. „Tygodnik Powszechny” 2001 nr 1, s. 15.

ludzkiego bestialstwa. Tak zresztą definiuje swą misję Calek Perechodnik, o którym tu będziemy pisać: dać świadectwo prawdzie w tekście będącym przedśmiertną spowiedzią żydowskiego policjanta, a więc postaci niejednoznacznej³. Tekst-świadectwo z natury sugeruje więc swoją nieliterackość, przestrzega wręcz przed czerpaniem jakiegokolwiek intelektualnej czy estetycznej, już nie napiszę nawet „przyjemności”, lecz wiedzy⁴. Tekst-świadectwo intencjonalnie – zdaje się zakładać podobne rozumowanie – obliczony jest oto na odbiór-poświadczenie, na „tak” czytelnika, który z szacunkiem, czy z przerażeniem, wstrzyma się przed „analitycznym”, racjonalnym oglądem „świadectwa”, a nie... dziedzictwa tradycji, jaką ono ujawnia.

Obie strategie obrony tekstów Holocaustu przed „agresją” interpretacji, z natury naznaczonej bluźnierstwem dociekliwości, często się zresztą mieszają. Wyniszczenie okazuje się niewyraźne: „To, co się stało, przekracza wyobraźnię, przekracza granice języka”⁵. Ale język nie jest czymś poza-ludzkim. Jest właśnie najbardziej ludzkim, głębokim, umocowanym w całej, czasem wieloletniej tradycji ludu, rodu, rodziny, głosem, wydobywającym to, co „istotne”, choć czasem „nie do wypowiedzenia”. Wybór języka jest wyborem – na chwilę przed śmiercią, jak te listy rzucane z pociągów jadących do obozu zagłady⁶ – może iluzorycznym, ale ostatecznym: więzi i tradycji.

Calek Perechodnik (1916-1944) pisał swój „pamiętnik-świadectwo” niemal na gorąco: zamknięty w niosącej mu krótki, ale nie ocalający azyl kryjówce, gdzie niemal w rocznicę likwidacji otwockiego getta (17-19 VIII 1942) spisał relację o tym, jak on, żydowski policjant, który wstąpił do niesławnej, służącej Niemcom formacji porządkowej, aby ocalić ukochane osoby: żonę i córeczkę, musiał w końcu sam odprowadzić je do wagonu, którym trasą śmierci udały się do Treblinki: jego dwuletnia Aluška i kochana małżonka Anna. Pierwsza lektura tekstu Perechodnika jest zawsze porażająca: czytelnik ma wrażenie hipnotycznej, obezwładniającej siły,

3/ C. Perechodnik *Spowiedź. Dzieje rodziny żydowskiej podczas okupacji hitlerowskiej w Polsce*. Opracowanie, posłowie, przypisy D. Engel. Wydanie na podstawie rękopisu, Warszawa 2004, s. 94: „Ale to byłoby tylko usprawiedliwianiem się, ja zaś postanowiłem pisać te pamiętniki nie gwoili usprawiedliwiania się, lecz gwoili czystej prawdy”. Wszystkie cytaty z tekstu Perechodnika – z tego wydania; lokalizację cytatu – podaję tuż po nim, w tekście głównym.

4/ M. Janion „Coraz więcej milczenia”, „Rzeczpospolita” nr 49, 8-9 XII 2001, „Plus-Minus”, s. D2: „Byłaby zatem proza Hanny Krall czymś, przed czym przestrzegali niegdyś Adorno z powodu kompozycji Schönberga *Ocalały z Warszawy*: nie kaźcie nam czerpać estetycznej przyjemności z artystycznego preparowania cierpień pomordowanych, nie opromieniajcie ich śmierci jakimś możliwym sensem? Nie chcę tak stawiać kwestii”. Ja też.

5/ *Zapisywanie Zagłady...*, s. 15, wypowiedź M. Głowińskiego.

6/ J. Leociak *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta warszawskiego)*, Wrocław 1997, s. 145-149.

„mrocznego urzeczzenia”, które każe mu zaliczyć *Spowiedź* do najdonioślejszych świadectw Wyniszczenia⁷.

Druga lektura tekstu – co nie powinno oburzać – wydobywa jednak etyczną niejednoznaczność autora i dzieła. Perechodnik przemilcza swój udział, i całej policji otwockiej, w eksterminacji współbraci, tuszuje to, że „dzięki” wyłudzanym pieniądзом, żył „dostatnio” przez rok w getcie, że władza sprawiała mu jakiś dziwny rodzaj satysfakcji. Moralista, poszukujący dwubiegunowej, dystynktywnej wiedzy o świecie, „prawdy”, którą rozpoznaje się przez „szablon” Dobra/Zła, otóż taki czytelnik odrzuca autora i dzieło po tej lekturze „rozpoznającej” dwuznaczność postawy autora. Przy czym to odrzucenie może być dziełem i Żyda, i Polaka. Lecz nie o taką „prawdę” idzie w tym tekście. Raczej o „Prawdę”, która ujawnia, jak możliwe było to, iż młody, pełen życia, wykształcony człowiek, polski Żyd postawiony został w sytuacji bez dobrego – i w końcu w ogóle żadnego – wyboru. To spojrzenie ogarnia jego dramat i jego „zdradę” (wobec Żydów, rodziny, człowieka po prostu), ale także próbuje dostrzec, jak Perechodnik z tej zdrady usiłuje wyjść: labiryntem tekstu, przez tekst. Stąd nieodzowne stają się: trzecia i kolejne lektury odsłaniające już nie moralistyczne prawdy, ale złożoność obrazu świata, wyobraźni, języka, tradycji w *Spowiedzi*.

Podejście, jakie tu prezentujemy wobec świadectwa Perechodnika, opiera się na kilku założeniach, które jednak kontestują dotychczasowe odczytania pamiętnika. Jak echo odzywa się w nich wciąż pogląd najdobitniej sformułowany – ale czy nie nazbyt pośpiesznie? – przez Agnieszkę Holland: „Punkt widzenia [Perechodnika] równie nowy jak niegdyś Borowskiego. Tylko żadnej literatury. Okrutna i przenikliwa analiza win i krzywd”⁸. Wtórzy jej autorka eseju o pamiętniku, twierdząc, iż u Perechodnika istnienie i mówienie to: „Nie estetyczne ujęcie. Nie metafory. Prawdziwa jest rozpacz człowieka, który pomógł oprawcom w zagładzie”⁹. Jacek Leociak, z kolei, twórczo wgłębiając się w poetykę tekstu, konkluduje: „Autor rzeczywiście pragnie odsłonić całą prawdę o sobie i świecie”¹⁰.

Z jednej oto strony formuje się blok kwalifikacji tekstu jako „świadectwa”, czystej „prawdy” – z drugiej, przeciwstawiany mu, korpus określeń dyskwalifikujących: estetyka, metafora, literatura; z podpowiedzią: tekst Perechodnika nie może być właśnie literaturą, metaforą, zmyśleniem, tym bardziej fikcją. Również dystynkcja – właśnie temu binarnemu, wartościującemu układowi jakoś od-

7/ Tytuł, jaki wydawca nadał pierwotnie tekstowi Perechodnika („*Czy ja jestem mordercą?*”, Warszawa 1993, 1995), budził tyleż zaciekawienia, co wątpliwości. Skupia uwagę na narratorze, to prawda. Lecz także na „morderstwie”.

8/ A. Holland, głos w rubryce: *Zobaczone, przeczytane*. „Zeszyty Literackie” 1994 nr 46, s. 130.

9/ I. Sariusz-Skąpska, *Wybrani, naznaczeni, przeklęci...* „Znak” 1994 nr 469 (6), s. 79.

10/ J. Leociak *Tekst wobec...*, s. 144.

powiadająca – tekstu-kroniki i tekstu-wytworu wyobraźni¹¹, wydaje się jednak nadzwyczajnym uproszczeniem, gdy zastosować ją do dzieła Perechodnika. Przekroczenie dualistycznych układów: świętości tekstu o Holocauście – i na przeciwnym biegunie: blasfemicznego gestu interpretacyjnego, bezczeszczącego świadectwo; dalej – świadectwa prawdy – oraz zmyślenia, fikcyjności; wreszcie, prawdy spowiedzi – i fałszu literatury, dokonuje się w mym tekście przez odwołanie do pojęcia „tradycji”. Analiza języka, obrazowania, interpretacja przywołanych w niezwykle sposób „figur erudycji” klasycznej czy romantycznej, a przede wszystkim sposobu opowiadania odbywa się tu z przekonaniem, że analiza taka nie podważa „prawdy” świadectwa, lecz pozwala tę prawdę ująć na wyższym, złożonym poziomie. Rozpoznanie figur, symboli wyobrażania, cytatów kultury polskiej i obcej, owych „znaków tradycji”, tradycji w najgłębszej opresji, a jednak wciąż w tekstach o Holocauście przywoływanej, nie pozwala – co byłoby najprostsze – na przeciwstawienie „niewyraźnego” Wyniszczenia zdezaktualizowanym tropom kultury polskiej i żydowskiej, laickiej i biblijnej, socjalistycznej i mesjanistycznej, ale na innym poziomie umożliwia: dostrzeżenie, ogarnięcie całego horyzontu, ogromu straty, zniszczenia kultury przez Wyniszczenie Człowieka.

Perechodnik „mówi niewypowiedziane”, ale pełni przekazu to również ten niesamowity, pełen furii taniec języka wokół tematu, któremu, o dziwo, właściwie Perechodnik podolał. W szkicu przedstawiamy przede wszystkim sferę, którą musimy, odwołując się do greckiego prefiksu i niejakej, szczątkowej, własnej inwencji językowej, nazwać dziedziną „dys-logosu”, słowa opisującego rozpad oświeceniowej, romantycznej, scjentystyczno-nowoczesnej wizji świata¹². Lecz to nieprawda, że istnieją w tekstach o Wyniszczeniu tylko: *dys*-świat (chaos), *dys*-logos, *dys*-prawda – i w końcu totalny *dys*-obraz, antywizerunek świata i człowieka.

Żeby nawet ten rejestr, tę pełnię negatywności osiągnąć i wyrazić potrzebny jest język; konieczna okazuje się tradycja (*pro*-logos). U Perechodnika, w tym tekście opisującym „zniszczenie wartości, osaczenie i niemożność obrony przed destrukcją”¹³, droga do pełni negatywnej [ale i tu autor nie jest aż takim nihilistą!] wiedzie przez swoistą pełnię przywołania tradycji. Jej słowo zostaje zawezwane przed sąd czasu, przed oblicze Wyniszczenia i tak ten *pro*-logos tradycji pozwala wypowiedzieć przesłanie: zrozumcie, jak wiele z nami ginie!

11/ K. Sokołowska *Kronika i wyobrażenia, czyli dwa bieguny literackich narracji o dzieciach Holocaustu*, w: *Literatura wobec wartości. Materiały z VI sesji z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity”*, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2003, s. 95-102.

12/ Nie chcę tworzyć nowych słów. Ale właśnie greckie „*dys*-” (źle, ciężko), czy łacińskie „*dis*-”, opisujące rozpad na fragmenty, na części – gdy umieścić je przed wszelkimi pewnikami obejmującymi wymiary ludzkiego istnienia (historia, egzystencja, sztuka, kultura *etc.*) oddają totalność niszczącej negacji, jakiej poddany został świat Żydów przez barbarzyństwo *Endlösung*.

13/ J. Leociak *Tekst wobec...*, s. 29.

Tak szyk zdania i jego budowa, jak fragmenty *Dziadów*, cytowane przez Perechodnika, stają się jeszcze jedną formą, może najwyższą, straty, sposobem jej artykulacji, którego nie można zbyć ani gestem szacunku wobec „świadectwa”, ani odrzuceniem ze względu na niejednoznaczną rolę, niejasne miejsce autora pośród ofiar. Kiedy Perechodnik wstępuje do policji w getcie, w pewnym stopniu, z nim, w owych okolicznościach, których nie mamy prawa sądzić czy wybaczać, znajduje się ta część tradycji, dziedzictwa kultury polskiej, jaką ujawni on na kartach „pamiętnika”.

Jest to miejsce, gdzie łatwo kierować oskarżenia, ale i takie, z którego o wiele więcej widać (?). Także widać – przez sposób prowadzenia narracji, przez luki w opowieści i zamilczenia – jak Perechodnik chciałby się z tej sytuacji wydostać. A z nim treści tych tradycji, które nosi w sobie, złączone na zawsze: żydowskiej i polskiej. Tradycji nierozdzielnych w świadomości, choć rozdzielonych w losie: bo Perechodnik-Żyd jest jednak „tym skazanym”, „gorszym niż Polak”, poddanym o s t a t e c z n e m u W y n i s z c z e n i u.

Spowiedź odśladania – zdanie po zdaniu, w sposób bardzo wyrafinowany, a nie spontaniczny tylko – jak kruszeją, co oczywiste, „stare” wyobrażenia świata Perechodnika. To się nie spodoba może: ale pierwszą ze sfer, które padły, które ogarnął i wyraził „*dys*-logos” Wyniszczenia, był świat oświeconych ideałów i racjonalizmu. Oświecenie „padło” pierwsze.

II. Opresja – ekspresja – organizacja tekstu

Sytuacja pisania. Perechodnik – trzeba to pamiętać przy każdej stronie lektury – pisze swój tekst w bardzo specyficznych okolicznościach. Znajduje się w azylu, miejscu na jakiś czas bezpiecznym, ale otoczonym przez napierającą, złowrogą rzeczywistość, gdzie śmierć przynieść mógł każdy: Niemiec, ale i Polak-szmalcownik. Ukryty w polskim mieszkaniu, Perechodnik, znać to w tekście, odczuwa jednak presję zewnętrzności, która prędzej czy później przedrze się przez ściany jego azylu. Ma to konsekwencje w sposobie pisania: zdania są czasem rozwlekłe, a czasem krótkie, jakby wewnętrznie sprężone, skondensowane i zdyscyplinowane, ale przy tym zawsze przemyślane, gramatyczne. Presja kurczącego się czasu w sposób zadziwiający „współgra”, współlistnieje (...na rzecz tekstu) z dwiema jeszcze, wewnętrznej już natury, presjami: pamięci i władz umysłowych. Pamięć napiera nieustannie u Perechodnika – tekst staje się wyjawieniem jej treści, usprawiedliwieniem, spowiedzią i testamentem, ale nigdzie, to trzeba podkreślić: n i g d z i e, nawet tam, gdzie Perechodnik opowiada najstraszniejsze szczegóły likwidacji getta w Otwocku, gdzie zapisuje śmierć rodziny, nie mamy do czynienia ze zjawiskiem bezładnego zapisu, logoreicznego uzewnętrznienia obrazów, zawartości pamięci¹⁴.

14/ Tekst ma przemyślaną kompozycję: motto, trzy rozdziały, a także epilog. Trudno tu więc w ogóle mówić o przypadkowej budowie wypowiedzi. Niemniej jednak także pierwsza edycja tekstu pod tytułem *Spowiedź* wprowadza modernizację pisowni,

Dzieje się tak z dwóch, właściwie sprzecznych, powodów. Pierwszym jest silna, racjonalna organizacja treści wyobraźni, drugim: niepohamowany żywioł emocji. Perechodnik opowiada więc w całym tekście w sposób niezwykle charakterystyczny, wprost „monotypowy”: zawartość tych potwornych obrazów pamięci porządkowana jest stale w strukturę czasową. W punkcie inicjalnym tekstu („7 maja 1943”, s. 8) rozpoczyna się wielka retrospekcja, która ma charakter racjonalnie uporządkowany. Perechodnik zdaje sobie sprawę, iż opowieść o Zagładzie straciłaby wiele bez autoprezentacji, dlatego poprzedza zapis wypadków wojennych przemyślanym obrazem autora. Dopiero potem uruchamia „lawinę” czy „lawę pamięci”. Ponieważ jednak pisze z rocznego dystansu – może już poddać treści wyborowi, następnie zobrazować, a w końcu, co czyni zawsze, skomentować. Presja zewnętrzna spiętrza, intensyfikuje narrację, ale nie wprowadza jej nigdy w stan historycznego rozedrgania¹⁵.

Presja pamięci uruchamia – ale już pod nadzorem *ratio* – ciąg obrazowy i... w tym momencie włącza się zawsze, w sposób zrazu spontaniczny, a wreszcie stały i uporządkowany, presja wewnętrzna rozumu, wyobraźni i emocji, która rozsądza linearną, horyzontalną narrację; przerywa ją, a następnie, w zdaniach pełnych furii, rezygnacji bądź sarkazmu, podnosi doświadczenie jednostkowe do rangi doświadczenia ogóln żydowskiego i ogólnoludzkiego. Zamiast potoku obrazów otrzymujemy ciąg *quasi*-przypowieściowych sekwencji obrazowych, zuniwersalizowanych przez myśl zamkniętą w puencie lub w swoistej niby-gnomie.

Strukturę narracyjną, oczywiście pierwszoosobową (jakby też, jak pisał badacz, „wewnętrzna”¹⁶) cechuje u Perechodnika wielka powtarzalność tych sekwencji. Co więcej – potrafi on wspominać, problematyzując wcześniej wspomnienia: wychodząc za każdym razem niemal od postawienia pytania, otwierającego odpowiednią „szufladę pamięci”: „Jaki był stosunek Polaków do Żydów w owym czasie?” (s. 19); „Co zaś myśleli pojedynczy ludzie?” (s. 37); czasem zresztą inicjalne pytanie zamienia w ironiczną puentę: „Co zaś ma zrobić człowiek, który w Boga nie wierzy?” (s. 219). Opowiadanie prowadzone więc jest w sposób, który zdradza dużą

a także zmiany, które budzą zastrzeżenie filologa. Zob. D. Engel, przypis 241, s. 303: „S t a n d a r y z o w a n o wyrażenia regionalne i gwarowe. P o d z i e l o n o niektóre niezwykle długie zdania na części. W p r o w a d z o n o znaki przestankowe tam, gdzie umożliwiło to lepsze zrozumienie wypowiedzi autora. Oprócz wymienionych zmian, powyższy tekst stanowi dokładną transkrypcję słów Calka Perechodnika” [podkr. J.Ł.].

15/ Por. przypadek Barucha Milcha: „Od 10 lipca 1943 do 24 marca roku następnego ukrywał się w polskim gospodarstwie w położonej niedaleko od naddniestrzańskieg miasteczka Tluste (powiat Zaleszczyki) polsko-ukraińskiej wsi [...]. W nadmiarze był tylko czas. Baruch Milch wykorzystał go maksymalnie: przez dziewięć miesięcy zapisał – po polsku – ponad sześćdziesiąt szkolnych zeszytów, 1613 stron”. (A. Żbikowski, *Posłowie*, w: B. Milch, *Testament*, Warszawa 2001, s. 281).

16/ J. Leociak *Tekst wobec...*, s. 28-29.

samoświadomość pisarską opowiadającego. Ten zaś, co zadziwia, mimo oddziaływania owych, jak by się mogło wydawać, chaotyżujących presji (zewnętrznej, pamięci i rozumu/wyobraźni/emocji) trzyma wciąż rękę na pulsie narracji, układającej się w mikroskali w szereg obrazowo-refleksyjny: zagadnienie (temat) → obrazy → refleksja.

Oczywiście, ten sposób opowiadania nie funkcjonuje z matematyczną precyzją. Ma jednak niezwykle istotną konsekwencję: pozwala perspektywę Perechodnika podnieść do rangi uniwersalnego doświadczenia¹⁷. A może powiedzmy inaczej: to, co widzi i pamięta, uobecnia on w pamiętniku jako obraz całego żydowskiego, „tragicznego” losu. Natomiast on sam – z powodu roli odgrywanej w eksterminacji jako służący Niemcom policjant – „wycofuje się” na pozycję „wyznającego winy”, skruszonego świadka-współsprawcy. Paradoksalnie: nie osłabia to siły jego tekstu, lecz ją wzmacnia! Dlatego narracja *in toto* meandruje ciągle między poetyką *confessiones*, wyznania win, mowy oskarżycielskiej (retoryka!), czasem wspomnienia lub wizyjnego poematu, a nawet epicedium¹⁸.

W całości jednak również narracja *Spowiedzi* ujęta jest w kłamrę autorskiej decyzji pisania i zamilknięcia, które to zamilknięcie w nieoczekiwany sposób zostało zakwestionowane: „18 sierpnia 1943. Dziś kończę me pamiętniki! Jutro, najdroższa Aneczko, Tobie je przeczytam, i po 19 sierpnia ręka moja nie dotknie się już ich więcej” (s. 246). *Quasi*-racjonalne panowanie nad materią narracji ma więc w przypadku żydowskich relacji charakter ograniczony. Czasem notujący tragedię Żyd nie może już, osłabiony głodem, wycieńczony chorobą, pisać z biologicznych powodów¹⁹. Zdarza się, że notatki przerywa psychiczne wyczerpanie ofiary: pisać to przecież dodawać, utrzymywać jedno horrendum po drugim. Nie sposób wytrzymać ów stan psychicznie²⁰. Ale częściej zwycięża wola heroicznego dawania świadectwa. Narracja Perechodnika – jako całość, genologicznie hybrydyczna, łą-

17/ Jest to jedna z najciekawszych cech opowieści Perechodnika, który już na pierwszej stronie opowiadania-wspomnienia wpisuje swój los, swoją opowieść w dzieje całego żydostwa, ba, całej cywilizacji, ale czyni to *à rebours*, podkreślając, że pisać będzie tylko o sobie i swej rodzinie: „Nie jest to też historia żydostwa polskiego, brak mi bowiem danych ku temu. [...] Jest to pamiętnik Żyda oraz jego rodziny żydowskiej” (s. 8).

18/ Odwołuję się do inspiracji tekstu: A. Lubaszewska *Śmierć w tekście – przeciw śmierci tekstu*. „Ruch Literacki” 1996 nr 5, s. 577-590.

19/ Lecz gorsze chyba, częstsze bywało wyczerpanie nerwowe: J. Poznański *Dziennik z łódzkiego getta*, Warszawa 2002, s. 228: [zapis z 7 X 1944 r.] „Bo rzeczywiście już nam trudno wytrzymać, choć jedzenia mamy dość, mamy go nawet jeszcze na parę miesięcy. Ale nerwy nasze są już wyczerpane! Trudno opisać ich stan. Tak nie ma nic do zanotowania”.

20/ B. Milch *Testament...*, s. 282. Z *Posłowie* A. Żbikowskiego: „Stopniowo wywód Milcha traci na przejrzystości. Zapiski stają się nieczytelne, myśli zdradzają coraz większe poplątanie”.

cząca wiele gatunkowych cech: także na przykład rozmów zmarłych i rozmów ze zmarłymi – jest jednak wyrazem wyjątkowego wprost panowania nad chaosem pamięci, nad impulsem wypowiedzania i żywiołem emocji.

Opowieść Perechodnika ma więc, w naszym ujęciu, cztery miejsca źródłowe, w których przypomniane, odnowione, przywołane zostają najistotniejsze motywy jego aktu wypowiedzi, tego „konstruktywnego słowa” (*pro-logosu*), które konstruuje on, by opowiedzieć o wszechobejmującej destrukcji (*dys-logos*). Są to: autoprezentacja inicjalna, zawierająca też obraz adresata realnego (czytelnik), jak i adresata idealnego (Żona i Cóрка)²¹; dalej: liryczno-katastroficzny, ośmielę się go tak nazwać, poemat-psalm o uśmierceniu Żony i Córkę, wybiegający nie tyle w przyszłość, ile w metafizyczną sferę „narracji wyobrażonej”, w wertykalną sferę dopowiedzenia, które utrzymane jest w poetyce poematu-psalmu-modlitwy-lirycznego wspomnienia-zawodzenia²².

Trzecie miejsce źródłowe to – wcale nie paradoksalnie – koda liryczna, oznaczona jako „*Epilog*”: „19 sierpnia 1943 roku. Dziś, kochana Anko, rocznica twej golgoty, jutro rocznica Twej śmierci!” (s. 256). W tym miejscu tekst przeobraża się w intymną rozmowę ze Zmarłą, w której Perechodnik opowiada, po stracie dziecka, o „drugim” dziecku, też martwym. O pamiętniku. Pisanie przeobraża się w tych słowach w straszną figurę płodzenia, unieśmiertelniania śmierci, jest okropnym aktem zastępczym, podejmowanym w momencie, gdy już nie sposób realnie płodzić, siać życia:

Kiedys chciałem mieć dziecko, żeby w razie mojej śmierci o mnie pamiętało. Teraz, jak już jestem zupełnie sam, osierocony nie mogąc spłodzić żywego tworu po mnie, toteż musiałem spłodzić martwy płód, w który tchnąłem życie. Aluśkę zrodziłaś w bólach, tak samo to nasze nowe dziecko Tyś, Aneczko, urodziła. Urodziłaś je, ale w jeszcze gorszych bólach, bólach nie powstającego życia, ale w bólach śmierci. Płodem tym są me pamiętniki, które, wierzę zostaną kiedyś wydrukowane, żeby cały świat dowiedział się o Twoich cierpieniach. Teraz, jak nasz wspólny płód już nie żyje, trzeba go również pielęgnować i ochraniać, do czasu, gdy dorośnie i zamieni się w żywe słowo, którego już żadna siła nie zabije. (s. 257-258)

Pamiętnik-płód ożyje w chwili druku? Ale przecież Perechodnik – jak Bóg czy człowiek? – pisze, iż już tchnął weń życie... Bowiem jest to twór dziwny, ten pamiętnik Perechodnika: żywy i martwy, zapisujący śmierć, by dać pamięci o zabitych życie nie nieśmiertelne, ale tylko i aż ziemskie. Cechą, która może być odbierana dwuznacznie, jest u jego autora „desperacja życia”. Chce on żyć, nawet

21/ C. Perechodnik *Spowiedź...*, s. 8. W inicjalnej partii tekstu górę bierze, niejako oficjalnie, adresat zbiorowy, czytelnik przyszłości, choć jasne jest od początku, sam autor to zaznacza, iż pisze ze względu na adresata „wewnętrznego” – zgłodzoną żonę i córkę.

22/ Cały fragment ująć można jako niesamowitą wizję-dopowiedzenie, potworną, ale i patetyczną, zwieńczoną niemal modlitewnie, choć słowo „Amen” kwituje tu obietnicę „krwawej pomsty”.

wtedy, gdy odprowadza do wagonów ukochanych; chce żyć, gdy w Treblince zginęły już Anna i Alusia. Przedłuża i usprawiedliwia to życie – pisząc, więc zarazem, jak sam sugeruje, „płódząc”, wyrzucając z siebie to słowo konstruktywne, idące w horyzontalną dal ziemskiej przyszłości, kultury ludzkiej, choć w całości przeładowane opowieścią o Wielkim Wyniszczeniu²³.

I jeszcze czwarte miejsce źródłowe: straszny czy mądry los kazał przerwać Perechodnikowi milczenie, by opowiedzieć o zamordowaniu ojca, by do niego też, jak do Żony i Córkę, wnieść słowa, będące pogodzeniem i usprawiedliwieniem. Bowiem ojciec i matka są kluczowymi postaciami dramatu autora. To pod ich adresem kieruje on na początku oskarżenie o emocjonalną pustkę, jaką emanował dom rodzinny: „Zaznaczam: «materialnego» [poświęcenia rodziców], a to dlatego, że nigdy żadne więzy duchowe ani mnie, ani rodzeństwo moje, nie łączyły z rodzicami” (s. 9). Emocjonalnym i duchowym „absolutem” Calka stanie się więc najpierw Anna Nusfeld, rzecz znamienna: sierota („Rodziców swoich nie знаła, umarli za młodu”, s. 12), a potem córeczka Alusia.

Pisanie pamiętnika, przynajmniej autor chce nas do tego przekonać, traktuje Perechodnik – to nie nadużycie w tych okolicznościach – także jako autoterapię; przeżycia potworności „akcji” otwockiej odnotowuje jako narodziny nowego człowieka, który wyzwala się z emocjonalnego chłodu, z przywiązania do pieniędzy („lubiłem pieniądze”, s. 109). Te skazy miał, jak sam podpowiada, wynieść Perechodnik z bogatego, ale emocjonalnie wydrążonego świata ojca i matki. Odczuwając nadal pewną „nieczułość” Perechodnika, gdy pisze po apogeum tragedii o swojej metamorfozie, odnotujemy jej sygnały: 1) „Po akcji cierpienia urobiły mnie i wytworzyły nowego człowieka” (s. 109); 2) „W każdym razie wtedy przyjąłem to jako słuszną karę Boga za moją chytrą i od owego czasu datuje się we mnie zupełna zmiana charakteru” (s. 110). Dziedzictwo zimnego domu jest w istocie ambiwalentne: wydał on złaknionego uczuć młodzieńca, przy tym nie cierpiącego swego ojca, ale, w okolicznościach Wyniszczenia, pragnącego za wszelką cenę „żyć”, istnieć, nawet za cenę służby w *Ghetto-Polizei*²⁴. Na tego Perechodnika patrzy moralność czasów pokoju z przerażeniem. Ale to, co jest winą (lecz może: słabością, instynktem samozachowawczym), a nie możemy tego nie zauważyć interpretując

23/ Erotyczna metafora pisanie/płodzenia ma u Perechodnika jeszcze nieoczekiwaną i raczej niejednoznaczną konsekwencję: Calkę wyznaje na końcu, iż dopuszcza się fizycznie „zdrady” zmarłej Anki z inną kobietą, wyznaje to jej: „Widzisz, Anko, zdradziłem Cię. Po dziewięciu miesiącach organizm mój nie wytrzymał, dopuścił się zdrady” (s. 263).

24/ C. Perechodnik „*Czy ja jestem mordercą?*”, opr. P. Szapiro, Warszawa 1995 [fotokopii *Instrukcji* nie zawiera najnowsze wydanie], s. 100-101. Fragment *Instrukcji służbowej dla Policji Getta* z 1.XI.1940 roku z Otwocka: „Ogólnie służba w policji Getta jest s ł u ż b ą h o n o r o w ą. Kto się zapisał do służby jest winien p o s w i ę c i ć swoją osobę i wszystko co jest niezbędne do wykonania zadań związanych ze służbą” [podkr. J.Ł.]. Oczywiście – było inaczej, policja ta była wprost nieprawdopodobnie skorumpowana, dotyczyć to musiało też Perechodnika.

tekst, staje się też owego tekstu źródłem: tylko ta „skaza pragnienia życia”, choćby w „drugim dziecku-pamiętniku” uruchamia i porządkuje narrację. Dlatego post-mortualne pojednanie z ojcem w finale²⁵ to także pojednanie ze sobą i prawdziwszą, najgłębszą koda „dzieła”. Despotyczny ojciec, również pragnący żyć za wszelką cenę, to także obraz syna, dla którego najwyższym objawem tej woli trwania staje się pisanie.

Narracja całego tekstu skupia się i wybucha w czterech punktach źródłowych, jakby ironiczno-lirycznych efuzjach umysłu czy ducha Perechodnika. Na poziomie opowieści o przeszłości także stymuluje ją ta trojaka presja, sprawiając, iż mamy do czynienia z tekstem – mój Boże, zabrzmiał to ironicznie – niezwykle „żywym”. Czy taki tekst przydarzył się samorodnie? Czy sposób opowiadania, konstruowania zdań to u Perechodnika cud odkrycia holocaustowego talentu tylko? Nie. To dziedzictwo niezwyklej kultury i to właśnie kultury literackiej tego polskiego Żyda, wykształconego we Francji (praca dyplomowa o uprawie konopi w Polsce²⁶), ale posiadającego niezwykle głęboko (to prawda też, że głębiej niż wielu Polaków) przyswojoną kulturę literacką. Nie Francja jako fantazmat idei oświecenia, lecz Polska i polskie, romantyczne dziedzictwo, wspólnie z żydowską, starotestamentową tradycją i najnowszymi, XX-wiecznymi osiągnięciami nauki i kultury są tu gruntem, punktem odniesienia-oskarżenia-usprawiedliwienia. Budzi zdumienie siła wpływu przedwojennej szkoły, która pozwoliła na pamięciowe, techniczne opanowanie, przyswojenie znacznej części tradycji literackiej, tak jak z tradycji judaistycznej, choć autor deklaruje się jako Żyd-świecki-laik, wyniósł Perechodnik umiejętność, sztukę – *sic!* – modlenia się, znajomość tekstów świętych. Jeszcze gruntowniejsze musiało być w tej szkole nie tyle ogólnohumanistyczne przygotowanie (teksty czasów Holocaustu roją się od nawiązań do kultury polskiej, ale i niemieckiej²⁷), ile impuls do samodzielnego percypowania kultury i do czytania przede wszystkim, ale też, co poświadcza pamiętnik, do oglądania filmów. Niektóre partie tekstu są wprost pisane tak, jakby autor posiadał jakąś specjalistyczną wiedzę na temat technik opowiadania. A przecież pisząc – i on, Perechodnik, tego nie ukrywa – korzysta tylko z dobrze uwewnętrznionej „pamięci wzorów narracji”, z erudycji szkolnej i swego talentu. Jak opowiada? Co decyduje – na tym niższym poziomie organizacji tekstu – o niesamowitej sile perswazyjnej? Tak wielkiej, iż zapominamy, kim był, w jakiej roli także występował opowiadający? Dlaczego opisuje, skoro tematem jest Niewyobrażalne i Nieopisywalne?

25/ C. Perechodnik *Spowiedź...*, s. 271.

26/ Perechodnik był syjonistą, co niejako kształtowało wybór zawodu przydatnego w przyszłości w Palestynie (zob. *Spowiedź...*, przypis 4 i 5, s. 288).

27/ Dotyczy to tekstów pisanych przez żydowską inteligencję, która wcale, co jest dobrze znane, nie przestaje w getcie słuchać niemieckiej muzyki, ani, w tekstach pisanych, odwoływać się do uniwersalnego kodu kultury, mając świadomość, że korzysta chociażby z tekstu *Fausta*.

III. Mówić – ale jak?

I. Po co pisze?

Podstawową figurą myśli świadka Holocaustu jest konstatacja niewyraźności tego, co widzi, wydarzenia Zagłady. Za tym stwierdzeniem idą następne: że również sam język jest w tych okolicznościach niemy, bezradny, a najadekwatniejszą formą oznaczenia przeżyć czy zaznaczania wydarzeń jest myśl nieprzeobrażona w znak, chyłkiem wycofująca się w przedkognitywny stan odrętwienia, paraliżu, kiedy samo patrzenie/zobaczenie Zagłady okazuje się całą pełnią antywiedzy, którą wyrazić może jedynie jakaś, jeśli taka istnieje, „semantyka milczenia”²⁸. I choć Holocaust jawi się jako doświadczenie ze swej natury apofatyczne, dostępne tylko „poetyce negatywnej”, to przecież najgłębsze, najpełniejsze konstatacje niewyraźności stają się punktem wyjścia, tak jak u Perechodnika, dla kreacji świadectwa lub pamiętnika²⁹.

Perechodnik również, z sarkazmem, ponawia gest odrzucenia sztuki i literatury w obliczu tragedii. Przywłaszczający sobie pożydowską bibliotekę Polak, której „właściciel zginął w Treblince” (s. 119), staje się przyczyną gorzkiej refleksji: „A że na dworze padają strzały, to cóż z tego? Wszak to się tylko Żydów zabija, nie jest to ważne. Ważna jest literatura i poezja w życiu kulturalnego człowieka” (s. 120). Ironia nie może przesłonić innego faktu: Perechodnik tym książkom poświęca całą stronę. Sam przecież – i to podkreślam – miał jakieś, nie wiem, czy przed wojną wyrażane, ambicje, jeśli nie literackie, to „zaledwie” humanistyczne. Tylko bezbrzeżna naiwność pozwalałaby nam przyjąć, iż Perechodnik ot, tak zwyczajnie siada, pisze, nie zastanawiając się, jak to robić; że, po drugie, pobudza go do tego pisanie furia czy wina, żal czy nieokielznana rozpacz. Tekst jest formą życia, a pisanie jego intensyfikacją, podsumowaniem, być może ostatnią szansą „życia na prawdę” dla Żyda czasu wojny. Perechodnik ani na chwilę nie przestaje panować nad układem opowieści, czasem z ostentacją porządkuje go nadmiernie, ale czyni to wtedy w celach ironicznych, gdy na przykład tworzy 13-punktowy, także przesączony sarkazmem, własny plan niemieckiego Wyniszczenia (s. 31–32).

Już trzecie zdanie tekstu informuje – na wspak – nie tyle o literackich ambicjach, co o udziale literatury w opowieści. Musi być ona zanegowana, by nie przekreślać prawdy Niewyraźnego, a jednocześnie powinna być w pełni, jako dosłownie rozumiany *a r s e n a l* języka, użyta; użyta przeciw... (oprawcy), użyta dla... (poświadczenia losu ukochanych), użyta zamiast... (broni): „Nie jest to literacka

28/ Nawiązuję do tomu: *Semantyka milczenia II. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa 2002.

29/ O „apofatyzmie” i „aferetyzmie” zob. M.P. Markowski *Wobec niewyraźnego: teologia negatywna, dialektyka, dekonstrukcja*. O „poetyce negatywnej” patrz: T. Kunz *Tadeusza Różewicza poetyka negatywna*. Obie prace w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 31-42 oraz 293-300.

praca, nie posiadam bowiem ani zdolności, ani aspiracji literackich” (s. 8). Ma autor – i jedno, i drugie; wie też, że „uprawianie po prostu literatury” byłoby jakąś, bliżej niedookreśloną, niegodziwością. Stąd ta forma pół-literackości, niby-kroniki: on chce tylko „opisać”. Figury czy – tak je nazwalibyśmy u pisarza – toposy skromności manifestują się w nadmiarze w inicjalnym momencie tekstu: „Ja, Calek Perechodnik, inżynier agronom, przedstawiający typ przeciętnego inteligentnego Żyda, postaram się opisać dzieje mojej rodziny podczas okupacji niemieckiej” (s. 8). Wszystko tu brzmi niejednoznacznie. Od „Ja...” zaczyna się testament, tekst czasem pisany słabnącą ręką³⁰. Tymczasem to „ja” tekstu Perechodnika będzie niezwykle silnym, witalnym „ja” – mówiącym, krzyczącym w furii, dialogującym ze zmarłymi, zawodzącym i obiecującym pomstę.

Również wyrażenie „opisać dzieje rodziny” natychmiast w tekście Perechodnika przemieszcza się ze sfery prywatności w dziedzinę moralnego obowiązku, wykonywanego w imieniu wszystkich Żydów. U Perechodnika – i aż dziwi, że tak bez namysłu przyjmuje się wszystkie jego samookreślenia – mało jest stwierdzeń, które nie miałyby w tym samym tekście zaprzeczenia. I nie jest to tylko sprawa irracjonalności, potworności zapisywanych wydarzeń, ale jego, Perechodnika, osobowości. Jedno okazuje się stałe: pragnienie wpisania swego losu w los Żydów, ale i zapisania losu wszystkich polskich Żydów poprzez własny – jeśli nie los, to tekst. A w tym drugim przypadku Perechodnik jest „kronikarzem” specyficznym: takim, którego perspektywy nie przyjąłoby wielu Żydów, ale i nie-Żydów. Jego zaś wola mówienia głosem „wszystkich”, można by rzec: romantyczne „ja”-milijony, w ogóle wydaje się nadużyciem, gdy wpada on w ton oskarżycielski: „My, Żydzi-mężczyźni, niewarci jesteście, by być pomszczeni, padliśmy z naszej winy nie na polu chwały” (s. 9). Perechodnik już w dwóch pierwszych zdaniach, w sposób tylko na pół świadomy, trafnie określa cel swego pisania: „7 maja 1943”, a więc to wojna, czas Zagłady. I w zdaniu drugim: „Ja... inżynier...”, a więc „on”, ten a nie inny świadek, a właściwie nie tylko świadek, lecz i współsprawca; nie tylko „ja”-kronikarz, ale i „ja”-kreator. Wyniszczenie i „prawda” – drogą do niej jest u Perechodnika osobiste pisanie, wykorzystujące talent i, jednak, środki języka.

2. Co pisze?

W tej kwestii mieszczą się dwie: czy (o-) pisze wszystko?; czy pisze tekst, którego formę, „gatunek” określa? Zaczniemy od tej drugiej, od optyki „genologicznej”, która wiąże się ściśle z pytaniem o bodaj elementarnie rozumianą wierność rzeczywistości, prawdomówność. Perechodnik zasiada nad kartą, by wypełnić ją, jak powiada: 1) opisaniem „dziejów mojej rodziny”; 2) „pamiętnikiem Żyda oraz jego

^{30/} Do tekstu właściwego pamiętnika dołączony był w wydaniu „*Czy ja jestem mordercą?*” (Warszawa 1995) *Testament Calela Perechodnika*, zaczynający się niemal tak jak introdukcja-autoprezentacja pamiętnikarska: „Ja, Calek Perechodnik, syn Uszera i Sary z domu Góralskiej...” (*Czy ja...*, s. 265).

żydowskiej rodziny”; 3) „właściwie [...] spowiedzią z mego żywota, spowiedzią szczerą, prawdziwą”; 4) „pamiętnikami”, które należy „traktować” jako „spowiedź przedśmiertną” (s. 8). Omawiając kwestię „drażliwą”: „uczuciu Żydów w chwili wejścia bolszewików na teren Polski”, Perechodnik raz jeszcze podkreśla, iż „postara się być zupełnie uczciwy i obiektywny, pisać prawdę i tylko prawdę” (s. 14).

Zwróćmy uwagę na mnogość teleologicznych dookreśleń aktu pisania już na pierwszej stronie. Świadczy ona o uderzającej samoświadomości piszącego, jego formalnej refleksji, poprzedzającej zapis, a także, muszę to napisać, ujawnia możliwość kreowania narracji, omijania całych niewygodnych dla opowiadacza „regionów pamięci”. Szczerość jako kategoria lektury i motywacja wyznania ma marną reputację przynajmniej od *Wyznań* Rousseau. Tekst Perechodnika również nie obroniłby się przed żadnym z audytoriów jako relacja-kronika żydowskiego policjanta, świadka i współwinnego eksterminacji współbraci. Perechodnik po prostu: przemilcza (do s. 41) swą pracę jako policjanta, omija prawdopodobnie te mordy w getcie, których, w czasach przed jego całkowitą likwidacją, był świadkiem (pędził wtedy „wygodne” życie); wielokrotnie przyznaje się do kłamstwa, tchórzostwa, „przywłaszczenia”, co podważa jednak, a nie wzmacnia jego wiarygodność³¹. Lecz Perechodnik potrafi nadać tym opowieściom, które przedstawia, tak wyrazisty, wymowny kształt obrazowy, językowy, iż jego własne występkę stają się w odczuciu czytelnika oderwanego od zdarzeń drugoplanowe.

Wartość *Spowiedzi* ujawnia się w skomplikowanej (a dla niektórych oburzającej) relacji „ja”-Perechodnik → inni Żydzi, a przede wszystkim w tej warstwie, która operuje poetyką *confessiones*, spowiedzi, a czasem też solilokwiiów, gdy autor rozmawia ze sobą. Pierwszą sferą obrazowania rządzi ironiczna, retoryczna stylistyka relacji-oskarżenia (wszystkich: Niemców, Polaków, Żydów); drugą dziedzinę znaczą liryczne, lamentacyjne, *quasi*-dialogiczne partie tekstu, będące wyznaniem win wobec Anny i Córkę, rozmową z nimi, prośbą o wsparcie i wybaczenie (co podważa ów, imputowany mu, wszechobecny nihilizm³²), a także obietnicą zemsty, bo liryzm w jednej chwili może się tutaj przeobrazić w sarkazm. Czynnikiem determinującym kształt całego tekstu jest, z jednej strony, subiektywizm spojrzenia, pierwszoosobowa perspektywa (z uzurpacją do przeobrażania się w „my-Żydzi”), jak też materia wydarzeń, które – co specyficzne dla tego aktu pisania – stają się

^{31/} O złej w ogóle reputacji policji niemieckiej piszą wszyscy: Żydzi (E. Ringelblum *Stosunki polsko-żydowskie w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1988, s. 67-68), jak i polscy świadkowie. Por. T. Pankiewicz *Apteka w getcie krakowskim*, Kraków 1982, s. 25: „Z biegiem czasu Ordnungsdienst [„policja żydowska”] coraz silniej daje się we znaki ludności getta”.

^{32/} Ten nihilista w wizyjnym poemacie-opłakiwaniu wielokrotnie woła: „Pozwól mi Anko, choć w myślach, towarzyszyć ci dalej” (s. 64); „Anko, Anko, zrób to...” (s. 64); „Anko, Anko, czemu ich nie naśladujesz?” (s. 92); „Aluśko, żyjesz jeszcze, czyś się już udusiła? Czy może masz Anko jeszcze trochę wody? A może Aluśka spiła już twe łzy?” (s. 66).

już materia pamiętnika, bowiem zdarzyły się przed rokiem, ale też wciąż się dzieją, więc mogłyby być również dziennikiem. Obie perspektywy spotykają się w nieoczekiwanym dla autora, który już zaprzestał pisanie, *Epilogu* – i wtedy zostają podniesione do wymiaru „innej” rzeczywistości w testamentie, napisanym przez żyjącego człowieka, ale bez złudzeń określającego swój los³³. Gdy Perechodnik dopisuje los ojca (*Epilog*), w istocie pamiętnik przeobraża się na chwilę w dziennik, by potem przenieść perspektywę spojrzenia już w eternalny, ponadhistoryczny wymiar świadectwa, rozporządzenia testamentowego.

Ale i określenie tego tekstu jako formy hybrydycznej, „pamiętnika-dziennika-testamentu” byłoby niepełne, bowiem Perechodnik – i raz jeszcze ten fakt wyaccentuję – z całym rozmysłem prowadzi narrację: daje więc swemu zapisowi introdukcję, przeobraża go w liryczną i tragiczną wizję, czyli kontrfaktyczne dopełnienie, w wyobrażony opis śmierci Żony i Córkę; umie przekształcić tekst z suchej relacji w intymny dialog z najbliższymi, a nade wszystko, co nie u wszystkich znajdzie akceptację, pamiętnikarsko-dziennikowe „ja”, dzięki opisanemu tu sposobowi opowiadania, polegającemu na stałej transformacji ciągów obrazowych pamięci w racjonalne, pełne furii refleksje; otóż to „ja” nieodmiennie wyraża się u Perechodnika w „my”, czyli: my-Żydzi, my-mężczyźni żydowscy, my-naród, które to „my” będzie konfrontowane stale z „oni”: oni-Niemcy, oni-Polacy. Ambicja Perechodnika, o dziwo, jest generalizująca: myślowo i wyobraźniowo.

Dlatego także ten tekst zbiera w sobie i nadzwyczaj sprawnie łączy elementy pamiętnika, dziennika, testamentu, wyznań, spowiedzi, mowy oskarżycielskiej, lamentacji, suplikacji, rozmowy zmarłych i ze zmarłymi³⁴, chwilami pamfletu ironicznego, a chwilami modlitwy, psalmu; zawiera elementy struktury sytuacji tragicznej i „groteskowej” jako metafory irracjonalnej rzeczywistości, lecz bywa też ów zapis fragmentem ostatniej mowy skazanego na śmierć, bywa żydowską modlitwą za zmarłych, a nawet włącza do opisu Nieopisywalnego elementy chrześcijańskiego misterium („golgota żony”, s. 250). Lecz, napiszę to, sprawność narracyjna Perechodnika umożliwia mu też autokreację, kamuflaż czynów mało chwalebnych (tak wobec narodu, jak żony), a pewnie nawet tu i ówdzie pewne manipulatorskie przesunięcia akcentów z własnych czynów na zbiorową beczynność Żydów. Ale i w tym widzieć trzeba konsekwencję nieludzkich okoliczności Wielkiego Wyziszczenia, konsekwencję strategii przetrwania obranej przez ofiarę, której w całości nie musimy akceptować, a i nie jesteśmy władni rozgrzeszać.

33/ A. Lubaszewska *Śmierć w...*, s. 589: „Z drugiej strony odbywa się w przestrzeni tekstów żałobnych praca duchowa, którą chyba najlepiej wyraził Elias Canetti: «Dusze zmarłych żyją w innych, pozostałych przy życiu i tam powoli umierają do reszty [...]. Zachować ludzi przy życiu dzięki słowom – czyż to nie prawie tak, jakby ich stworzyć słowami?» Stwarzać teksty, aby zachować kogoś przy życiu”.

34/ W okolicznościach Holocaustu nawet „rozmowa” żywego ze „zmarłym” przeobraża się w upiorną metamorfozę XVII i XVIII-wiecznych „dialogów zmarłych”. Nawiązuję do klasycznej pracy: Z. Sinko *Oświeceni wśród Pól Elizejskich. Rozmowy zmarłych. Recepcja. Twórczość oryginalna*, Wrocław 1976.

3. Jak pisze?

Właśnie! Nie ma u Perechodnika ani jednego zdania obojętnego, jednego z tych, jakich niemało u Jakuba Poznańskiego: „U nas w getcie nic nowego”³⁵. Perechodnik rok gettowej stabilizacji przemilcza, wprowadzając czytelnika od razu *in medias res*. Przypomnijmy też o presji piekła zewnętrzności, otaczającego azyl autora *Spowiedzi*. Ten czas ukrycia staje się tu w istocie czasem, kiedy ścigana ofiara (Perechodnik raczej napisałby, że każdy Żyd jest zwierzęciem łownym Historii), może nabrać tchu. A przystanawszy – musi mówić, wyjawiać nagromadzone „monstrarium” pamięci. Ma to konsekwencje dla budowy zdań: dynamicznych, częściej krótkich niż długich, lecz nigdy pozbawionych wewnętrznego napięcia (choć bywają wielokrotnie złożone). Ich cechą jest także „natychmiastowa” rzeczowość. Autor nigdy nie zaczyna tematu/problemu od jakichś figur refleksji: „a może by opisać, właściwie sędzę, że..., myślę może, iż...” Otóż Perechodnik, jak zauważyłem, już przed zapisem problematyzuje opowieść; pozwala to uchwycić w zdaniu samą istotę, esencję wydarzenia (z reguły opisującego nicość raczej i absurd niż „esencję”). Skonfrontujmy dwa sądy o ludziach – Perechodnika i Poznańskiego:

I. [Perechodnik] Tak samo, gwoli sprawiedliwości, m u s z ę wyłączyć poza nawias policji osobę Marchlewicza, komendanta komisariatu otwockiego. N i e m o g ę mu zarzucić, że żył podczas wojny z getta, granic którego chyba nigdy prawie nie przekroczył, ani przed akcją, ani też po akcji. J e s t e m ś w i ę c i e p r z e k o n a n y, że w mieszkaniu jego nie znajdzie się ani jedna rzecz żydowska (s. 48).

II. [Poznański] G d y s i ę z a s t a n o w i ć n a d d z i a ł a l n o ś c i ą p a n a B. [Biebową] z Gettoverwaltung, to c z a s a m i m a s i ę w r a ż e n i e, że nie jest on wrogo usposobiony do Żydów, a n a o d w r ó t, nawet przychylnie. N a p r z y k ł a d p r z y s ł a n i e t e r a z k a r t o f l i w t a k w i e l k i e j i ł o ś c i, r o z d a w a n i e t a l o n ó w w n i e k t ó r y c h r e s o r t a c h i t d.³⁶

Od razu rozpoznajemy cechy stylu Perechodnika: ton kategorycznego sądu, który służy w cytowanych zdaniach Perechodnikowi jako wstęp do – jednak! – oskarżenia o obojętność polskiego policjanta. Tymczasem Poznański pełen jest wahań, niepewności. U Perechodnika bowiem, co ważne, świadomie lub nie, język staje się przedłużeniem dwuznacznej dziedziny władzy: jak ona zachowuje zdecydowanie siłę, bezwyjątkowy rygor. Stąd cechuje go także – wyrażmy się tak – „deskrypcyjna niedociekliwość”: nie koncentruje się na marginaliach, nawet pojedyncze rzeczy i ludzi opisuje z dystansu, uchylając się choćby od ambicji fotograficznego utrwalania wyglądów, twarzy, szczegółów. To byłoby może ważne poza kontekstem Zagłady, milcząco sugeruje Perechodnik, ale nie w czasie sprowadzenia człowieka do roli rzeczy, przedmiotu. Zdania nie krążą więc daremno wokół tematu, fraza nie obrasta przymiotnikami, unika też, na przykład z romantyzmu

35/ J. Poznański *Dziennik z łódzkiego...*, s. 35.

36/ Tamże, s. 61. Oto wniosek Poznańskiego na temat analizowanej postaci: „Jest to orzech do zgryzienia”.

wziętej, konwencji patetyczno-bohaterskiej prozy, a także języka właściwego frenezji. I właśnie ów brak stylizacji łatwowierny czytelnik może odbierać jako „brak literackości” w tekście-świadectwie. Tymczasem język to najsilniejszy atut Perechodnika. Język i jego wola przeżycia za wszelką cenę to jakby jedność. Dlatego polszczyzna podporządkowana zostaje tu ekspresji szaleństwa, ruchu, zmiany, konwulsji, rozedrgania, ale nie popada w chaos. Stanowią – ona i Perechodnik – jedyny obraz, straszny jakoś i zarazem niezwykły czy „piękny”, ładu w tym świecie, gdzie dominują rozpad i bestialstwo.

Cechuje ten język płynność stylów: wielka swoboda przekształcania się opisu czy relacji w styl patetyczny, ironiczny, czasem potoczny. W języku tym niemało jest zwrotów kolokwialnych, ale nigdy nie czyni go to w całości językiem mówionym, jakąś gwarą środowiskową. Przeciwnie: wszędzie w języku Perechodnika widoczne są sygnały uporządkowania charakterystycznego właśnie nie tylko dla polszczyzny pisanej, ale po prostu literackiej. Stąd te wszystkie: „zaś”, „jednak”, „gwo-li”, „tymczasem”, „bowiem”, „właściwie”, „niestety”, „więc”, „toteż”. Co ważne – to okiełznanie szaleństwa przez język, a nawet nadanie mu równoległe zmiennej i zarazem pomnikowej tonacji, nie ustaje także w opisie najtragiczniejszej „akcji”. Dynamizm nadaje tekstowi typ narracji unaoczniającej, gdzie pierwszorzędną rolę spełnia fluktuacja czasów w użytych czasownikach: Perechodnik opowiada tak, jakby to się już wydarzyło, ale o t o t e ż d z i a ł o s i ę w c i a ż p r z e d naszymi oczyma:

1. O tym wszystkim d o w i e d z i e l i ś m y s i ę po pewnym czasie.
2. Na razie noc nadchodzi, bezsenna noc dla wszystkich bez wyjątku mieszkańców – Żydów...
3. Pogłoski c h o d z ą z u s t d o u s t, p r z y b i e r a j ą fantastyczne rozmiary, ludzie k r ę c ą s i ę jak upiory, w tę ciepłą, widną noc sierpniową.
4. Środa – 19 sierpnia 1942 roku, dzień zagłady nadszedł.
5. Szatan zaś p a t r z y na to, patrzy na żywe marionetki i śmieje się, jak jeszcze się nigdy nie śmiał.
6. Ze wszystkich stron padają strzały, całe getto j e s t o t o c z o n e...
7. Pierwszą ofiarą była doktorowa Glikmanowa, m i e s z k a j ą c a tuż przy szlabanie warszawskim.
8. O szczęśliwa kobieto! Z g i n ę ł a ś w chwili, kiedy najmniej się tego spodziewałaś, z nieświadomością, że wraz z Tobą zostały skazane na śmierć i Twoje śliczne, małe dzieci. (s. 48-50)

Te wybrane z długiej relacji zdania mają niezwykłą moc unaoczniania relacyjnego. Przeszłość staje się tu żywą obecnością, jest jakby wyświetlana na ekranie pamięci, ale tak, że narrator zachowuje wciąż najbardziej emocjonalny do niej stosunek, co wyraża się również w ciągłej zmienności jego perspektyw widzenia. Jest tu, wśród bliskich, i tam, wśród żywych trupów – tych, co jutro mają ginąć. Mówi do mnie, ale szybko zwraca się do tłumów opisywanych, do pojedynczej ofiary i do pełniącego niezwykłą rolę w tej narracji anty-adresata: do „szatana niemieckiego”, który okazuje się diabłem kultury niemieckiej, ale i metafizycznym

duchem zła, którego nawet jeśli nie ma, to należałoby go powołać, ażeby objaśnić metafizycznym bezmiar Wyniszczenia.

Trudno powiedzieć, że Perechodnik „stosuje” tu *praesens historicum*. Nie, dzięki doskonałej pamięci, świetnej, bo mocnej (tak!), wyobraźni potrafi ogarnąć ciąg obrazowy w figurach słowa: na przemian dającego „obraz-relację” i „refleksję-furię”. Przy tym trzeźwy inżynier agronom unika pokusy jakiegokolwiek metafizycznego lub symbolicznego multiplikowania znaczeń, sensów. Żadna rzecz czy fakt nie może tu być symbolem niczego, bo też „nic”, „Nicość” jest, okazuje się fundamentem wszystkiego. Tylko on – oglądający i rejestrujący to wszystko – staje się nosicielem jedynego, ale w istocie zdesymbolizowanego sensu tych wydarzeń: jest jak jest i nic gorszego już istnieć nie może.

Rzeczywistość podąża w stronę potwornych wizji sztuki, groteska i żywe trupy stają się realnością. Groteska i rzeczywistość funkcjonują tu w odwróconym porządku jedności, realności, a nie fikcjonalnego metaświata, zbudowanego w literaturze ze słów. Tylko on, Perechodnik, ustawia się w makabrycznej roli podpowiadacza sensu śmierci tym, którzy, jak owa doktorowa Glikmanowa, zginęli pierwszy, nie wiedząc, jakiego „szczęścia” doznają. A kiedy „to” się już dzieje, znaleźć też musi swe ujście wewnętrzna siła, psychiczny „bunt” (?), który nagle przerywa sprawozdanie, opis tej „żywej śmierci”, by wybuchnąć nie tyle ironią, co sarkazmem [dziwny jest tu źródłosłów: *sarkasmos* – od *sarkadzein*, rozdzierać mięso (jak psy); zagryzać wargi ze złości; szydzić i *sarkos* – mięso; ciało]³⁷. Jest to sarkazm z gatunku tych najmocniejszych, najgorszych, przeradzający się czasem w zjawisko irracjonalne, kiedy bezsilny umysł świadka, jego skołatana dusza, zniszczone nerwy – nie są już w mocy powstrzymać dalej goryczy i złości. Ale tekst Perechodnika, choć czasem balansuje na granicy, nawet wtedy nie przeobraża się w negatywny, językowy obraz słowa-ruiny, dzikiego skowytu.

Stąd jedynie nasycenie zdań ironicznymi wtrąceniami: „doprawdy”, „rzeczywiście”, „bynajmniej”, czy chyba już wtedy archaicznie brzmiącym „*azali*”³⁸. Miejsca szczególnego napięcia opowieści przerywa wielokrotnie ironiczna apostrofa do ofiary: „Inżynierze Rotblit! Toć ty, z Twoimi znajomościami, majątkiem, przepustkami, miałeś największe szanse ratowania się i czemuś zginął, naiwny człowieku?” (s. 50). Sarkazm wybucha w ciągłym powtarzaniu pytających zdań, zawierających zresztą w sobie figurę pytania („pytam”): „Pytam was, ludzie, a z a l i można wierzyć czemuś podobnemu? Zastrzelić za nic kobiety, dzieci niewinne, tak po prostu w biały dzień?” (s. 28).

Tych miejsc spiętrzenia ironii w kaskadach pytań, wprowadzających jakiś antysapiencjalny ton, może nawet ton drwiąco-szaleńczy, jest wiele w pierwszej części tekstu. Kilkakrotnie konstruuje Perechodnik swego rodzaju parodie enumera-

37/ W. Kopaliński *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1983, s. 377.

38/ Problem figur ironii w tekstach o Szoa wymaga osobnego omówienia, podobnie jak dystynkcja ironii i sarkazmu.

cyjnego uporządkowania (dekalogu?), opisując na przykład warunki „wymordowania wszystkich bez wyjątku Żydów z całej Guberni Generalnej” (s. 31) i przywołany w *Pamiętnikach z getta warszawskiego*³⁹ fragment *O co Żydzi mieli prosić Boga?* zasługujący zresztą na osobne omówienie (w sumie 16 punktów). Pytania czy wyliczenia, co straszne, nie służą tu nawiązaniu kontaktu – ani z ofiarami, ani z owym Bogiem, w którego Calek nie wierzy i obsesyjnie pisze o tym co kilka stron. Są adresowane do czytelnika i poniekąd do samego Perechodnika, jego żydowskiej samoświadomości, która stała się piętnem-wyrokiem śmierci. Samo słowo „Żyd” – czasem ma się wrażenie, iż ironicznie powtarzane – nabiera częściej w tekście zło-wrogiego niż czulego wymiaru (patrz: s. 31-35).

Perechodnik umie prowadzić narrację tak na poziomie mikrostruktur opisujących najpotworniejsze zdarzenia, jak i w całej horyzontalnej pełni, która zawiera i wyraża jego życie. Owo „ja”, które w drugim zdaniu tekstu odsłania się na tle kurtyny czasu Wyniszczenia, ukazuje się w pokutnej szacie prostaczka, który nie ma zdolności i ambicji literackich (oznacza to także: Perechodnik nie odrzuca „literatury” jako sposobu wyrazu Holocaustu), potrafi sprawnie prowadzić także makronarrację. I nie polega ona tylko na prostej rekonstrukcji wydarzeń, które doprowadziły go do azylu, gdzie pisze. Nie. On wciela się w różne role: porządkującego wydarzenia czasowo, zbierającego-ogarniającego wydarzenia, jakich sam nie widział, wizjonera śmierci ukochanych. Jeszcze częściej jest tym, który w narracji antycypuje zdarzenia, wszechwładnym opisywaczem, ale nie – przecież! – narratorem wszechwiedzącym. Ciągłe konfrontuje w wyobraźni to, co myślał on i inni, ze straszną prawdą; wybiega czasem w przyszłość: „Oczywiście [Kestenberga] żadnych zleceń mi nie zostawił, wszak nienadaremnie był pobożnym Żydem z rudą brodą i jako taki głęboko wierzył, że jeszcze do swego domostwa wróci i że sam...” (s. 116). Otóż tak pisze tylko zarządca tego świadectwa, jego władca – przynajmniej w obrębie swej pamięci i zranionej świadomości.

Wszystko, co rozciąga się poza murami azylu, jest już bowiem, nazwijmy to tak, narracją szatana-przypadku, igrzyskiem zła ludzkiego. Ale na kartach panuje Perechodnik, który potrafi inicjalnymi sygnałami temporalności operować tak, iż nie tylko pamiętnikarsko porządkują opowiadanie, lecz nadają mu epicki wymiar:

- 1) 7 maja 1943 roku. Ja, Calek Perchodnik... (s. 8);
- 2) „Urodziłem się w Warszawie, dnia 8 września 1916 roku...” (s. 9);
- 3) „Dość, że przeklęty rok 1939, rok chmur, rok prób zastał nas w Polsce, w naszym rodzinnym mieście, w Otwocku” (s. 13);
- 4) „Przeszło lato, nastąpił listopad i obwieszczenia, że od 1 grudnia 1940 roku zostają utworzone getta dla Żydów...” (s. 23);
- 5) „19 sierpnia 1940 roku żona urodziła śliczną córeczkę...” (s. 22);

^{39/} *Pamiętniki z getta warszawskiego. Fragmenty i rejestry*, opr. M. Grynberg, Warszawa 1988, s. 258-259. Por. tamże (s. 348-349) biogram Perechodnika, który jednak zamyka jego służbę w *Ghetto-Polizei* w jednym zdaniu: „Perechodnik był przez pewien czas funkcjonariuszem GP w Otwocku”.

- 6) „W lipcu i sierpniu 1940 roku rozpoczęły się wysyłki Żydów do obozów przymusowej pracy...” (s. 22);
- 7) „Widząc, że wojna się nie kończy i żeby być wolnym od łapanek do obozów, wstąpiłem w szeregi Ghetto-Polizei w lutym 1941 roku” (s. 23);
- 8) „Kwiecień 1942 roku – żałosne Święta Wielkanocne” (s. 29);
- 9) „Mija maj spokojnie, mija czerwiec spokojnie...” (s. 30);
- 10) „Lipiec 1942 roku. Co robią Niemcy?” (s. 31);
- 11) „22 lipca 1942 roku. Zjawia się sam Himmler w getcie warszawskim...” (s. 32);
- 12) „15 sierpnia – była to sobota” (s. 41) – początek „akcji”; „16 sierpnia – niedziela. Odbiło się u mnie wtedy generalne pranie ...” (s. 42); „Poniedziałek 17 sierpnia. Nastrój w Otwocku się pogorszył...” (s. 42); „18 sierpnia – wtorek. Dzień słoneczny, piękny. Spokojnie na mieście, gdy nagle o pierwszej w południe powstał popłoch, kobiety lecą i krzyczą «chować małe dzieci»” (s. 43); „Środa – 19 sierpnia 1942 roku, dzień zagłady nadszedł” (s. 49) → „Odchodzą w ciemną noc bez pożegnania” → „Długi gwizd, wyruszyłaś, Anko, w Twą ostatnią podróż. Boże bądź mi miłościwy!” (s. 63) → następuje w pamiętniku wizja śmierci Anki i Alusi;
- 13) „20 sierpnia w otwockim getcie. Wracamy z placu, wracamy do domu. Czyżby? Czyż potrzebny jest dom Żydowi?” (s. 70).

Nie czytamy dalej – u Perechodnika czas jest zarazem płynną masą i fatalistyczną, potworną strukturą, która musi się wypełnić. To, co było, gdy pisze, już się dokonało; to, jak ukształtuje narracyjnie opowieść – jest jego wyborem. Pozwala więc dramatycznie gęstnieć czasowi aż do „akcji”, spiętrzać się, by dotrzeć najpierw do niewysławialnej „konkluzji”: likwidacji getta i najbliższych, a potem na chwilę przeobraża czas „realny” pamięci (ale to, co opisuje, jest jakby irrealne) w nadrealny czas osobistego „odprowadzenia” ukochanych na miejsce kaźni. A tuż po tej imaginacyjnej kulminacji czas otwiera – i tu Perechodnik jest znów straszny – i w życiu, i w opowieści kolejny rozdział. Trzeba żyć, należy się ratować...

4. Jak to nazywa?

Więc – czym jest to, co trwa przed okiem pamięci i wyobraźni, bo tylko ona zdolna jest poruszyć te kamieniejące obrazy i nadać im siłę? Czy język, objawiwszy Niewysławialną Negatywność, rezygnuje z oznaczenia jej w świadectwach z getta w jakichkolwiek określeniach zaczerpniętych z kosmosu sztuki, kategorii estetycznych, nawet tych, takich jak „tragedia”, które zdewaluowały się w codziennym odbiorze, używaniu? Otóż nie. Wprawdzie badacz Wyniszczenia z dystansu lat gotów będzie przesunąć określenia wydarzeń z kategorii „tragizmu” ku kategorii „absurdu”⁴⁰, lecz wiedza, tradycja, kultura ofiar i świadków każą im zapisać rzeczywistość tak, jak potrafią. Przede wszystkim jako bezprecedensową „tragedię”: „Pod jaką nazwą przejdzie do historii ta wojna i nasza żydowska martyrologia”⁴¹ – pyta Poznański, wtrącając do dziennika często określenia typu: „duża tra-

^{40/} S. Buryła *Holocaust a nowa sytuacja tragiczna*, „Ruch Literacki” 1999 z. 6, s. 633-647.

^{41/} J. Poznański *Dziennik z łódzkiego...*, s. 101-102.

gedia”⁴², choć nierzadko ten sam autor, zdając sobie sprawę, iż tragiczna metafora nie dorasta do rzeczywistości, dorzuca jeszcze „komedię” jako metaforę wydarzeń. Ale też drobne, codzienne wypadki opisywane są u niego przez odwołania do erudycji i estetyki: wizyta Rumkowskiego to „tragifarsa, godna pióra Gogola”⁴³, zaś z wystawieniem (!) „rewii” w getcie wiąże się zapis: „Podczas rozdawania biletów w biurze rozgrywają się groteskowe sceny”⁴⁴. Tragedia – komedia – groteska to tylko część rzeczywistości, która zaczyna przypominać, zdawać by się mogło, tylko literaturze właściwe, niemające desygnatów poza słowem literackim światy, kategorie estetyczne. Im mniej jakiś element estetyczny wiąże się z *mimesis*, tym bliższy jest realności getta. Gdy ludzie i świat przypominają film grozy lub teatr masek, kukieł, szczytem wyobraźniowego okrucieństwa – to ważny motyw w Poznańskiego – okazuje się przebywanie w pomieszczeniu, kryjówce zamaskowanej maskami teatralnymi:

Naszą pierwszą kryjówkę stanowiło poddasze. Okienka, wychodzące na ulicę Żydowską, zasłonięte były maskami i kukielkami, pozostałymi po występach rewiowych w naszym resorcie. Wyglądało to dość koszmarnie. Od rana do wieczora patrzyły na nas dziwaczne, malowane gęby. Zrozumiałe, że do okienek nie wolno było dochodzić, a tym bardziej ich otwierać.⁴⁵

W relacji Perechodnika następuje tymczasem przesunięcie tych metaestetycznych kwalifikacji rzeczywistości getta w inną stronę. Tu „pracuje” wyobraźnia piszącego, który – przez swą pozycję „policjanta”, czyli tego, który będzie żył dłużej niż współpracownicy prowadzeni na rzeź – widzi więcej i z innej perspektywy: jakby z góry i zarazem od wewnątrz tłumu skazanych. Najbardziej znamioną cechą metaestetycznych określeń Holocaustu u Perechodnika jest dostrzeżenie nie tyle irrealistycznego, co nad-realnego wymiaru tych potworności, dla opisu których posługuje się kategorią „marionetkowości” (pamiętamy, iż marionetka to francuska *marionette* od *Marion, Marie* – Maria). Oto komentarze do „akcji”: „Był to prawdziwy teatr marionetek, ale jaki tragiczny teatr!” (s. 71); dalej: „Ludzie zamieniają się w automaty, głupie marionetki i to nawet nie żywe, bo coraz inny zostaje zabity” (s. 52); „O przekleści Niemcy! Jacy mądrzy jesteście, jak prędko staliśmy się posłusznymi marionetkami w waszych rękach!” (s. 62).

Na drugim biegunie – w świecie katów, Niemców – pojawia się im tylko (a już nie Polakom) przypisana, fantazmatyczna i ironiczna kwalifikacja „boskości”. Ci – to określenie częste w świadectwach Zagłady – Hunowie lub Wandalie urastają w wyobraźni do rangi narodu bogów („naród Nietzschego”, s. 31), władającego z wszechmocą i okrucieństwem żydowskimi „marionetkami”. Jest to mutacja dzie-

cięcego, charakterystycznego dla dzieci wyobrażenia postaci żołnierza (niektórzy badacze wskazują, iż jest to subwersja archetypu ojca), przyozdobionego znakami siły, władzy, jakoś razem budzącego lęk, ale i fascynację w niedojrzałej świadomości. Ten wojak z dziecięcej wyobraźni, nawet gdy jest śmiertelnym wrogiem, jakoś fascynuje i paraliżuje imaginację. Wyobrażenie to spotkamy w obrazie Rosjanina u Mickiewicza⁴⁶, ale i w gęstym znaczeniowo, wojennym opowiadaniu Michała Głowińskiego *Burza*⁴⁷.

U Perechodnika jest to ciąg obsesyjnie powracających wyobrażeń fantazmatycznych. Opisując samo dno piekła, likwidację getta, notuje on: „Nikt nie jest w stanie myśleć, gwizdy żydowskich policjantów, strzały Ukraińców, trupy znajomych ludzi pod nogami, oficerowie SS w hełmach i srebrnych tarczach na piersiach wyglądają jak półbogowie w obliczu tego nędznego, pokornego tłumu z bagażem na plecach, małym dzieckiem na rękę i z potwornym strachem w sercu” (s. 52). Nieco dalej: „Mówi Lipszer. Głos jego pada powoli, twardo, dobitnie, akcentuje każde słowo. Człowiek to czy też Bóg?” (s. 55). I jeszcze: „To są bogowie, trzeba ich słuchać!” (s. 67). Marionetki i bogowie – tak to jednak opisuje Perechodnik – jakby, to straszne, automatycznie i harmonijnie wykonują jedną „pracę”: likwidację marionetek, której opis osiąga u Perechodnika najwyższy poziom – jak to nazwać? – tragiczniegroteski, furii, ironii potworności:

Niemcy zaś stoją spokojnie, wachlują się hełmami, są strasznie spoceni – dni są takie ciepłe, parne. Stoją spokojnie i wykonują swoją „robotę” automatycznie. Cel, pal! Cel, pal! Co za różnica, czy to w głowę starca, mężczyzny, kobiety czy też małego dziecka? Cel, pal! Cel, pal! Każda kula przynosi zbawienie i wolność dla wielkich Niemiec, ich *Vaterlandu*! Cel, pal! Cel, pal! Ach, wieleż jeszcze jest tych przeklętych Żydów, rozmnożyli się jak robactwo, które trzeba doszczętnie wytępić dla uratowania prastarej kultury europejskiej. Cel, pal! Cel, pal! Każda kula pozwala im otwarcie wejść w posiadanie złota żydowskiego, które umożliwi luksusowe życie ich dzieciom. Cel, pal! Cel, pal! (s. 97)

To już nie zwykła rejestracja. To wizja, której stworzenie umożliwia sojusz pamięci i wyobraźni, języka i obrazu skupionych wokół wspólnej nienawiści i odrazy do oprawców. Nieopisowalne jest tu opisane. By tak się stało, i by ta wizja chwyciła nas dławiąco za gardło, trzeba było wejść w tę marionetkowość, którą imituje nawet język: „Cel! Pal!”. Słowo-furia miesza się ze słowem automatycznego powtórzenia, porządkuje obrazy, którym jednak Perechodnik nie chce (a i nie jest uprawniony...) nadawać rangi eksplikacji, wyjaśnienia, symbolu. Nie jest tu tak, iż „sprowokowane myślenie podejmuje – na przekór własnej «bezdarność» –

42/ Tamże, s. 179.

43/ Tamże, s. 68.

44/ Tamże, s. 72.

45/ Tamże, s. 225.

46/ A. Mickiewicz *Pan Tadeusz czyli ostatni zajazd na Litwie*, opr. S. Pigoń, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980, s. 619. Fragment *Epilogu* skreślony przez poetę:

A jeśli czasem i Moskal się zjawił,
Tyle nam tylko pamiątki zostawił,
Że był w błyszczącym i pięknym mundurze,
Bo węża tylko znaleźmy po skórze.

47/ M. Głowiński *Burza*, „Dekada Literacka” 2003 nr 4.

wysiłek przeniknięcia prowokującej «tajemnicy»⁴⁸. Kierunek, w którym zdąża słowo, okazuje się inny: zapisać „absurd”, który stanie się oskarżeniem i przesłanką zemsty czy pomsty. Zresztą słowo „absurdalny” jest także w słowniku Perechodnika (choćby: s. 45, 55).

I ostatnia figura Nieopisywalnego. Tym razem użył metaforze tematu wyłazek dwudziestowieczny: film. Pamiętamy potworną postać „Frankensteina” – jest on w relacjach z getta warszawskiego nie doktorem z powieści Mary Shelley (*Frankenstein, czyli nowy Prometeusz*, 1818), lecz upiornym, okrutnym, człowieczym monstrum, niemieckim żandarmem, „tak przezwanym na podobieństwo do słynnej postaci filmowej”, jak sądził Ringelblum⁴⁹. Żona Perechodnika, Anna (Chana), była współwłaścicielką otwockiego kina „Oaza”. Bez wątplenia film kształtował wyobraźnię jej męża, Calka. Pilnując w nocy poprzedzającej rozstrzelanie skazanych na śmierć, „podchwytyjąc znajome psalmy, które również powtarzałem głośno w ślad za skazanymi” (s. 92), to znów wytaczając przeciw Bogu znane z improwizacji Mickiewiczowskiego Konrada argumenty („Jeśli jest Bóg, który milczy, to niech Jego osiągną choć ich przekleństwa”, s. 98), otóż w tym momencie spięcia i beznadziei wyobraźnia podsuwa Perechodnikowi filmową metaforę. Sądzi teraz, że i on jest częścią ontologicznej złudy, filmowej niby-rzeczywistość. Dzieje się tak – jak gdyby groteska, ironia i marionetkowa maskarada zeszyły z ekranu, z kart literatury, ze sceny teatru i stały się w najboleśniejším spotęgowaniu ciałem i krwią Wyniszczenia:

Czasami wpadałem w drzemkę, śniło mi się, że siedzę w kinie na jakimś okropnym dźwiękowym filmie mrozącym krew w żyłach. Krzyki robią się coraz głośniejsze, budzę się rozglądając się nieprzytomnym wzrokiem dookoła. Ciemna noc, cienie ludzi, z których każdy płacze, każdy tuli do serca swe małe dzieci. A dzieci? Co się stało z dziećmi w te przekłete noce?

Wiemy: po tym pytaniu – jak zwykle u Perechodnika – nastąpi relacja o dzieciach, a po niej – erupcja pytań do Pana Boga. Wyrzutów raczej. Cała narracja o Szoa ma u Perechodnika to niesamowite znamię „nowoczesnej” filmowości: ze zmienną perspektywą, operowaniem światłem i cieniem, wywołującej lęk i współczucie. Ten horror jednak przeżywamy nie w sali kinowej. Tak – my go emocjonalnie przeżywamy, podczas gdy aktorzy naprawdę konają jak automaty-marionetki, nakręcone przez okrutnych Bogów przybyłych, by niszczyć Żydów do ostatniego człowieka, wy-niszczać.

48/ C. Wodziński *W stylu prowokacji, czyli pytania Holocaustu*, w: *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 289.

49/ E. Ringelblum *Stosunki polsko-żydowskie...*, s. 68. Por. o „Frankensteinie”: E. Ringelblum *Kronika getta warszawskiego. Wrzesień 1939 – styczeń 1943*, wstęp i red. A. Eisenbach, przeł. z jidisz A. Rutkowski, Warszawa 1983, s. 385: „To krwawy pies, codziennie zabija kilku szmuglerów. Nie może zjeść śniadania bez przelania krwi Żydów”. Zob. tamże, s. 393.

*

Autor zginął w październiku 1944 roku w Warszawie. Wcześniej wstąpił do AK, skąd zwolniono go z powodu tyfusu. Według relacji Henryka Romanowskiego⁵⁰: „Zginął po kapitulacji Powstania w Warszawie będąc w bunkrze. On był razem z grupą 22 osób. Zostali oni wykryci przez szabrowników, którzy szukali z Niemcami. Kolega mój, jedyny, który się uratował z całej grupy, przypadkowo w nocy grupę z naszego bunkra spotkał i zabraliśmy go do nas. Jak on mi opowiadał, to wszyscy z bunkra wyszli na żądanie tych bandytów. Calka będąc po chorobie, nie mógł wyjść i zginął w bunkrze, czyli został prawie spalony, wszyscy co powycho-dzili zostali rozstrzelani na miejscu”⁵¹. Dopowiada Genia, przyjaciółka Calka: „Znając nastawienie Calka, jestem święcie przekonana, że cyjankali zaoszczędziło mu w ostatniej chwili wiele męczeń”. Wracam do opowieści Romanowskiego: „Ja dowiadując się nazajutrz po tragicznym wypadku, poszedłem na miejsce tragicznego wypadku i pochowałem zwłoki mego serdecznego, dobrego przyjaciela, którego starałem się podczas Powstania wszelkimi siłami ratować”. Według Geni: „Załam się w ostatniej chwili, tyfus wymęczył go do reszty. Nie mówił, lecz krzy-zał, że On musi zginąć, lecz nie pozwoli, żebym przez niego ja zginęła...”.

50/ Przecież, nawet składając z cytatów-relacji, opowieść o śmierci Perechodnika budują obraz śmierci przeciw śmierci samej, narrację przeciw pustce i wymazywaniu (zob. A. Lubaszewska *Śmierć w tekście...*).

51/ Korzystam z *Fragmentów listu Geni do Pejsacha Perechodnika* oraz Henryka Romanowskiego *Listu do Pejsacha Perechodnika* dołączonych do wydania „Czy ja jestem...”, s. 268–271.

Jerzy ŚWIĘCH

Skalmowskiemu na Jubileusz

Nie zmarnowałem czasu, choć w kraju prawie nie istnieję... Pod takim tytułem przed wieloma już laty ukazała się na łamach lubelskich „Kresów” rozmowa z Wojciechem Skalmowskim. Tylko nieliczni wtedy wiedzieli, że jest to prawdziwe nazwisko autora, którego teksty ogłaszane w „Kulturze” paryskiej sygnowane były tajemniczym pseudonimem „Macieja Brońskiego”¹. Że niewielu znało prawdę (i niestety tak pozostało...), świadczy chociażby hasło poświęcone Skalmowskiemu w odpowiednim (siódmym) tomie *Współczesnych polskich pisarzy i badaczy literatury*: wśród „opracowań” figuruje zaledwie kilka pozycji. A przecież wybór prac Macieja Brońskiego z „Kultury” *Teksty i preteksty*, który ukazał się w roku 1981 „u Giedroycia”, Giedroycia, zaliczającego autora do kręgu swoich najbliższych współpracowników, stanowi z pewnością jedną z najciekawszych i najbardziej oryginalnych (tak!) pozycji, jakie na tematy literackie ukazały się pod szyldem Instytutu Literackiego. Pozostała część tekstów Brońskiego, który w międzyczasie zdążył już wystąpić pod otwartą przyłbicą swojego prawdziwego nazwiska, długo musiała czekać na druk. Zadania tego podjęła się wreszcie po latach oficyna uniwersytecka z Lublina². A nastąpiło to zaledwie rok po tym, jak Skalmowski obchodził jubileusz swojego siedemdziesięciolecia (uczczony też Krzyżem Komandorskim Orderu Zasługi RP), na którą to „okoliczność” uczniowie i przyjaciele nie tylko z Uni-

1/ *Nie zmarnowałem czasu, choć w kraju prawie nie istnieję... Rozmowa z Wojciechem Skalmowskim*, „Kresy” 1993 nr 16, s.193-207 (rozmowę przeprowadził Zdzisław Kudelski); tu W. Skalmowski wyjaśnia, jak doszło do wybrania takiego pseudonimu (o czym też dalej).

2/ W. Skalmowski *Lektury dla „Kultury”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004.

wersytetu Katolickiego z Leuven, gdzie od roku 1970 jest profesorem, ofiarowali mu wspaniałą *Festschrift* w postaci książki, która wieńczy sukces Jubilata jako uczonego (o czym ogół tzw. publiczności też mało wie), nadto specjalisty w dziedzinie, której nazwa musi zabrzmieć nieco tajemniczo dla czytelników tekstów Macieja Brońskiego: iranistyka³.

Dziełu temu zamierzamy poświęcić z konieczności zaledwie parę uwag, raczej dyletanckich, gdyż objętość książki liczącej ponad 500 stron druku dużego formatu i jej zawartość 35 tekstów w sześciu (!) językach – przekracza pod każdym względem możliwości jednego recenzenta, który, jak piszący te słowa, raczej rzadko ma poczucie, że porusza się po terenie sobie znanym. Musi natomiast wkroczyć na grunt dlań niebezpiecznie grząski, gdzie, zdany tylko na własne intuicje, może łatwo i nieodpowiedzialnie ugrzęznąć. Ale nie Skalmowski, który zna się na wszystkim, o czym w książce mowa. Oto w pierwszej kolejności środowisko, które Broński, przynależny do grona ludzi, o którym Konstanty Jeleński z właściwym sobie humorem powiedział, że stanowi coś „pośredniego między kibucem, klasztorem czy falansterem”. Środowisko to Broński w jakimś sensie swoimi opiniami o książkach, ludziach i ideach współkształtował, jego idee (pytanie: do jakiego stopnia?) podzielał, co przypomina znany dobrze z łamów „Kultury” Brukselczyk, czyli Leopold Unger, sąsiad Macieja Brońskiego. Długie Polaków rozmowy w Brukseli to nie tylko temat wspomnień Ungera, ale także okazja do jeszcze jednego, jakże świetnego, *coup d'oeil* na środowisko paryskiej „Kultury” (*Spacery z „Kulturą”*). A dalej znakomicie udokumentowana rozprawa Idelsbald Goddeeris o tym, czym stała się Belgia dla polskich emigrantów po drugiej wojnie, z których nieliczni, jak Zbigniew Florczak czy Marian Pankowski, mieli się już w niedalekiej przyszłości okazać współpracownikami pisma Giedroycia (drugi po niezbyt przychylnych opiniach o sobie rozluźnił nieco swoje związki z „Kulturą”). Autorka opisuje też, co stało się później, w czasach „Solidarności” i opozycji demokratycznej w tej samej Brukseli, gdzie Brukselczyk i Maciej Broński umawiali się na wieczorne spacery, założono Biuro Koordynacyjne pod wodzą Jerzego Milewskiego. Unger, wypełniający stałą rubrykę w brukselskim „Le Soir” (*a regular columnist*) jako Pol Mathil, o którego roli jako wytrawnego komentatora bieżących wydarzeń politycznych, zwłaszcza w krajach, nad którymi troskliwą opiekę sprawował „Związuń” (jedno z ulubionych określeń Skalmowskiego), wiele Goddeeris mówi, zawędrował w opinii belgijskiej wysoko, bo aż na prestiżowe karty *Le dictionnaire des Belges* (1981). W końcu dowiadujemy się też, jaki był początek „Macieja Brońskiego”, że mianowicie pseudonim ów powstał z natchnienia flamandzkiego poematu Karela Van Den Dever *Dinska-Bronska* (1927), o emigrantach z Polski, czekających w Antwerpii na statek, który miał ich powieźć dalej, bo aż do Kanady (na jaki statek czekał Broński?). O wszystkim tym pisze Goddeeris z dużą znajomością rzeczy

3/ *For East is East. Liber amicorum Wojciech Skalmowski*, ed. by T. Soldatjenkova and E. Waegemans. Orientalis Lovaniensia Analecta 126. Uitgeverij Peeters and Departement Oosterse Studies. Leuven-Paris-Dudley, MA 2003, s. 535.

(„Kultura” and Belgium (1947-2000). With Particular Attention to Maciej Broński). Wreszcie niezmiernie ciekawy szkic Andrzeja Stanisława Kowalczyka o Giedroyciu, tym razem tym z przedwojennych czasów – redaktorze „Polityki” (*Kult państwa. Program polityczny środowiska „Polityki” Jerzego Giedroycia z roku 1938*), ściślej zaś o broszurze *Polska idea imperialna* w września 1938. Czytany dzisiaj tekst ten na przemian budzi śmiech i zgorszenie wizją mocarstwowej Polski (uwolnionej od Żydów i wszelkich innych miazmatów), koncepcją skrajnie etatystyczną, obrazem środowiska, które przyjmując za swój program sanacji (nieznacznie tylko zmodyfikowany), miało odwagę (czy głupotę) puszczać w obieg hasła w rodzaju: „Jesteśmy skazani na wielkość i albo wielkość tę zdobędziemy lub też w niwecz obrócimy” (cyt. na s. 80). W cztery lata później, przejęty podobnym zapalem, jeden z grupy „Sztuki i Narodu” wołał: „Przed nami już tylko wielkość lub zniszczenie”⁴.

Zamykamy ten rozdział (*Skalmowski at Seventy*), by przejść do następnego, którego tytuł brzmi obiecująco i zarazem tajemniczo: *Polska i świat*. No i co tu znajdujemy? Różności poskładane w nieco dziwną, ale zawsze interesującą całość. Naprzód coś dla euroentuzjastów, ale może też i eurosceptyków: Katlin Malfliet *European Enlargement and the „Acquis Communiste”*, oraz Hilde Hardeman *The Copenhagen Criteria for Accesion to the European Union and the European Commission's Regular Reports*. Malfliet, skądinąd gorąca rzeczniczka przyłączenia krajów postkomunistycznych do Unii, studzi nieco zapał entuzjastów, gotowych uwierzyć, że „gramatyka” rozszerzenia Unii o nowe kraje będzie przebiegać wedle wspólnego dla całej Europy, i tej „dawnej”, i tej „nowej”, systemu wartości (*acquis communautaire*), a niewidzialna ręka rynku rozwiąże wszystkie problemy. Niedawni satelici „Związunia” wnoszą do Unii swój „wkład” w postaci świadomości uformowanej niestety w czasach realnego socjalizmu, co znacznie utrudnia ten proces, stąd *acquis communiste*. Ideologia marksistowsko-leninowska może dać znać o sobie w nadmiernych żądaniach opieki społecznej, wszelkich formach ubezpieczeń i tym podobnych postulatów. Do tego rodzaju niewesołych wniosków, skłania też lektura pięciu serii raportów przygotowanych przez Komisję Europejską w sprawie postępów, jakie na drodze do Unii zrobiły kraje postkomunistyczne, przyjmując za podstawę kryteria wypracowane przez Radę Europejską w Kopenhadze w roku 1993. Jeśli dla „starych” krajów Unii wszystko to brzmieć może jako ostrzeżenie przed nadmiernym optymizmem, to zachętą (być może) stanie się pamięć o niektórych epizodach z historii takich krajów, jak właśnie Polska Skalmowskiego, gdyż jest to kraj, trochę jak u Jarry’ego, leżący wszędzie i nigdzie (*nulle part*), takim bowiem, mimo wszystko, wciąż pozostał w oczach cudzoziemców.

Gdzie bije serce Europy – to pytanie stawia sobie Andrzej Borowski (*Cor Europae – Brussels or Warsaw*). Czy, jak głoszą reklamy dla turystów, w Brukseli, czy może w Warszawie lub innym miejscu kontynentu, którego antyczna patronka dała

się raz porwać pożądanemu jej bogu. Potem chętnych do porwania Europy było więcej, nie zabrakło wśród nich Tatarów i Turków, przed którymi (rzekomo) ocaliła chrześcijaństwo Polska, później zaś sama, otoczona przez wrogów, zniewolona, chętnie mieniła się centrum Europy.

Do jakiej Europy Polska należy, lepszej czy gorszej, wschodniej czy zachodniej, czy pozostaje wciąż przedmurzem chrześcijaństwa? Nikt w książce dedykowanej Skalmowskiemu takich pytań otwarcie nie stawia, ale przecież drążą one materię tego dzieła. Oto przykład. *Żywoty Świętych* naszego Piotra Skargi (1579), będące kompilacją podobnego dzieła Lorenza Sauera. *Żywoty* w licznych tłumaczeniach na język starocerkiewny zdobyły ogromną popularność na Rusi i na Litwie, czyli w granicach Rzeczypospolitej zwanej państwem Obojga Narodów (niewłaściwie – gdyż w rzeczywistości było ich znacznie więcej) a także i poza tym kręgiem. Okazuje się, że *Żywoty* służyły nie tylko rekatolizacji terenów podległych wpływom protestantyzmu, co było podówczas powszechne, ale też, mówiąc z grubszą, przesuwaniem granic religijnej i kulturalnej Europy bardziej na wschód, w duchu soboru trydenckiego, choć respektując tradycję kościołów wschodnich (Francis J. Thomson, *The Popularity of Peter Skarga's „Lives of the Saints” Among the East Slaves*). Niemal w tym samym czasie na drugim krańcu kontynentu europejskiego spotykamy się z figurą niepospolitej kobiety, której losy są odzwierciedleniem burzliwej historii zarówno Polski tego okresu, jak i Europy, dokładniej mówiąc tych ziem, które w przyszłości miały dać początek dzisiejszej Belgii. Chodzi o córkę Jana III Sobieskiego i Marysieńki, księżniczkę Teresę Kunegendę, poślubioną elektorowi bawarskiemu Maksymilianowi II Emmanuelowi, który na początku swej dramatycznej kariery sprawował wysoki urząd gubernatora hiszpańskich (podówczas) Niderlandów. Urząd ten rychło stracił, wikłając się w przeróżne tarapaty, zmieniając sojuszników, tracąc to, co wcześniej z niemałym trudem zdążył zdobyć, a tym samym skazując swą żonę, matkę dziesięciorga dzieci, na dziesiątki lat samotności i wygnania pod obcą okupacją, najpierw w Brukseli, potem w Monachium, następnie w Wenecji, znów w Monachium, a wreszcie ponownie w Wenecji, gdzie zmarła. Dzieje ulubionej córki Celadona, czyli Sobieskiego, znanego pod tym literackim, wziętym z romansów imieniem z listów do Marysieńki, stanowią jakby gotowy scenariusz dla filmu, gdyby tylko znalazł się amator płaszcza i szpady, gotowy przenieść na ekran nie tylko pojedynki, romanse i zdrady (tych ostatnich nie szczędził biednej małżonce Max Emmanuel), ale też, co znacznie trudniejsze, duchowy dramat kobiety skazanej na samotność (Reginald de Schryver, *Princess Teresa Kunegunda Sobieska 1676-1730. Thirty-five Years of Solitude*). I wreszcie, wybiegając znacznie wprzód, ostatnie polonicum tego rzędu, mianowicie opinie o Polsce Ilji Erenburga, pisarza o dwuznacznej konduicie kosmopolity i oportunisty, który Polskę przed wojną traktował na równi z innymi krajami zachodniej Europy, czyli źle, zaś po wojnie dzielił przyjaźń z polskimi pisarzami (Tuwimem, Iwaszkiewiczem), nadal czując rezerwę do ich ojczyzny, którą wcześniej, ustami Lejzorka Rojsztańca, oskarżał o antysemityzm (Piet van Poucke, *Erenburg i Polska*).

^{4/} Jan Marzec [Wacław Bojarski] *O nową postawę człowieka tworzącego*, „Sztuka i Naród” 1942 nr 1; cyt. według: tegoż *Konspiracyjna publicystyka literacka 1940-1944. Antologia*, opr. i wstęp Z. Jastrzębski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 51.

Szkice ściśle polonistyczne – czy nie pomyliły się twierdząc, że inspiratorem wielu z nich okazał się ten, któremu książka jest dedykowana? – otwiera znany dobrze polskim witkacologom belgijski badacz Alain van Crugten, tym razem pochylony z uwagą nad „trzema M” Witkacego: Maską, Marionetką i Maszyną. Autor dowodzi, po pierwsze (co już zauważali inni), że między teorią a praktyką teatralną autora *Kurki wodnej* istnieje rozdział, po drugie, że teatr Witkacego osiąga swoje niezwykle efekty dzięki chwytom zapożyczonym z Grand Guignolu, a Jarry’ego w szczególności i że – po trzecie – nie metafizyczny, lecz groteskowy wymiar sztuk Witkacego jest tą siłą, która zapewniła im popularność (*Les 3 M de Witkacy*). Jeden z ostatnich wierszy Miłosza z tomu *To* wyraźnie uwiódł Krisa van Heuckeloma, skoro poświęcił mu obszerny i interesujący szkic, wydobywając biblijne i religijne, z polskiej tradycji się wywodzące konteksty dla słów „jasności promieniste” i „niebiańskie rosy czyste”, co z pewnością mogłoby zachęcić naszych rodzimych miłoszologów, potykających się o problem manichejskich pierwiastków w chrześcijańskiej wizji człowieka do dalszych poszukiwań w tym kierunku (*Czesława Miłosza „niebiańskie rosy czyste”. Glosa do wiersza „Jasności promieniste”*). Wynik językowo-stylistycznych analiz powieści Stanisława Przybyszewskiego jest taki, że jak zauważył kiedyś Tadeusz Boy-Żeleński, pisarz „na swoją filozofię musiał sobie stworzyć swój język, w żaden gotowy by się nie zmieścił”, ale ów język w świetle drobnych analiz ukazuje całe swoje ubóstwo, nieznośną przesadę i patos, manieryzm itd., nie dostarczając dzisiejszym czytelnikom tych powieści, o ile jeszcze tacy się znajdują, satysfakcji literackiej i intelektualnej, w najlepszym razie spychając te wątpliwe, a kiedyś ekscytujące dzieła do rangi popularnych „czytadeł” (Zofia Klimaj-Goczółowa, *„Krzyk duszy” w powieściach Przybyszewskiego*). Dwukrotny, krótki przed wojną (1933), i nieco dłuższy po niej (po wyjściu ze stalogu) pobyt Gałczyńskiego w Belgii zaowocował garścią wierszy brukselskich (zamieścił je tom *Zaczarowana dorożka* z roku 1948), co stanowi temat paru ciekawych spostrzeżeń Doroty Walczak-Delanois (*K.I. Gałczyński à la bruxelloise*). Gałczyński stanął wtedy, jak wiadomo, przed dramatycznym wyborem między emigracją a powrotem do kraju. Wybrał to drugie, ale ślad tych rozterek pozostał w takich chociażby wierszach, jak *Niedziela w Brukseli*, *Cafe-bar „Ocean”* czy *Mała symfonia „Świecznikowa”*. Na ile był w tym wszystkim prawdziwy, jak sugeruje autorka, na ile jego oświadczenia w kwestii Polski, emigracji itd. można brać *au sérieux*, to oczywiście sprawa dyskusji, jaka wokół „Deltę czyli trubadura” toczy się od *Zniewolonego umysłu* Miłosza. Kiedy był bardziej szczery, czy pisząc *Małą symfonię*, czy w parę lat później *Poemat dla zdrajcy*?

Dziedzictwo *Pahuby* Irzykowskiego odzywa się wszędzie tam, gdzie w centrum uwagi staje kwestia ludzkiej nieautentyczności, gdyż mówiąc najprościej, rzeczywistość pokryta jest słowami, spośród których nie widać dna. Pierwszoplanowym zadaniem stanie się przeto „rozbić nomenklaturę”, co na przykładzie Brunona Schulza śledzi Dieter de Bruyn („Rozbić skorupę nomenklatury”: *Irzykowski i Schulz a zagadnienie nieautentyczności*). W tym celu autor *Sklepów cynamonowych* proponuje „rozluźnić tkankę rzeczywistości”, proklamuje „bankructwo realności”, by tym

sposobem „przywrócić monizm substancji, tak, aby człowiek ponownie stał się zdolny do odkrycia sensu rzeczywistości” (s. 246). Cykl polonistyczny zamyka opis mało znanego epizodu z biografii wielkiego językoznawcy, Jana Baudouina de Courtenay, kiedy to w pierwszych wyborach prezydenckich z roku 1922 mniejszości narodowe, których praw był gorącym rzecznikiem, wysunęły wbrew wiedzy i woli uczonego jego kandydaturę na prezydenta Odrodzonej Polski, o czym pisze Magdalena Smoczyńska w studium *Jan Baudouin de Courtenay and the First Presidential Election in Poland (1922)*, dowcipnie na końcu zauważając, że pomysł uczniów i przyjaciół profesora, by uczcić jego siedemdziesięciolecie, nie powiódł się, gdyż w tym czasie był on uwięziony przez władze carskie na Kresach, czego szczęśliwie uniknął Skalmowski, otrzymując na czas wspaniały *Festschrift*, a także nie martwiąc się o to, by ktokolwiek bez jego zgody wysunął go jako kandydata na prezydenta...

Kolejny rozdział książki *Lingwistyka porównawcza, studia kulturowe* otwiera szkic dotyczący kluczowego dla semiotyki pojęcia obrazu/modelu świata. Mówiąc najkrócej i najmniej fachowo (fachowo piszą o tym kognitywiści, a wcześniej zwolennicy tezy Sapira-Whorfa), chodzi o odcisnięty w języku sposób percypowania i porządkowania przez człowieka zjawisk otaczającego świata przez użytkowników tegoż języka. Sposób ten, jak dowiodły tego odpowiednie badania, ma charakter w części uniwersalny, w części zaś lokalny, odpowiadający swoistym właściwościom danej cywilizacji, kultury, historii, narodowości itd. Aleksiej W. Judin przytacza różne definicje tych pojęć przyjęte w nauce rosyjskiej, wprowadzając szereg uściśleń, modyfikacji i niuansów, a następnie zestawia je z wynikami badań uczonych polskich (Jerzego Bartmińskiego, Ryszarda Tokarskiego i innych), których znaczący wkład w tej dziedzinie dotyczy m.in. dystynkcji między obrazem a widzeniem świata (drugie ma charakter bardziej subiektywny), nieco innym rozumieniem interpretacji (świata), a także wprowadzeniem kategorii perspektywy i punktów widzenia (*Poniatije kartiny/modeli mira w polskom i russkom jazykoznanii*).

Język, jak czytamy już gdzie indziej, to najdoskonalsze narzędzie, jakim posługuje się człowiek, nie jest ani tworem boskiej inspiracji, ani darem, jakie ludzkości podarował pierwszy rodzic, Adam. Pochodzenie języka wytlumaczalne jest w świetle teorii ewolucji mózgu. U istot znajdujących się na końcu łańcucha ewolucyjnego wykształciła w wysokim stopniu umiejętność posługiwania się systemem znaków, umiejętność w tym stopniu nieznana istotom na niższym szczeblu ewolucji, co prowadzi do wniosku, że pojęcie umysłu (ludzkiego) uważać należy jedynie za metaforę, oznaczającą pracę mózgu i przynależną do kręgu tych samych metafor, co pierwiastek boski, nimfy wodne czy inne straszdyła. Przepisujemy tu jedynie wniosek z uczonego studium Flipa G. Droste’a *God’s language, Adam’s Language and the Darwinian Alternative*. Czymś podobnym w dziejach myśli nowożytnej były i nadal są poszukiwania jakiejś wspólnej dla wszystkich języków formy uniwersalnej, języka idealnego, który miałby szansę stworzyć coś w rodzaju narzędzia komunikacji międzyludzkiej. Jest to przedmiot dociekań Pierre’a Swiggersa *La recherche d’une langue ideale: de la decouverte à la mise à decouvert*, które prowadzą

do konkluzji sceptycznej, z powołaniem się na Wittgensteina, iż nie można być nigdy pewnym, że ten, do kogo się zwracamy, respektuje te same reguły, co my, nawet jeśli mówi w ten sam sposób. Czego dowodem jest faktyczna nieprzekładalność języków, zwłaszcza użytych w formie (i funkcji) ekspresji artystycznej, co na przykładzie tłumaczeń poezji rosyjskiej na polski śledzi Edward Balcerzan, sporządzając nawet pewną „typologię nieprzekładalności” („*Dzień dobry, jam ciotka twa*”. W *strefie nieprzekładu*). Rozdział zamyka esej Krzysztofa Pomiana *Contemporary Historiography & Contemporary Museums*, z którego z niemalym zdziwieniem dowiadujemy się, że oczywista dla nas dzisiaj praktyka traktowania obiektów muzealnych jako źródeł historycznych datuje się od niedawna. Okazuje się, że mniej więcej do drugiej połowy XVIII wieku obiekty te skupiały na sobie uwagę głównie jako dzieła sztuki, zdolne oddziaływać na wyobraźnię jako wzorce piękna o ponadczasowym znaczeniu, a nie jako przedmioty przynależne do swego czasu i niosące informacje o historii („semiofory”). Od swych początków (XV w.) muzealnictwo było jakby wyjęte z historii. Dopiero wiek XIX przyniósł w tym względzie poważne zmiany, które odmieniły zarówno charakter, jak i społeczną oraz naukową funkcję muzeów.

Sławistyczna, a właściwie rusycystyczna część księgi⁵ przynosi teksty różnej materii, na przykład dotyczące okoliczności, które sprawiły, że katolicki (!) uniwersytet w Leuven stał się atrakcyjnym miejscem studiów dla Rosjan, przybywających chętnie do tego *foyer universitaire slave* (Wim Coudenys, *A Good Cause? Russian Students at the Catholic University of Leuven, 1921-1940*). Lub z nieco innej strony: jak się zmieniał język emigrantów rosyjskich tzw. pierwszej, czyli porewolucyjnej fali, którzy znaleźli się na Zachodzie w krajach francuskojęzycznych? Oto problem, jakim zajmuje się Natalia Zirowowa (*Tak li oni goworili? /Socjolingwistycznej analizy pjes A. Rennikova/*), rozpatrując rzecz na przykładzie sztuk popularnego w tym dość zamkniętym kręgu dramaturga (jego właściwe nazwisko brzmiało Seletrennikow), słabych pod względem artystycznym, zbyt naśladowczych wobec Czechowa, stanowiących zarazem (i może właśnie dlatego) ciekawy materiał do analiz językowych. Równie interesujący i to nie tylko dla rusycysty może okazać się szkic Olgi Nowickiej *Motiw bogatyrstwa i rol' posłowic w otrazhenii czert russkogo nacionalnogo charaktiera w poemie Gogola „Mertwyje duszi”*. Wizerunek gogolowskich postaci zdradza rysy bohaterów typowych dla folkloru mało- i wielkoruskiego (autorka nie wyjaśnia, że w przypadku pierwszego chodzi po prostu o folklor ukraiński), w szczególności dla bylin, a wpływ ten rozciąga się także na przysłowia oraz na te cechy stylistyczne dzieła Gogola, w których pobrzmiewają echa dawnych kazań cerkiewnych. Anna Frajlich natomiast rozpatruje trzy poematy Mereżkowskiego poświęcone starożytnemu Rzymowi. Autor trylogii *Chrystus i Antychrystus* widział w Rzymie nadzieję powrotu do źródeł chrześcijaństwa, co, jak pisze Frajlich, było

kontynuacją starej europejskiej tradycji *admiratio di Roma*. W przypadku pisarza rosyjskiego, który żyjąc w czasach wielkiego zamętu z niepokojem obserwował nie tylko kryzys wartości chrześcijańskich, ale wzorem innych pisarzy (i myślicieli) rosyjskich tego czasu upatrywał też w chrześcijaństwie zamach na wartości kultury hellenistycznej, nabiera to szczególnej wymowy (*The Contradictions of the Northern Pilgrim Dmitrii Merezhkovsky*). Niezwykle ciekawy wydaje się także przykład rosyjskiej sztuki i teorii awangardowej, która, przyswajając idee ówczesnej sztuki i myśli zachodniej, czyniła to z jednoczesnym przeświadczeniem, że odpowiadają one dobrze hasłom rewolucji i komunizmu. Jeden z czołowych krytyków tego czasu, Kornel Zieliński, łączył uznanie dla sztuki Zachodu z poparciem dla leninowskiego „gosplanu”, co stanowi współczesną mutację odwiecznego rosyjskiego sporu między słowianofilami i „zapadnikami” (Edward Możejko, *Soviet Westernizers: Literary Constructivism and the Revival of an Old Controversy*). Wreszcie za zakończenie otrzymujemy drobiazgową, wersologiczną analizę wierszy Josifa Brodsky'ego, którego pentametr jambiczny (u nas występujący głównie jako metrum przekładowe z poezji rosyjskiej, ale nie tylko, jak tego dowodzą *Kwiaty polskie* Tuwima) wykazuje szereg ekspresywnych odchyłeń od wzorca, co potwierdza statystyka opracowana przez Lenie Lauvers (*Reading Brodsky, having Skalmowski in mind. The Rhythm of the Iambic Pentameter*).

Oto (mniej więcej, bo z wieloma opuszczeniami) całość księgi, godnej z pewnością tego, by zainteresował się nią czytelnik polski, choć wątpić należy, by miał do niej zbyt łatwy dostęp. Stąd to niedoskonałe sprawozdanie. Czym je zamknąć? Może zwróceniem uwagi na tytuł, który jest cytatem z wiersza Rudyarda Kiplinga, piewcy imperium brytyjskiego, które jak wszystkie imperia padło w gruzy: „Och, Wschód jest Wschodem, a Zachód Zachodem i nigdy obydwie się nie spotkają”⁶. Wszystko ze Wschodu jest samoswoje, w czym – jak się wydaje – jest zarówno odgraniczenie od tego, co Wschodem nie jest, jak i fascynacja tą odrębnością, niemożliwą do pokonania. Nie chciałbym tej amatorskiej intuicji dalej rozwijać, ale wydaje się ona mówić co nieco o generalnej orientacji autorów piszących o Wschodzie w tych *melanges offerts à Wojciech Skalmowski*, którym należy się też i uwaga druga. Otóż o wszystkim, o czym w tej książce się pisze, pisze się, jak powiedział jeden ze współautorów, *having Skalmowski in mind*, mając Skalmowskiego na myśli. Jego wkład jako uczonego i – ryzykując powtórzenie banału, który w tym przypadku banałem nie jest – ambasadora kultury polskiej w Belgii. Z przedślowia do książki jubileuszowej i z licznych rozsiańskich w niej napomknien widać, jakie cechy Mistrza dostrzegali jego wdzięczni uczniowie, roi się tu bowiem od ocen-pochwał w rodzaju: „nauczyciel, uczony, poliglota”, „człowiek zasadniczy”, „silna bezkompromisowa osobowość”, chodząca encyklopedia, ironista... Sprawozdawca nie ma tu niczego więcej do dodania.

^{5/} Jak mawiał Juliusz Mieroszewski: „Nie ma znawstwa Rosji, są tylko różne stopnie ignorancji w tym zakresie” (*Materiały do refleksji i zadumy*, Instytut Literacki, Paryż 1976, s. 56).

^{6/} *Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet.*

Jan HARTMAN

Pisać, żyć i kochać – nie umiając. Kilka słów o szczerości w literaturze

Pisać, pisać, choć się nie umie. Przechytryć mowę i nie kłamać. A więc pisać wbrew regułom literackiego samozakłamania. Czyli prosto? Poniekąd *p o n i - ż e j w ł a s n y c h m o ż l i w o ś c i*? A więc o czym? O najważniejszym? Główniaku? (uwaga na aluzje, jakże są nieszczerze, wychodząc spod pióra fałszywego erudyty!). Poeta nie zna tej trudności. Sztuczność i kłamstwo kompozycji, dobierania słówek, leży bodaj w naturze samego języka, jego prawda zaś jest przecież wewnętrzną prawdą poezji, alibi dla poetyckiego kłamstwa. Prawdą poezji jest jej własne piękno, które nie musi się z niczego tłumaczyć, nawet ze swej sztuczności. A proza? Proza pisana przez mędrka, nie daj Boże krytyka literatury albo filozofa? Czy również ona może skorzystać z tego alibi, z dyspensy na fałsz? Fałsz uczuć i myśli? Mniej, chyba.

W tak zwanych *t e k s t a c h* nurzamy się w elegancko miarkującej się pretensjonalności i zasłaniamy erudycją. Ale na cocktailach gromadzących ludzi słowa dawno już nie mówi się o poezji i duszy, ani nawet o historii i narodzie. Mówi się o wydaniach, tłumaczeniach, chwali urodę zaocznych dam i innych surogatów kultury salonów, w którą i tak przecież nikt nie wierzy. Książki-rapsodie, zbiory cytatów, kaskady skojarzeń, ujęte lub nie w jakąś kompozycyjną całość (po co?), podlane coraz już bardziej pospolitym sosem „późnomodernistycznej” retoryki (całą tę wtórność usprawiedliwiającym), jakimś strukturalistycznym, a jak kto woli, to psychoanalitycznym żargonem (inteligentniejszym, to prawda, od swych poprzedników). Po co to komu? Po co dziś cała ta subtelność i kultura literacka, z jej całą rutynową autoironią i nadświadomością siebie, kultura, której z definicji nie da się już przewyższyć? Czyż nie powiedziano już wszystkiego, co ważne? Czyż nie zagłuszyliśmy i nie pokonaliśmy zastępu klasyków pisania o kulturze, my – zastę-

py autorów tak zdolnych i inteligentnych, że właściwie dla czego niby – w wybitniejszych przypadkach – nie im równych? Skoro tak, to może wreszcie by odpocząć?

Po co tyle tej mądrości w księgarniach? Czy od mądrości robimy się mądrzejsi? Czy robiąc się jednak mądrzejsi, z każdym rokiem i z każdą książką, stajemy się kimś innym i lepszym? Kimś nowym? Gdy jeszcze można było dzielić świat na ideowy i czysty oraz ten drugi – pretensjonalny, zblazowany, nihilistyczny, zadufany w sobie – było łatwo. Pewne „narracje” i „dyskursy” dawniej umiały mobilizować, przekonywać i przydawać wiary w autentyczność (bo chyba nie samej autentyczności). W przypadku braku tej cnoty można się było literacko kajać i uskarżać na brak talentu, wtórność i złe czasy. Potem znieczulał nas *p o s t m o d e r - n i s t y c z n y n a s t r ó j*, taki, co zostaje po ironii albo po łzach. Dobrotliwy luz, lekki dryf przez kulturę i uczucia, niewinne zawieszenie między kwietyzmem lub permanentną zdeprawowaną grą a szczerem, lecz naiwnym zaangażowaniem. Skakało się z kwiatka na kwiatek, z książki na książkę, z małej fascynacyjki na inną, z kącika w kącik na literackim party. Ale te „klimaty” już się skończyły! Dziś dopadają nas konsekwencje tego, że tak jest łatwo, że nie trzeba za dużo wiedzieć, aby dobrze się trzymać na takim zluzowanym i demokratycznym salonie czy uniwersytecie. Jak wszędzie, i tu odkryto, że „wszystko jest dla ludzi”.

A zresztą, jesteśmy już na tyle doświadczeni i chytry, że wiemy, iż dawna kultura i wykształcenie to w połowie lipa, blichtr. Nie ma szans na *Bildung* w świecie po stokroć obfitszym w idee i utwory niż za czasów Goethego. Wiemy, ile mieści pamięć, ile da się przeczytać w ciągu dnia, roku i życia. Ani wymowa, ani wiedza nas nie podnieca. I tak fachowca żaden salonowy retor, choćby najbardziej olśniewający, nie przebije. Jaką drogę przeszliśmy od XVIII wieku opowiem Wam przez anegdotkę, anegdotkę o pani i szarlotce. Prosto z krakowskiego salonu, zza stołu zasiadłego krytykami i teoretykami literatury. Siedzę więc przy tym stole, a obok mnie jakaś polsko-francuska młoda piękność. Chodzą wokół ludzie i noszą z bufetu smakowite szarlotki. W najlepszym stylu swej barokowej błazenady zwracam się do sąsiadki: „Czy nie poczyta mi Pani za natręctwo, jeśli udając się na podbój Charlotte, uwiodę ją i dla Pani?”. Pani: „Może być”. Wracam, szarlotkowy rycezyk, tańczący mauretański taniec z dwoma talerzykami nad głową, wreszcie stawiam zdobycz przed panią, której oddałem swe służby. A cóż ona? Pochyliła się nad tym, kręci noskiem, wreszcie odpycha na środek stołu, w stronę siedzących naprzeciw profesorów literatury – „chcecie szarlotkę?”. A cóż ja? Jaką obmyśliłem zemstę? Ano, spożytkować „dla literatury”, zadenuncjować. Czy jednak, nadając znaczenie czemuś znaczenia pozbawionemu, popełniam kolejną zdradę i fałsz? Czy przeciwnie – tym nadaniem znaczenia posługuję się uczciwie jako narzędziem spełniania mego literackiego ideału – szczerości? I tak, i tak. Pisanie zawsze ociera się o emocjonalny i logiczny kicz. Jego prawda jest okupiona przez nie-prawdę. Tak jak gadanina kochanka.

W czym ratunek? W czym zatracić się można i gdzie uwiarygodnić szaleństwem? Skoro nawet do więzienia zamknąć nas nie chcą! Jaka przyszłość czeka kręgi lite-

rackie i humanistyczne, jeśli na żadną przyszłość już się nie otwierają, nie żyją żadnym projektem? W czasie, gdy ani ironia, ani cynizm, ani nawet autentyczność nie mogą się cieszyć przywilejami a u t e n t y z m u, gdy sama kategoria szczerości nie ma żadnej wyróżnionej pozycji, w takich czasach nie ma w ogóle przyszłości. Po prostu musimy czekać – aż zmiecie nas życie, a raczej śmierć. Aż przestaną to jedni wydawać, a inni – czytać. I wtedy może zrobi się miejsce dla nowych głów i serc gorących. A paplanina nowych kochanków, zawstydzona banałem, znowu zmieni się w literaturę, nie oglądając się już na sułtańską impotencję guru krytyki, nie czekając na jego hermeneutyczne łaski d o s t r z e ż e n i a i u z n a n i a.

Apeluję do piszących (ale nie „ludzi pióra”). Zapomnijcie o „kręgach literackich” jak najprędzej. Pozwólcie wymrzeć im śmiercią naturalną jak najszybciej. Odmówcie im autorytetu. Wzgardźcie stępakowym młynem eseju i krytyki, mielącym na papkę „tekst kultury”, garkuchnią brukającą w wielkim kotle „wszystkiego ze wszystkim”, w mdłej i lepkiej *Tagessuppe*, wszelką czystość i autentyczność. Nie idźcie za nimi! Nie szukajcie ich pochwał. Słuchajcie g ł o s u choćby w poruszeniach trzewi, szukajcie m e t a f i z y k i w zakochanych oczach, w delirium, gdzie chcecie, byle nie w inteligencji i erudycji. Zostawcie rzemiosło Wielkiego Cytowania wyrobnikom zmuszanej akademii literatury, uchodźcie przed syrenim śpiewem Eseju. Żyć i kochać najpierw. Potem gadajcie. Bądźcie poetami, nawet w prozie. Bo inaczej zagadacie życie, zakłamięcie miłość, zmańdrzejecie ponad potrzebną miarę. I skończycie jak filozof.

Bo życie nie służy mądrości ani mądrość nie służy sama sobie. Władcze plemię eseistów i krytyków mąci tę prawdę. I to w najbardziej perfidny sposób. Cóż bowiem stoi na przeszkodzie, by „literat”, „człowiek pióra” wypowiadał takie jak tu oto neoromantyczne tyrady? Bardzo proszę – mamy wolność; wystarczy umieć dobrze pisać. „Nie gorączkuj się! My wszystko wiemy, żadnej prawdy nie uronimy. A żyć i kochać też umiemy”. Od tej przewrotności można tylko uciec – *hommes des lettres* są nie do przegadania; nie przyłapiemy ich na żadnym „nie wiem”. Uciekajcie!

Ale swego apelu ja sam nie mogę podjąć. Za późno – za mało Bożego daru, za dużo zepsucia. Moje marzenie o szczerości nie może już spełnić się w sposób naturalny – przez miłość i talent. Wśród młynarzy tekstów jestem u siebie. Mielą, mielą i pyłą nieznośnie – „gdy się ich dłońmi chwyci, pyłą jak wory mączne” (Nietzsche). Jestem jednym z nich. Cóż więc z nami, cieniami literatury i filozofii, pogrobowcami starczej hermeneutyki zwanej kulturą literacką, sierotami po kryzysach, które dawno się znudziły? Ja wam, ja nam powiem: pisać, pisać prawdziwą prozę, choć się nie umie. Przechytrzyć mowę i nie kłamać. Pisać wbrew regułom literackiego samozakłamania. Pomimo wstydu. Prosto. Poniekąd poniżej własnych możliwości. Pisać o najważniejszym. O życiu, miłości i śmierci. Żeby się przekonać naprawdę, a nie tylko teoretycznie, że n i e u m i e s i ę p i s a ć, bo nie ma się nic do powiedzenia. I zapłakać nad tym zakalcem. Bo czyż nie żyje się dla jednej chwili prawdy?

Magdalena KOZARZEWSKA

Dla Jadwigi

cz. I – I.VIII.2004

31 lipca 1944 r. przeszliśmy oboje z Jerzym z Saskiej Kępy – przez most Poniatowskiego – na lewy brzeg Wisły i dotarli na ul. Moniuszki, przy której mieszkali Wujostwo Janina i Jerzy Żempeccy. Mieliśmy serce ściśnięte lękiem przed dalszym biegiem wydarzeń i poczuciem winy. Na Saskiej Kępie zostawiliśmy Ciocię Zosię, która o kilka miesięcy wcześniej ofiarowała nam stałą gościnę w swoim mieszkaniu, wiedząc, że za pół roku ma przyjść na świat nasze pierwsze dziecko. Była to z jej strony ofiara na miarę Jej miłości do Jerzego i rosnącego serdecznego przywiązania do mnie.

Decyzję przejścia do lewobrzeżnej Warszawy podjął Jerzy. Front wschodni zbliżał się do linii Wisły. Oddziały niemieckie, które o 10 dni wcześniej cofały się w popłochu na zachód, wróciły na poprzednie pozycje. Trzeba było liczyć się z atakiem na mosty i ? Pragi i Saskiej Kępy od Stolicy. Od całej mojej rodziny. Od zaplecza szpitalnego.

Dzień był piękny, upalny. Wczesnym popołudniem zadzwoniliśmy do drzwi Wujostwa. Mieliśmy się u nich zatrzymać na pierwszą noc. Niewiele z tego popołudnia pamiętam, poza desperacją Wuja Jerzego, że szaleństwem byłby zryw zbrojny w ówczesnej sytuacji, ogromnym napięciem i niepokojem Cioci Jany i bładą twarzą Jadzi, wtedy chyba 12-to letniej, drobnej, zacięte milczącej, kryjącej za tym milczeniem swoje własne uczucia – dziecka rozdzielonego z matką i braćmi.

W dniu 1 sierpnia Jerzy poszedł do księgarni Arcta, mieszczącej się na Nowym Świecie 25, blisko skrzyżowania z Alejami Jerozolimskimi, w której pracował przed wojną i do której wrócił po przeprowadzeniu się z Krakowa w kilka miesięcy po naszym ślubie.

Wziął wtedy urlop z organizacji – należał do struktur konspiracyjnych NSZ-tu na terenie Krakowa. Był więc w Warszawie bez przydziału konspiracyjnego.

Podobnie jak ja – niedoszła sanitariuszka, nie wzięta do oddziału ze względu na swoje przyszłe macierzyństwo.

– Tak więc Jerzy został u Arcta, a ja pojechałam na Mokotów na ul. Rakowiecką, do mieszkania, w którym moi Wujostwo, Stefania i Stanisław Schuchowie, stworzyli gniazdo rodzinne dla bliskich, którzy stracili dom nad głową we wrześniu 1939 r. Zostałam tylko moją Matkę i wieloletnią gosposię Wujostwa. Koło południa wbiegł gwałtownie mój najstarszy brat cioteczny, Piotr Schuch, który zaczął gorączkowo zbierać jakieś rzeczy i pakować je do plecaka. Był bardzo wzburzony i napięty, spojrzał na mnie z rozpaczą i powiedział: „masz natychmiast pojechać na stację EKD (kolejki podmiejskiej) i wyjechać z Warszawy. Natychmiast. Nic więcej ci nie mogę powiedzieć”.

I wybiegł z mieszkania.

Zrozumiałam, że powstanie wybuchnie za godzinę. Próbowałam chyba namówić swoją Matkę i gosposię, by zamknęły mieszkanie i obie posłuchały polecenia Piotra. (Gospoś, Panna Lola, miała w Pruszkowie siostrę, stale tam mieszkającą). Zdecydowały się zostać. Pożegnałam się z nimi i pełna najgorszych przeżyć pojechałam do księgarni Arcta. Dotarłam tam koło 15-tej. Powiedzieli mi, że Jerzy już wyszedł. Gdy szłam w kierunku Jasnej, ruch na ulicy wydawał się normalny. Na Moniuszki zastałam Wujostwa i Jadzię, Jerzego nie było. Po krótkim czasie usłyszeliśmy strzały – odgłosy dochodziły z Placu Napoleona, gdzie mieściła się Poczta Główna. Walki rozpoczęły się tam jeszcze przed wybiciem godz. 17-tej – godziny „W”.

Z popołudnia, wieczoru i nocy pamiętam tylko nieustanne odgłosy strzałów, dochodzące ze wszystkich stron. Jerzego nadal nie było. Raz ktoś zadzwonił. Mały, ledwie 12-letni chłopiec zbierał puste butelki: „Na benzynę, na czołgi” – wyjaśnił.

Popołudnie, wieczór, noc wlokły się bez końca. Położyłam się w przygotowanym dla nas pokoju i słuchałam kanonady – wydawało się, że trwa walka na linii Ogrodu Saskiego.

Wczesnym rankiem dotarło polecenie, by zejść do „schronu”.

Tym schronem okazała się kawiarniano-taneczna wielka sala kawiarni „Adria”, mieszczącej się we frontowym budynku przy ul. Moniuszki 4. Mieszkanie Wujostwa mieściło się w oficynie, oddzielonej sporym podwórzem. Do „schronu” schodziło się na głębokość jednego niskiego piętra w dół. Ludzie gromadzili się tam w milczeniu, lokując się grupkami przy stolikach. I my usiedliśmy. Nie pamiętam, co było przyczyną tego alarmu, czy zjawily się pierwsze samoloty? Nie wiem, po jakimś czasie zobaczyliśmy wchodzącego Jerzego. Okazało się, że wyszedł z księgarni na krótko przed wybuchem walk. Ulice znalazły się pod ostrzałem. Klucząc, dotarł do Marszałkowskiej za rogiem Świętokrzyskiej. Dalej iść nie mógł. Zobaczył przy bramie szyldzik stomatologa. Po chwili znalazł się w poczekalni, pełnej takich jak on „pacjentów”. Przesiedzieli do rana. Gdy zrobiło się jasno i strzelanina przycichła, podszedł do okna, by ocenić sytuację na ulicy. W chwilę potem kula przebiła szybę tuż nad jego głową. Strzelił snajper z gmachu „PASTY”. Skok przez Świętokrzyską, krótkie dojście od bramy do bramy, od po-

dwórza do podwórze – i dotarł na Moniuszki 4. Tu urywa się moja „pamięć szczegółowa”. Zostają migawki z tamtych dni i nocy. Wzrastająca aktywność lotnictwa niemieckiego. Pierwsze ataki z moździerzy ustawionych na dwóch mostach kolejowych, przerażające koszmarnymi zgrzytami towarzyszącymi odpalaniu pocisków, zmieniających w słup ognia każdy obiekt, na który spadały. Nazywano te moździerze „krowami”, wywierały koszarne wrażenie, tworzyły jakby płonącą wyspę w miejscu upadku. Ich dzikie „skrzypienie” wywoływało nie dające się pokonać uczucie paniki. Nie tylko na ludziach. Pies Wujostwa, chyba cocker spaniel o imieniu „Kiks”, niemal wbiegał wtedy na ściany. Naloty stawały się z każdym dniem cięższe. Stałym celem ataków był pobliski „Prudential”, najwyższy przedwojenny budynek w Warszawie. Przestaliśmy schodzić do „schronu”, w którym zakwaterowała się powstańcza Komenda Armii Krajowej.

Krążyła pogłoska, że stamtąd nadawane są komunikaty radiowe. Nie sposób odtworzyć tamtą codzienność. Wuj był zrozpaczony i milczący. Ciocia była zrozpaczona i zabiegająca o zapewnienie domownikom posiłków. Mieli jakieś zapasy kaszy i sucharów. Pamiętam, jakim posiłkiem regenerującym było ośłodzone kakao na wodzie. Jadzia była zrozpaczona, przerażona i milcząco dzielna. Ja trwałam w milczącym przerażeniu, czuwając, czy nie ustają ruchy dziecka. Jerzy był zdruzgotany beznadzieją rozwoju wydarzeń i upokorzeniem swoją bierną pozycją. Nie szukał możliwości dołączenia się do walczących oddziałów. Na pewno był to nie tylko brak przynależności organizacyjnej na terenie Warszawy, ale poczucie odpowiedzialności za mnie i nasze dziecko. Włączył się do obrony cywilnej, sprawdzał zagrożenia pożarowe na strychach. Nosił wodę z Nowego Świata, chodził do księgarni Arcta i pomagał zabezpieczać książki.

Pamiętnym dniem był 17 sierpnia. Wczesnym popołudniem, gdy Jerzy właśnie penetrował strychy, a reszta domowników była w mieszkaniu, rozległ się nagle ogłuszający wizz lecącego pocisku i huk uderzenia, które zakłócało całym domem. Zobaczyliśmy ogromny lej w podwórzu. Wybuch nie nastąpił. Do „schronu” – czyli sali podwieczorkowej „Adrii”, położonej właściwie pod podwórzem, przebił się 1000 kg pocisk, który nie wybuchł.

Ocalało to nie tylko nasz front i oficynę, ale wszystkie otaczające budynki. Po tem mówiono, że te częste niewypały były zasługą polskich robotników, wywożonych na roboty do Niemiec, którzy dokładali wszelkich starań, by te niewypały produkować.

Ocalało to nas i uciekinierów z sąsiednich domów. – Zginęło dwóch ludzi z zakwaterowanych tam „AK-ców”. Tonę trotylu wykorzystali powstańcy na swoje pociski. Patronem tego dnia był polski dominikanin, św. Jacek Odrowąż. (Po wojnie byłam w Kościele Dominikanów we Wrocławiu – kaplica z relikwiami św. Jacka ocalała, jako jedyny fragment całkowicie poza tym zniszczonego kościoła). Do dziś myślę, że ocaleliśmy cudem.

Drugą datą utrwaloną w pamięci był 26 sierpnia – święto Matki Boskiej Częstochowskiej. Rozeszła się wiadomość, że w ogródku na tyłach kawiarni Bliklego będzie odprawiona uroczysta Msza św. – chyba około południa.

Poszliśmy we dwoje. Zgromadziło się wielu mieszkańców, pod murem ustawili niewielki ołtarz polowy, mszę celebrował biskup Adamski. Dzień był słoneczny, upalny. Po Podniesieniu nad nami zaczął krążyć samolot. Zdawało się, że pilot namierza cel dla bomb. Ale ich nie zrzucił, nie strzelał z karabinu maszynowego, odleciał.

I znów szereg dni nie do odtworzenia w ich koszmarnej jednostajności.

O mojej rodzinie nie wiedziałam nic. Wujostwo Schochowie z moją Babcią byli w Świdrze koło Otwocka, na prawym brzegu Wisły. Losów Mamusi i Panny Loli nie znałam, dochodziły wiadomości o tragicznych losach mieszkańców Mokotowa. Mój brat rodzony i trzech braci ciotecznych – Piotr Schuch, Janusz i Zdzisław Hamanowie byli na Czerniakowie. Spotykaliśmy tylko Stanisława Schucha, był w Śródmieściu. Został lekko ranny w głowę, dał nam znać, że jest w szpitalu na Chmielnej. Dotarliśmy do niego. Jego stan był zadowalający.

[15.VIII.04. Dla Jadwigi – wspomnienia z okresu powstania – cz. II] pisana po kilkudniowej przerwie, w czasie której słuchałam rocznicowych audycji radiowych opracowanych przez niestrudzonego Władysława Bartoszewskiego i – na koniec – rozmowy przeprowadzonej ostatnio przez Andrzeja Wajdę z Janem Nowakiem Jeziorańskim.

Wstrząsające są te powroty – niestety potwierdzają zasadność rozpaczy i Wuja Jerzego i mojego Jerzego. Anglosasi mieli jeden cel – nie dopuścić do tego, by Polska stała się kością niezgody pomiędzy nimi a Stalinem. Nie wchodziła w grę żadna decyzja, której nie akceptowała Moskwa. Toteż wizyta Mikołajczyka u Stalina, na 2 dni przed wybuchem powstania, zapowiadająca podjęcie akcji zbrojnej, spowodowała zatrzymanie się potężnych sił sowieckich na prawym brzegu Wisły i pozostawienie Warszawy samej sobie. Miało być kilka dni – trwało 63 dni.

Wracam do drugiej połowy sierpnia na Moniuszki. Było coraz ciężiej. Samoloty niemieckie nadlatywały coraz częściej, ostrzał z moździerzy trwał, docierały straszne wiadomości. Wybuch czołgu-pułapki, pozostawionego podstępem przez Niemców w pobliżu Placu Kasińskich, spowodował setki ofiar. Dogorywało Stare Miasto, z którego wydobywano się poprzez koszarne kanały. I tak dzień po dniu – aż do 4-go września, gdy w godzinach przedpołudniowych zaczął się nalot na naszą ulicę. Zeszliśmy do piwnicy – bez Jerzego, który poszedł po wodę. Bomby padały tuż-tuż, byliśmy nie pod naszą oficyną, lecz chyba od frontu. Stropy wytrzymały. Gdy nalot się skończył, zobaczyliśmy, że oficyna jest częściowo zburzona i płonie. Wujostwo kazali mi iść do księgarni Arcta, a sami z Jadwigą spróbowali jeszcze wrócić po jakieś rzeczy do domu. Szłam półprzutomna, cała osypana pyłem, trzymając małą walizeczkę ze środkami opatrunkowymi i jakimiś lekami pierwszej pomocy, z którą się nie rozstawałam.

Gdzieś – chyba na Wareckiej – zobaczyłam Jerzego dźwigającego wiadra z wodą. Doszliśmy do księgarni Arcta. Zostałam tam pod opieką Pani Arctowej, która pomogła mi się obmyć i przebrała w swoją suknię. Jerzy poszedł na Moniuszki. Wrócił z Wujostwem i Jadzią. Nie pamiętam, czy i co zdołali jeszcze ocalić z domu. Pies pognął gdzieś jak oszalały i już nie wrócił.

Znaleźliśmy się wszyscy w piwnicach księgarni, obok stert niezliczonych tomów, które tam miały ocaleć. Państwo Arctowie przyjęli nas jak najbliższych sobie ludzi. Mieli pod opieką dwóch wnuków-bliźniaków, chyba sześciolatków. Ich ojciec, dr medycyny Witold Arct, walczył jako oficer w armii polskiej na Zachodzie. Jakie były losy ich matki – nie pamiętam. Jeden z chłopców, Grześ, zachorował w czasie powstania na szkarlatynę, miał zapalenie stawów i wsierdza, gorączkował, był krańcowo wycieńczony. Spaliśmy pokotem w piwnicy. Następnego dnia nad ranem Jerzy szepnął do mnie: „Pan Bóg nas z tego wyprowadzi. Będiesz miała córeczkę, taką maleńką. Ja to wiem”. Dwa dni później w godzinach porannych usłyszeliśmy jakieś głosy i kroki dochodzące z księgarni. Byli to żołnierze niemieccy, którzy weszli nagle do domu od Nowego Światu – dotarli od strony Powiśla.

Kazali nam natychmiast wychodzić. Nie sięgnęłam nawet po swoją lekarsko-pielęgniarską walizeczkę, choć miałam ją pod ręką.

Wyszliśmy na Nowy Świat. Pan Arct niósł na plecach Grzesia. Staliśmy wśród mieszkańców wyganianych z ocalałych pobliskich domów. Przeprowadzono nas koło barykady zamykającej wylot ul. Foksal i wprowadzono w podwórze któregoś z ocalałych domów, blisko Ordynackiej. Grupę młodych mężczyzn – w tym Jerzego – Niemcy odprowadzili w kierunku barykady. Nie pamiętam, po jakim czasie wrócili. Wydawało się nam, że są już straceni – były to jedyne chwile, w których wydawało mi się, że zaraz zemdleję. Nie wiem, ile czasu to trwało. Ale wszyscy wrócili. Kazano im rozebrać barykadę. Żadne strzały ze strony powstańców nie padły. Potem prowadzono nas znów Nowym Światem, wśród płonących już na tym odcinku domów, przed zniszczonym frontem Kościoła św. Krzyża, już bez figury Chrystusa – aż do Uniwersytetu, na teren ogrodu. Tam spędziliśmy noc – stłoczono nas w ogromnej auli Wydziału Prawa, w tej samej, w której pięć lat wcześniej zdawałam egzaminy wstępne na Wydział Lekarski. Rano zaczęto formować z nas ogromną kolumnę. Zjawiły się Siostry Wizytki, którym pozwolono roznosić kawę zbożową w dzbankach. Staliśmy z państwem Arctami blisko siebie. Pan Stanisław znów niósł na plecach Grzesia. Jego Żona prowadziła braciszka – bliźniaka. Przy wyjściu z Uniwersytetu otoczyła nas eskorta z Ukraińców. Zaczęliśmy iść w kierunku Woli. Wiele domów płonęło, inne leżały w gruzach. Był to chyba 6-ty września, znów słoneczny, pogodny – tym straszniejszy był widok zniszczonego i płonącego miasta. Pamiętam myśl: „Warszawa jest zabita. Już nigdy do życia nie wróci...”.

Doprowadzono nas do Kościoła na Woli. Ogromny Kościół wypełniony był zgarniętą przez Niemców ocalałą ludnością. Ludzie siedzieli lub leżeli pokotem na posadzce. Duży ogród otaczający Kościół był poryty rowami służącymi za latryny. Wszędzie unosiły się roje much. Był to koszmar, w którym przetrwaliśmy do późnego popołudnia. Znów zaczęto formować z nas kolumnę, doprowadzono w pobliże Dworca Zachodniego i załadowano do pociągów stojących poza peronami. Przed zachodem słońca, wyładowano nas przed wejściem do Warsztatów Kolejowych w Pruszkowie. Niemcy i Ukraińcy zabezpieczali przed próbami ucieczki. Minęliśmy bramę, weszliśmy na teren podzielony siatkami na sektory. Przed pierw-

szym barakiem, po lewej stronie, stała grupa rannych – był to widocznie szpital polowy. Wśród nich zobaczyłam Staśka Schucha z bandażami na głowie. I on nas zobaczył. A więc przeżył ewakuację ze szpitala na Chmielnej.

Poprowadzono nas w głąb obozu do jakiejś ogromnej hali. Położyłam się na cemencie i zasnęłam kamiennym snem. Obok Jerzego, Wujostwa, śmiertelnie zmęczonych Państwa Arctów i chłopców.

Nastał ranek 7-go września. Znow piękny po zimnej już nocy.

Wszędzie były tłumy ewakuowanych. Jerzy próbował zebrać jakieś informacje o sytuacji. Ja nagle zobaczyłam dobrze mi znaną młodą kobietę w stroju pielęgniarskim, towarzyszącą niemieckiemu lekarzowi w białym kitlu. Rozmawiała z nim swobodnie po niemiecku. Była to córka przyjaciół mojego Wujostwa, towarzysza z dzieciństwa i młodości moich stryjecznych braci. Podeszłam do niej z nadzieją, że mój stan może nam ułatwić wydostanie się z obozu. Ale otrzymałam odpowiedź przeczącą.

Jerzy wrócił z wiadomością, że trwa selekcja ludności zgromadzonej w obozie, że na pewno Wujostwo i Jadzia i ja zostaniemy zwolnieni jako ludność cywilna, a mężczyźni są kierowani do obozu pracy. Bardzo nalegał, byśmy nie zwlekali ze zgłoszeniem się. Podobnie jak Państwo Arctowie z chłopcami. Tak się stało.

Po południu stanęliśmy przy przejściach obstawionych przez oficerów niemieckich. Wujostwo i Jadzia zostali skierowani do grupy ludzi starszych i dzieci. Jerzy – do grupy młodych mężczyzn. Ja – do grupy młodych kobiet. Miałam na sobie jakąś pelerynę, maskującą całkowicie sylwetkę. Zatrzymałam się i nieporadnie po niemiecku powiedziałam do młodego oficera, że wkrótce mam urodzić dziecko. Zawahał się i przesunął nas do grupy, w której stali już Wujostwo i Jadzia. Załadowano nas późnym popołudniem do stojących na bocznicach kolejowej wagonów towarowych. Państwo Arctowie zniknęli nam z oczu. Wieczorem transport ruszył. Siedzieliśmy ciasno w słomie. Po pięknym dniu zapadła bardzo zimna noc. Blisko mnie siedział ciężko chory chłopiec, miał półprzytomne oczy i straszliwie cuchnący oddech. „Ropień płuca” – pomyślałam. Jechaliśmy tak do południa następnego dnia, odstawiani co kilkanaście kilometrów na bocznicę. Pociąg zatrzymał się ostatecznie w miasteczku Końskie. Wyładowano nas. Miejscowa ludność otworzyła przed nami domy. Dano nam miski z ciepłą wodą, mydło, ręczniki, nakarmiono jakąś wspaniałą zupą i chlebem. Późnym popołudniem był stamtąd pociąg do Piotrkowa, gdzie mieszkała matka Jerzego – w świeżej jeszcze żałobie po śmierci Wandy, młodszej siostry Jerzego, która zapadła na piorunującą gruźlicę w czasie warszawskiego września, gdy pracowała jako pielęgniarka w Szpitalu Szkoły Pielęgniarskiej na Koszykowej. – Wysiedliśmy na dworcu w Piotrkowie już po godzinie policyjnej. W budynkach dworca koczowała już gromada ludzi. Jakiś życzliwy kolejarz, zobaczywszy nas, zabrał Wuję Jerzego i mnie do swojego mieszkania, tuż obok dworca. Mogliśmy przedrzemkać do rana na fotelach w jego domu. Rano wróciliśmy na dworzec i ruszyli do domu Matki. Mieszkała – po zniszczeniu ich pięknego mieszkania, położonego blisko Kościoła Bernardynów w środku dawnego Piotrkowa – w biednym domku z czerwonej cegły, na bliskim przedmieściu. Koło

7-ej zadzwoniliśmy do Jej drzwi. Otworzyła, ogarnęła nas wzrokiem i ze stężoną twarzą spytała: „Gdzie Jerzy?”.

To mieszkanie stało się dla nas przystanią.

Gdzie był Jerzy?

Pytanie Matki, przepełnione lękiem, zawisło nad naszym popowstaniowym bytowaniem w Jej domu. Po pierwszym tygodniu dotarły listy i pocztówka adresowane do Niej nieznanym charakterem pisma. Zawierały wiadomość, przepisaną przez nadawców z karteczek papieru, znalezionych przy torach kolejowych linii Warszawa–Częstochowa: „Jadę Frankfurt na Odrę – Jerzy”.

Wkrótce potem w biurze Rady Głównej Opiekuńczej wywieszono listę obozów, do których Niemcy wywozili ludność Warszawy. Zawierała ponad 120 pozycji. Na poczcie udało się dostać karty z opłaconą odpowiedzią. Matka ułożyła po niemiecku tekst prośby o informację, czy ten-a-ten przebywa... Wypełnialiśmy z Jadzią te pocztówki przez kilka dni. Po jakimś czasie zaczęły przychodzić odpowiedzi. Do połowy listopada nadeszło ich dziewięćdziesiąt. Zasada „Ordnung muss sein” funkcjonowała sprawnie mimo wojennych warunków.

Rankiem 16 listopada znalazłam się na oddziale położniczym. Około czternaściej urodziła się nasza córeczka. Okrzyk położnej: „Dziewczynka! Jakie śliczne dołeczki w buzi” był dla mnie potwierdzeniem nadziei wyszeptanej przez Jerzego w piwnicy pod księgarnią Arcta: „Będziesz miała córeczkę – Pan Bóg nas z tego wyprowadzi. Wiem to”. Matce pokazano wnuczkę dopiero na oddziale noworodków. Pielęgniarka żartobliwie kazała jej zgadnąć, które maleństwo jest jej wnuczką. Noworodków było piętnaścioro. Wybrała bez wahania – podobno była kopią swego ojca.

Moim dobrym duchem i opiekunem w tych dniach był kolega szkolny i przyjaciel mojego ojca, dr Jerzy Suffczyński. Matka zaprowadziła mnie do niego wkrótce po naszym przybyciu do Piotrkowa. Przyjął mnie tak, jakbym była jego trzecią córką. Natychmiast otworzył szafę z ubraniami swojej żony i zaczął wyciągać suknie, płaszcze, futro nawet – trzeba go było w tej akcji hamować. Żona nie miałaby się chyba w co ubrać! W szpitalu stawał przy moim łóżku wielokrotnie, a po przyjściu dziecka na świat cieszył się, że się urodziło... w dniu Jego urodzin!

W dwa dni później dotarł mój brat. Był na Czerniakowie, koło klasztoru Nazaretanek, razem z Piotrem Schuchem, Januszem i Zdzisławem Hamanami, w oddziale rozmieszczonym naprzeciwko koszar niemieckiej artylerii, która ich rozbiła w ciągu kilku godzin. Wszyscy czterej ocaleli. Nazajutrz trzej młodzi rozstali się z Piotrem. Przeszli przez Czerniaków i Siekierki do Łasku Kabackiego bez spotkania z Niemcami. Piotr został razem ze swoim przyjacielem z zamiarem przedostania się na drugi brzeg Wisły pod osłoną nocy i przepadł bez wieści.

Pozostali członkowie rodziny przeżyli. Moja matka i pani Lola znalazły się w Pruszkowie po przejściu ewakuacji z Mokotowa poprzez koszmarny „Zieleniak”. Zginęła przyjaciółka z dzieciństwa Ewa Matuszewska, sanitariuszka batalionu

„Zośka”, zastrzelona przez Niemców na Mokotowie, gdy trwała przy rannym powstańcu, też przez nich zamordowanym. Zginęła Krystyna Wańkowicz.

Po dziesięciu dniach wróciliśmy ze szpitala do domu Matki. W dwa dni później przyszedł list z Mauthausen. Formularz obozowy był wypełniony pismem Jerzego. Miałam się w przyszłości dowiedzieć, że w okresie gdy przebywał w obozowym „rewirze” (zastępującym szpital), został wezwany do „Schreibstuby”, co nie oznaczało nic dobrego. Tymczasem dano mu blankiet listowy i kazano „sofort” napisać do domu. Był to skutek nadejścia mojej pytającej kartki. Mam ten wyblakły list do dzisiaj. „Ich bin gesund und fühle nicht gut...”.

Grozę niewiedzy zastąpiła groza wyobrażeń o warunkach, w jakich się znalazł. Nie wiedziałyśmy, że przebył tydzień w Oświęcimiu, że pracował w kamieniołomach, że miał być wzięty do Ebensee, skąd nikt nie wracał, bo więźniowie wykuwali schrony w skałach, stojąc w wodzie górskiego jeziora. Że gdy kuśtykał w kolumnie przeznaczonych do transportu (a zaliczał się już do „muzułmanów”, więźniów krańcowo wycieńczonych), jakiś strażnik zwrócił uwagę na jego nogę okręconą szmatą i zatrzymał go. Noga była objęta ropowicą. Strażnik odesłał go na „rewir”. Tam znaleźli go „starzy więźniowie”, mający jakąś siatkę koleżeńskiej pomocy, zaczęli go dożywiać, a po jakimś czasie znaleźli zatrudnienie w dziale ewidencji ludzi przywożonych w kolejnych transportach. Trzeba było zakładać im karty ewidencyjne. Wymagało to znajomości języków, a i to nie pozwalało uniknąć trudności, gdy np. przyjeżdżały transporty węgierskich Żydów. Ale o tym wszystkim dowiedziałyśmy się dużo, dużo później.

Wysłałyśmy natychmiast odpowiedź z wiadomością o urodzeniu się córeczki i nadaniu jej imienia Anny Marii. Matka poprosiła kuzynkę mieszkającą na terenie „Reichu” o nadanie paczki. Poszły następne listy...

Wózek z dzieckiem stanął koło mojej kozetki. Mieszkaliśmy – Matka, Jadzia i ja – w większym, przechodnim pokoju. Wujostwo zajmowali mniejszy, będący uprzednio sypialnią matki. Bardzo trudne były te tygodnie. Pierwsze z nich musiałam przeleżeć – dopiero dr Suffczyński wyprowadził mnie z komplikacji, z jakimi wróciłam. Małeńka była niespokojna. Wkrótce nie miałam jej czym karmić. Źle znosiła karmienie sztuczne. Nastąpiła kolejna ciężka, okupacyjna zima. Bytowanie, z koniecznością palenia w piecach, było coraz trudniejsze. Nadeszła smutna Wigilia. Tuż przed godziną policyjną zajeżdżała dorożka przed dom. W drzwiach stanął dr Suffczyński – przywiózł kilka pomarańczy, jakiś domowy wypiek – i ogrom swojej serdeczności.

W połowie stycznia stało się jasne, że front przesuwa się na zachód. Przez Piotrków zaczęły się przemieszczać coraz liczniejsze oddziały niemieckie. Popołudniem 16 stycznia załomotano do drzwi. Stało w nich trzech niemłodych żołnierzy w mundurach Wehrmachtu. Zażądali kwatery. Matka próbowała im tłumaczyć swoją świetną niemieczną, że nie ma miejsca, że jest chory starszy człowiek i małeńkie dziecko... „Erzählen Sie keine Romane” usłyszała w odpowiedzi. Zajęli kuchnię, wyszli, przynieśli wkrótce zarekwirowaną komuś ogromną gęś, zajęli się jej sprawieniem, a potem rozsiedli się w większym pokoju. Byli to

niemłodzi Bawarczycy. Klęli Hitlera w żywy kamień. Chcieli tylko jednego – wrócić do swoich domów.

W nocy słychać było nadal maszerujące oddziały, łoskot armat i samochodów pancernych. Wczesnym rankiem zaczęła się jakaś kanonada. Zeszliśmy do piwnicy, bo ściany drżały i okna dzwoniły. Gdy się wkrótce uciszyło i rozjaśniło, weszłam na górę. Mieszkanie było puste, na stole w kuchni leżała oskubana gęś. Zagrzałam trochę mleka na jakichś papierkach. Rano był jeszcze ciężki nalot na Piotrków. Mieszkanie zostało bez szyb. Było lodowate zimno.

Ciotka pobiegła szukać kogoś, kto chwilowo zabije okno deskami – o szklarzu nie było co marzyć. Matka zaczęła rozpalać w kuchni. Koło południa załomotano gwałtem do drzwi. Dwóch żołnierzy radzieckich zażądało kwatery. Zajęli kuchnię. Upekli poniemiecką gęś. I tak ten groteskowy epizod wpisał się w historyczną datę 17 stycznia 1945 r.

Po przejściu frontu nie było już szans na list z Mauthausen. Skończyła się wreszcie okrutna zima, coraz więcej godzin spędzałam na spacerach z Anuską, wędrując przez pola do pobliskiego majątku, Szczekanicy, z którego właścicielami, pp. Kopczyńskimi i ich dziećmi cała rodzina była zaprzyjaźniona. Najmłodsza ich córka została chrzestną matką naszej Anuski.

9 maja, około południa, we wszystkich kościołach zaczęły bić dzwony. Koniec wojny. Ukłękłam przy łóżeczku dziecka i wybuchłam płaczem, wzbierającym a nie wypłakany przez poprzednie miesiące.

Po jakimś czasie w gazetach pojawiła się wzmianka o wyzwoleniu przez armię amerykańską obozu w Mauthausen i o niezliczonej ilości ofiar, które ten obóz pochłoniął. A potem podano treść proklamacji ogłoszonej przez komitet utworzony z przedstawicieli ocalałych więźniów. Pamiętam nazwiska Cyrankiewicza, Rusinka, Putka. Ostatnie było nazwisko Jerzego Konarzewskiego. Serca nam drgnęły nadzieją. Ale Konarzewski to nie Kozarzewski...

W dniu 13 czerwca, w czasie obiadu, dotarł do nas bliski przyjaciel szkolny Jerzego, Janusz Szymański. Błady, zadyszany, oparł się o ścianę i powiedział: „Jerzy przeżył obóz. Wrócił nasz kolega, Żyd o nazwisku Poznański. Widział go po wyzwoleniu, był w zadowalającym stanie...”. Jakże inne było to czekanie, które zaczęło się od tego dnia.

Wieczorem 2 lipca rozległ się dzwonek. Jadwiga otworzyła. Dobiegł mnie jej okrzyk i głos męski, głos... Wybiegłam do przedpokoju. Na progu stał Jerzy, promienny, uśmiechnięty, bez śladu obozowego wyniszczenia. Z powitań pamiętam tylko, jak stanął przy łóżeczku śpiącej Anuski i wyszeptał: „Jaka śliczna...”.

Wyjechał po tygodniu. Podjął się roli łącznika poobozowych środowisk emigracyjnych z krajem. Panowała tam dezorientacja: wracać do kraju? czy czekać na wojnę aliantów z ZSRR? Musiał tam wrócić z meldunkami. Teraz już nielegalnie...

Nie było go przez kilka tygodni, chyba do początku września. Nadal jeździł po kraju. Od 1 października dostał pracę w Ministerstwie Przemysłu. Zamieszkał chwilowo u cioci Zosi, zamierzając nas do siebie sprowadzić.

W sobotę 2 listopada rano dotarłam do Warszawy, zostawiając Anuskę obu Matkom. Koło ósmej zadzwoniłam do cioci Zosi. Otworzyła mi z poszarzałą twarzą „Czy Jerzy jest z Tobą?” „Jak to”.

31 października nie wrócił z pracy. Nie dał znaku życia. W poniedziałek, 4 listopada, dotarłam do Ministerstwa Przemysłu. Nikt nic nie wiedział. Usłyszałam, że wielu ludzi ginie bez śladu pod gruzami domów. Polecono mi się zgłosić naza-jutrz. „Jest aresztowany. Jest skreślony z listy pracowników. Proszę do nas już nie przychodzić...”.

W osiem miesięcy później rozpoczął się proces oskarżonych o szpiegostwo „agentów Andersa”. Sądzone 5 mężczyzn i jedną kobietę. Wszyscy wyszli z obo-zów koncentracyjnych. Prawie wszyscy należeli w czasie okupacji do NSZ. Wszys-cy wracali po wyzwoleniu przez Regensburg... (Ratyzbone). Wszyscy otrzymali wyroki śmierci. Główny oskarżony – podwójny. Wszystkich ocaliła interwencja Juliana Tuwima u Bieruta.

Jerzy wyszedł z więzienia 31 października 1955 r. Czekał na niego dom – wte-dy już w Nysie. Został żoną, córeczkę prawie już 11-letnią, obie Matki. I tam już pozostał do końca życia. Tam przyszły na świat młodsze dzieci – syn i druga córka. Tam – po latach – urodziły się wnuki i wnuczki. Tam na progu 80 roku życia odbył się jego debiut poetycki.

Zmarł w Warszawie, 1 lutego 1996.

Michał GŁOWIŃSKI

Postowie

Pani Magdalena Kozarzewska, emerytowana lekarka, wdowa po poecie Jerzym Kozarzewskim, którego twórczość została udostępniona przed kilku laty szerszej publiczności, nie jest autorką nieznaną czytelnikom „Tekstów Drugich”. To spod jej pióra wyszła niezwykle sugestywna relacja z kontaktu z jednym z panów życia i śmierci w okresie stalinowskim, Różańskim, opublikowana przed kilku laty. Ujawniła ona w tym tekście niezwykle talent literacki, umiała pokazać demoniczność tego z pozoru kulturalnego człowieka, który miał na sumieniu zbrodnie. Panią Magdalenę Kozarzewską znają także biografowie i badacze twórczości Juliana Tuwima. Opowiedziana przez nią historia, jak zaangażował się on w starania o uchylenie kary śmierci, wymierzonej jej mężowi i jego towarzyszom, rzuca nowe światło na poetę i jego zachowania po powrocie do Polski. Mam wciąż w pamięci, jak opowiadała o tym w audycji telewizyjnej, a przede wszystkim w czasie wieczoru poświęconego pamięci Jerzego Kozarzewskiego, jaki przed kilku laty odbył się w warszawskim Klubie Księgarza. Podziwiałem nie tylko jej talent narracyjny, podziwiałem też tę wspaniałą polszczyznę, obecnie już w zaniku, polszczyznę przedwojennej inteligencji. Obydwa te walory ujawniają się we wspomnieniu opowiadającym o początkach Warszawskiego Powstania. Są one relacją o losach jednej rodziny, ale są też czymś więcej, oddają atmosferę czasu i miejsca, w których na oczach wszystkich dzieje się historia. Jestem oddanym czytelnikiem nielicznych jak dotąd tekstów pani Magdaleny Kozarzewskiej. I mam nadzieję, że będzie ich coraz więcej i że złożą się na wspomnieniową księgę, mówiącą pośrednio o warszawskiej inteligencji i jej skomplikowanych losach.

Listy do redakcji

Wojciech GŁOWAŁA
Dominik LEWIŃSKI

Do Redakcji
„Tekstów Drugich” w Warszawie

Niewątpliwie nr 1-2 „Tekstów Drugich” z 2005 roku przejdzie do historii (literaturoznawstwa) jako znak przełomu. Dzieje się tak za sprawą Michała Głowińskiego i jego tekstu poświęconego także naszym skromnym osobom. Akty rewolucyjne cechują się przekroczeniem ogromnej ilości dobrze strzeżonych norm i granic. Ale Michał Głowiński przekracza wszystkie, pozostawiając w tyle najgłośniejsze ekscesy historyczne. Normy np. logiczne (nakaz unikania *petitio principii*), obyczajowe i moralne (te dotyczą także negatywnego wartościowania), metodologiczne (reguły analizy tekstów humanistycznych), dotyczące rozsądnego gospodarowania emocjami (ostrzegał Nietzsche: „Nikt tak nie kłamie, jak człowiek oburzony”) i pozostałe normy – najważniejsze – dotyczące rozpoznawania empirii i prawdy. Ale też i reguły przyzwoitości. Tekst Głowińskiego jest więc stuprocentowo innowacyjny i w związku z tym posiada zasadniczą wadę: przestaje tym samym być aktem racjonalnej komunikacji i zostajemy wobec niego bezradni nie tylko w ewentualnym zgorszeniu moralnym. Nawet jego rozumienie np. usprawiedliwione jasno w ramach teorii urojeniowych wizji świata nic tu nie pomagało, tzn. nie dawało się podłączyć do tekstu Głowińskiego. Ale trzeba powiedzieć, że jedno jest tu majstersztykiem: mianowicie konstrukcja odległości między metrykalnym wiekiem autora tekstu i wiekiem autora wewnątrztekstowego na kilkadziesiąt lat! Także doskonały jest jako pastisz nowomownych polemik – mógłby ukazać się w Marcu po zmianie niektórych nazwisk i tytułów.

Przełom – to chyba jeszcze gorzej? – odnosi się też do redagowania czasopisma naukowego. Otóż redakcja „Tekstów Drugich” nie powiadomiła nas o istnieniu

Listy do redakcji

i akceptacji do druku tekstu Michała Głowińskiego. O tym dowiedzieliśmy się od... Głowińskiego przypadkiem. A przecież Redaktor Naczelny chyba pamięta o swoim związku z wprowadzeniem w świat bezczeszczonej przez Głowińskiego książki. Ładnie powiedział Irzykowski: „lojalność – ta nowoczesna miłość bliźniego...”.

Chcemy spróbować głębiej elastyczności moralno-poznawczej „Tekstów Drugich” i prosimy o druk tego listu w najbliższym numerze pisma.

Z należnymi wyrazami

Uwagi od Redaktora

W związku z nadesłanym listem Wojciecha Głowali i Dominika Lewińskiego redaktor naczelny pragnie zapewnić P.T. Korespondentów oraz Czytelników, że – jak dotąd przynajmniej: 1) wie, co robi (o ile może to ocenić); 2) nie zamierza informować panów Głowali i Lewińskiego o „istnieniu i akceptacji do druku” tekstu Michała Głowińskiego (ani zresztą nikogo innego) oraz że 3) całkowicie obce są mu pokusy „elastyczności moralno-poznawczej” (cokolwiek miałyby to oznaczać).

Ryszard NYCZ

Marek GRASZEWICZ

Michała Głowińskiego wyobraźnia czytelnicza

W 1-2 zeszytce „Tekstów Drugich” z 2005 roku pod osobliwym tytułem *Gang strukturalistów*, ukazało się omówienie książki Dominika Lewińskiego pt. *Strukturalistyczna wyobraźnia metakrytyczna. O procesach paradygmatyzacji w polskiej nauce o literaturze po 1958 roku*. Tekst ten przyjąłem nie, jak to się zwykle mówi, z uczuciami mieszanymi, ale ze zdziwieniem graniczącym z przerażeniem. Nie potrafię uwierzyć, że jego autorem jest Michał Głowiński, tak, jak nie mogę zrozumieć, dlaczego ukazał się on tu właśnie, w czasopiśmie, do którego standardów intelektualnych czy obyczajowych nie można było dotąd wносить najmniejszych zastrzeżeń. Tekst Michała Głowińskiego nie potrafi niestety tym standardom sprostać. Jest subiektywną wypowiedzią pełną gniewu i uprzedzenia. To te pewnie okoliczności spowodowały, że przeczytał on najprawdopodobniej zupełnie inną książkę od tej, jaka została napisana. Stąd trudność w dyskusji z tym tekstem, ponieważ nie sposób polemizować z inwektywami, szczególnie, gdy nie ma się zamiaru dyskutować na zaproponowanym przez jego autora poziomie. Trudno też odnosić się do tekstu, w którym prawdziwe jest nazwisko jego autora, nazwisko autora omawianej książki, bo już nawet jej tytuł podany jest błędnie. Jeśli podejmuję się dyskusji z Głowińskim, to nie w nadziei, że coś zrozumie z książki Lewińskiego – aż tak ambitnie mój zamysł nie sięga. I choć tekst ten nie daje za wielkich szans na merytoryczną polemikę, to jednak próbuję, i to staranie pełne jest ostrożnej ambicji.

Ja także chętnie ujawnię od razu, co myślę o tekście Michała Głowińskiego. Po pierwsze więc, to, co napisał on o Lewińskim charakteryzuje niestety tylko autora *Gangu strukturalistów*. Ten tekst pełen jest kłamstw (powtarzam: kłamstw, i zaraz będę dowodził), w dodatku zupełnie pozbawione jest znaczenia, czy biorą się one z niewiedzy Głowińskiego, choć, o ile dobrze pamiętam, nie zarzucał Lewiński strukturalistom luk erudycyjnych, czy wynikają z precyzyjnego celu retorycznego, są więc zamierzone, choć mamy do czynienia z zabiegami o nieszczególnym

stopniu wyrafinowania. Przypadek pierwszy bowiem zupełnie jest niezrozumiały, drugi zaś, choć da się tłumaczyć w kontekście perswazyjnym, jest niezrozumiały tym bardziej; pojawia się bowiem u subtelного znawcy języka i literatury, niekwestionowanego, jak dotąd autorytetu nie tylko naukowego, ale także moralnego. Nie wydaje się mądre, szczególnie właśnie w świetle powyższego zdania, oznajmienie, że Głowińskiego nie interesuje „obudowa teoretyczna i metodologiczna pracy”, ponieważ powinna go interesować, inaczej o czym w zasadzie będzie się mówić. To najpewniej ów brak zainteresowania powoduje, że Głowiński nie wie. Dalej, to niestety arogancja, w dodatku motywowana udawaną najpewniej nieświadomością istnienia metaforycznych tytułów książek, na przykład takich, jak *Porządek, chaos, znaczenie*. Przynajmniej jedno pojęcie w tym tytule nie jest eleganckie, ale wnioskować z metaforycznych tytułów to zajęcie nieszczególnie mądre. To prawda, że tytułowa „wyobraźnia metateoretyczna” jest parafrazą tytułu książki Wojciecha Głowali. Ale nawet u Głowali nie miała charakteru „ornamentacyjnego”. Oznaczała pewną decyzję teoretyczną, podobnie, jak u Lewińskiego. Nawiasem mówiąc, nie przypominam sobie, by w ciągu już sporej odległości czasowej od wydania rozprawy Głowali Michał Głowiński dał wyraz swojemu obecnie niezłomnemu przeświadczeniu, że to kategoria jałowa, natomiast nieoczekiwanie teraz właśnie do tego doszedł. Mam dobrą pamięć i pamiętam dobrze, że Głowiński powoływał się raczej bez obrzydzenia na rozprawę Głowali. Nie uważam tego tytułu za najszcześniejszy, ale odwrotnie niż Głowiński dostrzegam w nim zdecydowaną deklarację teoretyczną, tę mianowicie, że mamy do czynienia z kulturowością a nie poznawczością, a mówiąc jeszcze prościej, opis procesów paradygmatyzacji wskazuje, iż wiedza o literaturze to dziedzina o zdecydowanie umiarkowanej poznawczości. A już zupełnie prosto: literaturoznawstwo nie jest nauką. Co wie Głowiński, Lewiński i Głowala.

Nie rozumiem także, dlaczego Głowiński uważa, że omawiana przezeń praca to rozprawa z historii nauki, skoro to akurat rzecz z socjologii wiedzy. Nie wiem, na jakiej podstawie Głowiński sądzi, że Lewiński czerpie „koncepty i narzędzia z socjologii grup politycznych i – przede wszystkim – z socjologii grup przestępczych”. To kategorie między innymi socjologii w ogóle. Te, jak wiadomo, służą do opisu różnych grup. Naprawdę Głowiński tego nie wie? Naprawdę nie orientuje się w tym ktoś, kto nie tylko z powodzeniem uprawiał socjologię literatury, ale dodatkowo uznawał sam siebie (dodajmy: nieco na wyrost) za pioniera tej refleksji w Polsce?

To jednak niestety nic w porównaniu z pasusem *Gangu strukturalistów* dotyczącym tzw. „języka ibłowskiego”. Najpierw Głowiński kłamie, że Lewiński wyraża się o nim z pogardą. Po pierwsze więc, w ogóle się nie wyraża, tylko przytacza wszystkie te idiotyczne dawno już skompromitowane opinie, w dodatku to o nich wyraża się pogardliwie. Praca Lewińskiego nie jest doskonała, ale nie jest dziełem idioty. Po drugie, daje Głowińskiemu asumpt, by ten o języku jego pracy wyrażał się niestety jeszcze gorzej niż przeciwnicy ibłowskiego języka. Bardzo przepraszam, ale to doprawdy dziecinne. Bo to znaczy, że skoro można, to nie powinien

Głowiński ani wtedy, ani tym bardziej teraz tak bardzo się zżymać. I że także on na takie oceny daje swoje przyzwolenie.

Konkluzja zaś, że ta praca nie stanie się przez język właśnie przedmiotem zainteresowania czytelniczego o tyle jest nietrafiona, że wiem skądinąd, iż Dominik Lewiński jest w posiadaniu korespondencji od wszystkich autorytetów polskiej wiedzy o literaturze (nie jestem upoważniony do wymieniania nazwisk), którzy ją przeczytali, zrozumieli, a wielu z nich pospieszyło z zapewnieniami, że to świetna książka. Ufam też, że niektórzy przynajmniej z nich zechcą zabrać głos publicznie.

Gdybym był cyniczny, powiedziałbym, że to świetnie, iż Michał Głowiński także się nią zainteresował. W ten paradoksalny sposób z całą pewnością przysporzy jej czytelników. Szkoda tylko, że ucierpiały na tym standardy literaturoznawczego dyskursu w Polsce. Ale za to akurat Lewiński nie powinien się czuć odpowiedzialny.

Michał Głowiński udaje, że nie rozumie innych, niż zakładane przez siebie, znaczeń takich pojęć, jak „środowisko” (kłamliwie zresztą, bo w żadnej zgodzie z rzeczywistością suponując, że to u Lewińskiego synonim sitwy), „koalicja”, „kalculacja”, „koniunktura”. Bez sensu utrzymuje, że pojęcia „mobilizacja”, „strategia” czy taktyka to wyraz upodobań Lewińskiego do wyrażen z dziedzin wojskowości, co już dawno jest argumentem nieświeżym. Mniema, że pojęcie „subkultury” to wyłącznie coś pejoratywnego. Tak właśnie sądzi subtelny znawca języka i literatury. Sądzę, że gdyby Lewiński chciał używać pojęć w przypisywanych mu przez Głowińskiego znaczeniach, to by to po prostu zrobił.

Jeszcze inna próbka czytelnicznych umiejętności Michała Głowińskiego i jego rzetelności. Otóż po baśniowym przedstawieniu relacji Lewińskiego do marksizmu, baśniowym, ponieważ w żadnym, powtarzam: żadnym miejscu swojej książki Lewiński nie odnosi się doń z aprobatą (dezaprobatą zresztą też nie, bo to w ogóle nie jest dobra kategoria) Głowiński snuje zupełnie niepotrzebne opowieści o marcowych docentach, Janie Zygmuncie Jakubowskim, posiłkach z Moskwy, opowiada historie, do których Lewińskiemu i jego pracy nic, dosłownie nic. Następnie łaskawie uwalnia Lewińskiego od udziału w „ideologicznej ofensywie ciemnych typów” (Głowińskiemu wolno używać tego specyficznego języka, Lewińskiemu nie!). To już coś. Ale zaraz pojawia się argument o niewiedzy i złej woli: „Wszystko, co robili jej (książki Lewińskiego-JM.G.) bohaterowie, ma stać się przedmiotem potępienia, wszystko bowiem wynikało ze złych intencji i było rażącym błędem”. To, oczywiście, nieprawda. Lewiński w ogóle nie używa tego typu kategorii. „Zła wola autora sprawia, że negując wszystko, co się da...” – to kolejna próbka języka dobrej woli Głowińskiego. I pisze kłamliwie, że Lewiński coś zarzuca Januszowi Sławińskiemu, że nie chce uznać prekursorskiego charakteru jego wypowiedzi. A oto początek owego zarzutu:

Tak bowiem – zarzuca Lewiński – pojmować trzeba ś m i a ł ą (więc nie prekursorską, rzecz jasna; komentarz i podkreślenie M.G.) propozycję Janusza Sławińskiego...

I dalej zarzuca Lewiński artykułowi Sławińskiego:

... w subtelny i pomysłowy sposób daje on wyraz politycznej opozycyjności autora.

I jeszcze jeden zarzut:

Jednak nie ten wątek krytyczny stanowi *clou* wywodu Sławińskiego, ale desperacka próba wyrwania polonistycznej edukacji szkolnej z objęć ideologii, która kryje się za wspomnianą koncepcją podziału przedmiotu „język polski”.

To kto ma się teraz wstydzić? Janusz Sławiński ugiąwszy się pod ciężarem zarzutów? Czy może Lewiński z powodu straszliwej ich wagi i głębokiej niesłuszności? Ja oczywiście wiem, ale nie powiem.

Chwila jednak jest zbyt poważna, by zasłaniać się ironią. Bo otóż, a twierdzą to z całą odpowiedzialnością, waga wszystkich twierdzeń Michała Głowińskiego jest niestety podobna. Nie będę więc dalej nimi się zajmował, natomiast obiecałem pokrótce napisać, o czym jest książka Lewińskiego i czym się różni od przykładowych, zgodnych z rozumieniem Michała Głowińskiego monografii, rozumieniem niestety normatywnym. I już nie chcę tego poddawać psychoanalizie, sfera bowiem motywacyjna *Gangu strukturalistów* jest dla mnie głęboko niezajmująca, natomiast jego społeczno-komunikacyjne konsekwencje – owszem.

Otóż Dominik Lewiński, bardzo dobry uczeń między innymi rzekomo przezeń inkryminowanych strukturalistów, opisał systemowy proces formowania się (to „się” bardzo jest istotne, wskazuje bowiem na słaby związek owego formowania z aktami woli i motywacjami osobowymi bohaterów) paradygmatu strukturalistycznego w polskiej wiedzy o literaturze. Opisał procesy instytucjonalizacji i kulturalizacji (stąd owa nieszczęsna tak bardzo rażąca Michała Głowińskiego „subkultura”). Dla autora tekstu *Grupa literacka a model poezji. Przykład Skamandra*, twórcy pojęcia „sytuacyjności” w formowaniu paradygmatu w poezji, owe instytucjonalizacje nie powinny być zupełnie obce.

To nie jest monografia paradygmatu, zarzut więc o pomijaniu wielu wątków pozbawiony jest niestety relewancji, jak pozbawiona jest jej zdecydowana większość twierdzeń Głowińskiego. Przez te wszystkie systemowe czynności, o których Lewiński pisze, paradygmat organizował swoje istnienie, zabezpieczał je, ochraniał autonomię. Gdyby w tej książce opisana była choćby jedna przeciwparadygmatyczna czynność któregoś z jego uczestników, co z kolei system mogłoby stawiać w stan opresji, wówczas kategoria zarzutu miałaby jakikolwiek sens. Michał Głowiński zachowuje się jak uczestnik systemu. To można i trzeba zrozumieć. Ale jak opisywani przezeń, a rzekomo hołubieni przez Lewińskiego, marksści zachowywali się wobec strukturalizmu różnie, to akurat w kategoriach systemowych można orzekać, że marksistami to oni byli takimi sobie (dobry Boże, a cóż to za marksści z Kazimierza Budzyka, Henryka Markiewicza czy Stefana Żółkiewskiego, o Marii Janion nie wspominając!). W kategoriach natomiast bliższych Głowińskiemu, bo zwyczajnie ludzkich, to zwykła kwestia przyzwoitości. Więc niekoniecznie będąc marksistami, albo nawet będąc nimi, byli i pozostali przyzwoitymi ludźmi, wobec strukturalizmu określając się relacyjnie.

Skoro o kategoriach ludzkich mowa. Wobec jakich autorytetów ma się Lewiński określać lub nie określać, w dodatku ponoć w kategoriach „nienawistnych

emocji”? Od kiedy to wiek gwarantuje w nauce rozum? Co to w ogóle za niemądry pogląd, podpierany bardziej jeszcze niemądrą supozycją, że to u Lewińskiego odbicie frustracji cudzych? A czyich, jeśli można wiedzieć? Bardzo przepraszam, ale to po pierwsze argument z magla, po drugie ten typ retoryki (ktoś za tym stoi!) Głowińskiemu jako ekspertowi w dziedzinie nowomowy nie powinien się być przydarzyć. Cóż jest w tym mianowicie osobliwego? Mamy do czynienia z nauką i gdybyśmy bezkrytycznie składali hołdy autorytetom, jak się okazuje czasami niekoniecznie na to zasługującym, to byśmy mieli nie wymianę poglądów, ale nabożeństwo i adorację. Ale pewnie wtedy nie byłoby tam ani Michała Głowińskiego, ani Dominika Lewińskiego. Mielibyśmy za to mdły zapach kadzideł.

Mało mnie obchodzi, co o mnie sądzi Michał Głowiński, w dodatku w tak niedobrze skrojonym tekście. Mam pewien skromny udział w edukacji Lewińskiego i przypominam sobie, że dzień, w którym zaatakował mnie w dyskusji, był dniem mojej satysfakcji jako nauczyciela. Rozumiem, że Michał Głowiński woli odwrotnie. Ale obchodzi mnie bardzo, że nieudolnie, to prawda, po moich plecach autor *Gangu strukturalistów* wdrapuje się, by przygotować niegodziwą napaść na Wojciecha Głowalę, w dodatku zabarwioną atmosferką dyskretnego donosu. Do tego chwyt, że Lewiński młody i głupi, choć nieoczekiwanie może i zdolny, zaś jeszcze gorszy ten, co mu podszeptał, to nie chwyt, ale chwycik, nie na poziomie, ale zaledwie na poziomiku. Tu dopiero, jak łatwo zauważyć, puściły mi nerwy. Ani Dominik Lewiński, który napisał książkę ważną i przełomową dla obiektywnych badań w naukach społecznych, ani tym bardziej Wojciech Głowala, który go w tym zamiarze wspierał, zaś z roli promotora wywiązał się satysfakcjonująco, skoro przez recenzentów rozprawy doktorskiej Lewińskiego został uznany twórcą interesującej szkoły badań literackich, nie są winni czytelniczej pomyłce Michała Głowińskiego. Nawiasem mówiąc, we wstępie swojej pracy Dominik Lewiński wymienia jeszcze inne nazwiska, które Głowiński traktuje ryczałtowo. A to nazwiska recenzentów. Bogdan Pieczka już nie żyje. Natomiast żyje i najpewniej ma się dobrze Ryszard Nycz. Autor recenzji, o której powiedzieć, że była tylko pozytywna, to nie powiedzieć nic. Nieobecność tej postaci w aktach gniewu Michała Głowińskiego doprawdy jest zastanawiająca. Nie oczekuję, że Głowiński jakoś to wytłumaczy, byłoby lepiej, żeby niczego już nie nadrabiał. Nie bardzo bym też chciał, by usiłował nadal mierzyć się z wyzwaniem tytułu swojego omówienia. Mam za to nadzieję, że głos zabiorą inne autorytety literaturoznawcze.

Z najwyższym żalem stwierdzam, że do ogólnej zapaści publicznego dyskursu w Polsce Michał Głowiński wniósł swój oryginalny wkład.

Uwagi od Redaktora

Uprzejmie informujemy, iż tytuł książki Dominika Lewińskiego brzmi: *Strukturalistyczna wyobraźnia metateoretyczna. O procesach paradygmatyzacji w polskiej nauce o literaturze po 1958 roku* i w takim brzmieniu został przytoczony w tekście Michała Głowińskiego.

Sprostowania

W tegorocznym numerze 1/2 „Tekstów Drugich”, w artykule Pana Miłosza Sosnowskiego zabrakło informacji, odnoszących się do opisów ilustracji z książek Kornela Makuszyńskiego o przygodach małpki Fiki-Miki. Poniżej podajemy brakujące informacje. Także w tym numerze nie wydrukowaliśmy noty o Autorze owego artykułu. Podajemy więc i notę, przepraszając Pana Miłosza Sosnowskiego i Czytelników za niedopatrzenie.

Odnośniki do pominiętych ilustracji (numeracja i układ stron są identyczne we wszystkich wydaniach):

[Rys. 1] – *Awantury i wybryki małej małpki Fiki Miki*, s. 3, rys. środkowy w górnym rzędzie

[Rys. 2] – *Awantury i wybryki...*, s. 22, rys. środkowy w dolnym rzędzie

[Rys. 3] – *Awantury i wybryki...*, s. 3, rys. środkowy w dolnym rzędzie

[Rys. 4] – *Awantury i wybryki...*, s. 6, rys. środkowy i prawy w górnym rzędzie

[Rys. 5] – *Na nic płacze, na nic krzyki – koniec przygód Fiki Miki*, s. 22, rys. prawy w dolnym rzędzie

[Rys. 6] – *Na nic płacze, na nic krzyki...*, s. 4, rys. środkowy w górnym rzędzie

Miłosz Sosnowski, doktorant w Zakładzie Źródłoznawstwa i Nauk Pomocniczych Historii Instytutu Historii UAM, gdzie przygotowuje dysertację poświęconą piśmiennictwu św. Brunona z Kwerfurtu. Zajmuje się źródłoznawstwem historycznym, teorią historii, hagiografią i historiografią wczesnośredniowieczną.

Nadesłane

Książki:

- Dannie Abse *Stetoskop*, przeł. Andrzej Szuba, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Bojan Biończew *Po drugiej stronie mitu – Adam Bernard Mickiewicz*, przeł. Celi-
na Juda, UNIVERSITAS, Kraków 2003.
- Maria Bobrownicka *Pogranicza w centrum Europy*, UNIVERSITAS, Kraków
2003.
- Helena Cichocka, *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tra-
dycja bizantyńska*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego,
Warszawa 2004.
- Anna Czabanowska-Wróbel *Dziecko. Symbol i zagadnienie antropologiczne w li-
teraturze Młodej Polski*, UNIVERSITAS, Kraków 2003.
- Rafał Czoch *Teoria dopełniania*, Wydawnictwo autorskie GRAFOMANIA, Kra-
ków 2004.
- Maciej Dajnowski *Promienie reliktowe*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków
2004.
- Jacek Dehnel *Żywoty równoległe*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Krzysztof Derdowski *Naga*, GraDar, Bydgoszcz 2005.
- Jacek Durski *Wiersze*, Wydawnictwo Nowy Świat, Warszawa 2004.
- Ludwik Gebel *Głosy*, Wydawnictwo Biblioteka, Łódź 2004.
- Adrian Gleń „W tej latarni...”. *Późna twórczość Mirona Białoszewskiego w per-
spektywie hermeneutycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego,
Opole 2004.
- Katarzyna Hagmajer *Fuga*, Wydawnictwo Staromiejski Dom Kultury, War-
szawa 2004.
- Inga Iwasiów *39/41*, Wydawnictwo 13 Muz, Szczecin 2004.
- Jerzy Jarzębski *Wszechświat Lema*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

Nadesłane

- Konstanty A. Jeleński *Listy z Korsyki*, wyb. i opr. Wojciech Karpiński, Funda-
cja Zeszytów Literackich, Warszawa 2003.
- Agnieszka Kuciak *Dalekie kraje. Antologia poetów nieistniejących*, Wydawnictwo
Znak, Kraków 2005.
- Stanisław Lem *Mój pogląd na literaturę. Rozprawy i szkice*, Wydawnictwo Lite-
rackie, Kraków 2003.
- Maciej Michalski *Dyskurs – apokryf – parabola. Strategie filozofowania w prozie
współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003.
- Dariusz Nowacki *Wielkie Wczoraj*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Piotr Nowaczyński *Mądrość Vincenza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Elżbieta Nowicka *Omamienie – cudowność – afekt. Dramat w kręgu dziewiętna-
stowiecznych wyobrażeń i pojęć*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań
2003.
- Wacław Oszejca *Żeby nie spłoszyć*, Wydawnictwo RHETOS, Warszawa 2004.
- Joanna Rapacka *Śródziemnomorze – Europa Środkowa – Bałkany. Studia z lite-
ratur południowosłowiańskich*, UNIVERSITAS, Kraków 2002.
- Paweł Sarna *Śląska awangarda. Poeci grupy Kontekst*, Katowickie Stowarzysze-
nie Artystyczne, Katowice 2004.
- Dariusz Skórczewski *Spór o krytykę literacką w dwudziestoleciu międzywojennym*,
UNIVERSITAS, Kraków 2002.
- Justyna Ziarkowska *W gorące. Krytyka literacka Maurycego Mochnackiego i Ma-
riana José de Larra*.
- Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filologia Polska LX, Literatura, Nauki Hu-
manistyczno-Społeczne, Zeszyt 366*, pod red. Jerzego Speiny i Mirosławy
Szprenglewskiej, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.
- Gorzki chleb. Ogólnopolski konkurs poetycki*, pod red. Grzegorza Zegadły, Powia-
towa i Miejska Biblioteka Publiczna w Pruszkowie, Pruszków 2004.
- Kultura i media. Zeszyty kulturoznawcze 6*, pod red. Bronisława Czajkowskiego
i Hanny Jaxa-Rożen, Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocław-
skiego, Wrocław 2004.
- Muzyka w literaturze. Antologia polskich studiów powojennych*, pod red. Andrzeja
Hejmeja, UNIVERSITAS, Kraków 2002.
- Nic nie jest pewne. O twórczości Ewy Lipskiej*, pod red. Arkadiusza Morawca
i Barbary Wolskiej, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Ło-
dzi, Łódź 2005.

Nadesłane

Współczesne zaświaty. Zeszyty kulturoznawcze 5, pod red. Izoldy Topp, Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.

Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym, pod red. Krzysztofa Stępnia i Magdaleny Piechoty, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.

Zaulek poetów. Almanach młodych, wyb. i opr. Bogusław Wróblewski, Gazeta Wyborcza, Lublin 2005.

Czasopisma

„Akcent” 2004 nr 1-4; 2005 nr 2; bibliografia 1980-2005.

„Bez porównania” 2005 nr 2.

„Dyskurs” 2005 nr 2.

„LiteRacje” 2004 nr 1; 2005 nr 1.

„Opcje” 2004 nr 3, 4; 2005 nr 1,2.

„Pogranicza” 2004 nr 2, 4, 5; 2005 nr 1.

„Pro Arte” 2004 nr 20.

„ResPublica Nowa” 2004 nr 3; 2005 nr 1.

„Studia Filologiczne” 2004 nr 3.

„Studium” 2004 nr 1-3; 2005 nr 2.

„Tygiel Kultury” 2004 nr 1-12, 2005 nr 1-3.

„Zeszyty Literackie” 2004 nr 3,4; 2005 nr 1, 2.

Noty o autorach

Joanna Tokarska-Bakir, prof. dr hab., antropolog kultury, wykładowca w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW oraz Collegium Civitas, gdzie kieruje Katedrą Antropologii Kulturowej. Stypendystka Fundacji Aleksandra von Humboldta, Andrew Mellona i Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Autorka książek *Wyzwolenie przez zmysły. Soteriologiczne koncepcje religijności tybetańskiej*, (1998), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych* (2000), *Rzeczy mgliste* (2004).

Blanka Brzozowska, magister, doktorantka w Instytucie Teorii Literatury, Teatru i Sztuk Audiowizualnych UŁ (Zakład Teorii Kultury). Publikowała m.in. w „Kulturze Współczesnej”, „Czasie Kultury” oraz w książkach zbiorowych (m.in. w: *(Nie)Obecne granice. Szkice o obliczach transgresji* (2003), *Miedzy powtórzeniem a innowacją. Seryjność w kulturze* (2004).

Wojciech Burszta, prof. dr hab., kierownik Katedry Antropologii Kultury w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, antropolog i kulturoznawca. Ostatnio opublikował *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność* (2004), zredagował tom *Strategie śmierci – formy umierania. Świadectwa literackie i kulturoznawcze* (2004).

Marcin Całbecki, mgr, asystent Zakładu Współczesnej Literatury Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego, stypendysta FNP. Interesuje się literaturą dwudziestolecia międzywojennego i poezją awangardy. Ostatnio opublikował *Miasta Józefa Czechowicza. Topografia wyobraźni* (2004).

Jolanta Brach-Czaina, prof. dr hab., wykłada w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie; specjalizuje się w filozofii sztuki, filozofii istnienia, teorii kultury; autorka m.in. książek: *Etos nowej sztuki* (1984), *Szczeliny istnienia* (1998), *Błony umysłu* (2003); ostatnio opublikowała: *Radykalna sztuka kobieca w Polsce na przełomie XX/XXI*, „Artmix” 2005 nr 9, *Gender w twórczości Olgi Tokarczuk i Tamary Bóldak-Łanowskiej*, „Pogranicza” 2005 nr 2.

Krzysztof Gajewski, absolwent Wydziału Polonistyki UW, asystent w IBL PAN. Zajmuje się teorią literatury, historią i filozoficznymi aspektami krytyki literackiej. Opublikował: *Logika i bio-logika*, w: *Po co filozofia współczesnemu człowiekowi?*, red. N. Olszewska, R. Chymkowski, J. Mach, Warszawa 2001; *Nauka modna, czyli o potrzebie tradycji* w: „Teksty Drugie” nr 1-2 2002.

Hanna Buczyńska-Garewicz, profesor w Holy Cross College w USA, poprzednio w IFiS PAN i UW. Autorka wielu książek z dziedziny filozofii i semiotyki, zwłaszcza amerykańskiego pragmatyzmu i semiotyki Peirce'a. Ostatnio opublikowała *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze* (2003).

Michał Głowiński, prof. dr hab., IBL PAN w Warszawie, kierownik zespołu „Literatura i Konteksty” w IBL PAN. Autor wielu prac z zakresu historii i teorii literatury, m.in. *Powieść młodopolska: studium z poetyki historycznej* (1969, 1997), *Gry powieściowe. Szkice z teorii i historii form narracyjnych* (1973), *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej* (1977), *Ekspresja i empatia: studia o młodopolskiej krytyce literackiej* (1997), *Intertekstualność, groteska, parabola: szkice ogólne i interpretacje* (2000), 5 tomów *Prac wybranych* (red. R. Nycz). Opublikował także kilka książek prozatorskich, m.in. *Czarne sezony* (1998).

Jan Hartman, dr hab., Kierownik Zakładu Filozofii i Bioetyki CM UJ. Zajmuje się metafizyką i filozofią polityki. Najważniejsze książki: *Heurystyka filozoficzna* (1997), *Tekniki metafizyki* (2001), *Wstęp do filozofii* (2005). (<http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman>)

Dorota Krawczyńska, dr, w IBL PAN przygotowała rozprawę doktorską o twórczości Henryka Grynberga. Pracuje w redakcji „Tekstów Drugich” oraz w Zespole Badań nad Literaturą Holocaustu IBL PAN.

Paweł Kuciński, absolwent polonistyki oraz Studium Edytorstwa Współczesnego UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską w IBL PAN na temat poezji radykalnej prawicy w dwudziestoleciu międzywojennym. Interesuje się dziejami ideologii i doktryn politycznych, oraz ich związkami z literaturą.

Jarosław Mariusz Ławski, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej UwB. Zainteresowania badawcze: faustyzm i bizantyzm w kulturze polskiej, „czarny romantyzm”, poezja Tadeusza Micińskiego, Czesława Miłosza. Ostatnio opublikował *Marie Romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*.

Tomasz Majewski, dr, adiunkt w Zakładzie Teorii Kultury Instytutu Teorii Literatury Teatru i Sztuk Audiowizualnych UŁ. Zajmuje się filozofią reprezentacji, przedstawieniami Holocaustu, problematyką filmowego efektu realności. Publikował w „Sztuce i Filozofii”, „Estetyce i Krytyce” i w „Kulturze Współczesnej”.

Elżbieta Rybicka, dr, pracuje w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych IP UJ. Autorka książek: *Formy labiryntu w prozie polskiej XX wieku* (2000) oraz *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej* (2003).

Roma Sendyka, dr, asystent, pracownik Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Wydziału Polonistyki UJ. Publikowała w „Tekstach Drugich” i „Znaku”. Autorka książki *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku* (w druku).

Jerzy Świąch, kierownik Zakładu Literatury Współczesnej UMCS, autor prac dotyczących literatury okresu II wojny światowej: *Okupacja a stereotypy. Studium z dziejów poezji konspiracyjnej* (1977), *Pieśń niepodległa. Model poezji konspiracyjnej* (1982), *Wiersze K.K. Baczyńskiego* (1991), *Literatura polska w latach II wojny światowej* (1997, 6 wydań), *Poeci i wojna* (2000). Prace wcześniejsze z dziedziny wersologii oraz historii i teorii przekładu artystycznego. Przygotowuje książkę *Literatura polska XX wieku wobec problemów nowoczesności*.

Aleksandra Ubortowska, dr, adiunkt na Uniwersytecie Gdańskim. Publikowała w „Tekstach Drugich”, „Pamiętniku Literackim”, „Tytuł”. Autorka książki *Tadeusz Różewicz i Niemcy. Strategie intertekstualności* (Universitas 2002). Zajmuje się problematyką relacji międzykulturowych w literaturze, zwłaszcza zagadnieniem tożsamości (ostatnio: polsko-niemiecko-żydowskiej).

Gianni Vattimo, ur. 1936, włoski filozof, jeden z najważniejszych przedstawicieli współczesnej myśli hermeneutycznej, wykłada na uniwersytecie w Turynie. Zajmuje się estetyką, etyką, filozofią religii, historią filozofii, zwłaszcza XIX i XX-wiecznej filozofii niemieckiej. Głównym źródłem inspiracji dla Vattimo są dzieła Nietzschego i Heideggera. Opublikował m.in. książki *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione (Podmiot i maska. Nietzsche i problem emancypacji)*, 1974; *La fine della modernità (Kres nowoczesności)*, 1985; *Etica della interpretazione (Etyka interpretacji)*, 1989; *Oltre interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii)* 1994; *Credere di credere (Uwierzyć w wiarę)* 1996; *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000 (Dialog z Nietzschem. Eseje 1961-2000)*, 2000.

Małgorzata Wątkowska, doktorantka Wydziału Filologicznego UJ. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą dziennikom polskich intelektualistów XX wieku. Publikowała w „Ruchu Literackim”.

Andrzej Zawadzki, dr, adiunkt w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Instytutu Polonistyki UJ, zajmuje się literaturą i teorią literatury XX w. Tłumaczył na język polski prace m.in. P. Bourdieu i G. Vattimo. Autor książki *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim I połowy XX w.*, (Kraków 2001).