FRENCH THEORY W POLSCE

FRENCH THEORY W POLSCE

Pod redakcją
Ewy Domańskiej i Mirosława Loby

Wydawnictwo Poznańskie
Poznań 2010

© Copyright by Autorzy, 2010
© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., Poznań 2010

Redaktor
Jacek Serwański

Projekt okładki
Ewa Wąsowska

Wydanie publikacji dofinansowane przez Ministra Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

ISBN 978-83-7177-622-9

Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.
61-701 Poznań, ul. Fredry 8

Sekretariat: tel. (61) 852-66-05
Dział handlowy: tel. (61) 852-38-44
faks (61) 853-80-75
e-mail: wydawnictwo@wydawnictwo-poznanskie.pl
http://www.wydawnictwo-poznanskie.pl

Spis treści

Ewa Domańska, Mirosław Loba
Wprowadzenie 7

I. KRYTYKA

Małgorzata Kowalska
Przygoda z *French Theory*: od postmodernizmu i postmetafizyki do krytycznej analizy społecznej 21

Michał Paweł Markowski
Humanistyka po dekonstrukcji 47

Ewa Domańska
Co zrobił z nami Foucault? 62

Tomasz Szkudlarek
Dekonstrukcja i szczepionka z Marksa, która jednak doprowadziła do infekcji 80

Piotr Piotrowski
„Francuskie teorie", amerykańska mediacja, polska redakcja. *Pro domo sua* i/lub humanistyka po dekonstrukcji 105

Maria Solarska
„French Feminism" i feminizm francuski. Uwagi w związku z tekstem Christine Delphy *L'invention du „French Feminism": une démarche essentielle* 117

II. APLIKACJE

Monika Bakke
Stawanie się (ze) zwierzętami. O projekcie *Ludzie/Zwierzęta* Grzegorza Kowalskiego 135

Anna Markowska
Wybuch wstrętu w zmianie: koncepcja *abject* Julii Kristevej jako narzędzie do badania sztuki po upadku komunizmu w Polsce 154

III. INSPIRACJE

MIROSŁAW LOBA
Uniwersalne czyli francuskie? Przypadek narracji 185

SZYMON WRÓBEL
Uwodzenie w imię braterstwa. Przypadek Jacques'a Derridy 201

MAREK WILCZYŃSKI
„Od Szekspira do Joyce'a" i na drugą stronę.
Anglo-amerykańskie lektury Derridy i Deleuze'a 230

TADEUSZ SŁAWEK
Apokalipsa i metamorfoza. Utopijna myśl Normana O. Browna ... 243

PAWEŁ DYBEL
Witkacy i *French Theory*, czyli poststrukturalista
przed poststrukturalizmem 273

AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA
Lacanowskie upodmiotowienie, czyli o Miłości raz jeszcze 289

IV. ANALIZY

AGATA BIELIK-ROBSON
Uczniowie czarnoksiężnika: Alexandre Kojève
i jego wpływ na francuską teorię 311

PATRYCJA TOMCZAK
Myślenie miłości. Jean-Luc Marion i ponowoczesna
heurystyka biblijna 326

ANNA GRZEGORCZYK
Bogowie i ludzie w semiotyce Algirdasa-Juliena Greimasa.
Przezwyciężanie teoretycznych aporii 342

PAWEL RODAK
Między tekstem, osobą i praktyką. Autobiografia i dziennik
osobisty jako przedmiot badań Philippe'a Lejeune'a 364

MARIA GOŁĘBIEWSKA
Koncepcja figury i dyskursu Jean-François Lyotarda 386

DYSKUSJA – Wokół *French Theory* 408

Informacje o autorach 466

Indeks pojęć 472

Indeks nazwisk .....

Ewa Domańska, Mirosław Loba

Wprowadzenie

■

French Theory – tak właśnie Amerykanie nazwali przeszczep francuskiej filozofii Jacques'a Derridy, Gilles'a Deleuze'a, myśli Michela Foucaulta, psychoanalizy Jacques'a Lacana i teorii Julii Kristevej do amerykańskich kampusów. Tam bowiem w dwóch ostatnich dekadach XX wieku myśliciele ci zyskali większą sławę niż we własnym kraju. Początków *French Theory* upatruje się w zorganizowanej w dniach 18-21 października 1966 roku na Johns Hopkins University w Baltimore konferencji „The Language of Criticism and the Sciences of Man", na którą zaproszeni zostali znani przedstawiciele francuskiej myśli humanistycznej, m.in.: Roland Barthes, Jacques Derrida, Jacques Lacan, René Girard. Konferencja ta miała na celu zaprezentowanie amerykańskim badaczom zdobyczy strukturalizmu, ale jak się okazało, stała się paradygmatycznym wydarzeniem fundującym wyłanianie się spadkobiercy tego kierunku – poststrukturalizmu, który później funkcjonował często pod nazwą „French Theory" czy „French Postmodernism". Jak podkreśla jeden z redaktorów książki *French Theory in America*, Sylvère Lotringer,

> *French Theory* jest tworem amerykańskim. Sami Francuzi nigdy nie myśleli o sobie w ten sposób, jakkolwiek francuscy filozofowie oczywiście mają z nią wiele wspólnego. We Francji *French Theory* uznawana była za filozofię, psychoanalizę, semiotykę, czy antropologię, w skrócie – za wszelki sposób „myślenia" (*pensée*), ale nigdy nie odnoszono się do niej jako do *teorii*[1].

[1] Sylvère Lotringer, „Doing Theory", w: *French Theory in America*, ed. by Sylvère Lotringer and Sande Cohen. New York and London: Routledge, 2001, s. 125.

Poddana procesowi, który Jean-Philippe Mathy nazwał „pragmatyzacją francuskiej tradycji", *French Theory* szybko zdobyła instytucjonalne przyczółki w instytutach zajmujących się badaniami kulturowymi, literatury i kultury francuskiej, studiami nad mniejszościami seksualnymi, etnicznymi, studiach nad wizualnością itd. Istotnie, można powiedzieć, że Francuzi wymyślili teorię, a Amerykanie znaleźli sposób, by ją wykorzystać[2], neutralizując jednak jej radykalizm i często przydając etykietkę teorii oporu wspierającej multikulturalizm i polityczną poprawność. W ten sposób teoria ta stała się rodzajem krytyki społecznej, a dekonstrukcja jej metodą.

Wśród głównych przedstawicieli *French Theory* (tzw. wielka siódemka) znaleźli się: Michel Foucault, Jacques Derrida, Félix Guattari, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard i Roland Barthes. Jednak wiąże się z nią także innych francuskich myślicieli. Są wśród nich: Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Louis Althusser, Paul Ricoeur i Bruno Latour (przy czym ten ostatni zdecydowanie odcina się od *French Theory*). Lista tych prezentujących różne (czasami sprzeczne ze sobą) podejścia badaczy pokazuje, że *French Theory* nie jest zjawiskiem jednorodnym. Trudno także wskazać wspólną „narodowość" badaczy i ich koncepcji nie tylko ze względu na pochodzenie Kristevej czy Todorova, lecz także ze względu na fakt, iż *French Theory* w sposób istotny nawiązywała do filozofii niemieckiej, a prace Hegla, Marksa, Nietzschego, Freuda, Husserla i Heideggera stanowiły analityczne pole badań dla jej przedstawicieli. Nie jest zatem przypadkiem, że w książce-pamflecie Alaina Renauta i Luca Ferry'ego *La Pensée 68*, Foucault umieszczony został pod kategorią „le nietzschéisme français", a Derrida pod „l'heideggerianisme français"[3].

W Stanach Zjednoczonych już w końcu lat dziewięćdziesiątych zaczęto odczuwać zmęczenie poststrukturalizmem,

---

[2] Ioana Uricaru, rec. z książki Françoisa Cusseta, *French Theory. SubStance*, vol. 35, nr 1, 2006, s. 153.

[3] Alain Renaut, Luc Ferry, *La Pensée 68: Essai Sur L'antihumanisme Contemporain*. Paris: Gallimard, 1985.

a tendencja ta – jako przedmiot akademickich dyskusji – naturalnie obumiera wraz z odchodzeniem jej głównych przedstawicieli. Zwrot ku teorii i tekstowi, który w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zapanował przede wszystkim dzięki ekspansji teorii francuskiej, został zastąpiony odwrotem od teorii i zwrotem ku empirii i materialności zauważalnym w końcu lat dziewięćdziesiątych i przypieczętowany symboliczną datą 9/11. Francuzów coraz częściej zaczęto krytykować za europocentryzm, elityzm, forowanie impotentnego podmiotu, fetyszyzację języka, obsesję kategorią *le féminin,* w której upatrywać zaczęto ukryty katolicyzm, oraz za „patologiczne metafory" końca, śmierci, apokalipsy i ruin[4].

French Theory ma w Polsce swoją własną historię, stała się faktem, kulturowym i historycznym. Do jej popularyzacji i zaistnienia w polskiej humanistyce przyczyniła się praca tłumaczy i filozofów Bogdana Banasiaka i Krzysztofa Matuszewskiego, którzy publikowali swoje tłumaczenia i komentarze w historycznych już zeszytach *Colloquia Communia.* Nie bez znaczenia były także pisma Stefana Morawskiego oraz działalność wydawnicza śląskich amerykanistów – Tadeusza Sławka i Tadeusza Rachwała. O ile Banasiak, Matuszewski i Morawski w latach osiemdziesiątych przybliżali i komentowali źródłowe teksty francuskich myślicieli, o tyle Sławek i Rachwał czytali Francuzów w odniesieniu do amerykańskiej literatury i praktyki. *French Theory* wpłynęła na sposób myślenia o literaturze, filozofii, sztuce i społeczeństwie, a takie pojęcia jak abjekt, dekonstrukcja, deterioryzacja, *différance*, dyskurs, *habitus*, hiper-rzeczywistość, intertekstualność, *jouissance*, schizoanaliza czy „wielka narracja" na stałe weszły do słownika polskiej humanistyki. Mimo że najważniejsi protagoniści francuskiego pokolenia 1968 byli w Polsce znani, a polski strukturalizm i semiotyka inspirowały się pracami Barthes'a, Lévi-Straussa i Algirdasa Juliena Greimasa; mimo że już w latach osiemdziesiątych były

[4] Zob.: Jean-Philippe Mathy, *French Theory in the United States*, w: tegoż, *French Resistance. The French-American Culture Wars*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, s. 46 i nast.

próby przybliżenia francuskiej myśli postrukturalistycznej (Foucault), z dzisiejszej perspektywy wyraźnie widać, że ówczesna recepcja francuskiego stylu myślenia była selektywna, fragmentaryczna, może nawet zniekształcona, a przy tym mało krytyczna.

Taki proces przyswajania nie był jednak tylko polskim fenomenem. W tym kontekście znajomo brzmią uwagi, które w artykule pod wymownym tytułem *Imperializm „French Theory"*, zawarł brazylijski badacz Juremir Machado Da Silva:

> Francuska myśl panuje nad światem. W sposób znaczący nad światem uniwersytetów Ameryki Północnej. W konsekwencji i poprzez kontaminacje, nikt nie jest wolny od francuskich wpływów. ... Brazylijczycy najpierw czytają i waloryzują Północnych Amerykanów. W tym samym czasie ci z kolei czytają i waloryzują Francuzów. Wynikająca z tego dla Brazylijczyków konsekwencja jest tragiczna: cierpimy na wtórny wpływ (*a second hand influence*). Nigdy nie byliśmy oryginalni (w*e have never been original*). Teraz jeszcze pogarszamy sytuację, nie czerpiemy bowiem ze źródła. Trend czy ideologia?[5]

Wydaje się jednak, że taka charakterystyczna dla krajów peryferyjnych wtórna recepcja dotyczyła przede wszystkim przyswajania poststrukturalizmu, podczas gdy wpływy strukturalizmu były (przynajmniej w Polsce) bardziej bezpośrednie i głębsze.

To wyjaśnienie nie jest odpowiedzią na wiele pytań, które przewijają się na stronach tej książki: Dlaczego jeszcze do końca lat osiemdziesiątych bardziej uwodził rosyjski formalizm, a przerażał poststrukturalizm „szalonej Julki", jak zwykł mawiać o Julii Kristevej profesor Jerzy Ziomek? Czy wytłumaczeniem opóźnienia bądź oporu wobec ponowoczesnego zwrotu może być tylko cenzura i ograniczony dostęp do myśli zachodniej? A może projekt ponowoczesności nie mógł być u nas zrealizowany, bo nie spełnił się tutaj nigdy projekt nowoczesny? Czy polemika z Oświeceniem mogła mieć taki sam charakter w kraju, w którym oświeceniowy, technolo-

---

[5] Juremir Machado Da Silva, *The Imperialism of the 'French Theory' (about a certain Jean Baudrillard). „MATRIzes"*, nr 1, octobro 2007, s. 179.

giczny przełom właściwie się nie zrealizował albo zrealizowany został w niepełnym wymiarze, a nawet był w jakiś sposób wynaturzony? Może amerykańska *French Theory*, która wyrosła w innym klimacie intelektualnym, politycznym i kulturowym, która u kresu nowoczesności nie musiała zmagać się z misją europejskiego Oświecenia, jest bliższa polskiemu doświadczeniu niż teoria czyli filozofia francuska?

Tom nie daje jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. Inspiracje francuską teorią, które ujawniają się w przedstawionych artykułach, płyną zarówno z Ameryki jak i z Europy. Najważniejszy w intelektualnej przygodzie z *French Theory* jest z pewnością przymus ponownej lektury nie tylko Francuzów, ale i całej naszej tradycji filozoficznej.

*

Wieloletni i wieloaspektowy wpływ teorii francuskiej na polską humanistykę stanowił przewodni motyw interdyscyplinarnej konferencji pod tytułem „*French Theory* w Polsce", która odbyła się na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 16-17 października 2008 roku. Jej organizatorzy, Mirosław Loba z Instytutu Filologii Romańskiej UAM oraz Ewa Domańska z Instytutu Historii UAM, postawili przed nią ambitny cel, którym było nie tylko rozważenie recepcji i wpływu *French Theory* na polską humanistykę, lecz także wskazanie dróg jej rozwoju po postmodernizmie i przedyskutowanie nowych tendencji, które mogą ją w przyszłości określić. Podstawę prezentowanej książki stanowią artykuły, które powstały na kanwie konferencyjnych referatów, jak i teksty specjalnie do tego tomu napisane. Całość podzielona została na cztery części zawierające teksty krytycznie odnoszące się do francuskiej teorii, wykorzystujące jej pojęcia i podejścia do analiz polskiego materiału badawczego, wskazujące na czerpane z niej inspiracje oraz analizujące wybrane aspekty teorii francuskich badaczy.

Część pierwszą (*Krytyka*) otwiera artykuł Małgorzaty Kowalskiej „Przygoda z *French Theory*: od postmodernizmu i postmetafizyki do krytycznej analizy społecznej". Autorka pisze o polskich ośrodkach naukowych, które podejmowały

różne aspekty francuskiej teorii (Warszawa i Poznań – „postmodernizm", Łódź – „filozofia transgresji", Kraków – filozoficzna hermeneutyka tekstu). Ukazuje także wartość *French Theory* dla problematyzacji i analizy zasadniczych problemów współczesności (zagadnienia tożsamości, biowładzy). Kowalska opowiada się za procesem, który myśl francuska przeszła w Stanach Zjednoczonych, tj. za jej socjologizacją i polityzacją. W jej ujęciu staje się ona nie tyle krytyką metafizyki czy Oświecenia, ile sposobem uprawiania krytyki społecznej i politycznej. Z kolei Michał Paweł Markowski w tekście „Humanistyka po dekonstrukcji" zadaje pytanie o wpływ dekonstrukcji na nauki humanistyczne. Szczególną uwagę zajmuje w jego tekście stwierdzenie Derridy, który przydziela dekonstrukcji ważne miejsce buntowniczego oporu na uniwersytecie. Ów opór – jak pisze autor – skierowany jest wobec wizji nauki jako realizacji z góry przyjętego programu i potwierdzania tego, co już się wie. W jego ujęciu zatem dekonstrukcja ma przywracać nadzieję na bliskie związki humanistyki z życiem i otworzyć ją na „nieoczekiwane".

W artykule „Co zrobił z nami Foucault?" Ewa Domańska zaznacza, że mimo niewątpliwych zasług, które *French Theory* ma w kreowaniu humanistyki zaangażowanej, coraz bardziej widoczne stają się jej ograniczenia, jeżeli chodzi o egzekwowanie owego zaangażowania. Winę za tę sytuację upatruje autorka m.in. w „efekcie Foucaulta", który przejawia się w totalizującej i deterministycznej wizji relacji wiedzy–władzy, która obezwładnia podmiot i pozbawia go sprawczości. Autorka próbuje także nakreślić ogólne cele polskiej humanistyki, do których należą deprowincjonalizacja intelektualna, odbudowanie pomostu pomiędzy teorią i praktyką badawczą oraz „nacjonalizacja" teorii (zamiast zapożyczeń, budowanie własnych podejść) oraz promowanie perspektywy porównawczej. Tomasz Szkudlarek w artykule „Dekonstrukcja i szczepionka z Marksa, która jednak doprowadziła do infekcji" podejmuje temat wpływu teorii francuskiej w Polsce w kontekście zainteresowania amerykańską pedagogiką krytyczną. Rozważając przyczyny atrakcyjności francuskiego myślenia, wskazuje na praktyczny wymiar, który nadała *French Theory* amerykańska recepcja, czyniąc

z niej uniwersalną krytykę różnych form opresji. Zdaniem autora, tak właśnie podana dekonstrukcja stała się w Polsce lekarstwem na postsocjalistyczną alergię. Paradoksalnie, przyniosła ona również powrót zainteresowań Marksem, który Szkudlarek rozważa w odniesieniu do książki Derridy *Specters of Marx*.

Wskazując na dużą rolę środowiska poznańskich historyków sztuki w transmisji myśli francuskiej, Piotr Piotrowski omawia napięcie pomiędzy rodzimą tradycją polskiej nowej historii sztuki, kształtowaną w latach siedemdziesiątych pod wpływem inspiracji płynących bezpośrednio z Francji, a widoczną w latach dziewięćdziesiątych, w pracach młodszego pokolenia badaczy, anglo-amerykańską mediacją myśli francuskiej związaną z feminizmem, neomarksizmem i psychoanalizą. Piotrowski wskazuje także na kondycję polskiej humanistyki po dekonstrukcji. Jego zdaniem powinna ona przede wszystkim odejść od naśladownictwa myśli zachodniej i skupić się na swojej rekonstrukcji, budując własne wizje uprawiania nauki. W oparciu o tekst Christine Delphy „L'invention du 'French Feminism'" Maria Solarska przeprowadza krytykę amerykańskiego wynalazku, którym jest *French Feminism*. Przeciwstawiając mu założenia francuskiego feminizmu materialistycznego, którego Delphy jest przedstawicielką, autorka zwraca uwagę na ideologiczne przesłanki identyfikowania *French Feminism* z feminizmem francuskim i wskazuje na szkodliwie skutki takiej redukcji dla recepcji feminizmu francuskiego w Polsce.

Część druga tomu, dotycząca aplikacji wybranych aspektów myśli francuskiej do analiz polskiego materiału badawczego, zawiera dwa teksty dotyczące polskiej sztuki współczesnej. Analizując projekt artystyczny Grzegorza Kowalskiego *Ludzie/Zwierzęta*, Monika Bakke zestawia ze sobą dwa projekty: wywodzącą się z ujęć Deleuze'a i Guattariego francuską koncepcję stawania-się-zwierzęciem oraz amerykańską krytykę tego podejścia podjętą przez Donnę Haraway w postaci koncepcji stawania się ze zwierzętami. Zdaniem autorki, kwestionując gatunkowy esencjalizm i wskazując na chybotliwość gatunkowej granicy, praca Kowalskiego

ujawnia jednocześnie dwie dynamiki: stawania-się-zwierzęciem i stawania się ze zwierzętami. Anna Markowska z kolei czerpie inspirację z prac Julii Kristevej, wykorzystując jej koncepcję abjektu do badania sztuki polskiej po upadku komunizmu. Rozwijając myśl identyfikowanej z *French Theory* badaczki, autorka traktuje *abject* nie tyle jako element budowania tożsamości, ile jako narzędzie służące jej do ukazania przemian w świecie zewnętrznym i jako instrument krytyki instytucjonalnej.

W części trzeciej, *Inspiracje*, znalazły się teksty odwołujące się do kluczowych pojęć *French Theory*, komentujące ich znaczenie, ewolucję oraz zastosowanie. Autorzy zebranych w tej części tekstów pokazują poprzez swoje lektury i interpretacje, jak pojęcia narracji, dyskursu, różnicy i dekonstrukcji, stały się w prawie naturalny sposób przyswojone i nieodzowne do mówienia we współczesnym języku o przyjaźni, miłości, utopii i literaturze. Mirosław Loba omawia historię pojęcia narracji i jego obecność w dyskursie filozoficznym ostatnich trzydziestu lat. Traktuje tę strukturalistyczną strukturę jako jeden z najważniejszych elementów dyskusji zarówno z nowoczesnością, jak i ponowoczesnością. Loba pokazuje, jak we francuskiej myśli uniwersalna logika narracji przyczynia się zarówno do (re)konstrukcji rzeczywistości i tożsamości indywidualnej i zbiorowej, jak i do wytwarzania nieufności wobec narracyjnych obietnic odnalezienia Porządku, Początku i Końca. Dla trzech następnych autorów źródłem inspiracji stała się myśl Jacques'a Derridy. Szymon Wróbel wychodzi od analizowanego przez autora *Pisma i różnicy* i mającego wielką tradycję filozoficzną pojęcia przyjaźni, by skupić się na jego konsekwencjach politycznych. W centrum uwagi Wróbla znajduje się relacja bliskości pomiędzy przyjaźnią a wrogością i implikacje polityczne tej sytuacji. Derridiańska dekonstrukcja przyjaźni prowadzi Wróbla do postawienia pytań o znaczenie filozoficzne i polityczne takiego gestu, o sens nierozstrzygalności wyrażonej w pytaniu o możliwość przyjaźni w ogóle czy też o konieczność wymyślenia innej formy przyjaźni. Anglo-amerykańskie lektury Jacques'a Derridy i Gilles'a Deleuze'a, które omawia Marek Wilczyński, zbiegają się także wokół innej,

aporetycznej formuły – „wolałbym nie", komentowanej przez wielu dekonstrukcjonistów, a wypowiedzianej przez bohatera opowiadania H. Melville'a *Kopista Bartleby*. Stwierdzenie to staje się punktem wyjścia do refleksji nad logiką preferencji, logiką działania jako powstrzymywania się od działania. Sposób podejścia przez Derridę i Deleuze'a do tej formuły, której konsekwencje są również polityczne, staje się dla Wilczyńskiego nie tylko drogą do dyskusji nad obecnością dekonstrukcji wewnątrz tekstów Becketta i Joyce'a, ale również drogą do ujawnienia różnic dzielących dwóch francuskich filozofów. Z kolei Tadeusz Sławek, inspirując się Derridiańskim pojęciem różnicy, jako siłą formującą i de-formującą klarowność granic i podziałów, dokonuje analizy myśli amerykańskiego pisarza Normana O. Browna, który nakłada na człowieka obowiązek stawiania siebie i świata w ramach radykalnego kryzysu. Komentując utopijną propozycję Browna i uwypuklając jej podobieństwa z dekonstrukcyjnym myśleniem niepozwalającym zastygnąć znakom i językowi w jednej formie, Sławek podkreśla wagę takiego utopijnego, ale w ostateczności jedynego możliwego postrzegania świata. W tekście „Witkacy i *French Theory*, czyli poststrukturalista przed poststrukturalizmem", Paweł Dybel twierdzi, że *French Theory* nie można uważać za teorię w ścisłym tego słowa znaczeniu i proponuje, by określenie to potraktować jako metaforę. Dowodzi, że skoro Freud został uznany przez poststrukturalistów za jednego z nich, a jego teorie wywarły zasadniczy wpływ na teorie języka, m.in. Lacana czy Derridy, to niezwykłe podobieństwo między „poststrukturalistycznym" podejściem do języka u Freuda a założeniami programu Czystej Formy Witkacego prowadzi do wniosku, że Witkacego można traktować jako bezwiednego prekursora *French Theory*. Część *Inspiracje* zamykają rozważania Agnieszki Dody na temat miłości w kontekście analizy ewolucji teorii dyskursów Jacques'a Lacana.

W części czwartej, *Analizy*, zostały zebrane teksty, które wchodzą w bezpośredni dialog z myślą francuską, wkraczają śmiało w jej żywioł. *French Theory* jest często w tych tekstach krzywym lustrem francuskiej filozofii, echem, oddalającą się od źródła repliką. Agata Bielik-Robson zajmuje się wpływem myśli Alexandre'a Kojève'a na francuską teorię

i jej niektórych przedstawicieli, skupiając się przede wszystkim na tanatycznym wątku jego filozofii. To rewizja Hegla dokonana przez Kojève'a w latach trzydziestych ubiegłego wieku będzie, według Bielik-Robson, kluczem do zrozumienia radykalnych pomysłów Blanchota, de Mana, Bataille'a, Foucaulta, Barthes'a i Lacana. Oni wszyscy musieli spojrzeć śmierci prosto w oczy i wyciągnąć wnioski z tego spotkania. Patrycja Tomczak, wychodząc od refleksji nad szczególną obecnością w Polsce myśli Jeana-Luca Mariona, chrześcijańskiego filozofa zainspirowanego dekonstrukcją, dochodzi poprzez komentarz jego rozważań o miłości do pytań o relację pomiędzy językiem a ontologią, do pytań o przekroczenie metafizycznego dyskursu. Tomczak pokazuje, jak bliska w wielu punktach derridiańskiej dekonstrukcji myśl Mariona jest ciągłym miłosnym wsłuchiwaniem się w „radykalną, nieoswajalną, strzegącą dystansu, choć przemieniającą wszystko *nowość*". Z kolei Anna Grzegorczyk pokazuje, jak strukturalne podejście Greimasa i fenomenologia Paula Ricoeura pod wpływem hermeneutyki i radykalizacji myśli w obrębie dekonstrukcji zmierzają w stronę refleksji nad pracą sensu i oddalają się od antyreferencyjnej koncepcji języka. Grzegorczyk interesuje metafizyczny horyzont myśli zarówno Ricoeura, jak i semiotyka Greimasa. Paweł Rodak dokonuje rekonstrukcji poglądów Philippe'a Lejeune'a na autobiografię, by upomnieć się o traktowanie tekstu autobiograficznego nie tylko jako specyficznej praktyki językowej, lecz przede wszystkim jako pewnej praktyki kulturowej odnoszącej się zarówno do materialności samego zapisu, jak i życia oraz doświadczeń osób piszących. Książkę zamykają refleksje Marii Gołębiewskiej na temat figury w filozofii Jean-François Lyotarda. Gołębiewska wskazuje na aktualność pomysłów autora *Kondycji ponowoczesnej* dla opisu doświadczenia zmysłowego, a w szczególności percepcji wzrokowej.

*

Zamieszczone w tym tomie artykuły pokazują, że teoria francuska w Polsce to nie tylko, widoczny zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych, wpływ *French Theory* (poststruktura-

lizm, dekonstrukcja), lecz także, a może przede wszystkim, mocno zakorzeniona w polskiej myśli humanistycznej tradycja strukturalistyczna, która od lat siedemdziesiątych przychodziła do kraju bezpośrednio z Francji. Teksty te uwidaczniają także, że kolejne generacje badaczy inaczej postrzegają jej wpływy i że były one różne w poszczególnych obszarach humanistyki. Na przykład, najsilniejsze aplikacje *French Theory* znaleźć można w literaturoznawstwie i historii oraz krytyce sztuki (recepcja aktywna), podczas gdy pozostałe dziedziny wyrażały swoje zainteresowanie tą tendencją, omawiając teorie wybranych jej przedstawicieli lub charakterystyczne dla nich problemy badawcze (recepcja pasywna). W wielu artykułach pojawia się także motyw funkcjonowania *French Theory* jako krytyki społecznej i dekonstrukcji, jako narzędzia owej krytyki oraz potrzeba przekroczenia jej ograniczeń. W czasie konferencji wątki te prowadziły do ożywionych dyskusji na temat nie tylko humanistyki po dekonstrukcji, lecz także przyszłości polskiej humanistyki. W tym kontekście wskazywano na potrzebę auto-rekonstrukcji, odejścia od pasywnej recepcji myśli zachodniej i budowania własnych podejść badawczych i teorii konkurencyjnych i kompatybilnych z osiągnięciami światowej myśli humanistycznej.

*

Redaktorzy książki pragną wyrazić gorące podziękowania Dyrekcji Instytutu Historii i Instytutu Filologii Romańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Ambasadzie Francji w Warszawie za wszelką pomoc i wsparcie w pracach nad jej przygotowaniem. Dziękujemy także studentom filologii romańskiej: Annie Bielak, Hannie Gailitis, Remigiuszowi Grysowi, Jackowi Kuberze i Mateuszowi Synakiewiczowi za nieoceniony wysiłek włożony w transkrypcję dyskusji „Wokół *French Theory*".

I. Krytyka



Małgorzata Kowalska

Przygoda z *French Theory*: od postmodernizmu i postmetafizyki do krytycznej analizy społecznej

■

Perspektywy i etykiety

Na początku muszę zrobić zastrzeżenie: terminem *French Theory* nigdy do tej pory się nie posługiwałam. Znam go wtórnie, podobnie jak tylko wtórnie, pośrednio i w sumie niewiele wiem o amerykańskiej recepcji myśli Foucaulta, Derridy, Deleuze'a czy Lyotarda[1]. Do tego stopnia, że o specyfice tej recepcji dowiadywałam się głównie od samych Francuzów albo od amerykańskich i angielskich krytyków zjawiska. Jako osoba znacznie lepiej osadzona w kontekście kultury francuskiej niż anglosaskiej, z myślą Francuzów zapoznawałam się własnym sumptem i na własne ryzyko, a jeżeli korzystałam z jakiegoś pośrednictwa i jakichś komentarzy, było to wciąż pośrednictwo francuskie[2] lub, szerzej, europejskie (Vattimo, Welsch, Habermas, Frank[3]),

---

[1] Dobrym źródłem wiedzy na ten temat wydaje się książka Françoisa Cusseta *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations intellectuelles aux Etats Unis*. Paris: Editions de la Découverte, 2003, której angielski przekład (*French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008) przejrzałam w wersji elektronicznej, korzystając z zasobów internetu.

[2] Swego czasu z pożytkiem czytałam np. prace Christiana Ruby: *Les archipels de la différence. Foucault – Derrida – Deleuze – Lyotard*. Paris: Editions du Félin, 1989 oraz *Le champ de bataille post-moderne/néo-moderne*. Paris: L'Harmattan, 1990.

[3] Giovanni Vattimo, *Les aventures de la différence*. Paris: Minuit, 1985 oraz *La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique dans la*

wreszcie polskie. Pamiętam nawet, że kiedy parę lat temu spotkałam się z tym terminem po raz pierwszy – gdzie, w jakich dokładnie okolicznościach, tego już nie pomnę, w każdym razie w kontekście, z którego jednoznacznie wynikało, że określa się nim zbiorczo myśl Foucaulta, Derridy, Lyotarda, a na dokładkę Baudrillarda – zdumiało mnie nieco słówko *Theory*, myślałam sobie bowiem, że autorów tych, pomijając nawet rozmaitość rozwijanych przez nich szczegółowych pomysłów i propozycji, łączy raczej programowe kwestionowanie możliwości czegoś takiego jak teoria, przynajmniej jeśli rozumieć przez nią system „zdań dobrze zbudowanych" (ogólnych, precyzyjnych, jasnych i mających ambicje czysto poznawcze). Zważywszy na zawarty w tych propozycjach ładunek „performatywny", retoryczny, ekspresyjny i poetycki, na odrzucanie idei systemu wiedzy albo na piorunującą mieszankę swoistego filozoficznego maksymalizmu (pomyśleć więcej, niż da się jasno pomyśleć) ze sceptycyzmem (ostatecznie jasno i w sposób wiążący niczego pomyśleć się nie da), znacznie stosowniejsze od *Theory* wydawało mi się pojemne *Thought*. Skłonna jestem jednak przyznać, że *French Theory*, niezależnie od specyficznych sensów, jakie z określeniem tym mogą wiązać amerykańscy zwolennicy lub przeciwnicy grupy francuskich autorów, jest równie dobrą umowną etykietą dla określenia owej grupy, jak inne etykiety będące w akademickim obiegu (o których za chwilę).

Czy ze względu na swoje *primo voto* romanistyczne wykształcenie i przez kolejnych kilkanaście lat realizowaną „specjalizację" z zakresu współczesnej filozofii francuskiej, w tym pracę nad przekładami francuskich tekstów filozoficz-

---

culture post-moderne, Paris 1981 (*Koniec nowoczesności*, przeł. Monika Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas, 2007); Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, 1987 (*Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa, 1998); Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne 12 Vorlesungen*. Frankfurt am Main, 1985 (*Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Universitas, 2000); Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt am Main, 1984 (*Qu'est-ce que le néo-structuralisme?* Paris: Cerf, 1989).

nych, jestem przypadkiem zupełnie niereprezentatywnym? Trudno mi o tym sądzić. Wydaje mi się jednak, że nieznajomość, słaba znajomość albo nieprzywiązywanie specjalnej wagi do amerykańskiej recepcji „nowych Francuzów" było raczej regułą niż wyjątkiem wśród osób w Polsce, które na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku zaczęły się myślą francuską żywiej interesować i zajmować. Nie chcę przez to powiedzieć, że wszystkie te osoby były biegle francuskojęzyczne lub, o zgrozo, nie znały angielskiego, albo z jakichś ideologicznych czy innych powodów intencjonalnie odrzucały możliwość „amerykańskiej mediacji". Chcę powiedzieć jedynie, że nawet jeśli ktoś teksty Derridy czy Lyotarda czytał pierwotnie i głównie po angielsku, sposób jego lektury nie był wyznaczony przez sposób, w jaki teksty te były najczęściej (z tego, co mi wtórnie wiadomo) czytane i obrabiane na amerykańskich uniwersytetach. Przynajmniej jeśli przyjąć, na pewno w uproszczeniu, że typowe dla amerykańskiej recepcji Foucaulta, Derridy, Deleuze'a etc. było odczytywanie ich pod kątem *culture studies*, *gender studies* i *politics of identity*, to śmiem twierdzić, że w tym czasie nikt albo prawie nikt u nas tych autorów w ten sposób nie czytał. Za źródłowo amerykańskie i wymagające amerykańskiego zapośredniczenia trudno przecież uznać wykorzystywanie francuskich propozycji do odnowienia form krytyki literackiej i eseju. Czy ma sens doszukiwanie się „amerykańskiej inspiracji" w twórczości Tadeusza Sławka albo Michała Pawła Markowskiego?

Jednym z istotnych powodów, dla których nasza recepcja nowszej myśli francuskiej miała niewiele wspólnego, przynajmniej w tamtym okresie, z recepcją amerykańską, był banalny fakt, że osoby zajmujące się w Polsce tą myślą nie tworzyły żadnego (a już na pewnego zwartego) środowiska. Pół żartem, pół serio, problem polegał na tym, że nie mieliśmy w Polsce kampusów, na których idee mogłyby żywo kursować w zamkniętym obiegu, wzmacniać się nawzajem i prowadzić do instytucjonalnych, a przynajmniej grupowych krystalizacji i kodyfikacji. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych badaczy zajmujących się w Polsce współczesną myślą francuską było niewielu i prowadzili oni studia oraz snuli swoje reflek-

sje w warunkach geograficzno-instytucjonalnego rozproszenia: kilka osób w Łodzi, kilka w Warszawie, Poznaniu, Krakowie, Katowicach czy Wrocławiu – ale wszystko to (może poza wyrazistą i najlepiej skonsolidowana „grupą łódzką") byli ludzie działający w pojedynkę i ledwie znający się nawzajem, ze słyszenia albo z lektury swoich tekstów.

Z tych samych zresztą powodów nie można mówić o żadnej osobliwie polskiej perspektywie badawczej i interpretacyjnej. Dodatkowym, jeśli nie najważniejszym, powodem niewykształcenia się „polskiej perspektywy" była, no cóż, słabość rodzimej tradycji filozoficznej, która mogłaby stanowić punkt wyjścia i oparcia – poza, ma się rozumieć, tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej, która akurat w tym wypadku stanowiła raczej przeszkodę i za sprawą której spora część polskiego środowiska filozoficznego od początku na myśl francuską reagowała alergicznie. Poza logiką i „jasnościową" analizą języka oraz klasycznych problemów ontologicznych czy epistemologicznych na polskich wydziałach filozoficznych uczono po trosze wszystkiego, głównie historii filozofii, w ramach której trochę miejsca znajdowało się dla filozofii nowszej i najnowszej, z reguły jednak nie nowszej niż Heidegger. Przeciętne wykształcenie filozoficzne w Polsce było więc zarazem ogólne i niespecyficzne. Nałożył się na to postępujący wraz z erozją systemu politycznego uwiąd marksizmu, którego w moich studenckich czasach (pierwsza połowa lat osiemdziesiątych) właściwie w ogóle już nie wykładano, mimo krótkotrwałych odgórnych zachęt do tworzenia (odtwarzania) zakładów „dialektyki marksistowskiej". W efekcie ci z nas, którzy z takich czy innych powodów nie odnaleźli się w tradycji logiczno-analitycznej, byli intelektualnie niezakorzenieni, bezdomni. Albo: każdy był skazany na szukanie „domu" wedle własnego gustu i na własną miarę, wiążąc się z taką czy inną tradycją, z takim czy innym sposobem myślenia, zależnie od tego, co mu w duszy grało i do czego był jakoś sposobny, mając do wyboru szerokie spektrum nurtów i propozycji jednostkowych, od Platona po Heideggera, obecnych i komentowanych w szerokim świecie. Albowiem mimo względnej szczupłości dostępnej na miejscu światowej literatury od „szerokiego świata", od europejskiej, a nawet

globalnej przestrzeni intelektualnej na ogół nie czuliśmy się odcięci; w każdym razie istniała ona dla nas przynajmniej na tyle, by, nawet nie ruszając się z kraju albo ruszając się bardzo mało, znajdować w niej dla siebie jakieś punkty zaczepienia i odniesienia.

W tej sytuacji nasz odbiór myśli francuskiej był bardzo zindywidualizowany, przepuszczony przez własne troski intelektualne i egzystencjalne, a zarazem w tym sensie ogólny czy niespecyficzny, „niepolski", że zapośredniczony przez całą znaną nam gorzej czy lepiej tradycję filozoficzną albo przez taką jej część, z którą z takich czy innych powodów było nam bardziej po drodze.

Nie znaczy to, że nie posługiwaliśmy się żadnymi etykietami. Potrzebę jakiejś zbiorczej nazwy mieli przynajmniej ci z nas, którzy nie studiowali ze szczególnym upodobaniem wybranego francuskiego autora, lecz, jak ja sama, w bliskim odstępie czasowym zapoznawali się z myślą kilku z nich i odkrywali znaczące pokrewieństwa między nimi. Na pewnym poziomie ogólności te pokrewieństwa mogły wydawać się bardziej istotne i dające do myślenia niż rozmaitość propozycji szczegółowych. Foucault, Derrida, Deleuze i Lyotard (by na nich poprzestać) zdawali się ostatecznie przedstawicielami jednej formacji, wyrazicielami tych samych, a przynajmniej bardzo podobnych podstawowych intuicji, autorami, którzy na różne sposoby formułowali to samo ogólne „przesłanie". Ta ogólna wspólnota, ten „wspólny mianownik" myśli różnych skądinąd autorów domagały się nazwy.

Przez całe lata dziewięćdziesiąte najbardziej popularną etykietą, stosowaną także i przede wszystkim w odniesieniu do francuskich myślicieli, był niewątpliwie „postmodernizm". Oczywiście to nie my tę etykietę wymyśliliśmy; przyszła do nas z zewnątrz, ze „świata". Szczegółowe śledztwo pozwoliło ustalić, że geneza, jeśli nie samego terminu, to przynajmniej jego pewnego sensu, była, a jakże, amerykańska i wywodziła się z krytyki literackiej oraz krytyki i teorii sztuki[4]. Ale ponieważ do jego promocji i rozpowszechnienia na gruncie filozofii oraz myśli społecznej walnie przyczynili się Euro-

[4] Zob.: Bogdan Baran, *Postmodernizm*. Kraków: inter esse, 1992.

pejczycy, poczynając od Lyotarda, w początkach lat dziewięćdziesiątych kursował on już jako termin międzynarodowy – i wspólny, i niczyj. Z naszego punktu widzenia jego zarazem przekleństwo i zaleta polegały na tym, że dawał się on – pomimo dyskusji, w jakie sukcesywnie obrastał, a raczej właśnie za ich sprawą – rozciągać na wszystkie strony. Oddawał ogólne i mętne wrażenie, że w ciągu ostatnich iluś lat XX wieku (ilu dokładnie: kilkunastu czy kilkudziesięciu, od upadku wiary w komunizm, od czasów najnowszej rewolucji technologicznej, od „rewolucji" lat sześćdziesiątych czy od drugiej wojny światowej – co do tego nie było już zgody) w europejskiej kulturze, w szczególności zaś w filozofii, coś istotnego się zmieniło i nadal się zmienia; coś się wydarzyło i wydarza takiego, co wymusza rewizję klasycznego „projektu oświeceniowego", a nawet stawia pod znakiem zapytania całą dotychczasową „tradycję Zachodu". Poza szerokim, ogólnym i z konieczności rozpaczliwie wieloznacznym sensem postmodernizmu jako zjawiska/procesu kulturowego lub zgoła nowej epoki (w tym ostatnim kontekście przyjął się termin „ponowoczesność") stosowano również sens węższy, zgodnie z którym na miano postmodernistów zasługiwała przede wszystkim grupa nowszych i najnowszych filozofów, bądź filozofujących socjologów, krytyków literackich i pisarzy, którzy w sposób szczególnie wyrazisty zdawali się kwestionować pewną racjonalistyczno-idealistyczną tradycję w intelektualnej historii Zachodu. W tej grupie poczesne miejsce zajmowali właśnie autorzy francuscy: poza Lyotardem wchodzili do niej Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard, a nawet o pokolenie starsi Barthes i Lacan, niezależnie od tego, czy oni sami kiedykolwiek tego terminu używali i czy skłonni byliby się pod nim podpisać. I chociaż również w tym węższym znaczeniu „postmodernizm" okazywał się co najmniej wieloznaczny, jawiąc się, zależnie od rozważanego autora oraz od punktu widzenia, jako antymodernizm lub, przeciwnie, hipermodernizm, albo po prostu jako kolejna fala nowoczesnego krytycyzmu, etykieta generalnie się przyjęła, nawet jeśli uznawaliśmy ją za całkowicie umowną. Warto zresztą podkreślić, że znacznie większym wzięciem, nie tylko w Polsce, cieszyła się ona wśród przeciwników „postmodernizmu"

niż wśród zwolenników czy obrońców nurtu określanego tym mianem, a nawet wśród osób, które starały się zachować wobec zjawiska neutralność lub miały do niego (jak ja sama) stosunek ambiwalentny. Ostatecznie jednak do „postmodernizmu", choćby *nolens volens* i półgębkiem, na marginesie bardziej szczegółowych rozważań, musieli w jakiś sposób odnosić się wszyscy, którzy z myślą „nowych Francuzów" mieli do czynienia. Współokreślał on tło, na którym tych autorów czytaliśmy i rozważaliśmy. Było to tło o tyle niekrępujące, że ponieważ nie istniała (i do dziś nie istnieje) żadna kanoniczna wykładnia postmodernizmu, każdy mógł tym terminem posługiwać się po swojemu i po swojemu odnosić się do chrzczonego nim zjawiska, po swojemu zawężać albo rozszerzać perspektywę, na przykład wiążąc czytanie Derridy z czytaniem Nietzschego albo Hegla, albo de Sade'a, albo ulubionych polskich i światowych poetów lub pisarzy zaliczanych do literatury pięknej. Nawet w swoim węższym, a już zwłaszcza w szerszym znaczeniu etykieta „postmodernizmu" nie narzucała ani nie wykluczała żadnych szczegółowych kierunków i sposobów lektury.

Choć ze wspomnianych wyżej powodów dogodna i niezobowiązująca, z tych samych lub zbliżonych powodów była to jednak również etykieta frustrująca, a nawet irytująca. Zbyt szeroka, z pewnego punktu widzenia była też zbyt wąska, bo wszak nietrudno było zauważyć, że nawet Lyotardowi, nie mówiąc o Derridzie czy Deleuze'ie, chodziło o coś więcej niż o krytykę lub rewizję tak czy owak pojmowanej nowoczesności. Można było wtedy sięgać po etykiety bardziej precyzyjne, takie jak „post-strukturalizm", lub, przeciwnie, jeszcze bardziej ogólne, takie jak „post-metafizyka". Zależnie od tego, co nas interesowało i co chcieliśmy powiedzieć, każde z tych określeń – już funkcjonujących w międzynarodowym obiegu – miało swoje zalety i wady. Nie mogąc od nich całkiem abstrahować, z reguły nie uznawaliśmy ich również za bezproblemowe i nie mogliśmy się nimi zadowolić.

Ostatecznie „wspólny mianownik" między różnymi francuskimi (i nie tylko) autorami nazywaliśmy na różne sposoby. Trudno mi się wypowiadać w imieniu konkretnych innych („my", do którego odwołuję się w tych rozważaniach,

jest całkowicie umowne i wyrasta tyleż z pewnych obserwacji i lektur, co z ryzykownej ekstrapolacji doświadczeń własnych), odważę się jednak stwierdzić dość ogólnikowo, że o ile wśród akademickich filozofów w Warszawie i Poznaniu, może nawet w Krakowie, stosunkowo największym wzięciem cieszył się „postmodernizm", o tyle dla „grupy łódzkiej" (Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Paweł Pieniążek) najważniejsze było pojęcie transgresji, a dla filozoficznie zorientowanych literaturoznawców, takich jak Tadeusz Komendant albo Michał Paweł Markowski, pojęcia interpretacji i dekonstrukcji. Z tych perspektyw propozycje francuskich autorów jawiły się przede wszystkim jako „filozofia transgresji" albo jako szczególny rodzaj filozoficznej hermeneutyki tekstu.

Do palety możliwych perspektyw i etykiet w skromnym zakresie przyczyniłam się również ja sama, proponując odczytanie myśli Foucaulta, Derridy etc. w perspektywie poheglowskich przygód dialektyki. Z interesującej mnie wtedy perspektywy francuscy autorzy dokonywali przewrotnej operacji na heglowskim systemie, doprowadzając „do końca" proces jego rozkładu, zarazem jednak reinwestując myślenie w podstawową dla dialektycznej logiki relację między pojęciami tożsamości i różnicy, tyle że odwracając wektor zależności albo punkt ciężkości: tym razem pierwsze skrzypce albo rolę „transcendentalnego warunku możliwości" – pojęcia najbardziej podstawowego – miała grać różnica, w stosunku do której wszelka tożsamość – jedność, całość – byłaby tylko wtórnym i prowizorycznym efektem Z tego punktu widzenia stosowną dla grupy Francuzów etykietą była „filozofia różnicy" albo, zważywszy na ich stosunek do dialektyki typu heglowskiego, „post-dialektyka".

Mieliśmy więc potrzebę określeń i kłopot z określeniami. Pozbawieni kampusów i instytucjonalnych kodyfikacji oraz oparcia w rodzimej tradycji, rozproszeni, skazani na siebie i swoje subiektywne horyzonty, jakoś powiązani z całą europejską tradycją, ale nie postrzegający jej jako naprawdę własnej, odbieraliśmy przenikającą do nas nową myśl francuską w płaszczyźnie – owszem – intelektualnej, ale bodaj bardziej jeszcze – emocjonalnej. Ważniejsza od takich czy in-

nych etykiet i nadrzędna wobec mniej lub bardziej szczegółowych perspektyw była, jak sądzę, pewna atmosfera. W porządku polityczno-społecznym wytwarzał ją krach PRL i komunizmu, reformy ustrojowe, „wchodzenie do Europy"; w porządku intelektualno-osobistym rosnąca komplikacja punktów odniesienia, rozpływanie się i tak od dawna już wątłych punktów oparcia, w sumie dość potężna dezorientacja i niepewność. Można było w tej sytuacji albo chwycić się czegoś „jednoznacznego" (niekoniecznie starego, równie dobrze nowego; zwłaszcza nauka i filozofia nauki dostarczały tu niewyczerpanych możliwości), albo tę sytuację – tę atmosferę – w pewien sposób zracjonalizować, usystematyzować, nadać jej kształt pojęciowy, uczynić z niej sprężynę myślenia i wręcz przekuć ją w filozofię. Dla tej drugiej możliwości propozycje Francuzów, zwłaszcza czytane pod kątem ich „ogólnego przesłania", miały pierwszorzędne znaczenie. Oto znajdowaliśmy zbiór pojęć, pomysłów, sposobów myślenia, który zdawał się dobrze wyrażać nasze wątpliwości, pasować do naszych niepokojów i rozterek, a jednocześnie otwierał nowe możliwości – myślenia, czytania, pisania, a może nawet samego życia.

Piękna katastrofa

W sumie myślę, że propozycje Foucaulta, Derridy, Deleuze'a i Lyotarda odbieraliśmy przede wszystkim (chociaż „my" staje się tu coraz bardziej ryzykowne i umowne) jako rodzaj pięknej katastrofy. Zależnie od wcześniejszych wyobrażeń na temat tego, czym może i powinna być filozofia, a także i nade wszystko zależnie od intelektualnego temperamentu i egzystencjalnego nastrojenia, akcent mógł padać bardziej na „katastrofę" albo na „piękno", bardziej na zawarte w tych propozycjach elementy negatywne czy krytyczne, albo na to, co w nich „pozytywne".

Weźmy dekonstrukcję Derridy. Można ją było czytać jako systematyczną krytykę tradycyjnych dążeń filozofii, ale także religii, nauki i potocznego myślenia, do jakiegoś myślowe-

go ogarnięcia świata, zakładającego odróżnienie tego, co istotne od tego, co nieistotne, sensu od nonsensu, prawdy od pozoru, rzeczy od znaku, życia od tekstu. W metodyczny i sugestywny sposób autor *Gramatologii* wykładał, że to, co nazywamy rzeczywistością lub życiem, samo jest już tekstem odsyłającym do innych tekstów, tekstem, którego prawda nieustannie zanika albo jest zawsze odroczona, nigdy nie dokonana, której zatem nie sposób jasno odróżnić od nieprawdy, pozoru, braku sensu, która zawsze jest tylko tymczasowym efektem albo rodzajem widma zawieszonego w pół drogi między obecnością i nieobecnością, byciem i niebyciem. Ostatecznym żywiołem myśli i „strukturą" samej rzeczywistości (nieodróżnialnej od tekstu, od „pisma") byłaby nieprzekraczalna ambiwalencja lub nierozstrzygalność: i to, i to tamto, ani to, ani tamto. Z tej diagnozy, gdyby uznać ją za prawdziwą (ale w jakim sensie prawdy?), mogły wynikać dwa rodzaje wniosków. Po pierwsze, że trud myślenia, przynajmniej motywowanego celem poznawczym, jest daremny i że ewentualnie jedyną rzeczą, jaka myśleniu lub filozofii pozostała, jest sadomasochistyczne rozbijanie resztki złudzeń, jakie ten czy ów mógłby jeszcze żywić w kwestii Sensu i szansy na jego posiadanie. Po drugie jednak, przeciwnie, można było wyciągać stąd wniosek, że myślenie jest tym ciekawszą przygodą, umożliwiając – przy braku trwałego fundamentu i ostatecznego celu – tworzenie wciąż nowych „efektów prawdy", dokonywanie wciąż nowych interpretacji i reinterpretacji zarówno tekstów w wąskim sensie słowa (filozoficznych, literackich), jak i tego, co zwykło zwać się rzeczywistością i życiem. Albo tego, co w tradycyjnej (choć nowożytnej) filozofii nazywano podmiotem, a co w świetle myśli Derridy również okazywało się tylko momentem tekstu, „pisma". Pokazać, jak wieloma sensami może mienić się dowolny tekst i jak wiele postaci może przybierać związany z nim, należący do niego podmiot – oto nieskończone zadanie dla myślenia.

Weźmy Deleuze'a z jego „odwracaniem platonizmu", z jego „schizoanalizą" i pochwałą chaosu. Można było ów chaos kojarzyć z niemożnością myśli, z rozpadem i śmiercią raczej niż z twórczością i życiem. Ale można było również, zgodnie

z deklarowanymi intencjami samego Deleuze'a, znaleźć w jego filozofii afirmację życia rozumianego jako nieustanne różnicowanie się, stawanie, tworzenie, a zarazem apoteozę myślenia, które rozbija skostniałe pojęcia na rzecz coraz to nowych konceptów, nie roszcząc sobie pretensji do jasnego, adekwatnego i ostatecznego ujęcia przedmiotu (zwłaszcza, że sam przedmiot, każdy przedmiot, jest tylko momentem stawania się), lecz odkrywając, wydobywając na jaw, tymczasowo krystalizując niektóre możliwości czające się pod pozornie zakrzepłą skorupą świata. Na mniej abstrakcyjnym, bardziej praktycznym i wprost politycznym poziomie można było odbierać filozofię Deleuze'a jako zachętę do kontestacji każdego instytucjonalnego, zwłaszcza prawno-państwowego ładu z jego pretensją do trwałości i ogólności, i z jego nieuchronną funkcją represyjną – w imię anarchicznego żywiołu pragnienia. Podniecająca perspektywa!

Podobnie z Foucaultem. Jego analiza historycznych dyskursów, jego „archeologia" dawała się czytać negatywnie jako krytyka idei postępu wiedzy i wręcz jako odrzucenie idei prawdy. Zamiast z przyrostem poznania, w kolejnych epokach mielibyśmy do czynienia tylko z językowymi przejawami różnych historycznych *a priori* i z nietrwałymi konstelacjami wielu „formacji dyskursywnych", z których żadna nie była więcej warta (bliższa prawdy) od innych. Ale „archeologia" dawała się czytać również jako zachęta do odkrywania zapomnianych i tworzenia nowych form wiedzy, do oddawania sprawiedliwości językom zepchniętym na margines przez rozwój nowoczesnej nauki. Dawała się tak czytać zwłaszcza w powiązaniu z Foucaulta analizami władzy i styku władzy z wiedzą – jego „genealogią" – pokazującymi związek między rozwojem nauki a rozwojem nowoczesnych form władzy: dyscyplinarnej i normalizującej, zarządzającej życiem jednostek i całych społeczeństw „biowładzy". Czytana pod tym kątem, myśl autora *Historii seksualności* okazywała się przede wszystkim wezwaniem do oporu wobec różnych form instytucjonalnego nadzoru, kontroli i dominacji, a jednocześnie apelem o suwerenne tworzenie siebie.

Weźmy wreszcie Lyotarda z jego krytyką metanarracji i pochwałą *dissensusu* lub poróżnienia. Można było przera-

zić się myślą, że nie istnieje, jak twierdził, żadna prawomocna mediacja między różnymi językami i zgorszyć się wyobrażeniem o sprawiedliwości, zgodnie z którym polegałaby ona na niegasnącym konflikcie poróżnionych stron. Ale można też było docenić moralny wymiar formułowanego przezeń postulatu, aby demaskować pozorną jedność w celu odsłonięcia realnych konfliktów i aby, wynajdując nowe języki, dawać głos ofiarom zagłuszanym przez fałszywy konsens. Nade wszystko można było docenić estetyczny walor wizji, zgodnie z którą rzeczywistość, przynajmniej „ponowoczesna", jest Wieżą Babel niezliczonej ilości idiomów, z których każdy odsyła ostatecznie do czegoś, co nieprzedstawialne i niewyrażalne.

Jakże nie podziwiać takiej katastrofy? Od czasu Nietzschego nie było w filozofii piękniejszej. Pod młotem myśli kilku błyskotliwych Francuzów stara gwiazda zachodniej metafizyki zdawała się wybuchać i rozpryskiwać w postaci supernowej. Metafizyczne ambicje i złudzenia (wiara w Rozum, pragnienie Prawdy) zapadały się, nie tworząc jednak czarnej dziury, lecz dając miejsce nowym formom energii, intensywnemu promieniowaniu. Tworzyć nowe języki, proponować nowe interpretacje, pokazywać uwikłania, kruchość i historyczną zmienność człowieka oraz wszelkiej wiedzy, krytykować roszczenia takiej czy innej formy racjonalności, podważać najrozmaitsze formy panowania i historycznej władzy – czy może być coś bardziej energetyzującego dla myślenia, które nie znosi dogmatów i chce być twórcze?

Trudno mi ukrywać, że ja sama byłam jednak bardziej wrażliwa na negatywną stronę katastrofy. Chociaż od dawna sceptyczna, nieskłonna do uznawania czegokolwiek za pewne, prawdziwe, słuszne lub racjonalne *tout court*, miałam jednak (mam nadal) silne przekonanie, że ani kwestionowanie dogmatów aktualnej wiedzy, ani krytyka politycznego *status quo*, ani proponowanie „czegoś nowego" nie stanowią wartości w sobie. Widać za słabe we mnie libido, bym mogła szczerze się radować możliwością nieskończonych interpretacji, nieustannego różnicowania się i konfliktowania, tworzenia nowych języków oraz kreowania siebie jako miejsca, w którym te języki się przenikają i chwilowo stabilizują.

Zaprzątało mnie beznadziejne pytanie: po co, w imię czego i na jakiej podstawie?

W tej mierze zatem, w jakiej Derrida, Deleuze, Foucault i Lyotard zdawali się to pytanie i zawarty w nim „metafizyczny imperatyw" odrzucać, podważać albo ignorować, nigdy nie wypowiadając się jasno w sprawie poznawczego statusu oraz moralnego i politycznego sensu własnych propozycji, nie byłam w stanie uznać ich myśli za inspirujące *pozytywnie*. Dlatego ze zrozumieniem czytałam różne krytyki „postmodernizmu", od scjentystycznej krytyki Sokala i Bricmonta (w imię racjonalności naukowej, ale też postępu społecznego)[5] przez „neomarksistowską" krytykę Eagletona (w imię emancypacji warstw naprawdę upośledzonych, a nie tylko mniejszości kulturowo-obyczajowych)[6] po pragmatyczno-racjonalistyczną krytykę Habermasa (w imię społecznej komunikacji)[7], łącznie zarzucających tej myśli – sprowadzonej do wspólnego mianownika – irracjonalizm i intelektualną dezynwolturę, zarazem fałszywy absolutyzm i relatywizm, pseudorewolucjonizm i rezygnację z projektu społeczno-politycznej zmiany godnej tego miana, eskapizm, estetyzm, wreszcie cynizm. Nawet jeśli zdawałam sobie sprawę z tego, że są to zarzuty jednostronne, pod pewnymi względami niesprawiedliwe, wynikające z uproszczonej i w dużym stopniu uprzedzonej lektury, rozumiałam, że ta krytyka „postmodernizmu" płynie z hołdowania tym samym imperatywom, których ja sama ani nie byłam w stanie, ani nie uznawałam za stosowne odrzucać.

Dlatego też od początku starałam się wybuchowy potencjał tej myśli relatywizować, sprowadzać ją do tyleż niezbędnego, co niewystarczającego, bo głównie negatywnego, czysto krytycznego momentu na drodze dociekania prawdy i szuka-

---

[5] Jan Bricmont, Alan Sokal, *Impostures intellectuelles*. Paris: Odile Jacob. 1997; *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: Picador, 1998 (*Modne bzdury. O nadużyciach nauki popełnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. Piotr Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004).

[6] Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell: 1996 (*Iluzje postmodernizmu*, przeł. Piotr Rymarczyk. Warszawa: Spacja, 1998).

[7] Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*.

nia sprawiedliwości. Stąd pomysł, aby propozycje Foucaulta, Derridy etc. potraktować jako perypetię dialektycznego myślenia, które, zgodnie z Heglowskim opisem, jest nieustannym przekraczaniem tego, co dane lub zastane, nieustanną transgresją, jednak nie w imię nie wiadomo czego lub nieokreślonej nowości, tym bardziej nie gwoli oryginalności, lecz w imię „wiedzy absolutnej". To, że stawanie się tej wiedzy Hegel uznał za dokonane i opisał je w postaci systemu, można, myślałam sobie, zasadnie kwestionować (i pod tym względem zasługi Francuzów są nie do przecenienia), nie ma jednak powodu, dla którego krytyka systemu miałaby stawać się krytyką samego absolutnego roszczenia poznawczego lub moralnego. Przeciwnie, tylko utrzymanie tego roszczenia nadaje sens i ważność samej krytyce, która w przeciwnym razie – zgodnie z tradycyjnym zarzutem wobec sceptycyzmu i relatywizmu – sama siebie znosi albo popada w „sprzeczność performatywną".

Z drugiej strony, zwłaszcza w myśli Derridy, ale również w myśli Lyotarda, a nawet Deleuze'a, w tej mierze, w jakiej są one owładnięte ideą nieskończoności i tego, co nieprzedstawiane, od początku widziałam nie tylko krytykę p e w n e j metafizyki, ale również mniej lub bardziej bezpośredni (najczęściej pośredni, autoironiczny i wstydliwy) wyraz metafizyki i n n e j, nie mniej, a nawet bardziej klasycznej, metafizyki w jej wymiarze apofatycznym lub negatywnym, podkreślającej niewystarczalność pojęć lub istniejących języków dla wyrażenia „wszystkiego" w jego nieskończenie zróżnicowanej jedności – albo dla zasugerowania tego, co „ponad bytem", tego, co w stosunku do wszelkiej całości i wszelkiej wiedzy nieredukowalnie inne i mesjaniczne. (Zwłaszcza Derrida w późniejszej fazie swojej twórczości, w rozważaniach na temat gościnności, daru i sprawiedliwości, która zawsze wykracza poza prawo, zrobił wiele, by jego dekonstrukcję można było interpretować w duchu etyki Lévinasa. Ale w podobnym duchu bez większego trudu można też interpretować ideę sprawiedliwości według Lyotarda, zgodnie z którą przezwyciężenie konfliktów możliwe jest tylko w nieskończoności).

A fortiori dostrzegałam silny związek między wszystkimi tymi autorami, z najmniej metafizycznym Foucaultem łącznie

i na czele, a „duchem Oświecenia", w którym krytycyzm wobec tradycji i *status quo* wiązał się z postulatami wolności, równości i sprawiedliwości, z ideą jednostkowej i zbiorowej emancypacji. Emancypacyjne znaczenie Foucaultowskiej krytyki różnych form władzy, Lyotardowskiej krytyki opresyjnych metanarracji i zamazywania realnych konfliktów oraz realnych krzywd w imię konsensusu, Derridiańskiej krytyki ideału jednoznaczności albo Deleueze'jańskiej krytyki trwałych, „raz na zawsze" określonych tożsamości, wydawało mi się oczywiste. Niepokoiło mnie jednak, że podczas gdy w Oświeceniu krytycyzm szedł w parze z ideałami Rozumu i Prawdy (i w tym sensie nie kłócił się – także w swojej wersji marksistowskiej – z metafizyką w najszerszym sensie słowa), w myśli Francuzów zdawał się przeradzać w wartość autoteliczną. Zaiste trudno było nie odnieść wrażenia, że krytyka mierzy tu nie tylko w mniej lub bardziej jawne mechanizmy rzeczywistej represji, ale też w każdy wysiłek wyrwania się z nieokreśloności, ambiwalencji czy chaosu w stronę choćby tymczasowego poczucia sensu. Albo że represja pojmowana jest tu tak szeroko, iż wyzwolenie od niej staje się synonimem całkowitej dowolności.

W tej mierze zatem, w jakiej w myśli „post-strukturalistycznych" Francuzów widziałam wciąż pewną wersję metafizyki, a tym bardziej kolejne wcielenie Oświecenia, nie podzielałam krytyk adresowanych pod ich adresem. Nie czułam też potrzeby, aby ich myśl różnicować pod kątem mniejszej lub większej „wierności idei prawdy" albo „wierności Oświeceniu". Nie przyszło mi na przykład do głowy, by – jak zrobił to Christopher Norris, o czym dowiedziałam się później[8] – przeciwstawiać Derridiańską dekonstrukcję „postmodernizmowi", broniąc przedsięwzięcia Derridy, i tylko Derridy, interpretowanego jako kontynuacja oświeconej krytyki i myślenie respektujące ideał prawdy, jednocześnie zaś oskarżając „postmodernizm", ilustrowany myślą Lyotarda, o folgowanie całkowitemu relatywizmowi. Uważałam, że oświeceniowej

[8] Christopher Norris, *Deconstruction and the Unifinished Project of Modernity*. London: Athlone Press, 2000 (*Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, przeł. Artur Przybysławski. Kraków: Universitas, 2006).

inspiracji, a nawet tradycyjnych tęsknot metafizycznych można w jednakowym stopniu doszukać się u każdego spośród francuskich autorów. Zarazem sądziłam jednak, że żaden z nich, także Derrida, nie bronił „ducha Oświecenia", tym bardziej „ducha metafizyki", w sposób dość zdecydowany, by ich propozycji nie dało się odczytać jako całkowicie z owym duchem sprzecznych, to znaczy jako zarazem antymetafizycznych i antyoświeceniowych, relatywistycznych, nihilistycznych itd. I nie kryję, że mnie to frustrowało, irytowało, że tę fundamentalną niejasność wszystkim „postmodernistom" miałam za złe.

Ostatecznie doszłam do wniosku, że propozycje Derridy, Foucaulta etc. mogą pozytywnie inspirować tylko pod warunkiem, że, niezależnie od litery czy intencji autorów (zwłaszcza że litera nie była jednoznaczna, a intencja wydawała się niekonsekwentna) będziemy w nich widzieć nie krytykę metafizyki w ogóle, lecz krytykę pewnych jej dogmatycznych postaci (słusznie lub niesłusznie przypisywanych różnym historycznym filozofom), nie kwestionowanie idei racjonalności, lecz demaskowanie jej form zideologizowanych, nie podważanie wszelkiej tożsamości lub samego pojęcia tożsamości, lecz krytykę jego uproszczonego rozumienia, nie krytykę idei podmiotu „jako takiego", lecz istotną korektę – komplikację jej sensu (odsłonięcie rozmaitych uwarunkowań, jakim „podmiot" – abstrakcyjny biegun myślenia i działania – podlega i które czynią go nieautonomicznym, ale które są też jego warunkami możliwości). Inaczej mówiąc, doszłam do wniosku, że myśli „post-strukturalistycznej" nie należy traktować jako zbioru propozycji o pretensjach ogólnych, wymierzonych w „tradycyjną filozofię", ale nadal operujących na tym samym co ona poziomie fundamentalności, lecz jako krytykę konkretnych zjawisk i sensów historycznych, nade wszystko różnych form dominacji oraz związanych z nimi ideologii; krytykę, która tradycyjne pytania metafizyki (o naturę bytu, istotę rozumu, sens i status prawdy, miejsce myślenia w bycie itd.) nie tyle unieważnia, ile problematyzuje i zawiesza, nie aspirując do udzielania na nie odpowiedzi.

Relatywizacje, konkretyzacje i reinterpretacje

Dziś bardziej niż kiedykolwiek myślę, że sensowny, zarazem racjonalny i płodny użytek z myśli „post-strukturalistów" wymaga jej wielostronnej relatywizacji. A także rewizji perspektywy, która kazała postrzegać propozycje różnych autorów głównie pod kątem ogólnego wspólnego mianownika między nimi. Mimo pokrewieństw łączących na przykład myśl Derridy z myślą Foucaulta, pozwalających objąć ich bliską mi onegdaj etykietą „filozofia różnicy", są to przecież propozycje *nomen omen* różne, w dodatku – jeśli przyjrzeć się im uważniej – wcale niejednolite, bo każdy z tych autorów podlegał ewolucji. Tak jak Derrida modyfikował sens „dekonstrukcji" (która z metody odkrywania niejawnych sensów i pojęciowych aporii tekstu, podważających jednoznaczność jego sensu jawnego, przekształcała się w metodę docierania do tego, co poza tekstem, co w stosunku do każdego tekstu, pojęcia czy zapisu inne), tak Foucault w swoich kolejnych pracach modyfikował sens „archeologii" i sens „genealogii" (przechodząc od poszukiwania względnie trwałych reguł rządzących strukturami historycznej wiedzy do tropienia ich wielości i konfliktów między nimi, a także od koncepcji władzy jako instancji wobec jednostek zewnętrznej do idei „technik siebie", władzy jednostki nad sobą). Chociaż w polskiej literaturze przedmiotu mamy już kilka świetnych analiz dotyczących myśli tego czy innego francuskiego autora[9], niechybnie przydałyby nam się jeszcze rzetelne i wnikliwe monografie ukazujące całą ich złożoność i ewolucję. Na kompleksową historyczno-filozoficzną analizę czas przyszedł może – nie tylko w Polsce – dopiero dzisiaj, gdy „piękna katastrofa" zdążyła się uleżeć, spotkać z reakcją i przejść do klasyki. Badacze zainteresowani historycznym znaczeniem *French Theory* mają więc pole do działania. Mnie samą

[9] Mam na myśli zwłaszcza książki: Tadeusza Komendanta o myśli Foucaulta (*Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*. Warszawa: Spacja, 1994; Michała Pawła Markowskiego poświęconą Derridzie (*Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Kraków: Universitas, 1997 i 2003); oraz Michała Herera o filozofii Deleuze'a (*Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków: Universitas, 2006).

znacznie bardziej interesuje dziś jednak co innego, mianowicie możliwość wykorzystania niektórych wątków myśli Foucaulta, Derridy czy Lyotarda do analizy konkretnych problemów niesionych przez współczesność.

Aby taki użytek z myśli Francuzów był możliwy, trzeba przede wszystkim potraktować formułowane przez nich propozycje nie tyle jako diagnozy tego, „jak się rzeczy mają", ile jako strategie lub metody służące problematyzacji rzekomych oczywistości i odsłonięciu ideologicznych uproszczeń. W żadnej z tych propozycji nie należy też widzieć metody uniwersalnej, tj. mającej zastosowanie do każdego zjawiska czy problemu. Nie wszystko nadaje się do dekonstrukcji, nie wszystko potrzebuje analizy genealogicznej, nie wszystko warto „deterytorializować" (zgodnie z postulatem Deleuze'a) i nie zawsze potrzebny jest „nowy idiom", aby zaprotestować przeciwko niesprawiedliwości. Często zamiast dekonstrukcji potrzebna jest raczej – choćby ryzykowna – konstrukcja, zamiast demaskatorskiej genealogii projekt przyszłości, zamiast przesuwania lub znoszenia granic troska o ich zachowanie (zwłaszcza w stosunku do „woli mocy"), zamiast rozbijania tożsamości wysiłek jej tworzenia, a zamiast nowego języka odwołanie się do pradawnych idei. Ale też w wielu sytuacjach niezbędnym wstępem do tego, aby coś „konstruktywnie" powiedzieć, zaprojektować, zakreślić pożądane granice, wyrazić swoją intuicję sprawiedliwości, jest przejście przez etap negatywny, z selektywnym i reinterpretującym wykorzystaniem metod, jakich dostarcza *French Theory*. Czasem bardziej przydatna okaże się przy tym jakaś wersja dekonstrukcji, kiedy indziej jakaś wersja genealogii albo sprzeciw wobec narzucanego konsensusu i artykułowanie racji lekceważonych w dominującym dyskursie. Metody te nie są rozłączne, z powodzeniem mogą się dopełniać i krzyżować, ale zależnie od sytuacji jedna lub druga może wysuwać się na pierwszy plan. I w każdym przypadku chodzi nie to, by metodę stosować zgodnie z literą tego czy innego autora (zwłaszcza że, jako się rzekło, litera żadnego z nich nie była jasna ani konsekwentna), lecz o to, by poprzez jej reinterpretację, reaplikację, reinwestycję zbliżyć się do odsłonięcia problemu, który uznajemy za ważny poznawczo, a także

i przede wszystkim – ważny w sensie moralnym, społecznym i politycznym.

W telegraficznym skrócie rozważmy to na paru przykładach.

Do pojęć, które wręcz proszą się o dekonstrukcję, należy pokutujące wciąż w pewnym dyskursie politycznym (nie tylko polskim) pojęcie „tożsamości narodowej". Nawet kiedy nie definiuje się go w sposób całkiem prostacki (np. przez zbitkę „Polak-katolik"), przyjmuje się, że sens temu pojęciu nadaje, w administracyjnych granicach państwa, ale też poza nimi, wspólnota języka i wspólnota historycznych doświadczeń, wspólna pamięć. Tymczasem nietrudno pokazać, iż założenie o istnieniu takiej wspólnej pamięci, a nawet wspólnego języka jest mitem. Szczególnie dobrze widać to na obszarach pogranicznych, na przykład na wschodzie Polski, wciąż zamieszkanym przez wschodniosłowiańskie mniejszości etniczne i wyznaniowe, dość umownie zwane Białorusinami lub Ukraińcami, albo w krajach sąsiadujących z Polską, gdzie to Polacy stanowią mniejszość. Dla wszystkich tych mniejszości charakterystyczne jest to, że swojej „tożsamości narodowej" na ogół nie są w stanie określić w sposób jednoznaczny. Są hybrydami, Polakami-nie-Polakami, białoruskimi lub ukraińskimi Polakami, polskimi Białorusinami lub Ukraińcami, wszystkim po trosze, niczym na pewno, i tym, i tamtym, ani tym, ani tamtym. Ich lokalna pamięć jest pod wieloma względami szczególna, nie tylko nie mieszcząc się w żadnym „narodowym kanonie", ale często wprost go podważając. Kondycję mniejszości etnicznych i wyznaniowych można uogólnić. Ani wspólnej pamięci, ani jednego języka pozwalającego swoją pamięć wyrazić nie mają też różne warstwy społeczne należące – teoretycznie – do tego samego „etnosu". Wspólnej pamięci próżno szukać nawet u przedstawicieli teoretycznie tej samej warstwy, na przykład u chłopów albo u robotników, albo u „inteligencji". To, co w ideologicznym dyskursie nazywa się wspólnotą narodową, jest w rzeczywistości niebywale zagmatwaną i poszarpaną siecią, w której niektóre nici przeplatają się i tworzą prowizoryczne węzły, a inne biegną w drugą stronę, tworząc inne węzły albo plącząc się luzem. Nie znaczy to jeszcze wcale, że należące do tej sieci i poruszające się w niej jednostki nie

mają żadnej tożsamości, a jedynie, że ich tożsamość wymyka się kategoriom narodowym, tworząc się pomiędzy i ponad nimi. A ściślej, że wymyka się kategoriom ideologicznym, w myśl których „tożsamość narodowa" ma, lub przynamniej mieć powinna, sens jasno określony. Dekonstrukcja służy pokazaniu, że każda próba jasnego określenia jest w tej materii arbitralna i że jeśli pojęcie narodowej tożsamości ma być czymś innym niż narzędziem indoktrynacji i przymusu, musi pozostać niedookreślone i podatne na ciągłą rewizję. Podobnie zresztą jak pojęcie „tożsamości europejskiej", które – jak ładnie pokazał już sam Derrida[10] – nie może sprowadzać się do obrony i promowania *pewnej* idei Europy (wyznaczonej przez granice geograficzne, polityczne, religijne lub kulturowe), lecz powinno być otwarte na to, co w stosunku do tak czy owak określonej europejskości inne i co od zawsze w europejskość się wdziera, stanowiąc element jej własnego życia.

Uzupełnieniem dekonstrukcji „tożsamości narodowej", podobnie jak „tożsamości europejskiej", byłaby analiza genealogiczna pokazująca ścisły związek między takim czy innym owej tożsamości określaniem a pewnym układem sił, dominacją jakiejś grupy i jakichś interesów albo szczególnym znaczeniem niektórych aparatów władzy (państwa, Kościoła, rynku, politycznych i gospodarczych instytucji narodowych lub ponadnarodowych). Nie ma żadnego powodu, aby przesłanką takiej analizy był radykalny anarchizm, odrzucanie wszelkiej władzy (poza być może tą, jaką każdy może ustanowić nad sobą i dla siebie). Genealogia spełni swoje zadanie, jeśli wykaże, że władza określająca dzisiejszą tożsamość czy to narodu, czy Europy nie jest demokratyczna, a przynajmniej, że nie jest demokratyczna w zadowalającym stopniu. Choćby wbrew Foucaultowi (ale już nie wbrew późnemu Derridzie) z idei demokracji warto uczynić pozytywny korelat krytyki władzy – mimo że, a raczej właśnie dlatego że nie jest to idea jasno określona. I właśnie w imię tej niejasnej, a jednak wciąż żywej idei warto – jak chcieli Foucault czy Lyotard – nasłuchiwać języków pod-

[10] Jacques Derrida, *L'autre cap*. Paris: Minuit, 1991.

porządkowanych, stłumionych, pozbawionych władzy. Nie po to, by ogłosić, że każda ujarzmiona mniejszość ma rację przeciwko większości (lub, odwrotnie, że bezwolna większość ma zawsze rację przeciwko sprawującej władzę elicie), albo że wszystkie języki, wszystkie punkty widzenia są równouprawnione, lecz po to, by – wbrew Lyotardowi – szukać języka bardziej uniwersalnego i takich form władzy, które pozwolą, jeśli nie pojednać, to przynajmniej ustalić jakąś – lepszą niż w dzisiejszych realnych demokracjach – równowagę między zasadą wolności jednostek a zasadą suwerenności ludu/narodu i które ograniczą – w większym niż dzisiaj stopniu – zarówno rolę dominujących grup, jak i rolę anonimowych aparatów.

Tym jednak, co wymyka się zarówno dekonstrukcji, jak i genealogii, zarówno Deleuze'jańskiej „schizoanalizie" i „deterytorializacji", jak i Lyotardowskiemu wezwaniu do tworzenia nowych języków, jest powszechna – dziś bodaj bardziej niż kiedykolwiek, zważywszy na żywiołowo „dekonstrukcyjny" charakter naszej późnej nowoczesności – potrzeba jednostek zakorzenienia się w jakiejś tradycji i w jakiejś wspólnocie – choćby w tradycji i wspólnocie „umysłów krytycznych"; potrzeba równoznaczna z potrzebą nadania treści pustce tożsamości „Ja = Ja". Skądinąd również tej pustej tożsamości, choć samej w sobie kruchej (bo wciąż rozsadzanej przez to, co we „mnie" nie jest „moje"), ani dekonstrukcja, ani genealogia, ani inne krytyczne metody w gruncie rzeczy się nie imają. Do prześledzenia sposobów, w jakie „ja" powstaje i ujmuje siebie w żywiole „nie-ja", i w jakie następnie nadaje sobie treść przez selektywne utożsamianie się z jakąś wspólnotą, z jakąś tradycją, z jakimś społecznym i historycznym „otoczeniem", żaden spośród wspomnianych francuskich autorów nie daje klucza. W tym punkcie inspiracji trzeba szukać gdzie indziej, u myślicieli uznających i wartościujących pozytywnie nie tylko tożsamość jednostkową, ale także jej konieczne związki z tożsamością wspólnotową: od Hegla po, dajmy na to, Charlesa Taylora. Dopiero zderzenie ze sobą i nałożenie na siebie tych różnych inspiracji (nazwijmy to umownie ruchem od Hegla do Derridy i z powrotem) pozwoliłoby we właściwy sposób sproblematyzować sens pojęć

takich jak „tożsamość narodowa" i „tożsamość europejska", a także „tożsamość lokalna" i, na przeciwnym biegunie, „tożsamość kosmopolityczna" – pokazując faktyczne i pożądane związki między nimi.

Rozważmy jeszcze jeden, zupełnie inny przykład. Toczy się dziś w Polsce zacięta dyskusja na temat niektórych problemów zrodzonych przez postęp medycyny, w szczególności na temat zapłodnienia *in vitro*. W dyskusji tej dominuje, a co najmniej jest bardzo wpływowe, stanowisko konserwatywne, zgodnie z którym jakakolwiek ingerencja w naturę jest moralnie nieuprawniona i praktycznie szkodliwa dla osób, które tej ingerencji się poddają. Liberalni i lewicowi zwolennicy postępu, przeciwnie, sądzą, że poprawianie natury jest oczywistym moralnym nakazem, zarówno w imię większej równości szans, jak i w imię szczęścia. Problem bioetyczny łączy się tu ściśle z problemem biopolitycznym, ponieważ przyjmuje się, że kwestie tego rodzaju muszą być uregulowane w sposób polityczno-prawny. Rodzaj tej regulacji staje się więc stawką w grze władzy. Czy Foucaultowskie pojęcie biopolityki jest do analizy tego problemu przydatne? Z pewnością, ale tylko do pewnego stopnia. Foucault dobrze pokazuje, że w czasach nowoczesnych przedmiotem zainteresowania władzy stało się samo życie, w tym sposób jego reprodukcji. Nie daje nam jednak żadnych wskazówek, co mamy w tej sytuacji robić. Sugeruje co najwyżej, że biowładza stanowi w sumie większe zagrożenie dla wolności niż władza tradycyjnego suwerena, który mógł skazać na śmierć, ale życie poddanych zostawiał w spokoju. Ta sugestia (diagnoza?) jest co najmniej kontrowersyjna, jeśli zważyć na liczbę i zakres przymusów, od ekonomicznego po religijny, jaki w przednowoczesnych czasach krępował życie jednostek, czyniąc je „poddanymi" właśnie. Z tego punktu widzenia „biowładza" stanowi raczej drugą stronę emancypacji, procesu, w którym jednostki i całe społeczeństwa zaczynają decydować o swoim życiu i troszczyć się o jego jakość. Narastającym problemem staje się jednak wskazanie instancji władnej określić, co służy, a co nie służy życiu, co jest dla niego dobre, a co złe. Nowoczesne pytanie brzmi zatem: kto faktycznie ma, a kto mieć powinien władzę nad życiem? Przywódca polityczny,

wola większości, kapłani powołujący się na prawdę objawioną, eksperci od moralności, naukowcy, lekarze, czy wreszcie sama jednostka? Tego pytania Foucault nigdzie nie formułuje wprost, zdaje się jednak udzielać na nie prostej i kategorycznej odpowiedzi: o swoim życiu każdy powinien decydować sam. Jednak sprawa nie jest taka prosta. Nie jest prosta nawet w odniesieniu do dorosłego życia, w którym jednostka nie może decydować o swoim życiu bez względu na to, jak żyją i czego oczekują od niej inni. „Nie może" w sensie zarazem opisowym (nie jest w stanie) i w sensie normatywnym (nie powinna). Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej w przypadkach takich jak zapłodnienie *in vitro*, gdzie w grę wchodzi nie tylko życie „ja", ale życie w ogóle lub jako takie, „nagie życie" (by użyć określenia Agambena) albo potencjalne życie innego osobnika. Spór o to, kto powinien o takim życiu, o samej jego możliwości decydować, nie jest sporem bezprzedmiotowym. Jest nieuchronnie sporem o władzę, ale też sporem o to, co znaczy „ludzkie życie" i co znaczy „natura".

Zarówno pojęcie ludzkiego życia, jak i pojęcie natury warto zatem do pewnego stopnia zdekonstruować. Punkt widzenia, zgodnie z którym ludzki jest już kilkudniowy embrion, podobnie jak ludzki jest organizm człowieka pogrążonego w nieodwracalnej śpiączce, z pewnością ma sens, bynajmniej nie tylko religijny. Ale czy nie jest on w końcu równoznaczny z uznaniem, że to, co ludzkie, wyłania się z tego, co (jeszcze) nieludzkie, i pogrąża się w tym, co (już) nieludzkie? Że zatem różnica między człowiekiem a zwierzęciem, a nawet między człowiekiem i rośliną jest tymczasowa, chwiejna, jeśli nie wprost umowna? A jeżeli tak, co z tego wynika? Jak się wydaje, jedno z dwojga: albo życiu zwierząt i roślin przyznamy taką samą wartość, jak życiu ludzkiemu, albo życie ludzkie będziemy wartościować zupełnie inaczej w zależności od stopnia, w jakim różni się ono od życia roślinnego i zwierzęcego. Życie zarodka, tak jak i życie ludzkich ciał pozbawionych świadomości i czucia nie tylko nie daje się wówczas zrównać z życiem „prawdziwie ludzkim", ale nawet nie daje się do niego porównać. Niepokojące pytanie brzmi jednak: gdzie przebiega granica i kto ma o niej decydować? Powracamy więc do nieśmiertelnego pytania o prawdę i słuszność,

ale także do problemu władzy, która o prawdzie i słuszności orzeka.

Podobnie jest z pojęciem natury. Idąc śladami Derridy, można je poddać dekonstrukcji, pokazując, że granica między tym, co naturalne a tym, co nienaturalne jest niezwykle płynna, że natura, zwłaszcza ludzka, jest jakby z istoty niezupełna, niedokonana, niesamowystarczalna i domaga się „suplementu" w postaci kulturowych artefaktów, w szczególności w postaci techniki. Z tego punktu widzenia technika, w tym technika zapładniania *in vitro*, jest tak samo naturalna (umożliwiona przez naturę) jak mechanizmy fizyczne i biologiczne. Uzupełnia tylko te mechanizmy, wspomaga je lub kontynuuje, wykorzystując prawa samej natury. Z drugiej strony, czujemy dobrze (a „uczucie", jak twierdził w szczególności Lyotard, nie jest czymś dla filozofii bezwartościowym; przeciwnie, stanowi raczej zarówno jej punkt wyjścia, jak punkt dojścia, pod wieloma względami górując nad pojęciem), że gdzieś istnieje granica, po przekroczeniu której technika zaczyna obracać się przeciwko naturze albo, co na jedno wychodzi, po przekroczeniu której natura zaczyna być autodestrukcyjna, i że naszą moralną powinnością jest określenie tej granicy. „Naszą", czyli czyją? Znów dochodzimy do pytania o władzę. Ale powraca też pytanie – uchylane przez „nowych Francuzów" – o kryteria, na podstawie których, przy określaniu granic, moglibyśmy rościć sobie prawa do prawdziwości lub moralnej słuszności naszych sądów i naszych decyzji.

Warto może powiedzieć jasno, że z mojego punktu widzenia, to znaczy w perspektywie tego, co sama uważam za prawdziwe i słuszne, problem zapłodnienia *in vitro* jest w tym sensie prosty, że sam przez się nie prowokuje jeszcze pytania o granice dopuszczalnej ingerencji w „naturę", bo – inaczej niż problem klonowania albo genetycznego programowania organizmów – leży od tych granic wystarczająco daleko. Rola techniki jest w tym przypadku nader skromna, wyłącznie wspomagając naturalny proces rozrodu na jego najwcześniejszym etapie. Nie widzę też poważnego moralnego problemu w zamrażaniu dodatkowych zarodków, a nawet w skazywaniu części z nich a zagładę, zwłaszcza jeśli wziąć

pod uwagę fakt, że również w procesie całkowicie „naturalnego" zapładniania i rozrodu większość zygot ginie. Względna prostota i niekontrowersyjność (przynajmniej dla myślenia niemotywowanego względami doktrynalnymi) zapłodnienia metodą *in vitro* nie zmienia wszelako faktu, że problem różnicy między tym, co technicznie możliwe (dzisiaj lub w przyszłości), a tym, co moralnie dopuszczalne, jest problemem realnym i poważnym. Na ten problem ani Foucault, ani Derrida, ani żaden inny myśliciel zaliczany do *French Theory* nie udziela nawet prowizorycznej odpowiedzi. Trudno bowiem uznać za odpowiedź odwołanie się albo do anarchicznej gry pragnień i sił (w czym celował Deleuze), albo do całkowicie nieokreślonej, pustej transcendencji (na którą wskazywał zwłaszcza późny Derrida).

Powyższe przykłady pokazują, mam nadzieję, zarówno pożytki, jakie filozoficzno-społeczna i filozoficzno-polityczna analiza konkretnych problemów może dziś odnieść z inspirowania się niektórymi pomysłami – metodami i pojęciami – francuskich autorów, jak i ograniczenia takiej inspiracji. Foucault, Derrida etc. dostarczają ciekawych narzędzi pozwalających problematyzować to, co *skądinąd*, czyli w świetle naszych własnych intuicji, problematyzacji się domaga. Ale, jak to z narzędziami na ogół bywa, ich przydatność zależy od celu, jaki chcemy osiągnąć i od materiału (materii problemowej), z jakimi mamy do czynienia. Czasem narzędzie wymaga mniejszej lub większej przeróbki. Co więcej i co jeszcze ważniejsze, trzeba sięgać również po narzędzia zupełnie inne – także, a czasem zwłaszcza te, z którymi nasi autorzy walczyli (pojęcia jednostkowej i zbiorowej tożsamości, semantycznej i moralnej granicy, racjonalnego porozumienia itd.).

Podsumowując, opowiadam się dziś zdecydowanie zarówno za ograniczeniem zakresu ważności „postmetafizycznej" krytyki, jak za jej modyfikowaniem i uszczegółowianiem, a zarazem za czynieniem z niej – a raczej z nich, skoro *de facto* metod jest wiele – sposobu/sposobów uprawiania krytyki społecznej i politycznej, nie zaś rozprawiania się czy to z „metafizyką", czy z „Oświeceniem". W tym sensie opowiadam się za socjologizacją, „kulturologizacją" i polityzacją

myśli Foucaulta, Deleuze'a, Derridy lub Lyotarda. I w tej mierze, w jakiej socjologizacja, kulturologizacja i polityzacja ich myśli, połączona z jej wybiórczą recepcją oraz reinterpretacją, była/jest udziałem Amerykanów, opowiadam się za „amerykanizacją" naszej własnej recepcji *French Theory*. Oczywiście nie o to chodzi, by powielać konkretne amerykańskie interpretacje albo bezmyślnie przenosić na własne akademickie poletko takie czy inne *studies*, lecz o to, by, podobnie jak Amerykanie, wykorzystać *French Theory* do analizy problemów, które tu i teraz uznajemy za społecznie ważne.

Mam zresztą wrażenie, że powyższy postulat jest już w znacznym stopniu spełniony. Zwłaszcza kiedy zdarza mi się czytać teksty młodszych badaczy i/lub publicystów z teoretycznym zacięciem i ze sporą ogólną wiedzą (filozofów, socjologów, krytyków sztuki), widzę, że nie mają już oni żadnej skłonności do postrzegania nowej myśli francuskiej w kategoriach „pięknej katastrofy", lecz odwołują się do niej wybiórczo, wykorzystując pewne jej elementy w swojej walce z tym, co uznają za dominujący dyskurs ideologiczny – w imię własnych intuicji prawdy i sprawiedliwości. I nawet jeśli nie zawsze zgadzam się z tezami czy przesłaniami konkretnych tekstów (zamieszczanych na przykład w „Krytyce Politycznej" albo w „Bez dogmatu"), bo pod wpływem różnych doświadczeń i przemyśleń stałam się, nazwijmy to tak, bardziej konserwatywna, to z aprobatą przyjmuję dość swobodny sposób, w jaki traktują oni rozmaite, w szczególności nowo-francuskie pomysły filozoficzne. Można by rzec: traktują je instrumentalnie. Ale można powiedzieć również: twórczo. I właśnie o to chodzi.

Michał Paweł Markowski

Humanistyka po dekonstrukcji

■

Wynajdywanie jest naszym zadaniem[1]

1. Jeśli mówimy o *French Theory*, czyli zadomowieniu (czy raczej udomowieniu) francuskiej filozofii post-strukturalistycznej na amerykańskich uniwersytetach, to nie możemy zapomnieć, że proces tej skomplikowanej asymilacji zaczął się od dyskusji nad naukami humanistycznymi. Konferencja w Baltimore, która miała miejsce w roku 1966, jako swój przedmiot (o czym się chętnie zapomina) obrała relację między językiem a naukami humanistycznymi. To właśnie na tej konferencji Derrida wygłosił referat *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, którego tytuł jednoznacznie podkreślał tę relację. Dzięki temu tekstowi dekonstrukcja zaczęła sobie szybko torować drogę w Ameryce. Po wizycie na Johns Hopkins przyszły wykłady, tłumaczenia, konferencje i w ten sposób, powoli, lecz skutecznie, Derrida stał się bardziej filozofem amerykańskim niż francuskim, ściślej zaś – wykładowcą wydziałów literatury porównawczej: w New Haven, Irvine, Nowym Jorku, Stanfordzie etc.

2. Nie będzie mnie tu interesować uniwersytecka kariera dekonstrukcji w Ameryce, dość dobrze opisana w książce Françoisa Cusseta, przetłumaczonej ostatnio w Stanach Zjednoczonych pod tytułem *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of the*

[1] Jacques Derrida, „Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek!", przeł. Andrzej Siemek. *Literatura na Świecie*, nr 11-12 1998, s. 116.

United States[2]. Moje pytanie brzmi inaczej: co, jeśli w ogóle coś, zmieniło się – lub raczej mogłoby się zmienić – w myśleniu o naukach humanistycznych lub samych naukach humanistycznych *po* lub *pod wpływem* dekonstrukcji? Istnieje wprawdzie wiele opracowań tak ujętego tematu, jak choćby bardzo ciekawy zbiór *Jacques Derrida and the Humanities*, opracowany przez Toma Cohena w 2001 roku, w którym znaleźć można także tekst samego Derridy na temat humanistyki, to jednak nikt jak dotąd nie pokusił się o sumaryczne przedstawienie kwestii związków Derridy i dekonstrukcji z *les sciences humaines*. Zainteresowanie badaczy zmierza raczej w stronę relacji szczegółowych. Niezależnie od tego, czy chodzi o dekonstrukcję czy Derridę, relacja ta ujmowana jest w postaci zestawienia: *Derrida/dekonstrukcja a X*. Na przykład: *Derrida a filozofia, estetyka, literatura, etyka, polityka, prawo, technologia, historia, psychoanaliza*, by poprzestać jedynie na tematach kolejnych rozdziałów antologii Cohena. Podobny układ obowiązuje w innym, równie pożytecznym zbiorze, *Deconstructions. A User's Guide* (2000), książce opracowanej przez Nicholasa Royle'a; podmiotem zestawienia, czy też porównania, jest tu dekonstrukcja.

Niewiele jest wszelako prac, które odchodziłyby od ustalania związków dekonstrukcji z dyscyplinami lub dyskursami lokalnymi, starając się odpowiedzieć na pytanie ogólniejszej natury, a mianowicie: jak moglibyśmy sobie wyobrażać humanistykę, gdybyśmy poważnie potraktowali dekonstrukcję? Sam Derrida wielokrotnie się na ten temat wypowiadał, zwłaszcza w powiązaniu z refleksją na temat uniwersytetu. „Dekonstrukcja […] ma swoje uprzywilejowane miejsce na uniwersytecie i w naukach humanistycznych [...]"[3]. Co to miałoby znaczyć? Oczywiście nie to, że – jak bywało to dawniej – niektóre wydziały *ComPlit* w Ameryce opanowane

---

[2] François Cusset, *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*, trans. by Jeff Fort. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

[3] Jacques Derrida, „The Future of the Profession or the University Without Condition (Thanks to the 'Humanities,' What Could Take Place Tomorrow)", w: *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, ed. by Tom Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 29.

byłyby przez dekonstrukcjonistów ani też to, że dekonstrukcja miałaby stać się językiem wykładowym, albo osobną dziedziną studiów. Jeśli przyjmiemy, że dekonstrukcja nie jest żadną określoną metodologią ani określoną szkołą[4], to przypuścić możemy, że Derrida chce w tym zdaniu powiedzieć tyle tylko, że dekonstrukcja nie jest ciałem obcym na uniwersytecie i w naukach humanistycznych, lecz – niejako od środka – dotyka najbardziej podstawowych kwestii, których nie sposób ominąć, gdy wkraczamy w zinstytucjonalizowany obszar humanistyki. Jakie to kwestie? O tym właśnie traktuje mój referat.

3. Pamiętamy wpływową interpretację Edwarda Saïda, który w książce *The World, the Text, and the Critic* (1983) zestawił ze sobą Derridę i Foucaulta, tak oto charakteryzując tę opozycję:

> Derridę interesuje jedynie czytanie tekstu […] tekst zaś nie jest niczym więcej ponad to, czym jest w nim dla czytelnika. Podczas gdy tekst jest ważny dla Derridy, gdyż jego rzeczywistą sytuację określa dosłownie żywioł tekstualny, bez żadnej podstawy w rzeczywistości [*with no ground in actuality*] […] to dla Foucaulta tekst jest ważny, ponieważ tkwi w nim żywioł władzy z rozstrzygającym odniesieniem do rzeczywistości. […] Krytyka Derridy prowadzi nas *do* tekstu, krytyka Foucaulta *do* i *z* tekstu[5].

To powierzchowne przeciwstawienie, które niewątpliwie ustawiło recepcję *French Theory* w Stanach Zjednoczonych, pokutuje do dziś. Z jednej strony oderwane od rzeczywistości tekstualne analizy Derridy, który podobno nie widzi nic poza

---

[4] „Dekonstrukcja nie jest ani teorią, ani filozofią. Nie jest ani szkołą, ani metodą. Nie jest nawet dyskursem, aktem lub praktyką. Jest tym, co się zdarza, co się zdarza dziś w tym, co nazywa się społeczeństwem, polityką, dyplomacją, ekonomią, rzeczywistością historyczną, i tak dalej, i tak dalej". (Jacques Derrida, „Some Statements and Truisms about Neo-logisms, Newisms, Postisms, Parasitisms and Other Small Seismisms", w: *The States of „Theory". History, Art, and Critical Discourses*, ed. by David Carroll. New York: Columbia University Press, 1989, s. 85).

[5] Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, s. 183.

tekstem, z drugiej – zakorzenione w rzeczywistości Foucaultowskie analizy mechanizmów władzy. Tekstualizm *versus* ontologia aktualności. Oczywiście nie jest to opozycja neutralna, albowiem, wedle profesora Columbii, przenikliwy Foucault widzi więcej niż ślepy Derrida. Saïd rozumuje w sposób nadmiernie uproszczony, ale zapewne to właśnie taki sposób (tylko taki) może zdobyć przychylność słuchaczy. Zakłada się tu w sposób oczywisty, iż teksty umieszczone są p o z a rzeczywistością, i ani one nie mają do niej dostępu, ani ona do nich. Świat dzieli się więc nieodwołalnie na rzeczywistość i teksty i niemożliwe jest pojednanie między tymi sferami: rzeczywistość musi z zasady mieć status nietekstowy, teksty zaś – nierzeczywisty. Jeżeli więc historyczne jest to, co rzeczywiste i odwrotnie (to, co rzeczywiste – historyczne), to teksty, nie mając żadnego dostępu do rzeczywistości, wyrzucone są także poza obręb historii. W tym sensie nie mogą należeć do naszego historycznego doświadczenia, lecz się z niego wyłamują.

4. Rozumowanie to nie jest incydentalne. Właściwie stoi ono u podstaw rozmaitych przeciwstawień definiujących kulturę nowoczesną, z których rozróżnienie na doświadczenie estetyczne i doświadczenie polityczne jest jednym z najbardziej kluczowych. Od Kanta zakłada się, że doświadczenie estetyczne musi się odbywać w sferze neutralizacji odniesienia do rzeczywistości, a więc nie może być ani poznawcze, ani etyczne. Kontynuatorzy tej myśli poszli jeszcze dalej: skoro doświadczenie estetyczne nie przynosi żadnych efektów w świecie i ani nie dostarcza nam wiedzy o świecie, ani nie mówi, jak poprawić jego stan, to znaczy to, że jest bezużyteczne, a więc – tu dochodzi do osobliwej identyfikacji – moralnie godne potępienia. Rozumowanie to opiera się na radykalnej ekskluzji: wyłączeniu jednego tylko rodzaju doświadczenia poza obręb tego, co użyteczne, a więc akceptowalne. Powszechne potępienie dekonstrukcji wynika z tego samego gestu, który estetyzm obarczył winą nieodpowiedzialności i niezaangażowania. By to jednak uczynić, trzeba założyć, że w ogóle możliwe jest pokawałkowanie naszego doświadczenia na sfery rzeczywiste i nierzeczywiste i wie-

rzyć w to, że czasami jesteśmy historyczni, a czasami nie jesteśmy, co wydaje się do cna absurdalne. Taka wiara zakłada, że możemy wybierać: raz będziemy uwikłani w historię, raz nie i tylko od naszej dobrej woli zależy to, czy będziemy po właściwej stronie. Rzecz w tym jednak, że nie ma tu dwóch stron: wszyscy jesteśmy uwikłani w historię, wszyscy wplątani w serię przygodnych doświadczeń, albowiem nikt z nas nie jest w stanie zapanować nad czasem, życiem, a tym samym – interpretacją. Z tego powodu nie jest prawdą, że Derrida dopiero z czasem zainteresował się polityką. Dekonstrukcja jest polityczna w tym sensie, że stara się opisać nieusuwalną historyczność naszej egzystencji.

5. Nie chodzi tu bowiem o przeciwstawianie tekstów rzeczywistości, lecz o całkiem inne przeciwstawienie, które sformułowałbym ryzykownie jako spór dwóch postaw egzystencjalnych: akceptacji i nieakceptacji życia. By to wyjaśnić, wybieram fragment z eseju Derridy zatytułowanego dwujęzycznie *Comme si c'était possible 'within such limits'…*, opublikowanego w „Revue Internationale de Philosophie", w roku 1998, jako odpowiedź na prace zebrane w tym numerze, poświęcone w całości dziełu Derridy.

> Interpretacja, która byłaby bez skazy, samo-rozumienie, które byłoby całkowicie adekwatne, nie tylko wyznaczyłaby kres historii, wyczerpanej przez swoją przezroczystość. Zakazując przyszłości, uczyniłaby wszystko niemożliwe: zarówno zdarzenie, jak i nadejście czegoś innego, przejście do czegoś innego[6].

Zacznijmy od najprostszej rzeczy: historia i przezroczystość wykluczają się wzajemnie. Doskonała transparentność wszystkich aktów transcendentalnego ego tkwi poza czasem, poza historią, a więc także poza interpretacją. Jeśli być poza czasem oznacza – nie być w ogóle, to marzenie o przej-

---

[6] Korzystam z wydania amerykańskiego: „As If It Were Possible „Within Such Limits", w: Jacques Derrida, *Negotiations. Interventions and Interviews 1971-2001*, ed. and trans. by Elizabeth Rothenberg. Stanford: Stanford University Press, 2002, s. 360.

rzystości jest marzeniem o unieważnieniu wszelkich interpretacji, a więc – ostatecznie – o nieistnieniu.

Oczywiście nasuwa się tutaj słynne zdanie św. Pawła o tym, że teraz widzimy niejasno, *in aenigmate*, zagadkowo, kiedyś natomiast zobaczymy w pełni. Zdanie to, jeśli utożsamimy owo widzenie *in aenigmate*, z interpretacją, jest jedną z ważniejszych figur dekonstrukcji w tym sensie, że przyszłość (i nadzieja) otwiera się dzięki niejasności, a tym samym dzięki interpretacji. Pełne samo-rozumienie likwiduje czas, a więc i przyszłość. Pełne zrozumienie unieważnia nadzieję, która przesuwa, odkłada pojednanie znaku i rzeczy na przyszłość, która jest przyszłością absolutną. Z kolei niezrozumienie – odwrotnie – przyszłość otwiera, a tym samym otwiera to, co w przyszłości może się zdarzyć, a na co nie ma ani nazwy, ani wyobrażenia. To otwarcie właśnie, niemożliwe bez niezrozumienia, nieporozumienia, nie-identyczności, nazywam *akceptacją życia*. Akceptować życie to zgadzać się, że moja wiedza i jej przedmiot nie skleiły się już w nierozerwalną całość, czyli akceptować to, że – mówiąc najkrócej – wszystko jest jeszcze możliwe. Nie ze względu na mnie, bo to nie ja ustalam reguły tego, co możliwe, a co nie, ale ze względu na coś ode mnie innego, na kogoś ode mnie innego. Zamknięcie takiej przestrzeni możliwości, która podważa egologiczną pewność podmiotu, ma swoją nazwę. To śmierć. W tym sensie nauki humanistyczne, jako przestrzeń otwarcia na to, co jeszcze nie ma nazwy, a co możliwe jest dzięki interpretacji, stojąc po stronie nieoczywistości, stoją jednocześnie po stronie życia. Z tego względu są absolutnie niezastępowalne.

6. Jak widać, nie myszkuję gdzieś na marginesach rzeczy ważnych, lecz wprost przeciwnie. Staram się pokazać, że związek między dekonstrukcją i humanistyką jest niepowątpiewalny, co oznacza, że z jednej strony dekonstrukcja jest „humanistyczna" na wskroś, z drugiej zaś, że humanistyka powinna być dekonstrukcyjna. Jeżeli uniwersytet jest miejscem, w którym – jak uważam – naukom humanistycznym powinno się przyznać miejsce znacznie ważniejsze od tego, jakie obecnie zajmują, i jeżeli uniwersytet jest miej-

scem, w którym praca krytyki, pytania, problematyzowania, interpretowania nie powinna nigdy ustać, to trudno nie zgodzić się ze zdaniem samego Derridy, że „dekonstrukcja […] ma swoje uprzywilejowane miejsce na uniwersytecie i w humanistyce jako miejsce buntowniczego oporu”[7]. Przeciwko czemu ten opór powinien być skierowany? Otóż przeciwko pospiesznie lub bezrefleksyjnie przyjmowanym uogólnieniom, przeciwko bezwładowi myśli, przeciwko wszelkim próbom likwidowania jednostkowych punktów widzenia, przeciwko wizji nauki jako realizacji z góry przyjętego programu. I wreszcie – najważniejsze – przeciwko instytucjonalnym staraniom umniejszania potrzeby interpretacji, a co za tym idzie – umniejszania chęci do życia. Taką widzę rolę dla dekonstrukcji w dzisiejszej humanistyce. Ma być tym, co przywraca nadzieję. Na co? Na to, że uprawianie humanistyki ma coś wspólnego z życiem.

7. Stawką interpretacji, najwyższą stawką, nie jest sens tego lub owego tekstu, tego lub owego artefaktu, lecz czas, (a więc życie i śmierć), albowiem sens wyłania się z czasu, nie odwrotnie. Fenomenologowie powiadają inaczej: to czas wyłania się z sensu i dlatego doświadczenie czasu jest doświadczeniem wewnętrznym świadomości, która ustanawia sens i czas. W tym sensie dekonstrukcja zmienia relację między sensem, czasem i egologiczną świadomością[8].

> Możliwość tego zła (niezrozumienia, nieporozumienia, nietrafności) jest, na swój sposób, szansą. Daje ona czas[9].

---

[7] Derrida, *The Future of the Profession*, s. 29.

[8] O znaczeniu Freuda dla współczesnego myślenia (oraz dekonstrukcji), Derrida pisał następująco: „dzięki sile Freudowskiego uderzenia można dzisiaj na nowo podnieść kwestię odpowiedzialności: zamiast samoświadomości podmiotu, odpowiadającego w pełni za siebie przed prawem, można wprowadzić ideę podzielonego, różnicującego się »podmiotu«, który nie byłby zredukowany do świadomej i egologicznej intencjonalności” („Pochwała psychoanalizy. Dialog Jacques'a Derridy i Elizabeth Roudinesco”, przeł. Mirosław Loba. *Literatura na Świecie*, nr 3-4, 2003, s. 286.

[9] Derrida, „As If It Were Possible 'Within Such Limits'”, s. 360.

Ściślej: daje nam dostęp do czasu. Zamiast dostępowania łaski (która wymija czas wedle interpretacji mistycznej) dostępujemy czasu. A czy możliwy byłby dostęp bez uprzedniego odstępu? Czas płynie poza uchwytem świadomości, poza nią, albowiem gestem źródłowym świadomości jest *odstąpienie* od czasu. Dlatego Husserl marzył o tym, by dotrzeć do „rzeczy samych", nieskażonych jednostkowym naszym widzeniem, niezarażonych tym, co przychodziłoby z zewnątrz, ze świata, z empirii, z przypadkowości, Tym samym unieważniał czas, który przestaje płynąć wówczas, gdy świadomość wyklucza jakikolwiek odstęp w niej samej, jakiekolwiek poróżnienie i ostatecznie – cokolwiek innego, niż ona sama zdoła pomyśleć i zrozumieć. Ale logika ta nie dotyczy jedynie świadomości, lecz wpisana jest w każdą całość i każdą tożsamość, która – o ile nie dzieli się u swojego początku, jak czas – nosi w sobie śmierć.

8. Czas płynie dlatego, że istnieje w radykalnej asymetrii wobec świadomości[10]. Ta asymetria, która odwiązuje rzeczywistość od *ego cogito*, sprawia, że rzeczywistość nabiera nieobliczalnego charakteru, podmiot zaś musi zrezygnować z pokusy jej skalkulowania wedle własnych miar. Zjednoczenie podmiotu wiedzy z przedmiotem wiedzy to zagłada życia, za którą tęsknią zarówno epistemologowie, jak i mistycy. Jeżeli nie założy się istnienia tego, co przekracza horyzont mojej wiedzy, mojego doświadczenia, mojego świata, mojego języka, to nie przyjmie się też, że nasze życie dotyka nieustannie tego, czego nie da się przewidzieć. Ta nieprzewidywalność, która nie wynika z mojej słabości, lecz nadchodzi skądinąd, kłóci się zasadniczo z pojmowaniem życia jako programu do realizacji. Dokładnie w ten sam sposób pojmuje się nauki humanistyczne (o naukach przyrodniczych nie wspominając): jako realizację programu badawczego, który nie może powstać, jeśli z góry nie poznamy jego efektów. Oczywiście zakłada się stosowanie eksperymentów, tyle że każdy eksperyment jest dokładnie przygotowany i stanowi jedynie sposób

[10] Kluczowa jest tu kategoria „asymetrii". Derrida powiada: „To, co niesymetryczne, heteronomiczne, poprzedza słowo, przysięgę, kontrakt" (Derrida, „Pochwała psychoanalizy", s. 304).

wypróbowywania hipotezy, która zyskuje potwierdzenie w trakcie eksperymentu. Jeżeli eksperyment się nie powiedzie, to jest to efekt nienałożenia się hipotezy na rezultat. Nikt nie pamięta o nieudanych eksperymentach, albowiem tylko udane próby uzyskują legitymizację, co następuje wtedy, gdy *post hoc* dostrzega się, że w gruncie rzeczy nie były one eksperymentami, tylko weryfikowalnymi hipotezami, hipotezami, które zasadnie się sprawdziły. Tym samym badanie tego rodzaju jest sprawdzaniem tego, co ktoś już z góry wie, lub czego się domyśla na granicy pewności, gdyż wynika to z rachunku, jak to się dzieje w przypadku większości odkryć astronomicznych. We współczesnym systemie finansowania badań naukowych nie ma miejsca na to, co nieoczekiwane, co jest wystarczającym powodem do tego, by nie finansować takich projektów humanistycznych, które nie potwierdzą już istniejącej wiedzy. Z tego powodu projekty badawcze są szczelnie opakowane warunkami, które trzeba spełnić, by dostać pieniądze. Jest to oczywiście zgubny paradoks, który polega na tym, że finansuje się to tylko, co w taki lub inny sposób zwraca zainwestowane pieniądze i wierzy się w to, w co wierzyć nie trzeba, albowiem się już to od dawna wie. Gdyby Komisja Europejska sfinansowała projekt pokazujący nieoczywistość jej istnienia, wówczas można by twierdzić, że badania naukowe w Europie i na świecie nie są jedynie szukaniem potwierdzenia tego, co się już wie. Czyli – że nie są żadnymi badaniami.

9. Z powodu asymetrii między podmiotem wiedzy a światem, który daleko wykracza poza status przedmiotu wiedzy, pojawiają się w naszym doświadczeniu sytuacje, w których trzeba założyć, że nie wszystko wiemy i że nie wszystko da się przewidzieć. To sytuacje, które domagają się zawierzenia, decyzji, wiary, odpowiedzialności, słowem: zachowań etycznych. Różnie można, jak wiadomo, definiować relację etyczną. Jednym ze sposobów jest nazwanie jej „asymetryczną relacją do nieopanowywalnego i nieprzyswajalnego innego”[11].

---

[11] Geoffrey Bennington, „Deconstruction and Ethics”, w: *Deconstructions. A User's Guide*, ed. by Nicholas Royle. Houndmills: Palgrave, 2000, s. 67.

Tak przynajmniej definiował etykę Levinas, dla którego zachowanie etyczne pojawia się w momencie, w którym staramy się odpowiedzieć na to, co przekracza mój horyzont wiedzy i wobec czego domaga się niewykalkulowanego gestu, który pozwala temu, co jednostkowe istnieć bez strachu przed zagładą. Levinas mówi o sierocie, wdowie, ofiarze, o ludziach, którzy cierpią z powodu utraty i którzy nie mogą znaleźć schronienia. Nie mogą ujść spod razów jakiejś reguły, jakiejś racji, jakiegoś ostatecznego rozwiązania. Zachowanie etyczne oznacza więc: trzeba chronić to, co jednostkowe – ludzkie i nieludzkie – przed zwyrodnieniem rozumu i nie-rozumu, przed absolutnym panowaniem jednej racji, która nie liczy się z innymi racjami, innymi światami, innymi ciałami.

Czy można przełożyć takie etyczne zachowanie, odnoszące się do ludzi, na gesty kierowane do tekstów? Gdyby nie było można, oznaczałoby, że teksty nie są pisane przez ludzi, a jeśli nawet są, to nie są częścią naszego żywotnego doświadczenia. Trudno przyjąć którekolwiek z tych rozwiązań. Teksty należą – jak ludzie i ich myśli, uczucia, wrażenia, lęki i nadzieje – do światów, które przerastają nasz horyzont wiedzy, wymykają się naszym kategoriom. I dlatego domagają się od nas bezwarunkowego uznania w ich jednostkowości. To zaś znaczy: uznania takiej odmienności, która pozostanie na zawsze odmienna, choć także należy, częściowo, do naszego świata. Takie założenie pozwala nam dzielić ze sobą czas, jak i dzielić sens.

10. Sens, jak powiedziałem, wyłania się z czasu, ale także wyłania się z czasem. Oznacza to, że likwidacja czasu prowadzi do likwidacji sensu, ale oznacza także i to, że interpretując, nieustannie wzmagamy swoją czasowość, swoją historyczność. W tym sensie metafizyczne wiersze Miłosza, w których celebruje się zatrzymanie czasu, są wierszami, które likwidują interpretację, a tym samym egzystencjalną przygodność, bez której ginie sens. Jest odwrotnie, niż się przyjmuje. W epifanii to nie sens się pojawia, lecz śmierć, której inną nazwą jest niemożliwość interpretacji. W tym sensie „zakaz interpretacji", jakim objęta jest twórczość

Miłosza (ale też każda inna twórczość, wszelka literatura), jest zakazem dotyczącym życia. Jest to jedna z najważniejszych kwestii, jakie pojawiają się w naukach humanistycznych, kwestia, której związek z dekonstrukcją jest fundamentalny. Zakaz interpretacji, jaki obowiązuje w naukach humanistycznych, da się wyartykułować w następujący sposób: „Nie wolno ci interpretować, musisz przyjąć to, co powiedziane, tylko w takiej postaci, w jakiej zostało powiedziane, nie wolno ci zbudować żadnego kontekstu, który zniekształcałby myśl, słowo, intencję, tożsamość". Łatwo wskazać główną przesłankę takiego rozumowania i jest nią jak w przypadku, od którego zacząłem, przekonanie o niemożliwej do podważenia rozłączności tekstu i interpretacji, tego, co źródłowe (a zatem nieskażone, czyste, niewinne, prawdziwe, szlachetne) i tego, co pochodne (a zatem zaraźliwe i zarażające, brudne, fałszywe i podłe). Istnieją teksty – powiadają zwolennicy takiego myślenia – i istnieją interpretacje. Interpretacje są szkodliwe, albowiem napadają na teksty z zewnątrz, rabują drogocenną substancję, przyprawiają pięknemu tekstowi szkodliwy pozór. Dlatego jedyną dopuszczalną formą czytania jest ujawnianie pięknej twarzy: bądź to poprzez troskliwe jej reprodukowanie, bądź też poprzez zdrapywanie nałożonych warstw. Postawa taka przyjmuje, że teksty nie istnieją poza swoimi tautologiami i jakiekolwiek złamanie tej zasady, wedle której można powiedzieć o tekście to tylko, co tekst sam mówi, złamanie zasady doskonałej, czystej tożsamości, jest szkodliwe i godne nagany[12].

11. Odpowiedź na taki zarzut jest następująca: interpretacja jest sposobem istnienia samego tekstu, a nie czymś, co tkwi na zewnątrz niego. Bez interpretacji tekst zamyka się w pustej formule A = A, co oznacza, że bez możliwości nieporozumienia, która jest początkiem interpretacji, teksty ani

[12] „Pierwszy odruch tego, co nazywa się »dekonstrukcją«, kieruje ją ku »krytyce« fantazmatu bądź aksjomatu czystości albo ku analitycznej dekompozycji oczyszczania, które miałoby ponoć prowadzić do nierozkładalnej już prostoty źródła" (Jacques Derrida, „Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna", przeł. Andrzej Siemek. *Literatura na Świecie*, nr 11-12, 1998, s. 70).

nie mogą istnieć, ani nie mogą być czytane. Teksty nie mogą prze-żyć, nie mogą być dziedziczone, nie mogą być przekładane, słowem: nie mogą dowieść swojego wspólnictwa z nami, a my nie możemy dowieść swojego wspólnictwa z nimi, jeśli nie poddają się interpretacji. Nie można zadekretować z góry niemożliwości interpretacji, podobnie jak nie można powiedzieć z góry, że istnieją teksty nieprzekładalne. Można, owszem, falsyfikować niedobre interpretacje i przekłady, pokazywać ich uproszczenia, fuszerki, niedoróbki, zwyczajne oszustwa, ale można to zrobić tylko wtedy, gdy w ogóle założy się, że istnieje sfera niekontrolowanych powtórzeń, niepowściągliwego przekładu, bez której interpretacja w ogóle nie może istnieć[13].

12. *Nic nie istnieje samo w sobie*: oto najważniejsza teza dekonstrukcji. I druga: owo „samo w sobie" niweczy historię. Kto powiada, że teksty skrywają w sobie coś, co jest niepodatne na skrzywienie, na deformację, na przesunięcie i przemieszczenie, powiada także, że teksty nie należą do naszego świata, nie należą do naszego doświadczenia, które opiera się przecież na nieustannym interpretowaniu. W istotę tekstu wpisania jest interpretacja. Gdyby tak nie było, żadna interpretacja nie byłaby możliwa. Doskonała interpretacja Fausta zawierałaby w sobie jedynie to, co jest powiedziane w *Fauście*. Jeśli zakładamy, że można powiedzieć cokolwiek innego, niż powiedział Goethe, to zakładamy także, że istnieje w *Fauście* rozstęp między sensem założonym i jego interpretacją, nad którą Goethe panować nie może. Jeśli może, to znaczy, że *Faust* jest czytelny tylko dla niego i nikt nie ma do niego dostępu. Skoro jednak utrzymujemy, że mamy dostęp do *Fausta*, to nie dlatego że przychodzimy z zewnątrz, lecz dlatego że *Faust* wpisuje w siebie pole wszystkich możliwych, właściwych i niewłaściwych interpretacji i jest wobec tego podatny na interwencję, nad którą nie może nikt zapanować. Ta możliwość interpretacji, bez

---

[13] „*Nic nie jest nieprzekładalne*, jeśli tylko poświęcić dość czasu na wydatek czy ekspansję kompetentnego dyskursu na miarę mocy oryginału" (Derrida, „Jednojęzyczność innego", s. 86; podkr. M.P.M.).

której nie byłoby nauk humanistycznych, jest możliwością bezwarunkową: nie można jej dekretować. Można jedynie i trzeba dyskutować jej rezultaty i dyskusja ta wyznacza pole nauk humanistycznych. W ten sposób nauki humanistyczne po dekonstrukcji są miejscem, w którym nieprzerwanie debatujemy nad swoją historycznością.

13. Mówiąc o dekonstrukcji, nie mówię jedynie o Derridzie, ale o pewnym sposobie myślenia, którego lapidarną formułę można także znaleźć u Jean-Luca Nancy'ego: „Sensu nie ma, jeśli nie jest podzielany, *partagé*". Sens nie istnieje w postaci pojedynczej, w jakiejkolwiek postaci, którą ktokolwiek mógłby przywłaszczyć i zamknąć w jakiejkolwiek prywatnej (lub publicznej formule). Sens, po pierwsze, się *udziela*, to znaczy dzieli między ludźmi, po drugie zaś – to ludzie *dzielą* między sobą sens. Dzielenie sensu oznacza, że sens nie jest naszą własnością. Z tych dwóch znaczeń wynika, że nie istnieje jeden sens, choćby najwspanialszy. Sens istnieje w udzielaniu się człowiekowi, który sam dzieli się z nim z innymi. Ale nie dzieli się tak, jak chlebem, jak doświadczeniem. Człowiek dzieli się sensem, egzystując. Egzystencja bowiem to podział sensu, który jest jednocześnie podziałem czasu. Albo raczej odwrotnie, jak sugerowałem wcześniej: czas nie jest pochodną sensu, ale jego warunkiem. Nie posiadamy sensu tak, jak nie posiadamy czasu. Możemy natomiast i czas i sens dzielić z innymi. Gdy dzielimy czas z innymi, to tym samym dzielimy sens, co oznacza, że sens nie jest do zagarnięcia, póki inni są z nami. Z tego względu nauki humanistyczne – z seminarium jako podstawową figurą dzielenia czasu z innymi – są przestrzenią podziału sensu. A w związku z tym także przestrzenią podziału głosów.

14. *Nic nie ma sensu samo w sobie*. To najkrótsze sformułowanie filozofii sensu Nancy'ego, ale też bodaj najbardziej ekonomiczne określenie dekonstrukcji. Sens sam w sobie nie istnieje, albowiem sens się udziela i się dzieli. Jeśli więc my jesteśmy sensem (a nie *mamy* sens do swojej dyspozycji), to także i my jesteśmy o tyle, o ile dzielimy się sensem z innymi, o ile różnimy się sensem od innych. Nic nie ma

sensu samo w sobie: oznacza to, że sens, jak samo bycie, nie daje się uobecnić i zamknąć jakiejkolwiek formule, ale znajduje wiele formuł na swoje wyrażenie. Z tej prostej tezy na temat podzielności sensu wynikają dwa podstawowe prawa dekonstrukcji. Sformułować je można za pomocą następujących – także prostych – zdań.

1. Nie można ostatecznie zamknąć kontekstu jakiejkolwiek wypowiedzi.

2. Zawsze istnieje więcej niż jeden język, którym można mówić o świecie.

Zdania te wydają się banalne, oczywiste i wszyscy mogliby się pod nimi podpisać. Rzecz jednak w tym, by uświadomić sobie, że zgoda na te zdania, pociąga też zgodę na inne, mniej już oczywiste konsekwencje. Jakie to konsekwencje?

15. Zacznijmy od kontekstu. Nienasycalność kontekstu oznacza, że żaden tekst nie może liczyć na to, że nie zostanie przeniesiony w inny kontekst niż ten, w którym powstał. Jest to nieuchronne prawo lektury, które powiada tyle, że kiedy czytam obcy tekst, to muszę go dostosować do moich kategorii, do mojego sposobu widzenia świata, do mojej wrażliwości i mojej wiedzy. To oczywiste, ale próbowałem już dowodzić, że to prawo jest strukturalnym prawem samego tekstu, co oznacza, że „nie ma nic, poza niezliczonymi kontekstami". Ta kontekstualność tekstu to jego historyczność: tekst można przenosić w inny kontekst tylko dlatego, że można go przepisać, powtórzyć, przełożyć, przemieścić, to zaś stanowi o jego zrozumiałości. Ta możliwość to warunek jego życia, albo przeżycia w czymś innym, dokładnie tak, jak czyjaś struktura genetyczna nie umiera z kimś, kto ma dzieci. Ta genetyczna reprodukowalność nie jest przecież czymś, co jest zewnętrzne wobec mnie, ale buduje moją istotę, która potencjalnie nosi w sobie już moje dzieci, nawet wtedy, gdy ich nie spłodzę. Ta nieograniczona kontekstualność to szansa na przeżycie, które nie jest różne od życia, ale tworzy jego inną stronę. Gdy jednak zamykam kontekst swojego życia, to odmawiam życiu dokładnie w taki sam sposób, w jaki interpretator uśmierca tekst, domagając się od niego zatrzaśnięcia w jednym tylko kontekście. Wiemy wszyscy, jak to

działa: istnieją – powiada się – konteksty bardziej zasadne i mniej zasadne, konteksty prawdziwe i fałszywe. Należy to przełożyć następująco: istnieją konteksty, w których *wolno* umieszczać jakiś tekst i konteksty, w których *nie wolno* go umieszczać. Ktoś, kto tak postępuje, chce powiedzieć tyle, że jedyny dopuszczalny kontekst interpretacji jest ustanowiony przez niego właśnie, albowiem tylko on zna reguły legitymizacji takiego postępowania. Na co należy odpowiedzieć następująco: owszem, rama postawiona przez tego strażnika kontekstualnej czystości jest ważna, dokładnie w takim samym stopniu, jak ramy, przekłady, interpretacje zaproponowane przez innych. Z tego, że niektóre konteksty są niedobre, nieaktywne, nienośne, nie wynika wcale, że z góry należy je wykluczać. Chodzi więc o gest przedustawnej ekskluzji, eliminującej logikę powtórzenia, bez której żadnego tekstu pomyśleć nie sposób. Przepisywalność tekstu jest nieuchronna, gdyż jest warunkiem jego zrozumiałości. Tekst nie przepisany, a więc nie przeniesiony w inny kontekst, musi pozostać szczelnie zamknięty, niepodatny na jakiekolwiek przyswojenie, a tym samym całkiem obcy. Jeśli na to się zgodzimy, to zgodzić się także musimy i na to, że nikt owej przepisywalności nie może powstrzymać ani zakazywać, tym bardziej jeśli zależy mu na prze-życiu tekstu. Co więcej, jeżeli ta nieuchronna nienasycalność kontekstu należy do logiki samego życia, to nic i nikt nie może jej zmienić. Nikt na nią nie ma wpływu i nie od nas ona zależy, choć pewnie niemało jest osób, które wybierają śmierć przeciwko życiu, doskonałą tożsamość przeciwko interpretacji. Jeżeli więc nie ma jednego kontekstu, w którym tekst może zostać umieszczony, to nie ma także jednego języka, za pomocą którego można o nim mówić. A jeśli nie ma jednego języka, to „czytelnik – [ale i słuchacz] – z pewnością nie powinien oczekiwać ostatniego słowa". W takim razie cytat: „Asymetria pozostaje nieskończona"[14].

[14] Jacques Derrida, „Niewczesne aforyzmy", przeł. Michał Paweł Markowski. *Literatura na Świecie*, nr 11-12, 1998, s. 19.

Ewa Domańska

Co zrobił z nami Foucault?

■

W artykule tym chciałabym poddać pod dyskusję hipotezę, że koncepcja wiedzy–władzy, którą amerykańska adaptacja teorii Michela Foucaulta postawiła w centrum swojej uwagi, przeszczepiona do polskiej humanistyki wywołała zjawisko, które określić można jako „efekt Foucaulta". Wplatając się w zachodzące w naszym kraju w latach dziewięćdziesiątych procesy demokratyzacji i transformacji ustrojowej i stanowiąc aspekt ogólnohumanistycznej popularności *French Theory*, która jest przykładem teorii zaangażowanej i preskrypcyjnej, spowodował on z jednej strony „podniesienie świadomości" dotyczącej mechanizmów działania władzy, a z drugiej promowanie podmiotowości tworzonej przez relacje władzy i pozbawionej mocy sprawczej. Sądzę, że tego typu myślenie, taki „determinizm władzy" i wynikająca z niego specyficzna figuracja podmiotowości, było ważne i przydatne w okresie „przejścia międzyformacyjnego", ale nie odpowiada potrzebom dnia dzisiejszego. W dalszej części chciałabym się skupić na trzech wątkach: 1. podstawy wystąpienia „efektu Foucaulta", które omówię w części pierwszej pod tytułem „Rola *French Theory*, czyli teoria jako forma dekolonizacji", 2. jej ograniczenia i konieczność uhistorycznienia, oraz 3. możliwości wyjścia poza *French Theory*.

*

W dniach 18-21 października 1966 roku na Johns Hopkins University odbyła się konferencja „The Language of Criticism and the Sciences of Man" z udziałem m.in. Rolanda Barthes'a, Jacques'a Derridy, Jacques'a Lacana, René Girarda, Lu-

ciena Goldmana, Tzvetana Todorova, która stała się kluczowym dla losów teorii francuskiej w Stanach (a także dla całej humanistyki) wydarzeniem. Jak się okazało, dyskusja francuskich badaczy prowadzona na neutralnym gruncie uwolniła ich od krajowego kontekstu, i zamiast zaprezentowania amerykańskiej publiczności francuskiego strukturalizmu – co miało być jej celem, zaowocowała jego krytyką i wyznaczeniem nowych tendencji, które później ujawniły się w Stanach Zjednoczonych w postaci poststrukturalizmu[1].

Rozważając trzydzieści lat później problem „Recepcji postmodernizmu w polskiej krytyce i publicystyce", Grzegorz Wołowiec napisał, że wczesne etapy postmodernizmu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie wywołały w Polsce szczególnego zainteresowania. Sytuacja, jak twierdzi, zmieniła się w roku 1989, kiedy „wraz z upadkiem komunizmu zaczęto zadawać sobie pytanie, czy postmodernizm nie jest aby dobry na postkomunizm?" i tak, jak pisze dalej autor – postmodernizm z hermetycznego kierunku literackiego stał się wieloaspektową refleksją nad zachodnią cywilizacją, która zaczęła jednak w Polsce wygasać już od połowy lat dziewięćdziesiątych[2]. (A zatem wtedy, kiedy zaczęły się ukazywać tłumaczenia prac tworzących „kanon" *French Theory*.)

W stosunku do wcześniejszych publikacji dostępnych w Polsce autorstwa przedstawicieli teorii francuskiej okresu strukturalizmu, które często przechodziły prawie niezauważone (Rolanda Barthes'a: *Mit i znak* – 1970, Claude'a Lévi-Straussa: *Smutek tropików* – 1960, *Totemizm* – 1968, *Myśl nieoswojona* – 1969, *Antropologia strukturalna* 1970; Michela Foucaulta: *Archeologia wiedzy* z przedmową Jerzego Topolskiego – 1977; a także z innej tradycji myślenia – Paula Ricoeura: *Egzystencja i hermeneutyka* – 1975; później – René

[1] Wtedy zamanifestował się – widoczny już w książce Gilles'a Deleuze'a *Nietzsche i filozofia* (1962) – zwrot od Hegla do Nietzschego, który stanie się punktem odniesienia dla prowadzonych w duchu postmodernizmu refleksji.

[2] Grzegorz Wołowiec, „Recepcja postmodernizmu w polskiej krytyce i publicystyce. Wstępne rozpoznanie". *Kultura Współczesna*, nr 3-4, 1996, s. 11, 13, 17, 18. Por. także: Marek Kwiek, „Polski postmodernizm?" Tamże.

Girarda: *Kozioł ofiarny* – 1987; Foucaulta: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* – 1987), można powiedzieć, że poststrukturalistyczna *French Theory* zrobiła w Polsce prawdziwie ogólnohumanistyczną karierę po symbolicznym roku 1989, kiedy to znacznie więcej niż przedtem zwłaszcza młodych (przed doktoratem lub tuż po) polskich badaczy zaczęło wyjeżdżać na stypendia do Stanów Zjednoczonych. Coraz częściej zaczęły się pojawiać nazwiska Jeana Baudrillarda, Jacques'a Derridy, Gilles'a Deleuze'a, Michela Foucaulta, Jean-François Lyotarda. To w nich – jak się wydaje – dwudziesto- i trzydziestolatkowie szukali alternatywy dla tradycyjnie – i często w duchu marksizmu – prowadzonych badań. Spragnieni świeżych podejść, młodzi, pozbawieni dostępu do zachodniej literatury humaniści, poszukiwali w Stanach takiej problematyki badawczej i teorii, która pozwoliłaby im w sposób bardziej satysfakcjonujący niż to, czego uczyli się na polskich uniwersytetach, rozwiązywać nurtujące ich problemy natury nie tylko naukowej, lecz także politycznej i egzystencjalnej. Amerykańskie kampusy kojarzyły się z „intelektualnym Eldorado", wolnością słowa, swobodnym przepływem myśli i ośrodkiem dominujących w humanistyce tendencji i podejść. Poststrukturalizm, dekonstrukcja, lacanowska psychoanaliza, feminizm – upraszczając, postmodernizm – ze swoim zainteresowaniem podmiotowością, relacją wiedzy i władzy, krytyką metanarracji i apokaliptyzmem końca (koniec historii, śmierć autora, śmierć podmiotu itd.), stanowił idealną pożywkę dla polskich badaczy, dla których często identyfikowana z tym tendencjami teoria francuska była oparciem i odniesieniem w procesie budowania świadomości opozycyjnej; polem bitwy z jasno określonymi wrogami: tu był stary system, „komuna", i uwikłana w polityczne układy profesura hołdująca przestarzałym sposobom myślenia, a tam – „młodzi i gniewni" postmoderniści, którzy chcieli zmieniać świat i naukę, dekonstruując jej podstawy. Postmodernizm był antidotum na „komunę"; a teoria francuska „transformatorem" podmiotowości borykającego się z problemami okresu przejściowego kraju.

Rola *French Theory*, czyli teoria jako forma dekolonizacji

Jakie były implikacje wprowadzenia *French Theory* do polskiej humanistyki (a może nawet szerzej, do polskiej kultury)? Można, jak sądzę, powiedzieć, że w końcu lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych „postmodernistyczna" teoria francuska, która przychodziła do nas zapośredniczona przez amerykańskie kampusy, była w Polsce sposobem „dekolonizacji umysłów", by posłużyć się określeniem kenijskiego pisarza Ngũgĩ wa Thiong'o, a pisanie o niej swoistym manifestem wolności i sposobem jej egzekwowania. Wpasowała się ona także (podobnie jak w US) w swoisty „kryzys paradygmatów" – poszukiwanie alternatywy wobec podejść mniej czy bardziej opartych na marksizmie kojarzonym ze starym systemem, pozytywizmem, filozofią analityczną, a także zdysyplinowanym strukturalizmem. Słowem, *French Theory* stała się narzędziem krytyki; interwencyjną praktyką, instrumentem podważania i dekonstruowania fundamentów myślenia nie tylko o nauce, lecz także pewnego sposobu myślenia o świecie, który zakorzeniony był w starym systemie.

Tych, którzy opowiadali się za wizerunkiem intelektualisty zaangażowanego, *French Theory* przyciągała i pociągała, albowiem tak, jak była ona ukazywana w Stanach, promowała nie abstrakcyjne, oddzielone od praktyki badawczej rozumienie teorii, ale przeciwnie, jej pragmatyczne wykorzystanie. Jest to pewną ironią, rezerwa wobec teorii w Polsce związana była bowiem właśnie z proskrypcyjnym zastosowaniem marksizmu, z którego wyprowadzano dyrektywy badawcze, jak badać przeszłość, społeczeństwo itd. Jak pamiętamy, w ujęciu Foucaulta teoria jest praktyką, lokalną i nie totalizującą walką przeciwko władzy, zaś Deleuze mówił, że „teoria jest jak skrzynka z narzędziami ... musi być użyteczna. Musi funkcjonować"[3]. Przypomnijmy też słowa

[3] „Intelektualiści a władza (rozmowa między Michelem Foucault a Gilles Deleuze'em"), przeł. Sławomir Magala. *Miesięcznik Literacki*, nr 10-11, 1985, s. 175. Foucault przyznał, że pisze nie dla czytelników, tylko dla

wypowiadającego się na temat partyjności w filozofii Derridy: „Dekonstrukcja, na co nalegam, nie jest neutralna. Dekonstrukcja interweniuje”[4].

Dotykamy w tym miejscu ważnej kwestii dotyczącej statusu i roli teorii jako takiej: czy teoria ma dawać „dyrektywy badawcze”, czy ma być refleksją nad daną dziedziną badawczą? Odpowiedź na te pytanie pociąga za sobą inne: jaki jest cel współczesnej polskiej humanistyki? Jakie zagadnienia badawcze uważamy za ważne dla jej przyszłości? Jakie teorie i podejścia badawcze należałoby promować, by go osiągnąć? *French Theory* jest dla nas „przestrzenią intelektualnego doświadczenia”, ale należałoby zapytać: jaki jest nasz „horyzont oczekiwań” (by posłużyć się kategoriami Reinchardta Kosselecka).

Za wizją teorii zaangażowanej postępuje wizja opartej na niej humanistyki, która jest humanistyką praktyczną, performatywną, działającą, humanistyką czynu, która nie kontempluje świata, ale go zmienia czy choćby wpływa na zachodzące w nim zmiany. Jest paradoksem, że promując taką właśnie wizję humanistyki i wizerunku badacza jako aktywnego podmiotu, zainteresowania *French Theory* skupiły się na tekście, tropach, znakach, ulotnych i ambiwalentnych sensach oraz na pozbawionym esencji i spójności podmiocie, którego śmierć i koniec obwieszczała. Ironią jest, że fundamentalne – jak sądzę – dla polskich przeszczepów teorii francuskiej dyskusje na temat relacji między polityką i nauką (czyli wiedzą i władzą), odnosiły się rzecz jasna do ustaleń Foucaulta, który wprawdzie analizuje mechanizm działania władzy, dając podmiotowi wiedzę na ten temat, jednak nie wskazuje na możliwości wyjścia poza ową wszechogarniającą relację. Czyż zatem takie podejście nie obezwładnia?

Czy nie stało się tak – za co *French Theory* krytykowana jest przez amerykańskich marksistów – że zamieniła ona

---

użytkowników i że chciałby, „by moje książki były rodzajem skrzynki z narzędziami, które inni mogą wykorzystać w swoich dziedzinach, jak chcą”. Michel Foucault, „Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir”, w: tegoż, *Dits et écrits*, vol. 2. Paris: Gallimard, 1994, s. 521-525.

[4] „List Jacquesa Derridy do Jean-Louisa Houdebine’a (1971)”, w: tegoż, *Pozycje*, przeł. Adam Dziadek. Katowice: FA-art, 2007, s. 102.

konkretne problemy społeczne na dyskusje o tekstach, że sama idea konfliktu stała się metaforyczna, a „walka klasowa, rasowa czy płciowa" zastąpiona została sporami między tekstami? Innymi słowy, czy wprowadzenie *French Theory* do polskich środowisk akademickich doprowadziło do politycznej radykalizacji dyskusji akademickich, czy – paradoksalnie – do ich neutralizacji? Ciekawa jest w tym kontekście uwaga postkolonialisty Sumita Sarkara, który jako jedyny wystąpił z rady redakcyjnej pisma „Subaltern Studies" na znak protestu przeciwko „poststrukturalistycznemu zwrotowi", który dosięgnął znaną postkolonialną szkołę „historiografii walczącej". Twierdzi on, że późniejsze badania subalternistów „zdradziły" ich pierwotne ideały, oddzielając teorię i studia od realiów walki. Jego zdaniem, poststrukturalizm i postkolonializm (jako bezpośredni awatar, tj. bezpośrednie wcielenie *French Theory*[5]), jako tendencje badawcze nie są konsekwencją praktyki rewolucyjnej, ale efektem braku rewolucyjnej energii[6]. Czy, idąc tropem tej myśli, nie jest tak, że i w Polsce dalsza część politycznych przemian po 1989 roku, w których brali udział intelektualiści z braku „rewolucyjnej energii", dokonywała się bardziej w tekstach (tj. w pracach naukowych, literaturze i publicystyce) niż w praktyce politycznej? A może jest odwrotnie: *French Theory* stała się w Polsce rodzajem intelektualnej kontrkultury i kształtowała na uniwersytetach rodzaj „kultury opozycyjnej" „marginesów jako miejsc radykalnego otwarcia" (bell hooks), której wpływy dopiero teraz – kiedy jej przedstawiciele osiągają niezależne stanowiska naukowe, zaczynają się ujawniać w całej pełni.

---

[5] Za „awatara" *French Theory* uważa postkolonializm Françoisa Cusseta – autora książki *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States,* trans. by Jeff Fort. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008, s. 141.

[6] Sumit Sarkar, *Writing Social History.* Delhi: Oxford University Press, 1997, s. 83-83 i 106-107.

Ograniczenia *French Theory*

Kiedy w latach dziewięćdziesiątych uczestniczyłam w różnych seminariach z zakresu antropologii, archeologii, literaturoznawstwa, filozofii, socjologii i teorii sztuki na University of California at Berkeley, Cornell University i na Stanford University, najbardziej fascynująca była powtarzana na różnych zajęciach mantra: „władza produkuje wiedzę ... władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą ... historia to dyskurs władzy". Owa mantra jest oczywiście amerykańskim produktem, bo to właśnie amerykańskie odczytanie Foucaulta, czyni z relacji wiedzy–władzy centralny motyw jego teorii[7]; teorii, która ujawnia mechanizmy działania władzy, zagadnienia wykluczania i dyskryminacji, desygnuje ofiary i agresorów, a z samego Foucaulta czyni przywódcę walki o sprawiedliwość represjonowanych i pozbawionych głosu mniejszości.

Dopiero po latach zorientowałam się, na czym polega fenomen perswazyjności tych haseł, które zdecydowanie zaważyły na moich zainteresowaniach, uwikłania teorii historii i historiografii w zagadnienia władzy, polityki i ideologii: po pierwsze, teoria francuska w Stanach często sprzedawana była w postaci chwytliwych cytatów; marketingowych sloganów i skondensowanych fragmentów tekstów publikowanych w *user-friendly* studenckich *readerach*, które upraszczały wyrafinowane wywody (nie mówiąc już o angielskich tłumaczeniach francuskich tekstów, które same w sobie stanowiły element procesów adaptacyjnych do wymogów amerykańskich, selekcjonując specyficzne aspekty teorii oraz kategorie, które tłumacz uważał za ważne[8]); po drugie, teorie

---

[7] Sam Foucault z kolei pisał, że „nie władza..., lecz podmiot jest zasadniczym tematem moich studiów". Michel Foucault, „Podmiot i władza", przeł. Jacek Zychowicz. *Lewą nogą*, nr 9, 1998, s. 174. Z drugiej strony w historii myśli Foucault mamy do czynienia z różnymi etapami, które znaczy koncentracja na różnych tematach i tak podczas gdy w latach siedemdziesiątych (*Nadzorować i karać*, I tom *Historii seksualności* skupiał się na zagadnieniu władzy, początek lat osiemdziesiątych (II i III tom *Historii seksualności*) zdominowane są przez zagadnienia podmiotowości.

[8] Przykładem takiego procederu jest ponadstustronicowe wprowadzenie Gayatri Spivak do *O gramatologii* (ang. wydanie 1976) Derridy,

te podawane były w takiej formie, że wydawały się praktyczne, tj. pomagały zrozumieć otaczającą rzeczywistość; po trzecie, nie były one zachowawcze, ale krytyczne i zachęcające do zmian. Podawane w amerykańskim wydaniu problemy podmiotowości koncentrowały się na zagadnieniach „słabego podmiotu", który był jednak słaby w sensie swej elastyczności, co wpasowało się idealnie w amerykańskie idee autokreacji, manifestujące się takich hasłach, jak na przykład: „nie ważne, kim jesteś, ważne, kim będziesz" oraz zdawały się mówić: „system Cię potrzebuje" (przy czym system rozumiany jest nie jako dominująca struktura władzy, ale jako system budowania struktur opozycyjnych) „i Ty możesz coś zmienić" (stąd z pewnością wziął się niebywały sukces opartego na ideach Foucaulta filmu braci Wachowskich *Matrix*). Myślę, że dużo racji ma autor książki *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States* – François Cusset, który pisze, że „w kraju, gdzie jedyną rzeczą, która się liczy jest »zastosowanie do edukacji«, by zawsze gdy to tylko możliwe, zastąpić uczenie się jakąś konkretną czynnością (*to substitute... doing for learning*) (jak zauważyła Hanah Arendt), pojawiło się pytanie, czy dekonstrukcja może zostać wykorzystana w celach praktycznych, czy jest użyteczna i czy jest w stanie podołać wielorakim aplikacjom"[9]. Ów nacisk na praktyczne wykorzystanie i użyteczność doprowadziło w Stanach do upolitycznienia *French Theory*, która w takim pragmatycznym kostiumie dotarła do Polski. Podobnie zatem jak w Stanach, dekonstrukcja prawdy, obiektywności, metanarracji, rozumu miała konkretne przełożenie na krytykę tych pojęć prowadzoną z perspektywy „rasy, klasy, płci" itd.,

---

w którym podkreśla ona znaczenie pojęcia dekonstrukcja, które choć ma w dziele Derridy strategiczne miejsce, jednak nie jest pojęciem je organizującym. Spivak także naszkicowała węzłowe problemy określające tendencję znaną później jako dekonstrukcja.

[9] Cusset, *French Theory*, s. 120 (franc. wydanie 2003). Por. recenzję tej książki autorstwa Stanleya Fisha, „French Theory in America". *New York Times* blog „Think Again", April 6, 2008: http://fish.blogs.nytimes.com/2008/04/06/french-theory-in-america, która wywołała burzliwą dyskusję zawartą w setkach wpisów blogowych.

angażując teorię w politykę tożsamości, zagadnienia multikulturalizmu, politycznej poprawności, praw człowieka itd. I takim kontekście też, chcąc nie chcąc, Foucault stał się teoretykiem „podmiotów opornych".

W tym jednak miejscu ujawnia się pewien problem wskazujący na ograniczenia teorii Foucaulta (zwłaszcza jako punktu odniesienia dla walki politycznej toczonej przez różne „grupy opresjonowane") określany często jako „*the agency question* (lub *problem*) *in Foucault*": po pierwsze, jego rozumienie siły sprawczej podmiotu (i podmiotu jako takiego, który tworzy się w wyniku krzyżowania się relacji wiedzy––władzy) nie czyni z podmiotu czynnik sprawczy rewolucyjnej walki, po drugie – jak pisał Foucault – opór nigdy nie znajduje się w pozycji zewnętrznej w stosunku do władzy, co nadaje jego koncepcji wymiar dość deterministyczny[10]. Nawiasem mówiąc, sądzę, że performatywny zwrot, który zaobserwować można we współczesnej humanistyce i towarzyszące mu szczególne zainteresowanie problemem sprawczości (nie tylko ludzi, lecz także rzeczy), jest reakcją i sposobem odreagowania „efektu Foucaulta" i jego determinizmu władzy. Jest to także niezwykle ważny, jak sądzę, element teorii Foucaulta oraz ogólnie *French Theory*, na który należy zwrócić uwagę, rozważając jej historycznej implikacje i rolę, jaką odgrywała i może nadal odgrywać w Polsce: elastyczny i słaby podmiot był idealny dla okresu przejściowego, jednak – co potwierdzają studia etniczne i postkolonialne – idea słabego podmiotu nie spełnia swojej roli we wspólnotach i grupach, które osiągnęły już status niezależności. Dotyczy to także pojęć odnoszących się do podmiotowości zbiorowej takich, jak: diaspora, hybryda, społeczność pogranicza, które chronić miały od uniwersalizacji i esencjalizacji. Ella Shohat zwraca jednak uwagę, że taka strategia może być

[10] Za ową niemożność poza stosunki władzy i ograniczoność strategii oporu Foucault krytykowany jest przez badaczy mniejszości i postkolonialistów. Skoro, „jak pisze Seyla Benhabib »dla Foucaulta każdy akt oporu jest jeszcze jedną manifestacją wszechogarniającego kompleksu dyskursu władzy«, to jak opór wobec władzy w ogóle jest możliwy?" – pyta Nealon. Jeffrey T. Nealon, *Foucault Beyond Foucault. Power and its Intensifications since 1984*. Stanford: Stanford University Press, 2008, s. 96.

groźna, albowiem pozbawienie podmiotu/społeczności „esencji" czyni z niego słaby podmiot, podatny na neo-kolonialne manipulacje i niezdolny do przetrwania. Reparacja polega bowiem często na odzyskiwaniu języka, rytuałów, przeszłości, co w istocie znaczy wypełnienie spowodowanego przez procesy kolonizacyjne kulturowego braku, przez odzyskaną „esencję". Ona staje się podstawą kulturowej tożsamości oporu danej społeczności[11]. Taka sytuacja może być dowodem na zapętlenie epistemologii, która stała się podstawą polityki różnicy, która dotarła także do Polski: ofiara, którą epistemologia pozbawia esencji, by nadać jej sprawczość, okazuje się przydatna do budowania przestrzeni oporu, ale niezdolna do odbudowy siebie i społeczności po zakończeniu walki z uciskiem, wobec którego się buntowała. Publikowane ostatnio w USA studia o Foucault zdają się wskazywać wątki, które wspierają dzisiejsze potrzeby zarówno odejścia od totalizującej idei wiedzy–władzy oraz „powrotu mocnego podmiotu" i jego umiejscowienia poza mechanizmami władzy, jak i refleksji nad problematyką biowładzy (co, paradoksalnie, zawraca nas do punktu wyjścia, jednak już samo zwrócenie uwagi na potrzebę odejścia od koncepcji podmiotu zdeterminowanego przez relacje wiedzy–władzy jest znaczące)[12].

Uhistorycznienie i przekroczenie teorii francuskiej

Schyłek teorii francuskiej w Stanach zauważalny był już od połowy lat dziewięćdziesiątych, do czego przyczyniło się także naturalne odchodzenie głównych jej przedstawicieli

---

[11] Ella Shohat, „Notes on the 'Post-Colonial'". *Social Text*, nr 31/32, 1992, s. 109-110.

[12] Motywy te eksponuje na przykład książka Nealona, *Foucault Beyond Foucault* oraz Erica Parasa, *Foucault 2.0. Beyond Power and Knowledge*. New York: Other Press, 2006, który mocno podkreśla, że kursy prowadzone przez Foucaulta w latach 1979 i 1980 w Collège de France, świadczą o tym, iż jego myśl podążała w kierunku „mocnego" podmiotu (s. 102).

(Deleuze 1995, Lyotard 1998, Derrida 2004, Baudrillard 2007). W 2003 roku na Berkeley University znany ze swojej biografii Foucaulta – Didier Éribon[13] prowadził kurs pod tytułem „The Seventies Revisited", który przedstawiał *French Theory* jako element mody retro, podsumowywał ją i określał znaczenie dla współczesnych badań. W ciągu ostatnich dziesięciu lat krytyczność i rewizjonizm *French Theory* zostały znormalizowane i zneutralizowane, badania zinstytucjonalizowane, jej przedstawiciele stali się klasykami, a teksty weszły do kanonu lektur.

Obecnie, w dobie szybkiego postępu technologicznego, procesów globalizacji i spektakularnych wydarzeń w sferze polityki oraz związanych z nimi zmianami w tematach badań humanistycznych, istnieje potrzeba, by teoria nadgoniła te zmiany i była w stanie opisać i zinterpretować nieznane dotąd procesy, figuracje podmiotowości i wydarzenia. Pojawia się zatem potrzeba z jednej strony uhistorycznienia teorii francuskiej, a z drugiej jej przekroczenia, co polegałoby na wskazaniu zarówno na istniejący w niej potencjał, jak i na ograniczenia. Na przykład uwagi Michela Foucaulta o „Prawie śmierci i władzy nad życiem" z jego pierwszego tomu *Historii seksualności* oraz wykłady w Collège de France z 1979 roku, opublikowane ostatnio pod tytułem *The Birth of Biopolitics* (2008), stanowią punkt wyjścia dla budowania teorii biowładzy, jednak nie są w stanie objąć, na przykład, rozległej problematyki wykorzystywania i nadużywania biometrii (np. zastosowanie tzw. Smart Gate przy odprawach celnych, czyli czytnika twarzy czy tęczówki oka na niektórych lotniskach w Stanach Zjednoczonych), ponieważ kiedy Foucault żył, tak zaawansowana technologia nie była jeszcze dostępna. Z kolei nawet tak autorytarna figura jak René

---

[13] Didier Éribon, *Michel Foucault. Biografia*, przeł. Jacek Levin. Warszawa: KR, 2005 [franc. wydanie – 1989, angielskie – 1991]. Od dziesięciu lat powstają książki, które omawiają i podsumowują efekty oddziaływania *French Theory* na amerykańską naukę i kulturę. Prócz wspomianej książki Cusseta, *French Theory*, ukazały się ponadto: *French Theory in America*, ed. by Sylvère Lotringer and Sande Cohen. New York/London: Routledge, 2001; *Hatred of Capitalism. A Semiotext(e) Reader*, ed. by Chris Kraus and Sylvère Lotringer. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

Girard, którego teoria broniona jest przez jego uczniów jako swoistego rodzaju doxa, w obliczu dyskusji na temat terroryzmu, a zwłaszcza fenomenu samobójczych zamachów islamskich kobiet, przestrzega przed instrumentalną aplikacją jego rozważań na temat relacji pomiędzy przemocą i sacrum i zachęca do przekraczania i rozwijania jego teorii na podstawie analiz zjawisk, których sam nie brał pod uwagę.

Przyszłość *theory friendly*, czyli przyszłość przyjazna teorii

Jak wspominałam wyżej, dotknięci zostaliśmy „efektem Foucaulta", tj. szeregiem niesprzyjających i obezwładniających skutków nadinterpretowanej i zaadaptowanej do realiów amerykańskich deterministycznej i totalizującej wizji władzy oraz koncepcji relacji wiedzy–władzy. „Efekt Foucaulta" polega także na tym, że przedstawiciele *French Theory* obnażyli fundamenty nowożytnego myślenia i procesy produkcji wiedzy, ale nie dali podstaw (ani nadziei na nie), które mogłyby się stać bazą nowego paradygmatu; pokazali, jak system działa, ale nie jak się z niego wydostać. *French Theory* była potrzebna i przydatna jako interwencja, krytyka i kontestacja dominującego w latach osiemdziesiątych sposobu myślenia i podejść badawczych i jako taka stała się także pewnego rodzaju krytyką społeczną. Tendencje, które powstały w oparciu o *French Theory*, są krytyczne, insurekcyjne, walczące (*militant history*, *militant anthropology*), ale nie „budujące". *French Theory* nauczyła krytycznego podejścia do tekstów, podejrzliwości i oporu wobec zastanych konwencji, jednak droga od krytykowania i podważania tradycyjnej humanistyki do tworzenia humanistyki krytycznej jest trudna i długa i mam wrażenie, że – powtórzę – *French Theory* uczy, jak ujawniać i podważać fundamenty, ale nie jak budować nowe podejścia, które wynikałyby z tej krytyki. Po bardzo potrzebnym i ożywczym „rewizjonizmie" *French Theory* potrzebne są nam, jak sądzę, już nie tyle zapożyczenia i adaptacja obcych podejść i teorii, ile własna twórczość

w tym zakresie, gdzie „zagranica" dostarcza jedynie inspiracji, a nie gotowych narzędzi. Czyż bowiem takie zapożyczenia i adaptacje nie są formą autokolonizacji? Podczas gdy w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dokonywaliśmy „dekolonizacji umysłów" za pomocą *French Theory*, nadszedł czas na wkład polskiej myśli w rozwój światowej humanistyki. W tym celu wróćmy do problemu postawionego na początku, tj. do pytań badawczych, które uważamy za ważne dla przyszłości, oraz o cel prowadzenia takich badań. (Oczywiście samo postawienie problemu w taki sposób zakłada, że nauka powinna być użyteczna, choć nie o jej użyteczność dla wzrostu gospodarczego tutaj chodzi. Z pewnością znalazłoby się jednak wielu badaczy, którzy nadal twierdzą, że podstawowym celem jest poszukiwanie prawdy[14].)

Wychodząc od refleksji na temat *French Theory* w Polsce, chciałabym spróbować nakreślić pewne ogólne cele polskiej humanistyki:

– deprowincjonalizacja intelektualna Polski. Myślę, że czas koniecznych zapożyczeń – wynikający m.in. z braku dostępu do nowszej literatury, już dawno minął; nadszedł czas na tworzenie własnej tradycji myśli teoretycznej, która by była kompatybilna ze światowymi tendencjami w humanistyce, a z drugiej strony stanowiła oryginalny w nią wkład. Wiąże się z tym odejście od zapatrzenia się w Stany i zwrócenie uwagi na inne tradycje myślenia;

– z czego wynika pewna impotencja polskich badaczy do tworzenia własnych ujęć teoretycznych? Dlaczego z Polski nie pochodzą ojcowie fundatorzy teorii? Mam na ten temat pewną hipotezę, która dotyczy niechęci wobec teorii, nad którą pokutuje widmo jedynej właściwej teorii badania wszystkiego, którą w przeszłości był marksizm (odnosi się to do obawy, że teorie są zarazem ideologiami i są albo rewolucyjne, albo zachowawcze) oraz odseparowanie teorii od praktyki. Zatem kolejnym celem jest, jak sądzę, po pierwsze – odejście od traktowania teorii jako gotowej do użycia skrzyn-

---

[14] Zob.: Andrzej Białas, „Złudzenie użyteczności sterowanej", w: *Polskie nauki humanistyczne i społeczne w nowym stuleciu, w nowej Europie*. Warszawa: IBL, 2006, s. 19-20.

ki z narzędziami, którą wykorzystuje się do analiz polskiego materiału badawczego, po drugie – połączenie teorii z praktyką. Rodzimy materiał badawczy powinien być traktowany jako baza dla przekraczania zapożyczanych teorii, które powinny być stale uhistoryczniane i kontekstualizowane. Potrzebna nam zatem „nacjonalizacja" teorii i kategorii badawczych. (Obecnie grozi nam „pułapka postkolonializmu", tj. pokusa instrumentalnego wykorzystywania teorii postkolonialnej do badania polskiej przeszłości). Jeżeli zaś chodzi o drugi punkt, to *French Theory* otworzyła drogę do powtórnego połączenia teorii i praktyki (badań historycznych) właśnie dzięki temu, że zwróciła uwagę zarówno na ideologiczny wymiar refleksji nad przeszłości, jak i na wagę praktyki badawczej;

– promowanie podejść porównawczych jako pewnej perspektywy (czy też metody), która ma większy potencjał niż badania interdyscyplinarne. Przy czym myślę także o zmianie źródeł inspiracji dla takich badań, których nie tyle dostarcza dzisiejszej humanistyce antropologia, socjologia czy literaturoznawstwo, ile coraz częściej biologia, (nowa) geografia, genetyka, kryminalistyka, tzw. technonauka i sztuka. W tych dziedzinach upatruję możliwości „intelektualnego desantu", który zrzucony na teren znanych nam badań humanistycznych może dokonać ich zasadniczego przeformułowania;

– wyjście poza styl polemiki opozycyjnej. Być może ten punkt nie jest już potrzebny, albowiem koncepcje takich badaczy, jak Baudrillard, Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard weszły już do kanonu wiedzy humanistycznej i dyskusja na temat postmodernizmu dawno wygasła; niemniej, mając w pamięci związane z tym doświadczenia, może warto zwrócić uwagę, że należałoby z jednej strony promować merytoryczne polemiki, których w Polsce bardzo brakuje, a z drugiej odejść od impotentnego dla rozwoju wiedzy stylu polemiki opozycyjnej, która najpierw buduje sobie wroga, potem upraszcza jego argumenty, a następnie poddaje go bezlitosnej krytyce, ukazując jedynie negatywne aspekty danej teorii, nie wskazując na żadne jej cechy konstruktywne. Taka antagonizująca strategia polemiczna rodzi debaty (gdzie każ-

dy przychodzi ze swoją „prawdą" i zainteresowany jest zaprezentowaniem swojego punktu widzenia, a krytyką innego), zamiast dyskusji (których celem jest znalezienie wspólnych płaszczyzny porozumienia i przekroczenie limitów poglądów prezentowanych przez dyskutantów). Często w takich dyskusjach nie pojawia się żaden element, gdzie polemiści wyrażają solidarność czy zgadzają się z rozważaniami oponentów. Koncentrowanie się wyłącznie na problemach budujących niezgodę, a brak poszukiwania wspólnych celów i punktów odniesienia, tworzy przestrzeń dla potencjalnie destruktywnego (z punktu widzenia interesów budowania wiedzy) myślenia. Należałoby zatem pytać: jaki jest właściwie cel danej polemiki? Czy wykazanie, że „nasza" opcja badawcza jest lepsza od „waszej"? Lepsza z jakiego punktu widzenia? Za każdą opcją badawczą kryje się określona epistemologia, która nie jest „niewinna", ale związana z pewną wizją świata i systemem wartości i można, jak sądzę, wykazać, że w tle budowanej (przez kogo?) opozycji między postmodernistami (wykorzystującymi teorię francuską) i „tradycjonalistami" stał w istocie spór światopoglądowy (między „starą" lewicą postkomunistyczną a „nową" grupą wyedukowanych w Stanach intelektualistów).

Zakończenie

Nie ma wątpliwości, że polska humanistyka współtworzona przez badaczy, którzy przeszli lekcję *French Theory* i mają doświadczenia wyniesione z amerykańskich kampusów, nigdy już nie będzie taka sama. Jest wiele aspektów francuskiej teorii, które przeszczepione zostały do polskiej humanistyki i doskonale wpasowały się w zachodzącą w naszym kraju w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych transformację ustrojową. Chodzi m.in. o stworzenie przestrzeni dla dialogu między teorią i praktyką[15]; podjęcie pro-

[15] Cusset twierdzi, że „teoria francuska zdołała zakorzenić się w Stanach Zjednoczonych, ponieważ istniało tam większe niż we Francji fun-

blematyki podmiotowości (polityka tożsamości, mniejszości narodowe, religijne, seksualne – i do nas doszło PC, czego przykładem jest zastąpienie określenia Cygan Romem); nie tyle odejście od metanarracji, ile obnażenie jej potencjalnych zagrożeń wynikających z totalizujących zakusów (tj. komunistycznej ideologii, lecz także chrześcijańskiej „metanarracji"); relacja wiedza–władza; ostatnio aplikacja teorii francuskiej w kontekście badania polskiego syndromu postzależnościowego, problematyki pamięci (Pierre Nora, Paul Ricoeur), zagadnienia polityczności (Jacques Rancière), biowładzy (Foucault i przychodzący *via* Stany Zjednoczone Giorgio Agamben), uniwersalizmu (Alain Badiou), zagadnienia materialności, badania rzeczy, technonauki (Bruno Latour).

French Theory głęboko wniknęła nie tylko w nasze myślenie o nauce, lecz także w strukturę uniwersytetu i w sylabusy: powstały i mnożą się pracownie i katedry badań kulturowych, genderowych, literatury porównawczej, kultury popularnej, wzrósł nacisk na interdyscyplinarność badań, pojawiły się kursy i cykle wykładów nie tylko związane z problematyką *gender*, *gay and lesbian studies*, lecz także coraz częściej badań postkolonialnych, badań rzeczy, zwierząt, ludzi niepełnosprawnych. (W Instytucie Historii UAM od blisko dziesięciu lat prowadzony jest dla studentów obowiązkowy

---

damentalne zainteresowanie teorią" (Cusset, *French Theory*, s. 273). Jest to interesująca w kontekście rozważań o roli i recepcji *French Theory* w Polsce uwaga, w naszym kraju bowiem już wcześniej (w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych) dokonała się „alienacja poprzez teorię", tzn. oddzielenie teoretyków od praktyków. Przynajmniej w przypadku teorii historii posługiwała się ona tak hermetycznym językiem, że stała się nieprzyswajalna dla tzw. historyków–praktyków. Spowodowało to zmniejszenie zainteresowania teorią i utrzymujący się po dziś dzień wobec niej sceptycyzm. Paradoksalnie jednak, wbrew enigmatycznemu, niejednoznacznemu i trudnemu językowi poststrukturalizmu i dekonstrukcji, wprowadzenie – powiedzmy ogólnie – myśli postmodernistycznej do polskiej teorii historii zaowocowało zmianą języka teoretycznego, który stał się znacznie bardziej życzliwy, tj. zrozumiały i pozbawiony naukowego żargonu. (By zaobserwować tę zmianę, wystarczy porównać dwie kanoniczne dla kursów z metodologii i teorii historii książki Jerzego Topolskiego: *Metodologia historii* z roku 1973 oraz *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej* z 1996 roku.)

kurs pod tytułem „Logika i retoryka narracji historycznej".) Znacznie większy nacisk kładziony jest na krytykę tekstu i jego głębokie odczytanie. Powstało wiele nowych pism i portali internetowych, które promują *French Theory* oraz badania, które się na niej wspierają (np. „lacan.pl", „ekologia i sztuka/seminarium.Foucault", „think tank feministyczny" itd.). Wpływ *French Theory* uwidacznia się także w po-solidarnościowej aktywizacji społeczno-politycznej polskich intelektualistów zaangażowanych w ruchy feministyczne, gayowskie, lecz także w hybrydyczne kultury pogranicza. Od Foucaulta nauczyliśmy się, że wolność (podobnie jak władza) jest praktyką, której się nie posiada, ale egzekwuje.

*

Czuję się znużona rozważaniami o relacji wiedzy i władzy, o ucisku, ofiarach, marginalizacji i wykluczaniu. Wszyscy jesteśmy ofiarami „efektu Foucaulta", który sformatował nasze myślenie o świecie w kategoriach wiedzy/władzy, nie dając nadziei na uwolnienie się ze świata rządzonego stosunkami władzy. Wszystko stało się polityką lub władzą; słaby podmiot, który tworzy się jako efekt krzyżowania się różnych relacji władzy, może co najwyżej uświadomić sobie ich istnienie i funkcjonowanie, a dzięki temu nabyć umiejętności poruszania się w tej siatce uzależnień, pozostając jednak elementem w grze. W politycznie zaangażowanej humanistyce nie ma miejsca na kontemplację świata i refleksję. Postawię zatem pytanie: co ta teoria z nami zrobiła? Co zrobił z nami Foucault? Rzecz jasna nie twierdzę, że nie jest on ważny; że nie jest ważny namysł nad splotem wiedza––władza; że nie jest ważny dyskurs ofiar; że nie jest ważna dyskusja na temat różnych form ucisku. Zastanawiam się jednak, jak te problemy postawić w innym kontekście interpretacyjnym czy teoretycznej ramie; zastosować inne kategorie analizy; słowem – jak wyjść poza wiedzę/władzę? Czyż bowiem powiedzenie, że wszystko jest polityczne, nie jest takim samym determinizmem, jak głoszenie, że wszystko jest dyskursem czy tekstem? Czy nie znajdujemy pewnej absurdalności w idei „spirali władzy", gdzie za każdym wyzwole-

niem, postępuje kolejna (choć odmienna) faza represji wyzwalana przez niedawne ofiary?

Foucault go home, Forget Foucault! – powiem, nawiązując z jednej strony do obserwowanych ostatnio tendencji powrotu *French Theory* do Francji, a z drugiej do coraz częściej przywoływanego eseju Jeana Baudrillarda[16]. Jak podkreśliłam wyżej, nie chodzi rzecz jasna o to, że Foucault (i *French Theory*) nie jest ważny, czy nie inspiruje, ale o to, że należy już do historii humanistyki; z heretyka już dawno stał się klasykiem. Ważne jest zatem, by uhistorycznić działającą w specyficznych warunkach społeczno-politycznych amerykańskiej rzeczywistości *French Theory*. Myślę, że zamiast często instrumentalnego przykładania do rodzimego materiału badawczego, sposobu myślenia i siatki interpretacyjnej oferowanej przez tę teorię, warto się od niej zdystansować. Polska metodologia i teoria nauk humanistycznych, traktująca Zachodnie zdobycze myśli jako inspiracje, a nie jako gotową do analizy i interpretacji rodzimego materiału badawczego „skrzynkę z narzędziami", ma w tym względzie wiele do zrobienia.

---

[16] Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*. Paris: Galilée, 1977. (Wyd. ang.: Jean Baudrillard, *Forget Foucault & Forget Baudrillard, an interview with Sylvere Lotringer*. New York: Semiotext(e), 1987, II wyd. 2007).

Tomasz Szkudlarek

Dekonstrukcja i szczepionka z Marksa, która jednak doprowadziła do infekcji

■

Kiedyś zmuszony byłem spędzić noc na lotnisku. Okna hotelowego pokoiku wychodziły na pas startowy, nie było mowy o spaniu. Szczelnie zamknięte okno, nawiew klimatyzowanego powietrza. Długie korytarze i pozamykane bary, wentylatory i wyciągi klimatyzowanego powietrza. Samoloty wysysające masy powietrza i wyrzucające je za sobą, pożerające i wypluwające przegrzane powietrze. Obroty powietrza porcjowanego, mieszanego w turbinach i wentylatorach, ogrzewanego i schładzanego, zasysanego i odrzucanego wstecz. Turbiny przerabiające powietrze rzadkie w rwące prądy spalin. Powietrze przywożone w kabinach i walizkach ze wszystkich stron świata. Lotnisko – pompa pneumatyczna. Pompa Ducha. Mieszalnia różnic. Podróż z Polski do Ameryki, żeby tam poczytać francuskie teksty po angielsku.

Tło. Pozycjonowanie

Trudno w tym eseju utrzymać linearną strukturę. Próby jej uporządkowania nie doprowadziły do niczego szczególnie klarownego, przedstawiam więc w końcu coś w rodzaju tematycznego zawirowania, okrążenia tematu *French Theory w Polsce* jako doświadczenia jednocześnie naukowego, politycznego, kulturowego i biograficznego. Próbuję się tu zmierzyć z czymś, co stało się doświadczeniem pokoleniowym pewnej grupy humanistów aktywnych naukowo w okresie tak zwanej „transformacji ustrojowej", rozpoczynającej się

w połowie lat siedemdziesiątych (chociaż jej źródeł nie sposób nie poszukiwać w okolicach roku 1968) i pewnie właśnie teraz zmierzającej do dość niejednoznacznego końca.

Nie pamiętam teraz, kto to napisał (pasuje mi to do R. Legutki), ale w czasie, gdy intensywnie interesowałem się debatą postmodernistyczną, przeczytałem, że „polscy postmoderniści" to przefarbowani czerwoni szukający w relatywizmie francuskiej mody usprawiedliwienia dla swej kolaboracji z komunistycznym reżimem. W zasadzie logicznie. Bo skoro prawda to jedna z upadłych wielkich opowieści, a polityczne jest wszystko, to co złego w kilku rozmowach z urzędnikiem bezpieki albo w zaangażowaniu w partyjną odnowę? Wszystko to przecie gry językowe, a jak dowodzi Foucault, każda wiedza jest władzą, zatem i dzisiejsze wyzwolenie jest zaledwie inną maską opresji. *Postmodernizm à la polonaise* to zatem Wielka Narracja Usprawiedliwienia własnej słabej podłości. Mimo zdumienia, z jakim tamten tekst przeczytałem, mimo że w moim przypadku (i w przypadku wszystkich chyba znanych mi „postmodernistów") było raczej odwrotnie, bo w teoriach tych szukaliśmy drogi wyjścia z opresyjnego systemu – w podejrzeniu Legutki jest jednak jakieś paradoksalne „ziarno prawdy". Debata postmodernistyczna w świecie w końcu – przynajmniej w jakiejś jej frakcji – dryfuje w stronę Marksa.

Mnie interesowało wtedy wyrwanie się z anomijnego świata PRL. Poszukując wiedzy, która pomogłaby mi zrozumieć moją trudną więź ze społeczeństwem (jak w latach siedemdziesiątych pisał Stefan Nowak, w zasadzie w Polsce nie istniejącym[1]), czytałem teorię krytyczną, a szczególnie odkrywcze dla mnie teksty z obszaru amerykańskiej krytycznej pedagogiki. W tym mniej więcej czasie zetknąłem się z tekstami Derridy, Foucaulta, Deleuze'a... W roku 1991 dostałem amerykańskie stypendium (to chyba tylko wtedy było możliwe – bardzo na ogół konserwatywna Fundacja Kościuszkowska sfinansowała mój projekt wykorzystania lewicowej teorii krytycznej w projekcie transformacji prze-

[1] Stefan Nowak, „System wartości społeczeństwa polskiego". *Studia Socjologiczne*, nr 4, 1979, s. 155-173.

kraczającej dziedzictwo socjalizmu) i wylądowałem na seminariach Henry'ego Giroux i Petera McLarena w Miami University of Ohio: stary, prywatny i prowincjonalny uniwersytet, z jednym z najsilniejszych wówczas w USA (pewnie obok SUNY) ośrodkiem lewicowej teorii edukacji i dość silnym środowiskiem *French Studies*. Pamiętam mój silny opór, z jakim wchodziłem w język tamtejszych debat silnie odwołujących się do marksizmu – dla nich odkrywczy i wyzwalający, dla mnie raczej zużyty i semantycznie pusty; towarzyszyła temu silna fascynacja innym językiem, na równych prawach obecnym w tamtym dyskursie – językiem „francuskiego" poststrukturalizmu.

Sprzeciw wobec politycznego monopolu PRL prowadził mnie zatem ku lewicowo zorientowanym teoriom zmiany społecznej (w ideologiach wychowania to bowiem *lewica* tradycyjnie traktuje edukację jako czynnik społecznej zmiany). Nie można tego ruchu wykonać bez świadomości fundamentalnego przemieszczenia znaczeń, swoistego „obrotu" będącego – jak szybko zorientowałem się w trakcie moich lektur i rozmów w USA – istotną cechą doświadczenia postkolonialnego, nie tylko polskiego. Postsocjalizm *był postkolonializmem*. To bardzo istotne doświadczenie, pozbawiające złudzeń co do wyjątkowości własnego doświadczenia kulturowego, złudzeń unikatowości „polskiej duszy", co odnajduje się jedynie w romantycznym buncie, nie będąc zdolną do konstruktywnej współpracy z innymi zbuntowanymi duchami. Uświadomienie sobie, że tak samo widzą siebie dusze afrykańskie czy azjatyckie było chyba jednym z najbardziej istotnych doświadczeń mojej amerykańskiej wycieczki. Jednocześnie rozpoznanie tego nienazwanego wtedy w Polsce wymiaru transformacji ustrojowej, ustawiające nasze zmagania w długim szeregu doświadczeń innych społeczeństw, miało swoiście wyzwalający charakter. Skoro – jak czytałem u Nancy Fraser – socjalizm był najbardziej konsekwentną realizacją Oświecenia, moje studia nad amerykańskim postmodernizmem nabierały wymiaru szerszego niż ten, który z polskiej perspektywy wyznaczany był przez logikę ustrojowej transformacji. Brałem udział we wspólnym poszukiwaniu myśli próbującej ogarnąć horyzont kryzysu projektu

modernizacji, którego socjalizm i liberalna demokracja były lokalnymi manifestacjami[2]. Dlatego interesowała mnie raczej dekonstrukcja niż krytyka ideologii; raczej badanie przemocy symbolicznej, kulturowej niż opresyjnych struktur ekonomicznych. Ten „francuski" wymiar społecznej krytyki był bowiem *bardziej uniwersalny*, odnosił się zarówno do obu stron ledwie co obalonego berlińskiego muru. A całkiem prywatnie – wyrywał mnie jako polskiego badacza rezydującego w USA z nieznośnej pozycji wyznaczanej przez kompleks wtórności, zapóźnienia, „doganiania świata"...

Kontekst biograficzny, o którym tu wspominam, ma jeszcze i taki oto dodatkowy wymiar, że przywoływanie tamtego doświadczenia teraz, w momencie jego wyczerpania, naznacza nas aurą *zmierzchu*, starzenia się nas i naszego języka. Szukając wyjść „poza postmodernę", domykamy jej projekt jako lepiej czy gorzej „ustabilizowani" akademicy, pewnie już jakoś przeszkadzający młodszym od nas kolegom.

Poza tym biograficznym wymiarem, recepcja „francuskich" teorii w obszarze moich zainteresowań – w pedagogice – naznaczona jest sporą dozą ambiwalencji i przemieszczania znaczeń. Lata dziewięćdziesiąte to nie był moment pierwszego kontaktu polskiej pedagogiki z humanistyką francuską. Odniesienia do tego obszaru myśli były w PRL obecne i dość rozległe. Nie był to nurt dominujący (polska pedagogika ukształtowana jest w przede wszystkim w orbicie wpływów niemieckich), ale odniesienia tego rodzaju pojawiały się w tekstach pedagogów należących do ścisłej elity tej dyscypliny w PRL. Mam na myśli przede wszystkim pisarstwo Bohdana Suchodolskiego (filozofia wychowania i antropologia filozoficzna łącząca heglizm, marksizm i wpływy egzystencjalne) i Ireny Wojnar (estetyka i teoria wychowania estetycznego). Dodajmy do tego – już poza obszarem objętym później etykietą *French Theory* – bardzo silne wpływy obszaru języka francuskiego w obszarze psychologii rozwoju i wychowania (przede wszystkim Piaget), nadające polskiej dydaktyce wyraźny rys strukturalistyczny. Przy tym, jak zauważa w nie-

[2] Por.: Tomasz Szkudlarek, „Post-socjalistyczna edukacja a filozofia postmodernizmu". *Kwartalnik Pedagogiczny*, nr 1, 1993.

dawnej rekonstrukcji podstaw teorii Suchodolskiego Lech Witkowski, pisarstwo Suchodolskiego organizowane jest w dużej mierze wokół kategorii ambiwalencji, czy „dwoistości”[3]. Witkowski celowo chyba eksponuje tę właśnie kategorię, pragnąc zwrócić uwagę współczesnych badaczy na aktualność myśli Suchodolskiego i jej wyraźny związek ze współczesną problematyką debat w obszarze filozofii edukacji. Tymczasem „teoria francuska” w jej pedagogicznych odczytaniach docierała do Polski w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych głównie z USA – i czytana (podobnie jak w innych miejscach świata) raczej po angielsku niż po francusku. Nie da się tego wyjaśnić chyba inaczej jak czynnikami zmiany paradygmatycznej (także pokoleniowej). Uprzednia recepcja Francuzów włączona bowiem była w dominujący nurt „humanizmu socjalistycznego”, nurt w rewolucyjnym odruchu *en bloc* odrzucony po 1989 roku. W dużej mierze niesprawiedliwie i w jeszcze większej niepotrzebnie, wziąwszy chociażby pod uwagę rolę, jaką seminaria i konferencje organizowane przez Suchodolskiego odegrały w przygotowaniu teoretycznej przebudowy pedagogiki. Ten dług jednak nie wystarczył: potrzebna była jakaś szersza odmiana perspektywy. Jej poszukiwania wyglądały niemal histerycznie – szukano, na przykład, idei „szkoły apolitycznej” (co dziś brzmi niesłychanie naiwnie i wręcz samobójczo), lokując nadzieje w psychologii humanistycznej (głównie Carla Rogersa) – niezbyt świadomie podążającej tropem Rousseauistycznego naturalizmu i jego wizji pedagogiki negatywnej – i w pajdocentrycznej tradycji Nowego Wychowania; szukano idei pozwalających oddalić obawy o manipulację, postulując oparcie teorii kształcenia na kategorii dialogu (Gadamerowska hermeneutyka i Martin Buber) – oczywiście dialogu „autentycznego”, jak ujmowała to Joanna Rutkowiak – dialogu „bez arbitra”[4]. Szukano, wreszcie, koncepcji krytycznych (trzeba było zrozumieć *co się stało* z edukacją i społeczeństwem w to-

---

[3] Lech Witkowski, *Dwoistość w pedagogice Bohdana Suchodolskiego*. Kraków 2001.

[4] Joanna Rutkowiak, „Dialog bez arbitra jako koncepcja relacji między nauczycielem a uczniem”. *Ruch Pedagogiczny*, nr 5/6, 1984, s. 120-128.

talnym socjalizmie – ten nurt rozliczeniowej krytyki był bardzo silny) i emancypacyjnych, stwarzających nadzieję na wykorzystanie edukacji dla społecznego i jednostkowego wyzwolenia. Przede wszystkim jednak – szukano współczesnej *pedagogiki zachodniej* (jakby na chwilę zapominając, że „zachodni" jest projekt pedagogiki po prostu). To w tej aurze następowała recepcja francuskiego poststrukturalizmu. Oczywiście poszukiwania te trwały już od dłuższego czasu. Rok 1989 stał się natomiast momentem ich krystalizacji i rozpoczął ożywioną debatę nad wzajemnymi relacjami owych „nieobecnych dyskursów"[5] kierowaną po części nadzieją na stworzenie z nich koherentnej teorii, po części zaś chęcią likwidacji „teoretycznej monokultury", rozbicia paradygmatycznej matrycy i „ustabilizowania pluralizmu"[6].

Podskórnie zdawało się wyczuć w tej debacie *poczucie winy*: pedagogika jako sfera teorii i edukacja jako społeczna praktyka miały swój potężny udział w konstrukcji niechcianego, opresyjnego systemu politycznego.

Moje doświadczenia z tego okresu wiążą się z intensywnymi studiami nad pedagogiką krytyczną w USA. Jest to bardo szeroki i dynamiczny, a zatem i dość niestabilny nurt teorii i badań edukacyjnych zorientowanych na traktowanie kształcenia jako czynnika społecznej zmiany. Wizja zmiany kierowana jest tu ideami definiowanej na różnych płaszczyznach społecznej sprawiedliwości. Zmiana wymaga oczywiście diagnozy – toteż jednym z głównych wymiarów pedagogiki krytycznej jest analiza form i strategii społecznego wykluczenia dokonujących się zarówno w procesach socjalizacji (oddziaływania pozaszkolne, rynek, kultura popularna etc.), jak i w instytucjach edukacyj-

---

[5] Tytuł znaczącej serii wydawniczej redagowanej przez Zbigniewa Kwiecińskiego i Lecha Witkowskiego.

[6] Jak wynika z rekonstrukcji dokonanej przez Rollanda Paulstona, nie był to specyficznie polski fenomen. Lata siedemdziesiąte rozpoczynają w pedagogice światowej „heterodoksję teoretyczną" (rozbicie paradygmatu funkcjonalistycznego), wiodącą ku „heterogeniczności" lat dziewięćdziesiątych. Por. Rolland G. Paulston, „Pedagogika porównawcza jako pole nakreślania konceptualnych map teorii i paradygmatów", w: *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, pod red. Zbigniewa Kwiecińskiego i Lecha Witkowskiego. Warszawa: IBE, 1993.

nych (kanon kulturowy i programy nauczania, przemoc instytucjonalna itp.). Inspiracje teoretyczne tego nurtu są w USA dość heterogeniczne i obejmują społeczne radykalizmy epoki kontrkultury (jak Ivan Illich czy – przede wszystkim – Paulo Freire), marksizm we wszelkich możliwych odmianach (od ekonomicznej ortodoksji po odmiany kulturowe), feminizm, teologię wyzwolenia, ruchy etniczne, koncepcje ekologiczne, utopie społeczeństwa „digitalnego" czy „teleinformatycznego" (np. Gregory Ulmer) – trudno tu nawet przybliżyć się do pełnej ewidencji. W czasie, gdy włączyłem się do tej debaty w miarę aktywnie, jej pole było już dalece skrystalizowane, z wyraźnym nurtem dominującej teorii reprezentowanym przez Henry'ego Giroux i Petera McLarena. Giroux budował swoją koncepcję na korpusie niemieckiej teorii krytycznej oraz „nowej socjologii oświaty" (Pierre Bourdieu, Basil Bernstein), traktując je jako punkt wyjścia do daleko idących rekonstrukcji[7]. Jego intencją było przede wszystkim przeciwstawienie się silnemu determinizmowi socjologicznemu, sugerującemu, iż cykl reprodukcji nierówności społecznych nie może być przerwany – skoro szkoła, która jest jedyną istniejącą instytucją mającą szansę temu procesowi się przeciwstawić, sama w nim aktywnie uczestniczy. Inaczej mówiąc, teoria reprodukcji (w kilku analizowanych przez Giroux odmianach: ekonomicznej – Bowles i Gintis, kulturowej – Bourdieu, i reprodukcji hegemonii państwa – Gramsci) może dla pedagogiki stanowić jedynie narzędzie diagnozy aktualnego stanu społeczeństwa. Projektowanie strategii zmiany wymaga natomiast zmiany optyki. Tu z pomocą przychodzą etnograficzne badania oświatowe (Paul Willis czy wczesne prace McLarena[8]) oraz *Cultural Studies*: w obu tych optykach szkoła i kultura życia codziennego ukazują się

---

[7] Henry Giroux, „Theories of Reproduction and Resistance in a New Sociology of Education. A Critical Analysis". *Harvard Educational Review*, nr 3, vol. 53, 1983; tenże, *Theory and Resistance in Education. A Pedagogy for the Opposition*. Massachusetts: Bergin & Garvey, 1983.

[8] Paul Willis, *Learning to Labor. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press, 1977; Peter McLaren, *Schooling as Ritual Performance. Towards a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*. London, Boston, Henley: Routledge and Kegan Paul, 1991.

jako sfery *produkcji*, a nie jedynie *reprodukcji* znaczeń. Dodajmy, bardzo rzadko są to znaczenia zaprojektowane przez „nadawców" kulturowego kanonu.

Trudno w tym miejscu dokonać streszczenia tej wielowymiarowej teorii i zdać choćby pobieżnie sprawę z dyskusji i kontrowersji, jakie wokół niej się rozegrały. Sądzę jednak, że już ten pobieżny szkic daje podstawę do wyobrażenia sobie, gdzie i dlaczego krytyczna teoria edukacji dokonała „iniekcji" poststrukturalizmu/postmodernizmu. Badania nad sferą znaczeń konstruowanych w procesie edukacji odsłoniły bowiem ich niezwykle sfragmentaryzowaną, heterogeniczną naturę i jednoczesne uwikłanie w niekończące się łańcuchy krzyżujących się podmiotowych pozycji. Dyskurs pedagogiczny okazał się być daleki od monolitycznej wizji złowrogiej „systemowej manipulacji" i właśnie jego *heterogeniczność* i *naddeterminacja* potraktowane zostały jako „szczelina", w której można – pomimo strukturalnej przemocy i uwikłania szkoły w logikę reprodukcji systemu – ulokować projekty emancypacyjne, skoncentrowane na pracy na znaczeniach. Konstruowana na wydziałach filologicznych i filozoficznych „teoria francuska" okazała się bezcennym zasobem pojęć i koncepcji teoretycznych pozwalających na *przybliżenie* ambicji emancypacyjnych pedagogiki krytycznej do praktyki szkolnej. Brzmi to pewnie dość zaskakująco w zestawieniu z nieustającymi oskarżeniami „Francuzów" o elitarny, niemal ezoteryczny akademizm – ale zwróćmy uwagę, że potraktowanie dekonstrukcji jako strategii *czytania pedagogicznego* ma *realnie wyzwalający* potencjał, umożliwiający odsłonięcie mechanizmu strukturyzacji świata „zamkniętego" w kanonicznych tekstach lektur szkolnych przenoszących ideologiczną oczywistość świata, którego krytyczni pedagodzy akceptować nie chcą. Na pedagogiczny charakter badań literackich wskazywali w tym kontekście dość liczni autorzy – na przykład Robert Scholes zauważający, iż poza kontekstem nauczania pożytek z teorii literatury jest *żaden* (nie służy ona przecież praktyce tworzenia dzieł literackich[9]). „Niespodzian-

[9] Robert Scholes, *Textual Power. Literary Theory and the Teaching of English*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.

ka", z jaką mamy tu do czynienia, polega zatem na niezwykle *pragmatycznym* odczytaniu tych teorii w kontekście ich performatywnego charakteru. Skracając historię owej postmodernizacji teorii krytycznej, wspomnę tylko o jej najdalej bodaj idącym, samobójczym przejawie – o etycznym *wycofaniu się* niektórych pedagogów należących do dominujących grup społecznych z prawa do mówienia. Na jednej z konferencji poświęconych badaniom nad programami nauczania zamiast wystąpienia o metodologicznych kryteriach trafności w badaniach jakościowych usłyszałem deklarację autora, że – świadomy nieuchronności przemocy symbolicznej wpisanej w dyskurs akademicki i w jego własną podmiotową pozycję białego heteroseksualnego mężczyzny – rezygnuje z wygłoszenia referatu. Owacje. To, co poważne i pedagogicznie płodne, rozgrywało się pomiędzy tą absurdalną deklaracją a teoretycznie rzetelnymi i politycznie obezwładniającymi analizami najpierw Bourdieu, potem Foucaulta. Owo „pomiędzy" – czyli pedagogika krytyczna postmodernistycznie pisana, określana przez H. Giroux mianem „pedagogii pogranicza" – miało wyrwać teorię społeczną i praktykę edukacyjną z „teoretycznego cmentarza Orwellowskiego pesymizmu", jak Giroux określał teorię Bourdieu. Jak bowiem zauważył Fredric Jameson, „im potężniejsza jest wizja jakiegoś totalnego systemu czy logiki (…) tym bardziej obezwładniony czuje się jej czytelnik. O ile rekonstrukcja takiej precyzyjnej i przerażającej machiny jest zwycięstwem teoretyka, jest zarazem i jego porażką, gdyż stanowi o teoretycznym paraliżu jego dzieła"[10]. Giroux w tym kontekście nieustannie przypominał, że *teoretycznie* można mieć rację, jednocześnie *pedagogicznie* błądząc.

[10] Fredric Jameson, „Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review*, nr 146, July–August 1984, s. 57.

Ameryka, Europa

Wyjątkowa pozycja myśli francuskiej w kulturze Ameryki Północnej nie jest oczywiście nowym zjawiskiem. W pewnym sensie, pomimo dominacji *White Anglo-Saxon Protestants*, ideologie Francji w dużej mierze stanowiły i stanowią o smaku myśli amerykańskiej. Rewolucja Francuska „udała się" przecież właśnie w USA. Kiedy więc francuskie uniwersytety zaangażowały się w krytyczną rewizję Oświecenia, musiało to mieć potężne reperkusje w kontekście amerykańskim. I tak pewnie powstało to, co skrótowo nazwaliśmy postmodernizmem: jako amerykańska recepcja, zawsze nadmiernie entuzjastyczna i zawsze przesadnie wyostrzająca różnice (co pewnie jest efektem przymusu aplikowalności, jakoś oczywistą koniecznością pragmatyzmu), francuskich wątpliwości co do projektu Rozumu. I w takiej przerysowanej postaci myśl ta trafia do innych miejsc planety.

Postmodernizm nie daje się oczywiście sprowadzić do zamerykanizowanej wersji francuskiej filozofii, ale z pewnością ma wymiar „amerykocentryczny". I w tym kontekście stanowi on fragment innej, i gdzie indziej zakorzenionej dominacji Ameryki. To amerykańskie uniwersytety stanowią globalne centra dystrybucji wiedzy. Dystrybucji raczej niż produkcji, jak się zdaje. To w USA wydawane są *notowane* czasopisma i to w USA lądują w końcu *liczący się* naukowcy. „Notowanie" i „liczenie się" są praktykami władzy, narzędziami foucaultowskiej repartycji. Władza ta legitymizowana jest użytecznością. To amerykański pragmatyzm znajduje uzasadnienia i zastosowania dla światowej myśli: w produkcji broni dla ezoterycznych spekulacji fizyków, i w polityce multikulturalizmu dla krytyków literackich. To od amerykańskiego wykładu zaczęła się *światowa* kariera Derridy.

W roku 1991 czytałem w USA *Technologies of the Self* Foucaulta. Pewnie dzięki foucaultowskim nawiązaniom do antyku poczułem się jak niewolnik – barbarzyńca, któremu przypadkiem dane było posłuchać niewolnika – greckiego pedagoga w jakimś domu w stolicy rzymskiego Imperium. Na okładce książki napisałem sobie: *Foucault, the Slave.*

Wizja taka sugeruje, że naukowa dominacja USA ma charakter wielokrotnie złożonego (jak kartka papieru, przez te złożenia tworząca coś na kształt pakietu i coś tam zasłaniająca) kolonializmu. Kolonializm wiedzy (a dokładniej: kolonizacja dyskursu) wiąże się tu z kolonializmem ekonomicznym i militarnym i – przede wszystkim – z neokolonializmem kulturowym, który, jak zauważała Gayatri Spivak, zawsze jest dyskursem tożsamości[11]. Kolonizacja dyskursu jest natomiast zawsze przemieszczeniem, rekontekstualizacją; „oderwaniem skądś" i „opuszczeniem gdzie indziej" (jak Deleuze i Guattari uogólniają Marksowską logikę pracy kapitału[12]); zabraniem, przeinaczeniem i odsprzedaniem – często temu, komu zabrano. Dlaczego myśl francuska *nie stała się* „znacząca globalnie", zanim nie została przefiltrowana przez Amerykę? No właśnie dlatego, że dopiero to przefiltrowanie włączyło ją w kontekst globalizacji, czyli (jeszcze do przedwczoraj niewątpliwie) amerykanizacji.

Jest jeszcze pewien lokalny kontekst, który chyba dobrze uzmysławia *potrzebę istnienia kolonialnego centrum*. Myśl potrzebuje medium, jakiegoś *czynnika transmisji* i *środowiska*, w którym może się „rozchodzić". Polski system edukacyjny został skonstruowany na wzór niemiecki. Polskie debaty pedagogiczne były odpowiedziami na pytania niemieckiej humanistyki zdominowanej przez tradycję hermeneutyczną, polskie programy nauczania konstruowane były w duchu *Bildungstheorie*. Wydaje się, że myśl francuska, jako „pakiet teorii" w całości trudna do zasymilowania w tradycji heglowskiej, nie mogła się przebić przez ten niemiecki mur; musiała go obejść przez Amerykę. (Mówiłem o wielokrotnym złożeniu tego kolonialnego pakietu: sama ta myśl, jak się zdaje, wzmocniła swój globalny potencjał, gdy również zaczęła odpowiadać na *niemieckie* pytania; po Kojève'a wykładach z Hegla).

---

[11] Gayatri Ch. Spivak, „Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge". *The Oxford Literary Review*, nr 1-2, vol. 13, 1991, s. 224.

[12] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, transl. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. London–New York: Continuum, 2004.

Nadal jednak pozostaje do wyjaśnienia kwestia, dlaczego akurat „teorii francuskiej" przypadł w udziale przywilej zdefiniowania pola problemowego humanistyki. Pewnie jest w tym jakaś geopolityczna dialektyka, jakieś „obroty idei" trudne do uchwycenia z wciąż krótkiej perspektywy czasowej – i ja ich nie ogarniam. Wydaje mi się jednak, że warto zwrócić uwagę na pewien semiotyczny wymiar kolonizacji dyskursu, jaka w procesie amerykańskiej produkcji *French Theory* się dokonała. Kolonizacja dyskursu zdaje się kierować swoistą ekonomią: nie ma chyba sensu „inwestować" w dyskurs, który się „nie sprzeda". Zmierzam do tego, że *w samej tkance kolonizowanego języka* muszą znajdować się elementy predestynujące go do funkcji „globalnego produktu". Sądzę, że jednym z głównych elementów jest tu charakter i strukturalna pozycja *metafor*.

Hegemonia – będąca domniemanym (co nie znaczy, że zawsze uświadamianym) celem kolonizacji – musi ze swej definicji oznaczać próbę *zagarnięcia* szerokiego obszaru zjawisk dotychczas niemieszczących się w ramach dostępnych narzędzi artykulacji. Musi być zatem z istoty swojej *metaforyczna*, musi na jednej płaszczyźnie ustawiać zjawiska pochodzące z różnych światów i wyrażane różnymi językami. Język hegemonii musi więc być skonstruowany tak, by w jego *centrum* znajdowały się metafory szczególnie „uwodzące", czy – jak określa to Umberto Eco – „ekscytujące". Najlepiej do tego celu zdaje się nadawać *język obcy*. W trakcie przekładu znaczenia są bowiem nieuchronnie „metaforyzowane" – przeniesienie pojęć do innego kontekstu zmienia całą sieć konotacji i czyni z centralnych kategorii dyskursu nieustającą zagadkę obudowywaną wciąż mnożącymi się komentarzami i dopiskami. *French Theory* spełnia więc ten minimalny warunek ekscytacji po prostu dlatego, że jest *French*. Ale jej „ekscytujący potencjał" jest w tym wymiarze oczywiście znacznie potężniejszy: autorzy włączani do światowego obiegu myśli są rozpoznawani nie tyle jako autorzy *pojęć* (jak czytamy u Deleuze'a i Guattariego[13]), ile *metafor*

[13] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?* przeł. Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.

właśnie, swoistych nie-pojęć, czy pojęć nie do pojęcia. Ma to zarówno wymiar formalny, jak i retoryczny. Formalny – bo w rzeczy samej pojęcia centralne dla danego języka zdefiniowane w tym języku być nie mogą, są nierozstrzygalne, stąd cała gra ruchów okrężnych wokół nich toczona. Retoryczny (i afektywny zarazem) – bo te właśnie gry wywołują ową ekscytację przyciągającą do teorii kolejnych interpretatorów i domagają się afektywnej *inwestycji* (kateksji) znaczeń. Zdaje się, że autorzy tworzący rdzeń *French Theory* są w dużym stopniu graczami świadomymi, graczami grającymi także z ową ekscytacją i wykorzystującymi ją dla czysto estetycznej przyjemności tworzenia kalamburów niemożliwych ani do wyłożenia, ani tym bardziej do przełożenia. Przypomnijmy kluczową tutaj Derridowską *différance* – albo Lacanowski „omlet", który tyle krwi napsuł tłumaczom. Próbując przybliżyć słuchaczom wizję *libido* jako siły niemieszczącej się w granicach ciała, pozbawionej fizycznej trójwymiarowości, Lacan mówi o strukturze wyłaniającej się już u początków życia, na etapie komórki jajowej, która ciało przekracza; która jest *lamelą* – jest „płaska", „dwuwymiarowa", i dlatego wszystko może przenikać. To „coś płaskiego" wyłaniającego się z ludzkiego jaja to *l'hommelette*[14]... No i co mają z tym „omletem" zrobić tłumacze i komentatorzy? Slavoj ŹiŹek robi z niego *manleta*, a tłumacz polskiej edycji książki ŹiŹka *człomleta*[15]. Chyba nie bardzo.... Ale libidalna jajecznica odtąd już musi stanowić wyzwanie dla światowej humanistyki. Humanistyka francuska lubi *grać metaforami*, które zmuszają czytelników i tłumaczy do nieustannego *tłumaczenia dowcipów*. Tłumaczenie dowcipu polega na wypełnieniu metafory pominiętymi w „przeskoku" metonimiami[16]. Rozu-

---

[14] Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*. New York: Norton, 1977, s. 197.

[15] Slavoj ŹiŹek, *Lacan: przewodnik krytyki politycznej*, przeł. Julian Kutyła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.

[16] U Eco metafora jest „przeskokiem" w łańcuchu metonimii. Takie ujęcie pozwala rozpatrywać metaforę pod kątem „ekonomii" znaczenia – dobra (czy trafna) metafora nie może być zbyt bliska (wtedy „nic nie daje") ani zbyt odległa (wtedy jest niezrozumiała). Por. Umberto Eco, „The semantics of metaphor", w: *Semiotics. An Introductory Anthology*, ed. by Robert E. Innis. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

miem, *l'homme*, to jajo, i *l'omlette*, aha!, jasne. Ale już mniej zabawne. Intelektualne i poważne. Po takim przekładzie, który wymusza konieczność *wykładu*, z dowcipnej i prowokacyjnej narracji powstaje Teoria.

Przypomnijmy: przyjemność lingwistycznej gry, ekscytacja „pojęciem nie do pojęcia" *uwodzi*. Uwiedzenie jest zaś jedną z podstawowych strategii neokolonializmu jako polityki tożsamości – a mówiąc w innym języku, jest warunkiem hegemonii, która buduje się dzięki inwestycji znaczenia „pełni" w obiekty cząstkowe, które w trakcie tej operacji stają się *pustymi znaczącymi*[17].

Dodajmy jeszcze jedno. Cała ta gra toczy się – ostatecznie – po angielsku. A dokładniej, w angielszczyźnie konstruowanej na użytek czytelnika globalnego, możliwie wypranej z konotacyjnych komplikacji. Oczywiście owo „pranie" dotyczy najpierw materii języka francuskiego, ale jego skutkiem jest także pewnego rodzaju sterylizacja angielszczyzny. Tłumacz i redaktor amerykańskich wydań Derridy, Alan Bass, pisze we wstępie do *Writing and Difference* o często wyrażanych wątpliwościach, czy Derridę da się czytać inaczej niż po francusku, i w tym kontekście o pokusie translatorskiego kompromisu pomiędzy *English as we all know it* i jakimś nieistniejącym „English" adekwatnym do celów konkretnego przekładu. Ale skoro Derrida po francusku jest „zrozumiały przy pewnej dozie cierpliwości", pisze Bass, „zdecydowałem się na *English as we all know it*"[18]. Podstawowy skutek tej operacji jest taki, że Derridę po angielsku czyta się łatwiej niż po polsku i pewnie łatwiej niż po francusku. Bez kontekstu rodzimego języka, niemal płasko, bez gry na poziomie znaczących – *teoretycznie*. Taki Derrida – pomimo całej masy przenośni, którymi operuje – sam staje się „przenośny", transwersalny, *pojęciowy* i *teoretyczny*. Staje się swoją własną, uwodzącą metaforą.

---

[17] Por. Ernesto Laclau, *Rozum populistyczny*, przekł. pod kier. Tomasza Szkudlarka. Wrocław: Wydawnictwo DSW, 2009.

[18] Alan Bass, *Translator's Introduction*, w: Jacques Derrida, *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, s. xiv.

Czytanie w Polsce

Wspominałem wcześniej o swoistej alergii na język marksizmu, która przez długi czas wywoływała dyskomfort w lekturach teorii krytycznych i prowokowała „odbicia" ku bardziej strukturalistycznym językom, naznaczając cały ten obszar myśli dodatkową ambiwalencją. Kwestia obecności/nieobecności Marksa stanowi dość istotne pole podziału teorii społecznej także w USA. Postmodernistyczne otwarcie, związane z intensywną recepcją humanistyki francuskiej, od początku bywało kwestionowane jako zacierające istotę problemów społecznych. Dobrym przykładem takiej krytyki jest *Against Postmodernism* A. Callinicosa, w której dokonuje on krytyki ideologii postmodernizmu, osadzając istotne elementy tej formacji kulturowej w logice funkcjonowania zglobalizowanej klasy średniej[19]. „Wielorakość tożsamości" konstruowanych jako gra znaczącymi bez zakorzenienia w materialności życia społecznego to – zgodnie z tą optyką – typowa strategia życia sprzedawców, specjalistów od reklamy, dziennikarzy czy PR-owców: nowo powstałej i niezwykle ekspansywnej klasy globalnych funkcjonariuszy postindustrialnego kapitalizmu. Zarazem jednak ta sama kolekcja cech, czytana w kontekście kulturowej dominacji (głównie w obszarze pedagogiki międzykulturowej), bywa rozumiana jako „dobra nowina" dla tych grup społecznych, które zostały uznane za spetryfikowane i skolonizowane mniejszości: otwarcie gry znaczącymi stanowi tu element wyzwalający, pozwalający na skonceptualizowanie strategii *wymknięcia się* dyskursom panowania. Dekonstrukcja nabiera tu typowego dla amerykańskiego sposobu czytania filozofii wymiaru pragmatycznego: staje się *projektem politycznym* – już to traktowanym z podejrzliwością jako *osłabiający* szanse politycznej walki (bo demontujący „wroga", relatywizujący pozycje opresora i ofiary i odrywający to, co polityczne, od materialistycznie pojmowanych struktur społecznych) – już to z nadzieją

[19] Alex Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*. Cambridge: Polity Press, 1990.

na otwarcie „szczelin" w dyskursywnie sprawowanej władzy, w których pojawić się może *nadzieja* na zmianę zafiksowanych pozycji. W tym drugim przypadku możemy z pewnością stwierdzić, że pragmatycznie traktowany poststrukturalizm nie był jedynie domeną badań literackich, że narzędzia krytyki tekstualności były niezwykle istotnym elementem amerykańskiego multikulturalizmu; że tworzyły silny polityczny język pozwalający na konceptualizację ostro przeżywanych i najzupełniej realnych problemów kulturowej tożsamości. Takie przeniesienie nie jest zaskakujące, jeśli uświadomimy sobie, że tożsamość – tak, jak jest dziś najczęściej ujmowana – jest *narracją*, autobiograficzną lub historyczną opowieścią. Praktyka krytyki tekstualnej staje się tu niemal tożsama z praktyką pedagogiczną, a ulokowanie jej w kontekście wielokulturowości natychmiast otwiera ją na wątki charakterystyczne dla postmodernizmu i krytyki postkolonialnej[20].

W obu wypadkach – i krytyki, i apologii – teoria jest tu czytana pod kątem tego, *co ludziom robi*. Charakterystycznym przykładem tego napięcia w sferze pragmatyki myślenia teoretycznego jest *casus* Petera McLarena, silnie przypominający wolty dokonywane przez Slavoja ŹiŹka. Ten wybitny autor był na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych jednym z najgorliwszych czytelników i propagatorów *French Theory* w badaniach pedagogicznych, po kilku zaś latach stał się propagatorem powrotu do ortodoksyjnego marksizmu. Pierwsza z tych faz wiązała się z prowadzonymi przez niego badaniami etnograficznymi nad wykluczoną społecznie młodzieżą z wielokulturowych szkół w centrach wielkich miast; podejście dekonstrukcyjne dawało nadzieję na odnalezienie *śladów szansy* na przedefiniowanie beznadziejnej pozycji społecznej tych dzieci. Niedługo potem nastąpił odwrót od subtelnych gier polityki tożsamości i renesans klasycznej teorii konfliktu – z silnymi (i dawniej u McLarena obecnymi, ale moderowanymi przez złożone dialektyki tożsamości) odniesieniami do Freire'a, Che Guevary, Mark-

[20] *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, pod red. Tomasza Szkudlarka. Kraków: Impuls, 1995.

sa – a także Trockiego i Lenina[21]. Silnym impulsem dla intensyfikacji tego rodzaju odniesień w obszarze myśli radykalnej w USA stały się wydarzenia z 11 września 2001 roku i ich geopolityczne konsekwencje.

Kwestia ta zdaje się mieć istotne znaczenie dla recepcji myśli krytycznej w Polsce. Bardzo trudno jest tu operować uogólnieniami, z konieczności rekonstrukcja i interpretacja tego fenomenu wikłać się musi w coś na kształt próby zrozumienia osobistego zaangażowania. Zarówno wątki „klasycznej" pedagogiki krytycznej, mocno podbudowanej dorobkiem Szkoły Frankfurckiej, jak i dokonana przez autorów takich jak McLaren i ŹiŹek wolta w stronę marksistowskiej ortodoksji, nie mogły nie napotykać *oporu* w polskich środowiskach pedagogicznych. Cierpieliśmy wtedy na ostrą formę postsocjalistycznej alergii. Jak wspomniałem, lata dziewięćdziesiąte były naznaczone próbami rozliczania się z uwikłaniem pedagogiki w projekt budowy społeczeństwa socjalistycznego, poszukiwanie nowych teorii w nurtach zachodniego marksizmu musiało być wielce ryzykowne i po prostu dziwne – co najmniej w sensie „towarzyskim". Lektura tych tekstów, szczególnie dokonywana w kontekście społeczeństwa amerykańskiego, rodziła zaś gorzkie przeświadczenie o *niemożliwości* skonstruowania „dobrego społeczeństwa" (wtedy nasze oczekiwanie normatywne były wyrażane kategorią „normalności" – chcieliśmy, żeby Polska stała się „normalnym krajem", gdzie wszystko mniej więcej działa i gdzie można utrzymać się z pracy), o bezsilności wszelkich społecznych utopii – zarówno socjalistycznych jak i liberalnych, czy jak byśmy chcieli je jeszcze ponazywać. Wtedy ten dystans do liberalnej demokracji i kapitalizmu miał charakter dość teoretyczny, nie towarzyszyło mu jeszcze doświadczenie zawodu, nie wyczerpał się jeszcze potencjał rewolucyjnego doświadczenia lat osiemdziesiątych. I dziś warto tamto *wydarzenie* sierpniowej rewolucji pamiętać. Wraz z nim obecna jest

---

[21] Por.: Peter McLaren, *Che Guevara, Paolo Freire, and the Pedagogy of Revolution*. New York: Rowman & Littlefield, 2000. Tomasz Szkudlarek, „Tłumacząc McLarena. Globalizacja, postmodernizm i rewolucja". *Kwartalnik Pedagogiczny*, nr 2 (184), 2002, s. 30-50.

wciąż jakaś forma nadziei niosąca ze sobą radykalny potencjał utopii. *Jakaś* szansa zmiany zawsze „czai się" w niemożliwych do przezwyciężenia „realpolitykach", ale (i tu pojawia się ten element antyutopijnej goryczy) projektowanie tych zmian w oparciu o rozległe polityczne wizje i nadzieje na „zorganizowanie wolności" zdaje się prowadzić do nieszczęścia. O ten element myślenia krytycznego, jak sądziliśmy, byliśmy – my ze Wschodu – mądrzejsi od naszych amerykańskich (i pewnie „zachodnich" w ogóle) nauczycieli.

Wydaje mi się, że w tej *niemożności osadzenia się w teorii krytycznej* tkwi pewien istotny element polskiej (a na pewno mojej) jej recepcji. Otóż w polu napięć pomiędzy „determinizmem bazy" a „determinizmem nadbudowy", między „strukturą klasową" a „władzą dyskursu", z pewnością silniej koncentrowałem się na tej drugiej; była to dla mnie optyka poznawczo płodniejsza. Dalej, w sferze napięć pomiędzy traktowaniem dyskursu w sposób deterministyczny i otwieraniem jego struktur na grę znaczących, z pewnością życzliwiej traktowałem perspektywę *otwarć* niż *domknięć*. Nie znaczy to jednak, że determinizm został tu odrzucony. W myśleniu pedagogicznym zachodzi bardzo specyficzna gra determinizmu i woluntaryzmu: na etapie *diagnozy* społecznych problemów musimy posługiwać się podejściami deterministycznymi (jest tak a tak, bo „coś" to spowodowało; jest tak a tak, bo to „coś" było niemożliwą do przezwyciężenia siłą wobec jednostki zewnętrzną – biedą, delegalizacją kultury, przemocą). Na etapie *projektowania praktyki* edukacyjnej wszelkie determinizmy (nie tylko społeczne – także na przykład genetyczne) *muszą* jednak zostać zawieszone: działanie pedagogiczne *musi* być kierowane *wolą zmiany* – *wbrew* temu, co doprowadziło do nieakceptowanego stanu rzeczy. Wbrew biedzie, marginalizacji i przemocy *trzeba działać* na rzecz zmiany nawet „niemożliwej". Jest to zresztą aporia dobrze znana we wszelkich odmianach myślenia radykalnego, łącznie z marksizmem (jeśli wszystko jest zdeterminowane przez obiektywne prawa historii, to jak możliwa jest rewolucja?). Wracając do pedagogiki krytycznej i jej fascynacji Francuzami – oznacza to oscylację pomiędzy Foucaultem a Derridą (albo, we wcześniejszych dyskusjach,

między Bourdieu z „Reprodukcji....” i – na przykład – recepcją Gramsciego w obszarze *Cultural Studies*); między demaskującą rekonstrukcją władzy/wiedzy sprowadzającą podmiot do „pozycji w dyskursie” a rozsypującą wszelkie struktury analityką gry znaczących, zawsze wiodącą ku fundamentalnej *nierozstrzygalności*, z której i poprzez którą „wszystko się może wydarzyć”. I ta gra, to napięcie, stało się dla mnie podstawowym terenem badania struktur pedagogicznego myślenia.

Podążając tropem krytyki ideologii (i cytowanego tu już Callinicosa), powinienem tę fascynację dyskursem i dekonstrukcją ująć tak: *nie chciałem* czytać pedagogiki krytycznej jako kolejnej wersji Marksa. Nie zaraz po wyjściu z PRL-owskiego letargu. Moja postsocjalistyczna alergia nie pozwoliła mi skupić się – nie wtedy – na społecznej niesprawiedliwości i wykluczeniach pojmowanych jako „proste” konsekwencje logiki kapitału. Szukałem *czegoś więcej* – a przede wszystkim chciałem szukać *gdzie indziej*. Logika władzy/wiedzy dawała narzędzie pojmowania *wszelkiej* polityki, tej minionej i tej się rodzącej, jako naznaczonej nieuchronną przemocą i zawsze wzywającej do niezgody. W imię czego? W imię stale obecnej możliwości; w imię prawa do niedookreślenia, niezdeterminowania, do nieobecności w strukturze, czasem po prostu do milczenia. Do tego wszystkiego, na co nie chciał mi pozwalać PRL, i na co nie chce pozwalać narodowy katolicyzm w stylu IV RP. Dekonstrukcja jako krytyka uniwersalna, krytyka wszelkiego Systemu. Dekonstrukcja jako lekarstwo na postsocjalistyczną alergię.

Ale, jak pisze Derrida[22], nie ma lekarstwa niewinnego. Także w „aptece Derridy”.

---

[22] Jacques Derrida, „Farmakon”, w: *Pismo filozofii*, przeł. Bogdan Banasiak. Kraków: inter esse, 1992.

Widmo, trup, szczepionka

„Widma Marksa”[23] Derridy to tekst będący po części polemiką z Fukuyamy wizją „końca historii” i ostatecznego zwycięstwa liberalnego kapitalizmu po upadku wschodnioeuropejskich socjalizmów. Derrida odsłania tu wyparty element współczesnego dyskursu politycznego; element obsesyjnie omijany i przez samo to ominięcie obecny jak nawiedzające współczesność widmo: widmo Marksa.

Triumfalna intronizacja neoliberalizmu i neokapitalizmu – mimo wszelkich prób ku temu zmierzających – Marksa się jednak nie pozbyła; widmo Marksa „nawiedza” (*haunts*) myśl, i samo owo „nawiedzanie” staje się wyzwaniem swoistej ontologii (*hauntology*) politycznej hegemonii: „Hegemonia wciąż organizuje wyparcie, a zatem i wciąż potwierdza nawiedzenie. Nawiedzenie przynależy strukturze wszelkiej hegemonii” (s. 34). Hegemonia zawsze musi usuwać to, co heterogeniczne, musi poddawać je totalizującej władzy elementu „wynoszonego do godności Rzeczy”, jak za Lacanem ujmuje to dziś Ernesto Laclau[24]. W odróżnieniu od czasu powstania *Kapitału*, kiedy mowa była o „widmie komunizmu” krążącym po Europie jako zmora przyszłości, dziś jest to widmo *przeszłe* – marksizm i komunizm jawią się jako minione zwidy, którym jednak – podobnie jak w czasach Marksa – nie wolno pozwolić się odrodzić w przyszłości. Marks umarł, komunizm umarł, niech żyje kapitalizm – jak zauważa Derrida, deklaracje tego rodzaju przypominają „triumfalną fazę żałoby” opisywaną przez Freuda. Triumfalizm taki – będący istotą dominującego dyskursu politycznego – skrywa przerażenie *stałą obecnością tego, co wyparte*, nie-

---

[23] Jacques Derrida, *Spectres of Marx, the state of the debt, the Work of Mourning, & the New International*, transl. Peggy Kamuf. London: Routledge, 1994. W cytatach posługuję się odniesieniami do krótszej wersji tekstu: Jacques Derrida, „Spectres of Marx”. *New Left Review* 1/205, May–June 1994. Numery stron cytatów z tego wydania podaję w nawiasach.

[24] Por. Laclau, *Rozum populistyczny*. Derrida w „Widmach Marksa” odwołuje się do koncepcji hegemonii Laclau wykładanej we wcześniejszych pracach tego autora.

możnością oderwania się od tego, czemu usiłuje zaprzeczyć. Nawet sama teza o końcu marksizmu budowana jest bowiem zgodnie z logiką wywodu Marksa, zgodnie z jakąś formą historycznego materializmu. Wyparte (Lacanowskie *Realne*) zawsze wraca, bo samo wyparcie utwierdza jego status jako widma.

To właśnie ten triumfalny ton neoliberalnego zwycięstwa (a w tym wielce podejrzanie tryumfalny entuzjazm, z jakim światowe media witały „dobrą nowinę" Fukuyamy) każe Derridzie podjąć trop dziedzictwa Marksa. Tekst staje się tu autobiograficzny, odwołuje się do pokoleniowego doświadczenia francuskich humanistów z końca lat pięćdziesiątych, wobec którego wizje Fukuyamy zdają się być przemieszczonym powtórzeniem, pozbawioną wielu istotnych elementów symulacją. „Współcześnie młodzi ludzie (typu »czytelnik Fukuyamy« albo typu »sam Fukuyama«) prawdopodobnie nie zdają już sobie z tego sprawy: eschatologiczne tematy »końca historii«, »końca marksizmu«, »końca filozofii«, »końca człowieka«, »ostatniego człowieka« i tak dalej, były naszym chlebem powszednim w latach 1950., czterdzieści lat temu" (s. 33). I właśnie ich *powtórzenie* w latach dziewięćdziesiątych, po politycznym upadku „bloku wschodniego", czyni z tamtego doświadczenia istotny punkt odniesienia nakazujący uznanie *niezbywalności*, niemożności „pozbycia się" tamtego dziedzictwa. Mowa tu nie tylko o intelektualnych dyskusjach z połowy ubiegłego stulecia – mowa o całym kontekście intelektualnego przełomu, jaki w historii kultury stanowił marksizm.

> Takie wydarzenie nie ma precedensu. W całej historii ludzkości […] wydarzenie to (powtórzmy, wydarzenie dyskursu zgłaszającego w naukowo-filozoficznej formie roszczenia do zerwania z mitem, religią i z narodową mistyką) związało się, po raz pierwszy i nierozerwalnie, z ogólnoświatowymi formami społecznej organizacji (partia o uniwersalnym powołaniu, ruch związkowy, konfederacja państw i tak dalej). Jednocześnie wprowadziło nową koncepcję człowieka, społeczeństwa, ekonomii, narodu, kilka koncepcji państwa i jego zaniku. Cokolwiek o tym wydarzeniu myślimy, o często przerażających porażkach wszystkiego, co ono zapoczątkowało, o techniczno-ekonomicznych i ekologicznych katastrofach i totalitarnych perwersjach, którym

> dało początek […] – i cokolwiek pomyślimy o traumie w ludzkiej pamięci, która może być jego skutkiem – to unikatowe wydarzenie miało miejsce (55-56).

Jesteśmy więc dziedzicami Marksa czy tego chcemy, czy nie – w tym sensie, że „dziedziczenie nigdy nie jest nam dane, jest ono zawsze zadaniem" (s. 40). Marksizm umarł, po zmarłych dziedziczy się to, co zostawili. I jak wszyscy, którzy mają coś odziedziczyć, jesteśmy do tego testamentu *powoływani* i – czy tego chcemy, czy nie – jesteśmy w *żałobie*. Dodajmy: w tym wypadku w żałobie nieumiejętnie przeżywanej, niepozwalającej na wieczny odpoczynek, zapraszającej kolejne powroty widma.

Dla Derridy dziedzictwo to jest problematyczne, ale oznacza ono zarazem samą *możliwość myślenia* kierowanego – jak pisze – „niedekonstruowalną" afirmacją sprawiedliwości.

> Myślenie dekonstrukcyjne, takie jakie ma tutaj dla mnie znaczenie, zawsze wskazywało na nieredukowalność afirmacji i zatem także obietnicy i niedekonstruowalności pewnej idei sprawiedliwości […]. Takie myślenie nie może operować bez uznania zasady radykalnej i nieskończonej [...] krytyki. Krytyka taka jest częścią doświadczenia otwartego na absolutną przyszłość tego, co nadchodzi, to znaczy częścią nieuchronnie nieokreślonego, abstrakcyjnego, jakby pustynnego doświadczenia wystawionego i poddanego czekaniu na inne i na wydarzenie (54). […] Tego rodzaju dekonstrukcja byłaby nie do pomyślenia w przestrzeni przedmarksowskiej (56).

A zatem dług wobec Marksa – i jednocześnie wezwanie do odpowiedzialności za jego dziedzictwo. Wezwanie kierowane ogólnie do anonimowej „nowej Międzynarodówki" możliwego prawa zdolnego do przezwyciężenia nieszczęść współczesnej fazy kapitalizmu, ale w szczególności kierowane do tych, którym

> w ostatnich dekadach udało się oprzeć hegemonii marksistowskiego dogmatu, a w zasadzie jego metafizyce w jej teoretycznych i politycznych postaciach. A jeszcze dokładniej – do tych, którzy wytrwali w tym oporze bez wykazywania skłonności ku reakcyjnym, konserwatywnym i neokonserwatywnym, antynaukowym czy obskuranckim pokusom; do tych, którzy – przeciw-

> nie – nieustannie podążali drogą hiperkrytycyzmu. Rzekłbym, w dekonstrukcyjnym stylu, do tych, którzy działali w imię nowego Oświecenia wieku mającego nadejść (55).

Te mocne ideowe deklaracje – brzmiące szczególnie silnie teraz, gdy same stanowią już *dziedzictwo Derridy* wzywające nas do jakiejś za nie odpowiedzialności, i gdy na naszych oczach aktualna forma kapitalizmu przeżywa bezprecedensowe załamanie otwierające dla dziedzictwa Marksa szeroką szczelinę – mają nieco uboczne dla głównych tez Derridy znaczenie, są jednak w kontekście moich rozważań znaczące. Wskazują mianowicie na możliwość pewnej (oczywiście metaforycznej) eksplikacji fenomenu „zarażenia przez dekonstrukcję" w polskiej humanistyce ostatnich dziesięcioleci. Jak wspominałem, dla mnie najbardziej istotnym motywem czytania Derridy był właśnie *uniwersalny* charakter jego krytyki, jej nieskończoność i bezkompromisowa wierność zadaniu poszukiwania tego, co nierozstrzygalne i co razem funduje możliwość jakiejkolwiek struktury, jej *hiperkrytycyzm* właśnie. Taka krytyka dawała nadzieję na utrzymanie myśli poza dogmatami i ich równie dogmatycznymi negacjami, na *wolność myślenia* służącego nieustannie obecnej w tle *możliwości wolności społecznej*[25]. Miało to być myślenie otwierające na możliwość *wydarzania się znaczeń* – na ich rekonstrukcję *pomimo* tego wszystkiego, co musiało chcieć zamrażać je w strukturach. Ten późno (kilka miesięcy temu) przeze mnie przeczytany tekst Derridy, tekst czytany dziś jak testament, daje temu podejściu i tej pedagogicznej nadziei znakomity wyraz.

Jednocześnie odsłania on samą istotę przewrotności dekonstrukcyjnej ucieczki od dogmatu. Oto w ciele owej uniwersalnej krytyki, niemożliwej do zamknięcia w żadnej określonej postaci ideologii, tkwi niemy– ale jakoś przecież *aktywny* – mikrob Marksa. W zasadzie zawsze w tym ciele przeczuwa-

---

[25] Por. Tomasz Szkudlarek, *The Problem of Freedom in Postmodern Education*. London–Westport, CT: Bergin & Garvey, 1993; tenże, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*. Kraków: Impuls, 1993.

ny, choćby przez pewne homologie praktyki krytycznej; ale jednocześnie to widmo jedynie, Marks osłabiony, wystudzony, pozbawiony etosu i patosu klasowej walki i odsunięty od historycznego *materializmu*, więc pozbawiony i samej materii jakby... Marks jak szczepionka, osadzony w dekonstrukcjonizmie tak, jakby jego zadaniem miało być zapobieżenie lewicowej infekcji. Może dlatego Jürgen Habermas uznał gromadę francuskich filozofów za „młodych konserwatystów" przeszkadzających w dokończeniu radykalnego projektu moderny[26]. Krytyka dekonstrukcyjna jest *zbyt radykalna* jak na potrzeby modernizacji świata społecznego; nie zatrzymuje się, gdy „już wystarczy", nie oszczędza samego krytykującego podmiotu, nie osadza swoich rozstrzygnięć (jeśli w ogóle takie produkuje) w żadnej społecznej materialności. Z tego samego powodu jest krytyką *nie dość radykalną*, nadmiernie uważną, przeintelektualizowaną; krytyką zakładającą jakieś następne podejrzane metafizyki za każdym dekonstruowanym konceptem, zawierającą w swych tkankach i (milczącego) Marksa i wszystkie jego negacje, wciąż osłabiającą szansę na niezbędne rewolucji zacietrzewienie.

A jednak – zadziałało. Jak widać z cytowanego wyżej tekstu, „zadziałało" i na Derridę, i na wielu spośród tych, którzy zapragnęli rozumieć do końca. Jakoś trzeba próbować wyjaśnić wspomniane wcześniej wolty ŹiŹka i McLarena, narastającą popularność lektur Marksa wśród studentów filozofii i nauk społecznych, silny wzrost zainteresowania badaniami nad społecznymi wykluczeniami i ich strukturalnymi uwarunkowaniami. Można powiedzieć, że powrót Marksa – zauważany już powszechnie jako światowy fenomen – jest zwyczajnym efektem znudzenia postmodernizmem (czyli zapewne *dopełnienia się* postmodernizmu jako kultury nudy, która sama się sobą znudziła) albo że jest to efekt prawdy – czyli trafnego rozpoznania powrotu bipolarnej struktury świata doprowadzonej do tragicznej prostoty przez Wojnę z Terrorem i Terror przeciw Wojnie. Można też oskarżyć o wszyst-

---

[26] Jürgen Habermas, „Moderna – niedokończony projekt", w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja. Warszawa: IFiS PAN, 1996.

ko ŹiŹka, albo uznać zjawisko za odkrywanie teorii kryzysu kapitalizmu w dniach kryzysu kapitalizmu. Nie tłumaczy to jednak, jak możliwe stało się *łagodne przejście* pomiędzy dekonstrukcją a marksizmem, między radykalizmem myślenia różnicy „do końca" i radykalizmem politycznego zaangażowania, domagającym się przecież *zaprzestania myślenia*, zastygnięcia w jakiejś formie i trwania przy podjętej decyzji. Próbując ogarnąć ten ruch w momencie, gdy w Polsce jeszcze ledwie był zauważalny (alergia!), zastanawiałem się nad fenomenem odniesień do Che i Lenina u Petera McLarena, widzącego w doświadczeniu rewolucji mistyczne przeżycie transformujące podmiot, *metanoję* nowego człowieka. Wtedy już (około roku 2000) było widać, że kapitalizm – jak pisał McLaren – „przedawkował"[27], że zapędził się w ekstazie własnych symulacji i lada chwila runie, co, jak ponuro prorokował McLaren, nie obędzie się bez ofiar („kapitalizmu nie sprzedano nam z poduszkami powietrznymi na wyposażeniu"[28]). I to jest pewnie najprostsze i zarazem najbardziej niepokojące wyjaśnienie tej infekcji. Szczepionka z Marksa nie była wadliwa. Mikrob był dostatecznie zdematerializowany, osłabiony, widmowy – tak jak sztuka tego wymaga. Pozwolił ominąć postsocjalistyczną alergię, pozwolił nam czytać radykalne teorie społeczne zachodniego świata bez ryzyka anafilaktycznego wstrząsu. Pozwolił nam się radykalizmem tych tekstów nasycić. Ale organizm okazał się chory – to kapitalizm przedawkował i słania się na nogach. Dlatego widmo Marksa ożywa, wnika w ciała społeczeństw i znajduje sobie nowych, żywych nosicieli.

*

Od wujka, który był w PZPR, dostałem dwa tomy *Kapitału*. Trzeci gdzieś zaginął.

---

[27] Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the pedagogy of revolution.* New York: Rowman & Littlefield, 2000, s. 198.

[28] Peter McLaren, Ramin Farahmandpur, „Marx after Post-Marxism. Reclaiming Critical Pedagogy for the Left". *Working Papers in Cultural Studies*, nr 25, Washington: Washington State University, Pullman, 2001, s. 17.

Piotr Piotrowski

„Francuskie teorie", amerykańska mediacja, polska redakcja. *Pro domo sua* i/lub humanistyka po dekonstrukcji[1]

■

W 1972 roku Andrzej Turowski rozpoczął w Instytucie Historii Sztuki w Poznaniu systematyczne zajęcia ze wstępu do historii sztuki. Dokładniej rzecz biorąc, był to wykład prowadzący cały, bardzo rozbudowany wstępny kurs i był to zupełnie inny wykład niż do tej pory realizowany przez Konstantego Kalinowskiego. Podczas gdy w poprzednim wydaniu, podobnie jak we wszystkich instytutach historii sztuki w Polsce, uczyło się studentów datowania ornamentu, opisu rzeźby nagrobnej oraz malarstwa ściennego i sztalugowego, Turowski postawił akcent na teorię. To znaczy poznańscy studenci w dalszym ciągu uczyli się (i nadal się uczą) tych wszystkich, niezbędnych do wykonywania zawodu, umiejętności, ale przede wszystkim poprzez ćwiczenia. Jedynym podobieństwem między wykładem Andrzeja Turowskiego i jego wcześniejszą wersją, realizowaną przez Konstantego Kalinowskiego, był krótki kurs historii historiografii artystycznej. Co więcej, w wykładzie Andrzeja Turowskiego było to jedyne odniesienie do sztuki, czy też historii sztuki; albowiem niemal w całości wykład poświęcony został teorii, w której duży nacisk położono na to, co na tej konferencji nazywa się *French Theory*, a co ja będę w tym tekście nazywał (po polsku) „francuskimi teoriami". Różnicę między tymi pojęciami rozumiem następująco: wersja angielskojęzyczna oznacza swo-

[1] Dziękuję Adamowi S. Labudzie oraz Andrzejowi Turowskiemu za uwagi do tego tekstu.

istego rodzaju amerykańską syntezę myśli francuskiej w formie zjawiska kulturowego i naukowego, pewnego rodzaju jej redakcję dokonaną na amerykańskich uniwersytetach i w tamtejszej publicystyce; wersję polskojęzyczną (w liczbie mnogiej) rozumiem jako zespół oryginalnej, a więc francuskiej produkcji teoretycznej. Tak więc w skład prezentowanej przez Andrzeja Turowskiego we wstępie do historii sztuki teorii wchodziły przede wszystkim elementy strukturalizmu, semiotyki, neo-marksizmu itp. dyskursy, które dominowały na francuskiej scenie intelektualnej w końcu lat 1960. Jedną z najważniejszych postaci tego wykładu był Roland Barthes; postać druga to Julia Kristeva z czasów jej zainteresowań językoznawczych i semiotycznych. Tu także zaczęto mówić o kulturze wizualnej, wiele lat wcześniej, zanim zaczęła być ona modnym dyskursem amerykańskich uniwersytetów.

Nie mam najmniejszych wątpliwości, że taka konstrukcja wykładu wprowadzającego w kurs historii sztuki była unikatowa nie tylko w Polsce, ale też w całej Europie Wschodniej, gdzie studia te za nazbyt nowatorskie i rewolucyjne wówczas nie uchodziły. Zresztą w Europie Zachodniej w tym czasie również były to studia dość konserwatywne, jakkolwiek, szczególnie w Niemczech po słynnym kongresie w Kolonii w 1970 roku i prowadzonej na nim przez Martina Warnkego sesji *Dzieło sztuki między nauką i światopoglądem*, sytuacja zaczęła się bardziej radykalizować, choć nie „francuskie teorie", a tym bardziej nie *French Theory* była tej rewolucji stymulatorem, lecz marksizm i badania socjologiczne. Książka ta wraz z bogatą problematyką, jaką ona niosła, z inicjatywy Janusza Kębłowskiego i Adama Labudy oraz z udziałem jej autora, stała się przedmiotem dyskusji w Poznaniu (dokładnie w Rogalinie) w 1973 roku[2]. Nieco inaczej było w Wielkiej Brytanii, niemającej porównywalnej z niemiecką długiej tradycji akademickiej historii sztuki (pierw-

[2] *Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, Hrsg. von Martin Warnke. Gütersloh: Bertelsman Kunstverlag, 1970; [Janusz Kębłowski (red.), „Polemiki i dyskusje"] *Interpretacja dzieła sztuki. Studia i dyskusje*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1976, s. 149-227.

szy wydział historii sztuki powstał w Anglii dopiero w latach 1950.). Na Wyspach nowatorskie badania i dydaktyka historii sztuki bardzo szybko została wprzęgnięta w szersze studia nad społecznymi znaczeniami obrazu. Amerykanie z kolei przejęli te zainteresowania po Brytyjczykach (łącznie z ich niektórymi profesorami, np. T.J. Clarkiem). To w końcu Brytyjczyk, John Berger, napisał bardzo popularną książeczkę, wykorzystywaną powszechnie w następnej dekadzie na kursach historii sztuki w USA i Wielkiej Brytanii, *Sposoby widzenia*, przetłumaczoną przez poznańskiego historyka sztuki Mariusza Bryla i wydaną wiele lat później przez poznańskie wydawnictwo Rebis[3]. Tak czy inaczej, wstępny kurs historii sztuki w Poznaniu – jak powiedziałem – w znacznym stopniu oparty na „teoriach francuskich", był dość niezwykłą propozycją w naszym środowisku zawodowym.

*

Dydaktyka Andrzeja Turowskiego szła oczywiście w parze z pracą naukową, czego najbardziej widoczny efekt stanowiły jego wystąpienia na konferencjach, na których wzbudzał on dość duży popłoch hermetycznością języka – jak to określali nawykli do dyskursu ikonologii oraz atrybucji stylistycznych – historycy sztuki. Dotyczyło to zarówno środowiska akademickiego, jak i – może przede wszystkim – pozaakademickiego: muzealnego oraz konserwatorów. Na jednej z takich konferencji, poświęconej rezydencjonalnej i przemysłowej architekturze Łodzi, zorganizowanej w połowie lat 1970., Andrzej Turowski wygłosił referat będący semiotyczną i ideologiczną analizą założenia urbanistycznego Księży Młyn, składającego się z fabryki, willi fabrykanta oraz osiedla robotniczego. W samym tekście bezpośrednich odwołań do „teorii francuskich" nie ma, jednak cała filozofia tekstu wyrasta po części z tego źródła, jak również z tradycji wschodnioeuropejskiej semiotyki (Jurij Łotman, Borys

[3] John Berger, *Ways of Seeing*. London: Penguin Books Ltd., 1972. Wyd. polskie: John Berger, *Sposoby widzenia*, przekł. Mariusz Bryl. Poznań: Rebis, 1997.

Uspienski)[4]. Wystąpienie spowodowało na sali, z wyjątkiem licznych studentów i studentek poznańskiej historii sztuki, protesty całkowicie nierozumiejących owego języka analizy obecnych tam historyków architektury i konserwatorów zabytków. Środowisko polskich historyków sztuki, szczególnie akademickich, zaczęło jednak powoli przyzwyczajać się do używanego przez Andrzeja Turowskiego wokabularza „teorii francuskich", szczególnie neo-marksizmu. Jego wygłoszony na konferencji Stowarzyszenia Historyków Sztuki w końcu lat 1970. referat *Ideologiczna czy socjologiczna?*, konstatujący stan i perspektywy polskiej historii sztuki nowoczesnej, nie wzbudził już popłochu[5], a kilka lat później zaproponowanie słynnego pojęcia „ideozy" do badań polskiej kultury artystycznej po 1945 roku spotkało się nie tylko z uznaniem, ale wręcz z podziwem[6]. Andrzej Turowski kilka lat później wyemigrował do Francji. Poznańska dydaktyka historyczno-artystyczna odziedziczyła jednak po nim te teoretyczne zainteresowania. W pozostałych ośrodkach wprowadzanie „teorii francuskich", a także *French Theory*, w obszar akademickiego nauczania na długo pozostawało doświadczeniem nieznanym; po części jest do tej pory.

*

Pierwszy problem, jaki widzę w kontekście wprowadzania w obszar uniwersyteckiego nauczania w latach 1970. „teorii francuskich" to ten, że nie dotykała ona bezpośrednio historii sztuki, stanowiąc w najlepszym przypadku potencjalną ramę myślenia o sztuce, a nie bezpośredni model ana-

---

[4] Andrzej Turowski, „Styl wzniosły i przestrzeń bogata. Struktura przestrzennego założenia urbanistycznego Księży Młyn". *Teksty*, nr 4-5, 1976, s. 149-176.

[5] Andrzej Turowski, „Ideologiczna czy socjologiczna? Stan i perspektywy badawcze sztuki polskiej dwudziestolecia międzywojennego", w: *Sztuka dwudziestolecia międzywojennego. Materiały z Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Warszawa, październik 1980*. Warszawa: PWN, 1982, s. 9-27.

[6] Andrzej Turowski, „Polska ideowa", w: *Sztuka polska po 1945 roku. Materiały z Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Warszawa, listopad 1984*. Warszawa: PWN, 1987, s. 31-38.

lityczny. Paradoksalny brak historii sztuki we wstępie do historii sztuki w wykonaniu Andrzeja Turowskiego brał się stąd, że francuska historia sztuki nie sięgała (przynajmniej w tamtym czasie) po „francuskie teorie". Także obecnie, co być może jest pewnym paradoksem zważywszy na popularność tej myśli w całej humanistyce, również w światowej historii sztuki, francuscy historycy sztuki nie są nazbyt otwarci na to, co ukształtowało intelektualną tożsamość ich kraju. Są oczywiście tacy badacze jak Georges Didi-Huberman czy Hubert Damisch, których światowa popularność jednak ukształtowała się w znacznej mierze dzięki amerykańskim wydawcom, mający nieporównanie większy zasięg czytelniczy i dystrybucję niż francuskie domy wydawnicze. Niektórzy z nich, jak Yve-Alain Bois czy też Serge Guilbaut, wręcz pracują za Oceanem – pierwszy w USA, drugi w Kanadzie (jakkolwiek doktorat obronił w USA). Inni, mimo „repatriacji", jak z kolei Thierry de Duve (mieszka w Brukseli, uczy w Lille), publikują swoje książki wciąż po angielsku. To ciekawy syndrom francuskiej kultury i ciekawy przyczynek do historii naszej dyscypliny.

*

Omijanie historii sztuki w opartym na „francuskich teoriach" kursie wstępu do historii sztuki wiązało się jeszcze z jednym zagadnieniem: z jej stosunkowo dobrą recepcją na gruncie innych dyscyplin naukowych w Polsce tamtego czasu, przede wszystkim badań literaturoznawczych. Prym w tej materii wiedli badacze z Instytutu Badań Literackich w Warszawie, wydający „Pamiętnik Literacki" (ze znakomitym archiwum tłumaczeń) oraz „Teksty" i współpracujący z nimi krakowscy poloniści, jak Jan Błoński. Co prawda z IBL współpracował Mieczysław Porębski, historyk sztuki, który również powinien zostać w tym momencie wymieniony, ale jego wpływu – paradoksalnie, gdyż przez lata był dyrektorem Instytutu Historii Sztuki na UJ – na dydaktykę akademicką nie można mierzyć wprowadzeniem w ten obieg „francuskich teorii". Może nawet odwrotnie. Studenci krakowscy jeszcze do lat 1990. mieli kurs wstępu do historii sztuki, któ-

ry w Poznaniu zarzucono w połowie lat 1970. Z tym zatem wiąże się kolejny paradoks poznańskiej dydaktyki, przynajmniej tej uprawianej na kursie wstępnym: znacznie więcej tu było odniesień do teorii badań literackich niż do historii sztuki *par excellence*.

*

Andrzej Turowski, jak już wspomniałem, w drugiej połowie lat 1980. wyjechał do Francji, gdzie do tej pory mieszka i wykłada na Uniwersytecie Burgundzkim. W tym czasie jednak sytuacja zaczęła się radykalnie zmieniać w naszej dyscyplinie, zarówno w Polsce, jak też na świecie. „Francuskie teorie" zaczęły być modne, przede wszystkim za Oceanem (generując *French Theory*), a co za tym idzie także i „przed" Oceanem, czyli w Polsce, a dokładnie rzecz biorąc w Poznaniu. Te tendencje nasiliły się u nas w latach 1990. Jednym z efektów było seminarium w Rogalinie zorganizowane już w następnej dekadzie, pt. *Historia sztuki po Derridzie*[7]. Z tym wiąże się drugi problem, o jakim chciałbym wspomnieć. Jeżeli w latach 1970. na gruncie naszej dyscypliny, a dokładniej praktyki akademickiej w Poznaniu, recepcja „francuskich teorii" sięgała zarówno źródeł francuskich, jak i pośrednictwa literaturoznawstwa, to od końca lat 1980. i w latach 1990. znaczny wpływ na jej obecność, zarówno w uniwersyteckiej dydaktyce, jak też w badaniach naukowych, miała – wspomniana w tytule tego tekstu – amerykańska (w pewnym stopniu też brytyjska) mediacja, a więc dokładnie to, co rozumie się przez pojęcie *French Theory*. Nie chcę przez to powiedzieć, że w konkretnych

[7] *Historia sztuki po Derridzie. Materiały seminarium z zakresu teorii historii sztuki, Rogalin, kwiecień 2004*, pod red. Łukasza Kiepuszewskiego. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006. Warto dodać, że pierwsze odwołanie do Jacques'a Derridy w polskiej historii sztuki pochodzi z pracy Andrzeja Turowskiego „Na granicy języka: Rodczenko i Malewicz", w: *Testera. Sztuka jako przedmiot badań*. Kraków: Wydawnictwo Lierackie, 1981, s. 258. Takiej lokalizacji dokonał Łukasz Kiepuszewski: Łukasz Kiepuszewski, „Poślizg cytatu", w: *Historia sztuki po Derridzie*, s. 8.

analizach historyczno-artystycznych nie sięgano wprost do „francuskich teorii". Przykładów takich odwołań metodologicznych jest wiele, wymieńmy na przykład książkę Łukasza Kiepuszewskiego o Cézannie[8]. Chodzi jednak o to, że Amerykanie (po części też Brytyjczycy) dostarczali metodologicznych wzorów instrumentalnego wykorzystania tej myśli do badań historyczno-artystycznych, dostarczali konkretnych metod badawczych, bardzo przydatnych w praktyce akademickiej.

*

Oczywiście, amerykańska mediacja „francuskich teorii" w historii sztuki wiąże się ze sprawą języka. Język angielski, czy to się Francuzom podoba czy nie (raczej im to się nie podoba), jest współczesną *lingua franca*. Wiemy wszyscy, dlaczego. To jednak tylko jedna z możliwości tłumaczenia siły anglosaskiej mediacji. Druga jest znacznie poważniejsza i związana jest z pozycją Stanów Zjednoczonych na mapie naszej dyscypliny, a dokładniej – z jej znaczącą, bardzo silną pozycją. Panuje opinia (rzadko wszakże formułowana wprost), że amerykańska historia sztuki to pomost dla każdej redakcji historii sztuki, prowadzący do globalnej recepcji i – pośrednio – sukcesu, przynajmniej indywidualnych badaczy. W pewnym sensie jest to prawda, mimo że tym razem może się to nie podobać niemieckojęzycznym środowiskom historii sztuki. Światową popularność współczesnych niemieckich historyków sztuki również kształtują anglo-amerykańscy wydawcy, że wspomnę choćby o takich badaczach, jak Hans Belting czy Wolfgang Kemp. Celowo używam słowa „popularność", a nie „znaczenie", gdyż Niemcy sami tworzą wystarczająco silne środowisko, aby bronić własnych pozycji. Paradoks polega na tym, że amerykańską historię sztuki w znacznym stopniu stworzyli Niemcy, a dokładniej niemiecko-żydowscy uchodźcy. Kariera Erwina Panofsky'ego,

[8] Łukasz Kiepuszewski, *Obrazy Cézanne'a. Między spojrzeniem a komentarzem*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.

twórcy ikonologii, jest tego paradygmatycznym przykładem, o tyle ciekawym, że krytyczny do niej stosunek wynikał w dużym stopniu z recepcji w USA „teorii francuskich".

*

Dekonstrukcja historyczno-artystyczna, studia nad kulturą wizualną, badania neo-marksistowskie w historii sztuki, a przede wszystkim studia gejowskie (*queer theory*) oraz feministyczne – to wszystko dostarczała nam anglosaska historia sztuki, częściowo oparta na „francuskich teoriach", zarówno w praktyce badawczej, jak i dydaktycznej. Seminaria magisterskie i doktorskie prowadzone na naszym Uniwersytecie wykazywały dużą popularność tego rodzaju dyskursów. Warte szczególnej uwagi są studia feministyczne, które owocowały wieloma pracami magisterskimi oraz kilkoma doktorskimi. Wydaje się, że owocem tamtego doświadczenia będą rozprawy habilitacyjne, których swoistego rodzaju forpocztę można widzieć w książce Agaty Jakubowskiej o Alinie Szapocznikow[9]. Rozprawa ta w znacznej mierze pisana jest nie tylko w perspektywie doświadczeń feministycznych w anglosaskiej historii sztuki, ale – i to zapewne stanowi jej najciekawszy wkład do naszych dzisiejszych rozważań – w kontekście feminizmu tzw. nowej różnicy, zbudowanego przez francuskie filozofki: Hélène Cixous oraz Luce Irigaray. Generalnie rzecz biorąc, nie chodzi tu o pośrednie czy bezpośrednie źródła filozoficznej inspiracji, nie chodzi o to, czy np. Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva, Jacques Lacan i inni czytani są w oryginale czy w angielskich tłumaczeniach; chodzi o to, że ich adaptacja w badaniach historyczno-artystycznych odbywa się przez anglosaską mediację. To stanowi zasadniczą różnicę w stosunku do lat 1970., kiedy tego rodzaju mediacji nie było. Co więcej, wykładający przez jeden semestr w Poznaniu w końcu lat dziewięćdziesiątych w charakterze profesora wizytującego Andrzej Turowski, powołując się na „francuskie teorie"

[9] Agata Jakubowska, *Portret wielokrotny dzieła Aliny Szapocznikow*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2008.

w praktyce badawczej, odwoływał się również do anglosaskiej historii sztuki. Amerykańska mediacja „francuskich teorii" w naszej dyscyplinie ma więc charakter totalizujący, od którego trudno uciec, choćby z tego względu, że trudno znaleźć wobec niej konkurencję.

*

Z tym wiąże się trzeci problem, jaki zamierzam poruszyć, problem alternatywy. Nie wydaje się nią być – według mnie – rozwiązanie, jakie rysuje w zakończeniu swojej najnowszej książki Mariusz Bryl, czyli odwołanie do mocno spekulatywnej koncepcji poszukującego w sztuce, a pośrednio także w historii sztuki, absolutu niemieckiego historyka sztuki Michaela Brötjego[10]. Ta perspektywa nie tylko, jak sądzę, jest mało produktywna w sensie naukowym, ale też w sensie ideologicznym bardzo dyskusyjna. Zapewne trzeba szukać gdzie indziej, a przynajmniej ja namawiałbym do szukania gdzie indziej; być może trzeba przekroczyć nie tylko amerykańską mediację, ale też samą teorię, którą ta wchłonęła w obszar naszej dyscypliny. Nie mówię odrzucić – mówię przekroczyć.

„Francuskie teorie" wciąż wydają się bardzo atrakcyjne dla humanistyki; jej potencjał analityczny i krytyczny zapewne wciąż jest niewykorzystany. Nie sądzę jednak, aby dziś w pełni zaspokajał nasze zapotrzebowanie. Świat jest inny teraz niż w latach 1960. Mój przyjaciel Wojciech Suchocki porównał swego czasu poruszanie się po współczesnej humanistyce do pływania crawlem – płyniesz szybko, ale niewiele widzisz, gdyż wychylasz głowę zaledwie na moment, aby się pod wodą nie udusić. Zapewne, teraz, po tylu latach pływania crawlem, potrzebujemy pływania motylkiem (ale nie żabką, która mogłaby się tu kojarzyć nazbyt

[10] Mariusz Bryl, *Suwerenność dyscypliny. Polemiczna historia sztuki od 1970 roku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2008, s. 580-621, 691-692. Warto dodać, że w środowisku poznańskim dyskutowano interpretację twórczości naukowej Brötjego jako swoistego rodzaju fuzję hermeneutyki i dekonstrukcji: Michał Haake, „Pisarstwo Michaela Brötjego na przejściu od hermeneutyki do dekonstrukcji", w: *Historia sztuki po Derridzie*, s. 159-177.

ironicznie), potrzebujemy wychylenia się ponad lustro wody i rozejrzenia się w okolicy, dostrzeżenia horyzontu.

Zagłębiając się w „francuskie teorie" i dokonując daleko idącej generalizacji, zwrócę uwagę na ich swoistego rodzaju egocentryzm. Są one bowiem zasadniczo skupione na tekście i na podmiocie, nawet wówczas, gdy ów podmiot poddają krytyce i mówią o „śmierci autora", „autorze jako funkcji" etc. Co wydaje mi się szczególne, to nieobecność swoistego rodzaju geografii krytycznej. Nie twierdzę bynajmniej, że Francuzi nie mają doświadczenia w dyskusji o przestrzeni (Henri Lefèbvre), w niewielkim jednak stopniu interesowali się oni geografią kultury, zwłaszcza w wersji, którą tu nazywam krytyczną geografią kultury. Na Kontynencie geografię kultury rozwijali Niemcy (*Kunstgeographie*), ale były to zainteresowania dość podejrzane. Co więcej, nie chcę też powiedzieć, że krytyczna geografia kultury nie czerpie z myśli francuskiej (Edward Soja), ale owi Wielcy Francuzi, którzy są bohaterami dzisiejszej konferencji, raczej w ten typ zagadnień – o ile wiem – się nie zagłębiali, z wyjątkiem może bardzo inspirujących uwag (zarówno o przestrzeni, jak i o geografii) Michela Foucaulta. Z całą pewnością wiązało się to nie tylko ze wspomnianym egocentryzmem, ale wręcz egoizmem francuskiej kultury, rozwijanym stopniowo od XVII wieku, przeżywającego – jak się wydaje – apogeum w wieku XIX i w początkach XX. Jak wspominałem, świat w tej chwili jest inny. Aby dojrzeć jego kontury – powtórzę – musimy przestać pływać crawlem i wyjrzeć poza lustro wody.

To, co odróżnia dzisiejszy świat, a więc świat po roku 1989, którą to datę dla historii kultury uważam za kluczową nie tylko (ale również) z powodu upadku komunizmu w Europie i jego metamorfozy w Chinach, to jego rozległość i wzrastająca waga marginesów, do czego w dużym stopniu przyczyniły się studia postkolonialne. „Ja", czyli podmiot, nie może już być bez zastrzeżeń definiowany w kategoriach uniwersalistycznych (zachodnich, aby nie powiedzieć francuskich…); musi on się definiować w napięciu nie-ja, a więc Innego, nie tylko w perspektywie antropologicznej, ale także w kontekście krytyki antropocentryzmu. Inny nie jest i nie

będzie w centrum; nie będzie on Francuzem, choć zdarza się, że ma w kieszeni francuską *carte d'identité*. On będzie na marginesie. W ogóle nie powinien do centrum aspirować, gdyż utraci swoją uprzywilejowaną pozycję Innego. W obecnym świecie po dekonstrukcji marginesy (prawdę mówiąc — paradoksalnie — wciąż jesteśmy blisko „francuskich teorii") zajmują pozycję kluczową. Są oczywiście dalsze i bliższe marginesy; są dalecy i bliscy Inni. My (tu i teraz), zapewne, jesteśmy dla tych w centrum bardziej bliskimi niż dalekimi Innymi. Niezależnie jednak, gdzie jesteśmy, ta pozycja to szansa na zmianę stylu pływania i dostrzeżenie horyzontu.

*

Problem czwarty, ostatni, wykracza poza *pro domo sua* (jakkolwiek wciąż w obszarze „polskiej redakcji") i wkracza na obszary bardzo ogólne, w stronę odpowiedzi na pytanie: „co po dekonstrukcji". Jeżeli „ja" cywilizacyjnego dyskursu, czyli podmiot, to Zachód, nie starajmy się być bardziej zachodni niż Zachód, nie naśladujmy Zachodu, gdyż możemy wpaść w pułapkę mimikry, o której pisał Homi Bhabha. Nie dotyczy to historii sztuki, gdyż uogólniając pejzaż dyscypliny w istocie rzeczy – paradoksalnie – niezbyt entuzjastycznie adaptuje ona zarówno „francuskie teorie" i jej amerykańską mediację, czyli *French Theory*; to dotyczy całej naszej humanistyki. Bynajmniej nie twierdzę, że mamy ignorować „francuskie teorie", traktować je jak „chorobę francuską", że mamy ignorować ich amerykańską mediację i traktować ją w kategoriach imperializmu; nie twierdzę, że mamy zerwać z zachodnim paradygmatem pisarstwa naukowego. W istocie rzeczy nie ma innego. Chodzi mi jedynie o wydobycie się z zaklętego kręgu naśladownictwa i krojenia żaby (tu – naturalnie – pozbawionej francuskich skojarzeń…), o czym (podobno w tym mieście) wspominał Joseph Beuys; chodzi mi o zaprzestanie swoistego rodzaju polskiej redakcji tego, co mediatyzuje amerykański dyskurs, czyli o zaprzestanie ustawicznego streszczania książek Jacques'a Derridy, Michela Foucaulta, Jacques'a Lacana, Julii Kristevy itp. Tak więc, jeżeli Inny dla Zachodu to Wschód, postarajmy się być

bardziej wschodni niż Wschód. Wyzwólmy się z kompleksu „mimikry" i przestańmy pływać crawlem, naśladując zarówno „francuskie teorie", jak i *French Theory*.

*

Konkludując i uogólniając, spójrzmy na to, co widać na horyzoncie, a być może dostrzeżemy tam konieczność porzucenia wertykalnego widzenia świata, z centrum i peryferiami, na rzecz widzenia horyzontalnego wyłącznie (sic!) z peryferiami[11]. Tę zmianę dostrzec można w nowych ruchach społecznych i artystycznych podminowujących hierarchie i globalny porządek; w ruchach alternatywnych, alterglobalistycznych, żywiących się bardziej tradycją anarchistyczną niż postmodernistyczną czy poststrukturalistyczną. To, co widać na horyzoncie, to konieczność odrzucenia egotyzmu i egoizmu, konieczność porzucenia XVI dzielnicy i wyjazd w teren. Tylko z takiej perspektywy dostrzeżemy jej prowincjonalizm; tylko tam, a nie w centrum dostrzeżemy wagę myśli postkolonialnej i krytycznej geografii kultury; być może tylko tam dostrzeżemy konieczność zbudowania nowej solidarystycznej utopii. Jak pisze (również w tym mieście) Krzysztof Wodiczko „potrzebujemy rewolty, a nie rewolucji" i dodaje (nawiązując, nawiasem mówiąc, do Jacques'a Rancière'a…): „po poststrukturalizmie przyszedł czas na samorekonstrukcję – drogę ku nowym wizjom i konstrukcjom politycznym, społecznym i kulturowym, na obmyślanie i projektowanie nowych, aktywizujących, otwartych i agonistycznych projektów […], które muszą stać się częścią programu emancypacji"[12]. Tak właśnie widzę „humanistykę po dekonstrukcji".

---

[11] Myśl tę rozwijam w: Piotr Piotrowski, „On the Spatial Turn, or Horizontal Art History". *Umeni/Art*, nr 5, 2008, s. 378-383.

[12] Krzysztof Wodiczko, „Miejsce pamięci Ofiar 11 września. (Propozycja przekształcenia Nowego Jorku w 'miasto ucieczki')". *Artium Quaestiones*, vol. XIX, Poznań 2008, s. 280.

Maria Solarska

„French Feminism" i feminizm francuski. Uwagi w związku z tekstem Christine Delphy *L'invention du „French Feminism": une démarche essentielle*

■

W tekście *L'invention du „French Feminism": une démarche essentielle* Christine Delphy rekonstruuje mechanizm wynalezienia „French Feminism" (oraz jego splecenia z „French Theory") przez autorki anglo-amerykańskie. Przeprowadza też krytykę tego wynalazku z punktu widzenia feminizmu materialistycznego, którego ona sama jest jedną z głównych postaci[1]. Zaprezentowana przez nią analiza pozwala, jak sądzę, po pierwsze – dostrzec ideologiczne przesłanki stojące za konstrukcją „French Feminism" jako feminizmu francuskiego, a po drugie – rozpoznać dwa odmienne stanowiska poznawcze, które można wyróżnić w myśleniu feministycznym. W niniejszym tekście przedstawiam główne punkty krytyki Delphy, a następnie charakteryzuję francuski feminizm materialistyczny, uwypuklając kwestie pojawiające się we wspomnianej krytyce. W tym kontekście naszkicuję kilka uwag dotyczących funkcjonowania „French Feminism" w polskiej refleksji feministycznej oraz konsekwencji tego funkcjonowania.

*

[1] Por. *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig*, przeł. i red. Maria Solarska i Martyna Borowicz. Poznań: Instytut Historii UAM, 2007.

Zdaniem Christine Delphy[2], określenie „French Feminism" zostało wymyślone w krajach anglosaskich i ma ono mało wspólnego z tym, co rzeczywiście dzieje (działo) się na francuskiej scenie feministycznej. Delphy pisze:

> «French Feminism», jako twór anglo-amerykański, został stworzony przez serię zniekształceń tego, co dzieje się we Francji od połowy lat sześćdziesiątych. Te zniekształcenia nie są «przypadkowe»: tworzą one pewien projekt. Nie mamy tu do czynienia z różnymi wizjami poszczególnych autorek – co dowodzi, że zniekształcenia nie są losowe. A skądinąd, kiedy miałybyśmy/mielibyśmy tyle wizji co autorek, nie byłoby «French Feminism». «French Feminism» jest więc sprawą wysoce jednogłośną w tym sensie, że jedynie dotyczące go debaty skupiają się na jego ważności w kontekście anglo-amerykańskim – ale nigdy na tym, czym jest. Wszyscy zdają się wiedzieć, co to jest «French Feminism» – jednocześnie nie jest nigdy zdefiniowany i pozostaje nieuchwytny. W konsekwencji nie jest możliwe podanie obiektywnej definicji ideologicznej tego, co jednak jest nurtem ideologicznym i postrzegane jako takie w feminizmie.
>
> Jedyny obiektywny sposób jego zdefiniowania to powiedzenie, że jest on zbiorem komentarzy anglo-amerykańskich autorek dotyczących wybranych tekstów francuskich i niefrancuskich, których zasadniczą grupę stanowią: Lacan, Freud, Kristeva, Cixous, Derrida i Irigaray[3].

Zdaniem autorki, „French Feminism" jest nurtem ideologicznym i politycznym w krajach, w których jest przedmiotem debat i istnieje jedynie jako wytwarzany przez te debaty. Jego treść zawiera się w poświęconych mu artykułach i książkach, które sprawiają wrażenie komentowania materiałów francuskich. Na te ostatnie nie składają się jednak wszystkie dzieła autorów tworzących, wspomnianą wcześniej, zasadniczą grupę „French Feminism". Po pierwsze dlatego,

---

[2] Christine Delphy, „L'invention du «French Feminism»: une démarche essentielle", w: Christine Delphy, *L'ennemi principal 2. Penser le genre*. Paris: Éditions Syllepse, 2001, s. 319-358; por. również: Claire G. Moses, *Made-in-America: le «French Feminism» dans l'Université américaine*, w: *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, sous la direction de Christine Delphy et Sylvie Chaperon. Paris: Éditions Syllepse, 2002, s. 238-245.

[3] Delphy, *L'invention du «French Feminism»*, s. 326-327.

że autorki anglo-amerykańskie nie są w pełni zgodne co do listy swych referentów, dołączając do niej czasem Foucaulta, czasem Sarah Kofman etc. Po drugie dlatego, że ów zbiór tekstów – mających być podstawą dla refleksji – składa się z kawałków i fragmentów – zdań, cytatów – wyjętych z różnorodnej całości. W ten właśnie sposób powoływany jest do życia zarówno twór nazywany „French Feminism", jak i jego podstawa „empiryczna".

Mimo wskazywanych trudności ze zobiektywizowanym zdefiniowaniem „French Feminism", Delphy proponuje opis jego, najbardziej dla niej uderzających, cech charakterystycznych. Są one następujące:

– zrównanie „kobiet" i „kobiecości" (i symetrycznie „mężczyzn" i „męskości");

– skupienie się na „kobiecości" i „męskości", wiara w ich istnienie – lub że powinny istnieć – oraz wiara, że te pojęcia dostarczają lub powinny dostarczać modelu tego, czym rzeczywiste kobiety i rzeczywiści mężczyźni „są" i co robią;

– wiara, że „kobiecość" i „męskość" ucieleśniają uniwersalny podział cech charakteru i że odnajduje się ten podział we wszystkich kulturach, ponieważ odpowiada on konfiguracji uniwersalnej psychiki;

– wiara, że psychika jest oddzielona od społeczeństwa i kultury oraz jest wobec nich uprzednia;

– wiara, że zawartość psychiki jest jednocześnie uniwersalna – niezależna od kultury – i ustanowiona na wspólnej kondycji podzielanej przez wszystkie byty ludzkie;

– ukazywanie „różnicy płci" między kobietami i mężczyznami, która zawiera zarówno różnice morfologiczne, funkcjonalne w reprodukcji, jak też różnice psychologiczne;

– wiara, że pociąg seksualny między osobami jest pożądaniem „różnicy";

– wiara, według której „różnica płci" jest jedyną znaczącą różnicą między ludźmi;

– wiara, że „różnica płci" jest i powinna być podstawą organizacji psychicznej, emocjonalnej, kulturowej i społecznej, nawet jeśli słowo „społeczne" pojawia się z pewną trudnością[4].

[4] Tamże, s. 329.

Takie podejście – skoncentrowane na „różnicy płci" rozumianej we wspomniany sposób – było od wielu lat dyskutowane i krytykowane między innymi przez Delphy, Guillaumin, Mathieu, Wittig. Pozostaje ono jednak nadal atrakcyjne dla wielu, choć, zdaniem Delphy, jest niekompatybilne z zasadą zarządzającą naukami humanistycznymi i nowoczesnymi naukami społecznymi (oraz naukami przyrodniczymi). Mówi ona, że to całość (całościowa konfiguracja) nadaje znaczenie każdej ze swych części; to całość rodzi części, czyli jest uprzednia do nich. Natomiast w ramach „French Feminism" postrzega się części jako niezależne od siebie oraz jako istniejące uprzednio w stosunku do relacji, w której się znajdują. Wierzy się zatem, że owe części istnieją wcześniej od całości oraz że mają własne znaczenie, a zatem i naturę (istotę). Pociąga to za sobą utrzymywanie, że części stanowiące całą rzeczywistość są zawsze takie same i wieczne oraz że to, co postrzegamy, jest tym, z czego rzeczywistość jest zrobiona. Delphy pisze:

> W ten sposób jeśli postrzegamy na przykład dwie płcie, to, według tego podejścia, dlatego, że są dwie płcie. Społeczeństwo i jego instancje – na przykład język – jedynie porządkują te istniejące uprzednio rzeczywistości (*réalités préexistantes*). Te konstytutywne części mogą więc być przestawione – mogą zmienić miejsce wobec siebie – w sposób niemający wpływu ani na nie same, ani na całość. Symetrycznie – jedyną rzeczą, którą możemy zrobić z tymi częściami konstytutywnymi jest zamienienie ich miejscami (na przykład »ponownie podwyższyć kobiecość« [*rehausser le féminin*]) i w stopniu, w jakim jest to to, czego szukamy – znaleźć ich »rzeczywiste« znaczenie lub ich »rzeczywistą« istotę[5].

Podejście to jest zatem nieuchronnie esencjalistyczne. Co więcej jednak, zakłada, że w jego ramach można sobie wyobrażać, iż „ponowne podwyższenie" statusu kobiet oznacza „ponowne podwyższenie" statusu „kobiecości" i zmiana ta nie wpłynie na przekształcenie statusu „męskości". Oznacza to także przekonanie, że ewentualna zmiana nie wpłynie na całość lub nie stworzy nowego porządku.

---

[5] Tamże, s. 333.

Mówienie w ramach „French Feminism" o „różnicy płci" jako czymś niezdefiniowanym pomija spory dorobek prac niuansujących problem oraz powraca do pomieszania kwestii płci (anatomicznej) z upłciowieniem (tożsamością „rodzaju" (*genre*) i różnic psychologicznych „między płciami"), „ról" płciowych – w szczególności podziałem pracy, aktywnością, „rolami" płciowymi i preferencjami seksualnymi. Te zjawiska, rozróżnione od dawna dzięki krytycznej pracy analizy feministycznej, w przypadku „French Feminism" pozostają nierozróżnialne i są widziane jako jedno i to samo.

> Wychodząc od początkowego odróżnienia płci (*le sexe*) od ról płciowych, feminizm od kilku dziesięcioleci próbował rozbić pojęcie «różnicy płci» na coraz liczniejsze elementy, które są ze sobą związane w sposób arbitralny i społeczny; aż do punktu, w którym rozpoznaje się w planie teoretycznym rozdzielenie, faktycznie istniejące w praktykach tak hetero- jak i homoseksualnych, pożądania seksualnego od różnic anatomicznych płci i do utracenia przez heteroseksualność aury naturalności i konieczności[6].

Takie ujęcie jawi się jednak często jako groźne zarówno dla kobiet jak i dla mężczyzn, ze względu na wagę seksualności (praktyk i preferencji seksualnych) w wytwarzaniu tożsamości osobistej. Można powiedzieć, że w społeczeństwach urodzajowionych, w taki sposób jak dzieje się to w społeczeństwach zachodnich, wręcz niemożliwe jest ukształtowanie tożsamości osobistej, która nie byłaby urodzajowiona. Rodzi się zatem pytanie: jak pogodzić wiedzę o społecznym kształtowaniu rodzaju (*genre*) z oczywistościami, które widzimy i które pokazują nam swą moc i wszechobecność rodzaju, na której cała rzeczywistość wydaje się ufundowana? Delphy zwraca uwagę na to, że rozwój feminizmu analizującego rodzaj (*genre*) implikuje zakłócenie wytyczonych rozgraniczeń tożsamości płciowych, które przez większość ludzi (także konstruktywistek/konstruktywistów społecznych) odczuwane są jako podstawa ich tożsamości osobistej. W obronie przed tymi implikacjami (postrzeganymi jako groźne) pró-

[6] Tamże, s. 334.

buje się ocalić jakąś „naturalną" – przed- lub pozaspołeczną – „kobiecość" (lub „męskość"). Działanie to wynika, jak można zasadnie sądzić, z faktu niedostrzegania, że subiektywność z jednej strony jest konstruowana zarówno przez koherencje, jak i sprzeczności kultur (społeczności) – to właśnie stwarza możliwość krytycznego dystansu, który pozostawia jednostkom i społeczeństwom przestrzeń możliwej zmiany; z drugiej strony – nawet jeśli subiektywność jest społecznie konstruowana, to nie można jej zmienić przez indywidualne zachowanie woluntarystyczne. W wyniku tego niezrozumienia, wskazuje Delphy, podejście esencjalistyczne poszukuje fundamentu dla kategorii „kobiety" w naturze („kobiety" istnieją niezależnie od społeczeństwa i historii), natomiast podejście konstruktywistyczne argumentuje na rzecz nieistnienia kategorii „kobiety" – kobiety są konstruktami społecznymi. Kłopoty zaczynają się kiedy w ramach tego ostatniego mówi się, że kobiety istnieją j e d y n i e społecznie, sugerując tym samym, że są one nierzeczywiste (rzeczywiste byłyby, gdyby istniały niespołecznie). Skoro konstrukt społeczny jest nierzeczywisty, gdzie zatem szukać owej rzeczywistości, skoro głosi się, że rzeczywistość jest społecznie konstruowana; że jedyna rzeczywistość to ta, która jest społecznie konstruowana? Widzimy zatem, że mówienie o nierzeczywistości konstrukcji społecznych prowadzi nas w ślepy zaułek twierdzenia, że skoro one są nierzeczywiste, to gdzieś jest ukryte to, co jest rzeczywiste. Tego typu myślenie jest więc podszyte esencjalizmem.

Autorki prezentowane przez „French Feminism" jako „wielkie francuskie teoretyczki feministyczne" (tak zwana „Święta Trójca": Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray) nie dość, że nie są uważane we Francji za teoretyczki feministyczne, to jeszcze dwie z nich odmawiają nazywania się feministkami, a nawet odrzucają sam feminizm. Ustanowienie niefeministek czołowymi figurami „feminizmu francuskiego" jest zarówno wyrazem imperializmu, jak i sposobem na przemycenie esencjalizmu – pod przykrywką relacjonowania tego, co mówią „Francuzki" – przy zachowaniu własnego wizerunku konstruktywistek społecznych. Zmierza to również do zatarcia granicy między feminizmem i nie- lub antyfemi-

nizmem. Skoro oba stanowiska są zrównywane jako jednakowo ważne dla kwestii feministycznych, jaki byłby sens mówienia o feminizmie, analizie feministycznej, feministkach?

> Feministki zawsze dyskutowały z antyfeministkami/antyfeministami: można nawet powiedzieć, że to ćwiczenie stanowi ważną część pism feministycznych. Pokazywanie i analizowanie ideologii patriarchalnej jest częścią prac feministycznych od początku tego ruchu. Ale feministki i antyfeministki zajmują odrębne miejsca w analizie feministycznej. Patriarchat i jego intelektualne wytwory są p r z e d m i o t e m analizy, natomiast nie są i nie mogą być środkami lub n a r z ę d z i a m i analizy feministycznej[7].

To rozróżnienie, wskazywane przez Delphy, jest podstawowe dla zachowania ważności feminizmu i dostrzeżenia jego dorobku intelektualnego w analizie społeczeństwa. Natomiast bez tego rozróżnienia mamy do czynienia ze zniesieniem ważności kwestii i postulatów stawianych przez feminizm jako ruch społeczny, intelektualny i polityczny.

Delphy odnotowuje również, współistniejący z „French Feminism", fenomen „French Theory". Funkcjonuje on na tej samej zasadzie co „French Feminism", wrzucając do jednego worka Lacana, Derridę, Foucaulta, Barthes'a, czyniąc ich zamiennymi i próbując ustanowić „dialog" między autorami poruszającymi się w różnych przestrzeniach i rejestrach. Tak jak w przypadku „French Feminism", we „French Theory" autorki/autorzy francuskie/francuscy nie są zestawiani ze swymi anglosaskimi odpowiednikami, ale wyłącznie ze sobą, zgodnie z kluczem narodowym (a nie problemowym, metodologicznym etc.). W ten sposób ujednolica się ich od wewnątrz i różnicuje wobec zewnętrza zgodnie z mechanizmem ustanawiania grupy (narodowej, etnicznej, płci). Autorzy francuscy widziani są więc jako grupa zdefiniowana przez swą „różnicę" wobec grupy mającej moc nazywania. W ten sposób są ustanowieni jako Obcy[8]. Relacjonując to, co (jakoby) mówią owi Obcy, można zatem wprowadzać treści,

[7] Tamże, s. 355.
[8] Tamże, s. 350.

których nie można lub nie chce się powiedzieć w ramach rodzimego dyskursu. Splatając „French Feminism" i „French Theory", można między innymi nobilitować psychoanalizę w refleksji feministycznej, wskazać główną siłę inspirującą „French Feminism" w autorach tworzących „French Theory" i ustanowić ich niemal ojcami fundatorami feminizmu francuskiego. W końcu zaś pokazać, że do debaty feministycznej właściwie ani feminizm ani feministki nie są potrzebne.

*

Postępowanie intelektualne kryjące się pod nazwą „French Feminism" znajduje się na przeciwległym biegunie tego, co postulują autorki reprezentujące francuski feminizm materialistyczny, takie jak wspomniana Christine Delphy, Colette Guillaumin, Monique Wittig, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Mówiąc najogólniej, proponuje on pewien konsekwentny sposób opisu społeczeństwa i sytuacji kobiet w jego obrębie w kategoriach konstruktywizmu społecznego. Opis ten można uważać za radykalny choćby ze względu na jednoznaczne i bezkompromisowe zdefiniowanie sytuacji kobiet jako wyzysku porównywanego do niewolnictwa. Za niewątpliwą zaletę feminizmu materialistycznego należy uznać konsekwentnie społeczne myślenie o opisywanym świecie, zbudowane na podstawie efektywnej argumentacji na rzecz postrzegania kobiet jako grupy, która konstruowana jest społecznie, nie zaś jako istniejącej z „nadania naturalnego". Stanowi to istotną kontrpropozycję w stosunku do ujęć idealistycznych i esencjalistycznych.

Za pierwszoplanową cechę charakteryzującą feminizm materialistyczny uznać należy jego antynaturalizm. Delphy pisze wprost:

> natura ludzka nie istnieje: nie mamy innych wyobrażeń lub możliwości działania niż dane przez społeczeństwo, które nie może być przeciwstawiane «jednostkom», ponieważ nasze osobowości i subiektywności są skonstruowane przez społeczeństwo. Nie ma więc nic ponad czy poniżej konstrukcji społecznej[9].

[9] Tamże, s. 336.

To, co społeczne nie jest zatem ani mniej „naturalne", ani sztuczne. Jest jedyną „naturalnością", z jaką mamy do czynienia, pod którą nie skrywa się żadna „prawdziwa natura". Nie oznacza to, że konstruktywizm społeczny jest teorią całkowicie deterministyczną lub niezdolną do wyjaśnienia zmiany. Podstawowe implikacje polityczne integralnego konstruktywizmu społecznego są bowiem następujące:

> sprawy mogą się zmienić, bez wątpienia, ale będzie to długie i trudne oraz mamy jedynie niezmiernie ograniczoną władzę nad naszym jednostkowym życiem i […] naszym własnym mózgiem. […] nawet jeśli sprawy – wliczając nasze własne myśli – przedstawiają się nam jako jednostkom jako przymusy zewnętrzne, nie są nam one narzucone przez Boga lub Naturę i do nas należy, tym razem jako członków społeczeństwa, zmienianie ich lub nie[10].

Mimo podkreślenia niemożności woluntarystycznego zmieniania świata i ograniczeń, jakie wynikają ze społecznego kształtowania myśli i działań, to do jednostek jako bytów społecznych należy podejmowanie prób zmieniania otaczającego je świata lub też rezygnacja z tych prób. Taka lub inna decyzja wyznacza ramy wolności i odpowiedzialności jednostki za własne życie i życie społeczne.

Warto podkreślić, że w ramach feminizmu materialistycznego problematyzowana, analizowana i demaskowana jest jedna z najbardziej podstawowych i oczywistych naturalności naszego kulturowego myślenia o otaczającym świecie – „naturalność" płci. Zasadniczymi założeniami są tu badanie rodzaju (*genre*) oraz pojmowanie płci jako wytworów relacji różnicy płci. Na tym gruncie przyjmuje się, że rodzaj stanowi zasadę dokonywania podziału i jest siłą konstytutywną tworzenia rodzajów. Punktem wyjścia tego myślenia jest odnotowanie faktu niemożności postrzegania „kobiet" i „mężczyzn" (podobnie jak „kobiecości" i „męskości") jako kategorii oddzielnych i niezależnych od siebie, ponieważ tworzą się one wzajemnie. Według Delphy, przy-

[10] Tamże, s. 340-341.

jęcie takiej pozycji poznawczej niesie ze sobą implikacje niezwykle istotne:

> implikuje ona, w gruncie rzeczy, że jedna kategoria nie ewoluuje bez drugiej i że status kategorii «kobiety» nie może się zmienić bez zmiany statusu kategorii «mężczyźni». Co więcej, pozycja ta implikuje, że status i treść każdej z tych kategorii są jednym i tym samym, a zatem że niemożliwe jest zmienienie statusu jednej kategorii bez zmiany jej treści i odwrotnie[11].

W ten sposób to relacja „różnica płci" wytwarza płcie, a nie uprzednio istniejące płcie utrzymują ze sobą takie lub inne relacje. Owa „różnica" jest relacją hierarchiczną, produkującą nierówność. Należy tu podkreślić, że to nierówność – a nie różnica – jest opozycją do równości, wbrew temu, co usiłuje nam wmówić określenie „równości w różnicy". Ideologia różnicy funkcjonuje w ścisłym związku z naturalizmem, wzajemnie się z nim wspierając. Jak zauważa Delphy, „różnica jest sposobem w jaki, od ponad wieku, usprawiedliwia się nierówności między grupami, i to nie tylko między grupami nazywanymi płciowymi"[12]. Prowadzona przez nią argumentacja antydyferencjalistyczna opiera się na czterech głównych punktach:

1. różnice zostały stworzone od początku do końca właśnie po to, aby ukonstytuować grupy; następnie są one „odkrywane" jako fakty zewnętrzne w stosunku do działania społeczeństwa;

2. te różnice są nie tylko różnicami, ale także hierarchiami – społeczeństwo posługuje się nimi, aby uzasadniać zróżnicowane (w rzeczywistości nierówne, hierarchiczne) traktowanie grup i jednostek. Faktycznie, „prawdziwa" różnica jest wzajemna – kapusta jest tak samo różna od marchewki, jak ta ostatnia od pierwszej – i nie implikuje porównania na

---

[11] Tamże, s. 332. Por.: Christine Delphy, „Penser le genre: quels problèmes?", w: *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, coordonné par Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch. Paris: CNRS éditions 2003, s. 89-101.

[12] Christine Delphy, „Préface: Critique de la raison naturelle", w: tejże, *L'ennemi principal 2. Penser le genre*. Paris: Éditions Syllepse, 2001, s. 8.

korzyść jednej ze stron. Natomiast różnica, o której mówi się kiedy chodzi o kobiety, osoby homoseksualne, arabów czy czarnych, wskazuje ich różnicę od mężczyzn, osób heteroseksualnych czy białych. Ci ostatni nie są różni od nikogo, przeciwnie – są „jak wszyscy". Różnica jest tu zatem stygmatem;

3. grupy powstają z chęci hierarchizacji jednostek – zebrania ich w grupy o nierównym statusie (grupy nie istnieją zatem przed relacją hierarchiczną);

4. ta logika „różnicy" przyjmowana jest coraz częściej przez grupy zdominowane, domagające się uznania „ich różnicy" – tak zwanej „równości w różnicy". W ten sposób domaganie się równości przekształca się w domaganie się uznania „tożsamości". Takie przekształcenie oznacza podwójną porażkę: dla grupy, która zamienia domaganie się równości na rozpoznanie tożsamości, ponieważ tożsamość ta nie może, z definicji, być na równi waloryzowana z tą, którą ma grupa dominująca, ponieważ dominacja tej ostatniej nie została podana w wątpliwość; dla osób, ponieważ równość ta nie jest równością między jednostkami, lecz w najlepszym przypadku między grupami – a zatem, aby mieć prawo do „szacunku" i do tej „waloryzacji", niezbędne jest utrzymywanie się jednostki w granicach tego, co jest rozpoznane jako specyfika jej grupy (z jednej strony jedynie cechy „specyficzne" są rewaloryzowane, z drugiej strony – to, czy grupa uzyska uznanie w społeczeństwie, zależy od wyrzeczenia się poszczególnych jednostek tej grupy cech i zachowań zwanych „ogólnymi"). Grupa tożsamościowa pozostaje „mniejszościowa" (ma status podrzędny) bez względu na swój rozmiar, w tej właśnie mierze, w jakiej pozostaje specyficzna w stosunku do tego, co jest postrzegane jako norma. Rewindykacja tożsamości, którą proponuje waloryzacja przez przynależność do grupy, przede wszystkim jednak niesie ze sobą negację jednostki w sensie pojedynczości – oznacza bowiem faktycznie obligację dla każdego członka grupy do podporządkowania się normom tej grupy, aby być uznanym, a także rezygnację z indywidualności, która dana jest członkom grupy dominującej[13].

---

[13] Tamże, s. 9-11. Por. także: Colette Guillaumin, „Pratique du pouvoir et idée de Nature" i „Question de différence", w: tejże, *Sexe,*

Wskazując na społeczny mechanizm hierarchizacji, analizy feminizmu materialistycznego ukazują, w jaki sposób sama relacja różnicy zostaje ustanowiona jako naturalna, albowiem to właśnie znaturalizowana relacja („relacja naturalna") rodzi „naturalne" kategorie. To specyficzne miejsce w relacjach społecznych bycia zdefiniowanymi jako kategorie naturalne zajmują, jak to wynika z analiz Colette Guillaumin, płeć i rasa. Te relacje władzy maskowane są ideologiczną wiarą w „instynktowne", „zaprogramowane" (a zatem przed- lub pozaspołeczne) pochodzenie zachowań ludzkich (społecznych). Chodzi tu jednak o bardzo materialną relację: bycie „naturalnym" dotyczy grup ludzkich szczególnego typu – tych, które znajdują się w specyficznej relacji nierówności: przywłaszczenia. Innymi słowy oznacza to, że grupy te są własnością innej grupy ludzkiej. Właśnie tego typu relacjami są niewolnictwo i *sexage*[14]. Ten ostatni termin, dotyczący nowoczesnej gospodarki domowej w odniesieniu do relacji klas płci, jest odpowiednikiem relacji niewolnictwa w gospodarce ziemskiej. Innymi słowy *sexage* oznacza materialne przywłaszczenie klasy kobiet przez klasę mężczyzn i analizowane jest w czterech swoich postaciach: a) przywłaszczenia czasu, b) przywłaszczenia wytworów ciała, c) przymuszenia seksualnego, d) fizycznego obciążenia obowiązkami wobec niepełnosprawnych członków grupy (niemowlęta, dzieci, starcy, chorzy) oraz wobec członków pełnosprawnych płci męskiej.

Denaturalizacja różnicy poprzez ukazanie społecznego mechanizmu ustanawiania grup przez relację hierarchii prowadzi do denaturalizacji samych grup. Obnażanie ideologii różnicy dokonywane jest zatem dzięki pokazaniu społecznego mechanizmu naturalizacji relacji władzy. Ukazanie społecznego statusu grup postrzeganych jako naturalne nie oznacza, jak wynika z wcześniej wspomnianej argumentacji Delphy, negacji rzeczywistego istnienia tych grup. Wręcz przeciwnie, odnotowanie istnienia określonych grup w rzeczy-

---

Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature. Paris: Côté-Femmes Éditions, 1992, s. 13-82 i 83-106.

[14] Guillaumin, „Introduction", w: tejże, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, s. 10.

wistości społecznej prowadzi do pytania o ich status, powody ich istnienia oraz możliwość ewentualnej zmiany. Przeciwstawiając „Świętej Trójcy", ustanawianej przez „French Feminism", trzy badaczki reprezentujące feminizm materialistyczny – Christine Delphy, Colette Guillaumin i Monique Wittig, można pokusić się o przedstawienie toku myślenia w tym nurcie w następujący sposób. Analizy Guillaumin denaturalizują grupę „kobiety", to znaczy ukazują społeczny status naturalności przypisywany tej grupie. Jako grupę konstruowaną społecznie Delphy bada „kobiety" z perspektywy ich związków z produkcją, co prowadzi ją do ich konceptualizacji jako klasy działającej w ramach systemu patriarchalnego. Patriarchat zostaje tu zdefiniowany jako system podporządkowania kobiet mężczyznom we współczesnych społeczeństwach przemysłowych, oparty na podstawie ekonomicznej (produkcji domowej)[15]. Rozwijając konsekwencje tych ustaleń, Wittig wskazuje, że wyzwolenie kobiet może dokonać się na drodze walki klas (antagonistycznych – kobiet i mężczyzn), mającej na celu zniszczenie klasy kobiet (a zatem również klasy mężczyzn). Definiując heteroseksualność jako „reżim polityczny, w którym żyjemy, ufundowany na zniewoleniu kobiet"[16], Wittig proponuje własne rozwinięcie słynnego zdania Simone de Beauvoir: „Nie rodzimy się kobietami". Pokazuje ona bowiem konieczność niestania się kobietą, to znaczy odmowy wejścia do klasy kobiet[17].

*

Feminizm materialistyczny nie jest, oczywiście, jedynym nurtem feminizmu francuskiego. Nie rości też sobie zapewne praw do bycia „jedynym prawdziwym". Podobnie celem

---

[15] Christine Delphy, „Avant-propos", w: tejże, *L'ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat*. Paris: Éditions Syllepse, 2002, s. 7.

[16] Monique Wittig, „Introduction", w: tejże, *La pensée straight*. Paris: Balland, 2001, s. 11.

[17] Warto tu wspomnieć słynne, prowokacyjne zakończenie tekstu „Myślenie *straight*" zdaniem: „Lesbijki nie są kobietami". Monique Wittig, „Myślenie *straight*", w: *Francuski feminizm materialistyczny*, s. 157.

niniejszego tekstu nie jest „sprostowanie" – wskazanie na to, że „French Feminism" jest „fałszywy", podczas gdy francuski feminizm materialistyczny jest „jedynym prawdziwym". Przyjmuję oba te nurty feminizmu jako „prawdziwe", warte zainteresowania, choć solidaryzuję się zdecydowanie tylko z jednym z nich. Ich „prawdziwość" jest jednak uznawana przeze mnie w takim sensie, w którym rozpoznaje się ich specyfikę i uznaje za dwa odmienne zjawiska. Innymi słowy, kiedy „nie wierzy się", że „French Feminism" równa się feminizm francuski oraz dostrzega się esencjalizm przemycany w konstrukcji „French Feminism".

Odnoszę wrażenie, że w polskiej refleksji feministycznej nierzadko mamy do czynienia z pomieszaniem „French Feminism" i feminizmu francuskiego – na przykład „Święta Trójca" „French Feminism" funkcjonuje jako „sztandarowe feministki francuskie". Wynika to zapewne z dość częstego amerykańskiego pośrednictwa w recepcji feminizmu francuskiego w Polsce. Tego typu redukcja wydaje mi się szkodliwa i prowadząca do nieporozumień. Sprowadzenie wielości nurtów feminizmu francuskiego do jednego, wyimaginowanego i dość sztucznie utworzonego konstruktu jest zabiegiem przynoszącym wątpliwe wartości poznawcze. Jednak dostrzegając mechanizm, wskazywany przez Delphy, wprowadzania w ten sposób tylnymi drzwiami esencjalizmu do koncepcji prezentujących się jako konstruktywistyczne, widzimy problem istotniejszy. Ten mianowicie, że opozycja esencjalizmu (naturalizmu) i konstruktywizmu (społecznego) jawi się jako fałszywa, skoro konstruktywizm okazuje się podszyty naturalizmem. W ten sposób tworzy się wrażenie, że nie ma ucieczki od myślenia naturalistycznego (można zatem jedynie je stopniować, ale fundament jest nie do ruszenia). Wrażenie to jest fałszywe, o czym świadczy choćby istnienie feminizmu materialistycznego tak w wydaniu francuskim, jak i amerykańskim. Jest ono również szkodliwe — prowadzi bowiem do braku twórczego sporu między naturalistycznymi i konstruktywistycznymi ujęciami relacji płci.

W zaistnieniu tego rodzaju sporu–dialogu oraz w silniejszej pozycji koncepcji konstruktywistycznych upatruję również możliwości wypracowania narzędzi adekwatnych do

opisu relacji płci oraz sytuacji kobiet w Polsce. Narzędzi, które nie mogą być kalkami tych wypracowanych do opisu społeczeństwa francuskiego czy amerykańskiego. Często jednak nimi są, między innymi dlatego, że kiedy wierzy się, iż w gruncie rzeczy tym, co ustanawia i łączy wszystkie kobiety jest „natura kobieca" (lub „kobiecość" – znaturalizowana i zuniwersalizowana), wtedy badanie sytuacji kobiet i relacji płci w różnych kontekstach historycznych i kulturowych sprowadza się do opisywania wariacji jednego modelu. Dodatkowo, nierzadko powtarza się niejako procedurę konstrukcji „French Feminism", ustanawiając nazwę „feminizm" jako fastrygę dla zbioru rozmaitych fragmentów, cytatów powyjmowanych z różnych (czasem przeciwstawnych) światów myślowych[18]. W ten sposób, dokładnie tak samo, jak robi to „French Feminism", znosi się ważność i znaczenie feminizmu jako perspektywy badawczej i analizy rzeczywistości społecznej.

Sądzę, że dużo bardziej interesujące poznawczo jest zapoznawanie się z wypracowanymi już narzędziami analizy feministycznej, przekształcanie ich i poszukiwanie sposobów opisu ukazujących regionalną specyfikę, odmienność i jednocześnie lepiej tłumaczących lokalną rzeczywistość społeczną, niż przykrawanie tych lokalnych rzeczywistości do zuniwersalizowanych i znaturalizowanych modeli. Składanie jednak tych opisów z elementów narzędzi myślowych, pochodzących ze sprzecznych ze sobą światów, jest wysoce szkodliwe.

---

[18] Przykładem tego, jak katastrofalne mogą być efekty takiego zabiegu pomieszania wypowiedzi, zaczerpniętych z bardzo różnych światów myślowych i połączenia ich w narracji aspirującej (w tym przypadku bez powodzenia) do bycia zborną, jest książka Agnieszki Gajewskiej pt. *Hasło: feminizm*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008.

II. Aplikacje



Monika Bakke

Stawanie się (ze) zwierzętami. O projekcie *Ludzie/Zwierzęta* Grzegorza Kowalskiego

■

A co jeśli człowiek byłby w istocie uwięzieniem życia? Czy wyzwolenie życia w samym człowieku nie wymagałoby wtedy z konieczności jakiejś innej formy?

Gilles Deleuze

Bycie jednością oznacza zawsze *stawanie się z* wieloma.

Donna Haraway

W roku 1977 warszawski artysta Grzegorz Kowalski tworzy cykl składający się z fotografii i zapisów werbalnych pod tytułem *Ludzie/Zwierzęta*, uczestników sesji fotograficznej i fonograficznej pyta: „Czy mógłbyś i czy chciałbyś wcielić się w zwierzę przed obiektywem?" W tym samym roku ukazuje się artykuł Ihaba Hassana, w którym ogłasza on, że humanizm kończy się, człowiek staje się bowiem już kimś innym niż tradycyjnie pojmowana centralna figura humanizmu. Trzy lata później Gilles Deleuze i Félix Guattari wydają książkę *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, gdzie proponują radykalną rekonfigurację podmiotu w procesach stawania się, również s t a w a n i a - s i ę - - z w i e r z ę c i e m.

Ludzie/Zwierzęta to cykl wizualnych i werbalnych zapisów, należący do tego rodzaju sztuki, o której Deleuze mówi, że „stawia opór: stawia opór śmierci, poddaństwu, hańbie,

wstydowi”[1]. Można zatem uznać, iż pytanie Kowalskiego o zdolność i chęć stawania-się-zwierzęciem, a w konsekwencji cały jego projekt *Ludzie/Zwierzęta*, działają jak afekt, określany przez Deleuze'a jako „podburzanie, pobudzanie, nakłanianie, uwodzenie”[2]. Koniecznie trzeba jednak zauważyć, że w ujęciu francuskich filozofów, proces stawania-się--zwierzęciem dotyczy wyłącznie ludzkiego podmiotu, a obecnie, kiedy pytanie o relacje człowieka i zwierzęcia zadaje się już inaczej – w nowym teoretycznym[3], ale i społeczno-politycznym kontekście, koncepcja stawania-się-zwierzęciem budzi krytykę, której nie można bagatelizować.

Krytykując Deleuzjańską koncepcję stawania-się-zwierzęciem, amerykańska badaczka Donna Haraway w swojej ostatniej książce zatytułowanej *When Species Meet*[4] zarzuca autorom *Mille Plateaux*, iż nie mówią o rzeczywistych zwierzętach, uprawiając „filozofię wzniosłości” – oddaloną od realnych, żyjących organizmów, od ziemi, od mułu – choć tak często odwołują się właśnie do biologii. Stawanie-się-zwierzęciem, odnosząc się wyłącznie do ludzkiego podmiotu, jest gatunkowo ograniczone, nie stwarzając żadnych możliwości wyjścia ku realnym zwierzętom. Haraway natomiast proponuje koncepcję stawania się z e zwierzętami, kładąc nacisk na symbiotyczność gatunków – gatunkowo inni to w istocie nasi nieodzowni współtowarzysze, współuczestnicy witalnych procesów, współbiesiadnicy w praktykach wzajemne-

---

[1] Gilles Deleuze, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. Michał Herer. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2007, s. 179.

[2] Deleuze, *Negocjacje*, s. 123.

[3] Ten sposób myślenia, kwestionujący esencjalizm i koncepcję sterylnego i unitarnego podmiotu oraz pozycję człowieka jako istoty uprzywilejowanej w stosunku do reszty świata, łączy się dzisiaj z postawami posthumanistycznymi, które w ostatnich trzydziestu latach ulegały rozlicznym modyfikacjom i polaryzacjom. Dzisiaj możemy już mówić o wielu posthumanizmach, których rzecznicy, paradoksalnie, z jednej strony kontestują nie tylko humanizm i antropocentryzm, ale też postmodernistyczny konstruktywizm, z drugiej zaś oczekują nadejścia superczłowieka.

[4] Donna Haraway, *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

go odżywiania. Łączą nas ze sobą jednak nie tylko łańcuchy pokarmowe.

O ile Deleuze i Guattari pytają o możliwość stawania-się--zwierzęciem, o tyle Haraway sugerowałaby raczej, że „nigdy nie byliśmy ludźmi”[5]. Natomiast projekt Kowalskiego *Ludzie/Zwierzęta*, eksponując różnorodność postaw wobec podmiotowości jako przynależności gatunkowej, kwestionując gatunkowy esencjalizm i wskazując na chybotliwość gatunkowej granicy, ujawnia jednocześnie te dwie dynamiki: stawania-się-zwierzęciem i stawania się ze zwierzętami. Poprzez wizualne i werbalne ekspresje, uczestnicy projektu Kowalskiego wyrażają rozmaite indywidualne, a nawet wręcz intymne, odczucia wobec dychotomii człowiek/zwierzę. Począwszy od postawy skupionej na samym sobie – sterylnym podmiocie wykluczającym obecność zwierzęcia w sobie, czy to jako elementu człowieczeństwa, czy to jako innego gatunku koniecznego do bycia sobą – aż do postawy, w której zwierzę pozostaje zawsze częścią ucieleśnionego ludzkiego życia. Właśnie ze względu na ten niejednoznaczy przekaz i w swoim procesualnym charakterze, projekt Kowalskiego nie pozwala na ostateczne wnioski, generalizacje, konsensy, na przemawianie w cudzym imieniu. Jednocześnie cykl ten ma moc infekowania – sam powstały w wyniku działania afektu, na odbiorców działa też jak afekt.

…coś przechodzi z jednego na drugie…

W *Kapitalizmie i schizofrenii* Deleuze i Guattari wyróżniają trzy typy zwierząt[6]. Do pierwszej grupy zaliczają zwierzęta potraktowane indywidualnie, którym ludzie nadają imiona i traktują je w sentymentalny sposób. Są one przez

---

[5] Tak zatytułowana jest pierwsza część książki Donny Haraway *When Species Meet*.

[6] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, przeł. Brian Massumi. Mineapolis, London: University of Minnesota Press, 2003, s. 240-241.

Deleuze'a i Guattariego uważane za całkowicie zdominowane przez zhierarchizowane struktury władzy. Drugą grupę tworzą zwierzęta występujące jako symbole ze względu na atrybuty, jakie im przypisujemy; mają one swój udział w mitologiach, heraldyce etc. Wreszcie trzeci typ, przez Deleuze'a i Guattariego faworyzowany, to zwierzęta demoniczne, zwierzęta zwielokrotnione w sforach, ławicach, watahach, rojach, chmarach etc. Zwierzęta te mnożą się na zasadach epidemii – przez zarażanie i przez alianse, nie mając jednak nic wspólnego z genealogią i filiacją[7]. Właśnie ten ostatni typ zwierząt łączy się z uwodzącym i trudno uchwytnym procesem stawania-się-zwierzęciem.

Za Stevem Bakerem – tropiącym przejawy obecności zwierzęcia w sztuce – zapytać należy nie tyle o to, czym jest stawanie-się-zwierzęciem, ile raczej o to, co ten proces powoduje i w jaki sposób oddziaływuje?[8] Skoro bowiem stawanie-się-zwierzęciem nie ma nic z imitowania zwierzęcia, to jak można w ogóle rozpoznać ten proces? Baker pyta więc: „Jak wygląda stawanie-się-zwierzęciem?"[9] Odpowiedzi szukając w sztukach wizualnych, sugeruje, że jest to proces dostrzegalny nie tyle w samej sztuce, ile p o p r z e z sztukę. To właśnie doskonale zaobserwować można również w projekcie *Ludzie/Zwierzęta*: „artysta pokazuje afekty, wymyśla afekty, tworzy afekty w związku z perceptami lub wizjami, które nam przedstawia. Tworzy je nie tylko w swoim dziele, ale daje nam je i sprawia, że stajemy się wraz z nimi, wciąga nas w to, co połączone"[10]. Tak też Kowalski już na etapie tworzenia projektu – w swojej pracowni – u swoich rozmówców uruchamia albo pamięć o procesie stawania-się-zwierzęciem, albo nawet sam ten proces – w jego obecności przed obiektywem i mikrofonem. Wydaje się też, że właściwie cały projekt ulega swoistemu zainfekowaniu, albowiem mimo

---

[7] Zob.: Deleuze, Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 240-241.

[8] Zob.: Steve Baker, „What Does Becoming-Animal Look Like?", w: *Representing Animals*, ed. by Nigel Rothfels. Indiana University Press, 2002.

[9] Baker, „What Does Becoming-Animal", s. 68.

[10] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000, s. 194.

że jego twórca już w samym tytule wyraźnie podkreśla dychotomię człowiek/zwierzę, zaznacza granicę między nimi a nami, to jednak realizacja – zarówno w sferze wizualnej, jak i werbalnej – ujawnia właściwie coś zgoła przeciwnego. Dychotomia ta bowiem okazuje się niestabilna i nieoczywista. W efekcie więc projekt *Ludzie/Zwierzęta* – nawet w stosunku do swego twórcy – jawi się jako działanie demaskatorskie, które nie tylko uruchamia proces stawania-się-zwierzęciem, innymi słowy zaraża zwierzęcością, ale samo też ma charakter Deleuzjańskiego stawania się, bycia w procesie nieustannego przeformułowywania, a zatem i nieustannego wywoływania coraz to nowych pytań oraz udzielania zawsze prowizorycznych tylko odpowiedzi.

Pytanie zadawane przez artystę o chęć i zdolność stania się zwierzęciem, mając moc afektu, jest swoistym infekowaniem. Wywołuje ono najróżniejsze reakcje: zarówno natychmiastowe, wyzwalane pod wpływem impulsu, również odmowne, jak i te polegające na przywołaniu dawnego przeżycia, które nierzadko na nowo wywołuje reakcje, na nowo działa, nie będąc jednak imitowaniem czegokolwiek. Jedna z uczestni-



Fig. 1.
Grzegorz Kowalski,
Ludzie/Zwierzęta,
1977 (fragment).

czek projektu kategorycznie stwierdza: *absolutnie nie zgadzam się na udawanie czegokolwiek*[11], co nie oznacza rezygnacji z próby stania-się-zwierzęciem, a wręcz przeciwnie – zapowiada właśnie działanie afektywne, intensywne, które w tym konkretnym przypadku polega na uprzywilejowaniu zmysłu węchu. Kobieta wyjaśniając swoje zachowanie, zwraca się do artysty, mówiąc:

> *…co ja mogę z pełną szczerością zaproponować. Mogę wąchać swoje dzieci. Sprawia mi to zawsze ogromną przyjemność. Także satysfakcję, że mój nos jeszcze doskonale funkcjonuje. Ze wszystkich narządów nos jest u mnie najbliższy zwierzęcej doskonałości.*

Zwierzęta mają węch zdecydowanie doskonalszy od ludzi, który ma duże znaczenie dla ich biologicznego przetrwania, jednak nasz zmysł powonienia musi być rozpatrywany nie tylko w kategoriach biologicznych, ale przede wszystkim psychologicznych i kulturowych[12]. U ludzi węch to bodaj najbardziej kulturowo zdegradowany zmysł, tradycyjnie odsyłający do tego co niecywilizowane – do zwierzęcych sposobów poznawania świata, jak i zwierzęcego bycia ze sobą nawzajem[13]. Podobnie rzecz ma się z zapachem ciała, który dla zwierząt może być niezwykle pozytywnym bodźcem, szczególnie seksualnym, podczas gdy w świecie ludzkim sytuacja wygląda zasadniczo odwrotnie[14]. Czerpanie przyjemności z doznań zapachowych, którego źródłem jest inny człowiek,

---

[11] Wszystkie wypowiedzi uczestników projektu *Ludzie/Zwierzęta* są w tekście zaznaczone kursywą i pochodzą z niepublikowanej dokumentacji projektu, z której korzystam dzięki uprzejmości Grzegorza Kowalskiego.

[12] Zob.: Constance Classen, David Howes, Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell.* London, New York: Routledge, 1994.

[13] U ludzi wyjątkowo wyczulony węch tradycyjnie łączono z dzikością, szaleństwem.

[14] Freud wysunął teorię, iż od czasu uzyskania przez człowieka wyprostowanej postawy, nie tylko węch traci na znaczeniu, ale także wszelkie zapachy ciała stają się wstrętne. Źródłem tej zmiany, a właściwie represji pierwotnego upodobania, jest kultura. Teoria ta ma jednak swoich przeciwników, zob. np.: David Michael Stoddart, *The Scented Ape.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

można traktować jako wejście na teren „niekulturalnej rozkoszy", wbrew formatującym nasze człowieczeństwo zasadom. Jeśli jeszcze proces ten osiąga niepohamowaną intensywność, to działa jak afekt, będący z pewnością „nieludzkim stawaniem się człowieka"[15].

Nie zawsze jednak pytanie Kowalskiego wywołuje natychmiastowy efekt. *Usiłowałem wyobrazić sobie zwierzę, którym mógłbym być. I nic…* – stwierdza jeden z uczestników projektu, co pozwala zauważyć, że stawanie-się-zwierzęciem nie jest wyłącznie sprawą woli, a raczej pobudzenia – afektu, który bywa wyzwalany przez okoliczności. Ten sam mężczyzna przywołuje więc pewne zdarzenie z przeszłości:

> *…zdarzyła mi się kiedyś sytuacja, że nagle złapałem się na tym, że jestem… zwierzęciem. Znalazłem drzewo, na którym były gruszki, bardzo dojrzałe, bo było to jesienią. W jakiś sposób wlazłem na to drzewo i zacząłem zrywać gruszki i jeść je. I sposób, w jaki jadłem – to było tak, że sok spływał mi po brodzie i piersi. Fakt wejścia na drzewo, sok, gruszka… To było zjawisko. Siedziałem w tym czasie w więzieniu. Każda rzecz, którą tam robiłem, uważana była przez strażników i współwięźniów za psychiczną chorobę.*



Fig. 2.
Grzegorz Kowalski,
Ludzie/Zwierzęta,
1977 (fragment).

[15] Deleuze, Guattari, *Co to jest filozofia*, s. 191.

Autor tej wypowiedzi jest już poza działaniem dawnego afektu – pozuje w kapeluszu, czym podkreśla konstytutywne dla kultury zachodniej podziały człowiek/zwierzę, natura/kultura, zaznaczane poprzez eksponowanie kulturowego elementu zupełnie obcego zwierzętom, jakim jest ubiór. Na fotografii widoczna jest tylko górna część ciała mężczyzny, a cała uwaga odbiorcy skupia się na twarzy pozbawionej najmniejszego choćby śladu wcześniejszego doświadczenia stawania-się-zwierzęciem. Proces ten jest bowiem nietrwały, chwilowy, po czym na ogół następuje powrót. Człowiek przecież, jak zaznaczają Deleuze i Guattari, nie staje się nigdy szczekającym molowym psem, ale poprzez szczekanie, jeśli ma ono w sobie wystarczająco dużo „uczucia i konieczności", może wyemitować molekularnego psa. Molekularność wiąże się tu z afektem rozumianym nie jako rodzaj indywidualnie żywionego uczucia, ale jako otwartość, wpływ, ruch oraz relacje prędkości między molekułami. Ciało zaś nie jest tu definiowane poprzez konkretne organy zamknięte w funkcjonalną całość, ale poprzez afekty krążące w specyficznie pojmowanym przez Deleuze'a i Guattariego „ciele bez organów", wyznaczanym przez najróżniejsze wpływy, jakim ono ulega i jakie samo generuje. Wpływy te Keith Ansell-Pearson trafnie określa, pisząc, że „nie przynoszą transformacji jednego ciała w drugie, ale raczej coś przechodzi od jednego do drugiego"[16].

Zwierzęta zedypalizowane

Dla francuskich filozofów, jak już wcześniej zaznaczyłam, nie każde zwierzę jest zwierzęciem procesu stawania się, nie każde jest demoniczne i nie każde rozsadza schematy myślenia i działania. Istnieją też zwierzęta całkowicie zdominowane i uległe. W tym kontekście Deleuze wspomina drastyczny przypadek Gregora Samsy – bohatera *Metamorfozy* Kafki, który zamienił się w odrażającego owada właśnie pod

[16] Keith Ansell-Pearson, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*. London & New York: Routledge, 1999, s. 179.

wpływem opresyjnych sił operujących w rodzinie[17]. Całkowita bierność i niezdolność wyzwolenia się spod tych wpływów ostatecznie doprowadza go do śmierci. W cyklu *Ludzie/Zwierzęta* pojawia się podobny przypadek, choć nie aż tak tragiczny w skutkach. Jedna z kobiet zaproszonych do pracowni artysty mówi przed obiektywem o tym, że otoczenie postrzega ją jako „kociaka". Rola „kociaka", łącząca się z funkcją seksualnej maskotki i trofeum, stanowi formę opresji w stosunku do kobiet w istocie bezbronnych, które godząc się na tę sytuację, przejmują cudzy system wartości jako własny.

Kobieta–kociak wyznaje przed obiektywem:

> *Wszyscy widzicie we mnie kociaka. Ja to akceptuję, chociaż to nie jest mój wybór. Widocznie coś z takiego zwierzątka jest we mnie.*

Z doklejonymi wąsami i makijażem imitującym koci wygląd, w niejednoznacznym grymasie kobieta eksponuje zęby, co w przypadku ludzi na ogół wyraża zadowolenie, natomiast w świecie zwierząt oznacza raczej agresję, stres i może być zapowiedzią ataku.



Fig. 3.
Grzegorz Kowalski,
Ludzie/Zwierzęta,
1977 (fragment).

[17] Zob.: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Toward a Minor Literature.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Czy jednak całkowicie zedypalizowane zwierzę, takie jak pies czy kot, jest w stanie przełamać opresję i osiągnąć linię ujścia? Jak czytamy w *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, podział na zwierzęta zedypalizowane, heraldyczne i zwierzęta stawania się nie jest jednak ani definitywny, ani wykluczający. Każde zwierzę może bowiem dołączyć do każdej z wymienionych kategorii i poruszać się między nimi. Jak piszą Deleuze i Guattari:

> Zawsze istnieje taka możliwość, że dane zwierzę, wesz, gepard lub słoń, będzie traktowane jak zwierzę domowe, moja maleńka bestia. Jednak możliwe jest i to, co ekstremalne z drugiej strony: każde zwierzę może być traktowane w kategoriach sfory lub roju; (...) Nawet kot, nawet pies[18].

Ten rodzaj dynamiki ujawnia się również w projekcie *Ludzie/Zwierzęta*. Weźmy taki oto przykład: Warszawa, zima, rok 1977. Mężczyzna, uczestnik projektu Kowalskiego – jedyny cudzoziemiec i jedyny uczestnik, który w odpowiedzi na pytanie artysty zażądał wyjścia poza pracownię, a tym samym złamał narzuconą konwencję – został sfotografowany w pozycji na czworaka, brnący w śniegu z głową przy ziemi. Swój wybór skomentował następująco:



Fig. 4.
Grzegorz Kowalski,
Ludzie/Zwierzęta,
1977 (fragment).

[18] Deleuze, Guattari, *Thousand Plateaus*, s. 240-241.

Będąc w Polsce, obserwowałem wasze psy na podwórku. Jak biegają po śniegu. Zajęte swoimi sprawami, a jednak wolne i bardziej żywe niż ludzie. Budziły moją sympatię i chętnie poszedłbym ich śladem.

Komuś spoza opresyjnego systemu, swobodnie poruszające się psy uwolnione ze smyczy, wydawały się bardziej wolne i żywe niż ludzie, dlatego więc i dla siebie zażądał wyjścia poza pracownię. Ten gest stwarzał szansę znalezienia linii ujścia, szansę zarażenia się psią swobodą, ale nie psią formą. Stawanie-się-zwierzęciem nie polega bowiem na tym, że ktoś-coś przechodzi z jednej formy w drugą, gdyż nie mamy tu do czynienia z imitacją. Jeśli nawet nikt nie staje się rzeczywistym zwierzęciem, to jednak samo stawanie-się-zwierzęciem jest jak najbardziej rzeczywiste. Stanowi ono dopuszczenie do głosu tego, co nieprzewidywalne, a co przeciąga na swoją stronę, uprowadza, uwodzi, by rozsadzać to, co przez większość znane i uznane. Dla Deleuze'a bowiem,

> różnica między mniejszością i większością to nie kwestia liczby. Mniejszość może być bardziej liczna od większości. Większość definiuje się poprzez model, do którego trzeba się dostosować (…). Mniejszość z kolei nie posiada żadnego modelu, jest stawaniem się, procesem. (…) każdy natomiast, w takim czy innym sensie, stanowi część procesu stawania się mniejszością, procesu, który, jeśli mu ulegamy, prowadzi nas na nieodkryte dotychczas szlaki[19].

W tym kontekście stawanie-się-zwierzęciem – jak zauważa australijska komentatorka myśli Deleuze'a, Rosi Braidotti – można również traktować jako proces o charakterze politycznym, umożliwia on bowiem codzienne praktyki zmiany, transformacji i oporu[20].

---

[19] Deleuze, *Negocjacje*, s. 179.

[20] Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002, s. 124.

Jak woda w wodzie

Podmiot stawania się bywa raczej zdarzeniem, assamblażem, a nie gatunkowo określonym, indywidualnym osobnikiem. W procesie stawania-się-zwierzęciem, jak pisze Ansell Pearson, chodzi bowiem o „budowanie nowych poziomów istnienia takich jak »sfery wyzwolonych intensywności«, gdzie formy nie są skończone, ale uwolnione od znaczących [*signifiants*], które formalizowałyby ich zawartość i ekspresję”[21]. Ta antyesencjalistyczna wizja budzi sprzeciw wśród filozofów, a pojawiając się raczej jako intuicja, jest też źródłem niepokoju wśród niektórych uczestników projektu *Ludzie/Zwierzęta*.

Widzę wiele rzeczy i wiele czuję, ale lękam się tego, próbuję wypchnąć myśli, próbuję zapomnieć – mówi kobieta, która przed obiektywem nie wykonuje żadnych specjalnych gestów, nie przybiera zwierzęcych póz, ale też nie zdejmuje słonecznych okularów, którymi symbolicznie odgradza się od otoczenia. Nie każdy bowiem uczestnik projektu Kowalskiego chce i potrafi podołać wyzwaniu, jakie stawia przed nim artysta. Antropocentryczne przekonania powodują, iż nie każdy chce poddać się działaniu afektu, lękając się utraty własnej autonomii, tu rozumianej jako warunek podmiotowości, której nie można zachować stając-się-zwierzęciem. Człowiek broni się więc przed swoistym zniknięciem – przed byciem w świecie tak, jak jest w nim zwierzę, bezpośrednio i immanentnie – „jak woda w wodzie”[22], jak twierdzi bowiem Georges Bataille, „zwierzę, podobnie jak roślina, nie jest autonomiczne wobec świata”[23]. Jeden z uczestników projektu, prawdopodobnie pod wpływem tego właśnie lęku, na pytanie o to, czy chciałby stać się zwierzęciem, odpowiada przecząco, co uzasadnia w następujący sposób:

---

[21] Ansell-Pearson, *Germinal Life*, s. 181.

[22] Bataille stwierdza: „W naszych oczach nieuchronnie zwierzę jest w świecie jak woda w wodzie”. Georges Bataille, *Teoria religii*, przeł. Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996, s. 25.

[23] Tamże, s. 21.

Wynika to z przyjętej zasady bycia człowiekiem. Niełatwo mi to przychodzi i boję się tę sferę naruszyć. Pierwszym warunkiem jest aby swoich zwierzęcych instynktów nie uzewnętrznić. Granica jest bardzo cienka, nie wiem czy w ogóle można wrócić.

Mężczyzna odnajduje więc w sobie to, od czego chciałby się odciąć i co nazywa zwierzęcymi instynktami, rozpoznając to jako nie-ludzkie w człowieku, odczuwa zagrożenie. Zwierzęcość w nas wydaje się jednak swoistą niezbywalną głębią, o której Bataille pisał, że nas przyciąga i jest nam bliska, właśnie dlatego, że jest nasza[24]. Już sam kontakt z ciałem zwierzęcia może wyzwolić ogromną intensywność doznań przypominających nam, że „[c]oś łagodnego, tajemniczego i bolesnego przedłuża w tych zwierzęcych mrokach intymność czuwającego w nas blasku”[25]. Uwodzącej sile zwierzęcości ulega jedna z uczestniczek projektu, która mówi:

Silne doznanie – kontakt z sierścią, puchem czy jakąś błoną, silne doznanie życia, choćby to były tylko martwe wytwory naskórka czy skóra z nieżyjącego już zwierzęcia. Doznanie innego życia i obcości. Właśnie ta inność budzi pokusę przyswojenia, dotknięcia, wtopienia się całym ciałem w materię zwierzęcia.



Fig. 5.
Grzegorz Kowalski,
Ludzie/Zwierzęta,
1977 (fragment).

[24] Por.: Bataille, *Teoria religii*, s. 23.
[25] Tamże, s. 23-24.

Nie wszyscy więc obawiają się poddania się procesowi stawania-się-zwierzęciem, który jak zauważa Braidotti, „otwiera bramy percepcji kierującej się na siły nieosobowe, ryzykowne, niebezpieczne i pełne przemocy”[26]. Do tych zdecydowanych na podjęcie ryzyka, na pokonanie lęku przed utratą ludzkiej transcendencji należy jedna z uczestniczek projektu Kowalskiego, która została sfotografowana prawie naga, z opuszczoną głową, niewidoczną twarzą, siedząc ze skrzyżowanymi nogami, obejmując i ochraniając nimi ułożone przed sobą kurze jaja. Komentując swój wybór, powiedziała:

> *W akcie wysiadywania chcę wyrazić swoje niespełnione instynkty. Czułam jakby lód pode mną pękał.*

Choć dla tradycyjnie pojmowanego podmiotu stawianie-się-zwierzęciem jest procesem destrukcyjnym, to zdecydowanie nie ma takiego wpływu na życie w ogóle – czyli to, co dla Deleuze’a jest właśnie „czystą immanencją”[27]. W istocie to właśnie dzięki temu procesowi, utrzymywanie się przy życiu jest w ogóle możliwe – stanowi on bowiem przełamanie uśmiercających struktur, paraliżujących sił etc. i w tym sensie stawanie-się-zwierzęciem, jak pisze Braidotti, jest „wezwaniem do eksperymentowania z granicami i możliwymi poziomami subwersji”[28]. Narzuca się więc pytanie o to, jak daleko można się posunąć, by życie jednak dalej trwało, a zatem – jak łączyć intensywność z trwałością?[29] Odwołując się do Deleuze’a, Braidotti podkreśla produktywność intensywności, przejawiającą się właśnie w życiu na krawędzi śmierci. Również w stawaniu-się-zwierzęciem liczy się zdolność przetrwania tu i teraz, jednak ta zdolność przetrwania nie oznacza równowagi czy umiarkowania. Intensywność życia jako takiego, nie ograniczonego do indywiduum, naraża nas na śmierć, co wyraził jeden z uczestników projektu *Ludzie/Zwierzęta*:

---

[26] Braidotti, *Metamorphoses*, s. 141.

[27] Zob.: Gilles Deleuze, „Immanence. A Life…”. *Theory, Culture & Society*, vol. 14, nr 2, 1997.

[28] Braidotti, *Metamorphoses*, s. 145.

[29] Zob.: Braidotti, *Transpositions*, s. 228.

Byłem zwierzęciem, gdy wypłynąłem daleko w morze i powrót był walką o życie.

Braidotti, głosząc ryzykowną tezę, że: „cokolwiek pozwala ci przebrnąć przez dzień, (…) jest w porządku”[30], zakłada jednocześnie, że życie indywidualne jest rodzajem nałogu[31] i jak każdy nałóg, ten również, jest rodzajem przymusu, z którego wyzwala nas tylko śmierć. Śmierć może być osobowa i nieosobowa[32]; podobnie też rzecz ma się z życiem. Deleuze natomiast przypomina, że „[u]mierają tylko organizmy, nie samo życie”[33] i właśnie w duchu tego materialistycznego witalizmu, indywidualnej śmierci nie można traktować jak bezproduktywny koniec[34]. Życie bowiem nigdy nie jest czyjąś własnością, ale raczej projektem stawania się – utrzymywania się przy życiu. Jest to więc wizja „wieczności w czasie”[35], polegająca na partycypowaniu w życiu, które trwa bez względu na indywidualne śmierci, i które jest udziałem wszystkiego, co żyje.

Stawanie się *ze* zwierzętami

Stawanie-się-zwierzęciem jako proces radykalnego przekroczenia ograniczeń, cyklopicznego i edypalnego, podmiotu ukształtowanego przez patriarchalizm i – jak pisze Haraway – śmiertelnie zatruwającego kulturę, politykę i filozofię[36], wydaje się teraz już samo ograniczone, gdyż dotyczy wyłącznie gatunku ludzkiego. Stwierdzenie Deleuze’a

[30] Tamże, s. 219.
[31] Zob.: tamże, s. 211.
[32] Deleuze odwołuje się tu do koncepcji Maurice’a Blanchota.
[33] Deleuze, *Negocjacje*, s. 151.
[34] Ten pogląd, choć na swój własny sposób, podziela też Haraway, która pisze: „Kocham to, że kiedy »ja« umrę, wszystkie te łagodne i niebezpieczne symbionty przejmą kontrolę i wykorzystają cokolwiek jeszcze zostanie z »mojego« ciała…”. Haraway, *When Species Meet*, s. 4.
[35] Zob.: Braidotti, *Transpositions*, s. 236-240.
[36] Zob.: Haraway, *When Species Meet*, s. 28.

i Guattariego z ich ostatniej wspólnej książki nie pozostawia w tej kwestii żadnych niedomówień: „Chodzi tylko o nas – tu i teraz – z tym, że to, co w nas zwierzęce, roślinne, mineralne lub ludzkie, nie jest już odmienne, aczkolwiek właśnie my zyskujemy szczególnie na rozróżnieniu”[37]. Trudno tu o wyraźniejszą deklarację antropocentryzmu. Haraway natomiast z pewnością nie „chodzi tylko o nas”, a jej koncepcja stawania się ze zwierzętami jest dużo bardziej radykalna i odnosi się do rzeczywistych transgatunkowych spotkań – zarówno do ludzkich, jak i nie-ludzkich istot oraz materialnych związków między ich ciałami.

Wzrastające w humanistyce zainteresowanie materialnością życia i jego biologicznym aspektem, wymusza poszerzenie zakresu badań i objęcie refleksją również obszaru nie-ludzkiego życia: zwierzęcego, roślinnego, komórkowego itp. Jak to ujmuje Braidotti, „to, co teraz powraca, to inny żyjącego ciała zdefiniowanego humanistycznie: drugie oblicze *bios*, czyli *zoe*, generatywna witalność pozaludzkiego i przedludzkiego lub zwierzęcego życia”[38]. W ten sposób zmienia się nasz stosunek do tego, co nazywamy „samym życiem” lub „życiem w ogóle”, czyli życiem pozbawionym wszelkiego indywidualizmu, będącym udziałem wszystkich jego form. Narzuca to konieczność przemyślenia na nowo tożsamości przynależności gatunkowej i odpowiedzialności, co jednak obecnie wymaga już innej perspektywy niż antropocentryczna. Właśnie temu daje wyraz jeden z uczestników projektu *Ludzie/Zwierzęta*, mówiąc:

> *Podział na Zwierzęta i Ludzi jest tylko kwestią nazwy i nie ten podział mnie określa.*

W tradycji klasycznej tylko ludzkie życie – *bios* – warte było etycznego namysłu i szczególnej ochrony, podczas gdy biologiczny aspekt życia – *zoe*, wiązany z banałem codziennego zaspokajania potrzeb fizjologicznych, choć wspólny ludzkim i nie-ludzkim formom życia, zepchnięty został do

[37] Deleuze, Guattari, *Co to jest filozofia*, s. 192.
[38] Braidotti, *Transpositions*, s. 37.

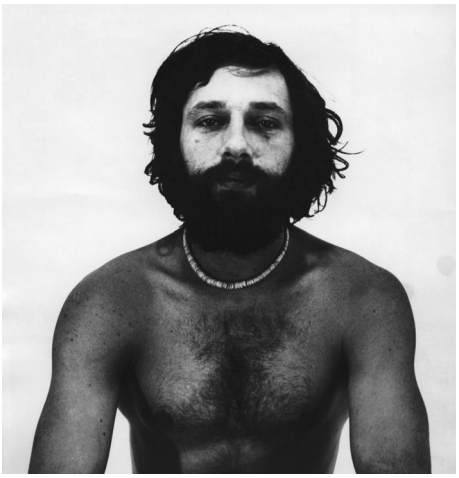


Fig. 6.
Grzegorz Kowalski,
Ludzie/Zwierzęta,
1977 (fragment).

niedocenianej sfery życia codziennego. Obecnie jednak, jak diagnozuje Nikolas Rose w książce *The Politics of Life Itself*,

> Samo nasze rozumienie tego, kim jesteśmy, jakimi jesteśmy formami życia i jakie formy życia zamieszkujemy, sprowadziło *bios* z powrotem do *zoe*. Rozumiem przez to, iż pytanie o dobre życie – *bios* – stało się nieodłącznie sprawą witalnych procesów naszego zwierzęcego życia – *zoe*[39].

Innymi słowy, nasza zwierzęcość powróciła i stała się naszą aktualną rzeczywistością, naszym tu i teraz, w którym nie „chodzi tylko o nas", jak bowiem przekonuje Haraway – my, to właśnie również inni, gdyż

> ludzkie genomy można odnaleźć w około dziesięciu procentach wszystkich komórek, zajmujących tę pospolitą przestrzeń, którą nazywam moim ciałem; pozostałe dziewięćdziesiąt procent komórek wypełniają genomy bakterii, grzybów, protist i im podobne, z czego jedne grają w symfonii koniecznej dla mojego życia w ogóle, inne łapią okazję, nie wyrządzając reszcie mnie, nam, żadnej krzywdy[40].

---

[39] Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 83.

[40] Haraway, *When Species Meet*, s. 3.

Ludzie i nie-ludzie nawzajem się kształtują, nawzajem umożliwiają sobie życie, ale i nawzajem się zjadają. Obowiązująca w naszej kulturze „ontologiczna higiena”[41], której celem było skuteczne oddzielanie ludzi od nie-ludzi, okazała się jednak fikcją, wiemy bowiem, że jesteśmy ewolucyjnymi i funkcjonalnymi hybrydami. Odkrywamy, że nasze związki ze światem, cielesne i emocjonalne, są dużo bardziej złożone, niż nam się kiedykolwiek wydawało. Nawet uczucia nie są przecież domeną wyłącznie ludzką. Przeciwko antropocentrycznej izolacji i na rzecz ciągłości wypowiada się też rozmówca Kowalskiego:

> *Gdy myślę o ewolucji, to nie widzę żadnej dającej się uzasadnić granicy, kiedy człowiek przestał być zwierzęciem. Nie było wyraźnego etapu – czy pitekantrop był jeszcze zwierzęciem, czy zwierzęciem była małpa stepowa? Więc może należy mówić o ciągłości? Przecież w sobie znajduję mnóstwo spraw, które mogą być sprawami tamtego człowieka.*

Stawanie się s o b ą, czyli tym, kim jesteśmy zarówno gatunkowo jak i indywidualnie, jest możliwe wyłącznie poprzez stawanie się z e s o b ą. Zatem najważniejsze pytanie etyczne brzmi: jak sobie nawzajem ze sobą radzić? Jak najlepiej wspólnie żyć? Jak karmić życie, które wymaga ciągłego żywienia, co w istocie oznacza zabijanie. Konieczna więc wydaje się refleksja nad tym jak „dobrze jeść”, o co zapytywał Derrida, krytykując jednocześnie carnophallogocentryzm. Jednak to właśnie jedzenie, zjadanie, pożeranie się wzajemne i trawienie, ale również niestrawność, grają w naszych mozaikowych, ucieleśnionych życiach kluczową rolę. Ta kompleksowość i symbiotyczność domaga się od nas rekonceptualizacji sposobów bycia razem ze światem, z innymi gatunkami, by nie tylko reagować, ale raczej odpowiadać sobie nawzajem w tym symbiotycznym towarzystwie[42]. „Dobrze

---

[41] Jak trafnie zauważa Elaine Graham, doświadczamy obecnie „upadku ontologicznej higieny, dzięki której przez trzysta minionych lat zachodnia kultura kreśliła fałszywe linie oddzielające ludzi od natury i maszyn”. Elaine Graham, *Representations of Post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press, 2002, s. 11.

[42] Zob.: Haraway, *When Species Meet*, s. 41-42.

jeść”[43] to przede wszystkim uczyć się dawać jeść innym, nikt bowiem nie je całkowicie samotnie i całkowicie samodzielnie[44]. „Czy to nastanie zwierzęcia?” – pyta Derrida – i „czy głos przyjaciela może być głosem zwierzęcia?”[45]

Potrzebujemy więc jakiejś nowej etyki, która pogodzi zjadanie i szacunek, niestrawność i niewinność, śmierć i dalsze życie – zawsze nie-ludzkie. Jedno jest pewne, przy realizacji tego zadania antropocentryzm nie ma nam już nic do zaoferowania, albowiem nie „chodzi tylko o nas”, jak tego jeszcze chcieli francuscy entuzjaści stawania-się-zwierzęciem. Potrzebujemy bowiem etyki, która sprosta transgatunkowej rzeczywistości wspólnego życia i dobrego jedzenia. Braidotti proponuje etykę opartą na „ekologicznej empatii i afektywności”, Haraway mówi o partnerstwie w stawaniu się ze sobą nawzajem. Natomiast głos zarejestrowany przez Grzegorza Kowalskiego, wówczas głos jednego z nas, który teraz powoli staje się głosem każdego z nas, zapewnia:

> *Uważam się za zwierzę, czyli możesz mi już zrobić zdjęcie. Człowiek jest tylko częścią całości złożonej z innych istot.*

---

[43] Tadeusz Sławek pisze: „Filozof mówi »musicie jeść«, nawet więcej – »musicie jeść dobrze«, co żadną miarą nie znaczy »musicie się najadać, obżerać, napychać«. Wprost przeciwnie, w wywiadzie z Jean Lukiem Nancy Derrida użyje takiej właśnie formuły: »Trzeba dobrze jeść« nie oznacza wchłonąć w siebie i zagarniać; oznacza to uczyć się i dawać jeść, uczyć-się-dawać-innym-jeść. Nikt prawdziwie nie je sam: taka jest zasada podbudowująca owo stwierdzenie, iż trzeba dobrze jeść. Jest to zasada nieograniczonej gościnności”. Jacques Derrida, „Nieme spojrzenie opuszczonych”. *Tygodnik Powszechny, Magazyn Kulturalny*, nr 6/7 (24/25), 1998. http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/24-25/slawek.html (dostęp 16.02.2009).

[44] Zob.: Jacques Derrida, „‘Eating Well’, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida”, przeł. Peter Connor & Avital Ronell, w: Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy, *Who Comes After the Subject?* London: Routledge, 1991, s. 115.

[45] Tamże, s. 112.

Anna Markowska

Wybuch wstrętu w zmianie: koncepcja *abject* Julii Kristevej jako narzędzie do badania sztuki po upadku komunizmu w Polsce

■

Bez wymiotu nie ma podmiotu[1]

Niesmak to subtelne uczucie. Jadwiga Maziarska pisała o wystawie *L'esprit romantique dans l'art polonais des XIX*e *et XX*e *siècle* w Grand Palais w Paryżu w 1977 roku, że „utwierdziła Francuzów w dużym zacofaniu Polaków". Artystka wyjaśniała: „Malarstwo na tej wystawie znika, a wybija się na plan pierwszy cierpiętnictwo Polaków z powodu rosyjskiej przemocy i, jak znam Francuzów, wzbudza niesmak. Marazm"[2].

Najwidoczniej to, co u innych wywołuje niesmak, u innych uznane jest za odpowiednie do reprezentacji polskiej duszy. Cierpienie jako wyraz niezłomności kontra egotyczne zamykanie się we własnych projekcjach siebie: to dwie strony medalu *esprit romantique*. Taka wizja polskości załamać się oczywiście musiała po 1989 roku. Niesmak przerodził się we wstręt.

Czy po 1989 roku dokonała się rewolucja, czy zmiany nie były ostatecznie nazbyt radykalne? Być może nie musimy definitywnie wybierać między przeciwstawnymi stwierdzenia-

---

[1] Joanna Bator, „kobieta", *Twój Styl*. Warszawa 2002, s. 108. Por. recenzję z tej zafascynowanej Julią Kristevą książki: Ewa Domańska, „Autofikcja Joanny Bator". *Teksty Drugie*, nr 2-3, 2003.

[2] *Kolekcjonowanie świata. Jadwiga Maziarska. Listy i szkice*, pod red. Barbary Piwowarskiej. Warszawa: Instytut im. Adama Mickiewicza, 2005, s. 110.

mi dotyczącymi zmiany – czy faktycznie materia podążyła za duchem, czy – ujmując inaczej – zmiana bazy spowodowała jednak zmiany w nadbudowie. Tylko najwięksi idealiści nie przyznają jednak, że część nas, mnie, po przełomie stała się wstrętna, znienawidziliśmy siebie samych jak obcego. Stanęliśmy przed wyborem, jakby powiedziała Julia Kristeva – albo sublimacji, albo perwersji, a w ich splocie ujawniła się religia. Nie złagodziła jednak gwałtownego wstrętu do samego siebie. By stać się sobą, musimy bowiem odrzucić to, co wstrętne. „Naród pozostaje w tym momencie jedyną ideologią wspólnotową, w której ludzie mogą znaleźć schronienie" – pisała Kristeva przy innej okazji, dodając, że naród to forma archaiczna i patologiczna, ale jako psychoanalityk nie może po prostu odrzucić jej, mówiąc, że jest chora, ale próbować u pacjenta przezwyciężyć objawy, bynajmniej nie przez odrzucenie, ale przez poszukanie – prowizorycznie – optymalnej formy[3].

Teoretycy zmiany – także zmiany w narracji historii sztuki – chętnie wybierają *père-version*, przelewając wysublimowane cierpienie na ojca. Konkretnie: tym „ojcem-wersją" często bywał autorytet Jacques'a Lacana[4]. Pozwolę sobie tutaj na krótką psychoanalityczną wykładnię zmiany, która – perwersyjnie – anihiluje różnicę. Hal Foster za Lacanem powtarza: fallus jest znaczącym i choć nikt nie może go posiadać (jak penisa), wyznacza relację między płciami, zmieniając je w świat fantazji napędzający komedię – mężczyźni bowiem udają, że go posiadają (by się chronić) – eksponują jego przymioty, a kobiety z kolei udają, że go wcielają i uosabiają, po to by zamaskować jego brak, dokonując maskarady. Ale, dodaje Foster za feministkami, u Lacana fallus podpiera się jednak penisem[5]. W *père-version* jest więc miejsce raczej na powtórzenie

---

[3] Julia Kristeva, Scott L. Malcomson, „Foreign Body". *Transition,* nr 59, 1993, s. 174-175.

[4] Odnoszę się tu zarówno do tekstu: Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie,* przeł. Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007, jak i do uwag polskiej redakcji naukowej (tamże, s. 8, przyp. 3).

[5] Hal Foster, *Prosthetic Gods*. Cambridge Massachusetts, London, England: The MIT Press, 2004, s. 247.

tego samego; uniwersalny mechanizm maskuje ponadto specyficzną i niepowtarzalną sytuację historyczną.

Jeśli przypomnimy za Kristevą, że jedynie małżeństwo jest rytuałem dotyczącym takiej zmiany, w którym nie należy odrzucać nieczystości, to zrozumiemy polski „okrągły stół" w którym opozycja i władze PRL spotkały się, by się zjednoczyć, jako rytuał, w którym nie powinno być obrzydliwych resztek. Foster, interpretujący rytuał zaślubin w pompejańskiej Villa dei Misteri, podkreśla, że phallus może pełnić swoją rolę, gdy jest zasłonięty; może podtrzymywać swoją rolę w porządku symbolicznym jako symbol niezależnej władzy, ale jedynie gdy jest nie tylko zasłonięty i ukryty, ale gdy jest również wzniesiony i ma rangę znaczącego. Wówczas, bez wzniesienia go na poziom transcendencji, także zwykły penis może być fallusem w przebraniu. Wówczas męski podmiot może podziwiać kobiece ciało w fallicznym porządku potęgi znaczącego bez lęku kastracji, podziwiając *de facto* fallusa – oczywiście kosztem tego jest totalne pomylenie tego, co męskie, a co kobiece, całkowity zanik różnicy oraz wykluczenie obcego. A czymże innym jest wszak zwycięstwo rewolucji, jak nie zwycięstwem „naszych", najlepiej oczywiście higienicznym i słusznym? Być może więc to niechęć do ciągle tych samych, fallicznych rebelii, spowodowała, że po 1989 roku w sztuce pojawił się *abject*. Sztuka spełniała więc w tym ujęciu rolę wentyla bezpieczeństwa: pojawiło się w niej to, co w dominującej narracji zmiany – analgetycznej i czystej – pojawić się nie mogło. *Abject* pojawił się poza konsensem i negocjował możliwość innych zmian, zmian ujawniających różnicę.

Rewolucji chyba nie da się bowiem wyobrazić przez rytuał zaślubin: powstają w nim odpady, załamuje się jeden porządek, ten, o którym Foster pisał, że jest to ład związany z całkowitym załamaniem się różnicy („complete collapse of difference"). W rewolucji zawierać się więc musi impuls skatologiczny. Kristeva podkreślała zresztą także, analizując kwestię obcości, że uważamy za normalne, iż część ludzi nie ma takich samych praw, jak inni[6]. Małżeństwo to – jak się

[6] Chantal Mouffe, Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph, Thomas Keenan, „Every Form of Art Has a Political Dimension". *Grey Room*,

zatem wydaje – fallicyzacja. Falliczne uporządkowanie świata jako reprezentacja tego, co było po rewolucji może ulec zmianie; jednak – jak zwraca uwagę Foster – znaki przeszłej traumy powracają jako zapowiedź przyszłych pragnień. Czyżby więc dokonanie rewolucji było niemożliwe? Czyżbyśmy mylili ją z ujarzmieniem, opanowaniem, podbojem, strategicznym poskramianiem i unieszkodliwianiem? Jak ujmuje rzecz Foster – apotropaiczną transformacją śmiertelnego wroga w cenne trofeum? Fallus ostatecznie przecież też staje się apotropaicznym fortelem. *Abject* dostarcza nam strukturalnego modelu do opisu procesów różnicowania oraz tożsamości; tym się zresztą różni od koncepcji *abjectu* Bataille'a, atakującego kategoryzację – Kristeva rekuperuje bowiem ludzkie odpady, konkretne obiekty, powracają one z całą mocą do desygnatu, mają w jej teorii wręcz moc zaklinającą[7]. Idąc za Kristevą – jak uważa Buchloh – Judith Butler pokazuje, na przykład, jak heteroseksualność, by się ukonstytuować teoretycznie, usuwa homoseksualizm w obręb tego, co wstrętne. Jednak – obawia się Foster – chociaż Kristevej koncepcja wstrętu dostarcza produktywnych sposobów do interpretacji homofobii i rasizmu, to z drugiej strony niebezpiecznie blisko jej do traktowania ich jako cech wrodzonych i endemicznych (miejscowych), czy wręcz po prostu naturalnych[8]. Z jednej strony *abject art* ma więc walor silnie polityczny, podważający konwencjonalne wyobrażenia gender i dekonstruujący patriarchalne idee. W tym ujęciu klasycznym już dziś dziełem *abject art* jest *Post-Partum Document* Mary Kelly (tu np. występuje oznaczenie stolca dziecka – 01 zatwardzenie, 02 normalny, 03 niespoisty, 04 miękki, 05 rozwolnienie) – praca, która nie pojawiła się zresztą na

---

nr 2, Winter, 2001, s. 109 (odwołanie do: Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1991).

[7] Zwraca na to uwagę Hal Foster, w: Hal Foster, Benjamin Buchloh, Rosalind Krauss, Yve-Alain Bois, Denis Hollier, Helen Molesworth, „The Politics of the Signifier II: A Conversation on the 'Informe' and the Abject". *October*, vol. 67, Winter, 1994, s. 3.

[8] Hal Foster, Benjamin Buchloh, Rosalind Krauss, Yve-Alain Bois, Denis Hollier, Helen Molesworth, „The Politics of the Signifier II", s. 5.

jej polskiej mini-retrospektywnej wystawie w Zamku Ujazdowskim w 2008 roku. W kategorii *abject art* znajdą się także prace Serrano czy „gówniane" dzieła Johna Millera, Gilberta & George'a oraz Mike'a Kelleya, związane z analną regresją, prace wykorzystujące lub obrazujące urynę – np. Kiki Smith, Helen Chadwick i Agaty Bogackiej, ponadto – gargantuiczna *Cloaca* Wima Delvoye czy, wreszcie, sugerujące cellulitis modelek prace Cindy Sherman, czy zrekonstruowane pomieszczenia posypane przez Roberta Kuśmirowskiego kurzem z odkurzacza, z całą zawartością odpadów, w tym także ludzkiego naskórka (*Double V*). Używamy także terminu *obscene art* – sztuka obsceniczna, co oznacza – jak tłumaczy Foster – agresywny atak na sceniczne reprezentacje i otwieranie się na rzeczywistość poprzez podkreślanie faktyczności ciała. U Kristevej – jak zwraca uwagę Foster – jest ambiwalencja pomiędzy czasownikiem odrzucić ze wstrętem i stanem bycia wstrętnym; pierwsze jest ważne do podtrzymywania podmiotowości i społeczeństwa, drugie obala i podważa zarówno podmiotowość, jak i społeczeństwo. Jeśli wszakże podmiotowość i subiektywność odrzucają ze wstrętem obcego, to może takie odrzucenie jest zwykłą operacją regulującą? A zatem, czy relacja wstrętu do regulacji jest analogiczna do transgresji i tabu – jako idąca dalej, przekraczająca, ale jednocześnie uzupełniająca? – pyta Foster, wskazując następnie na dwie zasadnicze strategie *abject art* – po pierwsze, próbę utożsamienia się z tym, co wstrętne, by przebadać ranę traumy i dotknąć tego, co obsceniczne i rzeczywiste jednocześnie; i po drugie – przedstawić stan wstrętu tak, by sprowokować akcję odrzucenia ze wstrętem, by uchwycić wstręt w akcji, po to by ukazać go jako odruchowy. Obie te strategie są – jak uważa Foster – problematyczne, gdyż wywołanie wstrętu spowodować może ostatecznie wsparcie zarówno dla symbolicznego porządku, jak i „scenicznej" normatywności. W Ameryce lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych fascynacja traumą i abjektem była skutkiem – jak uważał Foster – rozczarowania tekstualnym modelem rzeczywistości, która wróciła jako traumatyczna, oraz rozczarowaniem nadmierną celebracją pragnień, a ponadto rozpaczą z powodu AIDS i sytuacji społecznej. Ist-

nieje też dziś tendencja do redefiniowania doświadczenia zarówno historycznego jak i indywidualnego jako traumy. Dyskurs traumy ma też swoisty autorytet, gdyż nie można go zweryfikować, można tylko w niego wierzyć lub nie, a podmiot w tym dyskursie jest paradoksalnie jednocześnie wywyższony, jak i zniszczony – co po Barthes'owskiej koncepcji śmierci autora powoduje, że autor wraca w postaci zombie i nieobecnego autorytetu, pozwalając rozważać niespójność tożsamości i podmiotowości oraz rozbite społeczeństwo – jak pisał Foster[9]. Zastanawiając się nad złożonością sytuacji w Polsce po upadku komunizmu, powiedzieć można, że fascynacja traumą i abjektem związana była z ukazywaniem nieuzgodnionych konsensualnie narracji, wprowadzeniem w higieniczną i tekstualną przestrzeń publiczną elementów agonizmu: ujawnieniem tego, co miało być niewidoczne i niepotrzebne. A zatem, nie mam wątpliwości, iż redefiniowanie doświadczenia poprzez dyskurs traumy i abjektu przyczyniło się do pluralizacji i demokratyzacji przestrzeni publicznej w Polsce, odgrywając ważną rolę historyczną. Twierdzę tak wbrew głosom tych, którzy w fascynacji abjektem widzą zaprzepaszczenie największych osiągnięć modernizmu, m.in. sublimacji i skoku metafizycznego[10]. Możliwość opisu tej sytuacji zawdzięczamy niewątpliwie *French Theory,* jakkolwiek dzisiaj wydawać by się nam mogła ograniczająca.

Kristeva dokonuje metaforyzacji tego, co niebezpieczne w językowej instytucji symbolicznej – odnosząc wszystko do ciała i jego otworów. Groźne jest więc to, co pochodzi z zewnątrz tożsamości, co jest poza nami: oraz to, co płynie z wnętrza tożsamości. W tak rozdzielanych grupach w pierwszej znajdziemy ekskrementy, zakażenie, zgniliznę, chorobę oraz nieżywych, w drugiej – krew menstruacyjną.

---

[9] Hal Foster, „Obscene, Abject, Traumatic". *October*, vol. 78, Autumn 1996, s. 114.

[10] O abjekcie jako źle pojętej kontynuacji sztuki nowoczesnej, która wyrzekła się swego największego osiągnięcia – sublimacji i wyrafinowanej symbolizacji malowanego obrazu – pisałam w recenzji z książki *De Immundo* Jeana Claira, „Dezodorant a postmodernizm". *Odra*, nr 12, 2008, s. 126-127.

W tym, co nam zagraża, jest więc albo to, co wspólne nam wszystkim, albo to, co specyficznie kobiece – uważa Kristeva, co zdecydowanie nierówno rozkłada akcenty w binarnie pojmowanej koncepcji płciowej. Wywieść z tego można tezę, że każda rewolucja, która na nowo dokonuje podziału, gnębić i wykluczać będzie to, co specyficznie kobiece, niekoniecznie nawet wspierając się symboliczną instytucją ofiary. Sprawdzimy to oczywiście na przykładzie polskiej rewolucji rozpoczętej w 1989 roku – jak na podstawie różnicujących się elementów budowała nowy ład, radykalnie wypierając, to co uznane zostaje za nieczyste. W międzyczasie rewolucjonista i jego akolici przechodzą przez *borderline*, dzięki rytuałowi – mającego znaczenie m.in. magiczne – unikając niekiedy szczęśliwie skalania. Jednak groźba skalania ciągle wisi jak miecz Damoklesa lub ujmując to bardziej adekwatnie – jak groźba powrotu tego, co wywodzi się od matki, zamiast tego, co związane jest z ojcem – skrępowaniem, wstydem i winą.

Rewolucja zawierać więc musi rytuały katartyczne, ambiwalencję pozostałości, rytuały przejścia z odrzuceniem nieczystości, wykluczeniem i wygnaniem, oślepieniem, by nie oglądać przedmiotów hańby i pragnienia. Czy w sztuce polskiej po 1989 roku znajdziemy ich ślady? „Zaraz się wyrzygam, jeśli zobaczę jeszcze jedną łódkę w sztuce polskiej" – powiedziała ponoć w 1989 roku krytyczka sztuki Jolanta Ciesielska[11]. Nietrudno odczytać to jako dojmującą chęć różnicowania, fizjologiczną wręcz chęć oddzielania. „Zaraz się wyrzygam, gdy usłyszę o kolejnej wystawie profesora, którego wystawami katują nas systematycznie urzędnicy i galernicy od 30 lub 40 lat"[12] – w tym zdaniu Jerzego Truszkowskiego również odnajdziemy z ciała płynący impuls dyferencjacji, by wreszcie zacząć odróżniać to, co nazywane jest sztuką przez establishment, i co faktycznie jest sztuką. W filmie *Awangarda bzy maluje* z 1999 roku Przemysław Kwiek zastosował kontrast tego, co widzimy i słyszymy – widzimy bowiem artystę malującego kwiaty, a słyszymy potworne

[11] Za: Jerzy Truszkowski, *Artyści radykalni*. Bielsko Biała: Galeria Bielska, 2004, s. 12.

[12] Tamże.

przekleństwa; jest to razem komentarz na temat kondycji artystów progresywnych, którzy jako młodzi ludzie z powodzeniem kontestowali PRL, jednak wolny rynek zmusił ich do robienia tego, czym się wcześniej brzydzili. Dosadne przekleństwa stają się w tym momencie jedyną możliwością odróżnienia się od tego, co artysta wytwarza w ramach ekonomicznego przymusu. Niewątpliwie *Awangarda bzy maluje* ukazuje więc koniec utopii. Jak przeczytać można było o Kwieku w internetowym czasopismie „Raster", artysta odwiedzając z ekonomicznej konieczności różne urzędy, m.in. Rejonowy Urząd Pracy i Ministerstwo Kultury, w ubikacji pierwszego z nich znalazł muszlę klozetową zatkaną fekaliami, co staje się inspiracją instalacji *Gówno w Rejonowym Urzędzie Pracy* z 4 flagami polskimi. Z kolei w drugim urzędzie znalazł – jak można było przeczytać w „Rastrze": „metaforyczne »gawno«, rosyjskojęzyczną nazwę tej substancji, skierowującą nasze skojarzenia na anty-ludzką tradycję naszego wielkiego sąsiada gnieżdżącą się gdzieniegdzie jeszcze w Polsce"[13].

Splugawienie tego, co nie moje, stwarza więc w istocie mnie samego. *Páthos-Elektroafirmacje* (1996) Barbary Konopki, wideo pokazane na wystawie *Kobieta o kobiecie* w Bielsku-Białej, ukazuje kobietę i jej wydalane na czerwono resztki, zapewne w zamyśle „mentalne niestrawności", gdyż tak brzmią jedne ze słów autorskiego komentarza do tej pracy[14]. Pokrycie roztoczami przez Roberta Rumasa konwencjonalnej figurki papieża (*Roztocze,* 2001)[15] – tak zresztą stypizowaną przez masową produkcję, że nierozróżnialne nawet jakiego papieża – proponuje zdecydowane odrzucenie pewnego rodzaju masowej religijności anihilującej odpowiedzialność. Z kolei wykonanie obrazów realistycznie pokrytych namalowaną pleśnią, jakie zlecił Oskar Dawicki na swoją wystawę w krakowskim Bunkrze Sztuki pt. *Dziesięciolecie*

---

[13] Jerzy Truszkowski, „Wielki rewizjonista Kwiek". *Raster*, 26.01.2004, archiwum pisma internetowego.

[14] Por.: *Kobieta o kobiecie,* pod red. Agaty Smalcerz, Bielsko-Biała: Galeria Bielska BWA, 1996, s. 24.

[15] Źródło ilustracji: *Magazyn Sztuki*, nr 1(28), 2004, s. 76.

malarstwa było chęcią poróżnienia się z medium malarstwa, w którym ukazana biegłość było podstawą przyznania Dawickiemu tytułu magistra sztuki i w konsekwencji miana wybitnego artysty dziesięć lat wcześniej. Ostatecznie więc protest przeciw przewadze modelu sztuki i krytyki operującej paradygmatem modernistycznym był celem tej nauzeatycznej dyferencjacji. Za retrospektywę *abject art* uważa się dość powszechnie wystawę „Antyciała", która odbyła się w Centrum Sztuki Współczesnej w 1995 roku. Aspekt krytyczny *abject* zawarty jest w takim typie narracji, która zmienia się w intymny pamiętnik (np. opowieść o własnej chorobie, o własnej niestrawności, o osobistej niedyspozycji), oraz takim, gdy wstręt i jej nośnik – ciało – lokuje się w narracjach zewnętrznych, publicznych. Wówczas możemy mówić o wstręcie jako relacji do instytucji a więc o *par exellence* krytyce instytucjonalnej, typowym przejawie działalności neoawangardowej. Wprowadzenie w ramach *abject* rozróżnienia na „małą narrację", opowiadającą o osobistej traumie, która sonduje „wielkie narracje", granice wolności, schematyzację tekstualnego myślenia, w którym nie ma miejsca na ciało, oraz *abject* skupiony na krytyce instytucjonalnej nie ma być może sensu, bo granice między tym, co intymne i wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, są płynne i niejasne. Chodzi raczej o pewne rozłożenie akcentów, powodujące że skupianie się na własnych niedomaganiach cielesnych, które mają budzić uczucia współczucia dla artysty, służą sztuce pojmowanej egzystencjalnie, a nie analitycznie; w ostateczności zaś budują romantyczną aurę artysty, typową dla anachronicznego paradygmatu modernistycznego. Modernistyczny „dawca formy" zmienił się pozornie w swoje przeciwieństwo – dawcę bezformia, a faktycznie nic nie zachwiało jego pozycji humanistycznego autorytetu. Ostatecznie bowiem opowieść o własnych niedomaganiach fizjologicznych stanie się jedynie historią osobistego cierpienia, kolejną martyrologiczną narracją, która nie okaże się użyteczna do zdiagnozowania zmian społeczno-politycznych. Martyrologia to przecież w sztuce polskiej raczej constans: trudno więc widzieć ją jako sprzymierzeńca w opisywaniu zmiany. W polskim abjekcie nie interesuje mnie więc martyrologia, ale gniew: nie

ofiara, ale wolność. Upieram się bowiem, że martyrologia wspiera paranoiczne wizje utopijne, a to, co w abjekcie było naprawdę ważne, to właśnie niechęć do utopii. To, co postulowałabym w interpretowaniu abjektu, to zatem nie esencjonalizacja, ale każdorazowa kontekstualizacja.

I jeszcze jedno: jeśli Kristeva mówi o dyskursie normy i czystości oraz z drugiej – o pieśni, tańcu, malarstwie, to oczywiście nie znaczy, że sztuce obcy jest dyskurs normy i czystości. Kristeva podkreślała bowiem z całą mocą niechęć do binarnych podziałów: oddzielania podmiotu od przedmiotu, mowy od świata, ciała od siebie samego – skoro nasze ciała mówią równocześnie z naszymi ustami, a to, co mówią, należy przynajmniej spróbować wypowiedzieć językiem, to próbę taką podjąć trzeba szczególnie, gdy dokonują się zmiany – jeśli faktycznie dokonują się w takiej zmianie, jakiej symbolem jest rok 1989, zmianie, która była też przecież doświadczeniem naszego ciała. Doświadczeniem przed którym bronimy się skurczami i wymiotami pozycjonującymi podmiot pomiędzy jednym i drugim porządkiem.

Z dotychczasowych rozważań wyraźnie widać, że kategoria *abject* oznacza co innego u Kristevej, a co innego u Bataille'a, że zawiera punkty wspólne z takim terminami jak *informel*, obscena, uraz; przy okazji Mike'a Kelleya pojawia się jeszcze użycie pokrewnego terminu *lump* (mniej więcej: kupa, masa, glut), sama Krauss uważa, że niemieckie słowo *Lumpf* wprowadza kolejny odcień znaczeniowy. W niniejszym tekście pójdę za intuicjami Kristevej, związanymi z łączeniem *abject* z ludzkimi wydzielinami uważanymi za odpady i z jej naciskiem na pierwotny i początkowy charakter wstrętu. Albowiem odpad, coś niepotrzebnego, a wręcz całkowicie zbytecznego, wyraźnie ukaże wytyczanie linii podziału, tak istotnej w zmianie. Wątpliwości Fostera, że koncepcja Kristevej z binarnością zewnętrza i wnętrza jest zbyt opozycyjna, a sugestia, iż niesmak jest czymś tak zasadniczym, powoduje, że fobia pojawia się naturalnie przed figurami obcego – etnicznymi czy seksualnymi – i w związku z tym rozważana może być jak naturalna i wrodzona, przeciwstawię przekonaniu że jeśli użyjemy tego konceptu nie w dyskursie początku ale zmiany, stanie się on bardzo funkcjonalny

i produktywny. Poza tym, nie widzę nic złego w przyznaniu człowiekowi naturalnie odrażających cech – dyskurs tego, co dobre, bo naturalne, wydaje się już bowiem anachroniczny. Dobitnie wyraził to kiedyś Kazimierz Piotrowski, komentując różne interpretacje *Obozu koncentracyjnego – LEGO* (1996) Zbigniewa Libery, dowodząc iż ostatecznie artysta może mieć przecież „mieć inny zamiar, niż powinien”[16]. Artysta zresztą wręcz z lubością przekracza *borderline*; np. w pracy *Cookie Monster* (*Ciasteczkowy potwór*)[17], gdzie w sekwencji zdjęć artysta ukazuje, jak przyjmowanie pokarmu przemienia go w odrażające straszydło, wyparte alter-ego; lub jak we wspomnianej pracy *Obóz koncentracyjny – LEGO*, gdzie nie ma żadnych odpadów i bezforemności, a wszystko ze wszystkim idealnie się łączy bez elementów zbędnych. Libera wyszydza nasze marzenia o świecie nie tylko bez gówna, ale też – bez różnicy.

Ponieważ imperatyw symbolicznych wykluczeń konstytuuje istnienie kolektywu, w świecie wyrażonym przez artystę po to, by się odrodzić, ujawnia się nakaz rozgraniczenia. Na pograniczu zmiany systemów dyferencjacja związana jest z drogą ku własnej tożsamości, a wstręt staje się (paradoksalnie) korelatem nowego porządku społecznego i symbolicznego, gdyż samo przejście nie ma charakteru inicjacji, raczej niepełności i rozszczepienia. Odnawianie arbitralnej władzy dokonuje się poprzez ustanawianie prawa, lecz w przypadku niestabilnego podmiotu załamuje się ekonomia funkcji języka, a niepewność wiąże się właśnie ze wstrętem. W tym kierunku idą wczesne interpretacje Izabeli Kowalczyk, czytającej Kristevę poprzez recepcję anglojęzyczną, podkreślającej, iż naruszanie granic wiąże się z zagrożeniem, otwiera jednak na nowe doświadczanie rzeczywistości. Krytyczka ta jest jedną z największych zwolenniczek koncepcji Kristevej i zastosowania jej – poprzez recepcję amerykańską

---

[16] Kazimierz Piotrowski, „Zwycięstwo pseudoawangardy – socjomorficzne aspekty sztuki i krytyki lat 90.”, w: *Sztuka lat 90., Seminaria Orońskie*. Centrum Rzeźby Polskiej Orońsko, 2003, s. 23.

[17] Por. Kazimierz Piotrowski, „Zbigniew Libera: Sztuka i mediokracja”. *Exit*, nr 2 (58), 2004, il. na s. 3354.

– na gruncie polskim. W swoim blogu ma specjalną kategorię „abiekt", w której przyznała nawet, iż przez jednego z historyków sztuki nazwana została z niesmakiem zwolenniczką sztuki „womitalno-genitalnej", choć jeśli już – wolałaby po prostu z polska i mniej naukowo – sztuki „rzygawiczno-pornograficznej"[18]. Poprzez amerykańską recepcję Kristevej pisane były też interpretacje Moniki Bakke[19], Pawła Leszkowicza[20] oraz Piotra Piotrowskiego[21]. Tomek Kitliński artystów związanych z *abject* art nazywa ogólnie gotycystami i wśród wybitnych dokonań tej sztuki wymienia m.in. *Przypadki humanitarne* Alicji Żebrowskiej oraz prace Norberta Walczaka. Kitliński nawołuje też do odczytania twórczości Aliny Szapocznikow w kategoriach psychoanalizy Kristevej oraz łączy Zofię Kulik z *abject* z powodu ukazywania przez artystkę horroru współczesności[22]. Co do postulatów Kitlińskiego, to wcześniej interpretację taką przeprowadziła Iza Kowalczyk – okazało się to wszakże bardzo kontrowersyjne, gdyż artystka ta łączona była tradycyjnie z transgresyjnym pięknem i erotyzmem[23].Wstręt u polskich artystek tworzą-

---

[18] Zob.: http://strasznasztuka.blox.pl/html/1310721,262146,21.html?337580

[19] Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*. Poznań: UAM, 2000.

[20] Paweł Leszkowicz, *Helen Chadwick. Ikonografia podmiotowości*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2001.

[21] Piotr Piotrowski, *Znaczenia modernizmu. W stronę sztuki polskiej po 1945 roku*. Poznań: Rebis, 1999; Piotr Piotrowski, *Awangarda w cieniu Jałty. Sztuka w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1945-1989*. Poznań: Rebis, 2005.

[22] Tomek Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2001, od s. 204.

[23] O cenzurowaniu Kowalczyk pisze Agata Jakubowska w kontekście konferencji poświęconej artystce w Galerii Sztuki Współczesnej „Zachęta" w roku 1998 – teksty zarówno Kowalczyk, jak i Jakubowskiej zostały bardzo źle przyjęte przez starsze, opiniotwórcze grono i w rezultacie tekstów nie wydrukowano, por. Agata Jakubowska, *Portret wielokrotny dzieła Aliny Szapocznikow*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2008; Izabela Kowalczyk, „Polityczna apolityczność i bezcielesne ciała a przypadek Aliny Szapocznikow", w: *Sztuka w okresie PRL-u. Metody i przedmiot badań*, pod red. Tomasza Gryglewicza i Andrzeja Szczerskiego. Kraków: Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1999, s. 57-64 oraz Izabela Kowalczyk*, Ciało i władza.*

cych w czasach pokomunistycznego przełomu, Katarzyny Kozyry (proces przygotowania estetycznej i wręcz bajkowej – bo odsyłającej do braci Grimm kompozycji – *Piramida zwierząt*), Jadwigi Sawickiej (np. pokryty brązową obrzydliwą cieczą plakat *Utracona niewinność*[24]), Alicji Żebrowskiej (defekacja *Z matką*), może być interpretowany jako bolesny stan trwogi z rytualizacją nieczystości, zamiast propozycji oczyszczenia i wyparcia. Jak powiedziałam wcześniej, moja propozycja zastosowania instrumentarium Kristevej będzie bardzo wąsko rozumiana, ponieważ choć oczywiście pojawi się i trauma, i obsceniczność, i bezforemność, to punktem wyjścia będą budzące wstręt wydzieliny jako tworzywo sztuki – pojawiło się ich dużo w przełomowym okresie drugiej połowy lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych, co zresztą zostało podsumowane pracą Jerzego Kosałki *Zestaw do robienia sztuki* na wystawie *Sztuka przez duże G*, pokazywanej w Bałtyckiej Galerii Sztuki w Słupsku i BWA we Wrocławiu w 2002 roku. W *Zestawie...*, stylizowanym na tanią chińską zabawkę w rodzaju zestawu do zabawy we fryzjera lub doktora, przez przezroczyste opakowanie widzimy trzy pojemniki, każdy oznaczony odpowiednio: „kupa", „siki", „inne gluty". Jak pisał o wystawie, wyrzuconej z Muzeum Miejskiego we Wrocławiu na drugi dzień po jej otwarciu, „Dziennik Bałtycki":

> Jedna z osób ze ścisłego grona kierownictwa Muzeum publicznie użyła wobec niej określenia »Sztuka przez duże G«. Określenie to spodobało się artystom, spodobała im się również reakcja

---

Polska sztuka krytyczna lat 90. Warszawa: Sic!, 2002, s. 43-48. Autokomentarz Izy Kowalczyk do tych tekstów znajdzie czytelnik w: Izabela Kowalczyk, *Aliny Szapocznikow oswajanie abjectu*, http://www.obieg.pl/artmix/artmix12_04.php – tu autorka zastanawia się ponownie, czy estetyzacja przeczy abjektowi, pisząc o abjektualnej formie guzów, które „choć nie są zrośnięte z ciałem, jakby już »wydalone«". Kowalczyk zwraca też uwagę na sprzeciw Piotra Piotrowskiego wobec odczytywania Szapocznikow w kategoriach abjectu; w tym sporze zajmuję osobne stanowisko – postulowałam raczej odczytanie tej sztuki poprzez camp, porzucenie traumy i martyrologii.

[24] Wystawa *Piękno czyli efekty malarskie*. Bielsko-Biała: Galeria Bielska BWA, kuratorki: Magdalena Ujma i Joanna Zielińska, 6 listopada–5 grudnia 2004.

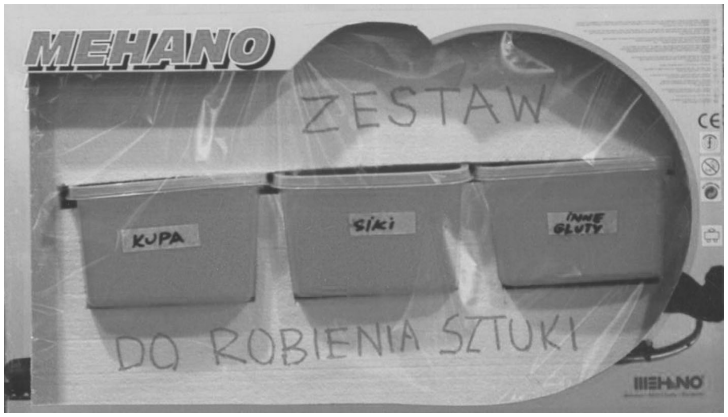


Fig. 1. Jerzy Kosałka, *Zestaw do robienia sztuki*, wystawa „Sztuka przez duże g", Bałtycka Galeria Sztuki Słupsk i BWA Wrocław, 2002 (zdjęcie z archiwum artysty).

na ich sztukę, więc postanowili nadal pokazywać prace trącące złym smakiem i poruszające sprawy irytujące"[25].

Ocenzurowane prace stały się przedmiotem gry artystów, którzy pokazali je w innym zestawie w innych, choć także państwowych galeriach.

Z pewnością reakcją na nadmiar obrzydliwości była też tzw. „fajna" sztuka, związana z pismem „Raster" („fajna" jest określeniem promowanym przez redaktorów pisma, Łukasza Gorczycę i Michała Kaczyńskiego): odczytywać ją można w kontekście odrzucenia wstrętu jako sztukę wygranej rewolucji demokratycznej, jaka nastąpiła po sztuce *borderline*, okresu przełomu. Choć i związany z „Rastrem" Wilhelm Sasnal będzie ironizował na temat płynności farby na swoich obrazach, a więc malowaniu uryną i spermą, jak się to zwyczajowo określa od czasów Jacksona Pollocka. Albowiem rewolucja nigdy się nie kończy – dlatego budzące wstręt dzieła pojawiać się będą oczywiście także w XXI wieku.

Tak bowiem jak „abstrakcyjność" i wzniosłość malarstwa modernistycznego była pojmowana – jak pisał Slavoj ŹiŹek –

[25] *Dziennik Bałtycki* z 4 lutego 2002.

jako reakcja na nadobecność konkretnego obiektu, przekształcającego go w obrzydliwy abjekt i ekstremalny ekscesu[26], tak reakcją na polską sztukę modernistyczną, kojarzoną z nieaktualnym już konsensem z władzą nazwać można ekstremalny eksces wstrętu w sztuce po upadku komunizmu. To jest moja teza. Nie oznacza to oczywiście (!) utożsamienia schyłkowego modernizmu z PRL, a jedynie dostarcza instrumentów do pytania o przedłużony żywot modernizmu za żelazną kurtyną. Moją tezę o gwałtownej reakcji na modernizm, która częściowo zbiegła się z przemianami politycznymi w kraju, wspieram koncepcją strategii desublimacji jako krytyki modernizmu, której wyrazem była wystawa paryska wystawa (maj–sierpień 1996) i książka Yves-Alain Boisa i Rosalind Krauss *Informe. Mode d'Emploi* w Centrum Pompidou, choć autorzy impet krytyczny widzą raczej w koncepcjach Bataille'a niż Kristevej[27] – o czym już pisałam wyżej. Ta krytyka łączyła się m.in. – już zresztą w PRL – z odejściem od tradycyjnych mediów, pielęgnowania ich separacji i hierarchizacji, odejściem od stylu dającego się usystematyzować. Abjekt jest pośrednikiem, zadziwiająco zgodnie da się go odczytywać z Sartre'owskim *visqueux* (Krauss przekłada to na *slimy,* „obleśny") – ani płynne, ani stałe, co chwycone przyśsie się jak pijawka, posiadając własną formę posesywności[28]. Sublimacja jako pożądanie pionu, prawa, formy, Gestalt, piękna zmieniona w bezkształtną pulsację pożądania – doda Krauss. A zatem abjekt kontra modernizm to ten nurt radykalnej krytyki okresu PRL, który wiązał się z umacnianiem roli higienicznych analgatetyków w narracji historii sztuki i w której modernizm polski związany jest z misją polskiej inteligencji, jako „naturalnego" autorytetu, kamuflującej przeto swoje interesy klasowe, płciowe i ekonomiczne. Modernizm

---

[26] Slavoj ŹiŹek, „Droga do atomowej wzniosłości", przeł. Julian Kutyła, w: *Sasnal. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2007.

[27] Yve-Alain Bois, Rosalind Krauss, *Formless: A User's Guide*. New York: 1998; por. też Daniel Adler, „Down and Dirty: Art History as Desublimation". *Art Journal*, vol. 57, nr 2, Summer 1998.

[28] Rosalind Krauss, „'Informe' without Conclusion". *October*, vol. 78, Autumn 1996, s. 92.

był – jak wiemy – strategią oporu, tarczą przeciw – najprościej rzecz ujmując – sowietyzacji kraju. Jednak dla wielu młodych artystów także w czasach PRL był nie tylko anachroniczny, ale przede wszystkim związany z podtrzymywaniem *status quo* establishmentu i jego niejasnych konsensów.

Dalsza część moich rozważań, po ukazaniu użyteczności zastosowania instrumentarium Kristevej, skupi się na tymczasowym wyczerpaniu ich funkcjonalności. Pozycjonowanie się bowiem w kontekście tego, co mną na pewno nie jest, staje się ostatecznie wchodzeniem na grząski grunt ideologicznego aktywizmu, który – z jednej strony zwalnia ludzi od myślenia, sytuując ich w pozycji grupowej, z drugiej – zamyka na wykluwanie się czegoś nowego i innego. Nie postuluję zatem radykalnego okrzyku *French Mandarins Go Home!*, chociażby dlatego że francuskojęzyczni filozofowie, którzy trafili do nas przez ich anglo-amerykańską recepcję, odegrali znaczącą rolę w nazywaniu rzeczywistości okresu przełomu, ale raczej namawiam do szukania możliwości interpretacyjnych w horyzontalnym polu prowincja–prowincja, niż w wertykalnie naznaczonym terytorium cen-



Fig. 2.
Oskar Dawicki,
Aleja Gwiazd,
wystawa *Bifurkacje*, 2008,
Centrum Rzeźby Polskiej
w Orońsku (zdjęcie
z archiwum artysty).

trum–prowincja. Próba interpretacji *Alei Gwiazd* Oskara Dawickiego, dokonana na koniec niniejszego tekstu w kontekście nie tylko amerykańskiej alei z odciskami kończyn celebrytów w Grauman's Chinese Theater w Hollywood, czy innych podobnych hollywoodzkich alei, jak Walk of Fame czy Rock Walk, ale również indyjskiego obyczaju publicznego zbierania i suszenia zwierzęcych odchodów celem użycia ich na opał, ma nam przypomnieć, że schemat ja-nie-ja, zastosowany do pisania zwycięskiej narracji, pisania historii (sztuki) przez zwycięzców może ewokować dość anachroniczne wzorce, które wszak miały zostać przezwyciężone. Użycie krowich placków przez Dawickiego – oczywisty despekt dla *art worldu* w wertykalnym odczytaniu w kontekście betonowej alei z odciskami rąk i stóp oraz autografami słynnych ludzi przed chińskim teatrem Sida Graumana, w horyzontalnym odczytaniu z plackami z indyjskiego Waranesi, wprowadza zupełnie inne treści – szacunek dla inności zamiast kulturowych aspiracji, myśli o domowym zaciszu zamiast antykonsumpcjonistycznych banałów. Gdy wymioty, jako uniwersalną reakcję trzewiów, spróbujemy zmienić w uwarunkowaną kontekstem i czasem reakcję specyficzną, okaże się to korzystne dla prawdziwej zmiany: która nie jest przecież uniwersalna i ponadczasowa, ale specyficzna i jednorazowa.

Dobrym wprowadzeniem do tej taktyki jest strategia desublimacyjna, która uważana za opozycyjną dla modernizmu, ma jeszcze ten walor, że zgłasza wątpliwości do interpretacji akcentujących i waloryzujących oś pionową. To strategia omówionych poniżej dzieł Tomasza Mroza, Ryszarda Grzyba, Jerzego Truszkowskiego i Jacka Markiewicza. Na szczególne podkreślenie zasługuje tutaj wybitna i chyba niedostatecznie doceniona twórczość Grzyba, którego subwersja nie powoduje ostatecznie – po okresie karnawału – powrotu „wszystkiego" na swoje dawne miejsce, co chyba jednak dzieje się przy transgresjach Markiewicza. Foster nazwałby to powrotem scenicznej normatywności. W kontekście Grzyba widać zresztą też najwyraźniej, że neoekspresjonizm – uważany przez Hala Fostera na gruncie amerykańskim za wspierający w latach osiemdziesiątych najbardziej neokon-

serwatywne postawy – był na zupełnie odmiennym gruncie polskim, w innym kontekście, nurtem progresywnym.

„Chciałbym być sponsorowany przez NASA, McDonalds, Microsoft, szejków z Emiratów Arabskich i w Dubaju postawić wielkiego kloca na szczycie palmy!”[29] – twierdził Tomasz Mróz, w którego obrazach Michał Lasota zauważył kulminacyjny moment emocjonalny – jakiś zachwyt, osłupienie lub ekscytację – stan ekstatyczny. Postaci wpatrują się w odległy punkt, nie ma z nimi kontaktu i w tym napięciu puszczają im niekiedy zwieracze – pojawiają się gazy jako wizualizacja sublimacji. Ludzie sublimują i – zamiast wznieść się na wyższy poziom człowieczeństwa po prostu wypuszczają z ciała dymy. Artysta dodawał też, że kocha ludzi, ale szczególnie inne narodowości. Jego autoportret – to parodia polskiego romantycznego artysty, w pozycji psa, z akcesoriami sadomasochistycznymi (obrożą i smyczą) – jednocześnie sublimuje, bo przecież



Fig. 3. Oskar Dawicki, *Aleja Gwiazd* (zdjęcie z archiwum artysty).

[29] Michał Lasota, „Wychowałem się na rapie i horrorach – rozmowa z Tomaszem Mrozem o sztuce współczesnej, polityce i źródłach twórczej energii”. *Obieg*, maj 2007.

– jak wiemy ze szkoły, nic tak nie powoduje wysublimowania jak cierpienie. Sublimacja i metafizyczny skok – fundamenty sztuki modernistycznej sprowadzają się do popuszczania gazów, czynności uważanej w naszej kulturze za obrzydliwą.

Interesuje mnie więc *abject* jako narzędzie służące do ukazywania zmian w świecie zewnętrznym, a nie jako element budowania jedynej i niepowtarzalnej tożsamości; interesuje mnie bowiem świat, a nie sadomasochistyczne ego z pragnieniem kompensacji, skryte za typowym polskim artystą modernistycznym. Abject staje się więc w moim ujęciu elementem krytyki instytucjonalnej, działalności *par exellence* neoawangardowej, zgodnie z tezą Hala Fostera, iż o ile historyczna awangarda skupiała się na tym, co związane z konwencjami dzieła, neo-awangarda koncentruje się raczej na tym, co związane z instytucjami[30].

Jeśli nie godzę się na utratę matki – pisała Kristeva – nie będę w stanie jej sobie ani nazwać, ani wyobrazić[31]. Utrata wszystkich powiązań libidalnych i związana z tym melancholia i agresja ukazują wszakże niejednoznaczny stosunek do tego, co utracone. U Tomasza Mroza to, co utraciliśmy bezpowrotnie, przybiera formę kulminacji, będącej symbolem najwyższej prawdy, najwyższego autorytetu itp. – nie bez powodu jednak patrząc na autoportret Mroza, dostrzegamy obok kolosalnej zdystansowania elementy ambiwalencji, gdyż erotyzm tego przedstawienia wyraźnie sugeruje, iż depozytariusze najwyższych prawd bywają niebiańsko usatysfakcjonowani. Nie bez powodu powiada Kristeva: „Człowiek w depresji [*le deprimé*] to radykalny, smutny ateista”[32].

Nieliczne prace *abject* powstałe w latach siedemdziesiątych używające jako tworzywa tego, co zbędne z wydzielin ciała i mogące zostać zakwalifikowane w obrębie krytyki instytucjonalnej, to *Smród* (1977) Andrzeja Partuma, w któ-

---

[30] Hal Foster, *The Return of the Real. The Avant-Garde at the End of the Century.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996, s. 17. Dalej opieram się głównie na tej pozycji.

[31] Julia Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. Michał Paweł Markowski i Remigiusz Ryziński. Kraków: Universitas, 2007, s. 47.

[32] Tamże, s. 6.

rym co prawda użyto siarki, jednak odór, jaki rozchodził się w galerii Repassage, wydawał się – jak zapewniali wernisażowi goście – po prostu cuchnącą kloaczną zgnilizną. Z pewnością z dzisiejszej perspektywy uznać tę pracę można za nawołującą do przewartościowania świata polskiej sztuki, w tym także instytucji[33]. W dyskursie innowacji Partum niewątpliwie pozostanie prorokiem krytyki instytucjonalnej, neoawangardowej strategii charakterystycznej bardziej dla lat osiemdziesiątych XX wieku. W takiej perspektywie zobaczyć też można inną pracę Partuma, mail-artową rozsyłkę *Sztuka jest gównem,* będącą odpowiedzią na konceptualne hasło Kosutha – *Sztuka jest definicją sztuki*[34]. Dość łatwo można odczytywać w kontekście przewartościowania malarskie prace Ryszarda Grzyba z lat osiemdziesiątych, jako mówiące o bolesnym problemie nadwyżki brudu, nieczystości, seksu, który nie łączy się kompaktowo z miłością i w obrębie najmniejszej komórki społecznej, z którymi nie można sobie dać rady. Do obrazów takich należą na przykład *Kata ćwiczę ja, głupi Tadziu w parku sra* z 1987 roku, *Wpierdzający się w sztukę, ale jest jeszcze coś więcej*, z 1986 roku, a także generalizując – na co zwróciła uwagę Dorota Monkiewicz – nawiązywanie przez artystę do chorego na raka odbytu Antonina Artauda, który uważał, że człowiek „wybrał sranie tak jak wybrał życie, zamiast zgodzić się na bycie martwym"[35]. Także twórczość poetycka artysty z tamtego czasu zapełniona jest abominacyjnymi obrazami; w wierszu *Zagubiony karaluch* pojawia się „małe gówno, małe rzyganie, mała ślina" a potem „Znów Początek", „następny rodzaj zajebania"[36]. Nietrudno chyba zatem emfatyczne wspomnie-

---

[33] O smrodzie jako *abject* pisze Jerzy Truszkowski, *Artyści radykalni,* s. 131.

[34] Łukasz Ronduda, *Lęk przed wpływem. Rzecz o sztuce Andrzeja Partuma w dekadzie lat 70.*, http://www.obieg.pl/text/07121801p.php

[35] Za: Dorota Monkiewicz, „Artaud w autobusie. Praktyczna metafizyka Ryszarda Grzyba", w: Ryszard Grzyb, „*Dziki lud sądzi że nie ma życia bez wojny*" [katalog]. Katowice: Muzeum Śląskie, 2006, s. 26. Por.: Antonin Artaud, *Skończyć z Sądem Bożym*, przeł. Bogdan Banasiak. *Pismo*, nr 10, 1988.

[36] Por.: *Co słychać*, Wydawnictwo Andrzej Bonarski, s. 82.

nie z zagranicznych podróży: „Bardzo się tutaj wypierdziałem, moje ty drzewo, moja ty skało, moje ty powietrze”[37], rozpatrywać w kontekście patriotycznych powinności artysty, o których tyle się mówiło w owym czasie.

Przyjrzeć się również można, jak to już zapowiedziałam, wydzielinowym ekscesom Jacka Markiewicza. Należy do nich ekspozycja własnego kału w galerii w Orońsku, o której opowiadał potem artysta w kontekście zainteresowania różnymi wydzielinami ciała: śliną-plwociną, krwią i moczem, co uważał za „bardzo ludzkie”, choć trudno było o tym mówić i to nazywać, gdyż „Cisza nad defekacją jest bardzo ludzka”. Jednak ostatecznie artysta poczuł satysfakcję: „I miałem satysfakcję, że nasrałem. Zrobiłem to zresztą z dbałością o formę powstającego obiektu”, mając na myśli pracę zwieracza: „Byłem świadomy każdego formującego materię gestu”[38].

Z kolei w 1991 roku w Muzeum Akademii w Warszawie artysta ukazał serię zdjęć z sobą, dokonującym aktu masturbacji, w roli głównej, której oczywiście nie odczytywałabym jako „demonstracja samotności ludzkiego ego, dojmującej i ostatecznej”[39], choć niewątpliwie nacisk na egzystencjalną naturę tych działań jest bardzo w stylu trudnych lat, jakie nastąpiły po przemianie ustrojowej. W ramach *Dialogi dzieł i postaw* w Orońsku Markiewicz pokazał natomiast krew artysty w szklanym naczyniu, obok kobiecych podpasek oraz instrukcji użycia arabskiego stymulatora orgazmu obok spermy roztartej na szybie. „A wszystko to eksponowane na wypracowanych konstrukcjach ze szkła i stali, kojarzących się nieodwołalnie ze sprzętem laboratoryjnym”[40]. Artysta

---

[37] Ryszard Grzyb, *Z berlińskiego dziennika*, tamże, s. 87. Por. też wystąpienie Jana Michalskiego „Komu pokazuje srom Donna Gentile? Ikonografia GRUPPY w świetle poezji tytułów”, na sympozjum *O wolności i demokracji w sztuce polskiej lat 80.* Część 2, Galeria Miejska Arsenał w Poznaniu, 14 listopada 2008.

[38] Blog Piotra Wójcickiego, z datą wpisu 11 kwietnia 2008. http://www.wojcicki.info/blog_moich_blogw/2008/04/jacek-markiewic.html

[39] Dorota Monkiewicz, „Jacek Markiewicz, Postmodernista egzystencjalny”. *Obieg*, 1992, por. http://www.waa.art.pl/markiewicz/jm/tekst3.htm

[40] Monkiewicz, *Jacek Markiewicz*.

wystawił również studencką pracę, na zadany przez profesora Kowalskiego temat *Kardynał*: czarne prezerwatywy i cytat z *Pieśni nad Pieśniami*. Zaś we własnej galerii a.r.t. w Płocku pokazał niebieski pojemnik z kobiecym mlekiem – zdobyty specjalnie na tę okazję z laktarium – który eksplodował na wystawie, zanieczyszczając otoczenie. Na wystawie pojawiła się zresztą również krew menstruacyjna koleżanki z pracowni, Katarzyny Kozyry. Dla Izabeli Kowalczyk, Markiewicz był jednym z tych artystów, który pytał o granice wolności – gdyż jego sztuka dosłownie i w przenośni była obsceniczna. Dzisiaj – jak konkludowała w roku 2001 – nie mieści się już jednak na scenie, bo dzisiaj sztuka takie pytania po prostu zawiesiła. Krytyczka dodawała, pisząc o sztuce krytycznej, posługującej się *abjektem,* iż „stawia też problem wolności w społeczeństwie demokratycznym. Prowokuje pytania: Czy możemy być wolni? Co ogranicza/ograniczać powinno naszą wolność? (Sztuka wskazała, że te ograniczenia powinny być dyktowane m.in. przez potrzeby Innego). I jak współcześnie pojmujemy wolność (często mylimy ją z wolnością kupowania)”[41].

Subwersywny – a więc analityczny w charakterze, a nie egzystencjalny – charakter publicznej masturbacji podkreślał Jerzy Truszkowski. 14 listopada 1983 roku Truszkowski zrealizował film *Ja*, trwający 2 minuty i 37 sekund, w którym pojawia się sylwetka nagiego, stojącego profilem do widza artysty, dokonującego samogwałtu. Akcji towarzyszą różne napisy – część pojawi się przed performansem, zaś po artysta chwyci do rąk karton z napisem „ja”. Jak wyjaśniał w autokomentarzu – własna jaźń jest jedynie fikcją, kreacją kulturowych banałów, tworem językowym, artysta w zasadzie dokonuje aktu, w którym „moje ja się onanizuje”, a w rezultacie – ponieważ sam artysta się dystansuje i widzowie również – ostatecznie „to się onanizuje” i „nic się nie onanizuje”; język produkuje fikcje i ja to to samo co „nic” – tak w każdym razie widział artysta z „męskiego punktu widze-

[41] Izabela Kowalczyk, „Co się dzieje na scenie współczesnej sztuki w Polsce?”. *Magazyn Sztuki*, nr 26, 2001.

nia", obserwując proces tworzenia cielesnej reprezentacji[42]. Do serii masturbacyjnej zaliczymy też pochodzące z roku 1984 video *Masochistyczna Masturbacja Metafizyczna* (we współpracy z Tomaszem Konartem i Januszem Kołodrubcem) oraz *Histeria filozofii czyli jak masturbuje się młotem*[43], publiczny performance w Galerii Stodoła w 1985 roku. Ten ostatni akcentuje jednak raczej dominację niedyskutowanej traumy. Paweł Leszkowicz, komentując dwie pierwsze prace Truszkowskiego, w których artysta pokazał – co było wówczas niebywałe – obnażony męski członek w stanie erekcji, napisał:

> Męski autoerotyzm nie ma jednak nic wspólnego z indywidualną rozkoszą i spełnieniem. Jest wywrotowym gestem skierowanym przeciw represyjnym (także wobec płci) systemom społecznym i religijnym. Truszkowski staje się „kimś", konstruuje swą podmiotowość poprzez wyzywającą i prowokującą manifestację własnej męskiej cielesności i fizjologii. Egotyzm twórcy doprowadził go do stworzenia filozoficznej teorii na temat własnej masturbacji, która ma być próbą wyzwolenia się z reguł języka i kultury. Jej moc ma go doprowadzić do rozerwania ograniczających kanonów i osiągnięcia nihilistycznego Ja[44].

Ostatecznie autor konkluduje jednak, że męskość w wydaniu Truszkowskiego pozostaje tradycyjnym nosicielem władzy i nadzoru. Rewolucja – zatem – nie dokonała się? W perspektywie Kristevowego wstrętu dokonano wszak tak istotnej dyferencjacji.

Spektakularne akty oddzielania od swojego ciała rzeczy obrzydliwych przeprowadzała sukcesywnie i konsekwentnie Barbara Konopka: goliła włosy na łydkach, owłosienie łonowe czy połowę włosów na głowie, pozbawiała się osobiście

---

[42] Dysponuję niestety jedynie angielską wersją autokomentarza, por. *Jerzy Truszkowski Re-. Cibachromes of 1984-1998*, Samara Art Museum, Russian Federation, September 30th to November 15th, 1998 [katalog we współpracy z Galerią Arsenał, Białystok], s. 73-74.

[43] W wersji angielskiej *How to Masturbate with a Hammer*, akcja przeprowadzona 17 października 1985 roku.

[44] Paweł Leszkowicz, „Sztuka a płeć. Szkic o współczesnej sztuce polskiej". *Magazyn Sztuki*, nr 22, 1999.



Fig. 4.
Oskar Dawicki,
Aleja Gwiazd
(zdjęcie
z archiwum
artysty)

tak niestosownych „elementów" jak własne dziewictwo (za pomocą nożyka do konserw), sugerowała chęć pozbycia się piersi w fotograficznych akcjach z cyklu *Interferencje* (1985), wreszcie oddzielała od siebie narzeczonych, traktując ich jak niegustowny dodatek do własnej masturbacji[45].

Na wystawie *Bifurkacje* w warszawskiej galerii Appendix 2, otwartej w czerwcu 2008 roku, a przeniesionej z Centrum Rzeźby Polskiej w Orońsku, Oskar Dawicki pokazał pracę pt. *Aleja Gwiazd*. W sielskiej okolicy Centrum Rzeźby Polskiej artysta osobiście zebrał tzw. krowie placki, a następnie wybrani przez niego znajomi celebryci złożyli na nich swoje dłonie celem wykonania odcisku, pośrednio udzielając jednocześnie odpowiedzi na pytania Marka Kijewskiego – który zaprosił kolegów–artystów na plener – o sens sztuki. Dawicki odniósł się do prawie parareligijnego obrzędu odciskania dłoni przez gwiazdy, użył ponadto materiału, który w naszej kulturze służy jedynie do użyźniania gleby, a w Indiach na przykład – jest suszony (poprzez układanie w stosy lub przy-

[45] Truszkowski, *Artyści radykalni*, s. 109-110.

klejanie do muru) i używany jako środek opałowy. Turystę, który zawita do Indii, urzekną więc z pewnością estetyczne walory zakumulowanych zwierzęcych odchodów, wyglądające niekiedy wręcz jak rzeźby. Praca Oskara to jednak przede wszystkim idea i gdyby potraktować ją tylko estetycznie, byłaby czystym (jakkolwiek śmierdzącym) idiotyzmem. Trzy sprawy w związku z pracą Dawickiego należy wyjaśnić. Po pierwsze – czy to są prawdziwe odchody, ponieważ podejrzewać można artystę o podwójną przewrotkę – wszyscy myślą, że to prawdziwe krowie placki, a artysta robi sztuczne. Po drugie – czy zbierał je osobiście. To drugie pytanie dowodzi, że możliwe są ciągle fundamentalne pytania o prawdę w sztuce; przy okazji – jakże by inaczej po Derridzie – jest to wszak cyniczny sprawdzian czy koledze już „nie odbiła" kariera. Po trzecie, wreszcie, z pewnością dręczące jest pytanie, czy zaproszeni artyści używali rękawiczek. Na dwa pierwsze pytania odpowiedź brzmi tak: artysta pokazał prawdziwe odchody, zebrane własnoręcznie, na ostatnie pytanie odpowiedź brzmi – nie: celebryci nie używali rękawiczek, co wymagało oczywiście od artysty szczególnej determinacji, by nakłonić do takiego autentycznego i prostego, wręcz dziecinnie regresywnego, działania.

*



Fig. 5. Oskar Dawicki, *Aleja Gwiazd* (zdjęcie z archiwum artysty).

Podsumowując, zauważmy, że to, co robili wymieni artyści często było desublimacyjnym aktem agresji: bo my Słowianie nie zawsze wszak – jak ironizował poeta – „lubim sielanki". W przypadku *Alei Gwiazd* nie ma już jednak ani depresji, ani żałoby po dyscyplinującym i higienicznym modernizmie, jest całkowite zanurzenie w dość ambiwalentnej rzeczywistości, z której wszak nie tylko nie ma ucieczki – gdyż to ona – jako sugerowana i promowana przez mass media symulacja czy halucynacja – staje się też naszym marzeniem. Zamiast utopii z jej ciągle odraczanym spełnieniem mającym moc kontroli i dyscypliny, marzenia stały się rzeczywistością, co znaczy, iż rozkosz i obrzydzenie stały się tym samym. Rewolucja i zmiana nie dokonuje się więc już przez odrzucenie oraz polaryzację wnętrza i zewnętrza; ambiwalentna pozycja artysty zaciera bowiem wcześniej oczywiste granice. Nie wiemy już co odrzucić, by stać się sobą, straciliśmy bowiem pożądany model tożsamości. Można powiedzieć, że Oskar Dawicki pokazuje osadzanie się na mieliźnie rewolucyjnego impetu, a raczej – szukanie nowych rozwiązań, które powstają już bez prostej negacji – czego nie chcemy. To, co chcemy, musi zostać wysondowane, metodą prób i błędów. Różnicowanie powstaje już nie poprzez odrzucanie, a przeczutą zaledwie palimpsestową hybrydyzację, w której nic nie ma ustabilizowanego sensu i nic nie jest ciągle tym samym.

To byłby pierwszy wniosek, a drugi – związany z *French Theory* – byłby następujący: zdjęcia odchodów z indyjskiego Waranasi (ryc. 6), sytuują pracę Dawickiego w innym kontekście kulturowym, do którego nie pasuje „skrzynka z narzędziami" Hala Fostera, przygotowana na podstawie lektury Julii Kristevej; rodzaj biurokratycznej pomocy w zmianie stać się może dominującą narracją hamującą zmiany. To, co pragmatycznie oczywiste, staje się nieoczekiwanie zniuansowane i otwarte na nowe znaczenia. Otwieranie nowych kontekstów kulturowych zmienia całkowicie sensy, a odwrócenie się od relacji pionowych, pozycjonujących sztukę jedynie w odniesieniu do centrum nie zawęża jej widzenia jako nieuchronnie prowincjonalnej i peryferyjnej, gdyż znosi właśnie takie kategorie. Cała zabawa z pracą Dawickiego polega więc na tym, że o ile w wertykalnym czytaniu –



Fig. 6.
Odchody zwierząt suszące się na opał, Waranasi, Indie (fot. Nora Lerner).

w odniesieniu do alei odcisków dłoni z Grauman's Chinese Theater dzieło niesie z sobą sporą aurę melancholii i ironii, w czytaniu horyzontalnym, w relacji z Indiami – niesie ze sobą nieoczekiwane możliwości i zaskoczenie. Ostatecznie więc taki jest przecież obraz naszej polskiej rewolucji – z jed-



Fig. 7. Odchody zwierząt suszące się na opał, Waranasi, Indie (fot. Nora Lerner).

nej strony ciągle aspirujemy do nieosiągalnego centrum, z drugiej – nasze otwarcie stworzyło wiele możliwości, o których wcześniej nawet nie śmieliśmy marzyć.

Niesmak, jaki czuła Jadwiga Maziarska, dotyczył takiej wizji świata, w której autorytet cierpienia sublimuje w uniwersalne piękno, anihilując *de facto* rzeczywistość. Artyści kolejnego pokolenia ten niesmak wyrazili poprzez abjekt. Wpadli – a jakże – w pułapkę autorytetu traumy. Można to uznać za zaklęte koło. Ale można też przyjąć, iż prawdziwe zmiany dokonują się przez ciąg powtórzeń. Niektórzy artyści wszakże próbowali innej drogi: ukazania niekompatybilności traumy i abjektu, niepewności granic własnej tożsamości i niejasnego, ambiwalentnego, statusu w porządku symbolicznym. Historycy sztuki muszą, zdaje się, w tej sytuacji poszerzyć swoje lektury poza Julię Kristevę.

III. Inspiracje



Mirosław Loba

Uniwersalne czyli francuskie? Przypadek narracji

■

„Tak długo, jak trwa [to] przeciwieństwo ogólnego i jednostkowego, w umysłach króluje teoria: »historyjki«, »opowiastki«, uznawane są za błahe rozrywki”[1]. W ten oto sposób długo mówiono o narracji, zanim pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku nie zainteresowali się nią francuscy literaturoznawcy i filozofowie, którzy z czasem stali się ikonami *French Theory*. Nie chciałbym tutaj przypominać historii pojęcia narracja oraz założycielskich teorii Władimira Proppa, Algirdasa Greimasa, czy Gérarda Genette'a, chciałbym spojrzeć na opowieść z perspektywy aktualnych sporów o pojęcie uniwersalności i zastanowić się, czym było odkrycie twardego rdzenia narracji w latach sześćdziesiątych, na czym polegało jej znaczenie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych oraz o jaką stawkę toczą się narracyjne dyskusje dzisiaj, gdy narracyjny zwrot narzucił nawet swoistego rodzaju model odczytywania rzeczywistości. Zamierzam zatem opowiedzieć o trzech formach narracji, które wytworzyła myśl francuska od lat siedemdziesiątych do dzisiaj, formach, które w pewien sposób ukształtowały wyobraźnię zbiorową naukowców, intelektualistów i artystów na całym świecie. Zasygnalizuję tutaj tylko pewne źródłowe zjawiska, które zostaną rozwinięte we *French Theory*, czyli w amerykańskich lekturach Francuzów[2]. W Polsce zaś, gdzie strukturalizm nie

---

[1] Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Spacja, 1996, s. 221.

[2] Warto wspomnieć, że średnie pokolenie dzisiejszych filozofów i literaturoznawców znad Sekwany dopiero odkrywa amerykańskie inter-

stał się punktem zwrotnym w humanistyce, dyskusja z nim nie miała tak przełomowego charakteru jak we Francji. Toteż wywodząca się z strukturalistycznej tradycji nowoczesna refleksja nad narracją toczy się u nas własnymi drogami, gdzieś na obrzeżach światowych sporów. Wydaje się zatem istotne przypomnienie źródeł narracyjnego zwrotu.

Potęga struktury narracyjnej

W 1966 roku w słynnym numerze *Communications* poświęconym analizie strukturalnej narracji Roland Barthes zakończył swój tekst następującym twierdzeniem:

> Choć niewiele więcej wiemy o pochodzeniu opowiadania (narracji – przyp. ML) niż o pochodzeniu mowy, możemy rozsądnie zakładać, że opowiadanie (narracja) jest współczesne monologowi, tworowi, jak się zdaje, późniejszemu niż dialog; chociaż trudno przesądzić o prawdziwości hipotezy filogenetycznej, znamienne może być to, że to w tym samym okresie (w wieku trzech lat) dziecko „wynajduje" jednocześnie zdanie, opowiadanie (narrację) i kompleks Edypa[3].

Autor *Mitologii* wskazywałby zatem nieśmiało, tak jak współcześni psychoanalitycy kleinowskiej orientacji, na pewną dziedziczną zdolność wytwarzania narracji. Ta uniwersalna struktura, jak mit u Claude'a Lévi-Straussa, należy do najbardziej archaicznych doświadczeń podmiotu. Niemniej, jako strukturalista, pamiętając o językowych, binarnych opozycjach rządzących wytwarzaniem narracji, Barthes postrzega opowiadanie literackie jako święto języka. Wyczulony na obecność struktur narracyjnych i mitów w wytworach kultury masowej francuski krytyk sprzyja nowoczesnym, anty-

---

pretacje własnej tradycji i konfrontuje je z tekstami odchodzących Mistrzów. Zob. *Fresh Théorie*, sous la direction de Marc Alizart et Christophe Khim. Paris: Léo Scheer, 2005.

[3] Roland Barthes, „Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań", przeł. Wanda Błońska. *Pamiętnik Literacki*, s. 4, 1968, s. 359.

mieszczańskim formom powieści rozbijającym składnię, burzącym chronologię, zawieszającym intrygę, w niwecz obracającym jakiekolwiek marzenia o suwerenności opowiadającego podmiotu. Dekonstruując balzakowską narrację w *S/Z*, chciał uwolnić ją od jej podporządkowania wielkiemu, narracyjnemu Innemu, który zawsze pozostaje żądny żywej fabuły, skończonej intrygi i wyrazistych charakterów. Jego fascynacja eksperymentalnymi formami narracji, wyrażana przychylnością m.in. dla Philippe'a Sollersa, nie pozostawała jednak nigdy bezkrytyczna, prawie w każdym wyrażanym komentarzu odnaleźć można pewną dozę ironii. Barthes – krytyk i teoretyk – bywał także czytelnikiem. Przed zaśnięciem autor *Systemu mody* oddawał się lekturze zarówno dziewiętnastowiecznych klasyków, jak i dawnych powieści kryminalnych[4]: jako krytyk rozumiał nowoczesną potrzebę rewizji tradycji, jako czytelnik cenił komfort linearnej intrygi. Pod koniec lat siedemdziesiątych Barthes pełen melancholii wobec awangardowych projektów wyznał, że obojętne mu jest nie być nowoczesnym[5]. Ostatnio wiele emocji wzbudziła próba odczytania poglądów Barthes'a jako konserwatysty, przeciwnika nowoczesności, dokonana przez jednego z jego uczniów, Antoine'a Compagnona[6]. Wypadałoby zatem podkreślić dwuznaczność, jaką kryje Barthes'owskie myślenie o opowiadaniu: narracja to nieunikniona, uniwersalna forma ludzkiej mowy, poddawana w literaturze zabiegom mającym na celu zburzenie jej archaicznej struktury, a z drugiej strony jest to forma pożądana, będąca swoistym obiektem pragnienia, dostarczająca różnorodnych gratyfikacji. Wprowadzając pragnienie do narracji, Barthes zarzuca poszukiwanie jej uniwersalnego modelu i odkrywa jej zdolność restytucji subiektywności, a nawet pewnej formy

---

[4] Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Seuil, 1975, s. 85.

[5] Taki zapis odnajdujemy w jego dzienniku intymnym pod datą 13 sierpnia 1977 r.: „Tout d'un coup, il m'est devenu indifférent de ne pas être moderne", „Délibération", w: Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV.* Paris: Seuil, 1984, s. 433.

[6] Zob. fragment tłumaczenia książki Antoine'a Compagnona, *Antynowocześni*, przeł. Michał Warchala. „Magazyn Europa". *Dziennik*, 26.10.2005.

podmiotu. Stawia zatem pytanie: co narracja czyni z opowiadającym ją podmiotem? W obliczu tak postawionego problemu można śmiało powiedzieć, że *S/Z* jest końcem epoki teorii we Francji, i jest to jednocześnie zapowiedź *French Theory*, która stanie się próbą wyjścia poza opis świata implikowany przez struktury języka. W pracach z lat siedemdziesiątych Barthes będzie próbował uwolnić się od porządku struktur narracyjnych, będzie usiłował osłabić, a nawet zniwelować poprzez strategie fikcjonalizacji i rozproszenia wszelkiego dyskursu, narracyjną właściwość wytwarzania opowieści, tożsamości.

Narracje o władzy

Teoretyczne pisma Rolanda Barthes'a wpisywały się zawsze w krytyczny, demistyfikujący społeczną rzeczywistość nurt myślenia. Jednak polityczny charakter jego teoretycznych konceptów łagodziły elegancja składni i wyszukany, subtelny język jego wypowiedzi. Toteż dopiero w latach siedemdziesiątych wykorzystano filozoficzny i ideologiczny potencjał, jaki krył się w analizie i opisie praktyk narracyjnych. Na ostatnich stronach swojego oryginalnego opisu myśli francuskiej po 1945 roku Vincent Descombes tak komentuje status narracji w filozofii w przededniu publikacji *Kondycji ponowoczesnej* Lyotarda:

> Filozofowie przeciwstawiają dyskurs teoretyczny i dyskurs narracyjny. Pierwszy mówi: to jest i zawsze i wszędzie, w każdym miejscu i w każdym czasie. Drugi mówi: zdarzyło się pewnego razu (i wszyscy domyślają się wówczas, że nigdy się to nie zdarzyło)[7].

Descombes efektownie przeciwstawia *logos* i *mythos*, teorię i opowieść, by podkreślić, jak daleko w myśleniu Lyotarda odkrycie znaczenia narracji wyszło poza świat literaturo-

[7] Descombes, *To samo i inne*, s. 221.

znawczych rozważań i marzeń o odnalezieniu uniwersalnej gramatyki narracyjnej służącej do produkcji opowieści literackich. Literaturoznawczy koncept nabrał zupełnie innej wartości w filozoficznej wyobraźni autora *Économie libidinale*. Francuski filozof, jak pisze Cusset, poszerza znaczenie narracji:

> Dokonując rozróżnień pomiędzy małymi i dużymi narracjami, paralogicznymi grami, totalizującymi mitami, Jean-François Lyotard pozwolił w obszarze literatury na uogólnienie pojęcia ponowoczesności i zbliżenie dwóch dziedzin – teorii i literatury. Wszelki dyskurs, nawet ten o narracji, cofa się i sam staje się narracją[8].

Niezwykle ważne jest dla Lyotarda rozpoznanie, że jeżeli nie cała ludzka mowa, to z pewnością wytwarzanie wiedzy, uwikłane jest we władzę narracji. W *Kondycji ponowoczesnej* francuski filozof potwierdza w „naukowy" sposób tę nietzscheańską w swoim rodowodzie intuicję: „Własnością opowieści jest to, że: zawsze się już zaczęła, jest zawsze opowieścią o poprzedzającej ją opowieści"[9]. W bardzo sugestywny i przekonywający sposób Lyotard demaskuje prze(d)sądy oraz nieświadome scenariusze teleologiczne czy teologiczne, które towarzyszą nowoczesności. Oczywiście w pewien sposób nierozstrzygalne pozostaje pytanie, czy dekretując koniec metaopowieści, i czy próbując wyrwać nowoczesność z mesjanistycznej fabuły, Lyotard modyfikuje tylko oświeceniowy paradygmat, czy może doprowadza go do kresu, opowiadając historię jego własnego rozpadu.

Lyotardowska krytyka wielkich narracji sprawiła zatem, że każda aspirująca do uniwersalności lub konsensusu metateoria będzie odtąd wzbudzać nieufność i będzie traktowana jako forma podejrzana:

---

[8] François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte, 2003, s. 90. Jeśli nie podano źródła tłumaczenia, tłumaczenia pochodzą od autora.

[9] Descombes, *To samo i inne*, s. 222.

> To, do czego odwołuje się dyskurs narracyjny, nie jest nigdy surowym faktem, milczącym wydarzeniem, lecz już czymś narracyjnym, wyjętym z historii, szmerem słów, który poprzedza, wywołuje, towarzyszy i podąża za orszakiem wojen i świat, prac i dni[10].

Jednak, jak mówi sam Lyotard, odkrycie narracyjnego charakteru wiedzy, jeszcze o niczym nie przesądza: nie stanowi ono o niemożliwości powrotu narracyjności do wiedzy nienarracyjnej, którą powinna uprawiać nauka. Narracyjność jawi mu się jako pewna nieuchronność, która wzmacniana jest często przez Państwo[11]. Ponadto podstawą każdej władzy są podtrzymujące porządek narracje. Antidotum na narracyjne uzurpacje wskazywania drogi do prawdy i do wyzwolenia mają być mikronarracje, gry narracyjne, konkurencyjne małe opowieści. Tekst Lyotarda w sposób lapidarny i zaangażowany wypowiedział to, co wcześniej można było znaleźć w mniej politycznie deklaratywnych refleksjach Barthes'a, wyrażonych choćby w *Mitologiach*. *Kondycja ponowoczesna* odniosła wielki sukces w Stanach Zjednoczonych. Historyk *French Theory* Cusset pisze ostatecznie o zwycięstwie narracji jako pewnej formie myślenia w teorii i praktyce nauk humanistycznych. Dzięki ogłoszeniu przez Lyotarda śmierci wielkich narracji i rehabilitacji mikronarracji mógł pojawić się „relatywizm narracyjny (bardziej niż normatywny), który pozwala odczytać na nowo dyskurs filozoficzny, powieściowy, socjologiczny czy historyczny jako narracje stanowiące część bardzo szerokiej struktury narracyjnej"[12]. Wprowadzenie perspektywy narracyjnej i literackiej m.in. do filozofii i historii doprowadziło nawet do pewnej kontaminacji dyskursów, do zatarcia różnicy pomiędzy poszczególnymi dziedzinami.

Poszukiwanie struktur narracyjnych i porządku dyskursu miało na celu w latach siedemdziesiątych odsłanianie obecnych w nich mechanizmów wszelkiej władzy. Lyotar-

---

[10] Tamże.

[11] Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Aletheia, 1977, s. 89-90.

[12] Cusset, *French Theory*, s. 88.

dowska demistyfikacja narracji, demistyfikacja jej teleologicznej obietnicy, tak samo jak foucaultowska analiza dyskursu i wpisanego w nią porządku władzy, towarzyszyły wówczas bardzo „rewolucyjnym" i spektakularnym strategiom teoretycznym i artystycznym, które dążyły do wyzwolenia podmiotów ze składni i logiki podtrzymujących mieszczański (kapitalistyczny) porządek (*Tel Quel*, *jouissance*, transgresja). Obok tych ludycznych form kontestacji porządku władzy i dyskursu odnotuję istnienie silnego, filozoficznego oporu wobec narracji, który widoczny jest przede wszystkim w pismach Derridy. Jego nieufność wynikała z bardzo radykalnej perspektywy: otóż nie jest się panem opowieści o własnym życiu, bo nie można przecież opowiedzieć chwili swojej śmierci. Ten moment, jak zresztą i niepoznawalny początek, w niwecz obracają jego zdaniem wszelkie narracyjne wysiłki konstruowania czy de-konstruowania tożsamości podmiotu[13].

Równolegle do demistyfikacji wielkich narracji u Lyotarda, w pismach niektórych francuskich historyków ma także miejsce delegitymizacja naukowości dyskursu historycznego. W połowie lat siedemdziesiątych Paul Veyne utrzymywał w *Comment on écrit l'histoire*, że historia wytwarza w najlepszym razie intrygi, czyli narracje mające moc czynienia rzeczywistości zrozumiałą. Narracje historyczne są, jego zdaniem, „bardzo ludzką, ale bardzo mało naukową mieszaniną przyczyn materialnych, celów i przypadków"[14]. Diagnozy Lyotarda i Veyne'a, a nawet Michela de Certeau (równolegle do pism Foucaulta) pokazują, jak kruche są fundamenty nauk humanistycznych. To, co pisał de Certeau o historiografii, można odnieść do całej humanistyki:

> Historiografia jest nauką, która nie posiada środków, by nią być. Jej dyskurs skupia się na tym, co opiera się naukowości (na

[13] Zob. Mirosław Loba, „Narracja. Tożsamość. Opór", w: *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, pod red. Anny Grzegorczyk, Mirosława Loby, Rafała Koschanego. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2003, s. 63-69.

[14] Paul Veyne, *Comment écrit-on l'histoire? Essai d'épistémologie*. Paris: Seuil, 1971, s. 46.

społecznym stosunku do wydarzenia, do przemocy, do przeszłości, do śmierci), czyli na tym, co każda dyscyplina naukowa musiała wyeliminować, by się ustanowić[15].

Zastanawiać jednak może fakt, że proponowane małe opowieści, mikronarracje wyrzekające się wszelkich pretensji do metafizycznego porządkowania świata i społeczeństwa, w sposób bardziej sugestywny niż wizja językowego charakteru rzeczywistości nie stały się we Francji w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych instrumentem krytyki politycznej, instrumentem demaskowania ówczesnych struktur władzy, a ta ich właściwość została wyeksponowana w amerykańskiej recepcji francuskich pomysłów narracyjnych. Warto też odnotować, że pod koniec lat dziewięćdziesiątych przyjęto we Francji jako wykładnię interpretację, która traktuje narrację jako jeden z najważniejszych sposobów rozumienia i poznawania rzeczywistości, jako miejsce interakcji uniwersalnego i jednostkowego, miejsce w którym następuje kolizja indywidualnej fabuły z uniwersalną strukturą narracyjną[16].

Narracje o podmiocie

Wraz z powolnym rozkładem francuskiego marksizmu w „koszmarnych" latach osiemdziesiątych, jak określa je Cusset, następuje równolegle dość gwałtowna dekompozycja myśli krytycznej, a demistyfikowanie mechanizmów władzy nie jest już obowiązkowym rytuałem przejścia dla filozofa i intelektualisty. Narracje o władzy wygasają, a ich miejsce zajmują narracje o podmiocie, prowadzone zarówno przez przedstawicieli starszego pokolenia, jak i uczestników maja 1968. Dwoje najważniejszych, Paul Ricoeur i Julia Kristeva,

---

[15] Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 2002, s. 82.

[16] Jacques Revel, „Ressources narratives et connaissance historique". *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, nr 1, 1995, s. 43-70.

powracają do narracji, by odkryć jej nowe właściwości. Po czasach podejrzeń, jakie towarzyszyły temu pojęciu w latach siedemdziesiątych, Ricoeur na nowo zmaga się z abstrakcyjnymi pomysłami Barthes'a czy Greimasa i wysuwa na pierwszy plan swojej refleksji narracyjną moc wytwarzania pewnego porządku oraz, co najważniejsze, nadawania opowiadanemu życiu pewnej gęstości czasowej, by nie powiedzieć czasowości *tout court*. Pozwolę sobie tu przytoczyć znaczące słowa Monique Schneider, które podkreślają istotę Ricoeurowskiej interpretacji narracji:

> Ciągle aktualne jest ryzyko: *chronos* jest w niebezpieczeństwie; najbardziej rewolucyjne próby zmierzają, według słów Barthes'a, do „dechronologizacji" i „ulogicznienia" narracji, co prowadzi do neutralizacji jednego z jej partnerów *chronosu*, a w konsekwencji do oddania zwycięstwa samemu *logosowi*. To nad tym małym zagrożonym bytem, *chronosem*, pochylił się Ricoeur, by uczynić z narracji miejsce interakcji burzącej monoteizm *logosu*, jak i miejsce jego ujawnienia się[17].

Wiążąc narrację z czasem, czego nie czyni ani Arystoteles, ani Heidegger, Ricoeur wprowadza je w krąg hermeneutyczny, gdzie rozumienie czasu nie może pominąć narracji, a rozumienie narracji nie może odnieść się do egzystencjalnego (przed)rozumienia czasu[18]. Przy czym Ricoeur daleki jest od nadawania narracji prawa do wyjaśniania czy rozumienia całej rzeczywistości, zachowuje zawsze pewien dystans, co podkreśla jeden z najważniejszych znawców jego dzieła, Richard Kearney:

---

[17] Monique Schneider, „Éros tragique", w: *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988, pod red. Jeana Greischa i Richarda Kearneya. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, s. 64.

[18] Przeciwnie do tego, co myśli Katarzyna Rosner, dla Ricoeura narracja nie jest tylko „strukturą ludzkiego poznania lub rozumienia", którą można ujmować niezależnie od jej kulturowych form. Narracja jest dla niego związana zarówno z rozumieniem, jak i strukturą tekstu. Zob. „Narracja jako pojęcie filozofii współczesnej", w: *Narracja i tożsamość (I). Narracje w kulturze*, pod red. Włodzimierza Boleckiego i Ryszarda Nycza. Warszawa: Fundacja „Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych", Instytut Badań Literackich, 2004, s. 13.

> Hermeneutyczny model narracji zaproponowany przez Ricoeura pozwala mimo wszystko na powiedzenie czegoś o niewypowiadanym, na wyobrażanie obrazów niewyobrażalnego, na opowiadanie historii o nieopowiadalnym, wystrzegając się zdecydowanie przekraczania granic, które oddzielają świat Ostatecznych Odpowiedzi. Ricoeur nie woła o powrót do Wielkich narracji o całości lub zamknięciu"[19].

Nie wchodząc w szczegóły, bo ta teoria jest dość szeroko znana, przypomnę tylko, że, po pierwsze, Ricoeur przywrócił narracji jej zdolność opowiadania o rzeczywistości, czyli oddał jej utraconą bądź problematyczną dla poststrukturalistów referencyjność. Według francuskiego filozofa pewne wypowiedzi pozwalają uwolnić na ruinach dosłownego sensu bardziej radykalną moc odniesienia pewnym aspektom naszego bycia-w-świecie, które nie mogą być powiedziane w sposób bezpośredni[20]. Refleksja Ricoeura pozwoliła ostatecznie przełamać *linguistic turn*, a także pokazała, że narracja jest nieuniknionym i uprawomocnionym sposobem rozumienia rzeczywistości zarówno na poziomie opowieści naturalnych, jak i wszelkich narracji historycznych i naukowych. Zasygnalizujmy w tym miejscu, że w przeciwieństwie do anglosaskich rozwinięć idei narracyjnych, jedno z wyzwań Ricoeura polega na tym, jak myśleć o narracji, czy tożsamości narracyjnej, nie ulegając ani komunitarystycznemu, ani narcystycznemu kultowi małych narracji.

Po drugie, Ricoeur odkrył z pewnym zaskoczeniem, że refleksja nad czasem i narracją przywiodła go do kwestii tożsamości narracyjnej i otworzyła na nowo problematykę podmiotu. Tożsamość narracyjna, będąca efektem opowiadania, miała być alternatywą wobec substancjalizmu kartezjańskiego i fenomenologicznego *ego* jak i wobec podmiotu bez właściwości, rozproszonego w mnogości odczuwanych wrażeń doświadczanych przez podmiot. Ricoeur powraca tutaj do swoich koncepcji podmiotu manifestującego się w dyskursie, podkreślając jednak jego nieprzejrzysty charakter.

---

[19] Richard Kearney, „Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricoeur". *L'Herne,* s. 207.

[20] Paul Ricoeur, *Temps et récit I.* Paris: Seuil, 1983, s. 150-151.

Po trzecie, narracja u Ricoeura nie polega tylko na zwykłym porządkowaniu lub poznawaniu rzeczywistości, czyli – jak chciałaby Agata Bielik-Robson – powtarzaniu kantowskiego wzorca, gdzie „czas jako wewnętrzny żywioł podmiotowości jest jednocześnie czasem opowiadania, *le temps du récit*, danym jako *a priori* właśnie po to, by podmiot mógł w każdej chwili odtworzyć swą jedność, opowiedzieć siebie od początku do końca, rozpoznać się bez trudu w swej narracyjnej substancji”[21]. U autora *Czasu i opowieści* tożsamość opowiadającego nie wynika tylko z konfiguracji intrygi, układu przeżytych zdarzeń, jest także efektem zderzenia z językiem, z jego nieprzejrzystością, z gęstością słów. Piszący i mówiący podmiot dociera poprzez mowę i obecne w niej struktury i treści do obszarów swojej świadomości, do których nie dotarłby nie opowiadając swojej historii. Ponadto Ricoeur nie pozostawia „zranionego *cogito*”, samemu sobie, jego narracja jest zawsze powierzana Innemu, bez Innego właściwie akt opowiadania byłby niemożliwy. Inny oczekuje na nią, nawet wtedy gdy podmiot czuje się rozbity.

Odczytywanie narracji poza redukcyjnym modelem logicznym czy językowym oraz uwypuklenie roli czasu, czasowości odczuwanej w przebiegu intrygi narracyjnej pozwoliło na nowo postawić pytania, które od czasów Heideggera nie były rozpatrywane. Czas, w który wrzucony jest człowiek i o którym pisał niemiecki filozof, był czasem bez narracji. Wydobycie tego zapomnienia można chyba uznać, za jedno z ważniejszych osiągnięć Ricoeurowskiej teorii.

Życie jest narracją

Bardzo podobnie do tego, jak to uczynił Ricoeur, pojęcie narracji zostaje użyte we francuskiej psychoanalizie o orientacji freudowskiej. Bliższa Freudowi niż Lacanowi, Julia

[21] Agata Bielik-Robson, „Słowo i trauma. Narracja, czas, tożsamość”, w: *Narracja i tożsamość (I)*, s. 15.

Kristeva powraca na początku lat osiemdziesiątych do pojęcia narracji, które rozumie w sposób niezwykle lapidarny:

> Każda narracja opiera się na logice próby, gdzie następuje wznoszenie się i upadanie, pytanie i odpowiedź: każda narracja składa się z początku, czyli poddania próbie poprzez ustanowienie serii binarnych aktantów (pomocnika i przeciwnika akcji), którzy otaczają bohatera; przedstawienia próby i rozwiązania. Ta krzywa logiczna wpisuje się w szerszą i bardziej uniwersalną strukturę, którą modyfikuje i która nie jest niczym innym niż logika zdania: podmiot–orzeczenie–dopełnienie: podmiot gramatyczny jest bohaterem, czasownik jego działaniem, gramatyczne dopełnienie rozwiązaniem intrygi. Narracja jawi się zatem jako ekspansja logiki zdania, modulowanej binarnym konfliktem (pomiędzy „dobrym" i „złym" towarzyszem bohatera) i poszukiwaniem[22].

Taka minimalna, eliptyczna perspektywa nie przeszkadza francuskiej psychoanalityczce w zastosowaniu tego pojęcia do analizy bardziej skomplikowanych struktur językowych, w których ta prosta narracyjna intryga może być przesłonięta przeładowaną składnią i hiperbolicznymi metaforami. Zejście z planu makro- do planu mikropowieści, mikronarracji, którą podmiot tworzy, nawet poprzez narracyjną fikcję, jest zawsze zmaganiem się z językiem, z jego Prawem i z zawartą w nim Historią. Pęknięcia, zawieszenia, sploty narracji pozwalają wyrazić najbardziej głębokie, intymne i zmysłowe doświadczenia podmiotu. Julia Kristeva jest tak samo głęboko przekonana jak Ricoeur, że narracja ma fundamentalne znaczenie w konstruowaniu siebie jako podmiotu. Jednak od lat dziewięćdziesiątych prace autorki *Geniuszu kobiecego* nie są tylko narracjami o podmiocie, stają się opowieściami o życiu. Marcel Proust, Hannah Arendt, Melanie Klein i Colette są nie tylko bohaterami narracji ale i adeptkami narracyjnego sposobu postrzegania świata i życia.

Jeden z rozdziałów książki poświęconej Hannie Arendt nosi tytuł „Życie jest narracją". Poglądy autorki *Kondycji*

---

[22] Julia Kristeva, „La Narration en Psychanalyse", w: *La haine et le pardon*. Paris: Fayard, 2005, s. 289.

ludzkiej na temat życia pozwalają francuskiej psychoanalityczce dowartościować narrację, wyprowadzić ją z narcystycznego obszaru psychoanalizy i wprowadzić ją do życia publicznego: „ponieważ (Arendt wraz z Arystotelesem jest o tym przekonana) życie jest tylko polityczne i ponieważ (Arendt myśląc jak święty Augustyn) życie (*bios*) istnieje tylko poprzez narracyjne odrodzenie”[23]. Zarówno Colette, jak i Melanie Klein pozwalają zrozumieć, że słowa, które układają się w literacką lub prywatną opowieść, są w stanie doprowadzić podmiot do autentycznego kontaktu z byciem, z tkanką świata. Psychoanaliza i literatura są obszarem, w którym życie (cierpienie i rozkosz) ulegają kojącemu przedstawieniu–symbolizacji. Wierząc w terapeutyczną moc narracji, Kristeva nie zapomina nigdy o negatywności, która jest udziałem każdego podmiotu. W swoim artykule „La narration en psychanalyse”, podkreślając ontologiczny charakter narracji u Ricoeura, Kristeva pragnie ją uzupełnić o jeden niezwykle istotny dla niej element. Zdaniem autorki *Potęgi obrzydzenia*, Ricoeur nie problematyzuje w swoim fundamentalnym dziele „czasowości dyskursu pragnienia śmierci, jakim jest narracja pacjenta”. Według Kristevej:

> psychoanalityczne doświadczenie stanów krytycznych subiektywności modyfikuje znacznie podejście hermeneutyczne: pokazuje, że wyparta historia jak i jej podmiot (ontologiczne *kto*) konstruują się i dekonstruują w relacjach prenarracyjnych lub ponadnarracyjnych różnych aktantów tego złożonego procesu, który jest ustanowieniem i uśmierceniem życia psychicznego[24].

Uwypuklając ten n e g a t y w n y biegun narracji, przestrzega przed naiwną wiarą w moc narracyjnej terapii, pokazuje także ciemną stronę narracyjnych zabiegów. Dla naszego wywodu istotne jest to, że w pracach Julii Kristevej dochodzi do zdecydowanie silniejszego niż u Ricoeura zderzenia narracji i życia, znaku i ciała. W odróżnieniu od fran-

---

[23] Julia Kristeva, *Le Génie féminin. Hannah Arendt*. Paris: Fayard, 1999, s. 167.

[24] Kristeva, „La narration en psychanalyse”, s. 286.

cuskiego filozofa Narracja staje się czymś w rodzaju „przemienienia", fuzji ciała i logosu:

> Jedność mówiącej istoty spojonej świadomością jest wystawiona na działanie biologii i sensu, w taki sposób, że serie heterogenicznych przedstawień stanowią nasz aparat psychiczny. „My", „ja", „ego" są tworzone przez wiele twarzy, i ta polifonia, która nas przygnębia lub wywołuje rozkosz, która nas unicestwia albo wynosi, rezonuje w polisemii naszych słownych relacji, wyzwala myśl z kaftanu racjonalności i dostraja rozproszony podmiot do rytmu bycia[25].

Nadmiar życia w poszukiwaniu nowej narracji

W tej opowieści doszliśmy do momentu, w którym następuje szczególne zawiązanie akcji. Wokół narracji gromadzą się dwie przeciwstawne siły: jedne afirmujące (niekiedy z przesadą) jej porządkującą i syntetyzującą życie moc, drugie wskazujące na daremny trud zamykania strumienia życia w narracyjnych ramach; jedne traktujące narrację jako strukturę rozumienia, drugie podkreślające jej strukturalno-językową naturę. Otóż kluczowym terminem w tej intrydze wydaje się życie. Nie życie czyli *la vie*, jak pisał o nim Gilles Deleuze, ale życie pisane jako *le vivant*. To właśnie *le vivant* pojawia się w centrum uwagi nowego pokolenia francuskich myślicieli, którzy czują się skonfrontowani z gwałtownym rozwojem nauk biologicznych i medycznych. Neurologia zaczyna konkurować z humanistycznymi objaśnieniami wielu zjawisk, sugestywnie tłumacząc, czym jest tożsamość i pamięć. Neurolodzy wkraczają na teren filozofii i psychoanalizy, kontestując ich kluczowe pojęcia pragnienia, przedstawienia i symbolu. Ponownie ożywa spór pomiędzy Spinozą a Kartezjuszem. Demaskowanie przez humanistów biowładzy i politycznych uwikłań nauk medycznych i biologicznych nie wystarcza do podjęcia poważnej polemiki z argumentami

[25] Julia Kristeva, *Sens et non-sens de la révolte Pouvoirs et limites de la psychanalyse*. Paris: Fayard, 1996, s. 44.

wysuwanymi przez te dziedziny, a krytyka neurologicznych narracji musi zderzyć się z nowymi narracjami o życiu, nowymi opowieściami o śladzie, w którym spotyka się natura i kultura. Po rozpadzie emancypacyjnej, nowoczesnej opowieści o prawach Człowieka, po restytucji podmiotu, który istnieje tylko wobec Innego, tylko poprzez relację z Innym, Francuzi otworzyli laboratorium narracji o organizmach żywych (*les narrations du vivant*). Te narracje, bez obrazy rodzaju ludzkiego, przełamujące fałszywą debatę o antyhumanizmie, mają „opowiedzieć" życie w jego cielesno-popędowych i duchowych aspektach, pozostając wierne (po)nowoczesnemu emancypacyjnemu przesłaniu, mają uwolnić dyskurs o życiu od redukcyjnych wpływów medycyny, neurologii, ekonomii, polityki, religijnych fanatyzmów[26]. Dzisiaj wydaje się, że nadszedł czas narracji o życiu pojmowanym jako *bios* przeciwstawionym *zoe*. Witalizmowi przeciwstawione zostaje doświadczenie życia jako myśli i doświadczenie myśli jako życia.

Zadanie trudne, bo tę uniwersalną, właściwie antynormatywną narrację życia ma opowiedzieć partykularny byt. W poszukiwaniu narracji życia kroczymy w mroku możliwości, które pomnaża biologia i neurologia. W duchu mimo wszystko humanistycznej psychoanalizy pytała Julia Kristeva:

> Jaki będzie odtąd „ojcowski znaczący" tej nowej wędrówki, który będzie miał za zadanie ustabilizować ją, nadać jej sens; albo raczej otworzyć ją na niekończące się pytania? Hebrajski? Kod nauki? Psychoanaliza? Filozofia praw człowieka? Pytanie pozostaje otwarte… nad otchłanią[27].

Odkrycie w latach sześćdziesiątych potęgi opowieści, a następnie odejście od poszukiwania uniwersalnej struktury narracyjnej i przesunięcie akcentu w kierunku narracyjnego charakteru czasu unaoczniło wagę narracji, którą postrzegano we Francji przede wszystkim jako strukturę językową. Udowodniono także, że uniwersalność praktyki narracyjnej

---

[26] Zob.: Catherine Malabou, *Les Nouveaux blessés. De Freud à la neurologie penser les traumatismes contemporains*. Paris: Bayard, 2004.

[27] Kristeva, „Les langues pour seule patrie", w: *La Haine*, s. 45.

prowadzić może do traktowania jej zarówno jako pewnej formy przymusu (tak jak mówił o języku Barthes), jak i pewnej formy teologicznej racjonalności. Zwolennicy narracji dostrzegą w niej szansę, jeżeli nie na nowe odrodzenie, to zawsze na kruchą stabilizację tożsamości zbiorowej lub indywidualnej. Jej przeciwnicy demistyfikować będą jej pretensje do ogarniania Całości i niemożliwe do spełnienia obietnice odnalezienia Porządku. Nieustanna i właściwa dla kultury francuskiej gra z narracją odsłania ważny element jej myśli, dialektykę uniwersalnego i lokalnego, powszechnego i partykularnego. Francuzi, raz osłabiając, raz wzmacniając moc jednego z tych dwóch pojęć, nie dając żadnemu pierwszeństwa, uprawiają cały czas ich dekonstrukcję. Jeśli istnieje potencjalnie uniwersalna logika narracji, to jej wykrycie i zrozumienie zawdzięczamy Francuzom. Jeśli jednak nie możemy zawierzyć narracji, jej pretensji do porządkowania rzeczywistości i świata, to zawdzięczamy to również Francuzom, bo na długo przed krytyką naiwnej wiary w jej terapeutyczną czy wyzwolicielską moc, Montaigne, Pascal, Diderot, de Sade, Gide czy Houellebecq praktykowali z dobrą i ze złą wiarą podejrzenie wobec wszelkich form narracyjnej imaginacji.

Teoria opowieści we Francji podlega takiej samej *mise en abyme* jak literatura, dezintegracji i rekonstrukcji, rozbijaniu i odtwarzaniu chronosu, konfrontowaniu mimesis z fikcją. Jestem przekonany, że specyfika francuskiej teorii narracji, polegająca na wpisanym w nią mechanizmie podejrzenia, utrudniała i utrudnia, a nawet uniemożliwia takie jej radykalne zastosowanie, jakie stało się udziałem amerykańskiej *French Theory*.

Szymon Wróbel

Uwodzenie w imię braterstwa. Przypadek Jacques'a Derridy

■

I kochając przyjaciela, kochają to, co jest dla nich dobre, gdyż człowiek dobry stając się przyjacielem staje się też dobrem dla swego przyjaciela.

Arystoteles[1]

[…] czy jestem stróżem brata mego?

Księga Rodzaju 4,9[2]

Der Feind ist unser eigne Frage als Gestalt.

Theodor Däubler[3]

Kochać swych wrogów?

Friedrich Nietzsche[4]

Obietnica

Powiedzenie przypisane przez Diogenesa Laertiosa Arystotelesowi – „O moi przyjaciele, nie ma przyjaciela" (*O phíloi, oudeis phílos*) roziskrzyło i spolaryzowało zachodnią myśl polityczną, jak rzadko które wyznanie filozoficzne. Wyznanie to

---

[1] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 157.

[2] *Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. ks. Kazimierz Dynarski, Maria Przybył. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002.

[3] Theodor Däubler, *Hymne an Italien*. Leipzig: Insel Verlag, 1924, s. 65-66.

[4] Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski. Warszawa: Nakład J. Mortkowicza, 1907, s. 174.

(lub raczej pogłoska) stanowi też właściwy motyw – by nie rzec – perseweracją prześladowczą, znanej książki Jacques'a Derridy zatytułowanej *Politiques de l' amitié*. Już od pierwszego akapitu książki Derrida podkreśla paradoksalną moc tego powiedzenia: jeśli nie ma przyjaciela, to jak mogę się do Was zwracać jako do przyjaciół, moi przyjaciele? Na mocy jakiego prawa? Na mocy jakiego uzusu językowego nazywam Was przyjaciółmi i odmawiam Wam przyjaźni zarazem? Jeśli nazywam Was swoimi przyjaciółmi, moi przyjaciele, jeśli rozpoznaję w Waszych słowach i gestach oznaki przyjaźni, jak śmiem zarazem dodawać, że oto nie ma przyjaciela? Kim jesteśmy – My – my, którzy wzywamy do polityki przyjaźni, równocześnie mówiąc o nieobecności przyjaciół? Czy jesteśmy zaledwie i tylko – jako przyjaciele – przyjaciółmi samej przyjaźni, wzywającymi siebie nawzajem do podzielania tego, co nie podlega żadnemu podziałowi, tj. samotności? Czy zatem w horyzoncie pytania o przyjaźń i politykę przyjaźni wyłania się wspólnota samotnych przyjaciół, przyjaciół zazdrosnych o samotność, która ciągle nie jest zbyt pojedyncza, zbyt osobna, a co za tym idzie zbyt wywrotowa politycznie?

Derrida miał wszelkie powody, aby pytać o przyjaźń w kontekście politycznym, zaznał bowiem goryczy przyjaźni. Ta gorycz i trudność, by nie rzec niemożliwość przyjaźni dotarła do niego pod imieniem Paul de Man. Tekst Derridy z 1988 roku zatytułowany *Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna u Paula de Mana* był przecież głęboką medytacją nad szaleństwem przyjaźni, nad trudnym związkiem – przyjaźni, wiedzy i czasu. Derrida pisał tam:

> […] nie wiedziałem, na jaką próbę przyszłość może wystawić moją przyjaźń okrytą żałobą, ową obietnicę, którą jest zawsze przyjaźń. Obietnicę i żałobę, które nie mają kresu. Nie wiedziałem, co obiecuję. Ale co to ja sam powiedziałem o tej niewiedzy? Że jest tym, co z danej innemu obietnicy czyni prawdziwą obietnicę, jedynie prawdziwą obietnicę, jeśli taka istnieje, obietnicę przesadną i bezwarunkową, obietnicę niemożliwą[5].

[5] Jacques Derrida, „Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna u Paula de Mana", przeł. Anna Wasilewska. *Literatura na Świecie*, nr 10-11, 1999, s. 310.

Zatem polityka przyjaźni mogłaby się okazać polityką składania niemożliwych obietnic, które zarazem są jedynymi prawdziwymi obietnicami.

Długa lista cytowań tego powiedzenia Arystotelesa, która jest *de facto* historią cytowań problematyczności samej relacji przyjaźni, ciągnie się od Cycerona, przez Montaigne'a, aż po Nietzschego, Schmitta i Blanchota, co w najdalszych konsekwencjach oznacza, że na kilkanaście stuleci staliśmy się na dobre i na złe niewolnikami tej dziwnej relacji łączącej przyjaźń i nieobecność/obecność przyjaciela. Michel de Montaigne, w samym centrum tej historii przyjaźni/nieprzyjaźni, przywoływał autorytet Chilona, pisząc: „Kochaj go, mawiał Chilon, jak gdybyś miał go kiedyś znienawidzić; nienawidź, jak gdyś miał pokochać". Ta przestroga, która byłaby wstrętna w owej wszechwładnej i przemożnej przyjaźni, zbawienna jest w praktyce przyjaźni zwykłych i pospolitych, do których można zastosować słowa chętnie powtarzane przez Arystotelesa: „O moi przyjaciele! Nie ma na świecie przyjaciół"[6]. Montaigne zdawał sobie zatem sprawę z tego, z jaką szybkością przyjaźń obraca się w swe przeciwieństwo – wrogość, i jak nieodmiennie przyjaźń zagrożona jest nieprzyjaźnią. Odróżnienie przyjaźni zwykłych i pospolitych od przyjaźni wielkich i prawdziwych być może oddala to zagrożenie, ale go nie redukuje. To właśnie o tym zagrożeniu skrywającym się w samym sercu przyjaźni, o tym dziwnym splocie przyjaźni i wrogości, jest w pewnym sensie książka Derridy, a każdy jej kolejny rozdział celebruje je z coraz większą pieczołowitością.

Warto, abyśmy już na samym początku uświadomili sobie, że pytanie o przyjaciela, pytanie skierowane do przyjaciół, pytanie, które *de facto* jest prośbą o przyjaźń, nie dotyczy tylko kwestii pojęciowej, czysto ekstensjonalnej, tego zbioru gestów, działań i słów, w których przyjaźń się realizuje i poprzez które przyjaźń rozpoznajemy, nie dotyczy tylko tego, czym jest przyjaźń, ale kwestii podmiotowej, tego mianowicie, kim jest przyjaciel? Ten element podmiotowy wyra-

[6] Michel de Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: PIW, 1985, s. 298.

ża opór przed prostą redukcją tego, co polityczne (jak i tego, co etyczne) do tego, co ontologiczne, opór dokonujący się – zdaniem Derridy – w imię innej polityki, w imię potrzeby odnalezienia zupełnie innej polityki przyjaźni lub – używając słów samego Derridy – „possybilizacji niemożliwej możliwości przyjaźni", albowiem „być może to, co nazywamy niemożliwością jest tylko nazwą szansy dla możliwości tego, co nowe, pewnej nowej filozofii nowości"[7]. Nie wiem, czy są to wystarczające powody, aby w polityce przyjaźni Derridy dopatrywać jakiegoś projektu politycznego, w szczególności projektu rewolucyjnego, a wszystko, co za chwilę powiem, prawdopodobnie unieważni taki projekt, tak jak i samą nadzieję na jego zaistnienie – jednak zdaję sobie sprawę, że przemyślenie złożonych relacji łączący/dzielących przyjaźń i politykę może okazać się decydującym przedsięwzięciem myślowym rozstrzygającym o wielu naszych przekonaniach politycznych i filozoficznych, a nawet o samym rozumieniu przedsięwzięcia filozoficznego.

Pisząc *Polityki przyjaźni*, Derrida przecież w pewnym sensie pisze na nowo historię filozofii, historię recepcji jednej filozoficznej pogłoski, pogłoski na tyle jednak poważnej, by mogła zrewidować nasze myślenie o wspólnocie, konflikcie, intymności, a wreszcie – tym, co polityczne. Pogłoski zarazem na tyle niepoważnej, że każda próba zrewidowania jej źródła kończy się niepowodzeniem. Diogenes Laertios, który za nagłośnienie tej pogłoski jest w pewnym sensie odpowiedzialny, odsyła nas do *Etyki eudemejskiej*, ale tam w księdze siódmej, do której nakazuje nam się skierować, nie znajdujemy potwierdzenia słów wkładanych w usta Arystotelesa[8]. Ten splot powagi i braku powagi jest tak samo dramatyczny

---

[7] Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, trans. Guy Collins. New York: Verso, 1997, s. 36.

[8] Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* pisze pod hasłem Arystoteles: „Favorinus podaje w drugiej księdze *Pamiętników*, że Arystoteles często powtarzał: »Kto ma przyjaciół, ten nie ma przyjaciela«. Ta sama myśl znajduje się w siódmej księdze jego *Etyki*" (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski. Warszawa: PWN, 1984, s. 265).

jak splot przyjaźni i wrogości. Gdyby Derrida uległ sposobowi pisania charakterystycznemu dla Hannah Arendt z okresu *Kondycji ludzkiej* lub dla Leo Straussa z jego komentarzy do Platona i Arystotelesa, lub wreszcie, gdyby rywalizował ze znaną książką Allana Blooma *Love and Friendship*, zapewne byłby zmuszony napisać historię upadku, historię upadku sfery publicznej i jej defraudacji w skomercjalizowanym życiu ekonomicznym, w życiu *homo faber* lub *animal laborans*, który zawęża swą aktywność do produkcji i pracy, wyniesionych do rangi tego, co publiczne i szlachetne, a zatem opisać historię istoty, która już nie ma wiele wspólnego z człowiekiem walczącym o sławę i nieśmiertelność w agonistycznym starciu z równymi sobie obywatelami miasta spotykanymi na agorze. A zatem, gdyby ów Derrida chciał napisać „poważną" historię przyjaźni w tym oto duchu, to musiałby prawdopodobnie napisać historię prywatyzacji przyjaźni, historię rozpadu przyjaźni, historię odmalowującą zanik przyjaźni w przestrzeni publicznej, zanik jej mocy wiązania obywateli w granicach *polis*, a zatem historię rozpadu powagi przyjaźni. Czyż zresztą dwa nazwiska wokół których rozciąga się opowieść Derridy – imię Arystotelesa i nazwisko Schmitta – nie są symptomami tego, że jego opowieść dotyczy przemiany polityki przyjaźni w politykę wrogości, oraz dokonującej się na naszych oczach i za naszym przyzwoleniem transmutacji tej ostatniej w politykę spotęgowanej wrogości – wrogości wszystko obejmującej, wrogości oceanicznej, globalnej, gdzie stan wyjątkowy nigdy nie gaśnie, a Hobbesowska zasada wojny wszystkich przeciwko wszystkim, tej nieustającej wojny domowej, staje się oznaką nie tyle stanu naturalnego, ile postkulturalnego i postpolitycznego?

Czy Derrida zdołał umknąć temu przeznaczeniu? Czy trop Heideggerowski – tak mocno obecny w myśleniu Derridy – nie nakazywałby nam postawić zupełnie innej hipotezy, tej oto, że myśl Derridy dotyczy nie tyle depolityzacji kategorii przyjaźni, ile właśnie polityzacji i psychologizacji przyjaźni, wciągnięcia (wessania) przyjaźni w świat czaso-obrazu, w którym dominacja techniki i dominacja psychologii uzupełniają się nawzajem niczym dwa bieguny tego samego procesu. Dla Heideggera przecież punktem wyjścia historii przy-

jaźni jest myśl Heraklita na temat filozofii jako przyjaźni mądrości – *philein to sophon*. Przyjaźń w tym kontekście nie ma jeszcze charakteru antropologicznego i *a fortiori* psychologicznego. Stąd Derrida w jednym z kluczowych fragmentów książki pisze *explicite*: „Pytanie » czym jest przyjaźń? «, ale także „kim jest przyjaciel (w obu rodzajach tego słowa)?" nie jest niczym innym jak pytaniem: „czym jest filozofia?"[9].

Pytam zatem, czy Derrida zachował w sobie tyle czujności i wrażliwości filozoficznej, tyle braku powagi, by nie oddawać się gloryfikacji czasów przeszłych, ale też nie ulegać próbie przekształcenia swej myśli w oręż polityczny nawołujący do jeszcze jednego zrywu w imię braterstwa? Otóż sądzę, że wartość intelektualna *Polityk przyjaźni* wynika z aporetycznego stylu myślenia Derridy, pokazującego jak wiele niejasności wiąże się z arystotelesowską próbą uczynienia z przyjaźni centrum życia politycznego, ale też jakim kosztem odbywa się uparte milczenie Schmitta na temat przyjaźni. Odkrycie wrogości w samym krwiobiegu przyjaźni oraz odkrycie w figurze wroga największego przyjaciela – to dwa stopy, dwa amalgamaty spinające myślenie Derridy i nie pozwalające na żadną polityczną i filozoficzną naiwność. Derrida zamiast odmalowywać linearną strukturę historyczną, wikła nas w dyskurs na temat translacji i przeszczepów, rozrostów i ślepych torów, transkrypcji i przekłamań, a często też zwyczajnych nieporozumień. W tej grze cytowań i wzajemnych przekładów ważna stanie się relacja między liczbą pojedynczą i mnogą, przyjacielem i wrogiem, życiem i śmiercią, rozumem i szaleństwem, zgonem mędrca i życiem szaleńca, zaimkiem *on* i zaimkiem *ja*, gdzie pośrednikiem ma ochotę się stać najbardziej problematyczny zaimek *my*, ale też bratem i siostrą, braterstwem i wrogością, pokrewieństwem a powinowactwem, wreszcie tym, co publiczne i prywatne. Gdyby bowiem postać wroga miała charakter czysto publiczny, jak to wielokrotnie postulował Schmitt w *Pojęciu polityczności*, a osoba przyjaciela czysto prywatny, jak sugerowałaby tradycyjnie odmalowana historia przyjaźni, to jedyna możliwa polityka byłaby polityką wrogości, a samo

[9] Derrida, *Politics of Friendship*, s. 240.

pojęcie przyjaciela uwięzione byłoby niczym owad w bursztynie w obrębie tego, co głęboko intymne. Przetestowanie tej ostatniej hipotezy będzie jednym z zadań mego tekstu.

Poczucie bezpieczeństwa

Prześledźmy zatem główne ogniskowe i punkty zwrotne owej dwuznacznej historii przyjaźni. Sam Derrida o tej długiej liście cytowań, w którą sam się wpisuje, powie następująco:

> Niech nam będzie wolno raz jeszcze powtórzyć, na początek, że ten łańcuch cytowanych cytowań („O moi przyjaciele, nie ma przyjaciela") jest manifestacją dziedzictwa monstrualnej pogłoski ustanawiającej korpus filozoficznej literatury Zachodu – od Arystotelesa do Kanta, a potem Blanchota, ale także od Montaigne'a do Nietzschego, który jako pierwszy sparodiował ten cytat poprzez inwersję: prawdopodobnie w celu zakwestionowania naszego poczucia bezpieczeństwa[10].

Należałoby natychmiast zapytać: poczucia bezpieczeństwa w czym? Poczucia bezpieczeństwa jak pojętego? Bezpieczeństwa czyjego? Bezpieczeństwa jak rozumianego? No cóż, najprostsza odpowiedź brzmiałaby – bezpieczeństwa zawartego w przyjaźni narcystycznie pojętej, przyjaźni – by odwołać się do dialogów Cycerona – rozumianej jako „jednomyślność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączoną z życzliwością i przywiązaniem" (*omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consentio*)[11]. Takie poczucie bezpieczeństwa – pozorne jak zobaczymy – dawała przyjaźń modelowana na miłości własnej (gr. *philautía*, łac. *amor sui*), w której człowiek odnosi się do drugiej osoby jak do siebie samego, a więc jak do drugiego „ja" (*alter ipse*). Czyż najbardziej znana formuła Arystotelesa mówiąca o przyjaźni jako o dwóch ciałach związanych jednością duszy,

---

[10] Tamże, s. 27.

[11] Marek Tuliusz Cyceron, *Leliusz o przyjaźni*, przeł. Janusz Kospanty. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997, s. 20.

w pewnym sensie tego nie wyraża? I czy nie ta właśnie formuła stała się pretekstem do uogólnienia relacji przyjaźni dokonującej się w dziele św. Augustyna, który narzuca światu łacińskiemu dwie znane w starożytności metafory, opisujące przyjaźń: przyjaciel jako *alter ipse* (drugi ja) oraz jako *dimidium animae meae* (połowa mojej duszy)?[12] To, co najbardziej zdumiewa w tej grecko-rzymskiej, a potem chrześcijańskiej tradycji, to połączenie w przyjaźni miłości własnej oraz cnót republikańskich. Miłość własna nie staje się tu przeszkodą przy uruchamianiu strumienia miłości do swego miasta, koncentracja na sobie i poszukiwanie swych wizerunków nie jest przeszkodą w braniu odpowiedzialności za to, co wspólne, jest w pewnym sensie jego przesłanką. Przyjrzyjmy się zatem owej bezpiecznej przyjaźni, w której przyjaciel odzwierciedla moje ja, a ja sam staję się duszą, która nawiedza ciało przyjaciela. Przyjrzyjmy się tej narcystycznej wizji przyjaźni, stającej się jednak wzorcem wszelkiego uspołecznienia, stającej się początkiem wszelkiej wspólnoty, w tym wspólnoty politycznej.

Arystoteles odnotował, że ludzie mają poczucie tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i że wspólne im rozumienie sprawiedliwości tworzy państwo. Ten sam Arystoteles porównywał jednak sprawiedliwość do przyjaźni, twierdząc, że „głównym zadaniem polityki jest tworzenie przyjaźni, gdyż nie mogą być przyjaciółmi ci, którzy się krzywdzą wzajemnie". Gdyby wszystkich ludzi łączyła przyjaźń, zbyteczna byłaby sprawiedliwość. Z drugiej jednak strony, gdyby wszyscy byli sprawiedliwi, i tak nie mogliby się obejść bez przyjaźni. „Życia bez przyjaciół – powiada Stagiryta – nikt by sobie nie pragnął, gdyby posiadał nawet inne dobra"[13].

Jak wiadomo, Arystoteles wyróżnił trzy podstawowe motywy nawiązywania przyjaźni – przyjemność, korzyść oraz doskonałość etyczną. Wyznaczają one trzy podstawowe typy przyjaźni – dla przyjemności (gr. *philía diá to hedý*, łac. *ami-*

---

[12] Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo PAX, 1987, ks. IV, s. 72.

[13] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Nukowe PWN, 2007.

citia delectabilis), dla korzyści (gr. *philía diá to chrésimon*, łac. *amicitia utilis*) oraz ze względu na moralną doskonałość, cnotę (gr. *philía di' aretén*, łac. *amicitia honesta*). W istocie tylko ta ostatnia zasługuje na miano przyjaźni prawdziwej (doskonałej). Przyjaciele w tej przyjaźni decydują się żyć jeden dla drugiego i wspólnie dążyć do tego samego celu, a przyjaźń taka jest trwała dzięki stałości cnoty i niezależna od warunków zewnętrznych, dostarcza też przyjaciołom zarówno przyjemności, jak i korzyści.

Czy to rozróżnienie jest jednak pomocne? Czy mówienie o trzech rodzajach przyjaźni ześrodkowanych – w cnocie, w interesie i w przyjemności pozwala nam uniknąć konfliktu między przyjaźnią a sprawiedliwością? Zawężając przyjaźń do przyjaźni etycznej problem sprawiedliwości nie milknie, ale ulega spotęgowaniu. Jak bowiem sprawiedliwość ma regulować relacje pomiędzy ludźmi, którzy dążą do etycznej autonomii i doskonałości w cnocie? Do tego wątku w przyszłości powróci Michelet, który powie, iż „Braterstwo jest prawem, które wyrasta ponad prawo", a zatem jest heterogeniczne wobec tego, co wpisane w literę prawa. Dla Derridy forma prawa, moc prawa, imię prawa oraz miejsce prawa stanie się tematem przewodnim na długie lata. Derrida będzie sobie coraz mocniej uświadamiał, zderzając Kafkę z Freudem, Kantem i Heideggerem, że istnieje „niepowtarzalność stosunku do prawa, prawo niepowtarzalności, które musi wejść w kontakt z generalną czy uniwersalną istotą prawa". Derrida zatem czuje doskonale, że nigdy „nie uda nam się zniwelować niepowtarzalności idiomu"[14]. Bycie przed prawem to również bycie wobec mocy prawa. Ta zaś – tu rozstrzygająca okaże się lektura Benjamina – jest mocą mistyczną[15]. Refleksja na temat początku i formy prawa, refleksja nad tym, czy przemoc jest początkowym faktem prawnym, nigdy

---

[14] Jacques Derrida, „Przed Prawem", przeł. Jacek Gutorow, w: *Teorie literatury XX wieku*, pod red. Anny Burzyńskiej, Michała Pawła Markowskiego. Kraków: Znak, s. 418.

[15] Jacques Derrida, „Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", trans. by Mary Quaintance, w: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell et all. New York: Routledge, 1992, s. 3-66.

nie do końca przezwyciężonym, a zatem refleksja nad relacją łączącą przemoc, sprawiedliwość i przyjaźń, stanie się w latach dziewięćdziesiątych zasadniczym motywem pisarstwa Derridy. Nieskończone wołanie o sprawiedliwość stanie się zatem suplementem równie nieustającego wołania o przyjaźń i możliwość przekroczenia splotu prawa i przemocy, sprawiedliwości i przyjaźni, prawa i sprawiedliwości.

Wróćmy jednak do Arystotelesa, nie uprzedzając wydarzeń. Wydaje się, że Stagiryta wyklucza utożsamianie przyjaźni z życzliwością i zgodnością poglądów. Życzliwość może obejmować wiele osób, ponieważ pragnie ona dobra dla innych, jednak nie zawsze pragnienie to wyraża się poprzez uczynki zmierzające do realizacji dobra przez drugich. Przyjaźń jest bowiem aktem, działaniem, ruchem, wykonywaniem określonych zewnętrznych czynności. Przyjaźń – to bardzo ważna konstatacja – nie może być dla Stagiryty ledwie możliwością i potencjalnością. Życzliwość jest przyjaźnią w potencji, a więc czymś mniej doskonałym. Problem w tym, że człowiek w pełni cnotliwy nie potrzebuje przyjaciół, którzy mogliby przysporzyć mu jakichś korzyści:

> „Szeroki ogół uważa za przyjaciół tych, co przynoszą pożytek. Takich więc przyjaciół nie będzie wcale potrzebował człowiek szczęśliwy, skoro przecież posiada on najwyższe dobro. Nie będzie też potrzebował przyjaciół, w których wyborze kierowałby się przyjemnością (bo życie jego, będąc przyjemne nie potrzebuje żadnej przyjemności z zewnątrz)”[16].

Oto groźba przyjaźni zogniskowanej w cnocie: cnota doskonała nie potrzebuje przyjaźni, a cnota wyższa nie potrzebuje cnoty niższej. Człowiek w pełni cnotliwy, człowiek, który osiągnął autarkię (gr. *autarkeia* – przestawanie na swoim), a zatem człowiek wewnętrznie uniezależniony od świata zewnętrznego, tj. od innych ludzi i od rzeczy; człowiek zdolny do tego, aby polegać na samym sobie – taki człowiek nie potrzebuje żadnych przyjaźni, inaczej: on potrzebuje samotności.

---

[16] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 23-25.

Wątpliwość: ekonomia daru w przyjaźni

To prawdopodobnie Michel de Montaigne wypowiedział jako pierwszy litanię najpoważniejszych wątpliwości wobec próby oparcia polityki na przyjaźni. Nade wszystko, powiada Montaigne, przyjaźni nie da się podporządkować żadnemu prawu, żadnemu projektowi społecznego zbawienia ani tym bardziej projektowi politycznej szczęśliwości. Nie chodzi tu jedynie o to, że Montaigne depolityzuje przyjaźń, a o to raczej, że wyrywa on przyjaźń ze wspólnotowej harmonii, a zatem o to, że pozbawia politykę tkanki przyjaźni.

Montaigne pisze znakomity komentarz do rozważań i wniosków płynących z poprzedniego rozdziału:

> Zdaje się, że nie ma rzeczy, do której by nas natura więcej usposobiła niż do społeczności; toteż powiada Arystoteles, że dobrzy prawodawcy większą mieli pieczę o przyjaźń niż o sprawiedliwość. Owo ta, którą przytoczyłem, sięga ostatecznego szczytu swej doskonałości: na ogół bowiem wszystkie te przyjaźnie, które spaja i podtrzymuje rozkosz, korzyść, publiczna lub prywatna potrzeba, są o tyle mniej piękne i szlachetne, i o tyle mniej są przyjaźnią, iż mieszają do przyjaźni inną przyczynę, cel i owoc, poza nią samą. Ani też owe starożytne jej rozróżnienia: na przyrodzoną, społeczną, gościnną i miłosną, nie odpowiadają tej naszej z osobna, ani łącznie[17].

Oto paradoks polityki przyjaźni: do niczego nie jesteśmy bardziej usposobieni niż do przyjaźni, ale ta sama przyjaźń nie może stać się spoiwem i tkanką wewnętrzną tego, co polityczne, albowiem gdyby tak się stało, to sama przyjaźń zostałaby zagrożona jej dewastacją w użyteczność, rozkosz lub miłość.

Montaigne tę paradoksalność i aspołeczność przyjaźni usiłuje zademonstrować na przykładzie Leliusza, który pyta Gia Blosjusza, co ten byłby w stanie uczynić dla skazanego Tyberiusza Grakcha, a nade wszystko zaś pyta go, czy byłby skłonny podłożyć dla niego ogień pod świątynię? Odpowiedź twierdząca na to pytanie skłania Montaigne'a do nastę-

[17] Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, s. 293.

pującego komentarza: Tyberiusz i Blosjusz „byli bardziej przyjaciółmi niż obywatelami, bardziej swymi przyjaciółmi niż przyjaciółmi lub wrogami kraju i niż przyjaciółmi ambicji i buntu: oddawszy się zupełnie jeden drugiemu, dzierżyli całkowicie wzajem wodze swych skłonności”[18]. Co to oznacza? Co to oznacza dzierżyć całkowicie wodze swych skłonności? I czy takie dzierżenie, nawet wzajemne, nie byłoby oznaką jakiejś ułomności, deformacji, oznaką czegoś, co dziś nazywamy związkiem symbiotycznym? Czy to wodzenie swych skłonności i woli na łańcuchu cudzej woli i skłonności nie ma w sobie czegoś z uwodzicielskiej mocy miłości – miłości dwóch bliźniaków spoglądających na siebie jak na swe wzajemne refleksy?

No cóż, wydaje się, że myśl Montaigne’a oznacza, iż linia dzieląca to, co polityczne i apolityczne nie może już być rozpoznawana w nieuwarunkowanym zaangażowaniu przyjaciół w przestrzeń tych samych cnót, w zogniskowaniu ich namiętności w tym samym zbiorze wartości, w tak samo wyskalowanej i rozumianej koncepcji dobra. Cycero powiada, że przyjaźń istnieje tylko pomiędzy ludźmi podzielającymi te same cnoty. Przyjaźń powstaje na bazie naturalnej potrzeby miłości i życzliwości, łączy ze sobą tylko ludzi dobrych: „[...] cnota [*virtus*] jest tym, co kojarzy i podtrzymuje związki przyjaźni”[19]. Dlatego, zdaniem Cycerona, przyjaciele nie mogą wejść w konflikt ze sferą rozumu publicznego. W tym samym duchu dziś MacIntyre powie: „przyjaźń jest warunkiem powstania wszelkiej wspólnoty”[20] i doda w trybie erudycyjnym: „Gdy Majmonides natknął się na zagadnienie, dlaczego bóg w Torze ustanowił tak wiele świąt, odpowiedział, że dni święte dają sposobność do nawiązywania i umacniania więzów przyjaźni i że, jak Arystoteles wykazał, cnota przyjaźni jest fundamentalną więzią ludzkiej wspólnoty”[21]. W tej tradycji, cnoty rozumu i cnoty indywidualne, które nie

[18] Tamże, s. 297.

[19] Marek Tuliusz Cyceron, *Leliusz o przyjaźni*, XXVII, s. 100.

[20] Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 285.

[21] Tamże, s. 326.

pozostawałyby w harmonii i nie wypełniałyby rozumu publicznego państwa, są nie do pomyślenia. To, co było jednak nie do pomyślenia dla Cycerona (a potem MacIntyre'a) staje się atmosferą myślenia dla Montaigne'a (i w jakimś sensie Derridy).

Montaigne – mówiąc wprost – zrywa z wyrażonym przez Cycerona republikańskim paradygmatem, a bezpośrednią przyczyną tego zerwania jest to, że przyjaźń, o której śni Montaigne i którą – jak sam twierdzi – przeżył, „przyjaźń, która posiadła duszę i panuje nad nią wszechwładnie", przyjaźń, która wedle bardzo słusznego określenia Arystotelesa jest zespoleniem w jedną duszę dwóch ciał, otóż taka przyjaźń „nie może nijak być rozdwojona"[22]. Montaigne zatem mówi o przyjaźni niepodzielnej, przyjaźni, która dokonuje się w parze i każda próba ekspandowania tej relacji poza parę jest próbą chybioną, destrukcyjnie wpływającą na samą przyjaźń. Autor *Prób* o tej arytmetyce przyjaźni nie znającej iloczynu ani ilorazu pisze: „doskonała przyjaźń, o której tu mówię, jest niepodzielna: każdy oddaje się przyjacielowi tak całkowicie, iż nic mu nie zostaje na postronne związki; przeciwnie, każdy troska się, że nie jest podwójny, potrójny i poczwórny, i że nie ma kilku dusz i kilku woli, aby je wszystkie oddać"[23]. Dla Montaigne'a rozstrzygającym testem w kwestii niepodzielności przyjaźni jest problem lojalności: gdyby w tym samym czasie wielu przyjaciół zażądało usług przeciwnych i sprzecznych, jak należałoby wtedy postąpić? Czy test lojalności były zarazem tekstem samej przyjaźni?

Derrida wszystkie te motywy odtwarza i przetwarza w przeróżnych kontekstach, ale w szczególności w kontekście daru i obdarowywania się oraz w kontekście liczby mnogiej. Przyjaciele funkcjonują poza logiką i ekonomią redystrybucyjną, poza zwykłą logiką wzajemności, w pewnym sensie nie są w stanie nic ofiarować sobie, ponieważ wszystko jest już między nimi wspólne. Gdy bowiem jeden z przyjaciół umiera, zapisuje drugiemu przyjacielowi matkę, by ten utrzymywał ją aż do śmierci, oraz córkę, by ten wyposażył ją jak

[22] Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, s. 299.
[23] Tamże.

najhojniej. Przyjaciele zatem obdarzają siebie nawzajem swoim brakiem, swoim deficytem, i nie są w stanie ofiarować sobie nic poza tym brakiem właśnie. Zdaniem Derridy „ekonomia daru" w przyjaźni nie może być utożsamiana z ekonomią wymiany. Powiedzieć, że przyjaciel przyjacielowi coś ofiarowuje (daje), nie znaczy, że przyjaciół łączy relacja dłużnika i wierzyciela lub nagradzającego i nagradzanego, lecz, przeciwnie, że jest to relacja bezinteresownego oddania, która daje „za nic".

Oto zatem to, co miało się stać praformą uspołecznienia staje się przesłanką odosobnienia. Oto filozof przyjaźni, filozof wspólnoty zogniskowanej w cnocie przyjaźni zachęca nas do umiarkowania w praktykowaniu przyjaźni: człowiek, który pragnie dobrego życia musi posiadać jak najmniejszą liczbę przyjaciół, a ci mało liczni stale muszą podlegać dalszej selekcji i liczebnemu pomniejszaniu. Wielości przyjaciół za wszelką cenę należy unikać, a rzadkość winna być celem naszych poszukiwań, powinniśmy zmierzać do absolutnej rzadkości, rzadkości tak dotkliwej, ryzykującej wręcz kompletny brak przyjaciela, że ryzykującej stan odosobnienia.

Problem wielości implikuje jednak naturalnie i natychmiastowo problem prawdy, problem prawdziwego przyjaciela, a zatem *de facto* problem prawdy w przyjaźni, problem, który nakaże w przyszłości Fryderykowi Nietzschemu przewartościować przyjaźń we wrogość i nakazać przyjaciołom politykę milczenia.

Sejsmiczna rewolucja

Nietzsche w 368 fragmencie *Ludzkie, arcyludzkie* zatytułowanym *Talent do przyjaźni* (*Das Talent zur Freundschaft*) pisze o dwóch strategiach nawiązywania przyjaźni. Pierwsza – drabinowa – polega na taktyce wznoszącej: człowiek w trakcie swojego rozwoju społecznego znajduje dla każdej fazy ściśle odpowiedniego przyjaciela; w rezultacie przyjaciele nic o sobie nie wiedzą i często pozostają sami ze sobą w nieprzyjaźni lub nieporozumieniu (lub sprzeczności).

Ktoś posługujący się taką taktyką doprowadza do stałej eliminacji przyjaciół, aż w końcu uzyskuje stan pełnej autarkii. Druga taktyka – kolista – polega na wyzwalaniu siły przyciągania wobec różnych osób, w rezultacie czego powstaje krąg przyjaciół, którzy dalej emanując siłami atrakcji, stają się swoimi wzajemnymi przyjaciółmi[24]. W strategii drabinowej przyjaciele moich przyjaciół wcale nie muszą być moimi przyjaciółmi, zaś w strategii kolistej bez wątpienia nimi są. Nietzsche wyprowadza z tego fragmentu wniosek, że ludzie często posiadają większy dar zdobywania przyjaciół niż do tego, aby być dobrymi przyjaciółmi. Nasza niezdolność do przyjaźni wynika z tego, że albo ją używamy do wznoszenia się na ścieżce kariery zawodowej, a zatem używamy jej instrumentalnie, albo też poszerzamy kręgi przyjaciół w nieskończoność przez co doskwiera nam owa – sygnalizowana przez Arystotelesa – dolegliwość: brak autentycznej przyjaźni. Przyjaźń zatem uwikłana jest w podwójny regres: regres eliminacyjny, skazany na redukcję przyjaźni do zera, oraz regres progresywny, skazany na rozproszenie przyjaźni w złej nieskończoności.

Kto zatem jest zdolny do przyjaźni? We wcześniejszym fragmencie *Ludzkie, arcyludzkie* zatytułowanym – *Krewny jako najlepszy przyjaciel* (*Der Verwandte als der beste Freund*) Nietzsche odpowiada w pewnym sensie na to pytanie, mówiąc, że „Grecy, którzy tak dobrze wiedzieli, co to jest przyjaciel – oni jedni ze wszystkich narodów posiadali, wielostronne, filozoficzne wyjaśnienie przyjaźni; tak że oni pierwsi, i dotychczas ostatni, uważali przyjaciela za problemat, godny rozwiązania”[25]. Ci sami Grecy zawęzili jednak przyjaźń do pokrewieństwa, używając tego samego wyrażenia dla oznaczenia krewnych i przyjaciół. Przyjaźń dla Greków była zatem możliwa tylko między braćmi. *Philia* była możliwa jako bliskość, bliskość tak bliska, że aż pokrewna. W tym lineażu przyjaźń zatem mogła stać się tylko formą braterstwa. Derrida w swym komentarzu do Arystotelesa powie: „rodzina

---

[24] Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. Konrad Drzewiecki. Warszawa: Nakład J. Mortkowicza, 1910, s. 314.

[25] Tamże, s. 321.

jest przyjaźnią […] *Oikia* to rodzina, lecz także *dom* w najszerszym tego słowa znaczeniu: *plemię*, lecz także to, co swojskie"[26]. Podkreślmy to raz jeszcze: mówiąc o niezdolności ludzi nowoczesnych do przyjaźni, Nietzsche wyraża myśl o niemożliwości restytucji tej struktury we współczesności.

Ta niezdolność oferuje nam w zamian jednak inną zdolność. Wracamy tu do historii cytowań powiedzenia „O moi, przyjacie, nie ma przyjaciela". W istocie, zdaniem Derridy, moment zasadniczy w tej historii cytowań Arystotelesowskiej sentencji o nieobecności przyjaciół wyznacza Nietzsche. Ważność Nietzschego bierze się z jego odwagi wywrócenia podstawowych relacji, na których opierała się myśl o przyjaźni. To nie przyjaciel ma moc integrującą, to nie przyjaciel definiuje naszą konstytucję polityczną, ale wróg. Nietzsche w *Ludzkie, arcyludzkie*, sparafrazuje interesującą nas pogłoskę, pisząc:

> Przeto znośmy się wzajemnie, ponieważ znosimy samych siebie; a może dla każdego wybije kiedyś radośniejsza godzina, w której rzeknie:
>
> Przyjaciele, nie ma przyjaciół zgoła! – zawołał mędrzec, umierając;
>
> Wrogowie, nie ma wroga zgoła! – wołam ja, szaleniec żywy[27].

Ważność Nietzschego bierze się zatem stąd, że stał się on ogniskową przez którą przechodzi, a raczej przedziera się kultura Zachodu, przekształcając znacząco swój wizerunek przyjaźni i wrogości, a co za tym idzie polityczności. Derrida – odnosząc się do słów Nietzschego – powie:

> Dzieje się tu rzeczywiście coś wstrząsającego, i będziemy starali się zarejestrować, na ile to możliwe, sejsmiczne fale, geologiczną

---

[26] Derrida, *Politics of Friendship*, s. 198.

[27] Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, s. 321. W oryginale: *Und so wollen wir es mit einander aushalten, da wir es ja mit uns aushalten; und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt: „Freunde, es giebt keine Freunde!" so rief der sterbende Weise; „Feinde, es giebt keinen Feind!" – ruf' ich, der lebende Thor* /Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Büch für freie Geister,* w: Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. München, 1954, Band 2, s. 118.

> figurę tej politycznej rewolucji, która jest bardziej dyskretna, ale nie mniej rozrywająca, niż wszystkie inne wydarzenia uznawane dotąd za rewolucyjne; jest to być może rewolucja w tym, co polityczne. Sejsmiczna rewolucja w politycznym pojęciu przyjaźni, którą odziedziczyliśmy po naszych przodkach[28].

To dokonujące się za sprawą Nietzschego odwrócenie relacji pomiędzy przyjaźnią a wrogością, siłami przyciągania i odpychania, siłą atrakcji i siłą dystrakcji, jest być może już w utajeniu zawarte w samym niepewnym znaczeniu słowa *philein*, które zostało tak skandalicznie zdemaskowane przez owo powiedzenie Arystotelesa, a dopiero w XX wieku rozszyfrowywane przez Heideggera. Nietzsche tę złożoność relacji wróg/przyjaciel jedynie intensyfikuje poprzez jej radykalizację i odwrócenie. Jeśli nie ma przyjaciela tam, gdzie nie ma też miejsca dla wroga, konieczność wroga lub nawet konieczność miłości wroga natychmiastowo przemieniają wrogość w przyjaźń. Wrogowie, których kocham, są moimi przyjaciółmi. Są także wrogami moich przyjaciół, których zaczynam nienawidzić. Jak długo ktoś pragnie swoich wrogów, tak długo tylko przyjaciele pozostają na horyzoncie (i *vice versa*). Ale jeśli wrogość zamieszkuje tam, gdzie jest przyjaźń i przyjaźń wyrasta z samego korzenia wrogości – o tym nie śnił nawet de Montaigne – to groźba szaleństwa pojętego jako zakwestionowanie prawideł zdrowego rozsądku jest nam namacalnie bliska. Stąd Nietzsche przywołuje postać żywego szaleńca – siebie samego. Jakże bowiem nazwać można kogoś, kto nie jest w stanie odróżnić wroga od przyjaciela, kto we wrogu upatruje swego największego przyjaciela, a w najbliższym przyjacielu odkrywa twarz wroga?

W tekstach Nietzschego należy zatem upatrywać źródeł czegoś, co można by nazwać narodzinami polityki separacji (obcości). Geniusz autora *Narodzin tragedii* sprowadzał się do odwagi rekomendowania separacji i dystansu w języku w pewnym sensie wykluczającym separację i dystans, w języku, który w takim samym stopniu pozostaje na usługach polityki, jak i państwa, rodziny i bliskości, pokrewieństwa

---

[28] Derrida, *Politics of Friendship*, s. 27.

i przynależności, wspólnoty i tożsamości. Dla Nietzschego wróg zamieszkuje w samym sercu przyjaźni (i *vice versa*). Przy czym kluczowe jest tu sformułowanie „zamieszkuje" rozumiane jako „gości się", „rozgaszcza", tj. dostarcza miejsca dla kłopotliwej formy serdeczności, która nawiedza w takim samym stopniu natręta, co i domownika. W momencie, kiedy będę słyszeć głos przyjaciela jako głos upiora – powiada Nietzsche – odkrywam prawdziwy sens przyjaźni, w tej samej chwili odkrywam też bliskość wrogości. Wtedy wreszcie dochodzi do zrozumienia tego, jak bardzo są ze sobą spokrewnione dwa słowa – *die Unterkuft* (schronienie) i *unheimlich* (niesamowite, budzące grozę). Przyjaźń może się okazać czymś przerażającym – *unheimlich*, o ile przynajmniej uznamy za Derridą, że najbliższym przybliżeniem w grece słowa *unheimlich* byłoby słowo *atopos*. Atopiczność przyjaźni, w pełni wypowiedziana przez Nietzschego, to w istocie inne imię jej bezdomności. Przyjaźń przestaje już być udomowiania, udomowiana staje się wrogość. Przyjaźń ulega eksterioryzacji, a wrogość interioryzacji.

Przed Nietzschem być może jedynie William Blake rozumiał właściwy sens wrogości, nawołując i wzywając wroga do samozdeklarowania się w swej wrogości. Blake nakazywał/rozkazywał – *Bądź moim wrogiem! Jeśli jesteś mi przyjazny, bądź moim wrogiem*. [*If you have any friendship for me, be my enemy*]. Blake przeczuwał, jak bardzo dobroczynna jest wrogość, jak bardzo jest przyjacielska, przeczuwał, że zdeklarowany wróg jest lepszym przyjacielem niż zdeklarowany przyjaciel[29]. Wróg bowiem zdolny jest do wypowiedzenia wojny we mnie o mnie, tej wojny, którą będzie usiłował Derrida wypowiedzieć i opisać, pisząc *inter alia* o de Mannie, wojny dokonującej się w imieniu przyjaźni, dla przyjaźni, w imię pogłębiania pojedynczości, rzadkości, wyjątkowości przyjaźni. Wróg walczy i szuka dostępu, a zatem działa,

[29] Mogę tu jedynie czytelnika odesłać do znakomitego studium Tadeusza Sławka na ten temat: Tadeusz Sławek, *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, s. 117-173.

przyjaźń z kolei przeradza się w rozleniwienie wynikające z danego *a priori* wejścia, dostępu. Derrida pisze:

> Wróg zdolny jest usłyszeć, co moje imię winno właściwie oznaczać, tj. niezastępowalną pojedynczość samą siebie dźwigającą, do której wróg odnosi się za sprawą swojej pojedynczości. Jeśli wróg zdolny jest usłyszeć mój rozkaz, jeśli odnosi się do mnie, do mnie samego, to szanuje mnie, w dystansie, mnie ponad mną, ponad moją świadomością. I jeśli pożąda on mojej śmierci, z pewnością pragnie on mojej pojedynczości. Zdeklarowany przyjaciel nie jest w stanie osiągnąć tego wszystkiego w prostej deklaracji bycia moim przyjacielem, albowiem chybia on imienia, które scala pojedynczość i śmierć[30].

Tu wracamy do zasygnalizowanego wcześniej tematu niepowtarzalności stosunku do prawa, prawa niepowtarzalności, które musi wejść w kontakt z generalną czy uniwersalną istotą prawa – do problemu niepowtarzalności idiomu. Wróg ten idiomatyczny charakter prawa wychwytuje bardziej niż przyjaciel.

Jeśli jednak Blake antycypował odkrycie wroga w przyjacielu dokonane przez Nietzschego, to Carl Schmitt z pewnością wyprowadził z tego odkrycia najbardziej dramatyczne i dalekosiężne konsekwencje. Dla Schmitta aksjomatem jest bowiem, że sama możliwość polityczności ufundowana jest na możliwości istnienia wroga. Oczywiście byłoby czymś nieuczciwym i intelektualnie haniebnym, gdybyśmy zredukowali myśl Schmitta do tego aksjomatu – co nierzadko, dodajmy, ma miejsce – ale ten aksjomat wydaje się jednak czymś podstawowym w tkance myślenia autora *Pojęcia polityczności* – programującym wszystkie inne pojęcia z jego słownika takie, jak: decyzjonizm, stan wyjątkowy, suwerenność, państwo etc. Zniknięcie wroga byłoby równoznaczne z zamknięciem epoki politycznej i równoznaczne z otwarciem epoki postpolitycznej. Właśnie mierząc się z tym końcem, w głębokim poczuciu nadciągającej śmierci, w chwili gdy polityczność zaczyna wygasać, chrześcijański mędrzec, który woli

[30] Derrida, *Politics of Friendship*, s. 72.

się jawić światu w przebraniu głupca, powiada: *Es gibt keinen Feind!*

Ale tu natrafiamy na kolejny paradoks: do kogo bowiem Nietzsche się zwraca, do jakich wrogów jeszcze mówi w świecie, który wedle jego własnej diagnozy pozbawiony jest wszelkiego wroga? Być może do wrogów politycznych, z którymi nadal podziela miłość do wojny, miłość o tyle kłopotliwą, że jedyny suweren zdolny wojnę wypowiadać, tj. państwo – zgodnie z intuicjami Schmitta – znika. Wynikałoby z tego, że jeśli chce dalej kultywować swą zuchwałą miłość do wojny, winien poszukać nowego terenu do jej prowadzenia – kto wie, być może mógłby go odnaleźć na terenie państwa, w formie wojny domowej. Tak oto, historia by się rzeczywiście domknęła: państwo, które powstało po to, aby stale odwlekać groźbę wojny domowej, stałoby się jedynym możliwym teatrem do jej prowadzenia. Państwo, które miało się integrować za sprawą przyjaźni, integrowałoby się za sprawą wojny. A może raczej Nietzsche swą wypowiedź adresuje do wrogów tego, co polityczne, do wrogów bezwzględnych, zdefiniowanych i zdeklarowanych, wrogów gorszych od wszystkich innych wrogów, wrogów liberalnych, wrogów zdefiniowanych przez to, że zmierzają oni wprost do zniesienia tego co polityczne w tym co ekonomiczne lub w tym co dyskursywne?

Wrogość uogólniona

Derrida, analizując myśl Schmitta, trafnie odnotowuje, że nienawiść (*enmity*) to coś zupełnie różnego od wrogości (*hostility*). Wróg polityczny nie musi być nieodwołalnie i bezwzględnie szkodliwy, nie musi wcale i nade wszystko wzbudzać we mnie nienawiści. Więcej: afekty w relacji wróg/przyjaciel nie odgrywają żadnej roli, mamy tutaj raczej postać czystego doświadczenia politycznego, czystego antagonizmu wypranego z prywatnych namiętności. Jeśli wróg jednak jest kimś obcym i politycznie zdefiniowanym, to także wojna, którą z nim prowadzę, winna zostać pozbawiona nienawiści, wyzuta z wewnętrznej ksenofobii, a sama polityka

winna się zaczynać właśnie od tego oczyszczenia z namiętności. Przyjaciel (*amicus*) może stać się wrogiem (*hostis*): mogę nienawidzić mojego przyjaciela, mogę być nienawistny wobec jego najbliższego otoczenia (jego krewnych), i na odwrót: mogę w sferze prywatnej kochać mego wroga, mogę nawet z nim sypiać. Schmitt pozostaje tu wierny Platonowi, w szczególności niezbyt obecnie często czytanemu dialogowi zatytułowanemu *Meneksenos*[31] oraz pewnym fragmentom *Republiki*. Platon wprowadza w nich rozróżnienie między dwoma rodzajami wojen – wojną w sensie ścisłym (*polemos*) i wojną cywilną, rebelią, powstaniem (*stasis*). Dwa rodzaje wrogów, jakie wymienia (*polemos/ekhtros*), są w istocie konsekwencją dwojakiego rodzaju konfliktów.

Schmitt pisze *inter alia* w tej sprawie:

> Wróg ma charakter wyłącznie publiczny, wszystko bowiem, co odnosi się do jakiejś zorganizowanej grupy ludzi, a w szczególności do narodu, ma sens publiczny. Wróg to *hostis*, a nie *inimicus* o szerszym znaczeniu, *polemos*, a nie *ekhtros*. […] Politycznego wroga nie trzeba wcale osobiście nienawidzić. To dopiero w sferze prywatnej postulat miłości wobec „wroga" ma sens[32].

W przypisie zaś dodaje:

> U Platona, w piątej księdze *Państwa*, rozdział XVI, różnica między *polemos* i *ekhtros* jest bardzo silnie podkreślona, lecz jednocześnie zostaje połączona z innymi przeciwieństwem między *polemos* (wojną) a *stasis* (bunt, rebelia, powstanie, wojna domowa). Dla Platona prawdziwą wojną jest tylko wojna między Hellenami i barbarzyńcami (którzy z natury są wrogami). Natomiast walki pomiędzy Hellenami to *stasis* przetłumaczona przez Otto Apelta jako „waśń, utarczka, niezgoda" […]. Za tym rozróżnieniem kryje się przekonanie, że naród nie może toczyć wojny sam przeciwko sobie, a „wojna domowa" jest czymś w ro-

---

[31] Platon, *Meneksenos*, przeł. Krystyna Tuszyńska-Maciejewska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, seria: Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej nr 31.

[32] Carl Schmitt, „Pojęcie polityczności", przeł. Marek A. Cichocki, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*. Kraków: Znak, 2000, s. 200.

dzaju samounicestwienia i nie może prowadzić do ustanowienia nowego państwa lub narodu[33].

Publiczny charakter wroga niekoniecznie jednak zakłada prywatny charakter przyjaciela. Chcę przez to powiedzieć, że to, co zastanawia w koncepcji Schmitta, to *prima facie* arbitralność w uprzywilejowaniu kategorii wroga w definiowaniu tego, co polityczne. Dlaczego wróg, a nie przyjaciel, ma definiować polityczność, skoro jeden element tej pary nie może istnieć bez drugiego, i skoro we wrogu jest tyle samo przyjaciela, co w przyjacielu wroga?

To uprzywilejowanie kategorii wroga nie może być chyba wyłącznie rezultatem pewnej niekonsekwencji w odwołaniu się do relacji, która wydaje się w pełni symetryczna. Nie wydaje się być również uzasadnione medyczną kliniką i optyką Schmitta, w obrębie której wróg jest ważniejszy od przyjaciela w taki samym sensie, w jakim choroba jest ważniejsza od zdrowia, co oznacza, że nie byłoby medycyny (polityki), gdyby życie nasze znało tylko zdrowie (przyjaźń) i nie znało choroby (wroga). Jeśli to polityka przyjaźni miałaby być wyprowadzona z relacji wróg/przyjaciel, to musiałaby panować zgoda co do znaczenia słowa „przyjaciel". Tej jednak zdaniem Schmitta nie osiągniemy. Całe znaczenie słowa „przyjaciel" jest wyprowadzone z opozycji wróg/przyjaciel, a ta skazuje go na funkcjonowanie w obrębie tego, co prywatne.

W istocie jednak w swoich najbardziej jasnych wypowiedziach na temat polityczności Schmitt powraca nie tyle do – jego zdaniem – asymetrycznej relacji między wrogiem a przyjacielem, ile do samej możliwości wojny, pisząc *inter alia*: „Wojna jest ostateczną formą urzeczywistnienia wrogości […]"[34]. Mimo że Schmitt deklaratywnie odżegnuje się od charakteru militarystycznego swej koncepcji polityki, oraz że „wojna nie jest wcale celem ani sensem polityki czy nawet treścią polityki", to twierdzi równocześnie, że „realna możliwość wojny jest stale obecną przesłanką, która we właściwy sobie sposób określa ludzkie działanie i myślenie, wywołując specy-

[33] Tamże.
[34] Tamże, s. 204.

ficzne polityczne zachowania”[35]. Wreszcie twierdzi, że „władza dysponowania ludzkim życiem wyróżnia polityczną wspólnotę spośród wszystkich innych wspólnot i społeczeństw”[36], co z kolei oznacza, że tylko wspólnota polityczna ma moc delegowania nas na śmierć.

Tu doświadczamy najbardziej wyrazistej różnicy dzielącej dzieło Nietzschego i Schmitta. Myśl Schmitta to tryumf sił reaktywnych, ten tryumf wyraża się w konieczności zabicia wroga, wywyższeniu figury oskarżyciela oraz uznaniu wymiaru winy za centralny dla prawodawstwa i kultury w ogóle. Nietzsche wprost przeciwnie, widzi wszelkie powody, aby wroga szanować, a nawet mu patronować i sprzyjać. Schmitt jest po stronie historii, która jawi się Nietzschemu jako proces zawładnięcia sił reaktywnych przez kulturę i obracania ich na swoją korzyść. Tryumf sił reaktywnych nie jest przypadkiem, lecz zasadą historii powszechnej. Schmitt w tej zasadzie nie chce niczego odwracać, on chce tę zasadę doprowadzić do skrajności. Schmitt nie chce się przyjaźnić z wrogiem, on chce go unicestwić.

Myśl Schmitta w interpretacji Derridy dynamizowana jest przez pewnego rodzaju aporię: państwo w koncepcji Schmitta z jednej strony stanowi empiryczny efekt oddziaływania szerszej ontologii politycznej i stąd jest logicznie niezależna od samego pojęcia polityczności, ale z drugiej strony precyzyjniejsza analiza pojęcia polityczności i jego nieredukowalnego rdzenia opartego na dystynkcji wróg/przyjaciel daje nam przesłanki do twierdzenia, że od samego początku Schmitt uprzywilejowuje pojęcie państwa, co z kolei świadczy o tym, że dystynkcja wróg/przyjaciel definiowana jest poprzez przynależność państwową, by tak rzec – *qua* narodowe obywatelstwo. Pytanie zatem brzmi: jak Schmitt mógł w tym samym czasie uprzywilejować państwo (nawet jeśli założymy, że nie jest ono zredukowane do tego, co polityczne) czyniąc z koncepcji wroga funkcję konfliktu między państwami (jedynymi suwerenami mogącymi rozstrzygać o stanie wyjątkowym i wypowiadać wojny), i mimo to jednocześ-

[35] Tamże, s. 207.
[36] Tamże, s. 219.

nie ustawić binarną opozycję między wojną i wojną domową, co mogłoby sugerować, że wróg raz jest kimś całkiem obcym i zewnętrznym wobec państwa, a zarazem czymś wewnętrznymi i bliskim?

No cóż, kiedy prześledzimy drogę jaką przeszła myśl Schmitta od 1932 roku, kiedy oto ukazało się po raz pierwszy *Pojęcie polityczności*, aż do 1962 roku, kiedy ukazała się *Teoria partyzantki*, ten paradoks stanie się dla nas łatwiejszy do zaakceptowania. W kontekście rozważań o wojnie domowej oraz terroryzmie, partyzantka zmienia klasyczne pojęcie wrogości i zamazuje granice wroga[37]. Schmitt w *Teorii partyzantki* obserwuje przemiany w rozumieniu wojny i wojny domowej (terroryzmu) w trzech odsłonach: od Clausewitza do Lenina, od Lenina do Mao Tse-tunga i od Mao Tse-tunga do Raoula Salana. W świetle tych analiz czymś równie uprawnionym byłoby mówienie zarówno o tym, że domena tego, co militarne, popada coraz bardziej w obręb domeny tego, co policyjne, jak i na odwrót, tak że w rezultacie policja i wojsko, służąc tym samym interwencjom, coraz bardziej się do siebie upodabniają. Jest to punkt wyjścia nie tyle samego Derridy, ile największych współczesnych uczniów czarnoksiężnika z Plattenberga – tak Giorgio Agambena[38], jak i Michaela Hardta i Antonia Negriego[39]. Mamy tu zatem do czynienia z pewnego rodzaju inwaginacją wroga, tj. powstawaniem struktury politycznej poprzez wpuklenie warstw (elementów) wcześniej zewnętrznych wobec struktury państwa do jego wnętrza.

W ostatnim rozdziale *Teorii partyzantki*, zatytułowanym *Od wroga realnego do wroga absolutnego*, Schmitt powiada: dziś terrorysta jest wrogiem realnym, jednak nie jest wrogiem absolutnym. Zdaniem Schmitta to Lenin ustanowił zasadnicze pojęciowe przejście od wojny do polityki, tj. od wojny do rozróżnienia wróg/przyjaciel. Stało się to możliwe

---

[37] Carl Schmitt, *Theory of the Partisan*, trans. Gary L. Ulmen. Michigan State University Press, 2004.

[38] Giorgio Agamben, *The State of Exception*, trans. Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

[39] Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin, 2004.

poprzez konsekwentną radykalizację i uogólnienie słynnej formuły Clausewitza mówiącej o wojnie jako kontynuacji polityki innymi środkami. Jednak Lenin, profesjonalny rewolucjonista światowej wojny domowej [*Weltbürgerkrieges*], poszedł jeszcze dalej, przekształcając pojęcie wroga realnego w pojęcie wroga absolutnego. Clausewitz mówił, co prawda, o wojnie absolutnej, ale zawsze ograniczonej do regularnych i przewidywalnych granic państw [*Staatlichkeit*]. Clausewitz nie był w stanie wyobrazić sobie jeszcze państwa w roli instrumentu realizującego interesy partyjne ani też partii w roli przywódcy i nadzorcy instrumentalnie traktowanego państwa. Poprzez nadanie partii statusu absolutnego podmiotu, partyzant (terrorysta) – jak powiada Schmitt – także uzyskał absolutny status, tj. został wywyższony do roli absolutnego wroga realnego. Ten proces wywyższenia przesłania jednak inną tendencję charakterystyczną dla współczesności, tj. techniczny i industrialny postęp przekształcający ludzką broń w czyste narzędzia absolutnej destrukcji. To przekształcenie – w największym skrócie – skutkuje wyłonieniem się wrogości absolutnej, w której wrogiem staje się ludzkość jako całość. Epoka depolityzacji skutkuje zatem, w rezultacie ekspansywnego progresu technicznego, przyjęciem idei wroga absolutnego. Tym wrogiem absolutnym staje się ludzkość jako całość.

Zanik klasycznego wroga to zanik klasycznie rozumianej polityczności. Zanik klasycznego wroga to także rozmnożenie się nowoczesnych pseudo-wrogów. Derrida o tej inwaginacji, o tym rozmnożeniu i zaniku pisze, co następuje:

> Czym mógłby być symptom neutralizacji i depolityzacji, który zdaniem Schmitta nasza nowoczesność jedynie odsłania? Po prawdzie, jest nim nad- albo hiperpolityzacja. Im jest mniej polityki, tym jej jest więcej; im mniej wrogów istnieje, tym więcej wrogów istnieje. Liczba przyjaciół wzrasta zresztą zgodnie z tą samą zasadą i w tych samych proporcjach. Stąd nietzscheańska inwersja i zawrót głowy, stąd też lustrzane odbicie, w którym umierający mędrzec oraz żyjący głupiec wzajemnie się odzwierciedlają[40].

[40] Derrida, *Politics of Friendship*, s. 130.

Dlatego *Teoria partyzantki* Schmitta może być uznana za niemalże laboratoryjny przykład tych paradoksalnych konsekwencji depolityzacji, która jest *de facto* hiperpolityzacją. Schmitt poprzez eksplorację przyszłości świata po II wojnie światowej i wszystkiego, co może się zdarzyć w następnym stuleciu, analizuje ogólną hiperbolizację tego, co polityczne. Uruchomienie mechanizmów czystej wszędobylskiej wrogości, co tak znakomicie rozpoznał Schmitt (a wcześniej Nietzsche), zmusza go do weryfikacji poglądów i swej pierwotnej diagnozy, tj. pozbycia się klasycznego pojęcia polityczności i wszystkiego, co odsyła do klasycznych granic tego, co polityczne. W rezultacie depolityzacja/hyperpolityzacja, świat bez polityki (co niekoniecznie oznacza „wycofanie się tego, co polityczne") może charakteryzować rzeczywistość, która niekoniecznie jest już ludzkim światem; świat bez polityki, zredukowany do ziemskiego globu opuszczonego przez przyjaciół i wrogów, jest zdehumanizowaną pustynią.

Oto odkrywa się przed nami sens nietzscheańskiej trawestacji: o moi wrogowie, nie ma już wrogów. Oto ów świat głupca, w którym dokonuje się cała seria przeobrażeń: (1) wojny stają się niezdefiniowane temporalnie i przestrzennie; (2) znika jasna różnica demarkacyjna dzieląca politykę zagraniczną i politykę wewnętrzną; (3) niejasna i zagadkowa staje się relacja pomiędzy siłami wojskowymi i policyjnymi, można mówić zarówno o militaryzacji policji, jak i przekształcaniu sił militarnych w policyjne; (4) następuje kryminalizacja wrogów spostrzeganych dotąd w kategoriach wrogów militarnych, a nie – jak dotąd – niebezpiecznych klas społecznych, jak i militaryzacja ruchów kontestacyjnych opartych na oporze i traktowanych dotychczas w kategoriach kryminalnych; (5) zachodzi redefinicja stron pozostających w sporze lub konflikcie – pojęcie wroga staje się abstrakcyjne, ale też pojęcie przyjaciela staje się niejasne: oto cała „humanitarna ludzkość" może być zmobilizowana do walki z terroryzmem[41]. Oto świat zglobalizowanej i uwewnętrznionej wrogości.

[41] Hardt, Negri, *Multitude*.

dyskusja nad warunkami i możliwością polityki przyjaźni jest dyskusją nad niemożliwością polityki przyjaźni?

Dla filozofa tego, co potencjalne – Arystotelesa – przyjaźń nie może być czystą potencjalnością, ona domaga się aktu, aktywności, pracowitości, życzliwości; dla filozofa działania – Nietzschego – przyjaźń przeistacza się w zaledwie i tylko wzniosłą możliwość – przyjaźń gwiezdną. Derrida, szukając własnego szlaku intelektualnego i pracując między tymi dwoma motywami, pyta:

> Czy można myśleć i usiłować ustanowić demokrację, która byłaby wierna staremu pojęciu „demokracja", i równocześnie pozbyć się z korzeniami wszystkich figur przyjaźni (filozoficznych i religijnych), które powiązane są z braterstwem: z rodziną i androcentrycznie zogniskowanymi grupami etnicznymi? Czy jest możliwe, zakładając pewną szczerość i wierność pamięci wobec demokratycznego rozumu, jak i rozumu *tout court* – mógłbym nawet powiedzieć Oświecenia pewnego rodzaju *Auklärung* (otwierając w ten sposób otchłań, która otwiera się dziś i tak pod tymi słowami) – odnaleźć demokrację nie tam, gdzie wszystkie tropy nas kierują, ale tam, gdzie otwieramy się na przyszłość, na to, co dopiero nadchodzi[43].

A zatem na demokrację, i na przyjaźń, która dopiero ma nadejść.

Nie jestem pewien, czy takie postawienie sprawy jest satysfakcjonujące, nie jestem pewien, czy oczekiwanie, coraz intensywniejsze w późnych pracach Derridy, na nadejście obietnicy, owo wsłuchiwanie się w pewną możliwość, która *de facto* jest niemożliwością jest konstruktywną strategią intelektualną, a tym bardziej efektywną taktyką (praktyką) polityczną. Czy *philia,* będąca dla Greków i Rzymian modelem tego, co piękne w ludzkich relacjach (oparta na czystej wzajemności i nieodwracalnej szczodrości – gościnności), może być rzeczywiście uznana za podstawową ludzką relację stanowiącą podstawę pewnego ciągle niezrealizowanego projektu politycznego? Jeden z ostatnich akordów myśli Derridy dotyczy Blanchota, który po śmierci Michela Foucaulta pisał: „*Philia*, będąca dla Greków, a nawet Rzymian mode-

[43] Derrida, *Politics of Friendship*, s. 306.

lem tego, co piękne w ludzkich relacjach […], może być uważana za dziedzictwo zawsze możliwe do pomnożenia”[44]. Ta możliwość pomnożenia jest jednak dla Derridy szczególnie trudna: od Montaigne’a wie on bowiem, że nie można jej rozmnożyć, od Nietzschego, że jest skażona wrogością, a od Schmitta jeszcze, że ta możliwość/niemożliwość przeistoczyła się w możliwość, a nawet realność całkowitej anihilacji ludzkości, tj. we wrogość absolutną. Pytam: co z tym począć? W szczególności, co mamy począć z przyjaźnią w obliczu dekonstrukcji przyjaźni? Czy przyjaźń właśnie dlatego jest możliwa, że wypowiedzieliśmy wszystkie warunki jej niemożliwości? Czy przyjaźń okazuje się miłością męską w czasach patriarchatu i jedyną odpowiedzią na uwiedzenie przyjaźni, a jedynym imperatywem przyjaźni jest powiedzenie Montaigne’a – „Ponieważ to był on, ponieważ to byłem ja”? Co wreszcie z przyjaźnią uogólnioną – braterstwem? Czy braterstwo jest tylko miłością braci wykluczającą inne formy miłości – miłość brata i siostry oraz miłość wzajemną sióstr? Czy wreszcie fakt, że Derrida nie mówi o polityce przyjaźni, ale o politykach przyjaźni (w tytule książki znajdujemy liczbę mnogą) nie wytwarza sugestii, że należy wynaleźć nie tylko inną politykę, ale też inny rodzaj przyjaźni?

[44] Maurice Blanchot, „Michel Foucault, tak jak to widzę”, przeł. Tadeusz Komendant. *Colloquia Communia*, nr 1-3/36-38, 1988, s. 177.

Marek Wilczyński

„Od Szekspira do Joyce'a" i na drugą stronę. Anglo-amerykańskie lektury Derridy i Deleuze'a

■

Skoro nic nigdy naprawdę się nie rozpoczęło; zawsze już – *toujours déjà* – było albo stawało się podwójnie, teraz także wypada zacząć od powtórzenia. Autorem zbioru szkiców *Od Szekspira do Joyce'a* (1939) nie jest wcale Jacques Derrida, a polski anglista Stanisław Helsztyński. Tak się jednak złożyło, że zainteresowania Derridy kręgiem literatury w języku angielskim również sięgają od *Romea i Julii* do *Ulissesa* i *Finnegans Wake* (o tej ostatniej książce Helsztyński nie mógł pisać, ponieważ ukazała się prawie jednocześnie z jego szkicami), a ponadto od Melville'a do Becketta, jeśli przeprawić się na drugi brzeg Atlantyku i przekroczyć problematyczną granicę między angielszczyzną a francuszczyzną. Na temat dzieła piszącego po francusku Irlandczyka Derrida poczynił swego czasu uderzające spostrzeżenie. W odpowiedzi na pytanie Dereka Attridge'a – „Czy […] w jakimś sensie pisarstwo Becketta jest już tak »dekonstrukcyjne« lub »samo-się-dekonstruujące«, że nie ma już z nim nic do zrobienia?" – odparł:

> Bez wątpienia to prawda. Pewien rodzaj nihilizmu jest tyleż wewnątrz metafizyki… co – już – poza nią. Zwłaszcza w przypadku Becketta te dwie możliwości maksymalnie się do siebie zbliżają i ze sobą walczą. Jest on nihilistą i nim nie jest. Ponad wszystko jednak, pytania tego nie należy stawiać jako problemu filozoficznego poza lub ponad tekstami. Gdy czytam ze studentami niektóre teksty Becketta, mógłbym wybrać trzy linijki, spędzić nad nimi dwie godziny i ostatecznie się poddać, albowiem wybór kilku „znaczących" linijek z tekstu Becketta nie byłby ani możliwy, ani uczciwy. Kompozycja, retoryka, konstruk-

> cja i rytm jego dzieł, nawet tych, które wydają się najbardziej „zdekomponowane": oto co ostatecznie „pozostaje" najbardziej „interesujące", dzieło, sygnatura, ta resztka, która pozostaje, gdy tematyka będzie już wyczerpana…[1]

Na tle wszystkiego, co Derrida miał do powiedzenia czy napisania o przeróżnych tekstach – literackich czy filozoficznych, zawieszając w tej chwili problematykę relacji pomiędzy tymi dwiema domenami dyskursu od Platona poprzez Dantego i Friedricha Schlegla aż do… autora *La carte postale* czy *Glas* – jest to wypowiedź wyjątkowa. Dekonstrukcja – jej ruch, ruch znaczącego wbrew, na przekór i przeciw sobie – została oto „zatrzymana" (używam cudzysłowu podobnie jak pojawia się on w powyższym cytacie wokół wyrazów „pozostaje", „zdekomponowane", „interesujące"), zmuszona do milczenia po to, aby nie powtórzyć tego, co zostało już wyraźnie powiedziane, rozegrane w tekście.

Nie interesują mnie przy tej okazji zanadto „Niewczesne aforyzmy", seria uwag na kanwie *Romea i Julii*. Jakby na wszelki wypadek w tej samej rozmowie z Attridge'em, Derrida zabezpieczył się przed atakami zgorszonych szekspirologów, mając być może w pamięci napaść Raymonda Picarda na Rolanda Barthes'a po publikacji *Sur Racine*: „Jak pan zauważył, nie czytałem *Romea i Julii* jako dzieła szesnastowiecznego, nie umiałem tego zrobić. […] Nie dlatego, że interesują mnie jedynie dzieła współczesne, lecz dlatego, że nie posiadłem koniecznej kompetencji do odczytania tej sztuki »zgodnie z jej epoką«"[2]. Stając jednak w 1984 r. przed audytorium znawców twórczości Joyce'a na Dziewiątym Międzynarodowym Sympozjum Joyce'owskim we Frankfurcie, filozof wykazał się daleko większą śmiałością, wielokrotnie przy tym dworując sobie ze statusu cierpiącego na słynną „chroniczną bezsenność" eksperta od tekstów, których ambicją było położyć kres literaturze. W długim wywodzie zatytu-

---

[1] „Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge", przeł. Michał Paweł Markowski. *Literatura na Świecie*, nr 11-12, 1998, s. 209-210.

[2] Tamże, s. 211.

łowanym *Ulysse gramophone* – „Ulisses gramofon" zajął się jednym tylko słówkiem; słówkiem „tak", zamykającym monolog Molly Bloom, ostatni epizod powieści. Ściślej biorąc, wedle Derridy „tak" nie występuje w *Ulissesie* – ani gdziekolwiek indziej – w oderwaniu i pojedynczo: zawsze już, *toujours déjà*, stanowi albo odpowiedź na pytanie „czy…?", albo należy do ciągu afirmacji, który rozchodzi się echem powtórzeń. „Ta istotna repetycja", zauważa czytelnik-amator, „bywa nawiedzana przez immanentne zagrożenie, wewnętrzny telefon pasożytujący na niej niczym jej mimetyczny, mechaniczny sobowtór, nieustająca parodia"[3]. W mnogości nowych urządzeń technicznych służących komunikacji, jakie znaleźć można w u progu dwudziestego stulecia w joyce'owskim Dublinie,

> …słyszy się już gramofonię rejestrującą pismo jak najżywszy głos. Gramofonia ta odtwarza głos *a priori*, w obliczu braku intencjonalnej obecności afirmującego. Odpowiada ona w oczywisty sposób marzeniu o reprodukcji, która *zachowuje* jako swoją prawdę żywe *tak*, zarchiwizowane w żywym głosie. Lecz zarazem dopuszcza ona możliwość parodii, technikę mówienia *tak*, która przeciwstawia się najbardziej spontanicznemu ujmowaniu owego *tak* jako daru. By odpowiedzieć swemu przeznaczeniu, *tak* musi afirmować się natychmiast. Jest to warunek zaangażowania opatrzonego sygnaturą, podpisem. *Tak* może oznajmić samo siebie jedynie przyrzekając sobie trwanie we wspomnieniu. Afirmacja *tak* jest afirmacją wspomnienia. Słowo *tak* musi się przechować, a przez to powtórzyć, zarchiwizować głos, które je wypowiedział, aby pozwolić mu wybrzmieć jeszcze raz. Nazywam to efektem gramofonu. *Tak* gramofonizuje się i telegramofonizuje *a priori*[4].

W Derridiańskiej lekturze *Ulissesa* słychać głos Heideggera, rozpięty pomiędzy jednostkowością *wydarzania się* a totalnością mowy, a także, *implicite*, między dziełem Joyce'a a *Odyseją*, pomiędzy modernistycznym nakazem nowości

---

[3] Jacques Derrida, „Ulysses Gramophone", przeł. Tina Kendall, w: Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ed. by Derek Attridge. London and New York: Routledge, 1992, s. 276 [przeł. M. W.].

[4] Tamże [przeł. M. W.].

a pragnieniem, aby do tekstu włączyć wszystko co było, jest i będzie. W pewnej chwili Derrida rezygnuje więc z uprzywilejowanej pozycji czytelnika *na zewnątrz*, wiedząc, że zawsze już, *toujours déjà*, przynależał (i będzie przynależał) swoim życiem do tekstowego *wnętrza*:

> Wszystko, co mi się przydarzyło, łącznie z opowieścią, którą chciałem na ten temat stworzyć, zostało już przedtem powiedziane i opowiedziane w całej swojej datowanej pojedynczości, wpisane uprzednio w ciąg wiedzy i narracji, a stało się to w *Ulissesie*, nie wspominając o *Finnegans Wake*, dzięki nadpamiętliwej maszynie zdolnej do przechowania w ogromnym epickim dziele pamięci Zachodu i praktycznie wszystkich języków świata, *w tym również śladów przyszłości*. Tak, wszystko przydarzyło się nam w *Ulissesie* i zostało opatrzone z góry podpisem Joyce'a[5].

Jak zatem poddać *Ulissesa*, „nie wspominając o *Finnegans Wake*", dekonstrukcji? Czy dekonstrukcja „wydarza się" w tekście, czy *na zewnątrz*? Czy „tak" wypowiedziane przez samego Derridę, opatrzone jego własnym (?) podpisem, to to samo „tak", które pojawia się wcześniej u Joyce'a i to samo, o którym mowa w *Ulysse gramophone*? Nie da się tych kwestii rozstrzygnąć, ponieważ nie ma żadnej drogi wyjścia z impasu:

> Wraz z wydarzeniem podpisanym przez Joyce'a przynajmniej wyszło na jaw podwójne związanie (tkwimy w nim od czasów wieży Babel i Homera, poprzez wszystko, co z nich się wywodzi): z jednej strony musimy pisać i podpisywać, musimy wywoływać nowe zdarzenia z ich nieprzetłumaczalnymi cechami – jest to powołanie szalone, stres sygnatury, która prosi o *tak* innego, domagając się jego kontrasygnaty; z drugiej, pojedynczość każdego nowego *tak*, każdej innej sygnatury, okazuje się już programofonizowana w Joyce'owskim korpusie[6].

Dalej posunąć się nie można, gdyż po prostu nie ma żadnego „dalej" – nie ma przestrzeni „poza". Nie jest to jednak – jak zwykliśmy sądzić, czytając Derridę – poza tekstem w ogóle, a – tym razem paradoksalnie – poza tekstem Joyce'a,

---

[5] Tamże, s. 281 [przeł. M. W.].
[6] Tamże, s. 282-283 [przeł. M. W.].

konkretnego autora, mieszkańca Dublina, Paryża i Triestu, który zamknął nas, niezdających sobie z tego sprawy aż do teraz, w swoim dziele, mieszczącym oczywiście także jego samego. W ten sposób Derrida ogłosił jednocześnie spektakularną klęskę i zwycięstwo: skapitulował przed wszechobejmującym aparatem zapisanej pamięci, lecz warunki swojej kapitulacji opisał w trybie afirmatywnym, dodając do *Ulissesa* swoje „tak", a do śmiechu Joyce'a swój własny śmiech przed Wielkim Sanhedrynem egzegetów. Na koniec zaproponował im na pocieszenie „komputer n-tej generacji", który wreszcie policzy wszystkie „tak" zarówno w oryginale, jak i we francuskim przekładzie. Filologiczna pasja klasyfikacji zostanie raz na zawsze zaspokojona, choć nie wiadomo, co ponadto z tego wyniknie.

W Derridiańskiej lekturze *Ulissesa* rozpoznać można zarysy taktyki przyjętej w tym samym czasie – w roku 1984 – wobec poezji Celana w *Szybolecie*. I tu, i tam rysuje się napięcie pomiędzy jednostkowością – datą, sygnaturą, wydarzeniem a mową, językiem, kalendarzem jako horyzontem utożsamienia; czymś, co z jednej strony grozi zatarciem niepowtarzalnego charakteru doświadczenia, lecz z drugiej stwarza przecież niezbędne warunki jego artykulacji. Dwa lata wcześniej Derrida zmierzył się również z *Finnegans Wake* i wynik tej próby, zaskakująco symptomatyczny, daje do myślenia inaczej. *Deux mots pour Joyce*, „Dwa słowa dla Joyce'a", to być może o dwa słowa za dużo – dosyć jednak, aby rozpoznać zarys niemożliwego: granicę dekonstrukcji.

Dwa słowa, które zostały wybrane to HE WAR – przekład polski jest niestety niewykonalny i trzeba poprzestać na wyjaśniającym komentarzu. Po pierwsze, frazę tę – o ile w ogóle jest to fraza – można czytać jako proste angielskie zdanie z literówką: zamiast WAS mamy WAR, a na klawiaturze maszyny, którą mógł posługiwać się autor litery S i R są względnie niedalekie. Po drugie, skoro Joyce był obsesyjnie skrupulatny, a więc o błędzie nie ma raczej mowy, może chodzi tu o językową zabawę: HE – [*made*] – WAR, czyli wojował, dosłownie: „czynił, prowadził wojnę". Brak orzeczenia dobitnie wskazuje na jego nieobecność, czyniąc ją paradoksalnie – i tak bardzo po derridiańsku – zarazem znakiem pustej

obecności. Po trzecie wreszcie, HE WAR daje się także czytać, zgodnie z panującą w *Finnegans Wake* zasadą wielojęzyczności, jako hybrydalne zdanie angielsko-niemieckie – „on był". Nie ma kryteriów dodatkowych – przede wszystkim kontekstu – które pomogłyby wahającemu się odbiorcy podjąć jakąkolwiek jednoznaczną decyzję.

Derrida oczywiście zdaje sobie z tego wszystkiego doskonale sprawę i polisemię objaśnia identycznie, ale właściwie nie posuwa się ani o krok dalej. Przytacza dowody swojej fascynacji Joyce'em, sięgając aż do początków – wstępu do *Pochodzenia geometrii* Husserla; kolejno przywołuje „Aptekę Platona" z *La Dissémination*, komentarz do eseju o hieroglifach Warburtona, *Glas* i *La Carte postale*, cytuje *Finnegans Wake* – tylko po to jednak, aby na koniec zapytać raz jeszcze: „Cóż się więc dzieje – powtarzam pytanie – kiedy próbujemy przetłumaczyć owo *he war*? Nic, wszystko"[7]. Czyżby więc chodziło w jakimś sensie o pisanie o wszystkim i o niczym? „Istotna granica (powtórzenie wojny z czasów wieży Babel – wypowiedzianej i niewypowiedzianej! – co Joyce przedrukowuje) odnosi się do zaszczepienia (bez możliwości odrzucenia szczepu) jednego języka na ciele drugiego"[8]. Tak, to prawda. Aż tyle, czy tylko tyle? Wygląda na to, że „droga do języka" została przebyta: można co najwyżej powtórzyć już wypowiedziane i Derrida powtarza Joyce'a, oznajmia ponownie, co Joyce nam pozostawił. Nic więcej. Może jeszcze śmiech. Dokładnie tyle samo wiedział Beckett, kiedy zrozumiał, co właściwie zrobił z literaturą jego pryncypał i jak trudno będzie do tego cokolwiek dopisać. Próbował potem na różne sposoby, aż zamilkł. „*I must go on, I can't go on*" – przyznał już w ostatnim zdaniu *The Unnamable*. Nawet wówczas „własnymi słowami" powtórzył: „*he war*".

W *Ulysse gramophone* pojawia się w pewnym miejscu słynny cytat z *Fausta* – zdanie, którym przedstawia się Me-

---

[7] Jacques Derrida, „Two Words for Joyce", przeł. Geoffrey Bennington, w: *Post-Structuralist Joyce. Essays from the French*, ed. by Derek Attridge, Daniel Ferrer. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 155 [przeł. M. W.].

[8] Tamże [przeł. M. W.].

fistofeles: „*Ich bin der Geist der stets verneint*”[9]. Ten duch negacji, pod imieniem kancelisty Bartleby'ego z opowiadania Melville'a, nawiedza również Derridę i to parokrotnie – po raz pierwszy bodajże w *Donner la mort: l'éthique du don*, książce wydanej w roku 1992. Bartleby pojawia się tam w towarzystwie biblijnego Abrahama jako ktoś, kto używa języka w sposób niezgodny z przyjętymi regułami. Wygłaszana przez nowojorskiego kancelistę z łagodnym, choć niezłomnym uporem kwestia „*I'd prefer not to*” – „Wolałbym nie” to *monstrum*: „Modalność tej powtarzanej wypowiedzi, która nic nie mówi, niczego nie przyrzeka, nie odmawia, ani na nic nie przyzwala, gramatyczny czas tego szczególnie nieistotnego zdania, przypominają coś, co nie jest językiem, albo może jest językiem tajnym”[10]. Derrida sugeruje nam ukryty w tym zdaniu-nie-zdaniu niewyrażalny sekret:

> […] nie mówiąc nic ogólnego, ani też nic, co dałoby się jakoś określić, Bartleby nie mówi nic zgoła. „Wolałbym nie” wygląda na zdanie niedokończone. Jego nieokreśloność wywołuje napięcie: otwiera się ono na swoistą rezerwę niedokończenia; ogłasza rezerwę tymczasową, prowizoryczną, zakładającą prowizorium. Czyż nie potrafimy odnaleźć w nim sekretu hipotetycznego odniesienia do jakiegoś niedającego się odszyfrować znaku opatrzności czy może roztropności? Nie wiemy, co [Bartleby] chce powiedzieć, co ma na myśli, nie wiemy też czego nie chce zrobić albo powiedzieć, ale daje nam do zrozumienia całkiem jasno, że *wolałby nie*. Odpowiedź tę nawiedza jakiś zarys treści[11].

Jaka to jednak treść, nie wiadomo. Derrida pozostaje ostrożny – nie chce, śladem dziesiątek lub nawet setek egzegetów Melville'a, wypełnić „zarysu” żadnym konkretnym sensem. Abraham ma nad sobą Boga i treść się zjawia – Bartleby zostaje wpisany przez narratora w kontekst Księgi Hioba, ale to narrator i czytelnik potrzebują tego odniesienia. Kancelista nie potrzebuje niczego. Umiera z głodu w więzieniu, ponieważ *woli* nie jeść dostarczanych mu za darmo obia-

---

[9] Derrida, *Acts of Literature*, s. 298 [przeł. M. W.].

[10] Jacques Derrida, *The Gift of Death*, przeł. David Wills. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, s. 75 [przeł. M. W.].

[11] Tamże [przeł. M. W.].

dów. Nie jest nawet krewnym kafkowskiego głodomora-artysty, bo nie szuka dla siebie usprawiedliwienia. Stawia opór do końca, nie stawiając go. I Derrida nie usiłuje tego oporu przełamać. Przynajmniej jeszcze nie.

Staje się tak dopiero parę lat później, przy innej, mniej zobowiązującej okazji, jakiej dostarczyła seria rozmów z Maurizio Ferrarisem, opublikowanych w roku 1997 po włosku pod tytułem *Il Gusto del Segreto* (niełatwo chyba przełożyć ten tytuł zgrabnie na polski, ale może nie trzeba?). *Bartleby* powraca tam raz jeszcze w bardzo wyraźnie zarysowanym układzie odniesienia, a jest to układ polityczny. Snując rozważania na temat demokracji, Derrida zauważa:

> Przyglądając się kwestii z drugiej strony, samo pojęcie demokracji ufundowane jest na podmiotowej odpowiedzialności, tj. na zobowiązaniu podmiotu, by udzielić odpowiedzi. A zatem na fakcie, iż podmiot nie ma prawa jej nie udzielić. W demokracji jeśli ktoś pyta Cię o nazwisko, musisz odpowiedzieć; przestrzeń publiczna jest przestrzenią, w której podmiotowi zadaje się pytania i wymaga odpowiedzi. Jeżeli ktoś wezwany, aby zeznawać, głosować, podać nazwisko, odpowiada „Nie powiem, odmawiam odpowiedzi", można go za to uwięzić. Jakkolwiek demokracja winna gwarantować zarówno prawo do odpowiadania, jak i do nieudzielania odpowiedzi, w istocie nie gwarantuje ona ani jednego, ani drugiego. Jednym z moich ulubionych literackich przykładów jest tu kancelista Bartleby, który ani nie odpowiada, ani nie odmawia odpowiedzi, kiedy mówi: „Wolałbym nie". Nie mówi ani nie, ani tak. Jeszcze bardzo wiele można powiedzieć o tym ogromnym tekście Melville'a[12].

Jak się okazuje, teraz wiadomo, jak wypełnić niepokojący „zarys". Bartleby to kontestator demokratycznego porządku, burzyciel dyskursywnych zasad, na których jest on osadzony. Chcąc nie chcąc, Derrida wpisał się w tym momencie w pewną tradycję interpretacji opowiadania (napisanego *notabene* podobno głównie ze względu na z góry oferowane honorarium) zapoczątkowaną w roku 1953 przez Leo Marxa, autora studium pt. *Melville's Parable of the Walls*. Zdaniem Marxa (ko-

---

[12] Jacques Derrida & Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, przeł. Giacomo Donis. Cambridge: Polity Press, 2001, s. 26-27 [przeł. M. W.].

notacje związane z nazwiskiem nie będą tu całkiem od rzeczy), tworząc postać kancelisty, pisarz opowiedział się po stronie „przeciętnego człowieka" przeciw bezosobowym siłom kapitalistycznego społeczeństwa, konformizmowi i „wyścigowi szczurów". To nic, że narrator, prawnik z Wall Street, nie pozbywa się swoich dwóch urzędników, którym płaci za pracę wykonywaną efektywnie tylko przez jednego, gdyż każdy z nich przez połowę dnia wykonuje obowiązki źle. Co więcej, zamiast wezwać w sprawie Bartleby'ego policję i pozbyć się go z biura zgodnie z prawem, skoro ten nagle odmawia wykonywania najprostszych poleceń, sam postanawia przenieść się z kancelarią w inne miejsce, bezradny wobec zachowania bez precedensu w swojej długoletniej karierze. Pozory realistycznej konwencji literackiej najwyraźniej się załamują – to nie amerykański Dickens opowiada historię, która ma czytelnika wzruszyć, lecz oto na czterdziestu kilku stronicach rozpada się cały mechanizm artykulacji znaczeń służący prozie narracyjnej pisanej *comme il faut*, a pragnienie odbiorcy, aby coś się za tym wszystkim kryło, zostaje wystawione niemal na pośmiewisko. (Zmierzając w kierunku więzienia Tombs na ostatnie spotkanie z byłym pracownikiem, narrator napotyka przy Broadwayu grupkę ludzi, którzy wydają się rozmawiać właśnie o Bartlebym. Kiedy podchodzi nieco bliżej, zdaje sobie sprawę, że to tylko dyskusja o polityce.)

Nieprzypadkowo o „Bartlebym" Derrida miał do powiedzenia niewiele, podobnie jak o Becketcie. Może z Melvillem także „nie ma już nic do zrobienia", bo wszystko zawsze już – *toujours déjà* – jest w jego tekście, który „dekonstruuje się sam", cokolwiek miałoby to znaczyć. (Jakoś podobnie w liście do Wilhelma Fliessa Freud wyznaje, że właśnie dokonał auto-psychoanalizy.) A może przeciwnie, filozof ma jednak rację: „Jeszcze bardzo wiele można powiedzieć o tym ogromnym tekście Melville'a".

*

Powiedział o nim również swoje Gilles Deleuze – w studium zawartym w tomie *Critique et Clinique*, opublikowanym w roku 1993. Podobnie jak w przypadku Derridy,

w „Bartlebym" jego uwagę przyciągnęła zwłaszcza „formuła" odmowy – „Wolałbym nie", wokół której rozbudował jednak interpretację wiodącą w kierunku nieco odmiennym od politycznego. Przede wszystkim Deleuze nie skapitulował od razu przed Melville'owską „ścianą" słowa, lecz spróbował głębiej wniknąć w pragmatykę paraliżującej negacji i odsłonić jej konsekwencje w terminach teorii aktów mowy *implicite* zapożyczonych od Austina i Searle'a:

> Formuła WOLĘ NIE wyklucza jakiekolwiek alternatywy i pochłania to, co deklaratywnie chroni, dystansując się zarazem od wszystkiego, co nią nie jest.Wynika z niej, że Bartleby przestanie pisać, czyli reprodukować słowa; drąży ona sferę nieokreślenia, która sprawia, że słów nie da się od siebie odróżnić i tworzy w języku [*langage*] próżnię. Ale blokuje ona także te akty mowy, których szef używa do wydawania poleceń, miły przyjaciel do zadawania pytań, a człowiek wiary do przyrzeczeń. Gdyby Bartleby odmówił, nadal można by go postrzegać jako buntownika czy rebelianta, a więc nadal odgrywałby rolę społeczną. Ale formuła blokuje wszelkie akty mowy, co sprawia, że Bartleby staje się wykluczonym [*exclu*] w stanie czystym i nie da się mu przypisać żadnej społecznej roli. To właśnie napawa prawnika grozą: jego nadzieje, że zdoła przywieść Bartleby'ego na powrót do rozumu okazują się płonne, ponieważ opierają się na logice presupozycji, która pozwala pracodawcy „spodziewać się" posłuszeństwa, a przyjacielowi posłuchu, podczas gdy Bartleby wynalazł nową logikę – logikę preferencji, a to wystarczy, aby podważyć presupozycje języka jako całości[13].

Wydaje się, że to po Derridzie można by się „spodziewać" dotarcia do poziomu analizy (używam tego terminu, zdając sobie sprawę z jego niestosowności) języka, choć, jak każe przypuszczać jego *Limited, Inc.*, raczej nie w kategoriach Searle'a. Tymczasem Derrida nie ma zbyt wielu słów dla „Bartleby'ego" i „wolałby" pozostać w *politycznym*, w obrębie działania jako powstrzymywania się od działania. Deleuze jednak także nie wytrzymuje długo w rozrzedzonej atmosferze bezruchu i zaczyna poszukwać dla skryby meta-

---

[13] Gilles Deleuze, *Essays Critical and Clinical*, przeł. Daniel W. Smith i Michael A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, s. 73 [przeł. M. W.].

idiomu opisu, który pozwoliłby wpisać go jakoś w ideologiczny obszar „Ameryki" – terytorium oglądanego z zewnątrz przez Europejczyka, a ściślej Francuza mającego za poprzedników Chateaubrianda i de Tocqueville'a; dziewiętnastowiecznych topografów inności. Dlatego w końcu pojawia się cała typologia „psychotycznych" (w odróżnieniu od „neurotyków" ze Starego Świata) bohaterów Melville'a: „monomaniacy" (jak Ahab, Claggart z *Billy'ego Budda* i Babo, przywódca buntu czarnych niewolników na pokładzie hiszpańskiego statku z „Benita Cereno"), „święci hipochondrycy" (jak Cereno, Billy Budd i nade wszystko sam Bartleby), wreszcie „prorocy" stojący na straży praw boskich i ludzkich (jak Izmael, kapitan Vere i znajomy prawnik-narrator)[14]. Parę stronic dalej Bartleby zostaje mianowany „Oryginałem" – postacią „bez właściwości", która trwa w absolutnej izolacji, nie przynależąc nigdzie, do żadnej grupy czy środowiska. Stąd już tylko krok do ogólnych rozważań o specyficznym amerykańskim pragmatyzmie synów, a nawet „społeczeństwa bez ojców", tworzącego się bezustannie w nieskończonej liczbie indywidualnych gestów samostanowienia, na sposób mityczny. W rezultacie „Bartleby" traci swoją radykalną pojedynczość wyrywającą go ze społecznej substancji języka, aby powrócić do kontrolowanego kręgu pojęć poprzez wchłaniający opowiadanie Melville'a metajęzyk poruszany pragnieniem mitu.

De facto pragnienie to spełniło się w stosunku do Ameryki (i Wielkiej Brytanii) już wcześniej, kiedy w roku 1977 ukazał się drugi tom *Dialogów* Deleuze'a z Claire Parnet. Jeden z nich, właściwie esej, skondensowany zapis ich rozmowy, nosi szokujący tytuł „O wyższości literatury anglo-amerykańskiej" nad literaturami Europy, w tym francuskiej. Jeżeli wspomnieć de Tocqueville'a, który w roku 1831 nie dostrzegł w księgarniach po drugiej stronie Atlantyku żadnych dzieł rodzimych literatów, choć przecież można je tam było znaleźć, po czym stwierdził: „Ściśle rzecz biorąc, mieszkańcy Stanów Zjednoczonych nie mają jeszcze literatury. Jedynymi autorami, których można uważać za amerykańskich, są

[14] Por. tamże, s. 79-80.

dziennikarze"[15], to opinia Deleuze'a świadczy o wychyleniu się francuskiego wahadła w przeciwną stronę. Zafascynowany przestrzenią i ruchem napisze: „Odejść, uciec to wyznaczyć linię. […] Linia, którą jest trasa ucieczki, to deterytorializacja. Francuzi zbyt dobrze tego nie rozumieją"[16]. U pisarzy angielskich i amerykańskich „wszystko jest wyruszaniem, stawaniem się, przechodzeniem, skokiem, demonem, relacją z tym, co na zewnątrz", podczas gdy Francuzi, „nazbyt ludzcy, nazbyt historyczni, nazbyt zaprzątnięci przeszłością i przyszłością […] zbyt ceniący sobie korzenie, drzewa, pomiary, miejsca rozgałęzień, własności"[17], grzęzną w utartych koleinach, na bezpiecznie znanym terenie. „Spójrzmy na strukturalizm", powie filozof rozwijający właśnie w najlepsze długą serię przeciwieństw: „to system punktów i pozycji, który działa poprzez rzekomo znaczące cięcia, zamiast uciekać się do rzutów w przód i pęknięć. Wypacza on linie ucieczki, zamiast postępować za nimi, tropić je i przedłużać w głąb pola społecznego"[18].

Jakkolwiek Deleuze potrafi wkroczyć na „pole społeczne", choćby przez to, że na podstawie typologii postaci literackich stawia tezy o specyfice Stanów Zjednoczonych jako społeczeństwa bez genealogii, to istotnie przy okazji potwierdza, że jest Francuzem, posługując się metodą, którą zarazem krytykuje i uważa za ograniczającą. Tak powstaje – niemal ściśle według strukturalnej receptury Lévi-Straussa – mit o wzajemnej kulturowej przeciwstawności Ameryki i Francji–Europy; o dziwności tej pierwszej, wolnej od wielu uświęconych przez tradycję ograniczeń. Ruch przeciw bezruchowi, deterytorializacja przeciw reterytorializacji; utwierdzeniu się w tym, co stałe. Tak w ostateczności wygląda Deleuzjańskie pojmowanie różnicy światów. Tropienie jej przejawów doprowadzi go w końcu w *Mille Plateaux* (1980), książce napisanej wspólnie z Feliksem Guattarim, do fascynacji H.P. Lovecraf-

---

[15] Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*. Tom II, przeł. Barbara Janicka i Marcin Król. Kraków: Znak, 1996, s. 61.

[16] Gilles Deleuze, *Dialogues II*, przeł. Hugh Tomlinson i Barbara Habberjam. London–New York: Continuum, 2002, s. 27 [przeł. M. W.].

[17] Tamże, s. 27-28 [przeł. M. W.].

[18] Tamże, s. 28 [przeł. M. W.].

tem, pisarzem grozy z pogranicza kultury popularnej. Lovecraft zrealizował zasadę amerykańskiej zmienności w stopniu radykalnie doskonałym: jego fantastyczne stwory z pogranicza ludzkiego i zwierzęcego, a często nawet ziemskiego i pozaziemskiego, płynnie przechodzą od jednej formy istnienia do drugiej, wykreślając „linię ucieczki" o kształcie arabeski. Nieprzypadkowo chyba E.A. Poe, autor *Tales of the Grotesque and Arabesque*, po śmierci wrócił do rodzinnego kraju przez Francję.

Tadeusz Sławek

Apokalipsa i metamorfoza. Utopijna myśl Normana O. Browna

■

KONIEC
ale tylko w pokoju –
– Nelly Sachs (przeł. R. Krynicki)

1. *Life against Death*, wydana w 1959 roku trzecia książka Normana O. Browna, kończy się delikatnym światłem sygnalizującym wyjście awaryjne. Nie jest to zwykły „koniec", lecz właśnie „wyjście", a zatem sugestia pewnego tranzytu między różnymi przestrzeniami. Tam, gdzie pojawia się napis *Exit* lub *Way out*, tam nieuchronnie, choć być może nieuchwytnie, zjawia się pewna aura zagrożenia, sytuacji, z której koniecznie potrzebne jest „wyjście" jako warunek przeżycia. To charakterystyczny znak myślenia Browna: mamy obowiązek stawiania siebie i świata w warunkach radykalnego kryzysu, który wstrząsa dychotomiami stabilizującymi i porządkującymi nasz świat. Jeśli Jacques Derrida myśli *différance* jako siłę tektoniczną formującą i de-formującą klarowność granic i podziałów, energię której moc konstruowania obróci się z konieczności nie tylko w de-konstruowanie, ale także auto-dekonstruowanie, za sprawą którego samo pojęcie „dekonstrukcji" przestanie istnieć w liczbie pojedynczej, tym podstawowym i najsilniejszym gramatycznym znaczniku i indeksie bycia, Norman O. Brown zapisze to duetem pojęć związanych siłą wzajemnego wykluczania: „apokalipsa" i „utopia".

2. „The Way Out" to tytuł ostatniej, najkrótszej części *Life against Death*, przy czym i tutaj „wyjście" pojawia się ze

swoim stonowanym światłem w postfinalnym pejzażu apokalipsy. „Wyjście", podobnie jak sytuacja, w której zostało umiejscowione, jest radykalne: pojawi się tam, gdzie wszystko wydaje się skończone, lecz ów koniec w żadnym przypadku nie może być rozumiany jako jednopunktowe wydarzenie, operowe *grand finale*, po którym nastaje ostateczna cisza. „Koniec" nie kończy niczego; rzeczywistość trwa nadal w osobliwym zawieszeniu między tym-co-było a tym-co-będzie. To właśnie na tym polega kryzys świata – na pozorności predykacji „jest" zastąpionej, czy raczej pochłoniętej, przez ową cezurę. „Wyjście" musi więc polegać w pierwszym rzędzie na przywróceniu świadomości „jest" rzeczywistości; na pilnym i dogłębnym rozpatrzeniu Heideggerowskiego *Seinsfrage*. Lecz, aby można było myśleć „jest", aby ludzka działalność mogła zmieniać świat w trybie „jest", potrzeba – w opozycji do powszechnie przyjętej zasady zachowania świata w stanie odrzucającego przemianę *status quo*, będącego faktycznie otchłanią między tym-co-było a tym-co-będzie, przywoływać to-co-będzie. W tym sensie utopia jest nieodzowna, aby wyrwać świat z przepaści/zapaści utrwalonego biegu rzeczy. Ta potrzeba myślenia utopijnego jest szczególna, gdyż następuje przecież już po „końcu", po tym, po czym już nic nie powinno się wydarzyć, wszystko bowiem trwa już w pewnej tranzytowej strefie *stasis* „między". „Stopy nad ziemią. Wolność jest zmiennością; unicestwieniem wszelkiego przywiązania; pętających nas sznurów, zabezpieczeń, fiksacji"[1]. Gdy w 1991 roku Norman O. Brown przyjmuje z entuzjazmem książkę Antonia Negriego o Spinozie *(Anomalia Selvaggia, Saggio su Potere e Potenza in Baruch Spinoza*), wspominając przy okazji o wczesnej pracy Leszka Kołakowskiego przetłumaczonej na francuski jako *Chrétiens sans Eglise: La Conscience Religieuse et le Lien Confessionel au XVII^e Siècle,* jednym z powodów jest to, że włoski filozof potrafił pokazać głębokie związki łączące Spinozę z „tradycjami renesansowej myśli utopijnej, i to nie tylko filozoficznej, lecz także religijnej i politycznej, które znalazły schronienie

[1] Norman O. Brown, *Love's Body*. New York: Vintage Books, 1966, s. 260. Dalej sygnowane jako *LB* z numerem strony.

w Holandii po tym, gdy Anglia i Francja porzuciły niepokój rewolucyjny na rzecz absolutystycznego porządku”[2]. Wygląda więc, że to, co nazywamy „utopią” nie należy do porządku kreowania wyobrażeń podawanym innym do spełniania w politycznej praktyce, lecz do egzystencjalnego (nie)porządku, w którym jednostka, odwołując się do swojej samorzutności i wolności, znajduje sposoby komunikowania tejże wolności innym. Sposoby te są „wyjściem” zarówno z jednostkowych ograniczeń (z siebie samego), jak i z narzuconych ideologicznych nakazów i wskazówek. Dlatego Brown daje nam Marksowską lekturę Freuda i odwrotnie – Freudowsko odczytuje Marksa[3]. „O ile możemy teraz dokonać Wielkiego Skoku – alienacja jest schizofrenią/wynikiem zderzenia myśli Marksa i Freuda jest ich zespolenie/dostrzeżenie analogii między nimi/analogii między społecznym i psychicznym/społeczeństwem i duszą/ciałem człowieka i instytucjonalną organizacją polityki (*body and body politic*)”[4].

3.

Drobnym drukiem uzupełnienia można przyjąć, iż Brown pragnie badać rzeczywistość nie doprowadzając do jej zaprzeczenia i niszczącej eliminacji, lecz do możliwości odzyskania przez jednostkę sfery wolności. Mówi nam więc to, co swemu repetentowi zawierza Józef Knecht: „Szkoda, że wy, studenci, nieświadomi

[2] Norman O. Brown, *Apocalypse – and/or – Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press, 1991, s. 118. Dalej sygnowane jako *AM* z numerem strony.

[3] To zespolenie było bodaj najbardziej wpływowym elementem myśli Browna. Jeśli dodamy do tego jego wyczulenie na poetyckość języka i formy oraz etymologiczne niuanse słów – otrzymamy nurt, który poniesie wprost ku rozważaniom Derridy. Po latach, już po śmierci Browna, Donna Haraway napisze: „W *Love's Body* Norman O. Brown nauczył mnie, jak łączyć Freuda z Marksem w analizie odchodów i złota, pierwotnej materii i metali będących efektem nowoczesnej techniki”, patrz Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003, s. 16.

[4] Norman O. Brown, „From Politics to Metapolitics”, w: *A Caterpillar Anthology*, ed. by Clayton Eshleman. Garden City, New York: Anchor Books, 1971, s. 8 (tekst pierwotnie wygłoszony w serii Wykłady im. Williama Athertona na Uniwersytecie Harvarda, 20 marca 1967 roku). Dalej sygnowane jako *CA* z numerem strony.

> jesteście bogactwa i luksusu, w jakim żyjecie. Ale i ze mną tak było, gdy jeszcze byłem studentem. Studiuje człowiek, pracuje, nie obija się po próżnicy, sądzi, iż może uważać siebie za pracowitego, lecz nie czuje niemal, co mógłby zrobić, w jak przeróżny sposób wykorzystać ową wolność. A potem nagle jawi się wezwanie od urzędu, człowiek okazuje się potrzebny, otrzymuje zlecenie nauczania, misję jakąś lub stanowisko, awansuje na wyższe i oto, niespodzianie, uwikłany jest już w całą sieć przeróżnych zadań i obowiązków, sieć tym gęstszą i ciaśniejszą, im bardziej w niej miotać się zaczyna. W istocie każde z tych zadań jest drobne, lecz każde trzeba wykonać przecie w odpowiedniej chwili, a dzień urzędowania ma zawsze więcej zadań niźli godzin. I tak jest dobrze, inaczej być nie powinno. Ale gdy się tak pomiędzy salą wykładową, archiwum, kancelarią, audytorium, posiedzeniami, urzędowymi podróżami wspomni choć przez chwilę ową wolność, którą się miało i utraciło, ową swobodę wykonywania prac nie zleconych, nie ograniczonych, szeroko zakrojonych studiów, wówczas przez moment można za nią zatęsknić niezmiernie i wyobrażać sobie, iż gdyby uzyskało się ją raz jeszcze, można by wszelkie jej radości i możliwości wyzyskać aż do dna[5].

Utopia Brownowska nie jest odrzuceniem państwa i jego instytucji. Jest próbą znalezienia alternatywy dla polityki opartej na *Realität Prinzip* Freuda, która dążąc do porządkowania świata w imię zdrowego rozsądku wiedzie nas w istocie do nieustannego wirowania form szaleństwa („Rewolucja Francuska, Rewolucja Sowiecka/Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem/Wielka Rewolucja Kulturalna/Cała ta patologia dwudziestego wieku/uwolnione szaleństwo wszystkich tysiącleci", *CA*, 11). Na pytanie *Is there any alternative?* Brown może odpowiedzieć jedynie wskazując na utopię, a jego inwokacja jest przywołaniem tego stanu rzeczy, który Jacques Derrida będzie rozważał w swych pismach o przyjaźni i gościnności. Interrogacja ta dotyczy bowiem konieczności nieustawania w ruchu de-konstruowania instytucji, nie aby doprowadzić do ich upadku, lecz aby prowadzić stale „owo zgłębianie, wgryzanie się do wnętrza, aby dostać się do pokładów tego, co obce, niezwykłe i zaskakujące (*the uncanny*) w samym sercu znajomego świata, dostać się tam, gdzie

---

[5] Herman Hesse, *Gra szklanych paciorków*, przeł. Maria Kurecka. Poznań: Oficyna Wydawnicza „Jednorożec", 1992, s. 209.

wszystko, co możemy dostrzec, to ogień”[6]. Nie ucieczka od państwa zatem, lecz redukcja jego funkcji tak, aby (oto serce utopijnego myślenia) jego władza dotyczyła w coraz większym stopniu rzeczy, a w coraz mniejszym ludzi: „Oto moja utopia/ otoczenie funkcjonujące tak dobrze/ że możemy w nim puścić wodze wyobraźni/ anarchia w dobrze funkcjonującym otoczeniu/ środowisko dobrze funkcjonujące/ w pełni zmechanizowane/ dobre służby publiczne/ środki komunikowania się...” (*CA*, 13). Patronami tej utopii będą Freud i Marks, John Cage i Buckminster Fuller, Baruch Spinoza i Jakub Boehme.

4. Utopijny charakter myślenia polega na jego zasadniczej niespełnialności. „Wyjście” nie wyprowadza nas do zupełnie nowej rzeczywistości; zaznacza nieustającą konieczność myślenia o „wyjściu”, o tym-co-będzie, bez obowiązku materializacji tej sfery. Dlatego tak pojmowana utopia nie jest ani przyrzeczeniem ani politycznym projektem. Pozostawia nas w przestrzeni „pomiędzy” jednym a drugim terytorium, jednym a drugim czasem. Dlatego też może stać się miejscem zmian; nie będąc pewnym swojej lokalizacji, spoglądam na siebie jakby z dwóch punktów widzenia – raz „stąd”, raz „stamtąd”. Utopia zatem to strefa graniczna, liminalna.

> Słowo „limen” oznacza „próg”, a przebywać w stanie liminalności to pozostawać na niepewnym gruncie, opuszczać jedno otoczenie lub kraj wkraczając w inny. Lecz najbardziej uderzającą postacią liminalności jest jej chybotliwa nietrwałość (*unsteadiness*), brak jasnego wyobrażenia o tym, gdzie się znajdujemy i co powinniśmy lub co chcielibyśmy czynić[7].

Dla Browna utopia „między” jest republiką (z całą pewnością nie moglibyśmy zaakceptować „królestwa” jako formy ustrojowej tej domeny) hermeneutyki: „Znaczenie nie jest w samych przedmiotach, lecz między nimi (*in between*); w mi-

---

[6] Anne Dufourmentelle, Jacques Derrida, *Of Hospitality*, trans. by Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000, s. 136.

[7] Carolyn Heilbrunn, *Women's Lives: the View from the Treshold*. Toronto: University of Toronto Press, 1999, s. 3.

gotliwej grze elementów; w ich wzajemnych połączeniach; na skrzyżowaniach (*at the crossroads*) i przecięciach dróg" (*LB*, 247). To zaś oznacza, że prawda przebłyskująca w utopii, torująca sobie przez nią drogę nie będzie ani „trwała", ani „jedyna". Nie podda się urzeczowieniu, co jest losem prawdy poddanej dominacji ideologii: „Zamiast reifikacji, nietrwałe formy (*perishable forms*). Prawda nie znieruchomieje, nie zostanie z nami, nie da się jej zatrzymać; nie można jej „mieć", „przechować", „przekazywać z rąk do rąk"; nie jest towarem ani utrwalona postacią dokonanej już pracy; jest nowa lub nie ma jej wcale (*LB*, 234). Wszystko dzieje się „w międzyczasie (*in the interim*), jako interludium"[8].

5. Utopia jest ogniem, który konsumuje to, co wytworzyła konieczność utopijnego myślenia, tak aby nie można było żadnej z założonych zasad narzucić nikomu siłą jako zasadę powszechnie obowiązującą. Brown wyraźnie przypomni znaczenie Heraklita („Lecz w Heraklitejskim przepływie, lub ogniu,/ jest dla mnie także Heraklitejski Logos"[9]), a jednym z powodów tego przypomnienia jest ekspatriowanie utopii jako myślenia właściwego powołaniu intelektualiście. Człowiek myślący jest teraz odpowiednikiem Marksowego proletariatu: nie ma ojczyzny. Należy do utopii: „Nie jestem pewien jak jest z proletariatem, lecz/ intelektualista, jako taki, nie ma ojczyzny – lub, by posłużyć się inną metaforą/ oto miasto niebiańskie"[10]. Hannah Arendt w studium Kafki podpowiedziałaby nam, iż w takim razie chodzi o przeciwstawienie „utopii" jako myślenia wypływającego zawsze z „dobrej woli" sile napędowej społeczeństwa, jaką jest „funkcjonalność"[11]. Utopia nie może stać się kolejnym *status quo*; dlatego potrzebuje stałej dekonstrukcji, potrzebuje apokalipsy. Utopia splata się w jedno z apokalipsą. Stąd fenomenologia,

---

[8] Norman O. Brown, *Closing Time*. New York: Random House, 1973, s. 42. Dalej sygnowane jako *CT* z numerem strony.

[9] Norman O. Brown, „From Politics to Metapolitics", s. 8.

[10] Tamże.

[11] Hannah Arendt, *Franz Kafka: ponowna ocena*, w: tejże, *Salon berliński i inne eseje*, przeł. Mieczysław Godyń i Sebastian Szymański. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008, s. 61.

a może nawet i mistyka ognia u Browna. „Ogień apokalipsy. Gdy odnajdziemy te płomienie, nie będzie potrzeby żadnych innych; nie osmalą nawet jednego włosa na twojej głowie" (*LB*, 183). Ogień, o którym pisze Brown, nie jest niszczącą pożogą; topografii świata filozofa nie rozświetlają pożary. Płomienie apokalipsy są ognistym myśleniem, w którym słowa rozżarzają się niespotykanym dotąd blaskiem. „Prawdziwy ogień, rydwan ognia, Ognisty Rydwan Kontemplacyjnego Myślenia. Prawdziwa walka; walka umysłów; poezja, miecz błyskawicy, zawsze odsłonięty, bowiem spaliłby każdą pochwę, która chciałaby go przechować" (*LB*, 183). Ogień spala to, co „dosłowne", a mówiąc szerzej – to, do czego przywykliśmy, jako do znaczenia słów i pojęć. „Odnaleźć ogień prawdziwy. Semele zażądała fizycznej obecności swego boskiego kochanka, i otrzymała uderzenie gromu. *Hiroshima mon amour*. Wybaw nas od ognia dosłownego (*literal fire*). Oddanych dosłownym znaczeniom, bałwochwalców spotyka ogień dosłowny. Każdemu pisany jego ogień" (*LB*, 182).

6. Brown upatruje ognistej siły w metaforze i jej władzy detonowania, spalania przyjętych znaczeń. Czytamy: „Znaczenie nie jest nowe albo nie ma go wcale; jest nowym dziełem albo nie ma go wcale; jest poezją lub nie ma go w ogóle. Charakter tej nowości (*the newness*) polega na metaforze lub absurdzie – czyli na tym, iż mówimy jedno, a myślimy drugie" (*LB*, 248). Jego krytyka protestantyzmu i wynikłego zeń kapitalistycznego świata opiera się na przeświadczeniu, że literalność hermeneutyki luterańskiej z jej dążeniem do ustalenia jednej jedynej linii rzeczywistych wydarzeń zablokowała skutecznie mechanizmy mogące generować znaczenia równoległe lub konkurencyjne. Stąd ideał historii jako urzeczywistnienia Rankowskiego postulatu *Wie es eigentlich gewessen ist*; stąd także zamknięcie tekstu w jego własnych granicach stale patrolowanych przez czujną ortodoksyjną lekturę. Na dwa lata przed wygłoszeniem przez Derridę słynnego wykładu poświęconego *différance* Brown podejmuje wysiłek uwolnienia tego, co zostało pogrzebane pod pokładami powszechnie uznanego znaczenia podniesionego do rangi kanonu sankcją transcendentalnego charakteru inspi-

racji. Skonstatowawszy, iż „współczesne studia humanistyczne, literackie, historyczne, to, co zwiemy *Geisteswissenschaft* jest poszukiwaniem prawdy w jej dosłowności (*literal truth*)" (*LB*, 198) oraz swoisty „fetyszystyczny charakter dokumentu (*the fetishism of the document*)", Brown dąży do „dionizyjskiego chrześcijaństwa" (*LB*, 196), w którym „znaczenie nie zakrzepło w jednej postaci, lecz podlega ciągłym zmianom" (*LB*, 196). Stąd znaczenie hermeneutyki. Nieprzypadkowo pierwsza książka Browna, wydana w 1947 roku (*Hermes the Thief: The Evolution of a Myth*), poświęcona jest bogowi wędrówki, pośrednikowi, a pewnie i złodziejowi znaczeń. Wiele lat później filozof potwierdzi rolę hermeneutyki, charakterystycznie czyniąc z niej domenę, w której myślenie nie konstruuje systemowej całości, lecz z upodobaniem zbiera okruchy rozbitych naczyń Jednego: „Aby filozofia była praktyczna, musi być hermeneutyką i zająć się problemem języka – rozczepieniem światła Jednego na mnogość języków, czasów i miejsc". I dalej w radykalnej konkluzji – to sztuka czytania inauguruje możliwości zmieniania świata: „Hermeneutyka pozwala nam pragmatycznie zrozumieć granice możliwego i w ten sposób przygotowuje nas do działania w określonych warunkach historycznych. Daje nam także psychologiczne zrozumienie różnorodności opinii, kładąc tym samym podwaliny tolerancji" (*AM*, 103).

7. Znaczenie jest nieustanną metamorfozą, podwójnym objawieniem Ducha Świętego. Ale objawienie to przyjmuje postać ognistych płomieni. Lektura wyłamująca się z wytyczonych dobrze kolein jedynej prawdy, to spotkanie ognia Ducha Świętego (którego atrybutem są płomienie) spopielającego ścisłą strukturę podmiotu oraz tego, który od wewnątrz wypala równie ścisłą tkankę powszechnie uznanego, dosłownego znaczenia. Dochodzi w ten sposób do zakłócenia granicy szczelnie do tej pory oddzielającej tekst od świata. Ogień, o którym pisze Brown, przynosi „przekroczenie granicy ego i granicy książki" (*LB*, 196). W tym miejscu powraca Dionizos jako ten, który przekracza wszelkie granice. Nie usuwa ich, nie proponuje ich unieważnienia, nie obiecuje świata bez granic, lecz czyni wszystko, aby pokazać, iż można żyć

i działać „na skraju": nie ignorując granicy, lecz ją de-konstruując: „Dionizos, szalony Bóg, przekracza wszelkie granice; uwalnia więźniów; kładzie kres uciskowi; unieważnia *principium individuationis*, zastępując tę zasadę jednością człowieka i jednością człowieka i natury" (*LB*, 161). Znaczenie zatem to wydobywanie się „płomieni", wulkaniczno-sejsmiczno-tektoniczny (za moment przypomnimy tekst Derridy, w którym „wulkan" odgrywa znamienitą rolę) proces wstrząsający stałymi siedzibami sensów. Nie jest to czysty żywioł zniszczenia, jego efektem jest bowiem odsłonięcie tego, co zwykle pozostaje ukryte (a co Brown nazywa za Nietzschem otchłanią, *Abgrund),* zerwanie pieczęci „starego" z rzeczywistości, która niepostrzeżenie stała się grobem „nowego". Apokalipsa spotyka się ze sceną Zmartwychwstania: „Stwarzający duch stoi w grobie, na śmietnisku historii (niczym w *Finnegans Wake*); kruszy pieczęć familiarności; przełamuje skorupę zwyczaju; odwala kamień z grobu; obdarza martwą metaforę nowym życiem" (*LB*, 207). Odczytuje to trafnie Marshall Berman, który w Brownowskiej krytyce człowieka faustycznego („Faust, wcielenie naszego wiecznego nienasycenia", *LD*, 51) dostrzega przede wszystkim odrzucenie historii jako kumulacji faktów, a apokalipsa jawi się jako – mówiąc językiem Joyce'a – radykalna próba obudzenia się z koszmaru historii. Ale równocześnie jest to wysiłek rozliczenia się z własną epoką:

> (...) dla Browna, w odróżnieniu od Marksa i Joyce'a, koszmarem nie była żadna konkretna sytuacja historyczna, lecz dziejowość jako taka. Nie zmienia to faktu, że inicjatywy intelektualne przypominające inicjatywy Browna pomogły wielu jego współczesnym wypracować krytyczny pogląd na własną epokę historyczną – wygodnie zatroskaną Epokę Eisenhowera[12].

Dla Bermana Brown, wraz z Hannah Arendt, Paulem Goodmanem i Normanem Mailerem, umożliwił podjęcie na nowo rozpatrywania kwestii duchowości, poddanej stłumie-

---

[12] Marshall Berman, *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przekł. Marcin Szuster. Kraków: Universitas, 2006, s. 101.

niu przez powszechnie akceptowane procedury zdominowanej przez technikę cywilizacji. Aby mogło się to dokonać, należało doprowadzić do sceny hermeneutycznej apokalipsy, w której – jak w Czwartej Księdze Mojżeszowej – rozstępuje się ziemia ustalonych znaczeń: „A gdy wypowiedział wszystkie te słowa, rozstąpiła się ziemia pod ich nogami. Ziemia rozwarła swoją czeluść i pochłonęła ich oraz ich domy i wszystkich ludzi Koracha i cały ich dobytek" (16.31-32).

8. Dzieje myślenia utopijnego to historia odkrywania płomienia znajdującego się w każdym słowie. Utopia w znaczeniu, jakie nadaje jej Brown, ale również i Derrida, tym różni się od innych form myślenia, że jej język płonie, a zatem musi nieuchronnie topić swoje własne postulaty i tezy, uniemożliwiając ich utrwalenie. Nie tylko rzeczywistość topograficzna stała się stożkiem wulkanu; także chronologia pozostaje pod władaniem ognistego boga. Żyjemy nie tylko „pod wulkanem" (nie możemy tutaj, niestety, podjąć lektury książki Lowry'ego), nie tylko na jego „krawędzi" (*edge*); czas naszego świata i naszej epoki (*age*) jest w całości wulkaniczny. Egzystencja staje się zatem choreografią, „tańcem" (*dancing*) w obliczu czegoś, co musi nas wprawić w zdumienie, czegoś „olśniewającego" (*dazzling*). Jeśli rację miał Arystoteles, wywodząc początek filozofii ze zdumienia, to u Browna i Derridy mamy do czynienia z uszczegółowieniem tej tezy: filozofia istotnie zaczyna się od obezwładnienia tym, co olśniewające, a potem rozwija się jako taneczna myśl, której najwybitniejszym przedstawicielem jest Nietzscheański Zaratustra. Filozofia dionizyjska. Dlatego Brown z aprobatą przywołuje pytające zdanie z *Finnegans Wake*: „Are you not danzzling on the age of the volcano?" (*CT*, 54). Pisze Derrida: „Język jest przegrzany, słowa płoną (*les mots brûlent*), ledwie można je dotknąć, a przecież nie możemy robić nic innego"[13].

---

[13] Jacques Derrida, *The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano*, w: tenże, *The Acts of Religion*, trans. by Gil Anidjar. London: Routledge, 2002, s. 195.

9. Dotyku tego nie da się zredukować do erotycznej pieszczoty. W każdym razie nie do jej banalnej, romansowo-sentymentalnej postaci; dotknięcie powoduje, że płonące słowo musi rozpaść się na rozżarzone fragmenty, albowiem tam, gdzie mowa o ogniu, tam kończy się dziedzina suwerennej władzy sprawującej kontrolę nad wszystkimi elementami, porządkując ją, a właściwie podporządkowując jakiejś całości. Jeśli erotyka może tu zaistnieć, to nie jako Eros, lecz Dionizos. Erotyka pokonująca (lecz nie w sensie Heglowskiego *Aufhebung*) podstawowe antynomie płci, bez których – wydaje się nam – wszelki erotyzm jest „nie do pomyślenia". Postawmy mocny akcent na frazę ujętą w cudzysłów: chodzi istotnie o erotykę poza kordonem wytyczonym jej przez myślenie w klasycznych kategoriach. O erotykę dostępną tylko „myśli, która nic nie znaczy", a zatem poza „znaczeniem" przypisanym jej społecznymi normami obyczajowości i zobowiązania do prokreacji. W żadnej mierze o erotykę „występną", o pornografię czy lubieżność; te kategorie w nie mniejszym stopniu niż te, które artykułują normy należą do świata klasycznego dyskursu intelektualnego. Dlatego Dionizos przynależy do kręgu „myśli, która nic nie znaczy". To określenie zaczerpnięte z wczesnych pism Derridy jest szczególnie cenne dla zrozumienia dionizyjskości dekonstrukcji zapowiedzianej – jak staramy się wykazać – przez Browna. »*La pensée*« *ne veut rien dire* – daje nam podstawę mniemać, że to, co prawdziwe w myśleniu nie wyczerpuje się w formalnych definicjach „myślenia": „Jeżeli istnieje myśl (…), to w takim razie to, co będziemy nadal nazywać myślą i co wyznaczy np. dekonstrukcję logocentryzmu, nic nie znaczy, nie pochodzi ostatecznie ze »znaczenia«. Wszędzie tam, gdzie działa, »myśl« nic nie znaczy"[14]. Dionizyjskie prowadzi nas tam, skąd do nas przychodzi: do świata, w którym myśl jest „przed-myślna". Tam, gdzie myśl jest myślą działającą (przypomnijmy: „Dekonstrukcja, na co nalegam, nie jest neutralna. Dekonstrukcja interweniuje"[15]), nie „znaczy", to jest –

---

[14] Jacques Derrida, *Pozycje*, przeł. Adam Dziadek. Katowice: FA-art, 1997, s. 48.

[15] Tamże, s. 102.

nie narzuca nam gotowych sensów. Kruszy je i spopiela; po czym rekonfiguruje w akcie wskrzeszania z martwych. Dionizos ściera się z Apollem.

10. Gdy Apollo oddziela i klasyfikuje po to, aby utrzymać klarowny porządek całości skonstruowanej z poszczególnych odrębnych elementów, Dionizos zespala poprzez wulkaniczną siłę ognia rozsadzającą od wewnątrz każde pojęcie. Derrida nie może odejść zbyt daleko od wyobrażeń wulkanicznych; jego myśl zbyt zafascynowana jest nie zniszczeniem, lecz tym osobliwym drżeniem przebiegającym już nie tylko powierzchnię skóry, lecz nurtującym groźnymi wstrząsami głębokie wnętrze każdej istoty, każdego słowa. I Brown, i Derrida, a powinowactwo to jest pokrewieństwem dwóch teologii i dwóch myślicieli religijnych, prze-żywają i starają się prze-myśleć *mysterium tremendum*, tajemnicę, która przyprawia nas o drżenie. Na pytanie, cóż jest źródłem owego drżenia, które – rzecz jasna musi prowadzić nas w stronę Kierkegaarda, Derrida daje co najmniej dwie odpowiedzi. Najpierw mówi, że drżymy wobec braku równowagi między nami a Bogiem („To dar nieskończonej miłości, asymetria pomiędzy spojrzeniem boskim, które widzi mnie, a mną, który nie widzi tego, który na niego spogląda"), a potem dodaje, iż w grę wchodzi i bardziej poważna przyczyna – oto Bóg musi pozostać tajemnicą bez wyjaśnienia, i w tym sensie znika, ginie, jest dla naszych zabiegów „martwy" („Sam Bóg w chwili, gdy trzeba okazać mu posłuszeństwo jest nieobecny, ukryty i milczący, osobny, okryty tajemnicą. Nie podaje powodów, działa jak chce..."[16]). W tej sytuacji „trzęsienie ziemi" (*tremblement de terre*) wulkan muszą być w polu widzenia. „Aluzja do wyobrażenia wulkanu (…) odnosi się zarówno do owego wewnętrznego gotowania się języka, jak i do groźby nieodległej erupcji, która pochłonie całą krainę. (…) Wulkanem tym jest język, to, co w nim działa, wydarza się i cierpi, pasja i pasyjność języka, to, co język Świętego musi przecierpieć"[17].

---

[16] Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 57.

[17] Derrida, *Acts of Religion*, s. 195.

Myśl, która głęboko zaangażuje Browna: jeśli mówimy o cierpieniu i męce, nie możemy nie widzieć postaci Ukrzyżowanego i dramatu zmartwychwstania. To zaś jest do pomyślenia i przeprowadzenia jako odzyskanie ciała i „dzisiaj" naszego bytowania po drodze przechodząc przez wezwanie „tajemnicy", *mysterium tremendum*: „Doświadczyć zmartwychwstania tu I teraz jako wiecznej rzeczywistości, to powstać z historii do tajemnicy; doznać *parousii*, bo duch nie jest niczym innym jak doświadczeniem obecności momentu 'teraz'" (*LB*, 214).

11. Pisze Brown, cytując Williama Blake'a: „Dionizos nie wykazuje respektu przed granicami; przelewa się przez nie. Dla niego droga do pałacu mądrości prowadzi drogami nadmiaru. (…) Ponownie zespala z sobą męskie i żeńskie, jednostkowy podmiot i Drugiego, życie i śmierć"[18]. Ta domena reunifikacji nie oznacza wejścia w stan *stasis*; przeciwnie – podlega ona natychmiast procesowi metamorfozy, a więc rozpadu i rekonfiguracji. W tym pejzażu znajdujemy się w strefie nieustannych wstrząsów oraz następujących po nich wstrząsów wtórnych. Derrida umieszcza swoją myśl w podobnej topografii; co więcej, podobnie jak Brown, pragnie, aby ta geologiczna i geognostyczna diagnoza była nie tylko opisem, ale interwencją. Nie chodzi o to, aby świat opisywać, lecz by go zmieniać – ta Marksowa maksyma dobrze służy obydwu filozofom. Derrida, jak Brown, pochylony z szacunkiem nad dziełem Freuda dostrzega słaby punkt psychoanalizy właśnie w ignorowaniu wulkaniczno-sejsmicznej natury rzeczywistości. Niedostateczny wysiłek poświęcono aksjomatyce etniczności, prawa, polityki, „tym sejsmicznym miejscom, gdzie teologiczny fantazmat suwerenności drży w posadach, i gdzie w sposób szczególnie dramatyczny (…) kształtowały się najbardziej okrutne wydarzenia naszego świata. Te wstrząsy ludzkiej ziemi dały początek nowej scenie…"[19]. Ta „nowa sce-

[18] Norman O. Brown, *Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*. New York: Vintage Books, 1959, s. 175. Dalej sygnowane jako *LD* z numerem strony.

[19] Jacques Derrida, *Psychoanalysis Searches the States of Its Soul: The Impossible Beyond of a Sovereign Cruelty*, w: tegoż, *Without Alibi*, trans. by Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002, s. 244.

na" definiuje najbardziej żywotne kwestie (po)nowoczesności takie, jak prawa człowieka, powołanie międzynarodowych trybunałów itp.

12. Zarówno Derrida jak i Brown chcą wyprowadzić psychoanalizę poza cztery ściany gabinetu analityka. Także poza ograniczającą pokusę systematyzacji. „Epigoni (…) usiłują połączyć wczesnego i późnego Freuda w jeden zamknięty system, a wyniki takiego zamierzenia są na ogół słusznie pomijane milczeniem. Potrzebujemy przeformułowania, które uwzględniałoby rozwojowy ruch w samej myśli Freuda" (*LD*, 119). Dalsza analiza wykaże, że taka systematyzacja jest nader wygodna, umożliwia bowiem skonstruowanie kompromisowej podmiotowości będącej negocjacyjnym porozumieniem Apolla i Dionizosa, którą to podmiotowość Brown nazywa za Nietzschem „czarodziejskim naparem". Szansą dla psychoanalizy jest więc odrzucenie wszelkiej pokusy tworzenia zamkniętego systemu, „przeformułowanie" polegające na ujawnieniu siły nieprzerwanie działającej w myśli Freuda, siły będącej wersją „ognia" buzującego we wnętrzu „sejsmicznie" pojmowanego słowa. Siła ta jest skierowana „w przód" (*forward movement*), a więc wymyka się próbom ujęcia jej w rygorystyczne granice. Jedyną alternatywą dla fałszywej pociechy niesionej przez psychoanalizę jako system jest „psychoanalityczna świadomość, która różni się od apollińskiej scholastyki ortodoksyjnie pojmowanej psychoanalizy, czyli świadomość afirmatywnie ujmująca rzeczywistość naszych popędów – świadomość dionizyjska (*Dionysian consciousness*) (*LD*, 176)[20]. To świadomość wyrażająca

[20] Warto w tym miejscu przypomnieć, że właśnie to skupienie uwagi na rozmaitych postaciach świadomości może zostać użyte jako argument osłabiający dywersyjny i destabilizujący potencjał myśli Browna. Skoro źródłem problemów jest psyche człowieka, zatem na dalszy plan schodzą sposoby transformacji zewnętrznej rzeczywistości. Niezależnie od trafności tych zastrzeżeń, stanowią one jeden ze zrębów ciekawej książki Eli Zaretsky'ego *Secrets of the Soul*, przedstawiającej kulturową historię psychoanalizy. Według Zaretsky'ego radykalny indywidualizm, reprezentowany przez tak znaczące postacie, jak Herbert Marcuse, Allen Ginsberg, Norman Mailer, Paul Goodman, Wilhelm Reich czy Norman O. Brown, mógł w istocie stanowić swoisty „wentyl bezpieczeń-

się w późnych pismach Derridy aktem najbardziej podstawowej, źródłowej afirmacji (*the originary affirmation*), która nie ustanawia żadnego władztwa, żadnej zwierzchności, nie utrwala się w żadnym kodzie regulacji czy norm. Zasada *par excellence* „utopijna", a jednak silnie oddziałująca na rzeczywistość. W imię tej bez-zasadnej zasady, zasady zupełnie nie-zasadniczej, choć podstawowej Derrida, podobnie jak Brown, ustanowi wyjście poza kanon systemu kryterium przyszłości psychoanalizy. Owo „wyjście", *a way out*, nosi u niego Austinowską nazwę „performatywności". Psychoanaliza musi nabrać wymiary „performatywnego" (a nie jedynie właściwego jej dzisiaj aspektu „konstatywnego") „pamiętając o tym, że właściwa jej wiedza, wiedza specyficzna i niewzruszona (…) musi uwzględnić to, co dzieje się w naszych czasach (transformacje ekonomiczne i rynkowe, zagadnienia techno-wiedzy, domenę publiczną, polityczną i prawną – mam na myśli zwłaszcza problemy władzy i suwerenności, a więc i okrucieństwa, kwestie prawnych performatywów dotyczących człowieczeństwa człowieka, które bez wątpienia wymaga przemyślenia, praw człowieka, zbrodni przeciwko ludzkości, ludobójstwa, internacjonalizacji prawa, wojen językowych, a więc i języka jako takiego etc.)"[21]. To w tej reformie psychoanalizy François Cusset upatruje znaczenia Browna jako niemal amerykańskiego „odpowiednika" Foucault i Deleuze'a: „(...) gdy Foucault i Deleuze pisali swoje główne dzieła, Brown – nie wiedząc o ich pracach – podejmował temat »pluralizacji ego« w opozycji do polityki reprezentacji i kontroli sprawowanej przez psychoanalizę"[22]. Ale czytelnik książek Browna szybko orientuje się, że chodzi także o przełamanie hegemonii apollińskiego dyskursu uznanego za model piśmiennictwa „naukowego". Starannie badając

---

stwa" akceptowany przez administracyjno-polityczne struktury społeczeństwa. Patrz także uwagi na ten temat w artykule Louisa Menanda poświęconym Timothy Leary'emu, „Acid Redux. The Life and High Times of Timothy Leary". *New Yorker*, June 26, 2008, s. 76-82.

[21] Tamże, s. 278.

[22] François Cusset, *French Theory. How Foucault, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008, s. 26.

rzeczywistość zewnętrzną w jej społecznych i ekonomicznych uwarunkowaniach, Brown jednocześnie dokonuje aktu autoanalizy, psychoanalitycznej introspekcji, jakby w ślad za Pessoą chciał powiedzieć, iż nauka musi uwzględniać prawa, jakimi rządzi się własna osobowość, a zatem, iż „nie ma nic bardziej własnego niż samoświadomość”[23]. Stąd Nietzscheańska forma *Love's Body* i *Closing Time* („Aforyzm to dokonująca się błyskawicznie dialektyka/ rzut monety zamiast mozolnie skonstruowanego systemu”, *CA*, 18).

13. Sejsmika i wulkaniczność stoją w służbie apokalipsy, która nie jest bezmyślną pożogą unicestwienia; nie jest bez-myślna, lecz przed-myślna. Przygotowuje nas na przyjście tego, co przychodzi do nas stale, a czego nie widzimy, objawia się nam bowiem już uporządkowane, ujęte twardym gorsetem konwencji i tradycyjnych kategorii, które czynią nasze życie możliwym „do pomyślenia”. Tymczasem apokalipsa uzmysławia nam potrzebę takiego myślenia, które otworzyłoby nasze życie i intelektualne i administracyjno-polityczne instytucje, jakie ustanowiliśmy do jego porządkowania, jako „nie do pomyślenia” właśnie. O tym mówi Derridiańska „myśl, która nic nie znaczy”, *la pensée ne veut rien dire*, myśl ujęta w konieczny cudzysłów, tylko tak bowiem można próbować zasygnalizować jej dionizyjski charakter. „Myśl” niosąca niczym tsunami (wciąż pozostajemy w kręgu wyobrażeń żywiołowych katastrof) „potężne załamanie tradycyjnych kategorii racjonalności, które Nietzsche ochrzcił mianem Dionizosa” (*AM*, 180). W tym sensie apokalipsa jest „wydarzeniem”. Nie wyznacza „końca” czegokolwiek, nie jest kresem ludzkiej historii. Może zajść w każdym momencie, apokalipsa przypomina nam bowiem o wulkanicznym ogniu eschatologii tkwiącym w każdym przedmiocie, w każdym istnieniu, w każdym pojęciu i zamieniającym je w wulkan gotowy w każdej chwili do erupcji. „Moment decyzji, Godzina Sądu, nie nadejdzie na końcu jakiejś linii, ani jako ele-

[23] Fernando Pessoa, *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. Michał Lipszyc. Warszawa: Świat Literacki, 2007, s. 375.

ment przepisanego z góry cyklu kosmicznych powtórzeń; eschatologia może wybuchnąć w każdej chwili" (*AM*, 86).

14. W kręgu tego samego wulkaniczno-erupcyjnego ognia kształtuje się myśl Derridy, w której popioły historii opadają, aby dodać nową warstwę do stale spopielających się znaczeń. To spalanie, w którym słyszymy złowróżbne echa tych sejsmicznych wstrząsów, które zapisały dzieje okrucieństwa XX wieku (Paul Celan: „pocałunek, nocny/wypala sens pewnego języka, do którego budzą się oni"[24]), jest także czymś, co – jeśli je wykryć, odsłonić i uszanować – może powstrzymać kolejne fale, wstrząsy wtórne okrucieństw. Chodzi bowiem o to, co wcześniejsze od wszelkiego ludzkiego działania, i co – gdyby stało się żywiołem naszego myślenia – nie pozwoliłoby na proliferację okrucieństw. Chodzi o myśl, która „nic nie znaczy", a która rozbijając skorupy ideologii, uczyniłaby okrucieństwo czymś „nie do pomyślenia" właśnie. W książce o Paulu Celanie Derrida pisze: „Spalanie, o którym mówię, ma miejsce jeszcze przed jakimkolwiek działaniem – ono spala od wewnątrz"[25]. Oto dylemat Browna i Derridy: jak myśleć świat, aby pewne rzeczy uczynić rzeczami „nie do pomyślenia". I dalej: jak pisać, aby można było w swoim tekście zawrzeć to, co wcześniejsze od niego, co – samo niemożliwe, uczyniło go możliwym.

15. Dla Paula Celana wyzwaniu takiemu zadość może uczynić tylko apokalipsa tekstu: aby coś stało się czymś „nie do pomyślenia", musimy w faktach i zjawiskach, w dziejowych wydarzeniach i w tekstach zobaczyć nagle otwierającą się przepaść, w której rozbrzmi pustka, a samo wydarzenie nagle utraci patronat daty, stanie się w głębokim sensie „wieczne", a zatem obecne „tu i teraz", krusząc pewność i obojętną trwałość naszego dnia codziennego, sprawiając, że

---

[24] Paul Celan, *W powietrzu*, przeł. Feliks Przybylak, w: tegoż, *Utwory wybrane*, opr. Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998, s. 163.

[25] Jacques Derrida, *Szibbolet. Dla Paula Celana*, przeł. Adam Dziadek. Katowice: FA-art, 2000, s. 48.

znajdujemy się w luce czasu. I tu metafora ognia okazuje się niezbędna: „MIEJSCE TRĄB / głęboko w rozżarzonym/ ślepym tekście próżni,/ na wysokości pochodni,/ w dziurze czasu: wsłuchaj się/ ustami”[26]. Derrida celebruje swoistą Środę Popielcową niewyobrażalną, wręcz niemożliwą, bez płonącego ognia: „Jeśli miejsce otoczone jest ogniem (staje się prochem, grobem popiołów), nie istnieje. Popioły pozostają, popioły są, co oznacza, iż popiołów nie ma, nie są one tym, co jest. Popiół jest tym, co pozostaje z tego, czego nie ma, aby swym delikatnym, zwęglonym spodem przypomnieć nieobecność i nie-byt (*non-être*)”[27]. Zatem prawda jawi się jako wydarzenie apokaliptyczne, które przychodząc w otoczeniu płomieni i sejsmicznych wstrząsów każe nam myśleć świat już rozpadłych, pokruszonych sensów po to, abyśmy mogli uczynić pewną linię działania czymś „nie do pomyślenia”. „Ślepy tekst próżni” Celana jest popiołem znaczenia przypominającym nam nieustannie o „nie-bycie”, albowiem tylko to przypomnienie może osłonić nas przed okrucieństwem znaczeń wygasłych i zastygłych. Ogień musi płonąć w słowach i tekstach. W ostatniej części *Love's Body* Brown, czytając Freuda przez Marksa, Marcusego i Bataille'a sugeruje, że osiągamy świadomość nie inaczej, jak przez rozstąpienie się twardej skorupy powierzchni i doświadczenie pustki: „Opustoszałe słowa; roztapiajmy utrwalone znaczenia. Rozpraszać bezwład ciążenia, ciemność materii, wpuszczać światło (…). Świadomość przenika mroki; świadomość jest otwarciem szczeliny, pustym miejscem” (*LB*, 260). W ostatecznym rozrachunku ten ogień stanie się siłą społecznej przemiany: „Proces Twórczej Destrukcji, jak mówi Schumpeter, jest podstawowy dla kapitalizmu. Wszystko zdaje sprowadzać się do masochistycznego igrania z ogniem, rosyjskiej ruletki ze śmiercią lub bankructwem; Wielkie Ognisko Próżności” (*AM*, 187).

---

[26] Paul Celan, „Miejsce trąb”, przeł. Ryszard Krynicki, w: tegoż, *Utwory wybrane*, s. 285.

[27] Jacques Derrida, *Cinders*, trans. by Ned Lukacher. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992, s. 35.

16. Jeżeli apokalipsa jest „wydarzeniem" oznacza to, że jako przejaw „»myśli«, która nic nie znaczy" jest w istocie czymś „niemożliwym", nagle pojawiającym się w naszym świecie, w którym do tej pory zdarzały się jedynie możliwe rzeczy. W tym sensie apokalipsa jest „utopią", od rozważania której zaczęliśmy naszą próbę. Nie lekceważmy krótkiego, lecz kategorycznego zastrzeżenia Derridy, iż dekonstrukcja nie jest „neutralna". Odczytujemy je jako zaangażowanie procedur interpretacji w sprawę zmieniania świata – jak życzył sobie Brown: apokalipsa lub/czyli metamorfoza. Ale w tym zdaniu kryją się jeszcze przynajmniej dwie inne lektury. Pierwsza przypomni nam kwestię dionizyjskiej erotyki. Myślenie dionizyjskie, myśl płomienista Blake'a i Browna, Derridańska „»myśl«, [która] nic nie znaczy", zespala – jak pisał Brown – męskie i żeńskie, ale nie oznacza to bynajmniej wyeliminowania seksualności, jest neutralizacją; dionizyjskość nie pogrąża nas w tym, co poddane kastracji stało się „obojętne", „nieczułe", „neutralne", „pozbawione żaru". W eseju poświęconym Spinozie Brown mówi wyraźnie: „Idealne zjednoczenie będące jedynym prawdziwym zjednoczeniem, nie każe zespalającym się jednostkom rezygnować z właściwej im mocy ani jej nie umniejsza. Przeciwnie – prawdziwe zjednoczenie zwiększa owe moce" (*AM*, 139).

17. Druga lektura łączy seksualność z możliwością zdarzenia, a zatem historii. „Neutralne" oznacza teraz wycofanie się z zajmowanych przez nas dotychczas w nieprzejednany sposób pozycji, które dobrze przekonywały nas o naszej wiedzy i prawdzie. Teraz interweniując naszą interpretacją w materię rzeczywistości, tracimy tę pewność, aby nie pozostać „neutralnymi", aby móc działać, „neutralizujemy" nasze instytucje i konwencje, i tym sposobem otwieramy możliwość dokonania się „wydarzenia", zajścia tego, co niemożliwe. Aby tego dokonać na poziomie instytucjonalno-epistemologicznym, trzeba uwolnić się od gorsetu dyscyplin broniących właściwych im pól badawczych, a w istocie petryfikującymi znaczenia, wśród których się poruszają. Powróci stały motyw ognia, albowiem czyn taki jest z ducha prometejskiego – to

akt „wykradzenia" tekstu ze „skarbca" dyscypliny, w którym był przechowywany i pieczołowicie strzeżony. Powołaniem humanisty jest zatem być herosem-złodziejem (przypomnijmy – Hermes, bóg znaczeń, jest także patronem złodziei), który zdobywa heroicznie nielegalną drogą to, co zastrzeżone dla uprzywilejowanej grupy wtajemniczonych, aby uczynić z tego dar dla wszystkich. Tak jawi się Brownowi gest Negriego wobec spuścizny Spinozy: „Książka Negriego to świetne przedsięwzięcie prometejskie: wykraść Spinozę akademikom i tradycji samotnej kontemplacji wśród uniwersyteckich krużganków i umieścić go w rewolucyjnym panteonie jako ostatniego mieszczańskiego renesansowego panteistę, pierwszego, który przeczuwał bunt mas (a przynajmniej początek ery polityki mas)" (*AM*, 118).

18. To, co przychodzi, co zmierza w moją stronę, aby istotnie być „wydarzeniem", zakłada „gwałtowne wtargnięcie przebijające linię horyzontu, przerywające ciągłość wszelkiej performatywnej organizacji, wszelkiej konwencji lub wszelkiego kontekstu zdominowanego przez konwencjonalność"[28]. Dionizyjskość nazywa więc wkroczenie niemożliwego w świat możliwego, w którym to świecie, tak długo, jak długo pozostanie on we władzy suwerena, jakim jest konwencjonalność myślenia i działania, nic „niemożliwego" nie może się wydarzyć. Pisze Derrida: „O ile to, co przychodzi mieści się w horyzoncie tego, co możliwe (…), w istocie nie przychodzi, nie zdarza się w pełnym znaczeniu tego słowa"[29]. To, co czynimy możliwym, konieczny przecież porządek naszej rzeczywistości w jego ontologicznym, epistemologicznym, prawnym aspekcie neutralizuje (by powrócić do tego słowa) „niemożliwe", a to sprawia, że cywilizacja techniczna (tele-techniczna, jak nazwałby ją Derrida) znajduje się w stanie szczególnego upadku. Jak dowiadujemy się z eseju o Patočce, upadek w nieautentyczność oznaczający powrót demonicznego spowodowany jest takim kształtowaniem rzeczywistości, które

---

[28] Jacques Derrida, „The University Without Condition", w: tegoż, *Without Alibi*, s. 234.

[29] Tamże, s. 235.

preferuje „obojętność i nudę", te zaś wynikają wprost z silnej tendencji do neutralizacji „niemożliwego"[30].

19. Możemy zatem przypuszczać, że Brownowski postulat odrodzenia ciała, „przypomnienia sobie na nowo tego, co zostało poddane stłumieniu" (*LB*, 210) przygotowuje grunt pod odrzucenie „neutralizujących" tendencji dominujących w naszej kulturze. Po pierwsze dlatego, że przywraca erotyczny sens bycia jako radości trudu: „Praca jest płodnością: Marks pogodzony z Freudem. Marksa proces produkcji jest w istocie procesem reprodukcji", co w dalszej konsekwencji pozwala Brownowi ogłosić w tym samym fragmencie przewrót hierarchii ważności czynników kształtujących rzeczywistość: „Ekologia zamiast ekonomii" (*AM*, 25). Także *jouisssance* hermeneutyki ostentacyjnie odzyskuje erotyczny wymiar. Swoją książkę *Closing Time*, będącą równoległą lekturą Vica i Joyce'a, Brown ujmie w następującą formułę: dwie książki wchodzą jedna na drugą i nabierają płciowości (*become sexual*). Odzyskanie ciała i powrót stłumionego jest także dekonstrukcją miasta jako dominującej formy życia społecznego. „Przywrócić kulturę agrykulturze. Rolnictwo, to korzeń; handel – gałąź; radykalizm to odzyskanie korzeni (…). »Wiejskie« nie jest przeciwieństwem »kulturalnego«" (*AM*, 26). Brown cytuje *Finnegans Wake: one world burrowing on another*. „Drążenie" (*burrowing*), w którym kultura oznacza grzebanie w ziemi w poszukiwaniu schronienia (*a burrow* = nora, jama), będącego schronieniem w seksualności odzyskanego, „zmartwychwstałego" ciała, w „jaskini" (*burrow*) ciała, która jest także jaskinią śmierci (*a barrow = kopiec pochówkowy)*, kiedy uświadamiamy sobie, iż czas został nam jedynie użyczony *(borrow*).

20. W retoryce Browna powiedzielibyśmy, że rozwój kultury przebiegał zawsze pod znakiem uprzywilejowania sfery możliwego. W mocniejszych słowach: kultura to tłumienie niemożliwego przez możliwe. Gdyby uzupełnić to zdanie okruchami dyskursu Derridy, otrzymalibyśmy tezę, że nie-

[30] Derrida, *The Gift of Death*, s. 35.

możliwe nie zdarza się w pełnym tego słowa znaczeniu, owszem egzystuje, ale całkowicie poddane hegemonii możliwego i rozumiane w jego kategoriach. W istocie (tu wracamy do podjętego już tematu) nasze „teraz" zostaje poważnie zniekształcone; jest niczym innym i niczym więcej niż tylko powtórzeniem, odegraniem na nowo tego, co już było i co będzie w przyszłości, która też – pod władzą „konwencjonalności" (Derrida) lub „tradycyjnych kategorii racjonalności" (Brown) – będzie tylko powtórzeniem przeszłości. „To stłumienie stanowi różnicę między ludźmi i zwierzętami", pisze Brown i natychmiast uzupełnia rozwinięciem wątku czasowości: „W warunkach represji przymus powtórzenia utrwala fiksację przeszłości wyobcowującą neurotyka z teraźniejszości, każąc mu nieświadomie poszukiwać przeszłości w przyszłości" (*LD*, 92). Jak się dowiadujemy z dalszego ciągu argumentacji Browna, sam przymus powtórzenia nie jest zły, dramatyczne zmiany natomiast powodowane są dopiero przez właściwe ludzkiej kulturze zanegowanie powtarzania na rzecz – pozornego rzecz jasna – poszukiwania tego, co nowe. „W człowieku, tym neurotycznym zwierzęciu, instynktowny przymus powtarzania przechodzi w swe przeciwieństwo – poszukiwanie nowości (*quest for novelty*), przy czym nieuświadomionym celem owego poszukiwania jest właśnie powtórzenie".

21. „Dzisiaj, to znaczy właściwie kiedy?"[31], pyta Derrida. Jaka jest modalność tego „dzisiaj", które przecież wypowiadamy codziennie, albowiem to właśnie w tym węźle spraw i okoliczności, z których jedną jest data, właściwie żyjemy. Można nawet zaryzykować sąd, iż orzeczenie „żyję" odnosi się wyłącznie do tego osobliwego węzła, którego ani poszczególnych splotów, ani granic nie potrafię określić, węzła nie podlegającego definicji, który obdarzyłem mianem „dzisiaj". „Chciałbym dzisiaj mówić o....", to początek wykładu, ale czy to „dzisiaj" będzie takie samo teraz i za dziesięć lat, kiedy przecież mogę rozpocząć od zapowiedzi: „chciałbym dzisiaj mówić o...". Uparcie wracam do metafory „węzła", gdyż wy-

[31] Jacques Derrida, *Artaud le Moma: Interjections d'appel*. Paris: Galilée, 2002, s. 14.

kazuje ona, że „dzisiaj" może być formą splecenia, związania, wejścia w ścisłą relację z kimś/czymś, a nie jak u Heideggera, gdzie *heute* jest indeksem rozproszenia prowadzącego do nieszczęsnej „ciekawości", będącego niczym innym jak pełnym niepokoju pościgiem za nowością, nostalgią za „nowym" (*dem Neuen*). Tymczasem Brown i Derrida chcą uratować „dzisiaj" jako kształt głębokiego związania, splecenia ze światem. Drogą do takiego rozumienia „dzisiaj", do jego ocalenia, a może nawet i zbawienia, jest myślenie jego tajemnicy polegającej na tym, że owo „dzisiaj", które wyznacza horyzont mojego bycia, utrwala owo bycie datą podlegającą – gdybyśmy tylko sobie życzyli – precyzyjnym uszczegółowieniom godzinowym i minutowym, w istocie jest już od wewnątrz wypalane, spopielane przez apokaliptyczny ogień. Pisze Derrida: „... z całą pewnością istnieje dziś data holocaustu, którą znamy – piekło naszej pamięci, ale istnieje też holocaust dla każdej daty, a gdzieś w świecie także dla każdej godziny. Każda godzina odlicza swój własny holocaust"[32].

22. Zbawić „dzisiaj" można poprzez odczytanie jego eschatologicznego wymiaru. Życie zbawione przez spotkanie ze śmiercią. Nie utrwalone bynajmniej, lecz doznające kruchości popiołu. Nie „bycie", lecz skromniej – „bytowanie", czyli bycie od „czasu" do „czasu", od chwili do chwili, od daty do daty, od apokalipsy do rezurekcji. Całe *opus* Normana O. Browna wyrasta z przeświadczenia o możliwości odzyskania przez człowieka „dzisiaj" pod warunkiem odczytania danego nam „teraz" jako wydarzenia przywracającego nam śmiertelność, którą za wszelką cenę chcemy od siebie odsunąć na bezpieczną odległość. Brown przedsiębierze wielki projekt modyfikacji Freudowskiej ontologii, polegający na wykazaniu, że „Życie i Śmierć na zwierzęcej egzystencji współistnieją splecione w jedno, i można je podobnie zespoić na poziomie wyższej jedności w człowieku" (*LD*, 87). Jak Derrida stawia sobie za cel odsłonięcie wewnętrznego ognia płonącego w pojęciach i słowach, ognia spopielającego każdą datę, tak Brown zmierza do wykazania, że to uznanie śmier-

[32] Derrida, *Szibbolet*, s. 52.

ci za adwersarza bycia niszczy jakość istnienia. To dlatego potrzebna nam jest refleksja eschatologiczno-apokaliptyczna, aby ocalić „dzisiaj": „Jeśli śmierć jest aspektem życia nadającym mu jednostkowość, niezależność i odrębność, zatem aprioryczne stłumienie śmierci wywołuje symptomy wskazujące z jednej strony na ucieczkę przed niezależnością i odrębnością, a z drugiej – nieuchronny powrót stłumionego instynktu" (*LD*, 109). Derridiański dyskurs dotyczący „widm" (*revenants*) czy „duchów" (*spectres*) podejmuje próbę analizy takiego „powrotu".

23. Dotykanie rozgrzanych, a nawet „przegrzanych" (*surchauffée*) słów przynosi dwa efekty. Najpierw zdajemy sobie sprawę z wewnętrznego ognia (ten ogień to energia *différance)* płonącego wewnątrz języka, a dalej – przekonujemy się, że nie jesteśmy już „panami" mowy. Nie możemy utrzymać rozgrzanych słów w dłoni naszej interpretacji, upuszczamy je, a one zamieniając się w popiół, nabierają nowych, niestałych, stale przesypujących się, „klepsydralnych" znaczeń. Klepsydra przenosi nas zarówno w bezpośrednie sąsiedztwo śmierci, jak i umiejscawia w wąskim gardle czasu. Jest wyobrażeniem apokaliptycznym (popiół to upostaciowanie rozproszonej już ruiny), ale jednocześnie stawia nas wobec odrodzenia (przesypując się, opróżnia jedno miejsce, aby zapełnić inne, a potem wystarczy tylko odwrócić klepsydrę, aby rozpocząć wszystko na nowo). Kto chce doświadczyć „jest" świata i swojego bycia, ten musi postawić się na tym właśnie skrzyżowaniu życia i śmierci, umierania i zmartwychwstania. To trudne miejsce, wystawione na wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa, ale właśnie dlatego nosi specjalny przywilej bycia w bliskości prawdy: „Prawda nie spoczywa w poczuciu bezpieczeństwa, ani na zachowywaniu stosownego umiaru (*in the middle*)" (*LB*, 187).

24. Brown kontynuuje romantyczną teorię hieroglifu, która osiągnęła apogeum i najbardziej niezwykły wyraz w Melville'owskim *Moby Dicku* („Każde zjawisko jest pismem/nie alfabetycznym, lecz hieroglificznym", *CT*, 99), i tą drogą dochodzi do pozycji Derridiańskich. Jest to ścieżka prowa-

dząca przez ciemną noc mistyków i wizjonerów poetyckich („Poezja poprzedza prozę: to znaczy pismo poprzedza mowę" *CT*, 98). Szlak Boehmego i Blake'a. Nawet myśl Vica to „okultystyczny elitaryzm" (*CT*, 107). To głównie w tej perspektywie, a mniej jako krytykę strukturalizmu przyjmie Brown dzieło Foucaulta i Derridy, którzy „powracają do tradycji okultystycznej doktryny znaku jako sygnatury przedmiotu" (*CT*, 98), ale i tutaj rozszerza kontekst lektury – działania dekonstrukcji są tak samo istotną korekturą dwudziestowiecznej filozofii języka, jak „rozszyfrowanie kodu genetycznego" (*CT*, 98). Nicholas Royle dostrzega w zainteresowaniu Derridy telepatią głębszą fascynację tym, co jest *occult*[33], a zatem „ukryte" (*celare* = ukrywać). Stawką jest więc dotarcie do „źródła", jego odsłonięcie, ale wobec dominującej roli języka („czyny są słowami", *CT*, 107) charakter „źródła" jawi się jako fakt językowy. „Początek" jest teraz dostępny jako etymologia: „Antropologia jest historią, a historia jest etymologią" (*CT*, 84). Ale etymologia jest nie „ostateczna", podobnie bowiem jak Platon w *Kratylosie*, Derrida w „Farmacji Platona", Joyce w *Finnegans Wake*, Brown nakłada na siebie słowa, choć nie jest to jedynie „gra" słów, po to aby wykazać, iż droga do „początku" nie ma w istocie „końca". Postępuje podobnie jak Sokrates, który w *Kratylosie* obawiał się, że „barbarzyńcy" i ich słowa są „starsze" od nazw greckich i dlatego *etymon* pozostanie jedynie wiązką wzajemnych relacji między różnymi słowami. Teraz moglibyśmy spróbować powiedzieć o rzeczywistości Browna to, co językiem Whiteheada mówi o świecie Donna Harroway: „Rzeczywistość jest czasownikiem, a wszystkie rzeczowniki są w istocie imiesłowami, z których wyrasta więcej ramion niż z ciała ośmiornicy. Byty formują się właśnie przez to, że ramiona te wyciągają się ku sobie, chwytają wzajemnie w akcie »prehensji« (…). Świat jest takim splotem w ciągłym ruchu"[34].

---

[33] Nicholas Royle, *After Derrida*. Manchester: Manchester University Press, 1995, s. 64.

[34] Haraway, *The Companion Species*, s. 6.

25. Stąd wielokrotnie powróci w pismach Browna fraza zaczerpnięta z Joyce'a – *the abnihilisation of the etym*. *Etyms* to zdawałoby się najmniejsze jednostki fundujące znaczenie i fonetyczne pokrewieństwo atrakcyjnie zbliża je do słowa „atom", lecz zadanie, jakie wyznacza sobie filozof, to osobliwe „unicestwienie" lub „rozbicie". W tej sytuacji *etym* przestaje odgrywać rolę kamienia węgielnego znaczenia i rozerwany wulkanicznym wybuchem rozsiewa jego prochy i okruchy. Ale unicestwienie jest, jak powiedzielibyśmy, „osobliwe", nie jest bowiem prostym zniszczeniem, lecz zniszczeniem powołującym do życia. Klęska rozpadu jest początkiem ruchu nowego stworzenia. Tym razem jest to stworzenie „z niczego", *ex nihilo*, albowiem wielkie głazy podstawowych formacji *etymonu* zostały spopielone i rozproszone. „Etymologia to *ricorso:* jak było na początku. Jak w *Finnegans Wake*: *the abnihilisation of the etym*. O tym właśnie jest *Finnegans Wake*: rozbicie atomu. Etymy to atomy" (*CT*, 88). Wszystko, co robimy, to zbieramy i konfigurujemy na nowo okruchy rozbitych znaczeń, a w każdej takiej konfiguracji kryje się wewnętrzny ogień, który niebawem doprowadzi ją do rozpadu. *Etymon* to mniej „źródło", bardziej zaś „skrzyżowanie". Rozpad krzyżuje się (nie możemy zamknąć oczu na obietnicę śmierci obecną w tym czasowniku; lecz ta właśnie śmierć otwiera także perspektywę zmartwychwstania jako aktu kreacji) z tworzeniem.

26. Ale, jak dowodzi pisarstwo Derridy i Browna, „skrzyżowanie", o którym mówimy, jest przede wszystkim doznaniem szczególnego sposobu funkcjonowania języka. Na tym skrzyżowaniu mowa przestaje być instrumentem całości; zgodnie z działaniem prawa apokalipsy rozpada się, dezintegruje po to, aby rozpocząć serię żmudnych zmartwychwstań, z których żadne nie jest ostateczne, gdyż kończy je kolejny rozpad ciała słowa. „Rozbite (*broken*) ciało, rozbity umysł, rozbita mowa. Prawda to rozczłonkowane ciało: fragmenty lub aforyzmy; przeciwieństwo do systematycznej formy lub rozmaitych metod..." (*LB*, 188). Sytuacja, w której język podlega metamorfozom rozczłonkowywania, nieustannym oscylacyjnym ruchom, nie znajdując chwili spokoju, rodzi *pismo*

Derridy i Browna. Akcentujemy teraz „pismo", aby odróżnić ich działanie i formy, które przyjmuje ich myślenie od ledwie wymienionego przez nas „pisarstwa", zakładającego jakiś plan i estetyczny projekt, skupienie na osiągnięciu zamierzonego efektu wieńczącego „całość" tekstu. *Pismo, écriture*, nie zna „całości"; Nietzsche dobrze rozpoznał kryzys klasycznego dyskursu naukowego, próbując znaleźć wyjście w dionizyjskości aforyzmu, tego okruchu rozerwanego na strzępy ciała Dionizosa Zagreusa, tego „pełnego", „kompletnego", „profesorskiego" w swej oficjalności tekstu akademickiego. Brown przeprowadza radosną medytację o możliwości, a nawet wręcz konieczności zmartwychwstania, czyli powrotu do ciała, wiedząc, że jest to możliwe tylko poprzez przynoszącą rozczłonkowanie ciała śmierć. Ale wiedział także, że można ów paradoks wyrazić jedynie zrujnowanym, rozproszonym, spopielonym językiem. W tym duchu czyta Koran i Joyce'a: „W Koranie, jak w *Finnegans Wake*, mamy do czynienia z rozbiciem ludzkiej mowy" (*AM*, 90).

27. Kierujmy się do wyjścia z tego tekstu. Szukamy drzwi, nad którymi jarzyłby się w ciemności napis „wyjście", EXIT. A to przywraca znaczenie pojęciu utopii; albowiem „wyjść" z tekstu, wyjść z sytuacji, w jakich przeżywamy swoją egzystencję, można jedynie odnajdując miejsce nie tyle „inne" (wkrótce okazałoby się ono takim samym zamkniętym systemem, jaki dopiero co opuściliśmy), lecz takie, w którym bylibyśmy jedynie „w drodze" do jakiegoś miejsca. Miejsca dającego się opisać jako „między". To przestrzeń odzyskanego ciała, substancjalności bycia, przedmiotów stawiających opór. Przestrzeń otwierająca problem posłuszeństwa zastanym normom i warunkom, a więc domagająca się radykalnej refleksji nie tylko społecznej, ale przede wszystkim teologicznej. To dlatego Spinoza jest dla Browna tak ważnym myślicielem: „Spinoza nalega, aby dostrzec religijny wymiar umowy społecznej. Posłuszeństwo nie jest zasadą racjonalną, lecz teologiczną, i dlatego społeczeństwo musi czerpać początek w prorockim objawieniu" (*AM*, 109). Dlatego też z taką aprobatą Brown cytuje Bataille'a mówiącego o „bezwarunkowej wspaniałości materialnych przedmiotów". Lecz

to wszystko, jak się okazuje w tym samym fragmencie, jest do pomyślenia tylko w przestrzeni utopii, a zatem w myśli podejmującej trud wyrażenie czegoś, co jest „nie do pomyślenia". „Bataille jest wierny Marksowemu materializmowi; rozważa związek łączący Blake'owski raj z utopijną obietnicą zastąpienia »rządu ludzi« »rządem rzeczy«" (*AM*, 192).

28. Utopia jest „obietnicą" nie dlatego, że składa łatwe przyrzeczenie urzeczywistnienia idealnego modelu. Jeśli tak rozumieć „utopię", jest ona jedynie nader realistyczną wersją walki o polityczną hegemonię, w której zwycięstwo jest odsunięte w czasie. W utopii w Brownowskim (a zapewne także i Derridiańskim) sensie chodzi o coś „innego", znacznie poważniejszego. Utopia jest próbą myślenia i praktykowania polityki różNICy, *différance*, której „nie zapowiada ani nie poprzedza żadna konkretna forma, żadna jedność, żadna prosta tożsamość"[35]. Jej trudność a zarazem konieczność zajmuje Derridę w późnych pismach poświęconych gościnności i przyjaźni. Brown pisze swoją utopię jako dzieło *différance*, nieustającej i niemożliwej do zdefiniowania pracy dokonującej się w przestrzeni „między" a p o k a l i p s ą a z m a r t w y c h w s t a n i e m. Jedynym sposobem opisania tego wrzącego, wulkanicznego nurtu dziania się jest nieustanna zmiana, m e t a m o r f o z a. To trzecie słowo, bez którego utopia Browna byłaby niemożliwa.

29. Zmiana, a właściwie „przemiana" jest niezbędna, albowiem tylko ona jest zdolna zapewnić utopii nie tylko przetrwanie, lecz stałą aktualność. Dzieje się tak dlatego, że utopia nakreślona w pismach Browna i Derridy jest projektem koniecznej porażki, niezbędnego niespełnienia (a nie tylko odsunięcia w czasie), jakby jednym z jej źródeł była Kantowska niewiara w szczęście i powodzenie jako powołanie człowieka. Gdy w ostatniej książce Brown przystępuje do rewaluacji długiej intelektualnej i politycznej przygody swego zaangażowania, uczyni to tak, aby pokazać nieustanne „drże-

[35] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1990, s. 12.

nie" destabilizujące jego refleksję uniemożliwiające tym samym zastygnięcie w jednej gotowej, zamkniętej formie oraz dokonać bilansu porażek, albowiem to w dwóch tendencjach (do zmiany i niechybnego niespełnienia) należy upatrywać energii utopii. Rozpocznie od klęski George'a Wallace'a w kampanii prezydenckiej w 1948 roku, którą interpretuje jako porażkę nurtu marksowskiego, poprzez utopię polityczną Ezry Pounda i całkowicie odeń różnego, acz skazanego na podobną klęskę poetę George'a Oppena, aż po Louisa Zukofsky'ego i próżność politycznych zamierzeń jego poezji. Formułą utopii jest zdanie z Petroniuszowego *Satyriconu*, cytowane i opracowywane parokrotnie przez Browna: *si recte calculum ponas, ubique naufragium est* – „gdy podsumujesz wszystko, wszędzie jeno szczątki rozbitych okrętów". Ale to nie lament nad utopią ani jej epitafium. Przeciwnie – to w tym poczuciu klęski i rozpryśnięcia się solidności świata leży jej największa siła, mogąca zbawić nasze życie od nudy i zepsucia. Już Hölderlin wiedział, że ratunek przychodzi tylko w bezpośredniej bliskości niebezpieczeństwa. Pisze Brown: „Wszędzie szczątki rozbitych statków, i dopiero wtedy zaczynamy się ruszać. Ruszamy, albowiem zmuszają nas do tego okoliczności. To sprawa życia i śmierci" (*AM*, 163).

30. Utopia należy więc do świata porażki, i stąd jej egzystencjalne zacięcie. Hannah Arendt konkluduje, że „porażka myśli jest zatem warunkiem umożliwiającym egzystencję, wolną egzystencję, która wciąż próbuje przekraczać ten zastany, dany świat"[36]. Utopia czerpie swoją siłę z tego, że nie może się powieść, że jej postulaty nie mogą zastygnąć w żadnej formie tożsamości prawnej czy administracyjnej. A jednak to właśnie dążenie do przemiany zmusza nas do działania; to tam należy szukać tego, co może pozwolić złagodzić i zmienić dramatycznie złe okoliczności, w których przyszło nam egzystować. Nie pozwolić żadnej myśli zastygnąć w jednej formie, żadnemu projektowi politycznemu czerpać niczym niezakłóconej satysfakcji z racji spełnienia – oto siła utopii,

[36] Hannah Arendt, „Czym jest filozofia egzystencji?", w: tejże, *Salon berliński i inne eseje*. Warszawa: Pruszyński i S-ka, 2008, s. 101.

której topografią jest przestrzeń „między", luka, przejście, dla której wszelkie „Wyjście" jest istotne o tyle, o ile nie jest traktowane jako obietnica gotowego, innego stanu świata. To, co Derrida nazywa „luką" (*le décalage*), a na co znajduje jeszcze wiele innych imion, dla Browna ma charakter poniekąd Bachtinowskiego karnawału: „Ginnungagap: nazwa nadawana w islandzkich Eddach interwałowi bezczasowej bezforemności pomiędzy eonami… interregnum… Ten osobliwy przedział czasu jest poza zwykłym kalendarzem i zwykłym biegiem rzeczy. Takie niemieszczące się w kalendarzu dni wykazują tendencję do wyradzania się w okresy niczym nieograniczonej swobody; to forma interregnum, podczas którego zwyczajowe ograniczenia prawne i moralne zostają zawieszone. Interregnum, czyli Saturnalia" (*CT*, 44).

31. Utopia jest „Wyjściem" z książki Browna. Wyjście to nie jest nowe, lecz pamiętajmy – dla znawcy i kontynuatora Vica i Joyce'a idea *ricorso* była więcej niż godna zastanowienia. Cytowany przez Browna tekst Henry'ego Millera *After the War* z 1944 roku jest zapowiedzią tego, co ma nastąpić, lecz co nie nastąpi (perspektywa „kilku tysięcy lat", o której mówi Miller nie jest zwykłym zawieszeniem spełnienia, lecz raczej jego wymazaniem, kasacją), a co znajduje wyraz w powszechnej płynności form ludzkiego bytowania („Ludzkie wspólnoty nie będą miały żadnego utrwalonego kształtu"). To, co „ukryte" (*occult*, o znaczeniu tego przymiotnika już mówiliśmy) weźmie górę nad ostentacyjną racjonalnością technicznej cywilizacji. Ale najistotniejszy jest komentarz Browna postulujący konieczność powrotu myślenia utopii jako jedynego aktu podtrzymania i potwierdzenia nadziei na możliwość rozwiązania problemów dotychczas uznanych za nierozwiązywalne. Aby się obronić, utopia musi zawierać w sobie ziarno klęski. Porażka to gigantyczna, prawdziwie apokaliptyczna: „dzisiaj nawet przetrwanie ludzkości jest nadzieją utopijną" (*LD*, 305).

Paweł Dybel

Witkacy i *French Theory*, czyli poststrukturalista przed poststrukturalizmem

■

> Wychodząc z teatru, człowiek powinien mieć wrażenie, że obudził się z jakiegoś dziwnego snu, w którym najpospolitsze nawet rzeczy miały dziwny, niezgłębiony urok, charakterystyczny dla marzeń sennych, nie dających się z niczym porównać.
>
> Witkacy, *Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze*

1. Określenie *French Theory* nacechowane jest – jeśli potraktować je dosłownie – głęboką wieloznacznością. Widać to szczególnie wyraźnie, gdy posługujemy się jego polskim odpowiednikiem: „teoria francuska". Od razu pytamy: o jaką teorię (czy teorie) może tutaj chodzić? No i czym miałaby się ona różnić od innych? Czy na przykład tym, czym ciasteczko francuskie różni się od nie-francuskich? A więc jakimś szczególnym składem mąki, z której zostało zrobione. Tak że kiedy obracamy je w ustach odczuwamy szczególną *jouissance*, francuską właśnie?

Tyle że ciasteczko, chociaż francuskie, nadal pozostaje ciastkiem. Czy coś podobnego można jednak powiedzieć o „francuskiej teorii"? Czy będąc francuską, jest ona nadal teorią? Przynajmniej w tym znaczeniu, w jakim to określenie używa się w naukach przyrodniczych i ścisłych? Z pewnością nie, gdyż kiedy od tej strony próbujemy ją ugryźć, ryzykujemy połamanie wszystkich zębów. Łącznie z zębami mądrości! Co też przydarza się zazwyczaj filozofom analitycznym. Wystarczy tylko spojrzeć na ich twarze po przeczytaniu kilku zdań Lacana czy Derridy.

Aby więc nie narażać się na te straszne boleści, potraktujmy określenie *French Theory* jako metaforę. Tak zresztą

funkcjonuje ono na gruncie amerykańskim (czy szerzej, anglosaskim). Zapewne z braku innych określeń ukuto ten – przyznajmy – dość ciężkawy i nieadekwatny termin, chcąc z jednej strony oddać sprawiedliwość „narodowemu" rodowodowi koncepcji, do których się odnosi, z drugiej strony z racji właściwego tradycji intelektualnej Anglosasów nieskrępowanego posługiwania się w dyscyplinach humanistycznych (nazywanych na Kontynencie naukami humanistycznymi, *lettres* czy *Geisteswissenschaften*) i w filozofii terminologią zaczerpniętą z nauk przyrodniczych i ścisłych, dano tym koncepcjom miano „teorii". Tylko w ten sposób bowiem można było nobilitować ich „naukowy" status w oczach własnych i szerokiej publiczności.

W istocie jednak *French Theory*, sytuując się na przecięciu europejskiej tradycji humanistycznej i metafizyki, do której krytycznie się odnosi, jest nurtem bardziej kontynentalnym niż wszystkie dotychczasowe filozofie kontynentalne razem wzięte. A zarazem też w pewnym sensie bardziej anty-teoretycznym niż wszystkie anty-scjentystyczne (czy anty-pozytywistyczne) nurty współczesności. W istocie *French Theory* należałoby nazwać *French Anty-Theory.* Czego też jednak zapewne nie wypada powiedzieć na głos w kraju Quine'a, Searla czy Goodmana, nie narażając się na pewnego rodzaju śmieszność.

W tym punkcie jednak wielu czytelników mogłoby – i to nie bez racji – gwałtownie zaoponować i stwierdzić, że moja argumentacja opiera się na pewnym uproszczeniu. Zignorowałem w niej wszakże całkowicie kluczową rolę, jaką w ukształtowaniu się *French Theory* odegrały tak scjentystyczne w końcu teorie jak strukturalistyczna teoria języka de Saussure'a, teoria antropologii strukturalnej Lévi-Straussa, czy znajdująca się pod ich wyraźnym wpływem teoria marksistowska Althussera. We wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z „teoriami" w ścisłym rozumieniu tego terminu, wzorowanymi – jeśli chodzi o ich wyjściowe metodyczne założenia – na schematach ujęciowych wykształconych w naukach ścisłych.

To w końcu, wychodząc od tych wzorujących się na dyskursie nauk ścisłych „teorii", zerwano w dwudziestowiecznej

humanistyce i filozofii francuskiej z właściwym dotychczasowej tradycji myślowej Zachodu przekonaniem o prymacie tego, co wypowiedziane (znaczone) w stosunku do tego, za pomocą czego się wypowiada (znaczące). Zamiast tego uznano, że o wszelkich wytworach kulturowych stanowią przede wszystkim różnorakie układy znaczących, które należałoby w nich rozpoznać i opisać. Owe układy czy struktury wyznaczają całkiem nowe pole badawcze, dające się ująć w znacznie bardziej obiektywny i precyzyjny sposób niż domniemywanie określonych myślowych intencji czy przeżyć u autora, wskazywanie na kluczową rolę takich a nie innych kontekstów zewnętrznych wobec danego wytworu kulturowego itd. Dzięki temu nowemu podejściu możliwym się stało z jednej strony przezwyciężenie ograniczeń tradycyjnych podejść historiozoficznych, biografizmu czy psychologizujących wersji hermeneutyki (Wilhelm Dilthey), z drugiej zaś uniknięcie uproszczeń teorii o charakterze deterministycznym, wywodzących się z pozytywizmu, jak na przykład dziewiętnastowieczny naturalizm, psychologizm czy marksizm. Szło z tym w parze wykształcenie zupełnie nowego podejścia do różnorakich nurtów i zjawisk składających się na europejską tradycję filozoficzną – do filozofii greckiej, idealizmu niemieckiego, fenomenologii i hermeneutyki, tradycji myśli żydowskiej, marksizmu i psychoanalizy. Nie mówiąc już, naturalnie, o nowym odczytaniu mającej swoje korzenie we francuskim Oświeceniu tradycji myśli kartezjańskiej, której sam strukturalizm był, zdaniem wielu, jedynie „uwspółcześnioną" wersją.

Nawet jednak jeśli uznamy, że wszelkie strukturalistyczne koncepcje we francuskiej humanistyce, których autorzy inspirowali się de Saussure'owską teorią języka, zasługują na miano *theory* w ścisłym rozumieniu tego terminu, to czy sam strukturalizm można uznać za nurt specyficznie francuski? W perspektywie genealogicznej z pewnością tak, gdyż nie ma drugiego takiego kraju, w którym strukturalizm zapuściłby równie głębokie korzenie w humanistyce i w filozofii, jak Francja. Ale jeśli obierzemy szerszą perspektywę historyczną podobna konkluzja jawi się już jako spore uproszczenie. Z początkiem XX wieku bowiem w Europie w obrębie

nauk zaliczanych tradycyjnie do humanistycznych pojawiają się w różnych krajach koncepcje – a niekiedy kształtują się całe nurty – których autorzy formułują teorie, które, jeśli chodzi o ich wyjściowe założenia, pod wieloma względami są głęboko spokrewnione ze strukturalizmem. Wystarczy wspomnieć teorię języka polskiego językoznawcy Jana Baudouina de Courtenay, uznawaną dzisiaj za zaskakująco bliską poglądom de Saussure'a w tym czasie, czy też teorie stylistyczno-estetyczne formalistów rosyjskich lub praskiej szkoły strukturalnej.

Nurt zwany strukturalizmem, biorąc pod uwagę wykształcony w jego obrębie sposób myślenia o języku i różnych postaciach kulturowej działalności człowieka, nie daje się więc potraktować jedynie jako specyficzny produkt kultury francuskiej, chociaż jest nim bez wątpienia. Ale w istocie nurt ten wykształcił się na podłożu wykraczającej poza granice Francji pozytywistycznej i neopozytywistycznej tradycji intelektualnej, która swoich zwolenników i kontynuatorów znajdowała w środowiskach naukowych rozproszonych po całej Europie. Również i w tym wypadku zatem zawodzi porównanie strukturalizmu z ciasteczkiem francuskim. Co stwierdzając, nie zamierzam bynajmniej umniejszać jego znaczenia i rangi. Wręcz przeciwnie. Sądzę, że właśnie dlatego, iż w różnych krajach europejskich pojawiły się koncepcje oparte na założeniach zbliżonych do tych, jakie były właściwe tradycji strukturalizmu francuskiego, możliwe się stało tak szerokie oddziaływanie różnych jego wersji poza granicami Francji. I to nie tylko w Europie, ale również na kontynencie amerykańskim.

Na gruncie europejskim można przy tym wskazać na – obok wyżej wymienionych – jeszcze jednego prekursora strukturalizmu, z pewnością najbardziej osobliwego. Był nim Sigmund Freud, który w swoim wczesnym tekście *Entwurf einer Psychologie* sformułował zasady funkcjonowania „aparatu psychicznego" człowieka, do złudzenia przypominające reguły funkcjonowania języka, o których później będzie mówił de Saussure. Ów aparat psychiczny bowiem zostaje ujęty przez Freuda jako system różnic między neuronami, wynikających z różnego „utorowania" energii

psychicznej w ramach tego aparatu. Później zaś w *Objaśnianiu marzeń sennych* ojciec psychoanalizy sformułuje dwie podstawowe zasady organizacji „popędowych wyobrażeń" marzenia sennego, nazywając je „kondensacją" i „przesunięciem", którym – jak zauważono po latach – w terminologii de Saussure'a i jego następców odpowiadają operacje substytucji i dodawania znaczących, tkwiące u podstaw figur metafory i metonimii.

Ale na tym nie koniec. Uznając, że owe dwie zasady w całkiem inny sposób funkcjonują w obrębie marzenia sennego niż na poziomie pozostających pod kontrolą świadomości tworów psychicznych, gdzie podlegają różnego rodzaju dodatkowym ograniczeniom, Freud poprzedzając strukturalizm, już go zarazem przekracza. Według niego bowiem proces dodawania (metonimia) i substytucji (metafora) wyobrażeń popędowych przebiega w marzeniu sennym w sposób całkowicie dowolny, tzn. każde wyobrażenie może być potencjalnie dodane do poprzedzających je, podobnie też każde może zastępować drugie, zajmując jego miejsce. Otwiera to pole dla różnego rodzaju zniekształceń, co widać szczególnie wyraźnie w zapisie językowym marzeń sennych. Język tych „zapisów" czy narracji pełen jest różnego rodzaju uskoków, wieloznaczności i dziur, które jednak – według Freuda – zawierają w sobie jakiś „sens", którego należy dociec. A jeśli tak, to w takim razie punktem odniesienia nie jest tutaj język jako zamknięty system dopełniających się binarnych opozycji.

W tym sensie też język nie jest w ogóle systemem w tym znaczeniu, w jakim pojmowali go strukturaliści, gdyż stanowią o nim różnego rodzaju niespójności i załamania, ujawniające się w „pracy" marzenia sennego. Później zaś podobny mechanizm odkryje Freud w czynnościach pomyłkowych i symptomach.

W rezultacie również i Freudowskie rozumienie języka w tej postaci, w jakiej zawiera się ono implicite w jego interpretacjach marzeń sennych, czynności pomyłkowych czy symptomów, nie jest jego „teorią" – i to zarówno w tym znaczeniu, w jakim to określenie funkcjonowało w dziewiętnastowiecznych naukach przyrodniczych i ścisłych, jak i w strukturaliz-

mie de Saussure'a czy Lévi-Straussa. W ujęciu Freuda bowiem o języku stanowi to, że już na poziomie organizacji swych znaczących jest niewspółmierny z samym sobą. Pełno jest w nim różnego rodzaju pęknięć i luk, będących źródłem wieloznaczności nie do ogarnięcia, tak iż często niemożliwe jest zrozumienie tego, co wypowiada poprzez odwołanie się do rządzących nim praw.

W dodatku to, co wypowiada język jest często tak nonsensowne, iż zdaje się, że jakakolwiek próba jego zrozumienia jest nieporozumieniem. Wystarczy tylko bliżej przyjrzeć się budowie znaczeniowej najprostszych przejęzyczeń, symptomów chorobowych czy marzeń sennych. Tworząc przedziwne skupiska znaczeniowe, „węzłowiska" (jakby powiedział Witkacy), są one często już z założenia nie do rozwikłania. Autor *Totem i tabu* próbował rozwikłać tę zagadkę, wskazując na determinującą rolę popędu w tych przypadkach, a więc potężnego podskórnego „energetycznego" parcia, które wdzierając się w obręb języka, dokonuje w nim prawdziwych spustoszeń, zniekształca, rozbija i niszczy ustalone w nim przez gramatykę i konwencję poprawne formy wypowiedzi. Zaś kilkadziesiąt lat później Jacques Lacan, samozwańczy francuski kontynuator psychoanalizy Freuda, odkrywający w swoim mniemaniu jej właściwą, zapoznaną przez samego jej twórcę, „lingwistyczną" istotę nazwie owo parcie nieświadomym pragnieniem podmiotu, ześrodkowując wokół niego całą swoją koncepcję.

W świetle tych uwag Freud zdaje się być bardziej (bezwiednym) poststrukturalistą niż (równie bezwiednym) strukturalistą. Podobnie bowiem jak myśl o języku takich autorów jak Barthes, Foucault, Lacan czy Derrida, jego interpretacje marzeń sennych, symptomów i czynności pomyłkowych implikują rozumienie języka, które nie spełnia podstawowych warunków teoretyczności (czytaj: naukowości) w tej postaci, w jakiej pojęcie to funkcjonowało we francuskim strukturalizmie. Jest ono zdecydowanie anty-teoretyczne – czy anty-strukturalistyczne – w tym sensie, że wszelkim lukom, niespójnościom czy pęknięciom w organizacji znaczących danej wypowiedzi nadaje status warunku możliwości ukształtowania się jakiegokolwiek wypowiedzia-

nego w nim sensu. Ujęcie to zakłada, że wszelkiego rodzaju przejęzyczenia, absurdalne marzenia senne czy symptomy nie są akcydentalnym odstępstwem od językowej normy, ale tę normę umożliwiają. Gdybyśmy nie popełniali pomyłek, nie mieli marzeń sennych i nie byli we władzy różnego rodzaju symptomów, w ogóle byśmy nie mówili.

2. W tej części eseju chciałbym przystąpić do uzasadnienia mojej „heretyckiej" tezy zawartej w jego tytule. Można by ją sformułować tak oto: podobnie jak we Wiedniu bezwiednym prekursorem *French Theory* był Mistrz z Berggasse, tak samo w Zakopanem jej bezwiednym prekursorem był Witkacy, rodzimy Mistrz z Krupówek. Zdaję sobie sprawę z tego, że do podobnej analogii niektórzy czytelnicy tego tekstu odniosą się z dużym sceptycyzmem. Sądzę jednak, że choćby w świetle doświadczenia i dorobku takich dwudziestowiecznych tradycji interpretacyjnych jak hermeneutyka czy dekonstrukcjonizm, oparte na podobnie „heretyckich" założeniach odczytania wybranych świadectw tradycji nie są już dzisiaj czymś niezwykłym czy odosobnionym. Naturalnym elementem samowiedzy badacza–humanisty stało się wszakże w międzyczasie przekonanie, że sama zmiana kontekstu historycznego, z perspektywy którego próbuje odczytać daną twórczość, sytuuje ją w całkiem nowym świetle, pozwalając często dostrzec jej niezauważalny do tej pory wymiar. Czy też stwierdzić, że będąc dzieckiem określonej epoki, zawiera zarazem w sobie rozliczne nowatorskie motywy czy wątki, które w pełni widoczne się stają dopiero w sytuacji, gdy skonfrontuje się je z teoriami sformułowanymi znacznie później.

W tym wypadku zatem oczywiste skądinąd głębokie pokrewieństwo pisarstwa i teorii Czystej Formy Witkacego z estetyką modernizmu nie wyklucza bynajmniej podejścia interpretacyjnego, w którym pisarstwo to próbuje się odczytać retrospektywnie: w kontekście głębokich przeobrażeń, jakie w myśli XX wieku nastąpiły znacznie później. O czym zresztą wymownie świadczy z kolei fakt, że tak naprawdę zostało ono u nas „odkryte" dopiero w latach pięćdziesiątych, wchodząc zarazem na trwałe do kanonu literatury świato-

wej. Jak też naturalnie, że jednym z kluczowych argumentów na rzecz jego prekursorskiego dla europejskiego dramatu charakteru było wskazanie przez krytyków teatralnych na zdumiewające pokrewieństwo teorii Czystej Formy z „teatrem okrucieństwa" Antonina Artauda, jednego z duchowych ojców francuskiego poststrukturalizmu.

Chciałbym jednak posłużyć się innego rodzaju argumentacją, poniekąd bardziej wyrafinowaną i pośrednią. Spróbuję mianowicie wykazać, że istnieje zdumiewające pokrewieństwo między „poststrukturalistycznym" podejściem do języka przez Freuda (co, jak pisałem, dochodzi szczególnie wymownie do głosu w jego narracjach własnych marzeń sennych oraz w sposobie, w jaki interpretuje ich czysto językową stronę), a założeniami, na których Witkacy oparł swój program Czystej Formy w literaturze i sztuce oraz jak próbował go urzeczywistniać w swoich dramatach i powieściach.

Twierdząc coś podobnego, nie chcę sugerować, że *French Theory* zaczęła się tak naprawdę na przełomie XIX i XX wieku we Wiedniu, zaś nieco później jej artystycznego prekursora można było napotkać w Zakopanem. W końcu Freuda jako poststrukturalistę odkryli sami poststrukturaliści – o czym on sam zapewne nic nie wiedział. Zapewne też i sam Witkacy zdziwiłby się niepomiernie, gdyby ktoś określił go tym mianem. Jeśli jednak wyjść od kluczowej dla Derridiańskiego dekonstrukcjonizmu, przejętej przez niego po Freudzie, idei *Nachträglichkeit,* która zakłada, że właściwy sens scen pierwotnych rozpoznajemy dopiero z czasowym opóźnieniem, kiedy w naszym życiu poruszają nas wydarzenia do nich podobne, wówczas mój zamysł wyda się może nie aż tak heretycki. Dopiero dzisiaj bowiem, bogatsi o lektury poststrukturalistów pokroju Lacana czy Derridy, jesteśmy w stanie w pełni ocenić, jak dalece Freud w swoim myśleniu o różnych zjawiskach ludzkiego życia psychicznego wyprzedzał swoją epokę, wypowiadając w uwikłanym w pojęciowość dziewiętnastowiecznego przyrodoznawstwa języku pomysły czy wglądy, które wykraczały daleko poza to, co zazwyczaj w tej pojęciowości wypowiadano.

Podobnie też w sposobie, w jaki Witkacy formułuje założenia swojej teorii Czystej Formy rozpoznajemy zalążki nowego myślenia o sztuce, które swoją dojrzałą filozoficznie postać uzyska dopiero w pisarstwie Lacana czy Derridy. Podstawowe założenie owej „teorii" sprowadza się do prostego twierdzenia, że artysta w akcie kreacji winien mieć na uwadze czysto formalną stronę dzieła sztuki, ignorując wszelkie stosunki przyległości między rzeczami i zdarzeniami, jakie mają miejsce w świecie realnym. Pogląd ten wymownie oddaje zaproponowany przez Witkacego hipotetyczny rozwój akcji w dramacie:

> Chodzi mi o to, aby na scenie człowiek lub jaki inny stwór popełnić mógł samobójstwo z powodu wylania się szklanki wody, ten sam stwór, który pięć minut temu tańczył z radości z powodu śmierci ukochanej matki; aby mała, pięcioletnia dziewczynka mogła mieć wykład o współrzędnych Gaussa dla małpowatych potworów, bijących w gongi i wymawiających ciągle słowo: „Kalafar", a następnie stanowiących sąd, sądzących sprawę zgubienia miedzianej kulki naczelnika zabaw prywatnych księżniczki Chalatri, która, poklepawszy po ramieniu swego narzeczonego za załaskotanie na śmierć jej ulubionego „dobermana", zabiła go następnie z zimnym uśmiechem za strzepnięcie pyłu ze zmurszałej pelargonii; przy czym winowajca skazany został na 15 lat przymusowego picia pięciu litrów dziennie ananasowego likieru[1].

Pisarz ma tak skonstruować akcję dramatu, aby zachowanie jego bohaterów jawiło się widzom jako całkowicie nonsensowne. Nic dziwnego, że bohaterowie dramatów Witkacego przypominają rozregulowane maszyny ludzkie, w których poszczególne tryby zaczęły funkcjonować w sposób samodzielny, wchodząc ze sobą w dowolne układy i związki, nie brane w ogóle pod uwagę w ramach ich pierwotnego „zaprogramowania".

Nasuwa się analogia z Freudowskimi narracjami marzeń sennych, w których często dzieją się rzeczy równie nonsensowne – jak ma to miejsce w poniższym fragmencie:

---

[1] Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Czysta Forma w teatrze*, pod red. Janusza Deglera. Warszawa, 1986, s. 243.

> Stary Bruecke wyznaczył mi zadanie; jest ono dość osobliwe, ponieważ ma polegać na spreparowaniu mych własnych kończyn dolnych, miednicy i nóg – widzę je przed sobą niczym w prosektorium, mimo że nie czuję braku części ciała, nie ma też we mnie śladu przerażenia. Stoi przy tym Louise N., razem wykonujemy tę pracę. Miednica jest już wypatroszona, widać ją to z góry, to z dołu, co wprawia mnie w zamieszanie. Widać grube, krwiste gruzełki (jeszcze we śnie myślę o hemoroidach). Trzeba też było starannie wypreparować coś, co leży na górze i z wyglądu przypomina zmięte sreberko. Potem znowu mam nogi; najpierw idę przez miasto, później jednak (zmęczony) wsiadam do dorożki. Ku memu zdumieniu dorożka wjeżdża w bramę jakiegoś domu, ta się otwiera i daje wolną drogę przez korytarz, który pod koniec nagle się urywa i wychodzi na otwartą przestrzeń (...)[2].

Interpretując ten sen, Freud stara się wprawdzie jakoś „zracjonalizować" ukazany w nim absurdalny bieg zdarzeń, odsyłając je do fragmentów wspomnień z własnej biografii i odnaleźć tkwiące u ich podłoża „niespełnione życzenie", czyli chęć bycia pochowanym w grobie Etruskim. Ale cały jego wywód prezentuje się dość blado, czytelnik odnosi nieodparte wrażenie, że przeprowadzona w ten sposób interpretacja marzenia sennego dotyka tylko jego wierzchniej warstwy; sprowadza się do wydobycia wyrafinowanych relacji między kluczowymi znaczącymi tworzącymi ów sen. Natomiast to, do czego ów sen faktycznie odsyła, o tym Freud zdaje sie uporczywie milczeć, zdradzając jedynie, że po obudzeniu się odczuwa „lęk w myślach". Bezwiednie więc przyznaje się do tego, że nawet jego czysto „lingwistyczna" interpretacja marzenia sennego, poprzez wydobycie złożonej siatki czysto językowych skojarzeń, sprowokowanych przez samą grę znaczącymi – a więc nonsensownych, absurdalnych w swej wymowie – nie jest w stanie uchwycić jego właściwej „tajemnicy", do której owo marzenie senne odsyła; zagadki życia i śmierci, z którą śniący został brutalnie skonfrontowany. Ale też ta niemożność znalezienia spójnego „teoretycznego" punktu odniesienia, za pomocą którego ów sen

---

[2] Sigmund Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. Robert Reszke. Warszawa: KR, 1996, s. 384.

można byłoby usensownić, jest w interpretacji Freuda najbardziej fascynująca. Ostatecznie jego sen w nonsensowności tworzących go „lingwistycznych" ciągów skojarzeniowych zdaje się wyłącznie tłumaczyć sam przez siebie. Jest – aby posłużyć się jego własnym określeniem – niczym pępowina odsyłająca w gąszcz nocy życia i śmierci; albo niczym grzybnia wciągająca podmiot w swoje gęstniejące coraz bardziej rozgałęzienia, w których zagubił się on bez reszty.

Podobnie też w teorii Czystej Formy Witkacego nonsensowność wydarzeń dziejących się na scenie ma tłumaczyć się wyłącznie sama przez siebie. Wydarzenia te są jako takie pozbawione sensu i liczą się jedynie jako elementy nonsensownej konfiguracji, jaką jest akcja dramatu wzięta jako całość. W rezultacie służą one jedynie, jak postulował Witkacy, wywołaniu „metafizycznego uczucia" w widzach, zawierającego w sobie element horroru i groteski. Czy jednak owo „metafizyczne uczucie" nie przypomina do złudzenia Freudowskiego „niepokoju myśli"?

W tym sensie można powiedzieć, że bohaterowie sztuk Witkacego działają w stanie osobliwego niby-snu, w którym nie muszą się już orientować według cezury realności, ale absolutnie „rozluźnieni" czy rozregulowani w swej „psychice" mogą na różne sposoby naruszać określające jej funkcjonowanie zasady. Pod tym względem idea Czystej Formy rządząca rozwojem akcji dramatów Witkacego do złudzenia przypomina „luźny" sposób, w jaki rozwijają się Freudowskie narracje marzeń sennych. Nie dość tego. Zdaje się ona stanowić odpowiednio artystycznie zmodyfikowaną i w pewnych swych aspektach zradykalizowaną postać tej ostatniej. Tylko bowiem nadając światu przedstawionemu własnych dramatów i powieści status niby-snu, może on pozwolić sobie na luksus ignorowania wszelkich realnych uwarunkowań i stosunków przyległości między rzeczami.

3. Rozpatrywana w tym kontekście Witkacego teoria Czystej Formy jawi się jako artystyczna formuła odkrytego przez Freuda fundamentalnego prawa narracji marzenia sennego: jej rozwoju zgodnie z czysto formalnymi, językowymi asocjacjami, które za nic mają wszelkie realne uwarun-

kowania i stosunki przyległości między rzeczami. Autor *Wstępu* w oparciu o to odkrycie wypracował terapeutyczną technikę „luźnych asocjacji", wychodząc z założenia, że właśnie z pozoru całkiem „przypadkowe" skojarzenia pacjenta związane z symbolami pojawiającymi się w jego marzeniach sennych sygnalizują jakieś głębsze ukryte za nimi motywy myślowe, które pozostają w ścisłym związku z traumatycznymi wydarzeniami z jego dzieciństwa (i tym samym dają one wgląd w „archeologię" jego zaburzeń). Witkacy natomiast sformułował teorię Czystej Formy w sztuce, wychodząc z założenia, że artysta, kierując się podobną „swobodą", z jaką marzenie senne na drodze czysto językowych asocjacji ustanawia nowe, często absurdalne w swej wymowie, stosunki przyległości i następstwa między rzeczami, może w swojej fantazji przekraczać i parodiować wszelkie symboliczne więzy, tkwiące u podstaw tożsamości jednostki.

W obu wypadkach negatywnym punktem odniesienia jest narzucona jednostce przez społeczne otoczenie i kulturę „rutyna" jej potocznych asocjacji, która sprawia, że swoją tożsamość buduje ona na wyparciu szeregu skojarzeń uznanych przez to otoczenie za „niedozwolone" czy „grzeszne". Jeśli jednak Freud technikę „luźnej asocjacji" stosuje po to, aby konfrontując pacjenta z tym, co zostało przez niego wyparte, przywrócić go na powrót światu społeczeństwa i kultury, Witkacy postulat realizowania Czystej Formy w sztuce traktuje jako środek do obnażania przez artystę arbitralności wszelkich społecznych konwencji i norm, co też w końcu prowadzi do całkowitego rozpadu wykreowanego przez niego świata.

Tak czy inaczej dla obu tych autorów punktem wyjścia jest nonsensowna „logika" marzenia sennego jako w swej istocie logika czystej językowej formy. W tym sensie Witkacego postulat realizowania Czystej Formy w sztuce wykazuje zdumiewające pokrewieństwo z rozpoznaną przez Freuda czystą formą marzenia sennego jako fundamentalną zasadą rozwoju jego narracji.

Artysta bowiem, któremu chodzi o samą Formę dzieła, wyczarowuje je niejako z nicości, traktując jego „materię" jedynie jako negatywny punkt wyjścia, który w akcie kreacji

winien zostać przezwyciężony. Ostatecznie dzieło sztuki ma się stać w pełni tożsame ze swoją Formą: ma być swoją własną przyczyną i skutkiem.

> (...) obecnie forma sama tylko jest treścią naszego malarstwa i rzeźby, a przedmiotowa treść, czy to zbliżona do świata realnego, czy też fantastyczna, jest tylko koniecznym pretekstem do jej stworzenia i nie ma bezpośredniego z nią związku, jest tylko „dopingiem" dla całej artystycznej maszyny, wprowadzającym ją w napięcie twórcze (...)[3].

U podstaw Witkacego ujęcia dzieła sztuki tkwi zatem nowe ujęcie relacji między jego „tworzywem" („zawartością") i formą, degradując to pierwsze do roli zewnętrznego bodźca, pobudzającego samorzutną aktywność Formy. Zgodnie z tym ujęciem artysta powinien zerwać z tradycyjnym podejściem do tworzywa dzieła sztuki, w ramach którego interesuje go ono jedynie ze względu na jego funkcję przedstawiającą jakiś świat zewnętrzny czy świat fantazji. Zamiast tego powinien traktować tworzywo wyłącznie jako swoisty „bodziec" wpływający na ukształtowanie się formy dzieła sztuki wziętej jako całość. Zarazem jednak tworzywo, które „pobudza" kreatywne władze artysty, w ten sposób staje się w swej materialności elementem znaczącym Formy dzieła, bez którego nie mogłaby się ona ukonstytuować jako taka. Liczy się ono wówczas ze względu na funkcję, jaką pełni w obrębie owej Formy, a nie ze względu na swą funkcję przedstawieniową.

Podobne przekształcenie funkcji tworzywa dzieła sztuki oznacza nie tyle jego marginalizację, ile – paradoksalnie – jego rehabilitację jako immanentnego komponentu samej Formy. Forma dzieła sztuki, która staje się możliwa dzięki transformacji przez artystę tworzywa w jego element znaczący, jest zarówno „podmiotem" owego dzieła, jak i jego „przedmiotem": jest jego „formą" i „zawartością" zarazem. Dzieło sztuki jako manifestacja Czystej Formy jest nakierowane na siebie samo i wyznacza sobą horyzont obcowania z nim. Tak jak ma to miejsce w przypadku sztuki teatralnej, która:

---

[3] Witkiewicz, *Czysta Forma w teatrze*, s. 76.

> *jest czymś samym w sobie, ze sobą tożsamym i w tym znaczeniu absolutnym,* mimo że dla ocenienia jej wartości nie ma i być nie może obiektywnego kryterium[4].

Szerzej na ten temat Witkacy pisze we fragmencie przytoczonym poniżej, biorąc za punkt wyjścia formalną strukturę sztuki teatralnej:

> Chodzi tylko o to, aby *sens sztuki* nie był koniecznie zawarty w sensie samej życiowej lub fantastycznej treści dla całości dzieła, tylko aby sens życiowy mógł być dla celów czysto formalnych, tzn. dla syntezy wszystkich czynników teatru: dźwięków, dekoracji, ruchów na scenie, wypowiadanych zdań, w ogólnym stawaniu się w czasie, jako nierozerwalnej całości, zmieniany nawet w zupełny, z punktu widzenia życiowego, *bezsens stawania się*. Chodzi o możliwość zupełnie *swobodnego deformowania życia lub świata fantazji dla celu stworzenia całości, której sens byłby określony tylko wewnętrzną, czysto sceniczną konstrukcją, a nie wymaganiem konsekwentnej psychologii i akcji według jakichś życiowych założeń, które to kryteria mogą odnosić sie do sztuk, będących spotęgowaną reprodukcją życia*[5].

„Sensu sztuki" zatem, jej z n a c z o n e g o, Witkacy nie pojmuje jako w sposób istotny ukształtowanego przez różne ograniczenia narzucone mu przez „jej realistyczną czy fantastyczną zawartość", lecz jako efekt swoistej „syntezy" wszystkich formalnych elementów dzieła. Wypowiedź ta podważa tradycyjne typy ujęcia relacji między „formą" i „zawartością" dzieła sztuki, gdzie tej ostatniej przyznawano już to całkowitą autonomię, już to uznawano za jego podstawowy składnik. Wynika stąd, że jedynie forma pojęta jako „czysta" i niepowtarzalna struktura znaczących, która została ukształtowana zgodnie z jej własną logiką („czysto sceniczna wewnętrzna konstrukcja") stanowi liczący się element dzieła sztuki.

Witkacego teorię Czystej Formy w sztuce określają zatem dwa założenia. Pierwsze: artysta ma traktować elementy składające się na tworzywo dzieła w czysto formalny sposób,

---

[4] Tamże, s. 235.
[5] Tamże, s. 77.

upatrując w nich potencjalne znaczące posiadające „znaczenie" jedynie o tyle, o ile są elementami składającymi się na Formę tego dzieła. Drugie: podejście to artysta może urzeczywistnić jedynie wówczas, gdy posługując się owymi znaczącymi, zawiesi ich wszystkie ustalone przez tradycję związki ze znaczonymi. Dopiero wówczas może wykreować w swoim dziele całkiem nowy świat ucieleśniony w jego znaczących dzięki określającym go regułom Czystej Formy.

Tak ujęta Witkacego teoria Czystej Formy w sztuce wychodzi w zdumiewający sposób naprzeciw nowemu podejściu do języka, jakie wykształciło się w ramach tradycji francuskiego strukturalizmu. Ich wspólnym rysem jest „rozluźnienie" związku znaczące–znaczone, poprzez odmówienie temu ostatniemu jakiejkolwiek bytowej autonomii (co jeszcze miało miejsce u de Saussure'a) i sprowadzenie do roli funkcji relacji między znaczącymi. Autorem jednak, który pierwszy wskazał na szereg zjawisk, w których ma miejsce podobne „rozluźnienie", był Freud. To w jego książce o snach odnajdujemy po raz pierwszy błyskotliwe interpretacje narracji marzeń sennych, wykazujące, jak dalece ich „znaczenie" wynika z czysto formalnych relacji między pojawiającymi się w nich „znaczącymi" (czy wręcz strzępkami słów). Tym samym zaś wykazał, jak dalece „sens" jest produkowany w marzeniu sennym na poziomie jego znaczących: ustanowienia między nimi określonych relacji, a nie na poziomie tego, co owe znaczące sobą przedstawiają. Co też jawi się tutaj zazwyczaj w tak zniekształconej i absurdalnej postaci, że jako takie zdaje się nie posiadać żadnego sensu.

Jeśli jednak głęboki wpływ Freuda na poststrukturalistyczne teorie języka – np. te w wydaniu Lacana czy Derridy – jest oczywisty, poświadczony ich licznymi wypowiedziami i artykułami, w przypadku Witkacego, m.in. z racji jego sceptycznych uwag formułowanych pod adresem psychoanalitycznej teorii autora *Wstępu,* możemy jedynie ograniczyć się do wskazania na rozliczne zdumiewające analogie i podobieństwa. Jak się wydaje, był to w dużej mierze wpływ bardzo zakamuflowany i podskórny, przez niego samego nie do końca uświadamiany. Albo też po prostu nie chciał się do niego przyznawać, poza dość zdawkowymi stwierdzeniami, jak

dalece był zafascynowany teorią Freuda w dzieciństwie oraz chełpliwym wyznaniem, że sam przeszedł swego czasu przez kurację analityczną. Chociaż z drugiej strony już te skąpo przez niego zrelacjonowane biograficzne fakty stanowić mogą wystarczający argument, aby poważnie potraktować wszelkie psychoanalityczne „ślady" w jego powieściach i sztukach, niedwuznacznie wskazujące na freudowskie inspiracje.

Nasuwa się jeszcze jedna analogia, na którą zresztą już niejednokrotnie u nas wskazywano, tyle że zazwyczaj w całkiem innym niż psychoanalityczny kontekście. Chodzi o wspomniane już powyżej uderzające podobieństwa między Witkacego koncepcją Czystej Formy a „teatrem okrucieństwa" Antonina Artauda, którego teoria swego czasu wywarła tak przemożny wpływ na francuskich poststrukturalistów (Lacan, Deleuze, Derrida). Również i w tym wypadku te zdumiewające na pierwszy rzut oka pokrewieństwa dają się wytłumaczyć fascynacją ich obu nonsensem jako takim. Ten zaś wyjawił po raz pierwszy z całą ostrością jako fundamentalny „problem" ludzkiej tożsamości nie kto inny jak autor *Objaśniania marzeń sennych*.

*

Sceptyczny słuchacz tych wywodów mógłby powiedzieć, że podjęta w nich próba wykazania, iż na długo przed pojawieniem się *French Theory* po zakopiańskich Krupówkach spacerował już jej bezwiedny prekursor, zupełnie go nie przekonuje. Mógłby też dodać, że metafizyczna rozkosz, jaką daje dzisiaj czytanie jego dramatów i powieści, jest niczym w porównaniu z prawdziwą *jouissance*, jakiej doznajemy, czytając teksty francuskich poststrukturalistów. Nawet jednak jeśli w artystycznej teorii i praktyce Witkacego odnajdujemy niewiele ze smaku ciasteczka francuskiego, to ileż w niej z pieprznej pikanterii góralskiego oscypka, w której też można się bez reszty zatracić.

Agnieszka Doda-Wyszyńska

Lacanowskie upodmiotowienie, czyli o Miłości raz jeszcze

■

Znany argument Karla Poppera o nienaukowości psychoanalizy podpiera się wymogiem falsyfikowalności. To, co naukowe powinno dawać się albo potwierdzić, albo obalić; w psychoanalizie zaś potrzeba wiary w nieświadomość. Kto natomiast nie wierzy, z punktu widzenia wierzącego – wyparł wiedzę, która kazałaby mu otworzyć się na argumenty psychoanalityczne. Mechanizm wyparcia tłumaczy się absurdalnie – skoro „to" na kogoś nie działa, potwierdza tylko słuszność założenia (o mechanizmie wyparcia). Tak jak czyjaś niewiara w Boga potwierdza wierzącemu Jego zakryte istnienie.

Do psychoanalizy poprzez dyskurs

Myślę, że nawet pominąwszy założenie o nieświadomości, Lacanowska teoria dyskursów wciąż umożliwia wpisywanie myśli psychoanalitycznej w szeroki kontekst rozważań nad kondycją współczesności i spotkanie w miejscu refleksji nad fenomenem konkretnego dyskursu – mianowicie Uniwersyteckiego, który ma się – i zawsze miał – dobrze.

W latach siedemdziesiątych francuskie słowo *discours* robi olbrzymią karierę i nabiera nowego znaczenia. Słowo *discours*, powiązane z rozmową, przemówieniem, rozprawą, odnoszone do całej retorycznej tradycji, niosące wymóg – jeśli nie natychmiastowego zrozumienia, to przynajmniej – mocy perswazyjnej, nabiera nowych znaczeń. Co ciekawe, potocznie *discours* używany jest w odwrotnym znaczeniu – jako

„mowa trawa". Ambiwalencję wymogu zrozumiałości w wypadku zastosowania słowa *discours* kreślą Michel Foucault w *Porządku dyskursu* i Roland Barthes w *Wykładzie*.

Michel Foucault pisze:

> Wielu, jak sądzę, ma podobne pragnienie, żeby nie musieć zaczynać. Podobne pragnienie, by się odnaleźć, wejść do gry od drugiej strony dyskursu; nie musieć z zewnątrz brać pod uwagę tego, co może on nieść jednostkowego, niepokojącego, być może złowrogiego. Temu tak powszechnemu życzeniu instytucja odpowiada ironicznie, nadając tym początkom charakter uroczysty, otaczając je kręgiem uwagi i milczenia, narzucając im, jakby z oddali, zrytualizowane formy.
> (…) Instytucja zaś odpowiada: »Nie masz się czego obawiać, zaczynaj. Wszyscy jesteśmy tu po to, by ci pokazać, że dyskurs jest zgodny z prawem; że od dawna już troszczymy się o jego publiczne przejawy. Miejsce dla niego zostało przygotowane; miejsce, które go uczci, ale i rozbroi. A nawet jeśli zdarzy mu się zachować jeszcze jakąś moc, to zachowa ją właśnie dzięki nam i tylko dzięki nam«[1].

Nawet jeśli człowiek boi się wejść w dyskurs (a według Foucaulta – każdy się boi), jest Instytucja, która nakłania go do rozpoczęcia. Przypomnijmy, te słowa mówi profesor podczas wykładu inauguracyjnego w renomowanej Uczelni. Nigdy nie mówimy jako pojedyncze JA. Jeśli jesteśmy profesorami, Ktoś Inny nadał nam prawo do mówienia w czyimś imieniu. Nigdy nie mówimy tylko we własnym imieniu.

Katedrę semiologii w Collège de France w 1977 roku otrzymuje Roland Barthes, który wygłasza zadziwiająco podobny do poprzedniego, pełen obaw wykład, w którym mówi o niewierności języka, zawsze idącego na służbę władzy.

> Tymczasem system językowy, jako wykwit każdej mowy, nie jest ani reakcyjny, ani postępowy: jest zwyczajnie faszystowski, albowiem faszyzm bynajmniej nie zabrania mówić, on zmusza do mówienia. Język, choćby się go wyrzekło w najgłębszej intymności podmiotu, natychmiast idzie na służbę władzy. Nie-

---

[1] Michel Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. Michał Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002, s. 6.

odwołalnie dochodzą w nim do głosu dwa kruczki: zwierzchnictwo asercji, stadność powtarzania[2].

Przekonanie i powtórzenie

Wystarczą dwa mechanizmy według Barthes'a, żeby język poszedł „na służbę władzy": silne przekonanie i/lub odpowiednia liczba powtórzeń. Nie potrzeba żadnej innej legitymizacji, stąd silnie negatywne skojarzenie systemu językowego z faszyzmem jako „kultem państwa". Jest wiele definicji faszyzmu, pojęcie to łączy idee zarówno lewicowe jak i prawicowe, ale to, co najważniejsze – to dobro wspólnoty, to znaczy narodu lub grupy etnicznej rozumianej jako tożsamej z narodem. W państwie faszystowskim prawa jednostki mają być podporządkowane prawom narodu, który uzyskuje tym samym realną osobowość. Przeważnie narodem kieruje charyzmatyczny wódz, który „ma zawsze rację" (typowy Mistrz).

*

Jak odnosi się do problemu francuskiego *discours* Jacques Lacan? W seminarium *Encore* z lat siedemdziesiątych zadaje pytanie o *l'Un* (Jednego, pisane z dużej litery). Może być ono zadane tylko w miłosnym związku, dlatego każdy układ mówiących podmiotów jakoś miłosny związek udaje, a etyka chętnie przejmuje kontrolę nad nieokiełznanym zjawiskiem miłości.

„Dialog z punktu widzenia komunikacyjnego ma wiele aspektów. Można natomiast sformułować tezę, że wówczas, gdy ujmujemy go z punktu widzenia etycznego, przyjmuje charakter dyskursu"[3] – napisze Marek Zirk-Sadowski.

---

[2] Roland Barthes, „Wykład", przeł. Tadeusz Komendant (fragmenty wykładu inauguracyjnego w Collège de France 7 stycznia 1977 r.). *Teksty*, nr 5, 1979, s. 11.

[3] Marek Zirk-Sadowski, „Pojęcie dyskursu". *Kultura i Społeczeństwo*, nr 2, kwiecień–czerwiec 1992, s. 64.

Discours to coś więcej niż dialog, to nawet zniwelowanie dialogu, jego ujednolicenie, praktyka przekazywania sobie znaczeń, właściwie praktyka pewnej edukacji znaczeń, rozszerzania *l'Un* z pojedynczego podmiotu na całą społeczność.

> Jeżeli dyskurs salonu literackiego był wytworem edukacyjnych zainteresowań klas średnich, to dyskurs naukowy jest prawdopodobnie wytworem praktycznej potrzeby kontrolowania natury i życia społecznego i powstałych dla zaspokojenia tej potrzeby wspólnot naukowych. Teoretyczna wiedza jako najwyższy cel działalności naukowej wyklucza zewnętrzne czynniki, które miałyby wpływ na dialog w tej wspólnocie, opierającej dyskurs na regułach logiki i empirii. Skrajną formą tej wolności od czynników zewnętrznych, takich jak państwo, Kościół, prywatna cenzura, autorytety naukowe, jest postulat budowy nauki wolnej od wartości[4].

Ów postulat, budowy nauki wolnej od wartości, kojarzony jest szczególnie z neopozytywizmem. Wartości, według neopozytywistów, mogą zniszczyć obiektywizm. Próbowano sformułować termin tzw. „wartości poznawczych", ale nie można ich było jednoznacznie zdefiniować. Z czego to wynikało, najlepiej chyba ujął ten problem Wilhelm Dilthey – postać najbardziej kojarzona z tzw. „przełomem antypozytywistycznym" – odwołując się do kategorii rozumienia przeciwstawionej pojęciu wyjaśniania. Rozumiemy tylko całości, w które sami jesteśmy uwikłani, wyjaśniać możemy małe fragmenty.

Podobny punkt widzenia prezentuje zresztą „drugi" Wittgenstein, pisząc w *Dociekaniach*, że „reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić"[5], czyli nie można ustalić jakiejś pierwotnej Reguły. Następne tezy Wittgensteina wynikają z owego „przyjęcia reguły": nie można wskazać ujęcia reguły, które nie byłoby jej interpretacją, kierowanie się

---

[4] Tamże, s. 65.

[5] Ludwik Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998, s. 119.

regułą jest pewną praktyką, nie można kierować się regułą „prywatnie”[6].

Neopozytywistów obowiązywała maksymalna ścisłość logiczna (gwarantowana ograniczoną liczbą reguł), zdecydowanie racjonalistyczna postawa. Za tzw. „pierwszym” Wittgensteinem powtarzali: „trzeba milczeć, jeśli nie można mówić logicznie”. Do jedności nauki mogła prowadzić tylko jedność języka, a podstawą takiego języka miała być fizyka jako nauka najdoskonalsza i najobszerniejsza. Przede wszystkim neopozytywiści odrzucali nauki idiograficzne, których język nie daje się dostosować do języka fizyki, kojarzone z tym, co z jednej strony indywidualne, z drugiej – powtarzalne, zainteresowane funkcjonowaniem swojego przedmiotu, na równi z przedmiotem samym (jego określeniem). Nauki te dokonują indywidualizujących opisów konkretnych zjawisk, z drugiej strony, genetycznego, kontekstowego ich wyjaśnienia, dążąc do ujęcia całościowego. Postulat neopozytywizmu wykluczał wszelkie zagadnienia nie tylko metafizyczne, ale i indywidualne i ograniczał humanistykę co najwyżej do psychologii i socjologii, pojmowanych behawiorystycznie, automatycznie.

Gdyby jednak uczeni w każdej sytuacji podejmowali jednakowe decyzje na podstawie jednoznacznych reguł, to nauka w ogóle by się nie rozwijała. To, co odkryli tzw. antypozytywiści, to zasada *misreading*, wszelkie odczytania tekstu stają się dozwolone, bo sensu (*l'Un*) tekstu nie ma, jest „erotyka tekstu” (Susan Sontag), czy „przyjemność tekstu” (Roland Barthes). Interpretacja dzieła staje się spotkaniem czytelnika z konkretnym tekstem, przybiera postać opowieści o czytaniu. Zróżnicowanie postępowania uczonych (z tekstem) jest dla nauki korzystne, choć jest to odstępstwo od ideału ścisłości.

[6] Tamże, s. 119-120.

L'Un wspólnoty naukowej

Co znaczą jednak owe „zewnętrzne czynniki", które próbuje wykluczyć idealna „nauka wolna od wartości"? Można by je nazwać wartościami pozapoznawczymi – takie wartości, które funkcjonują w nauce, ale pochodzą spoza niej (Kazimierz Jodkowski). Mają one w gruncie rzeczy też charakter poznawczy. Przykłady Kazimierza Jodkowskiego funkcjonowania tych „zewnętrznych" wartości są skrajne:

> Najbardziej skrajne przykłady pochodzą z państw totalitarnych. Jeżeli w Związku Radzieckim przyjęto ideologię marksistowską, a według marksizmu sprzeczność to jedność i walka przeciwieństw, będąca źródłem ruchu, źródłem zmiany, to logika formalna ze swoją zasadą niesprzeczności musiała się wydać podejrzana, zaangażowana ideologicznie i to po niewłaściwej stronie, bo wyzyskiwaczy. Mogła bowiem przekonać niektórych, że sprzeczności (np. między wyzyskiwaczami i wyzyskiwanymi) nie ma, a przez to utrudniać przeprowadzenie koniecznych zmian. Podobne problemy były z genetyką. Jeśli marksizm głosi, że człowiek jest całokształtem stosunków społecznych, a genetyka mówi, że w człowieku istnieje jakieś „twarde jądro", związane z genomem, niepodatne na wpływy społeczne, to i genetyka również musiała się wydawać nauką podejrzaną ideologicznie[7].

Kwestia porządności nauki (S_1) zbudowana jest na porządności zdania (S_2). Logika ma być przeciwstawiona ideologii, a tymczasem wpada w sidła „przeciwieństwa" i ideologia jawi się jako idealna logika.

Nawet Wittgenstein wypiera się tego ideału:

> 81. F.P. Ramsey podkreślił kiedyś w rozmowie ze mną, że logika jest 'nauką normatywną'. Co dokładnie miał przy tym na myśli, tego nie wiem, ale niewątpliwie wiązało się to ściśle z ideą, która mi dopiero później zaświtała: że w filozofii *porównujemy* wprawdzie często użycie słów do gier, do rachunków ze stałymi

---

[7] Kazimierz Jodkowski, *Wartości poznawcze w nauce*. Wystąpienie w panelu dyskusyjnym, VIII Polski Zjazd Filozoficzny, Warszawa 17 września 2008; http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/inne/pliki/download.php?file=143

> regułami, ale nie możemy powiedzieć, że ten, kto używa języka, *musi* grać w taką grę. – Mówiąc zaś, że mowa nasza do takich rachunków *tylko się zbliża,* stajemy od razu na krawędzi nieporozumienia. Może bowiem powstać pozór, jakobyśmy w logice mówili o jakimś języku *idealnym*. Jak gdyby logika nasza była niejako logiką przewidzianą dla wysokiej próżni. – A tymczasem logika nie zajmuje się przecież językiem – czy myśleniem – tak jak jakaś nauka przyrodnicza zajmuje się pewnym zjawiskiem przyrody. Można tu co najwyżej powiedzieć, że języki idealne *konstruujemy.* Słowo »idealny« byłoby tu jednak zwodnicze, gdyż brzmi to tak, jak gdyby języki te były lepsze, doskonalsze od naszej mowy potocznej; i jak gdyby trzeba dopiero logika, by wreszcie pokazał ludziom jak wygląda porządne zdanie[8].

Autor *Pojęcia dyskursu* (Zirk-Sadowski) doda, że dyskurs naukowy jest możliwy tylko dzięki autonomii uniwersytetu, którego podstawowym mechanizmem jest kontrola kariery naukowej pojedynczego *l'un*. *l'Un* wspólnoty naukowej, powstałe przez powiązanie mowy z wymogami etycznymi, powoduje, że autonomia zwykłego „l'un" zostaje powoli eliminowana. Do każdego uczestnika wspólnoty skierowany zostaje wymóg zrozumiałości doskonałej, dopiero wówczas mogą zadziałać wewnątrz wspólnoty reguły chroniące przed prywatnymi interesami uczestników tego dyskursu.

Lacan w schemacie dyskursu Uniwersyteckiego nanosi owo *l'Un* wspólnoty naukowej (S_1) w miejsce prawdy, z tym, że dla Lacana prawda (*la vérité* jest pod spodem działającego – *l'agent*) jest zawsze po stronie nieświadomości, to znaczy że jako „obiektywność" jest albo niewyrażalna, albo chwilowa (czyli poniekąd subiektywna), wyrażalna w kontekście bardzo określonej sytuacji. Kartezjańskie *exsisto* – istnienie ludzkie – nie jest istnieniem koniecznym, domaga się dopełnienia w *cogitans*. Myślę dopóki jestem, jestem dopóki myślę. Nie mogę sobie pozwolić na odpoczynek, zaakceptowanie czegokolwiek tak po prostu.

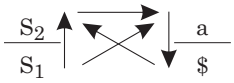
Dyskurs Uniwersytecki i Analityczny stanowią „obudowę" dla dyskursu Mistrza (pierwotnego) – Uniwersytecki wspiera Mistrza (S_1), który zawiaduje wiedzą (S_2), Analityczny produkuje Mistrza jako „jawnego" i „zwykłego", obnaża go.

---

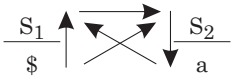
[8] Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 59-60.

W miejscu tzw. „produkcji pragnienia" (*la production*) dyskursu Uniwersyteckiego powstaje Podmiot ($), dlatego ten dyskurs nigdy nie zerwie z tzw. wielką narracją, z pozycji bezosobowego Podmiotu.

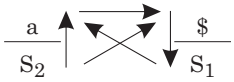
DYSKURS UNIWERSYTECKI



DYSKURS MISTRZA



DYSKURS ANALITYCZNY



I jak dyskurs Uniwersytecki redukuje się do jakiegoś założenia (za którym stoi Mistrz), tak dyskurs Analityczny redukuje się do jakiejś „bzdury" (a). Lacan napisze, że dyskurs Uniwersytecki rozjaśnia się w miarę ewoluowania w kierunku dyskursu Analitycznego, w którym pada pytanie przede wszystkim o prywatny interes uczestnika dyskursu w ogóle, pytanie o „co?", nie „kto?", gdzie Lacan kreśli strzałkę niemożliwego wyłonienia z obiektu pragnienia podmiotu (a – > $), też ujawnia się w tym dyskursie Mistrz (S_1 znajduje się w miejscu produkcji znaczenia) – okazuje się osobowy i jego interesem jest jak najbardziej zdominować podmiot. Nie tyle odkrywamy tu (podczas seansu) czym jest obiekt *małe a*, lecz tych, którzy wpłynęli na to, że nasze pragnienie wygląda tak a nie inaczej.

Tak jak w dyskursie Uniwersyteckim ukryty Mistrz jest prawdą (S_1), a dyskurs ten ma za zadanie ujarzmić obiekt małe a (a), nazwać i zawłaszczyć, w miejscu produkcji znajduje się podmiot; tak dyskurs Analityczny w miejscu prawdy ma wiedzę (S_2) o niemożliwości wyprowadzenia podmiotu z pragnienia. Podmiot jest tylko relacją znaczących, ustanawia się w każdej chwili na nowo, podczas mówienia.

Podmiot jako „przekreślona wiedza"

Podmiot chciałby być kolejnym Mistrzem, ale jest to niemożliwe. W seminarium *Encore* Lacan zaznaczy tę niemożliwą relację jako niemoc. Podmiot jest zawsze „przekreśloną wiedzą", więc nie może stać się nowym Mistrzem.

Podmiot jako czynnik dyskursu jest u Lacana przekreślony. Określa się go literą S (od *le sujet*, ale również *le savoir*), i przekreśla. Podmiot jest przekreśloną wiedzą o sobie – im bardziej wiem, tym bardziej się od siebie oddalam, bo wiem tylko w tym, co nie należy do mnie, w języku stanowiącym wspólne dobro.

Podmiot ($) wiąże sferę symbolicznego (reguły języka), wyobrażeniowego (powiązane z językiem *signifiants*) i realnego (przeżycia), jest podtrzymywany ciągłością tych sfer, które układają się w zwrotne komunikaty. Nieświadome pozbawia te sfery hierarchii. W dyskurs wtrąca się obiekt pragnienia (*objet petit a*), trudny do zlokalizowania, bo dotyczy wszystkich poziomów języka, ale nie można go wyrazić na wszystkich poziomach jednocześnie, ukazuje się to tu, to tam. W analizie (seans psychoanalityczny) ukazuje się jako symboliczne – jest to jedyne miejsce, gdzie *objet petit a* jest uchwytny w ten sposób, wszędzie indziej stanowi wyobrażeniowy symptom, powiązany z „realnym" sposobem kontrolowania satysfakcji. *Objet petit a* nie jest konkretną rzeczą (chociaż może nią „bywać"), na przykład głos możemy uznać za jeden z wielu obiektów pragnienia, ale gdy lokalizujemy taki obiekt – w głosie, na przykład, posiadającym barwę, siłę, należącym do kogoś – uruchamiamy tylko poziom wyobrażeniowy.

To, co każdemu, kto się uważa za podmiot, daje pojęcie o istnieniu innych podmiotów – napisze Lacan – wiąże się z przypisaniem przez nas tym innym zdolności do kłamstwa, inaczej mówiąc – do niezlewania się ze znaczeniem własnych wypowiedzi. Coś „wpieprza się" (tak, należałoby użyć takiego określenia) w sens – jakiś nadmiar, coś ulotnego, z czego tylko Mistrz (udający bezinteresownego) potrafi zrezygnować. Ale nawet Jemu też tylko tak się wydaje. Mistrz udaje, że cały wyraża się w mówieniu, choć Lacan stwierdził

kiedyś, iż „*jouissance* zakazane jest każdemu mówiącemu". Natomiast podmiot zawsze raduje się sobą, nawet wtedy, gdy broni się przed zadowoleniem. Wszyscy czerpiemy pewną satysfakcję – choćby nawet zdawała się ona sprzeczna z intuicją – z symptomów i z krytykowania samych siebie. Podmiot pragnienia rodzi się jako postawa wobec zaspokajania popędu, jako obrona przed satysfakcją. Podmiot widzi siebie w pragnieniu, a nie *w jouissance* (popędzie)[9].

Parafraza Kartezjańskiej formuły *cogito ergo sum* prowadzi Lacana do radykalnie odmiennej konkluzji: „Myślę tam, gdzie nie jestem, zatem jestem tam, gdzie nie myślę" (*Je pense, où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*). Lacan rozdziela analizę dyskursu i analizę „ja" (ego). Możliwa jest tylko ta pierwsza. Albowiem to, co czyni nas podmiotem, to nie *cogito*, lecz Śmierć. Mistrz to Śmierć, jest Panem wiedzy, ale ceną, jaką za to płaci, jest wyrzeczenie się pragnienia (przez to wyrzeczenie Mistrz przestaje być ludzki). Dyskurs Mistrza w punkcie wyjścia produkuje wiedzę idealną (S_1): mówię jako posiadający dostęp do wiedzy idealnej (jestem tym, który wyszedł z platońskiej jaskini i zobaczył rzeczy takimi, jakimi są).

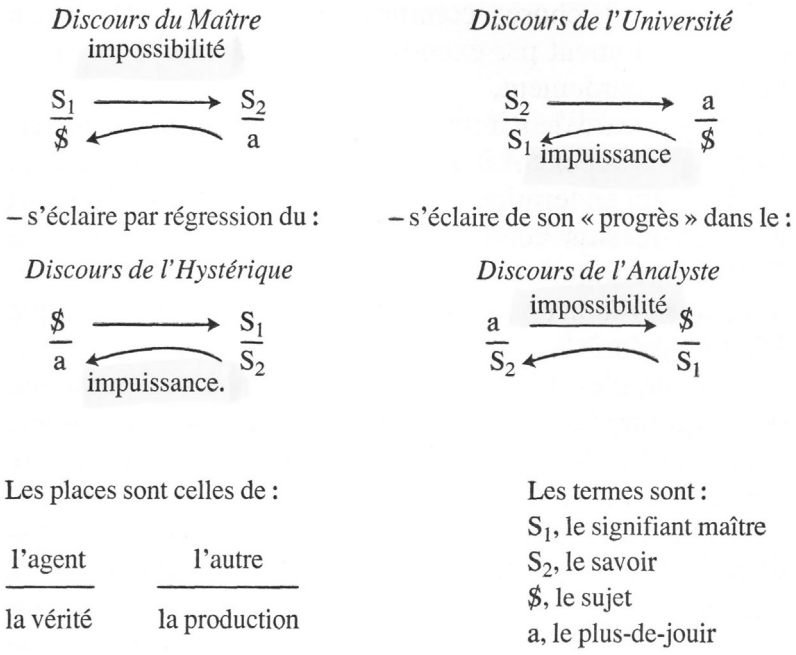
Dyskurs jako pragnienie

Podmiot zakłamuje siebie w dyskursie. Pragnienie to *discours* należący do kogoś innego. Coś, w co nie można tak sobie po prostu wejść. Trzeba uzyskać zgodę od kogoś, najlepiej od Mistrza. Tylko miłość jest relacją, która pozostawia Mistrza na boku i jest pragnieniem samym. Kochać to pragnąć być pragnionym[10].

---

[9] Bruce Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Łukasz Mokrosiński. Warszawa: Wydawnictwo Andrzej Żórawski, 2002, s. 302-305.

[10] Jacques Lacan, *Encore 1972-1973. Le Séminaire XX*, texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1975.



W Seminarium *Encore* schematy dyskursów[11] wyglądają inaczej niż te zapisane we wcześniejszych seminariach, mamy zdecydowanie mniej strzałek, są one jakby uproszczone. Uproszczenie polega na zlokalizowaniu niemożliwości i niemocy każdej z czterech głównych odmian dyskursów: Mistrza, Uniwersyteckiego, Histerycznego i Analitycznego. Czterej główni zawiadowcy dyskursów to Wielki Inny (jako jeden i pierwszy – *l'Un*), każdy z czynników ($, S_1, S_2, a) jest odmianą Mistrza i „wykańcza" pojedynczy podmiot (S), przekreśla go na swój sposób.

$ – jeżeli występuje dodatkowo w miejscu pozoru (*l'agent* – działające świadome ja – jak to ma miejsce w dyskursie Histerycznym, najbardziej podatnym na psychoanalizę), jest „przekreślony podwójnie". Wiedza (S_2) w tym dyskursie jest podmiotowi niedostępna, zasłonięta pragnieniem, nie można za pomocą wiedzy dotrzeć do obiektu pragnienia (między

[11] Tamże, s. 26.

S_2 a *obiektem małe a* znajduje się niemoc). Histeryk (częściej histeryczka) potrzebuje kogoś, kto posiądzie wiedzę na jego / jej temat (S_2 po stronie innego, w miejscu „produkcji znaczenia"). W tym dyskursie ma miejsce największe wyłączenie podmiotu jako wiedzy. Histeryk zakłada wiedzę u innego. Jest bliski prawdy, ale nie nadaje się na ucznia, dopóki tkwi w dyskursie histerycznym.

Reakcją na niedoskonałość dyskursów jest dyskurs Analityczny jako niesamodzielny i uzupełniający. Interes analityka ma być usymbolizowany w konkretnej kwocie za seans. Podczas psychoanalizy ma miejsce symbolizacja realnego, bo tylko tak rozwiązuje się symptom pacjenta. Realne jest opozycyjne do świata, można je nazwać „nie-światem", to to, co nie może zająć miejsca w świecie. Realne to ukryty punkt, do którego można się zbliżać, ale nigdy się go nie osiągnie, „pępowina symboliczności". Odcina ją dyskurs Uniwersytecki. Dyskurs Uniwersytecki z filozofią na czele eliminuje realne jako urojone, zbędne. Jedynym, który próbował utrzymać napięcie między dyskursem Uniwersyteckim a Analitycznym (czyli uprawiać oba naprzemiennie), był Sokrates[12].

Dyskurs Analityka to jedyny rodzaj więzi, gdzie objawia się *obiekt małe a* (*le plus-de-jouir*) – czysta nadwyżka. Realne (ta kategoria odznacza się specyficzną podwójnością – brakiem rzeczywistego znaczenia, przy jednoczesnej obecności w symptomach) dociera do świadomości – jak ukazał to Sigmund Freud – poprzez przejęzyczenia, pomyłki, symbole i figury językowe, a zwłaszcza poprzez język marzeń sennych. Jest ich przyczyną. Dla Freuda, nieświadomość jest miejscem składowania „szczątków", lacanowska zaś jest pustym miejscem (do zapełnienia przez *objet petit a* – obiekt pierwotnie utracony, przyczynę pragnienia obecną jedynie w serii skutków). Podmiot wchodzi w to puste miejsce, w lukę, wraz ze zmianą statusu krzyku noworodka: gdy krzyk nie posiadający intencji przemienia się w intencjonalny. Dziecko krzyczy, bo został zakłócony jakiś stan równowagi, ale to

[12] Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1984, s. 6-9.

inny (matka) przyjmuje ten krzyk jako intencjonalny, nadaje mu znaczenie poprzez swoją na niego reakcję, interpretuje go, karmiąc lub zmieniając pieluszkę swojemu dziecku. W rezultacie dziecko odkrywa intencję swego krzyku, poprzez obserwację reakcji innego. Rozpoznanie podmiotu będzie odtąd związane z doświadczeniem cierpienia, z doświadczania braku wpływu na innego. Poczucie odrębności skojarzone z intencją stanowi podmiot. Podmiot jest skierowany na brak, a nie na to, co zostaje spełnione. Swej odrębności doświadcza w chwilach porażki. Dlatego wiedzę o pragnieniu symbolizuje przekreślone $ (*savoir*).

To, co Lacan nazywa upodmiotowieniem, to zaistnienie podmiotu tam, gdzie były popędy (zawsze postrzegane jako nie swoje). Podmiot chce widzieć siebie w pragnieniu, nie w *jouissance* popędu. Podmiot pragnienia jest niemalże obroną przed satysfakcją. W eseju poświęconym *Skradzionemu listowi* Edgara Allana Poe, Lacan podkreśla, że analityk musi stale zwracać uwagę na literę tego, co mówią analizanci, a nie na to, co zamierzali powiedzieć, nie na zamierzone znaczenie ich wypowiedzi. Zwracać uwagę na literę to nie znaczy (idąc tropem *Skradzionego listu*) przeszukiwać znaną przestrzeń, lecz założyć przestrzeń odmienną. Litera (list) zostaje w tym samym miejscu lecz jest nierozpoznawalna, jeśli nie złożymy przemieszczenia sensu – podmiot jest relacją znaczących, niczym danym sam w sobie.

Obiekt pragnienia poza obiegiem

Jeśli chodzi o Freuda, to pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy, jest fakt, że klucz do Lacanowskiego „powrotu do Freuda" pochodzi spoza pola psychoanalizy: aby odkryć ukryte w dziele Freuda skarby, Lacan przywołał cały tabun teorii – od językoznawstwa Ferdynanda de Saussure'a, przez antropologię strukturalną Claude'a Lévi-Straussa, aż do matematycznej teorii mnogości oraz filozofów takich, jak: Platon, Kant, Hegel i Heidegger. Wskutek tego większość kluczowych Lacanowskich pojęć nie ma swojego odpowiednika w teorii samego Freuda: Freud nigdy nie wspomina o triadzie porządków Wyobrażenio-

> wego, Symbolicznego oraz Realnego, nigdy nie mówi o „Wielkim Innym" jako porządku symbolicznym, mówi raczej o „ja" niż o „podmiocie". Lacan używa tych importowanych z innych dyscyplin pojęć jako narzędzi, które pozwalają mu dokonać rozróżnień w sposób ukryty obecnych już u Freuda, nawet jeśli sam Freud nie był tego świadom[13].

Podmiot wypowiedzi jest według Lacana zawsze pęknięty, podzielony między efekt prawdy a wiedzę. Wiedza jest największą nieprawdą, bo szczelinę pęknięcia (wiedza jest zawsze nie moja) zapełnia dodatkowo obiekt pragnienia, wokół którego ześrodkowany jest dyskurs. Podmiot broni się przed utratą wiedzy i ma tendencję do popadania w „miraż wiedzy", wiedza zajmuje wtedy miejsce utraconego obiektu. Niebezpieczeństwo dyskursu Mistrza polega na tym, że wiedza zajmuje tutaj miejsce utraconego obiektu pragnienia.

U Lacana, obiekt pragnienia (*obiekt małe a*) jest obecny, uchwytny jedynie w swoich skutkach. Obiekt ten można zdefiniować jako termin poza obiegiem (*hors-cours*), a jego niezniszczalna rzeczywistość braku powoduje efekt fantomicznej obecności, dziwnej i niepokojącej.

> To, co Lacan nazywa *objet petit a*, jest reprezentacją (*agent*) tego zakrzywienia, nieuchwytnym X ze względu na które, gdy stajemy przed obiektem naszego pragnienia, więcej satysfakcji daje nam obtańczenie go dookoła niż prosta droga do celu[14].

Obiekt pragnienia (czy inaczej obiekt pierwotnej rozkoszy) jest punktem wiążącym wszystkie wymiary języka, jest związany z doświadczeniem, gdy Inny w pełni odpowiedział na nasze wołanie, co już później nigdy się nie powtórzyło. Mało! To nigdy nie miało miejsca. To tylko symboliczne oznaczenie początku narodzin pragnienia (dążącego do powtórzenia rozkoszy, czyli pełnego zaspokojenia) – „obiekt małe a": pierwsza litera alfabetu pokazuje, że początek jako początek istnieje tylko symbolicznie. Obiektem psychoanalizy miałby

---

[13] Slavoj ŹiŹek, *Lacan, Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. Julian Kutyła. Warszawa: Seria Krytyki Politycznej, 2008, s. 17.

[14] Tamże, s. 95.

być brak przedmiotu. To, co osnuwa się wokół tego braku byłoby działaniem podmiotu i podmiotem samym. Podmiot to pojęcie utożsamiane ze świadomością, ale pozostaje pytanie: czego ta świadomość dotyczy, skoro osnuwa się wokół braku? Podstawą zaburzenia dyskursu jest związek podmiot – obiekt *a*. To, jak ten związek się realizuje, jest prawdą dyskursu. Największe wyłączenie pragnienia występuje w dyskursie Mistrza. Mistrz (S_1 – pierwszy znaczący, prawda obiektywna, punkt początkowy) powinien produkować po stronie ucznia (poddanego) wiedzę (S_2), ale relacja między S_1 i S_2 nazwana jest przez Lacana niemożliwością (*impossibilité*). Wzajemność w tym dyskursie jest wykluczona, choć mocno wyobrażona (jeśli jest Mistrz, to gdzieś musi być poddany uczeń).

Fantazjowanie o pragnieniu

Fantazja według ŹiŹka operuje na dwa sposoby: zamykając zakres faktycznie możliwych wyborów, jednocześnie zachowuje fałszywe otwarcie systemu. Zostajemy w przekonaniu, że wykluczony wybór mógłby się zdarzyć, a nie dochodzi do niego tylko z powodu przygodnych okoliczności lub, więcej, bo tak wybraliśmy. „Przekraczanie fantazji" polega właśnie na akceptacji bolesnego faktu radykalnego zamknięcia (możliwości). Przykład (obsesyjne odwlekanie): mógłbym nauczyć się języka obcego, gdybym włożył więcej pracy; nauczę się prędzej czy później; gdy pójdę na kurs; gdy kupię odpowiedni program komputerowy do nauki języków; wstrzymam się jeszcze, bo podobno wyszedł teraz jeszcze lepszy niż ten poprzedni… Fantazja to złudzenie otwartości, manipuluje faktami układając je w celowy ciąg przyczynowo-skutkowy. Stawką fantazji jest tajemnica pożądania odczuwanego przez innego[15].

[15] Slavoy ŹiŹek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001, s. 44-51.

Podmiot jest tym, kto/co szuka wiedzy – czym jest dla innego: rodziców, kochanki, żony, męża, współpracownika, przyjaciół – pragnąc odkryć los zaangażowany w jego istnienie. Pociecha fantazji brzmi: zostałem powołany do życia w określonym celu. Podmiot histeryczny prowokuje, domaga się od innego, żeby interpretował, sam nie wie czego pragnie – *Wielki Inny* ma mu to powiedzieć. Obsesyjna struktura (najlepiej chyba widoczna w dyskursie Uniwersyteckim) jest odwrotnością histerycznej, to budowanie granicy przeciwko *jouissance* innego.

Podmiot histeryczny (częściej kobieta) chce mieć do czynienia ze swoim pragnieniem poprzez pragnienie innego podmiotu (przegląda się w innym). Histeryk pragnie, żeby analityk powiedział mu, co stanowi jego pragnienie. Żeby utrzymać analizę, analityk nie może oczywiście pozwolić ulokować się w miejscu, w którym chciałby go widzieć pacjent, powstrzymuje się więc od domagania się, czyli nie prosi: powiedz mi więcej (łamie symetrię komunikacji – psychoanaliza nie ma być kolejnym rodzajem komunikacji). Pacjent odnosi się do analityka jak do upodmiotowionego, czyli jako tego, który domaga się, żeby pacjent mówił więcej, chce coś wiedzieć o pacjencie. Analityk lacanowski powstrzymuje się od interpretacji, tylko skanduje. Jest w pozycji Boga z Księgi Rodzaju: Gdzie jesteś Adamie? – pyta. Chodzi o pozycję względem swojego pragnienia, a nie tłumaczenie skąd ono się wzieło.

Obsesyjna struktura to próba niszczenia *Wielkiego Innego* – gdy na przykład analityk odpowiada pytaniem na pytanie – obsesyjny denerwuje się: „proszę odpowiedzieć na moje pytanie!" Strona pragnienia jest skreślona, jak gdyby jej nie było, tam gdzie działa pragnienie – u obsesyjnego pokazuje się przekonanie (S_2 – wiedza pochodząca od Mistrza).

Figura *Wielkiego Innego* jest osią pragnienia, dlatego dyskurs Mistrza jest jedynym w pełni zrozumiałym dyskursem. Mimo niemożliwego połączenia między S_1 i S_2, jedyne co wiemy, to że jest *Wielki Inny*. Choćby język, który „nami mówi".

Miłość jako powtórzenie

Wróćmy do *Porządku dyskursu* Michela Foucaulta. Czy to nie jest wyznanie wiary ze strony profesora (mistrza) w jeszcze większego Mistrza? A z drugiej strony, Foucault próbuje być analitykiem, początek nie należy do niego. Wielu pragnie nie zaczynać, nie „musieć z zewnątrz brać pod uwagę tego, co może on (dyskurs) nieść jednostkowego, niepokojącego, być może złowrogiego". Instytucja nadaje tym początkom charakter uroczysty, pokazując zgodność dyskursu z prawem, przygotowując mu miejsce, „które go uczci, ale i rozbroi". Mistrz pozwala mówić, ale natychmiast mowę rozbraja. Nie wolno mówić „od siebie". Jest to o tyle łatwe, że pod *l'Un* nigdy nie mamy tylko Jednego.

> Współcześni „niewinni" mawiają o niej tak, jak gdyby była jedna – z tej strony ci, co ją mają, z tamtej ci, co jej nie mają; onegdaj sądziliśmy, że władza jest sprawą *par excellence* polityczną, sądzimy dziś, że jest także sprawą ideologii, wślizguje się tam, gdzie nie widać jej od razu – wśród instytucji, w nauczaniu, mimo to, że w sumie jest jedna. Tymczasem jeśliby władza była mnoga, jak demony? „Imię moje jest Legion" – mogłaby rzec, zewsząd, ze wszystkich stron, przywódców, aparatów, wielkich i maluczkich, grup ucisku i nacisku: wszędzie „słuszne" głosy, których słuszność stwarza posłuch wobec dyskursu każdej władzy – dyskursu arogancji. (…); nazywam dyskursem władzy wszelki dyskurs rodzący niedostatek, a zatem poczucie winy u tego, który go odbiera. Niektórzy oczekują od nas, intelektualistów, byśmy przy każdej okazji występowali przeciw Władzy; tymczasem nasza prawdziwa walka trwa gdzie indziej, trwa przeciw *władzom,* a nie jest to bój łatwy, jako że władza, mnoga w przestrzeni socjalnej, jest – symetrycznie – ustawicznie obecna w czasie historycznym: stąd przegnana i wycieńczona odbija sobie gdzie indziej… (…) A oto i on, przedmiot, w który wpisuje się władza całej ludzkiej wieczności – mowa (*le langage*), a mówiąc bardziej precyzyjnie, jej konieczna reprezentacja: system językowy (*la langue*)[16].

Można by skomentować: to straszne! Ale psychoanaliza przecież, jak chciał Freud, powstała po to, by uczynić człowie-

[16] Barthes, „Wykład", s. 9-10.

ka zdolnym do miłości i pracy. Tymczasem mówi o wszędobylskiej Władzy!? Nie jest chyba tak źle. *Encore* to też imię miłości – pozytywne powtórzenie, i tak jak w dyskursie Analitycznym mówimy analitykowi znaczące głupstwa, tak język miłości to głupstwa (powtarzane do znudzenia) – *encore* i *en corps*. Miłość nie kieruje się *jouissance*, nie mamy tu nakazu gry sensem (*Jouis!*). „Rozkosz Innego, Wielkiego Innego, ciała Wielkiego Innego, które go symbolizuje, nie jest znakiem miłości”[17]. Rozkosz *jouissance* zawsze należy do Wielkiego Innego, popędy nie są nasze, tak jak język (ciało Wielkiego Innego, które nawet w rozkoszy szuka prawa i nakazu) nie jest nasz. Miłość zawsze jest wzajemna na mocy „niemocy”: pragnę ciebie, żebyś mnie pragnął, to nieskończone *l'Un* miłości: miłość rozhisteryzowuje każdy dyskurs i nie pozwala się wcielić. Wcielona miłość zapisuje się bowiem jako *l'amur* (nie *l'amour*), jest jak bicie głową w mur (*à mur*). Cielesność staje się niewygodną granicą miłości, gdzie obowiązuje paradoks Zenona: nieskończona gonitwa męskiego orgazmu za kobiecym. *La jouissance* jest falliczna i czyni kobietę nieistniejącą. Lacan odkrywa, że Don Juan musi być homoseksualistą[18]. Nie ma relacji seksualnej[19] – to zdanie paradoksalnie dowartościowuje miłość, i dyskurs Analityczny – jedyny jaki jest w stanie wysłuchać dyskursu Histerycznego, uczynić niemoc wyprodukowania wiedzy w tym dyskursie wartościową niemocą, wyzwalającą.

Czyżby psychoanaliza osłabiając społeczne Instytucje, pokazując paradoksy ich funkcjonowania i stojącego nad nimi zimnego Mistrza wciąż uzdalniała człowieka do miłości i pracy? Może tylko należałoby inaczej rozłożyć akcenty po Lacanie? Może ktoś powinien napisać książkę pt. „Natura jako źródło cierpień”, skoro to w sferze popędowej tkwi najwięcej nakazów (*jouis sens!* znajdź w tym wreszcie sens!).

---

[17] *La Jouissance de l'Autre, de L'Autre avec un grand A, du corps de L'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe de l'amour*, w: Lacan, *Encore*, s. 11.

[18] Tamże, s. 18.

[19] Tamże, s. 21.

> Ostatnim razem powiedziałem, że rozkosz Wielkiego Innego nie jest znakiem miłości. A teraz mówię, że miłość jest znakiem. Czy miłość polega na tym, iż to co się ukazuje nie jest *niczym więcej* niż tylko znakiem?[20]

Miłość jest tylko znakiem/powtórzeniem (*encore*) w ciele (*en corps*), ale nie ciele Wielkiego Innego (w języku; być może dlatego język miłości jest zawsze banalny).

Roland Barthes też tak to ujmuje:

> Istnieją dwie afirmacje miłości. Kiedy zakochany spotyka innego, jest to najpierw afirmacja bezpośrednia (psychologicznie: olśnienie, zachwyt, uniesienia, szalona projekcja spełnionej przyszłości: zżera mnie pragnienie, pęd do szczęścia): wszystkiemu mówię tak (oślepiając siebie). Następnie otwiera się długi tunel: moim pierwszym tak targają wątpliwości, miłosnej wartości nieustannie zagraża deprecjacja: jest to chwila namiętności smutnej, wzrostu resentymentu i własnej ofiary. Z tego tunelu mogę jednakże się wydostać; mogę „się przełamać", niczego nie przekreślając; mogę znowu afirmować to, co afirmowałem po raz pierwszy, afirmować nie powtarzając, gdyż teraz tym, co afirmuję, jest afirmacja, a nie jej przypadkowość: afirmuję pierwsze spotkanie w jego różnicy, chcę jego powrotu, nie jego powtórzenia. Mówię innemu (dawnemu czy nowemu): Zacznijmy raz jeszcze[21].

Imię Miłości to *encore*,

> dis-cursus to pierwotnie czynność biegania tu i tam, to odejścia i powroty, przedsięwzięte „kroki", „intrygi". Istotnie, zakochany biega bez ustanku w swej głowie, podejmuje nowe kroki i spiskuje przeciw sobie. Jego dyskurs istnieje jedynie w postaci nagłych porywów języka, które zdarzają mu się w drobnych, przypadkowych okolicznościach[22].

---

[20] *La derniere fois, j'ai dit que la jouissance de l'Autre n'est pas le signe de l'amour. Et ici, je dis que l'amour est un signe. L'amour tient-il dans le fait que ce qui apparait, ce n'est rien de plus que le signe?* Tamże, s. 25.

[21] Roland Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. Marek Bieńczyk. Warszawa: KR, 1999, s. 65-66.

[22] Tamże, s. 39.

IV. Analizy

Agata Bielik-Robson

Uczniowie czarnoksiężnika: Alexandre Kojève i jego wpływ na francuską teorię

■

> Ale rozpatrywana sama w sobie Negatywność nie jest niczym innym jak Nicością, która może się manifestować tylko jako śmierć.
>
> Alexandre Kojève, *Idea śmierci w filozofii Hegla*

Chciałabym się skupić na pewnym frapującym intelektualnym zjawisku lat dwudziestych ubiegłego wieku: na magnetycznym wpływie, jaki na swych uczniach wywarł Alexandre Kojève, rosyjski biały emigrant, którego paryskich wykładów o Heglu słuchała młoda elita francuskiej humanistyki: Raymond Queneau (który spisał te wykłady i wydał pod tytułem *Wprowadzenie do lektury Hegla*), Georges Bataille, Maurice Blanchot i Jacques Lacan. W odróżnieniu od swych uczniów, sam czarnoksiężnik pozostaje, zwłaszcza w Polsce, w recepcyjnym cieniu. Pisał o nim, ale tylko na marginesie Rolanda Barthes'a, Michał Paweł Markowski, a Piotr Nowak (sam jako uczeń niezłego czarnoksiężnika, Cezarego Wodzińskiego) poświęcił mu nawet całą książkę pod dość demonicznym tytułem: *Ontologia sukcesu*. Książka ta koncentruje się jednak na analizie filozofii politycznej Kojève'a i zupełnie pomija kwestię jego wpływu na „teorię francuską". Tymczasem kojeve'owskie lektury heglowskie stanowią w kontekście tejże teorii ważne brakujące ogniwo, bez którego nie sposób zrozumieć, w jaki sposób Hegel zaistniał jako potężny prekurosor dla całego pokolenia francuskich teoretyków. To z niego bowiem zaczerpnęli oni swe ulubione wątki: doświadczenia śmierci, śmiercionośnego wymiaru języka oraz nieskończoności pragnienia.

W swojej śmiałej rewizji Hegla, łączącej elementy nietzscheańskiego nauczania o „ostatnim człowieku" z heideggerowskimi motywami *Sein-zum-Tode*, Kojève stworzył sugestywną wizję „końca Historii", w której główną rolę odgrywa wątek skończoności i doświadczenia śmierci. Zgodnie ze sformułowaną przez Kojève'a definicją, „człowiek to śmierć, która mówi", zaś kres dziejów wyznacza moment, w którym istota ludzka ostatecznie uświadamia sobie swój intymny związek ze śmiercią. Kojève'owskie przekonanie, że głęboko przeżyte doświadczenie śmierci ma charakter „antropogenny", czyli że dopiero ono czyni człowieka człowiekiem, okazało się niezwykle nośnym wyzwaniem dla francuskich słuchaczy wykładów Kojève'a, którzy ustanowili między sobą nowy rodzaj konkurencji, prześcigając się w „wyciąganiu wszystkich możliwych konsekwencji z tego filozoficznego rozpoznania".

Kojève poprawia Hegla

W swoich wykładach o Heglu, zatytułowanych później przez Raymonda Queneau jako *Wprowadzenie do lektury Hegla* (*Introduction à la lecture de Hegel*), Kojève usiłuje wprowadzić do Heglowskiego systemu pewną bardzo znaczącą korektę. Jak bowiem wiadomo, w *Fenomenologii ducha*, której czołowym motywem jest dialektyka Pana i Niewolnika, Hegel ostatecznie bierze stronę tego drugiego, Niewolnikowi przypisując zdolność do pracy, czyli przetwarzania natury i tworzenia historii. Kojève jest przekonany, że w opowieść Hegla wkradła się tym samym poważna niespójność. Jak bowiem pogodzić pochwałę czystej negatywności, której ludzki duch jest w stanie patrzeć prosto w oczy, z apologią świadomości niewolniczej, która najwyraźniej odwraca wzrok od potęgi nicości? Czy to jednak nie Pan jest w końcu bardziej człowiekiem niż Niewolnik? Czy jego relacja ze śmiercią nie jest głębsza i bardziej autentyczna?

Uderzony tą niespójnością w Heglowskim rozumowaniu, Kojève usiłuje dokonać *rehabilitacji postaci Pana*. Hegel nie

miał racji, mówi Kojève, usuwając Pana do lamusa historii, ponieważ Pan stanowi nieśmiertelny archetyp człowieczeństwa, mogącego spełnić się wyłącznie w wojowniczej konfrontacji ze śmiercią. Hegel wprawdzie wytycza drugi, alternatywny model emancypacji, która dokonuje się nie w triumfującym doświadczeniu śmierci, lecz w zwykłej i trzeźwej pracy, podlegającej zwykłemu i trzeźwemu prawu dnia. Ta alternatywa, wywodzi Kojève, jest jednak fałszywa: nie ma bowiem *innego* doświadczenia śmierci od tego, jakie staje się udziałem Pana. Niewolnik nie tyle doświadcza śmierci „w uniku", ile raczej *unika jej doświadczenia* – a tym samym doświadczenie śmierci, ten prawdziwie „antropogenny" akt inicjacji, nie jest mu w ogóle dane. Właśnie dlatego, że raz przeląkł się śmierci i tym samym zdradził swą bojaźliwą chęć życia, na zawsze pozostanie tylko niewolnikiem, istotą nie do końca uczłowieczoną. Historia, by mogła stać się historią naprawdę *ludzką*, domaga się więc powrotu i stałej obecności Pana, który z pogardy dla zwykłego życia ośmielił się rzucić śmierci wyzwanie. I choć Kojève powtarza wiernie za Heglem, że „stanowisko Pana jest impasem egzystencjalnym" i że dzieje muszą mimo wszystko potoczyć się torem wyznaczonym przez pracę Niewolnika, to jednak Pan pozostaje dlań wciąż ważnym i aktualnym wzorcem egzystencjalnym, ponieważ, choć „żyje jak zwierzę", tylko on „umie umrzeć jak człowiek"[1].

Nie przekreślając ewolucyjnego postępu Historii, Kojève usiłuje zatem przemycić na łono cywilizacji „antropogenne" doświadczenie śmierci, które, jak sądzi, właściwe jest tylko mentalności Pańskiej. Jego ideałem przewodnim staje się *synteza Pana i Niewolnika*, która zakończy dzieje ich dialektycznej relacji, a tym samym zatrzyma bieg Historii, doprowadzając ją do końca. Kojève kreśli dwie wizje „końca Historii", podając dwie możliwe wersje syntezy Pana i Niewolnika,

---

[1] Alexandre Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Aletheia, 1999, s. 87. Tytuł przekładu jest w oczywisty sposób absurdalny, ponieważ nie chodzi o wstęp do wykładów, lecz o wprowadzenie do czytania Hegla. Odtąd w tekście jako WWH.

przy czym w końcu skłania się raczej ku tej drugiej: syntezę rewolucyjną, którą promuje zwłaszcza we wczesnym okresie swej twórczości i która odpowiada stanowi świata po rewolucji październikowej – oraz syntezę ewolucyjną, która zajmuje go bardziej w okresie powojennym, kiedy to jego fascynacja Rosją rewolucyjną słabnie, ustępując miejsca coraz żywszemu zainteresowaniu amerykańskim *way of life*.

Tej pierwszej, rewolucyjnej wizji odpowiada przekonanie, że pełna realizacja człowieczeństwa nie urzeczywistni się bez „narażania życia w walce": „Wyzwolenie bez krwawej walki jest metafizycznie niemożliwe", powie (WWH, 204). Dlatego też Niewolnik, jeśli ma przestać być niewolnikiem, nie może po prostu uciec się do pracy, jak chciał Hegel, lecz musi zarazem stać się Wojownikiem – musi „sam stworzyć sytuację wprowadzającą do jego egzystencji element śmierci" (WWH, 214). Po czym dodaje złowieszczo: „Tylko dzięki wzbudzonemu przez Terror Strachowi urzeczywistnia się idea końcowej syntezy, która ostatecznie »zadowala« człowieka. Ta »satysfakcja« osiągana jest właśnie w Strachu, jaki wzbudza Państwo" (tamże). A zatem nie chodzi tu o heglowskie Państwo, w którym panowałoby wzajemne rozpoznanie wszystkich we wszystkich oparte na wspólnej pracy i uświadomionej konieczności bycia we wspólnocie, lecz Państwo, w którym powszechne *Anerkennung* zdobywa się, stając się czynnym podmiotem terroru wszystkich wobec wszystkich; Państwo, w którym historia wygasa, ponieważ człowiek po raz pierwszy osiąga zadowalającą go syntezę. Inaczej bowiem niż Niewolnik, który pracował w lęku przed śmiercią, teraz nowy człowiek, ten robotnik-żołnierz, *pracuje w obliczu śmierci*. Wznosi tamy, odwraca biegi rzek, elektryfikuje i industrializuje – nie w imię iluzyjnego mirażu dobrobytu, lecz ku chwale ponadjednostkowego Państwa, które jest ucieleśnioną machiną śmierci. Pojednanie rozerwanej u zarania ludzkiej świadomości realizuje się tu w podwójnej postaci, pracującego wojownika i walczącego robotnika.

Już jednak na wczesnym etapie rozważań Kojève'a pojawia się wątpliwość, czy jest to rzeczywiście ten oczekiwany rodzaj syntezy, który ostatecznie spełni proces historyczny.

Rehabilitacja Pana nie ma wszak polegać na prostej rekursji „pańskości", jaką jest permanentna gotowość do „narażania życia". Kojève mówi wprawdzie: „Nie ma egzystencji ludzkiej (świadomej, mówiącej, wolnej) bez Walki niosącej ze sobą narażanie życia, tzn. bez śmierci, bez skończoności jako jej istotnego aspektu" (WWH, 204f) – ale owo „tzn.", sugerujące proste wynikanie, w istocie zawiera w sobie ważną komplikację. W zamyśle Kojève'a bowiem uświadomienie sobie śmierci jako istotnego aspektu ludzkiej egzystencji może przybrać także inną postać: łagodniejszą i bardziej kontemplatywną. Nie musi polegać na próbie męstwa, do jakiej wciąż gotowy jest archaiczny Pan; w ten sposób śmierć manifestowała się u zarania Historii i w takiej też postaci powraca ona, niezmieniona, w krwawej formule wojenno-rewolucyjnej. Doświadczenie śmierci może też stać się formą Wiedzy, w której „bezwarunkowa akceptacja własnej skończoności" stanie się ostateczną prawdą, nie budzącą ani lęku, ani w ogóle żadnej ekscytacji. Wierny historycystycznej perspektywie Hegla, Kojève wierzy, że „doświadczenie śmierci", a wraz z nim „pańskość" także podlega dziejowej ewolucji; w innej formie zaczynało Historię, a w innej formie ją skończy:

> Według niego – pisze o Heglu – to właśnie dzięki dobrowolnej akceptacji niebezpieczeństwa śmierci w Walce o czysty prestiż pojawia się po raz pierwszy Człowiek w świecie naturalnym; i to właśnie godząc się na śmierć, objawiając ją poprzez swój dyskurs, Człowiek dochodzi ostatecznie do Wiedzy absolutnej, czyli do Mądrości, kończąc w ten sposób Historię (WWH, 557).

Czymś nieco innym zatem (ale w tym *nieco* zawierają się całe dzieje różnicy) jest wojownicza konfrontacja ze śmiercią, która wyrywa człowieka z masywu natury, czyniąc go anomalnym, nadpobudliwym zwierzęciem – a czym innym pogodzenie się ze śmiercią, które, dokładnie na odwrót, umieszcza uspokojonego człowieka na powrót w świecie natury, tyle że już oswojonej i „udomowionej" przez zabiegi cywilizacji. To pierwsze doświadczenie śmierci stworzyło człowieka jako istotę „niespokojną", emanującą nadmiarem negatywności – to drugie zaś położy kres człowieczeństwu

w sensie historycznym, stwarzając istotę „uspokojoną" (*gelassen*), której szczęście polegać będzie na wiecznym odpoczynku od jej dawnej postaci. Istota ta także będzie miała rysy syntetyczne: w jej mądrej akceptacji śmierci powróci historycznie przetworzone echo pradawnej „pańskości", z kolei w jej zamiłowaniu do doczesnego szczęścia zachowa się element „niewolniczy". O ile więc rewolucyjna forma syntezy Pana i Niewolnika wyznacza graniczną fazę Historii – doprowadzając Historię do kresu, jednocześnie podtrzymuje historyczne napięcie – o tyle ta ewolucyjna forma syntezy rzeczywiście wykracza poza Historię, obiecując znużonej ludzkości egzystencję prawdziwie posthistoryczną[2].

---

[2] Synteza ta jest także oczywistą wariacją na temat „ostatniego człowieka", który pojawia się w słynnej mowie Zaratustry jako „coś najgodniejszego pogardy", czyli zezwierzęcona istoty żyjąca w „trzodzie": „Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni człowiek, który wszystko zdrabnia. Rodzaj jego jest nie do wytępienia, jako pchła ziemna; ostatni człowiek żyje najdłużej. »Myśmy szczęście wynaleźli« – mowią ostatni ludzie i mrużą niedbale oczy. Opuścili okolice, gdzie życie było twarde: gdyż ciepła potrzeba… Nieco trucizmy kiedy niekiedy: to darzy słodkimi snami. A w końcu – dużo trucizny, aby mile zemrzeć"; Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Wacław Berent. Gdynia: Tenet, 1993, s. 13. Niezainteresowana Historią – tęsknotą, tworzeniem, wielkością – a jedynie przedłużaniem własnej biologicznej egzystencji, rasa ostatnich ludzi porzuciła także „antropogenną" dialektykę Pana i Niewolnika: „Któżby jeszcze chciał panować? Któż podlegać? To zbyt uciążliwe" (tamże). Zaś jej mądrość sprowadza się do dezawuowania dawnych nostalgii człowieka jako zwykłego szaleństwa: „»Dawniej cały świat był obłędny« – mówią najsubtelniejsi i mrużą mądrze oczy" (tamże). Dla Kojève'a, zwłaszcza w późniejszej, powojennej fazie jego refleksji, kiedy otrząsa się z fascynacji Rosją Sowiecką, opis ten nie brzmi jednoznacznie pejoratywnie. W istocie obraz animalnej mądrości ostatniego człowieka, który wszystko, co heroiczne uważa za obłęd i inwestuje tylko w swoje doczesne szczęście, jawi mu się jako wcale udany finał Historii, jaką w jego rozumieniu rządzi nieprzekraczalna alternatywa: albo ludzkość podtrzymuje napięcie negatywności, a wówczas Historia staje się jednym ciągiem wojen i rewolucji – albo ludzkość wygasza napięcie negatywności, a wówczas Historia dobiega kresu, a człowiek, już pogodzony ze swą śmiertelnością, wchodzi w etap łagodnej renaturalizacji.

Religia śmierci

Niczym Bóg, śmierć dała – śmierć odbierze. Doświadczenie śmierci stworzyło Historię – doświadczenie śmierci, przez Historię zmienione, ją zakończy. Substytucja ta nie jest tylko retoryczną figurą. W Kojève'owskiej lekturze Hegla, która ujawnia religijne założenia myśli heglowskiej, jednocześnie wprowadzając do nich korektę, rzeczywiście dochodzi do istotnego podstawienia natury teologicznej: Kojève odrywa ją od jej judeochrześcijańskich korzeni i przesuwa w stronę „religii śmierci", niosącej ze sobą prawdę o ludzkiej skończoności. Wbrew bowiem chrześcijańskiej obietnicy nieśmiertelności, Kojève obwieszcza stanowczo: „*Człowiek nieśmiertelny* to kwadratowe koło" (WWH, 204f). Hegel w ujęciu Kojève'a jest więc zarazem kontynuatorem judeochrześcijaństwa, zwalczającym filozoficzną dominację myśli greckiej – jak i heretykiem, który modyfikuje doktrynę, zastępując tradycyjne objawienie słowa Bożego objawieniem śmierci.

W swoich dwóch ostatnich wykładach z roku 1933-34, spisanych w formie rozprawy *Idea śmierci w filozofii Hegla*, Kojève mówi:

> Otóż Człowiek, którego ma na względzie Hegel, to nie ten Człowiek przekazany filozoficznej potomności przez Greków, zgodnie z tym, jak się on im jawił. Ten rzekomy Człowiek postrzegany przez pryzmat starożytnej tradycji jest faktycznie istotą czysto naturalną (tożsamą), która nie ma ani wolności (negatywności), ani historii, ani indywiadualności we właściwym tego słowa znaczeniu... Natomiast Człowiek, którego analizuje Hegel, to Człowiek, który pojawia się w przed-filozoficznej tradycji judeochrześcijańskiej, jedynej tradycji prawdziwie antropologicznej... Zgodnie z tą tradycją, Człowiek różni się w sposób *istotny* od Przyrody i różni się od niej nie samym tylko myśleniem, ale w ogóle swoją działalnością... Żyjąc w Przyrodzie, nie podlega jej prawom (cuda!): o tyle, o ile przeciwstawia się jej i ją neguje, jest niezależny od niej; jest samoistny – czyli *wolny*... W tym Świecie *historycznym* i dzięki temu *wolnemu* „nawróceniu" człowiek nie jest reprezentantem jakiegoś wiecznego (czyli niezmiennego) „gatunku" jako czegoś bezpośrednio danego: został stworzony i stwarza sam siebie jako pewna jedyna w swoim rodzaju *jednostka* (WWH, 554).

Jednocześnie jednak Hegel odkrywa, że ta „historyczna Indywidualność, nieznana w pogańskiej starożytności", nie jest możliwa, jeśli nie zaakceptuje ona swej śmiertelności w najmocniejszym sensie: „jako skończoności w czasie i świadomości tej skończoności" (WWH, 556). Tylko negując wiarę w nieśmiertelność, jednostka, wyodrębniona z całości bytu, może utrzymać swą odrębność, swą zasadę separacji. Ażeby zatem człowiek stał się człowiekiem – istotą wybraną i szczególną na tle obojętnej natury – nie potrzeba *aż* boskiego objawienia, które wyprowadzi go z egipskiej nocy przyrody. Wystarczy samo doświadczenie śmierci, które okazuje się funkcjonalnym odpowiednikiem objawienia, jego bardziej ekonomicznym, filozoficznym substytutem: „W ten sposób – konkluduje Kojève – antropologiczna filozofia Hegla jest w ostatecznym rezultacie *filozofią śmierci* (albo, co jest tym samym: ateizmu)": „Akceptacja bez zastrzeżeń faktu śmierci – ciągnie Kojève – czyli ludzkiej skończoności świadomej samej siebie, jest ostatecznym źródłem całej myśli Hegla, która jedynie wyciąga wszystkie, nawet najbardziej odległe konsekwencje z tego faktu" (WWH, 557).

Czy jednak jest to dokładny ekwiwalent? Czy śmierć działa istotnie tak samo jak judeochrześcijańskie objawienie, które, jak twierdzi Hegel, wyrywa człowieka z natury i generuje historię? U Kojève'a Historia *rozpoczyna się* jako *Heilsgeschichte*, typowa Historia Zbawienia – *kończy* natomiast wygaśnięciem i odprężeniem, w którym za burtę idą wszelkie mesjańskie tęsknoty i obietnice. Czy istotnie mamy pewność, że Kojève opowiada jedną historię o jednej i tej samej ludzkości?

Uczniowie poprawiają Kojève'a (i tak to się zaczyna)

W kojève'owskiej poprawce Hegla także zatem zawiera się pewna niespójność, na którą natychmiast zwrócą uwagę jego uczniowie, przede wszystkim Georges Bataille. Skoro bowiem esencją człowieczeństwa jest od zarania „akceptacja bez zastrzeżeń faktu śmierci", personifikowana przez he-

glowskiego Pana, to co jest w końcu bardziej ludzkie, bardziej „antropogenne": nagłe rozpoznanie Prawdy, która sprawia, że Pan zastyga we wzniosłej, skamieniałej bezczynności, z której wyrywa go tylko kolejna walka – czy „niewolnicza" niechęć do Prawdy, generująca Pragnienie, Błąd nieprzystawalności do świata natury, a wraz z nim Ruch, Pracę i Historię? Bo jeśli prawdziwie ludzkie jest tylko to pierwsze, to po co wówczas cały ten dziejowy *détour*, który wiedzie nas od pierwszego rozpoznania śmierci do drugiego? I czy Historia nie jest po prostu tylko błędem, głupią omyłką, którą należałoby raczej *unicestwić*, niż – po heglowsku – *znieść*, a tym samym częściowo przynajmniej uznać i zachować? Czy nie lepiej już stać się Panem po prostu, tym wzniosłym zwierzęciem i bezużytecznym idiotą, którego negatywność pozostaje mocą *sans emploi*, czystą, doskonale destrukcyjną eksplozją nadmiaru energii?

Kojève'owska korekta Hegla inauguruje więc pewną szczególną logikę, logikę *inwolucji historycznej*, która jest dokładnym przeciwieństwem pro-historycznej, ewolucyjnej logiki Hegla. Potęga negatywności, która dotąd służyła tworzeniu świata dziejów, wyzwala się w postaci czystej i nieokiełznanej, niezdolnej do wszelkiej pracy – a jedynie do wielkiego antycywilizacyjnego potlatschu. A cała ta lawina kolejnych korekt, zmierzających do uwolnienia jeszcze czystszej i jeszcze bardziej destrukcyjnej formy owej negatywności, zostaje uruchomiona przez jeden fundamentalny błąd Kojève'a: jego dezinterpretację naczelnego heglowskiego motywu spotkania ze śmiercią, która całkowicie gubi przekorne – innymi słowy, dialektyczne – sedno heglowskiego rozumowania. To bez wątpienia prawda, że „to właśnie śmierć rodzi w Przyrodzie Człowieka i to właśnie śmierć jest siłą napędową postępu" (WWH, 566) – ale *nie* jest już prawdą twierdzenie, które Kojève z tego pierwszego wywodzi, że to „*zgoda* na śmierć" rodzi Człowieka, a następnie staje się motorem Historii. Substytucja „*doświadczenia* śmierci" przez „*bezwarunkową akceptację* śmierci" jest zabiegiem zbyt pospiesznym, który odbiera sens całej heglowskiej konstrukcji. Odrzucenie alternatywnego doświadczenia śmierci, jakie u Hegla staje się udziałem Niewolnika, okazuje się pomy-

słem, który nie tyle koryguje system heglowski, ile raczej wywraca go na nice i całkowicie rujnuje. Pragnienie bowiem nie wynika ze zgody na śmierć, lecz przeciwnie, z *niezgody* na śmierć; postęp Historii wynika nie z uznania śmierci, lecz przeciwnie, z chytrej *ucieczki* przed śmiercią, z obronnego manewru wobec jej porażającego werdyktu.

Heglowska dialektyka, w której głowną rolę odgrywa subtelne pojęcie doświadczenia pośredniego, antycypuje w tym sensie freudowską teorię mechanizmów obronnych, które jednocześnie mówią Tak i Nie temu, przed czym bronią: odwracając się od traumy, zarazem poświadczają o jej istnieniu. Negatywność aktywna w dziejach, która staje się udziałem Niewolnika, działa dokładnie na takiej właśnie zasadzie: Pragnienie okazuje się siłą apotropaiczną, jednocześnie umykającą doświadczeniu śmierci i przechowującą pamięć o traumie śmiercionośnej inicjacji. Tymczasem Kojève, lekceważąc pracę świadomości niewolniczej, uparcie twierdzi, że negatywność może przejawiać się w dziejach tylko na sposób „pański" i utożsamia twórczy postęp z gwałtowną i destrukcyjną „rewolucyjną negacją tego, co dane" (WWH, 578). „I właśnie dlatego – ciągnie – proces historyczny wymaga z konieczności tego, by śmierć stawała się aktualną, bezpośrednią rzeczywistością za sprawą wojen i krwawych rewolucji" (WWH, 580).

Ale czy u samego Hegla „śmierć nie staje się aktualną" za sprawą owej „odwleczonej destrukcji", jaką jest praca? I czy w pracy samej nie zawiera się już „rewolucyjna negacja tego, co dane"? Skąd więc ta wyższa historyczna konieczność „wojen i krwawych rewolucji"? Jeśli rację ma Hegel, to Niewolnik jest w pełni człowiekiem i Pan nie jest dziejowemu człowieczeństwu do niczego potrzebny. Jeśli jednak Kojève ma rację, odmawiając Niewolnikowi inicjacji w to, co ludzkie, to wówczas prawdziwy proces historyczny, polegający na „uaktualnianiu negatywności", składać się musi wyłącznie z aktów destrukcji, do których nie sposób zaliczyć Nauki i Pracy. Znów zatem pojawia się wrażenie, że Kojève, z pozoru tylko snując jedną narrację – o ludzkości, która „pracuje *i* walczy" – w istocie opowiada dwie różne historie, gdzie albo wojują Panowie, albo pracują Niewolnicy, zaś syn-

teza nieustannie mu się wymyka. Dwie ludzkości, powołane do człowieczeństwa na dwa różne sposoby, nie mogą zanurzyć się w tym samym dziejowym strumieniu. „Pańska" wersja Historii pełna jest krwawych wojenno-rewolucyjnych epizodów, które utrzymują w bycie dumne człowieczeństwo, jedynie niszcząc i nie budując nic w zamian (czyli, jakby powiedział ŹiŹek, „resetując" świat) – z kolei wersja „niewolnicza" przynosi burżuazyjny obraz dziejów jako procesu cywilizacyjnego, który kumuluje wiedzę, dobrobyt i naukowy postęp, jednocześnie jednak degradując człowieka do poziomu „otumanionego zwierzęcia".

Jeśli jednak to Hegel ma rację (a sądzimy, że tak jest w istocie), to Historia jest od początku do końca (jeśli ten w ogóle nastąpi), dziełem Niewolnika. Błądzenie, nieustanne wytwarzanie „błędu" jako dyskursu figuratywnego – od poezji, przez religię, po filozofię, a nawet naukę – dyskursu usiłującego nie poddać się redukcji do tego, co literalne, co tylko istnieje i co narzuca siebie jako rzeczywistość dana i zastana, stanowi nieskończoną pracę (Freud powiedziałby *Durcharbeiten*), jakiej świadomość niewolnicza poddaje swe wyparte, traumatyczne doświadczenie śmierci. Powrót Pana istotnie kończy Historię, ale bynajmniej nie w sensie, jaki przewiduje Kojève. Po prostu kończy ją, całkowicie unieważniając wymiar dziejowy. W chwili bowiem, gdy „trauma doświadczenia" zajmuje miejsce „traumy przetrwania", pozwalając na pełen powrót tego, co wyparte – powraca również okrutna, dosłowna prostota prawdy o ludzkiej egzystencji trwale naznaczonej śmiercią i skończonością, w której każde Pragnienie i Praca okazują się, jak w wizji Schopenhauera, jedynie „fałszywym krokiem": samym tylko błędem, zwykłą omyłką, wyzutą z wszelkiego metafizycznego czaru. Dlatego Kojève myli się w swej rzekomej poprawce, nazywając „antropogennym" w systemie Hegla doświadczenie „śmierci autonomicznej, świadomej, dobrowolnie zaakceptowanej" (WWH, 570). W istocie bowiem prawdziwie antropogenny jest dopiero dialektyczny rezultat tego doświadczenia w duszy niewolniczej, która w następstwie reakcji obronnej, będącej przeciwieństwem „dobrowolnej akceptacji", staje się tożsama z Pragnieniem czegoś innego niż to, co jest i co

przynosi tylko śmierć – Pragnieniem Nieprawdy, ostatecznej Nieprzystawalności, twórczego i rodzącego nadzieję figuratywnego Błędu. Tymczasem odkrycie ostatecznej prawdy w trybie koncyliacyjnym – czyli pogodzenia się Człowieka z jego skończonością, z tym, że jest tylko „chorym i śmiertelnym zwierzęciem" (WWH, 573) – sprawia, że negatywność wygasa. Rozpoznanie kończącej niczym wyrok Prawdy paraliżuje. Tam, gdzie rządzi Prawda – życie, dzieje, ruch, praca ustają:

> Tylko człowiek może utrzymać błąd w Świecie, każąc mu w nim trwać w postaci nieprawdziwego dyskursu – mówi Kojève. – I Historia jest historią nieprawdziwych Dyskursów Człowieka, które stopniowo stają się Dyskursami prawdziwymi... (A w momencie, kiedy zgodność Rzeczywistości i Dyskursu jest zrealizowana w sposób doskonały, a zatem w momencie, kiedy Człowiek nie może się już *mylić*, ponieważ nie doznając już żadnego Pragnienia, nie wykracza już poza to, co bezpośrednio dane – w tym momencie Historia zatrzymuje się [tamże, 438]...) Po stworzeniu Prawdy „Nauki" Człowiek znosi sam siebie jako *błąd* (albo Podmiot *przeciwstawny* Przedmiotowi) (WWH, 457).

Ta wizja Historii zawiera osobliwy paradoks, po raz kolejny wynikły z interferencji dwóch typów mentalności, pańskiej i niewolniczej – paradoks, który polega na zamierzonym, w intencji syntetycznym, zderzeniu dwóch zupełnie różnych wizji tego, czym jest ludzki *logos*: hebrajskiej i greckiej. Kojève rozumuje tu jak klasyczna „żydo-grecka" hybryda Joyce'a: *początek* Dyskursu interpretuje w duchu żydowskim, słusznie twierdząc, że myślenie nie powstałoby, gdyby nie silna motywacja sprzeciwu wobec tego, co jest – jednakże *koniec* Dyskursu, czyli zarazem jego *cel-kres*, interpretuje on w duchu helleńskim, pojmując go jako ostateczną *adequatio ad rem*, czyli jako całkowitą zgodność z tym, co dane. Łącząc dwie skrajnie różne narracje „logiczne", Kojève otrzymuje w swoim mniemaniu całość lepszą i spójniejszą od tych, jakie tworzą opowieści składowe. O ile bowiem narracja hebrajska, w przeciwieństwie do greckiej, podaje powód, dla którego Dyskurs się narodził – o tyle zawiesza w próżni jego cel: jak długo Błąd ma się utrzymywać? I po co? Ku jakiej wyższej syntezie, jeśli w ogóle, zmierza ta uparta anty-

tetyczność żydowskiego myślenia? Tymczasem narracja grecka nie wyjaśnia skąd wziął się *logos* i co sprawiło, że zamknięty, tożsamy ze sobą, nieruchomy krąg bytu wydał z siebie dublet w postaci porządku znaczenia – formułuje natomiast wyrazisty ideał dla Dyskursu, jakim jest „doskonała zgodność z tym, co jest". Innymi słowy; Żydzi posiedli wiedzę na temat genezy ludzkiej myśli jako motywowanego egzystencjalnym sprzeciwem Błędu – Grecy natomiast posiedli ideał, zdolny nadać dyskursywnemu żywiołowi postać teleologicznie uporządkowaną, czyli ideał Prawdy. I dopiero złożenie obu wątków – twierdzi Kojève – może stworzyć spójną opowieść, której lejtmotywem okaże się historyczne doświadczenie śmierci; jeśli bowiem u zarania Dyskursu śmierć pojawiła się jako czynnik mobilizujący do antytezy i wynikłej z niej pracy na rzecz transformacji rzeczywistości, u kresu wyłania się ona jako niebudzące już lęku spełnienie tak jednostkowej egzystencji jak całej Historii, która wykonała swoje zadanie: uczyniła ludzką skończoność czymś znośnym. Wytłumiając grozę natury osiągnięciami cywilizacji, odjęła śmierci jej dramatyzm. Choć zatem lęk przed śmiercią okazuje się *źródłem* cywilizacji, to jednak *celem* cywilizacji jest wytworzenie warunków, w których człowiek będzie w stanie kontemplować fakt swej śmiertelności bez lęku [3].

[3] W spełnieniu tym można również dostrzec ideę syntezy Kartezjusza i Hegla, jaka chodziła po głowie Kojève'owi latem roku 1936, kiedy przymierzał się do napisania rozprawy o Heglu i Freudzie razem z Lacanem. Rozprawa, nosząca roboczy tytuł *Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative*, nigdy nie powstała, zachowały się jednak notatki, których głównym tematem jest konfrontacja dwóch wizji podmiotowości: *ja myślę* oraz *ja pragnę*, *cogito* i *libido*. „U Hegla – pisze Kojève – kartezjuszowskie pierwotne *ja myślę* staje się *ja pragnę*… z tego w końcu powstaje *pragnę filozofować*… Doprawdy, nie wolno zapominać, że w systemie filozofii kartezjańskiej ‚ja' nie zostaje zredukowane do myślenia, czyli do adekwatnego objawienia bytu przez świadomość. ‚Ja' to także wola i właśnie ona jest źródłem błędu" (cyt. za Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, przeł. Robert Reszke. Warszawa: KR, 2005, s. 159). To heglowskie *pragnę filozofować*, wyrosłe ze zderzenia hebrajskiego wolicjonalizmu i greckiego ideału kontemplacji, tworzy wówczas paradoksalne napięcie, niepozwalające zrealizować się samemu celowi, czyli filozofowaniu, które jako „adekwatne objawienie bytu przez świadomość" musi być wolne od wszelkie-

Ale cała ta synteza wisi na bardzo cienkiej i niepewnej niteczce: na subtelnej różnicy między *zniesieniem* Pragnienia i Błędu, a ich prostą *negacją*, oddaleniem i usunięciem jako *tylko* błędu. Uczniowie Kojève'a zerwą ją natychmiast. Odkryją oni bowiem, że doświadczenie śmierci, które istotnie funkcjonuje w ich myśli na prawach nietykalnego objawienia, nie jest faktem podatnym na historyczną manipulację – że, przeciwnie, stanowi pewien, jak to chwilę później ujmie Bataille, *antropologiczny constans*, którego stałą cechą jest budzące odwieczną grozę, całkowicie nieoswajalne *mysterium tremens*. Śmierci, powiedzą, nie da się oszukać: nie można chytrze wykorzystać jej potęgi negatywności, by zbudować cywilizację, a potem, już przez cywilizacyjne okulary, spojrzeć jej prosto w oczy i doświadczenie to wytrzymać bez lęku. „Bezwarunkowa akceptacja śmierci" nie może przybrać charakteru łagodnej kontemplacji; nie sposób przyglądać się jej „przymrużonym okiem" ostatniego człowieka. *Albo* bowiem „patrzymy negatywności prosto w oczy" i Prawda ta wystarcza nam za jedyną przewodniczkę naszej egzystencji – *albo* robimy unik, „mrużymy oczy", uciekamy i tworzymy Dyskurs-Błąd, którego celem jest cywilizacyjna transformacja rzeczywistości. Tu nie ma żadnej dialektycznej trzeciej drogi, żadnej syntezy.

Tak zatem za sprawą Kojève'a, choć w sposób nie całkiem przez niego zamierzony, archetyp Pana powróci z historycznych rejonów wyparcia, zasiewając osobliwe tanatyczne ziarno, które wdzięczny grunt znajdzie u licznych kojève'owskich adeptów: u Bataille'a w jego pochwale arbitralnego „wydatku", czyli *l'expenditure* i pańskiej wersji „negatywności bezużytecznej"; u Blanchota i de Mana w ich przeświadczeniu, że człowiek wkracza w prawdziwie ludzki obszar języka, jedynie dzięki inicjacji w jego „przestrzeń pośmiertną"; u Foucaulta i Barthes'a w ich deklaracji śmierci autora jako pozostałości mieszczańskiego ego, które na próżno zabiega

---

go pragnienia – to bowiem, jako wola, generuje tylko błąd. Ostateczna mądrość-synteza jest więc „filozofowaniem", którego nie ożywia już żadne pragnienie – jednocześnie jednak pragnienie to utrzymuje się w akcie mądrości w postaci zniesionej.

o swoje przeżycie we własnej pracy i dziele; i wreszcie u Lacana, który ów motyw sublimacji przez śmierć wyniesie na nowe, dotąd niespotykane wyżyny spekulacji. Ferment, jaki spowodowały wykłady Kojève'a, ma w sobie coś z zamętu wywołanego nieopatrznym zaklęciem ucznia czarnoksiężnika. Mądrym czarnoksiężnikiem jest tu Hegel, który stworzył „archetyp Pana" jako konieczne zło, a następnie odebrał mu moc, przywalając jego grobowiec piramidą cywilizacji – lekkomyślnym uczniem natomiast Kojève, który wywołał „pańskiego" ducha z czeluści, nie do końca licząc się z konsekwencjami jego mrocznego nadejścia.

Patrycja Tomczak

Myślenie miłości. Jean-Luc Marion i ponowoczesna heurystyka biblijna

■

„Jean-Luc Marion, filozof w Polsce niemal całkowicie nieznany" – takimi słowy profesor Karol Tarnowski otwierał dwanaście lat temu przedmowę do pierwszej, i do niedawna jedynej, książki Mariona przetłumaczonej na polski[1]. Dopiero w ubiegłym roku przez księgarnie przemknęło kolejne, wyczekiwane tłumaczenie innej ważnej pozycji filozofa, *Etant donné*[2], a przed sześcioma laty pojawiła się jego pierwsza polska monografia[3]. Czy można jednak mówić, że przez ostatnie dwanaście lat myśl Mariona zadomowiła się w polszczyźnie, a jej krytyczna recepcja wprowadziła filozofa do obiegu rodzimej humanistyki, i jaką rolę odegrały w tym procesie amerykańskie kampusy?

Urodzony w 1946 roku Marion, przedstawiciel kolejnej generacji francuskich filozofów, wędruje śladami Levinasa, Ricoeura i Derridy na najbardziej prestiżowe katedry, paryską Sorbonę (Paris-IV) czy Uniwersytet w Chicago, i choć wymieniany we wszelkich opracowaniach superlatywnie, jako „jeden z najwybitniejszych" czy „najciekawszych", pozostaje myślicielem niszowym, a teza, że kontrowersyjność jest zazwyczaj najskuteczniejszym mechanizmem promocyjnym, domaga się w jego wypadku uzupełnienia: nie każda. Przyczyny wydają się złożone, z jednej strony, jak z eufemi-

[1] Jean-Luc Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, wprowadzenie: Karol Tarnowski. Kraków: Znak, 1996.

[2] Jean-Luc Marion, *Będąc danym*, przeł. Wojciech Starzyński. Warszawa: IFiS PAN, 2007.

[3] Andrzej Nawrocki, *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*. Warszawa: Akademia Pedagogiki Specjalnej, 2002.

styczną elegancją ujmuje to polski monografista Mariona, „osób, które są w stanie docenić doniosłość tych dokonań, nie ma wiele”[4]; jakkolwiek te same słowa można by z powodzeniem odnieść do pisarstwa Jacques'a Derridy, co przecież nie przeszkodziło uczynić z jego nazwiska powszechnie rozpoznawalnego emblematu (i tym samym, co prawda, liczne rzesze poczuły się zwolnione z obowiązku czytania jego tekstów, ochoczo prowadząc go, dokąd sam nie chciał – do postmodernistycznych manifestów w charakterze guru, a na kościelne ambony w roli czołowego antychrysta naszych czasów). W Polsce o pasjonujących – a odbytych w Ameryce! – dyskusjach Derridy z Marionem pisze Michał Paweł Markowski; gdyby jednak czytelnik, rozpoznając jedno francuskie nazwisko, a chcąc dowiedzieć się czegoś o drugim, zdryfował w odmęty rodzimej Wikipedii, wyczyta w skromnej notce o Marionie niewiele więcej niż „uczeń Derridy”[5]. Gdyby dalej, uwiedziony bądź niezrażony – zależnie od opcji – pragnął zaczerpnąć wiedzy źródłowej i wpisał nazwisko „Marion” tym razem do wyszukiwarki największej krajowej sieci multimedialnej „Empik”, uzyskałby dostęp nie do francuskich oryginałów czy polskich przekładów, lecz do prawie kompletnej listy wydanych w USA anglojęzycznych tytułów Mariona (z bodaj jednym niemieckojęzycznym wyjątkiem), a wśród amerykańskich monografii filozofa mógłby nawet wybrać wersję twardości okładki[6]. Prowizoryczna konkluzja tej części refleksji mogłaby więc brzmieć: gdybyśmy planowali w przyszłości konferencję „*French Theory* w Polsce dziesięć lat później”, niewykluczone, że Jean-Luc Marion zająłby w jej programie poczesne miejsce.

Wszelako jeszcze inny poza hermetyzmem języka powód niszowości wybitnego filozofa w Polsce może się okazać odporny na działanie czasu. Marion jest myślicielem, by tak rzec, wszechstronnie ideologicznie niewygodnym. Dla jednych nazbyt radykalny, czy nawet sprzymierzony z dekonstrukcjonizmem, o zgrozo, „uczeń Derridy”, a przynajmniej,

---

[4] Tamże, s. 7.
[5] http://pl.wikipedia.org/wiki/Jean-Luc_Marion [dostęp 11.10.2008].
[6] http://www.empik.com [dostęp 11.10.2008].

jak uważał Hans Urs von Balthasar, nadmiernie przejęty Heideggerem[7], filozof, o którym w latach osiemdziesiątych pisano, że za antytomistyczne poglądy może mu grozić kościelna kara; krótko – nowinkarz, którym nie warto się zajmować, bo przeminie razem z postmodernistyczną modą, przybierając z czasem stosowny rozmiar przypisu drobną czcionką do świętego Tomasza z Akwinu. Dla drugich zbyt mało radykalny, zaledwie (niezbyt pilny) uczeń Derridy, który jednak zatrzymał się wpół drogi; koń trojański chrześcijaństwa – gorzej! – katolicyzmu w obozie heideggerystów, oczywiście z biegiem lat pogodzony ze świętym Tomaszem z Akwinu; filozof, którym może i warto byłoby się zainteresować, gdyby choć mógł się poszczycić ową kościelną klątwą; krótko – zamaskowany metafizyk.

Oczywiście, tak groteskowo zarysowana niewygodna kontrowersyjność Mariona jest zjawiskiem z obszaru spłaszczającej świat ideologii, i nie ma wiele wspólnego z akademicką recepcją myśli francuskiego filozofa, wyrafinowaną, przynoszącą ciekawe owoce, choć – ośmielę się sugerować – podobnie dwubiegunową, co przytoczona wersja ludyczna. Pośród kilku polskich omówień filozofii Mariona (a są wśród nich i takie, które oparto wyłącznie na polskich przekładach jednej książki i paru artykułów) na szczególną uwagę ze względu na swą rozległość, precyzję i wyrazistość zasługują dwie lektury, które mogą wyznaczać bieguny rodzimej refleksji o Marionie, z zastrzeżeniem, że są dziś ilościowo niewspółmierne. Mowa z jednej strony o licznych pracach przywołanego już Karola Tarnowskiego[8], z drugiej – o jednym,

---

[7] Zob. Hans-Urs von Balthasar, *Teologika*, t. 2 *Prawda Boga*, przeł. Juliusz Zychowicz. Kraków: WAM, 2004, s. 125, przyp. 10.

[8] Zob. zwłaszcza: Karol Tarnowski, „Jean-Luc Marion: filozofia w horyzoncie daru", w: tenże, *Bóg fenomenologów*. Tarnów: Biblos, 2000, s. 235-259; tenże, „Podmiot w wezwaniu. Marion – Levinas", w: *Levinas i inni*, pod red. Tadeusza Gadacza i Jacka Migasińskiego. Warszawa: WFiS UW, 2002, s. 188-202; tenże, „Jean-Luc Marion, L'idole et la distance", w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, pod. red. Barbary Skargi. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997, s. 268-277; a także liczne wzmianki o Marionie, w: tenże, *Wiara i myślenie*. Kraków: Znak, 1999; tenże, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2005.

kilkustronicowym artykule również wzmiankowanego wyżej Michała Pawła Markowskiego[9]. Choć oba głosy dobiegają z dwóch zupełnie różnych miejsc, wydają się wypowiadać stereofonicznie pewien wspólny wniosek. O ile Tarnowski w badaniach nad Marionem korzysta wyłącznie ze źródeł francuskojęzycznych, uzupełnionych solidną metafizyczną niemczyzną, i sytuuje myśliciela bardzo wyraźnie w obrębie tradycji francuskiej – już to wobec Levinasa, już to w kontekście Gabriela Marcela czy Maurice'a Blondela – ale jednak w ramach *Théorie française*, o tyle Markowskiego zainteresowały amerykańskie, campusowe dyskusje Mariona z Derridą, a referując w swoim artykule ich spór o nie/możliwość myślenia daru, autor chętnie korzysta z anglojęzycznych przekładów Mariona, przywołując zarazem liczne ślady jego amerykańskiej recepcji. Jeśli dodać, że drogą wyznaczoną przez Tarnowskiego podąża kilku polskich komentatorów Mariona[10], a Markowski pozostaje na swym biegunie raczej odosobniony, nasuwa się prosty i nieco niebezpieczny wniosek, że jedynym zszywaczem, na którym zawisła zasadność umieszczenia Mariona w książce *French Theory w Polsce*, jest Markowski.

Nie jest to jedyny argument, który każe mi zrezygnować z prób szczegółowej egzegezy profesorskich odczytań Mariona, i ograniczyć się do wskazania pewnej zastanawiającej zbieżności, która francuskiego myśliciela z pewnością by nie ucieszyła. Otóż w tekstach, które poświęcił mu Tarnowski, bardzo często powraca motyw metafizyki: fenomenologiczny projekt Mariona sytuuje on w perspektywie możliwej odnowy czy „nowej formy" metafizyki[11], dwugłos Mariona i Levinasa postrzega jako „dialog braterskich metafizyk"[12], formułując zresztą w innym miejscu założenie, że poza metafizyką ontologiczną możliwa jest metafizyka agatologiczna, na co Marion – dodaje lojalnie Tarnowski – zgodziłby się

[9] Michał Paweł Markowski, „Pomyśleć Niemożliwe". *Znak*, nr 548, 1/2001, s. 25-42.

[10] Mimo wszelkich różnic, byliby to na przykład Halina Perkowska, Andrzej Nawrocki, Wojciech Starzyński, Robert J. Woźniak i inni.

[11] Zob.: Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, s. 280-281.

[12] Zob.: tenże, „Podmiot w wezwaniu: Marion–Levinas", s. 202.

niechętnie[13]. Wolno tymczasem podejrzewać, że gniewnie by taką możliwość odrzucił: gdy w *Phénomène érotique* proponuje *Medytacje erotyczne* w miejsce Kartezjańskich *Medytacji metafizycznych*, bardzo zdecydowanie odcina się „zwłaszcza od prób rozmaitych *metafizyk miłości*, tej wewnętrznej sprzeczności terminologicznej"[14]. Markowski z kolei, relacjonując spór („jeśli rzeczywiście jest to spór") Mariona z Derridą, zreferowawszy oba stanowiska, poddaje Marionowskie *fenomeny nasycone intuicją* końcowej Derridiańskiej próbie na wykrycie wirusa obecności, z łatwym do przewidzenia rezultatem: zainfekowany[15].

Konkludując, dwie odmienne polskie lektury Mariona kończą się podobnym wnioskiem; głos pierwszy: Marion nie zaszedł tak daleko, jak twierdzi, przeciwnie, wciąż tkwi w okowach metafizyki (co więcej, sam ją wbrew woli odnawia); głos drugi: Marion nie zaszedł tak daleko jak Derrida, niestety, wciąż tkwi w okowach metafizyki (co gorsza, uprawia teologię). Przypomina się drugi spór Mariona z Derridą[16] i jego emblematyczna stawka: czy jesteśmy skazani

---

[13] Tenże, *Bóg fenomenologów*, s. 251.

[14] „Nous aurons ainsi à prendre nos distances [...] surtout avec les essais de « métaphysiques de l'amour » cette contradiction dans les termes", w: Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique. Six méditations*. Paris: Grasset, 2003, s. 21.

[15] Markowski, „Pomyśleć", s. 41. Skądinąd prawdą jest, że filozoficzne użycie pojęcia obecności nie jest w słowniku Mariona zbyt ścisłe – w drugiej polemice z Derridą (zob. wskazówki bibliograficzne w kolejnym przypisie) filozof odpiera zarzut adwersarza, że teologia judeo-chrześcijańska sprowadza się do metafizyki obecności, proponując dużo bardziej jego zdaniem adekwatny termin *teologicznej pragmatyki nieobecności*; z drugiej strony nie waha się zatytułować hermeneutycznego studium o Wniebowstąpieniu *Dar obecności* (*Le don d'une présence*, w: *Prolégomènes à la charité*. Paris: La Différence, 1986) – co musiało przyprawić Derridę o okrzyk triumfu. Pokrótce, w przeciwieństwie do Derridy, u Mariona pojęcie obecności/nieobecności wskazuje na ważną, wieloznaczną grę napięć, i nie jest tak jednoznacznie negatywne – czy raczej napiętnowane nieprzezwyciężalną idolatrią – jak różnica ontyczna i ontologiczna, horyzont bycia, czy nawet „metafizyka obecności".

[16] Jacques Derrida, „Comment ne pas parler. Dénégations", w: *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987 oraz tenże, *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993; Jean-Luc Marion, „Au nom ou comment le taire", w: *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.

na logikę nieubłaganie binarną, i każda próba postawienia „trzeciego kroku" nieuchronnie zakończy się postawieniem kroku pierwszego (czyli teologiczna *via eminentiae* okaże się w rzeczywistości ukrytym powrotem do katafatycznej predykacji, a więc zamaskowaną afirmacją), czy – jak postuluje Marion – trzecia droga jest w najgłębszym sensie słowa *możliwa*? W wersji tragicznej, dla Apostołów Niemożliwego – niemożliwa, ale konieczna? Jakie są warunki takiej nie/możliwości? Jak powiada Heidegger, wyżej od rzeczywistości stoi możliwość…

Tym sposobem lokalna i mówiąc oględnie, bardzo kameralna, recepcja myśli Mariona w Polsce wprowadza nas w sedno uniwersalnego sporu o transfrancuskim i transamerykańskim zasięgu; sporu o tożsamość zachodniej kultury i o charakter jej dominujących paradygmatów. Czy Jean-Luc Marion ma rzeczywiście coś *nowego* do powiedzenia w starej jak Europa debacie na odwieczne tematy? Bo w istocie – powiada Marion – idzie tu o pewną radykalną, nieoswajalną, strzegącą dystansu, choć przemieniającą wszystko *nowość*, która przyszła na świat*, przyszła do swoich – a swoi jej nie przemyśleli* (por. J 1,11), co zaowocowało całymi wiekami metafizycznego błądzenia[17]. Ciekawym wprowadzeniem do jednego z tematów przewodnich w myśli Mariona wydaje się jego na pozór marginalny artykuł z 1983 roku, zamieszczony w zbiorze *Le Visible et le Révélé*[18], w którym francuski myśliciel zajmuje stanowisko w debacie, jaką zdawał się dotąd nie interesować, toczącą się swego czasu wokół pojęcia „filozofii

---

Pierwsza wersja artykułu Mariona ukazała się po angielsku jako *In the Name. How to avoid speaking of „Negative Theology"* i została wraz z odpowiedzią Derridy (*Response by J. Derrida*) oraz dyskusją obu filozofów (*On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, moderated by Richard Kearney*), zamieszczoną w: *God, Gift and Postmodernism*, ed. by John D. Caputo, Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Już po złożeniu tego artykułu ukazała się ważna książka Urszuli Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*. Kraków: Wydawnictwo A, 2009.

[17] *Une longue errance de la métaphysique*, zob. Jean-Luc Marion, *Le Visible et le Révélé*. Paris: Cerf, 2005, s. 117.

[18] Marion, *La «philosophie chrétienne» – herméneutique ou heuristique*, s. 99-117.

chrześcijańskiej". W punkcie wyjścia refleksji zjawia się sylwetka jednego z prawodawców owego, zdaniem niektórych hybrydalnego złożenia, Etienne'a Gilsona, autora słynnej „metafizyki Księgi Wyjścia"[19]. Nie ma chyba w dziejach zachodniej myśli biblijnego zdania, które bardziej zaciążyłoby nad jej historią niż słynna samoprezentacja *Ehjeh aszer ehjeh*, którą usłyszał Mojżesz z płonącego krzewu (Wj 3,14), i która przybrała w Septuagincie postać *Ego eimi ho on*, a w Wulgacie *Sum qui sum* – i nie ma chyba w dziejach filologii brzemiennego w cięższe skutki przykładu na to, jak skomplikowany, wielopiętrowy gmach (w tym wypadku zachodniej metafizyki, czy po heideggerowsku – ontoteologii) może zostać wzniesiony na fundamencie przekładu, który uchodzi dzisiaj powszechnie jeśli nie za błędny, to przynajmniej niedoskonały i wysoce kontrowersyjny[20]. Gilsonowski dwudziestowieczny projekt, w myśl którego w biblijnym zdaniu dochodzi do głosu arystotelesowski *actus purus essendi*, jest zdaniem Mariona świetnym dowodem na hermeneutyczny charakter filozofii chrześcijańskiej w minionym stuleciu. Tymczasem takie jej rozumienie, powiada fenomenolog, któremu często zarzucano nadmierną skłonność do hermeneutyki, można i trzeba zakwestionować.

Po pierwsze, jeśli filozofia chrześcijańska rozumie siebie jako hermeneutykę (z punktu widzenia Objawienia) pojęć wypracowanych niezależnie na gruncie ściśle filozoficznym, pozostaje zjawiskiem wtórnym, fakultatywnym i ostatecznie zbędnym: wszak *actus purus essendi* świetnie się obywa bez *Sum qui sum*. Po drugie, pada ona ofiarą podejrzeń, które ciążą na hermeneutyce jako takiej: dlaczego uprzywilejowywać interpretację chrześcijańską, skoro możliwe są inne? Na przykład dlaczego rozumieć ubóstwo jako ewangeliczną cnotę, a nie Marksowski fenomen ekonomiczny? Co więcej,

---

[19] Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: J. Vrin, 1932, s. 33; tenże, *Christianisme et philosophie*. Paris: J. Vrin, 1948, s. 138.

[20] Zob. zwłaszcza: Dominique Bourg, „Epilogue. La critique de la „métaphysique de l'Exode" par Heidegger et l'exégèse moderne", w: *L'Etre et Dieu*, ed. Dominique Bourg. Paris: Cerf, 1986, s. 215-244, wraz z zawartą tam bogatą bibliografią.

dlaczego wierzyć temu, jak chrześcijańska interpretacja sama się przedstawia; wszak interpretacje weryfikuje nie tyle to, co o sobie mówią, ile to, co przemilczają. Parafrazując Nietzschego, nie ma więc filozofii chrześcijańskiej, a tylko chrześcijańska interpretacja filozofii; z konieczności arbitralna, generująca kontr-hermeneutyki (tymże sposobem Bóg moralności, chrześcijański dla Kanta, sprowadza śmierć Boga u Marksa i Nietzschego, *Causa sui* Kartezjusza okazuje się metafizycznym idolem dla Heideggera, i tak dalej). Hermeneutyczne rozumienie filozofii chrześcijańskiej okazało się więc, dowodzi Marion, zdecydowanie niewystarczające, i trzeba podjąć próbę innego jej zdefiniowania.

W tym celu wystarczy inaczej rozłożyć akcenty, i w hermeneutyce „z punktu widzenia Objawienia" przyjrzeć się uważniej nie hermeneutyce, lecz Objawieniu, streszczonemu w postaci Chrystusa, który przynosi na świat własną hermeneutykę: ową radykalną nowość, nieprzewyższoną innowację, która nie jest i nigdy nie będzie ze świata. Chrystus mianowicie objawia-czyni widzialnym, że Bóg jest miłością (1J 4,8b.16c). Owszem, teologia pochyla się nad tym Janowym streszczeniem całej Biblii od dawna, ale – co szczególnie interesuje Mariona – miłość winna mieć swoje ściśle teoretyczne skutki w horyzoncie racjonalności, otwierając paradoksalnie wraz z Pascalowskim *porządkiem serca* cały teoretyczny kontynent dla filozoficznej eksploracji. Miłość pozostaje przy tym w najmocniejszym sensie niewidzialna, jak niewidzialne dla rozumu naturalnego jest owo pole całkowicie nowych fenomenów, które wszak udostępnia ona poznaniu[21]. Do tego właśnie filozofia potrzebuje pośrednictwa Objawienia i tym sposobem ukazuje swą drugą, niehermeneutyczną, lecz heurystyczną naturę. Marion szybko uchyla ewentualny zarzut spekulatywności swojej koncepcji, przywołując kształtowane przez wieki i żywo dyskutowane w minionym stuleciu pojęcie *osoby* – tylko teologii trynitarnej udało się tutaj ustalić, zauważa z satysfakcją, prymat relacji nad substancjalnością. Wobec twarzy zdeformowanej biedą, choro-

[21] I to właśnie *widzialność/niewidzialność* wydają się w słowniku Mariona w jakiejś mierze analogiczne do kwestii obecności u Derridy.

bą, cierpieniem – dowodzi filozof – czy wobec twarzy w jej ekstremalnych przejawach, w życiu prenatalnym, śpiączce, agonii, mogę albo już jej nie widzieć, czyli nie rozpoznawać już w niej swego bliźniego, albo widzieć w niej jeszcze to, czego już nie widać: „absolutny fenomen innego centrum świata, gdzie przebywa mój brat, którego spojrzenie na mnie pozwala mi żyć dzięki niemu". Jednak by jeszcze *widzieć* tę *niewidzialną* już twarz, trzeba ją kochać[22].

Zatem miłość w swej podwójnej, hermeneutycznej i heurystycznej funkcji, daje do myślenia, ponieważ pierwej daje. Homologiczna wobec niej filozofia chrześcijańska jako heurystyka miłości, konkluduje Marion, mogłaby w tym szczególnym momencie historii – końca metafizyki, i początku fenomenologicznej eksploracji *inaczej-niż-bycia* – odegrać decydującą rolę, przekazując fenomenologii odebraną metafizyce godność „filozofii pierwszej". Gdy prześledzić rozwój myśli filozofa, może się okazać, że siłą napędową całej przebytej drogi przekraczania metafizyki bycia ku fenomenologii donacji jest od początku przemyśliwanie miłości. To miłość już we wczesnych poszukiwaniach Mariona unieważniała różnicę ontyczną: „to, co jest, jeżeli nie otrzymuje miłości, jak gdyby nie było, podczas gdy to, czego nie ma, jeżeli pozostaje w polu polaryzacji miłości, jak gdyby było"[23]; bo też cóż mi po splendorze „zaledwie będącego" naocznego świata, porażonego nieuchronną marnością w chwili, gdy znika mi sprzed oczu ukochany? Cóż mi po sobie samym, mówi Marion w swych najnowszych tekstach, wszak jeśli szukam pewności, to nie w kwestii własnego istnienia – „być albo nie być", to już nie jest pytanie – bo i ono nie opiera się atakowi marności, wyzierającej zewsząd i powtarzającą nieustannym szeptem swą jedyną depresyjną mantrę: „*A quoi bon*? Po co?"[24]. Jeśli coś może mnie przed jej zalewem ocalić, to rychła odpowiedź na jedynie ważne pytanie – „Czy jestem kochany?" Metafi-

---

[22] Marion, *La «philosophie chrétienne» – herméneutique ou heuristique*, op. cit., s. 110; zob. także, *L'évidence et l'éblouissement*, w: *Prolégomènes à la charité*, s. 86 oraz *L'intentionnalité de l'amour*, s. 101.

[23] Marion, *Bóg bez bycia*, s. 191.

[24] Marion, *Le Phénomène érotique*, s. 52.

zyka w swej – jak malowniczo określa Marion – erotycznej ślepocie, zdefiniowała miłość jako namiętność; wtórną, a nawet fakultatywną modalność mocnego podmiotu, określanego przez racjonalność właściwą przedmiotom i rzeczom, podmiotu *cogitatio*. To może jedyny, ale za to fundamentalny błąd Kartezjusza, powiada Marion, skądinąd jeden z najbardziej kompetentnych jego znawców. Miłość wyrywa mnie oto z metafizycznej paszczy solipsyzmu i powierza nieuprzedzonemu, uważnemu spojrzeniu fenomenologii: nie jestem bowiem na miarę rzeczywistości, lecz możliwości. Łatwo tego dowieść: gdybym trwał, gdzie jestem, byłbym tym, kim jestem, lecz uważano by mnie słusznie za martwego. By być tym, kim jestem, trzeba mi otworzyć możliwość bycia innym niż jestem, zatem bym był, kim jestem (nie przedmiotem ani rzeczą tego świata), muszę być jako możliwość – jako możliwość bycia inaczej, a możliwość nie podlega weryfikowalnej pewności[25]. Idąc dalej i myśląc radykalniej, jak wcześniej powiadał Marion po dekonstrukcji kategorii mocnego podmiotu, „przyjmuję się" (*je me reçois*) z fenomenu nasyconego intuicją jako „oddany" (*adonné*)[26]; a w ostatnich tekstach doda – abym był, kim jestem, potrzebuję możliwości erotycznej. Żaden człowiek, zwłaszcza największy cynik, powiada żarliwie Marion, nie wybierze pewności nieograniczonego czasem, rzeczywistego bycia, za cenę całkowitej rezygnacji z możliwości bycia kochanym. Odpowiedź na pytanie „czy jestem (lub mogę jeszcze być) kochany – skądinąd?" nie należy do mnie i nie pochodzi ode mnie, lecz do mnie przychodzi, a zapewnienie (*assurance*) przewyższające wszelką pewność (*certitude*) może nadejść tylko skądinąd, nigdy ode mnie. Zgubiłaby mnie każda odpowiedź, której sam bym sobie udzielił[27].

To niewielka próbka stylu Mariona z *Phénomène érotique*, fenomenologicznej rozprawy całkowicie pozbawionej cytatów i jawnych odniesień, książki, o której – jak przyznaje we

---

[25] Tamże, s. 40.

[26] Zob. na przykład Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, 2 wyd. Paris: PUF, 1998, s. 361-373.

[27] Marion, *Le Phénomène érotique*, s. 72.

wstępie – myślał obsesyjnie od czasu *L'idole et la distance*. Co ciekawe, przywiodły go tutaj owe „nazbyt obciążone hermeneutyką", jak często pisano, studia z pogranicza teologii, nasycone świętym Bonawenturą, a przede wszystkim Dionizym Areopagitą, jak na przykład bardzo wymowny tekst *Od „śmierci Boga" do imion Bożych: teologiczny szlak metafizyki*[28]. I w tym szkicu pojawia się Gilson, to współczesne wcielenie francuskiej tradycji metafizycznej, tym razem jako hermeneuta Janowego *Theos agape*: to przecież wcale nie znaczy, że Bóg nie jest bytem, przeciwnie, jako że miłość jest po prostu łaskawością bytu, dowodzi Gilson; a skąd u bytu łaskawość, jeśli nie z miłości?, replikuje z krawędzi metafizycznej pułapki Jean-Luc Marion[29]. W największym skrócie, z biblijnego „Bóg jest miłością" dałby się wywieść i krach metafizyki bytu/Bycia – Bóg obywa się bez bycia, miłość nie musi być, ona „się daje", i świt nowej fenomenologii, po jej zwrotach, czy jak kto woli katastrofach zwanych zwrotami, teologicznym bądź pragmatycznym – ostatecznie także i ja obywam się bez bycia, nie muszę być, zaledwie mogę być (człowiekiem) o tyle, o ile mogę być jeszcze kochany, o ile znajdę się w polu polaryzacji miłości, o ile ogarnie mnie miłosny obieg daru.

O jak najbardziej spodziewanych, nieprzychylnych komentarzach tych, którzy nie mogą wybaczyć Marionowi teologicznych źródeł, powinowactw i implikacji jego filozofowania, nie będę tu wspominać; ograniczając się do przywołania dwóch krytycznych głosów, które dobiegły z przeciwnej strony, od myślicieli w co najmniej równym stopniu zainspirowanych Biblią, i musiały być dla Mariona dużo większym wyzwaniem. Hans Urs von Balthasar, jego mistrz, z którym współtworzył teologiczne środowisko *Communio* (skądinąd autor książeczki pod wymownym tytułem *Wiarygodna jest tylko miłość*[30]), w drugim tomie *Teologiki* (pierwszej części

---

[28] „De la „mort de Dieu" aux noms divins: l'itinèraire théologique de la métaphysique", w: *l'Etre et Dieu*, s. 103-130.

[29] Tamże, s. 127.

[30] Hans Urs von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, przeł. ks. Eligiusz Piotrowski. Kraków: WAM, 2002.

swej monumentalnej summy), upchniętego dwukrotnie do przypisów Mariona krytykuje jako tego, który poszedł za daleko, odrywając miłość od bytu i pozostawiając za sobą *esse* „jako coś przedostatniego – czego żadna myśl nie może czynić”[31]. Nieco więcej sprawiedliwości oddaje rewolucyjnemu zapałowi Mariona Paul Ricoeur, który w świetnej książce *Penser la Bible* uznaje go za „najbardziej błyskotliwego spośród nowych filozofów-teologów” i poświęca mu sporo uwagi[32]. Sedno trudności polega na rozstrzygnięciu, powiada Ricoeur; lojalnie zreferowawszy wywody Mariona, czy Janowe „Bóg jest miłością” daje do myślenia bez konieczności przejścia okrężną drogą przez Księgę Wyjścia 3,14. Skoro Marion twierdzi, że tak (co akurat nie jest do końca ścisłe!), to cóż takiego dają do myślenia miłość i dar, by rezygnować z wszelkich możliwych znaczeń czasownika być, którego polisemia może się okazać szersza od tego, co stanowiło przedmiot dociekań hermeneutyki filozoficznej tego czasownika. Pozostaje wciąż do wykazania, sumuje Ricoeur, że logika paradoksu i retoryka hiperboli nie wzmacniają modnego irracjonalizmu, ale w istocie domagają się *innego* rozumu. Stawkę ustala Ricoeur najwyższą z możliwych – idzie o nowy pakt z zachodnim rozumem, zdolny wytrzymać porównanie z tamtym paktem zawartym ongiś dzięki połączeniu judeochrześcijaństwa z hellenistycznym neoplatonizmem, a potem średniowiecznym neo-arystotelizmem. W przeciwnym razie „teologia miłości” podzieli los ontoteologii, relegowanej przez Heideggera z obszaru myśli zachodniej, a myśl chrześcijańską i żydowską czeka obsunięcie się w przepaść dekulturacji.

Być może przejęty grozą takiej anty-apokalipsy, a już co najmniej przekonany, że „nowy rozum” istotnie pozostaje w heurystyce miłości do wykazania, Marion obsesyjnie powraca do imperatywu „myślenia miłości” wedle jej własnej logiki, z właściwą jej samej ścisłością i wewnątrz horyzontu, który sama roztacza. Już w *Bogu bez bycia* definiował to za-

---

[31] Tenże, *Teologika*, s. 125.

[32] André Lacocque, Paul Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przeł. Ewa Mukoid, Maria Tarnowska. Kraków: Znak, 2003, s. 372-374.

danie dwojako: otóż myślenie Boga jako miłości wymaga pojęciowego opracowania miłości i odwrotnie, opracowania pojęcia przez miłość[33]. O ile najpełniejszą dotąd próbą odpowiedzi na pierwsze wyzwanie – pozostaje dyskusyjne, na ile udaną – jest wydany sześć lat temu *Phénomène érotique*, o tyle z wyzwaniem drugim Marion nigdy się właściwie w sposób systematyczny – jeśli to w ogóle możliwe, ale może trzeba tu niemożliwego – nie zmierzył. Nie dlatego, iżby się przed taką koniecznością uchylał, choć raz w ferworze anty-ontoteologicznego wywodu pozwolił sobie na ryzykowną szczerość, stwierdzając, że miłość pozostaje niewypowiadalna w języku Bycia – „zakładając, że można wyobrazić sobie jakiś inny język"[34]. Przypominają się tu przenikliwe w swej prostocie uwagi Guy Lafonta, zawarte w szkicu *Du verbe être au nom de Dieu*[35]: w potrzasku ontologizującej syntaksy, przemyśliwamy miłość na sposób bycia, i nawet mówiąc, że miłość bycie poprzedza czy stwarza, nie uwalniamy jej z żelaznego uchwytu kauzalistycznej logiki, która niepodzielnie rządzi wszelką argumentacją. Może się więc okazać, że „pojęciowe opracowanie miłości" ma charakter aporetyczny czy w tym sensie agonalny, iż ogłoszone dyskursywnie pierwszeństwo miłości przed byciem oznacza w tym samym momencie jej klęskę, bo z samego zwiastującego jej zwycięstwo języka, niczym z brzucha trojańskiego konia, wydobędzie się armia zwycięskich wirusów ontoteologii.

Nic w tym dziwnego. Marion sam zdawał się przeczuwać tę trudność, gdy krytycznie parafrazował słowa Rolanda Barthes'a „Nikt nie ma ochoty mówić o miłości, jak tylko dla kogoś". „Nikt nie ma ochoty mówić z miłości (*d'amour*), jak tylko do kogoś kochanego", koryguje Marion, wszak mówienie o miłości (*de l'amour*) świetnie się obywa bez miłości i bez kochanej osoby[36]. Jak brzmi owo mówienie z miłości, a zatem co z *opracowaniem pojęcia przez miłość*? Czy z tezy Mariona, że tam, dokąd miałaby ambicje dotrzeć apologetyka,

---

[33] Marion, *Bóg bez bycia*, s. 79.
[34] Tamże, s. 148.
[35] Guy Lafont, *Du verbe être au nom de Dieu*, w: *l'Etre et Dieu*, s. 183.
[36] Marion, *Le Visible et le Révélé*, s. 133.

dochodzi sama miłość, a nie dyskurs[37], należy wysnuć wniosek, że „wchłonięty przez miłość" dyskurs milknie? Najciekawszych może tropów dostarcza zamieszczony w *De surcroît* i o tyle przynależny do *French Theory*, że z anglojęzycznego pierwodruku, artykuł Mariona *Au nom ou comment le taire*[38]. Zamilknięcie języka oznaczałoby przecież drugie, chyba ostateczne zwycięstwo binarnej struktury metafizycznej predykacji, na którą skazywał teologię Derrida. Tymczasem, powtarza Marion za Dionizym Areopagitą, obie figury predykacji, zarówno afirmację jak i negację, trzeba w całości przekroczyć jako dyskurs metafizyczny[39], a dzieje się tak, gdy mocą przewyższenia znajdziemy się w polu działania pragmatycznej funkcji języka, czyli na przykład w modlitwie. Marion jest świadom, że gdy idzie o *inaczej niż bycie*, nie należy już orzekać czegoś o czymś, ale spróbować pewnej pragmatyki słowa: otóż słowa już mnie nie informują, lecz mnie wystawiają (*exposent*) na działanie czegoś, czego nie mogę nazwać, ale co mogę rozpoznać jako dobro – jednak rozpoznać nie inaczej, jak je kochając[40]. Po dokonaniu koniecznej de-nominacji, Imię już nie wpisuje Boga w horyzont teoretyczny naszej predykacji, ale nas wpisuje w horyzont Boga; podczas gdy metafizyk obsesyjnie redukuje Imię do obecności, teolog, praktykując teologiczną pragmatykę nieobecności, winien milczeć Imię (*taire le Nom*) i tym samym pozwolić Mu nadać je sobie[41]. Ostatecznie nigdy nie chodzi o to, mówi Marion, by ustalić jakieś imię Boga, ani też o to, by przeciwstawić mu jakieś zaprzeczenie – po francusku Imię, *nom*, i „nie", *non*, brzmią tak samo. Imię, przez nas niewymawialne, nadaje nam imiona i nas po imieniu wzywa[42].

To przecież nic innego jak kolejne przywołanie 3 rozdziału Księgi Wyjścia, w którym z płonącego krzewu dobiega głos „Mojżeszu, Mojżeszu!", a gdy Bóg objawia swoje Imię, to – jak mówił kiedyś Marion – jedynie dając się myśleniu jako nie-

[37] Marion, *Prolégomenes à la charité*, s. 88.
[38] Marion, *Au nom ou comment le taire*.
[39] Tamże, s. 171.
[40] Tamże, s. 178.
[41] Tamże, s. 189-190.
[42] Tamże, s. 195.

możliwy do pomyślenia. Nasza refleksja zatacza tym samym koło, od hermeneutyki *Sum qui sum* z Księgi Wyjścia – jak się okazało wątpliwej, niepewnej, podważalnej, która co gorsza dała się wprząc w budowę gmachu metafizyki zachodniej, do najeżonej innymi trudnościami heurystyki *Deus caritas est* z Pierwszego Listu Jana. Nie od rzeczy będzie w tym miejscu przypomnienie dawnej uwagi Ricoeura, że czasem zbyt łatwo abstrahowano *Sum qui sum* od kontekstu, czyniąc zeń zalążek metafizycznej predykacji i nie pamiętając, że jego biblijne miejsce jest w sercu narracji, opowieści o powołaniu Mojżesza. W tejże narracji wezwany po imieniu Mojżesz, wzdragając się przed podjęciem misji, zanim zapyta Boga (z pragmatycznych zresztą względów) o Jego Imię, zwątpi o własnym, pytając „Kimże jestem?", a w odpowiedzi na to właśnie pytanie, usłyszy „Ja będę z tobą". Czy filozofia ma zatem coś *nowszego* do powiedzenia o miłości? A skoro mówiąc *o miłości* można jednak kłamać, to radykalniej – czy filozofia, jak przypomina Marion, źródłowa miłość mądrości, może w ogóle mówić *z miłości*? Czy pojęciowy język dopuszcza ją do głosu i pozwala świętować? Ujmując rzecz nieco bardziej prowokacyjnie, czy miłość może mówić, gdy zabroni się jej narracji i obedrze z metafor? I czy to byłby właśnie powód, dla którego przywiązani do tradycji metafizycznej filozofowie dostrzegają u autorów „post-metafizycznych" przede wszystkim „uparte poszukiwanie nowego języka, który nie byłby ontologiczny", co oznacza „nieustanną pogoń za metaforą"?[43] A wracając do Biblii, czy umiłowany uczeń Jan mógłby dwukrotnie proklamować swemu Kościołowi, że Bóg jest miłością, gdyby nie wsłuchiwał się przez lata w Jezusowe *narracje* o zaginionej owcy, synu marnotrawnym i robotnikach w winnicy? Gdyby nie przemyśliwał latami Jezusowych *metafor*, wskrzeszających głos z płonącego krzewu – Ja jestem bramą owiec, dobrym pasterzem, krzewem winnym, zmartwychwstaniem i życiem? I ile byśmy z tej Janowej katechezy pojęli, gdyby nie nasze własne miłosne historie? Ostatecznie, czy nasze listopadowe, nieczęsto pascalowskie noce może rozświetlić ogień

[43] Fragmenty wypowiedzi prof. Barbary Skargi w dyskusji „Oczekiwanie bez nadziei". *Znak*, nr 548, 1/2001, s. 16.

miłości filozofów i teologów, czy raczej ogień miłości Abrahama, Izaaka i Jakuba?

Jako że w Biblii jest wszystko, jest tam i Księga, która cała wydaje się mówieniem z miłości: narracja pełna metafor, o której Rabbi Akiba miał powiedzieć, że wszystkie wieki świata ważą mniej niż dzień, w którym Izrael otrzymał *Szir Haszirim*. Pierwsza z *Hamesz Megillot*, Pięciu Zwojów, odczytywanych w pięć najważniejszych żydowskich świąt. Jej lektura wypadała w Święto Paschy, doroczną pamiątkę wydarzeń opowiedzianych w Księdze Wyjścia. Jest z wielu względów wyjątkowa: sławi zmysłową miłość i świetnie obywa się bez uduchowionej alegorezy, jako jedyna w Biblii *prawie* nie wymienia Imienia Bożego[44], a nigdy nie wątpiono w jej kanoniczność. Czy można myśleć *Pieśń nad pieśniami*? A może tylko nie da się jej myśleć inaczej niż tańcząc?

W dialogu dwóch najbardziej miłosnych i najbardziej biblijnych słów, które w *Phénomène érotique* przywołuje Marion[45], między *Przyjdź*! i *Oto ja* (*Viens – Me voici*), rozbrzmiewa apokaliptyczne słowo mesjańskiej obietnicy, które słyszę codziennie, o ile jestem kochany, i pragnę codziennie słyszeć, o ile mam jeszcze nadzieję nim być: „Oto czynię wszystko nowe" (Ap 21,5b).

---

[44] Mowa oczywiście o słynnym „płomieniu Jahwe", š*alhebetyâ* (Pnp 8,6 lub 8,7); zob. *Katolicki Komentarz Biblijny*. Warszawa: Vocatio, 2002, s. 552; *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*. Warszawa: Verbinum, 2001, s. 793.

[45] Marion, *Le Phénomène érotique*, s. 244.

Anna Grzegorczyk

Bogowie i ludzie w semiotyce Algirdasa-Juliena Greimasa. Przezwyciężanie teoretycznych aporii

■

Greimas i Ricoeur – w kole hermeneutycznym

Dwa nazwiska – dwie koncepcje kultury zestawione nieprzypadkowo, bo łączy je próba stworzenia fundamentów wiedzy o kulturze i pokazania mechanizmów nią rządzących. Zestawienie tych koncepcji dodatkowo umotywowane jest podobnymi pasjami poznawczymi reprezentujących je badaczy, jak i ich wieloletnią współpracą, a także – co dla nas najistotniejsze – przezwyciężeniem teoretycznych aporii semiotyki przez hermeneutyczne wsparcie.

Kategoria *mimesis* włącza się ostatnio ekspansywnie do humanistyki i sądzę, że powodów ku temu jest wiele, a szczególnie istotny jest ten, że próbuje się przywrócić zasadę referencjalności, rzeczywistości, łączności myślenia i działania. Te zapomniane powinności humanistyki od starożytności niejako przechowuje właśnie kategoria *mimesis*[1]. Etymologicznie wywodzona jest ona od funkcji mima, przedstawiającego za pomocą znaków czyjeś działania i przeżycia. U Arystotelesa oznacza konstrukcję fabuły, która ukazuje akcję, dzieje losów bohatera. *Mimesis* nie kopiuje jednak rzeczywistości, gdyż tragedia może przedstawiać losy bohaterów fikcyjnych.

[1] Warto już na wstępie zauważyć, iż do takich kategorii należy również *katharsis*, *mythos*, *logos*, *majeutyka*, *phronesis*. O pierwszej i ostatniej, w tej funkcji, pisze Agata Bielik-Robson w: „Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy". *Er(r)go*, nr 1, 2000. W końcowej partii tego szkicu ustosunkuję się jednak polemicznie do jej konceptualizacji powinności humanistyki, z uwagi na odmienną – z mej strony – optykę epistemologiczną.

Różne są interpretacje tej kategorii w rozmaitych dziedzinach kultury: od filozofii przez sztukę, po religię i potoczną egzystencję[2]. Dla nas istotna jest jej funkcja określająca mechanizm kultury. Jako podstawową funkcję *mimesis* w tym zakresie przyjmuje się – r o z u m i e n i e. W dwóch interesujących nas koncepcjach rozumienie przybiera różne postaci w zależności od podstawowych przesłanek teoretycznych wyznaczających całościowo pojętą kulturę.

Przyjrzyjmy się zatem – *grosso modo* – semiotycznej i hermeneutycznej koncepcji kultury w interesującym nas aspekcie. Przybliżmy w pierwszej kolejności semiotykę Greimasa.

Dwie linie semiotyki: europejska – Saussure'owsko-Hjelmslevowska i amerykańska – Peirce'a wyznaczają różne wizje humanistyki i kultury, a zarazem różne określające ją pojęcia. Dla pierwszej – Saussure'owsko-Hjelmslevowskiej – znak i analiza znaków określają pole opisu artykulacyjnej sieci form. Wewnątrzsystemowe relacje generują znaczenie słów, zdań i dyskursów kulturowych. Likwidują tym samym przedmiot odniesienia jako zbędny dla semiotycznej analizy kultury. Dla drugiej – Peirce'owskiej – znak konstruowany jest wraz z odniesieniem przedmiotowym, „rzeczywistością denotowaną" lub obiektem.

Zatem przedmiot odniesienia staje się w obu semiotycznych liniach punktem newralgicznym, różniącym koncepcje wokół nich powstające, przy czym linia Peirce'owska „oskarżana" jest przez Saussure'owską o „realizm metafizyczny"[3]. Trzeba jednak pamiętać – wbrew utartym schematom recepcji – o tradycji tej linii, która wywodzi się z rozważań F. de Saussure'a. Genewczyk nie traktował bowiem symbolu jako znaku *par excellence*. Przydawał mu charakterystykę „naturalnie dwustronną", tzn. odnotowywał dla relacji łączących jego formę i treść zależność niekonwencjonalną. Tym samym rezerwował dla jego pełnego konstytuowania się „pole sub-

---

[2] Zob. Zofia Mitosek, *Mimesis*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.

[3] Por. Jerzy Kmita, *Społeczny dyskurs naukowy*, w: *Semiotyczne olśnienia*, pod red. Anny Grzegorczyk. Poznań: Humaniora, 1997.

stancjalne", nie wprowadzał dla jego funkcjonowania wyraźnej granicy między formą a substancją. Jest to bardzo ważne poznawczo i ontologicznie ustalenie, szczególnie istotne dla rozwoju samej semiotyki, jak i dzisiejszych jej „zwrotów", a także humanistycznych transformacji. Przede wszystkim Saussure'owskie źródło dało początek rozmaitym liniom semiotyki. Jego Hjelmslevowska kontynuacja „spłaszcza" symbol do jednoplanowości, pozbawiając go statusu znaku, natomiast Greimasowska przydaje mu status znaku niepełnego, tzw. semi-symbolu, czyli jednostki pośredniej między znakiem a symbolem, rezerwując dla związków zachodzących między jego formą a treścią relację homologiczności, dla znaku zaś relację izomorficzności.

Generalnie jednak – trzeba zauważyć – ustalił się zwyczaj semiotyczny, który zezwala albo na wyłączenie symbolu z pola penetracji semiotycznych, jako pojęcia niezwykle kłopotliwego, albo na utożsamienie go ze znakiem. Ze względów oczywistych widoczny w badaniach jest uzus drugi, którego ekspansywność kreśli linię ewolucji semiotyki w kierunku dalszego unifikowania go z *simulacrum*. Tendencja ta podyktowana jest nie tylko „samorozwojem" semiotyki, lecz także zmianami zachodzącymi w całościowo pojętej kulturze. W ten sposób naturalnie niejako zapomina się o tym „trudnym" pojęciu i zrównuje symbol – z jednej strony – ze znakiem, z drugiej – z metaforą i alegorią. Zapomina się, że sam de Saussure jest w chwili obecnej i „kłopotliwy" dla ortodoksyjnej semiotyki, i niezwykle „ożywczy" z uwagi na odkrycie jego tekstów dotyczących badań nad mitem i poezją[4].

[4] O nowych odkryciach związanych z koncepcją Genewczyka świadczy konferencja zorganizowana pod Genewą w czerwcu 2000 r.; zob. np. referaty stanowiące *hommage* F. de Saussure'owi, referujące recepcję jego koncepcji w całej Europie, Stanach Zjednoczonych, Ameryce Łacińskiej, Japonii na przestrzeni 1878-2001, a także referaty pokazujące możliwości wykorzystania tej koncepcji w rozmaitych dyscyplinach wiedzy i uwspółcześniające cenne intuicje twórcy semiologii, np. Jacques Geninasca: „De la théorie du signe à celle du formant"; Julia Kristeva: „Les Anagrammes et l'inconscient: Saussure et Freud"; Roy Harris: „L'écriture: pierre d'achoppement pour la sémiologie saussurienne"; François Rastier: „Le silence de Saussure et l'ontologie refusée"; Carol Sanders (Guilford): „Saussure, penseur de la fin du siècle?"; Jean-Paul

Przy takim „zapomnieniu" przeświadczenie o językowości kultury i znaku przyjmuje się jako obligujące.

Greimas, kontynuując linię Saussure'owsko-Hjelmslevowską, stara się wymknąć tym samym realizmowi metafizycznemu. Podtrzymuje wszystkie generalia Saussure'owskie (język jest formą a nie substancją, język powołuje substancję) i ich Hjelmsevowskie wzmocnienie (izomorficzność planu wyrażania i treści). Wymykając się chętnie refleksji nad symbolem, jako znakowi o luźnej semiozie, w którym plan treści i wyrażania łączy relacja homologii, odnotowuje jednak w swej koncepcji fenomen symbolu.

Jerzy Kmita, akceptując i podziwiając pomysły interesującego nas semiotyka w odniesieniu do poszczególnych fragmentów jego teorii, nie wyraża równocześnie zgody na „całego Greimasa"[5]. Krytyka Kmity dotyczy wielopoziomowego podziału semiotyk uciekającego niejako przed kwestią odniesienia przedmiotowego; uciekającego – jak mówi – przed regresem do nieskończoności, a *de facto* wpadającego w paradoks samoodniesienia[6]. Można dodać – co ze swej strony czynię – że Greimas przyjmując założenie kwadratu semiotycznego jako generatora wszelkich tekstów kulturowych, wewnątrzsystemową narrację poziomu powierzchniowego i głębokiego, komplikując po Ptolemejsku całą semiotykę kultury, traci – z uwagi na przeepistemologizowanie – łączność z rzeczywistością. Ten „trud komplikacji" – chciałoby się powiedzieć za Agatą Bielik-Robson – jest typowym postnowoczesnym zachowaniem badaw-

---

Bronckart: „L'analyse du signe et la genese de la pensée consciente"; Jonathan Culler: „L'essentiel de l'arbitraire"; Marie-José Béguelin: „La langue et la didactique saussurienne"; Gabriel Bergounioux: „Des traits phonétiques chez Saussure. Un débat avec les néo-grammairiens"; Alain Berrendonner: „Système et variations"; Jacques Coursil: „Une science des 'valeurs pures'"; Claude Hagège: „A propos de deux couples d'oppositions saussuriennes"; Herman Parret: „Sémiotique de la voix et son temps dans les manuscrits de Saussure"; Yves Bonnefoy: „Langue et parole: la question de la poésie"; André Green: „Langue, Parole, Inconscient. La place de Ferdinand de Saussure dans la théorie psychanalytique"; Jean-Blaise Grize: „Langue et parole, logique et discours".

[5] Kmita, *Społeczny dyskurs naukowy*, s. 52.

[6] Tamże, s. 39.

czym[7]. Dla naszych rozważań istotne jest to, że rozbudowana przez niego maszyneria pojęciowa, w którą wtłoczona jest narracyjna struktura tekstu, a w szczególności semioza mitu, odrzuca zasadę referencjalności[8].

Stąd – z uwagi na interesujący nas problem – możemy powiedzieć, że u Greimasa rozumienie wszelkiego tekstu kulturowego ograniczone zostaje do struktury samego tekstu – w tym sensie jest ono jedynie semantyką. Lektura zaś tekstu (w szczególności mitu) uskuteczniając się w obrębie struktury między wewnętrznym autorem i czytelnikiem wpisuje się w wewnątrzsystemowe koło hermeneutyczne. Powiedzielibyśmy, że jest hermeneutyką samego tekstu i w tym sensie hermeneutyką tradycyjną. Jeśli zaś przyjąć, że najważniejszą funkcją *mimesis* jest rozumienie, to semiotyczna *mimesis* jest wewnątrztekstowa. Jako taka prowadzi do interpretacji ahistorycznych, mimo wszelkich prób pokazania procesualności poszczególnych dyskursów, przechodzenia systemu w proces (*langue* w *parole*). Stąd rodzą się pytania stawiane Greimasowi przez Ricoeura: co wprawia w ruch system, że przechodzi w proces? Co wprawia w ruch deontykę nauki, że przechodzi w dyskurs naukowy? Jaka droga prowadzi od *devoir-faire* do *vouloir-faire*? Przemoc systemu, władza systemu nad indywidualnym badaczem?[9]

W semiotyce Greimasa widać wyraźnie, że rozumienie tekstu kulturowego sprowadza się do rekonstrukcji jego struktury i wewnątrzsystemowej lektury, a więc ogranicza się – jak zaznaczyliśmy – do semantyki tekstu.

Krytyka Greimasa, ujawniająca epistemologiczne aporie, dotyczy przede wszystkim kwestii ahistoryczności struktur

---

[7] Bielik-Robson, *Ironia, tragedia wspólnota*.

[8] Na ten temat pisałam wielokrotnie i szerzej, m.in. w: *Rekonstrukcja mitu w semiotyce A.J. Greimasa* (Edmund Leach, Algirdas-Julien Greimas, *Rytuał i narracja*, przekł. Michał Buchowski, Anna Grzegorczyk, Ewa Umińska-Plisenko. Warszawa: PWN, 1989) i w *Niekartezjańskich współrzędnych w dzisiejszej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1992.

[9] Por.: Kmita, *Społeczny dyskurs naukowy*, s. 50; dla Kmity łącznikiem między *devoir-faire* i *vouloir-faire* jest założenie o racjonalności „aktantów" będących „aktorami" działań (aktant i aktor – jak wiemy – są to klasyczne terminy greimasowskie).

narracyjnych, w tym ich generatora – kwadratu semiotycznego oraz kwestii podmiotu wypowiadającego tekst. Zobaczmy, jak interesujące nas problemy rozwiązywane są, przez współpracującego z semiotykiem – Greimasem, hermeneutę – Ricoeura.

Kwestia założenia o racjonalności, upodmiotawiająca koncepcję Greimasa, a tym samym podprowadzająca ją w kierunku analizy kultury jako rozumienia, jest niezależnie podjęta przez Ricoeura[10].

Ricoeur wprowadza pojęcie *mimesis* za Arystotelesem, jako sposób rozumienia zdarzeń. Stąd u Arystotelesa i Ricoeura mamy do czynienia z nierozdzielną parą: *mythos* (fabuła) i *mimesis*. Opowieść (*mythos*) to próba zrozumienia losu człowieka. Próbujemy zrozumieć *mythos*, bo próbujemy zrozumieć własne położenie. Kategoria rozumienia staje się w ten sposób podstawową dla filozofii dramatu człowieka czy humanistyki opartej na kategorii *conditio humana*[11]. Ricoeur rozszerza jednak to pojęcie i wyróżnia, co najmniej dwa pojęcia rozumienia: rozumienie I – odnoszące się do autora (nadawcy), który poprzez opowieść (fabułę) losów bohatera zaczyna rozumieć „logikę" prezentowanych zdarzeń, oraz rozumienie II – odnoszące się do czytelnika (odbiorcy), który poprzez lekturę zaczyna rozumieć autora (w jego biograficznym uwikłaniu) i siebie, co prowadzi go do odpowiednio skorygowanego działania.

Rozumienie – według Ricoeura – dotyczy przede wszystkim tego, o czym tekst opowiada, tego, co z tekstu wynika, tego, co tekst wyraża.

> Rozumieć tekst – powie autor *Hermeneutyki i egzystencji* – to znaczy przyjąć go w takim znaczeniu, w jakim mówimy do kogoś, czytając jego list, że go rozumiemy, czując przy tym

---

[10] Paul Ricoeur, „Partout où il y a signe...". *Nouveaux Actes Sémiotiques*. Université de Limoges, nr 25, 1993; szerzej na ten temat piszę w: *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, pod red. Anny Grzegorczyk, Mirosława Loby, Poznań: Wydawnictwo Humaniora, 2003.

[11] Tadeusz Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*. Bydgoszcz: Wyd. Wers, 2000. Por.: Bielik-Robson, *Ironia, tragedia, wspólnota*.

> współczucie, uczuciową więź, dzięki której sami możemy zmienić własne działanie. Stawką hermeneutycznego rozumienia jest więc konkretny proces, w którym literacka narracja tworzy zapośredniczenie pomiędzy nie ułożoną jeszcze w żadną opowieść logiką zdarzeń życia bohatera, a ich powtórnym ułożeniem poprzez odbiór dzieła. Na końcu rozumienia, jako wniosek, okaże się, że czytelnik jest sprawcą *par exellence*, który bierze na siebie, poprzez swoje działanie, to znaczy fakt czytania, jedność przebytej drogi. Pytanie filozofii – czym jest człowiek? – nie ma więc charakteru obiektywnego. Stawiane jest przez kogoś, kto sam znajduje się w określonym położeniu, kto pyta, aby zrozumieć swoją sytuację. T a k p o w s t a j e w s p ó l n o t a r o z u m i e n i a (podkr. A. G.)[12].

Wspólnota wyrażająca się w języku „podtrzymującym" pogłębiony przez hermeneutyczny mechanizm rozumienia kontakt z rzeczywistością.

Zarysowując w ten sposób koło hermeneutyczne, między rzeczywistością a tekstem, a w nim między autorem a czytelnikiem, między autorem a tekstem, między tekstem a czytelnikiem, Ricoeur powie:

> Hermeneutyka [...] troszczy się o to, aby zrekonstruować całe spektrum operacji, poprzez które praktyczne doświadczenie podporządkowuje sobie dzieła, autorów i czytelników[13].

A zatem, *mimesis* w hermeneutyce Ricoeura poprzez swe podwójne „wcielenie" utrzymuje kontakt z rzeczywistością pozajęzykową. Otwiera rozumiejący horyzont, w którym toczy się koło hermeneutyczne poznania i kultury. Jak powie Ricoeur:

---

[12] Tamże.

[13] Paul Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. I: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: UJ, 2008, s. 84. Zob. także: Jonathan Culler, André Malraux, Tadeusz Gadacz podkreślający rolę autobiografii jako najważniejszej funkcji literatury:

Autobiografia – najwyższa forma jaką przybiera r o z u m i e n i e ż y c i a; zasada *mimesis* rządzi filozofią „wyznań i myśli" – tzw. f i l o z o f i ą r o z w o j u d u c h o w e g o – filozofią życia, namysłu nad sobą (por. Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Edith Stein, Albert Camus, Emmanuel Lévinas).

> Według mnie świat jest zespołem odniesień otwartych przez wszelkiego rodzajeu opisowe lub poetyckie teksty, które przeczytałem, zinterpretowałem i pokochałem. Rozumieć owe teksty, to wstawić między predykaty naszych sytuacji wszelkie znaczenia, które z prostego otoczenia (*Umwelt*) czynią świat (Welt). Właśnie fikcyjnym dziełom zawdzięczamy w dużej mierze rozszerzenie naszego horyzontu istnienia[14].

Zatem – można powiedzieć – że hermeneutyka Ricoeura wyraża się w łączności myślenia i działania; jest próbą obrony zasady referencjalności, zasady odniesienia przedmiotowego, zasady symbolizowania.

Semiotyczne ujęcia o rodowodzie greimasowskim stosują rozmaitego rodzaju ucieczki przed owymi zasadami, z pełną zresztą świadomością dezercji, jako że przyznanie się do „ukłonu" w ich kierunku, szczególnie w kierunku symbolu, byłoby „podcięciem gałęzi", na której „siedzi" francuska semiotyka (Lévi-Strauss, Barthes, Greimasowski ośrodek w Limoges i Paryżu). Stąd przyznanie się do symbolu jako „naturalnego wiązadła" z rzeczywistością, i to w dodatku niewidzialną, niewypowiadalną, sakralną, tajemniczą jest nieco wstydliwe i chwilowe. Semioci czują się dobrze jedynie na powierzchni struktur, a nie w głębinach bytu.

Kontynuacją radykalną tej linii semiotycznej byłyby zatem ujęcia antyfundamentalistyczne i desymbolizacyjne, projektujące wolność od wartości, ideologii, symboli. Oczywiście kontynuacja ta jest niejako wbrew ostatniej woli fundatorów tych koncepcji. Późny Greimas mówi bowiem wprost o konieczności „zastrzyku aksjologicznego" w kulturę[15]. Warto jednak zauważyć, iż ta czysto postulatywna wersja aksjologicznego wzmocnienia kultury zdradza pewien niepokój, który ujawnia zasadniczy – a nie rozwiązany w ramach tych koncepcji – problem: jak jest możliwa społeczna komunikacja bez wspólnego horyzontu wartości?; horyzontu, który u o b e c n i a n y, a nie tylko komunikowany, jest przez symbole. W rozważaniach Greimasa i jego kontynu-

---

[14] Tamże, s. 117-118.

[15] Algirdas-Julien Greimas, *O niedoskonałości*, przeł. Anna Grzegorczyk. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 103.

atorów świadomie mamy zastosowaną strategię ucieczki przed symbolami, w refleksji Ricoeura natomiast strategię odnowy przez symbole.

Oczywiście problem ten stanowi również podstawowe zagadnienie dla humanistyki w ogóle. Interesujące, że jest on nie do pominięcia dla tych orientacji, które z pełną konsekwencją odrzucały substancjalno-ontologiczne zakorzenienia myślenia symbolicznego. Symptomatyczne są jednak metafizyczne i fundamentalistyczne uwikłania współczesnej semiotyki[16]. Co więcej, ożywione zainteresowanie źródłem semiotyki – koncepcją de Saussure'a – wskazuje, między innymi, na „zwrot symboliczny" dokonujący się w kulturze. Coraz częściej też mówi się o nowym horyzoncie badań, który czyniłyby rozróżnienia między symbolem a znakiem, i o tzw. „chęci symbolicznej" (Ricoeur, Eco), zmierzającej do ożywienia horyzontu aksjologicznego; horyzontu, który zbudowany byłby z rzeczywistych, a nie hipostazowanych, wartości symbolicznych. A więc „zwrot symboliczny" przeciw „terroryzmowi" lingwistycznemu, semiotycznemu? Powrót do rzeczywistości pozajęzykowej? Próba sforsowania granicy między substancją a językiem bez odejścia od rzeczywistości, a zatem powrót do „zapomnianego języka"[17], czyli języka symbolicznego?

Tak więc wielce symptomatycznym jest fakt – o czym już wspominaliśmy – zorganizowania wielkiej sesji poświęconej de Saussure'owi, na której rewiduje się zniekształcenia intuicji Genewczyka; intuicji, które współcześnie rozwinięte mogą się przyczynić do niebanalnego „ratowania" wyczerpanej i zdezorientowanej humanistyki, szczególnie na linii symbol–znak–*simulacrum*.

Imponująca jest także próba Rolanda Barthes'a, który chce wyprowadzić semiotykę z europejskiego logocentryzmu; chce ją ustrzec przed metafizyką. W tym celu proponu-

---

[16] Szerzej na ten temat piszę w: *Filozofia nieoczekiwanego. Między fenomenologią a nową hermeneutyką*. Poznań: Wydawnictwo Humaniora, 2002.

[17] Por.: Erich Fromm, *Zapomniany język*, przeł. Józef Marzęcki. Warszawa: PIW, 1972.

je – jako ożywczą – orientalizację semiotyki. Uważa, iż ucieczka przed *signifié* i zatrzymanie interpretacji na czystym *signifiant* jest korzystnym procesem dla humanistyki i dla kultury[18]. Stąd linia Barthes'owska, prezentując nurt orientalizujący w semiotyce, z założenia stanowi w pełni świadomą ucieczkę przed symbolami i tym samym przed metafizyką.

Natomiast w nurcie wywodzącym się ze szkoły Greimasa i jego najsłynniejszego ucznia, Fontanille'a, po okresie pojęciowej komplikacji widoczny jest nawrót do koncepcji de Saussure'a, czyli powrót do *signifié*, do symbolu, zasady rzeczywistości i referencjalności znaku, a także badań nad mitem i poezją[19].

Bogowie i ludzie w optyce mitologicznej

Ostatnie rekonstrukcje koncepcji Greimasa skupiające się na problematyce „bogów i ludzi", a więc eksponujące problematykę mitologiczną[20], pokazują nie tylko „trud komplikacji", jako drogę semiotyki, lecz jego rozmaite kontynuacje i metodologiczne wsparcia. Uporządkowanie jej według narastającej precyzacji metodologiczno-teoretycznej – od systematyzacji pojęcia mitu, przez strukturalno-semiotyczne teorie analizy mitu, do ich metaforyczno-metonimicznego ujęcia w optyce strukturalno-semiotycznej oraz wykazanie metonimicznego charakteru myślenia mitologicznego służy w nich do aplikacji Greimasowskiej siatki pojęciowej do kon-

---

[18] Zob.: Roland Barthes, *Imperium znaków*, przeł. Andrzej Dziadek, wstęp Michał Paweł Markowski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.

[19] O badaniach nad mitem i poezją, przeprowadzanych przez de Saussure'a, donoszą materiały wspomnianej w przyp. 4 sesji.

[20] Zob.: Magdalena Zowczak, „O technikach tworzenia sensu według Algirdasa J. Greimasa", w: A.J. Greimas, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewecki, 2007.

kretnego materiału empirycznego[21]. Podejmowany trud badawczy ogniskuje się wokół odświeżenia metod strukturalno-semiotycznych w badaniach nad mitem, zmniejszenia dystansu metodologiczno-teoretycznego w odkrywaniu mechanizmu funkcjonowania metafory i metonimii między tymi metodami a orientacjami niezwiązanymi z mitoznawstwem; jest to także trud modyfikacji metod strukturalno-semiotycznych w kierunku kognitywizmu, która zapewnić ma ich uwspółcześnienie, a zarazem pokazać, poprzez stosowną aplikację, ich efektywność poznawczą.

Pojęcie mitu – jak wiemy – od zawsze przysparza humanistom kłopotów definicyjnych i trudności z ustaleniem jego przedmiotowego odniesienia. Tak więc mnożą się rozważania nad ujęciem publicystycznym, filologicznym i filozoficzno-antropologicznym mitu, aby nałożyć nań pewne restrykcje, które wydobywałyby jego istotę i zapewniały skuteczność teoretyczno-empiryczną przeprowadzanych z uwagi na nie analiz i interpretacji.

Dziedzictwo myślowe narosłe w tym zakresie od starożytności po czasy współczesne jest ogromne. Zaczynając od sokratejsko-platońskiej opozycji „deprecjacji mitu" po Nietzscheańską jego rewitalizację, można śledzić zmiany semantyki mitu w kulturze europejskiej. Prześledzenie tych zmian zmierza do odkrycia struktury myślenia mitycznego. Okrycie to, ustalające związki między religią, mitologią i mitem, stymulowane „wędrówką" przez historię pojmowania mitu, pokazuje jego ewolucję, „poszerzającą gamę możliwych sposobów jego rozumienia", aż do podejścia filozoficzno-antropologicznego i ujawnienia wspierającej je optyki strukturalistyczno-semiotycznej[22]. Wybrane z tradycji myślowej nad mitem sformułowanie tego pojęcia obwarowane jest wieloma ograniczeniami, aby stanowiło użyteczną poznawczo kategorię dla analiz światopoglądu mitologicznego. Ograniczenia te przyjmuje się przede wszystkim za orientacją strukturalistyczną

---

[21] Maciej Czeremski, *Metafora i metonimia w strukturalno-semiotycznych analizach światopoglądu mitologicznego*. Kraków: Wydawnictwo Nomos, 2008.

[22] Tamże.

w wariancie Lévi-Straussa, będącą w interesującym nas zakresie „subkategorią podejścia filozoficzno-antropologicznego", przeciwstawiającą się ujęciom publicystycznym, filologicznym i klasycznym. Przyjmuje się zatem definicję mitu jako „ekspresji światopoglądu" , „jako produktu specyficznych mechanizmów myślenia". Wnikliwie rekonstruuje nadal strukturalno-semiotyczne analizy mitów (głównie Proppa, Lévi-Straussa), pokazując nadwyżkę teoretyczną strukturalizmu nad formalizmem, która ujawnia się przede wszystkim w odkryciu mechanizmów metonimiczno-metaforycznych w tworzeniu się światopoglądu mitologicznego. Nadwyżka ta wyraża zarazem specyfikę ujęcia strukturalno-semiotycznego na tle filozoficzno-antropologicznego. Krytyczna analiza ujęć metafory i metonimii w optyce strukturalno-semiotycznej Jakobsona, Straussa, Greimasa i Liszki pozwala, na przykład, w przywoływanej już pracy Czeremskiego postawić tezę o metonimicznym charakterze myślenia mitologicznego, a więc dokonać rozerwania tzw. splotu metaforyczno-metonimicznego, który charakteryzuje przede wszystkim wyjściową w tym względzie koncepcję Jakobsona. Tok rozumowania w takim podejściu jest precyzyjny i wnikliwy, odznaczający się opanowaniem całej skomplikowanej maszynerii pojęciowej różnych strukturalistów czy semiotyków.

Rekonstrukcyjne próby badawcze, w rodzaju przywołanej, narażone są jednak – moim zdaniem – na uwagi krytyczne, wynikające ze zbytniego zaufania koryfeuszom linii strukturalistyczno-semiotycznej w humanistyce, jak i jej metodologicznym wykładniom. Podążając ich tropem, powiela się bowiem – jak sądzę – błąd nadmiernej restrykcji względem podstawowego dla jego rozważań pojęcia – mitu, eliminującej niezwykle ważną i płodną poznawczo tradycję ujmowania mitu jako rozwiniętego symbolu (tradycja Platońska), a tym samym odcinającej rozważania nad metaforą i metonimią od pojęcia symbolu. Uwagę tę czynię nie po to, aby osłabić moje uznanie dla zmysłu rekonstrukcji i konsekwencji niektórych ujęć, jak na przykład wskazana przed chwilą książka Czeremskiego, lecz aby ujawnić możliwości badawcze kryjące się w podjętej w nich problematyce, a także dookreślić stanowisko niektórych semiotyków w kwestii

symbolu. Oczywistym jest, że pojęcie symbolu w długiej tradycji humanistyki strukturalistycznej pojawia się niezwykle rzadko i to na zasadzie nieproszonego gościa. Dlaczego się tak dzieje – wykłada wraz ze swymi współpracownikami w semiotycznym słowniku Greimas[23]. Jego uwagi są o tyle istotne, że pokazują znakowość metafory i niepełną znakowość symbolu, a tym samym na odmienne operacje procesów semiozy w ich ramach zachodzące, ale także na aspekty przedwerbalne symbolu. Zauważmy, że jeśli przyjmiemy ustalenia Greimasa, to pojęcie symbolu zbliży się do pojęcia mitu; co więcej, optyka ta spotka się z hermeneutycznymi ustaleniami Ricoeura[24], który rozróżnia pod względem stopnia językowości symbol i metaforę, przydając temu pierwszemu moc epistemologiczną i ontologiczną:

> Symbole mają korzenie. Symbole pogrążają nas w tajemniczym doświadczeniu mocy. Metafory są tylko językową powierzchnią symboli: zawdzięczają one swą zdolność odnoszenia powierzchni semantycznej do powierzchni presemantycznej z głębi ludzkiego doświadczenia właśnie dwuwymiarowej strukturze symboli[25].

Jeżeli przyjmie się punkt widzenia Ricoeura, ale i Eco, na symbol i metaforę, to wówczas inaczej oczywiście kształtuje się pojęcie mitu i światopoglądu mitycznego. Jednakże jeśli chce się pokonać dystans między strukturalno-semiotycznymi teoriami analizy mitów (eksponującymi metaforę i metonimię jako kwestie kluczowe), a badaniami nad metaforą i metonimią prowadzonymi poza mitoznawstwem, to zachęcam do nieoczywistego dla wielu znawców problemu podążania tropem „symbolicznienia semiotyki"[26].

---

[23] *Sémiotique. Dictionaire raisonné de la theorié du langage*, t. I, II. Paris: Hachette, 1979, 1986.

[24] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory*. Forth Worth: Texas Christian University Press, 1973; fragment pol. przekł. „Metafora i symbol", tłum. Katarzyna Rosner. *Literatura na Świecie* 1988, nr 8-9 oraz w tomie *Język, tekst, interpretacja*.

[25] Ricoeur, *Metafora i symbol*, s. 254.

[26] Zob.: Anna Grzegorczyk, „Między semiotyką a nową hermeneutyką", w: tejże, *Filozofia nieoczekiwanego*, ujawnionym w *O niedosko-*

Oczywiście można bronić stanowiska niewyróżniającego symbolu spośród tropów pełniących funkcję poznawczą[27]. Zaznaczę tylko, że odwołując się do Ricoeurowskiej czy Ecowskiej koncepcji symbolu i metafory, staram się uruchomić również najnowsze poglądy na temat poznawczej roli symbolu, artykułowane we współczesnej antropologii. Powrót w niej do pojęcia symbolicznej jedni, a zarazem synkretyzmu światopoglądowego, wyrażany przez wybitnych badaczy – z jednej strony wynosi symbol nad inne tropy poznawcze, z drugiej zaś oddala zasadność przekonań podzielanych w odniesieniu do światopoglądu mitologicznego przez większość strukturalistów. Warto w tej kwestii przywołać koncepcję Kirsten Hastrup, w której realizm symboliczny ze swym uniwersalizmem wyniesiony jest nad inne stanowiska badawcze, jako w pełni uzasadniony teoretycznie i kulturowo[28]. Można też przywołać rozważania Izoldy Topp, w których dokonuje się przeglądu stanowisk w odniesieniu do kategorii symbolu tak w humanistyce, jak i w kul-

---

nałości Greimasa czy jego dyskusjach z Ricoeurem (m.in. Paul Ricoeur, „Entre herméneutique et sémiotique", *Nouveaux Actes Sémiotiques*. Universitè de Limoges, nr 7, 1990.

[27] Co więcej, można powołać się na rekonstrukcję strukturalistycznej opozycji metafory i metonimii dokonaną przez J. Kmitę, w której symbol zrównuje się z metaforą. Swoisty „przekład" strukturalistycznej opozycji uzasadnia się tu następująco: „Symbol, czyli metaforę, różnić ma – wedle strukturalisty – od metonimii to przede wszystkim, że związek z odniesieniami przedmiotowymi jest arbitralny zarówno przyrodniczo, jak i kulturowo. Związku tego bowiem nie tłumaczy ani odpowiednia prawidłowość naturalna – tak jak w przypadku metonimii naturalnej, ani też (syntaktyczno)-kulturowa prawidłowość zachowaniowa – tak jak w przypadku metonimii syntaktycznej"; i dalej: „Dochodzimy tą drogą do naszego odpowiednika strukturalistycznej metafory (symbolu) w sensie słabszym. Opatrzmy go mianem metafory (symbolu) w znaczeniu ogólnym. Pod miano to podpada każda taka nie metonimiczna jednostka komunikatywna, której semantyka bądź (1) nie jest skonwencjonalizowana, bądź (2) odwołuje się do założeń o statusie przekazów światopoglądowych"; Jerzy Kmita, „Myślenie 'mitologiczne' w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory", w: *Symbol i poznanie*, pod red. Teresy Kostyrko. Warszawa: PWN, 1987, s. 142, 143.

[28] Kirsten Hastrup, *Natura jako przestrzeń historyczna*, przeł. Sławomir Sikora. *Konteksty*, nr 3-4, 1994.

turze, aby ocenić zarówno stan współczesnej humanistyki, jak i stan kultury[29].

Te uwagi stanowić mają swego rodzaju pasaż do kolejnego ważnego problemu aktualności semiotyki w ogóle, który skupia nie tylko dotychczasowe rozważania, lecz nadaje im takie ukierunkowanie, aby jasne stało się odczytanie światopoglądu mitologicznego nie w splocie metaforyczno-metonimicznym, a w jego metonimicznej artykulacji. To odczytanie jest owym „liftingiem" metodologiczno-teoretycznym dokonanym na strukturalizmie Jakobsonowskim i Straussowskim, a jednocześnie pokazaniem możliwości ewolucyjnej strukturalizmu w ogóle (w tym oczywiście semiotyki), aby zdjąć z niego odium anachroniczności i skostnienia. Z dużą konsekwencją logiczną pokazuje się, iż wspomożenie linii strukturalistyczno-semiotycznej przez kognitywizm jest ze względów poznawczych konieczne i uzasadniające jego metodologiczne i interpretacyjne przedsięwzięcie. Wspiera się wówczas nie tylko na poglądach francuskich semiotyków, lecz także kanadyjskiego badacza Pierre'a Boudona oraz pracach wybitnych kognitywistów. Za kognitywistyczne też uznaje się koncepcje metafory i metonimii Richardsa i Blacka. Dla spójności argumentacji na rzecz aktualności metod strukturalno-semiotycznych, głównych ich założeń oraz adaptacji narzędzi badawczych do konkretnego materiału kulturowego jest to – uważam – pociągnięcie przekonujące i świadczące o możliwości budowania logicznych korespondencji między teoriami, a także praktycznego zademonstrowania aparatury pojęciowej. Jednakże z mojego punktu widzenia taki „metodologiczny lifting" nie jest wolny od pewnych zastrzeżeń co do wyboru kognitywistycznego kooperanta. W świetle bowiem tego, co wiadomo na temat teorii tropów w ujęciu strukturalistyczno-semiotycznym, oczywistym stać się musi moje ostudzenie zapałów w odniesieniu do oferty metodologicznej kognitywizmu wziętego *en bloc*. Sądzę bo-

[29] Izolda Topp, „Kultura postsymboliczna? Symbol we współczesnej polskiej refleksji o kulturze", w: *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, pod red. Stefana Bednarka, Krzysztofa Łukasiewicza. Wrocław: Wydawnictwo Silesia, 2000.

wiem, że jest to ta scjentystyczna orientacja na pograniczu humanistyki i przyrodoznawstwa, która w swych eksperymentalnych badaniach umysłu dokonuje redukcji biologistycznych; zaspakaja co prawda w swej propozycji badawczej głód humanistów na naukowość, lecz jednocześnie – w odmiennej niż pozytywistyczna szacie pojęciowej – upraszcza obraz kultury i mechanizmy jej funkcjonowania. Aby nie wpaść w redukcjonistyczne pułapki kognitywizmu, który jest zarazem neodarwinizmem i neoewolucjonizmem, warto przyjrzeć się propozycji Greimasa, w której nie pozostaje się wyłącznie na pozycji kwadratu semiotycznego jako generatora kultury, lecz stawia się *stricte* filozoficzne i aksjologiczne pytania; pytania, które nie mogą pojawić się ani w wersji strukturalistycznej, ani kognitywistycznej. Zauważmy, że już przy nadwartościowaniu aksjologicznym kwadratu semiotycznego zawiązuje się relacja, która określa nam przestrzeń właściwą dla symbolu i tajemnicy zarazem: „coś jest i nie jawi się". To ten właśnie obszar zacznie intrygować „późnego" Greimasa, który w zaskakującej poznawczo książeczce *O niedoskonałości* spróbuje przyjrzeć się przedwerbalnym zachowaniom ludzkim, a jego refleksje będą raczej pytaniami i to pytaniami metafizycznymi. Jego propozycja aksjologizowania semiotyki, procedura dla klasycznej jej postaci nieuprawniona, odsłania wątpliwości metodologiczne Greimasa:

> Dwa pytania: jak włączają się wartości, transcendentne z definicji, w codzienne zachowania podmiotu, i jak mogą one – lub mogłyby – zintegrować się z nimi, dzieli często tylko jeden niedostrzegalny krok. Skądinąd, czy należy wzbraniać się przed nim?[30]

Następująca po nich analiza zamka Dogonów z Mali (i inne przykłady obiektów kulturowych interpretowane w tej książeczce), jego wymiaru funkcjonalnego, mitycznego i estetycznego, wskazuje wyraźnie na metafizycznienie i jednoczesne symboliczne ontologizowanie semiotyki Greimasa

[30] Greimas, *O niedoskonałości*, s. 103.

i jego szkoły. To z uwagi na kwestie wartości obiektów kulturowych Greimas dyskutuje, w przywołanej przeze mnie pracy, z Ricoeurem, uznając w zakresie ich aksjologicznego uchwycenia teoretyczną przewagę swemu interlokutorowi. Przypomnę też bezradność interpretacyjną Lévi-Straussa ujawnioną w *Smutku tropików* przy opisie zachodzącego słońca:

> Nie ma nic bardziej tajemniczego niż procesy, zawsze te same i zawsze nieprzewidziane, przez które noc następuje po dniu. Jej znak pojawia się na tle nieba, towarzyszy mu niepewność i lęk. Nikt nie jest w stanie przeczuć formy, jaką przybierze tym właśnie razem nastanie nocy[31].

W swego rodzaju niemoc interpretacyjną popada również Greimas przy próbie analizy koloru, jawiącego się w niezwykłej sytuacji ujętej literacko przez Tanizaki Junichiro w *Pochwale cienia*:

> Czy wy, którzy mnie czytacie, widzieliście kiedykolwiek „barwę ciemności w świetle płomienia"? Ciemności te wytworzone są z innej materii aniżeli ciemności na drodze w nocy, i jeśli mogę zaryzykować porównanie, wydają się zbudowane z drobinek, jak z delikatnego popiołu, którego każda cząsteczka błyszczałaby wszystkimi barwami tęczy. Wydało mi się, że miały one zaraz przeniknąć do moich oczu i wbrew sobie przymrużyłem powieki[32].

Greimas płynnie niejako przechodzi z klasycznej analizy semiotycznej w fenomenologiczną: „to *materia* p r z e d m i o t u s a m e g o w s o b i e, p r z e d m i o t u z e ś w i a t a, k t ó r y j e s t s t a m t ą d, promieniuje energią oraz który tylko przypadkowo dotyczy podmiotu". Analiza ta poprzez początkowo stosowaną „estetykę dekompozycji" zmierza w kierunku „źródeł każdej rzeczy", w kierunku „wydobycia samej istoty przedmiotu" i traktuje ów przedmiot „jako objawienie bliskości bycia", aby być zastąpiona „kontemplacją

---

[31] Claude Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. Aniela Steinsberg. Warszawa: PIW, 1960, s. 60.

[32] Greimas, *O niedoskonałości*, s. 57.

tego, co nieskończenie małe", albowiem „*totus* i *unus* znaczy dokładnie to samo"[33].

Przykłady te winny – moim zdaniem – wskazać możliwość mniej redukcjonistycznego dla strukturalizmu i semiotyki kooperanta niż kognitywizm, a jest nim fenomenologia; oczywiście ta fenomenologia, która badając procesy świadomościowe, zmierza w kierunku transcendentnych, a nie biologicznych podstaw funkcjonowania ludzkiego umysłu. Trzeba lojalnie zauważyć, że oferta tego konkurencyjnego mariażu, to znaczy neostrukturalizmu i fenomenologii, jest obecna w literaturze przedmiotu[34]. Artykułując te uwagi, mam oczywiście na celu jedynie podzielenie się swymi wątpliwościami wyrosłymi z podążania za Greimasem. Uważam bowiem, że wersja neostrukturalistycznej semiotyki w ujęciu późnego Greimasa jest zdecydowanie korzystniejsza dla jej rozwoju niż mariaż z kognitywizmem. Jest to ta wersja, która proponuje bardziej „czułą" aparaturę dla badania wartości kulturowych, w tym ich światopoglądowych systemów niż kognitywistyczna, która je odpodmiatawia i odmetafizycznia.

Uwagi moje formułowane są pod adresem kognitywizmu jako takiego; pod adresem całościowej propozycji tego nurtu. Zauważmy bowiem, że projekty badawcze zgłaszające chęć mariażu z kognitywizmem nie dotyczą wyłącznie strukturalizmu i semiotyki. Również fenomenologia rozwija się w tym kierunku, co nie przeszkadza, że równocześnie podąża ku metafizyce, co wydaje się bardziej zgodne ze stanowiskiem samego Husserla.

Dlatego też sądzę, że tego rodzaju propozycje aktualizujące linię strukturalistyczno-semiotyczną otwierają w szczególności dyskusję nad możliwościami nieredukcjonistycznego łączenia naturalnego i metafizycznego wymiaru mitu; mitu, który będąc ekspresją określonego światopoglądu, z definicji zawiera spójną wizję świata przyrody i świadomo-

---

[33] Tamże, s. 56, 58, 59.

[34] Zob. np.: *Lire Greimas*, ed. by Eric Landowski. Limoges: Pulim, 1997. Por.: *Idąc za Greimasem*, pod red. Anny Grzegorczyk i Mirosława Loby. Poznań: Wydawnictwo Humaniora, 1999.

ściowego świata człowieka, wizję, w której transcenduje się podmiot, w kierunku przedmiotu; przedmiotu, „który jest stamtąd". To wówczas, w sytuacji „fuzji podmiotu i przedmiotu", neostrukturalistyczna Superstruktura przybiera charakter kosmosu, zaświatów, bogów, Boga i jest naddeterminowana wartościami sakralnymi.

Przerażenie sacrum

Można zatem wnosić, że zwrot symboliczny dokonujący się w semiotyce, odsuwając jałowość „przemyśliwania" *logoi*[35] przywraca zasadę rzeczywistości, która jest starożytna, fenomenologiczna i „tradycyjnie" semiotyczna zarazem.

Zauważmy, że *mimesis* – podstawowa kategoria hermeneutyki, poprzez rozumienie (w sensie II) podtrzymująca zasadę odniesienia do rzeczywistości, współtworzy humanistykę dążącą do opracowania metod filozofii rozwoju duchowego. W tym sensie nie jest tylko wykładnią (interpretacją) tekstu. Proponuje wyjście poza tekst.

Koło rozumienia *mythos* – *metamorphosis*, uruchamiające relację autor-czytelnik powoduje, że rozumiejąc *mythos* – rozumiemy siebie, „snujemy własną opowieść". Stąd koło rozumienia jest zarazem kołem po-rozumienia, między nadawcą (autorem *mythos*) a odbiorcą (czytelnikiem *mythos*), poprzez lekturę w jego obrębie dochodzi do działania – *metamorphosis* czytelnika. W ten sposób odbiorca staje się uczestnikiem mitu – rozwiniętego symbolu, a semiotyka otrzymuje wsparcie ze strony fenomenologicznej hermeneutyki. Wówczas może też w trybie przezwyciężania własnej ortodoksji, a zarazem piętrzących się z uwagi na nią filozoficznych aporii, przyjąć przekonania: symbol należy do języka i go przekracza; jest pozaję-

[35] Czynię tu aluzję m.in. do koncepcji Derridy, Vattimo, Gadamera, którzy dalecy są od uobecniającej funkcji symboli w humanistyce i egzystencji, chociaż czują wagę niesionej przez nie ożywczej dla humanistyki siły (zob.: Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Religia*, przeł. Małgorzata Kowalska i inni. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999).

zykowy poprzez odniesienie do sacrum, które łączy go z mitem i rytuałem; takie funkcjonowanie symbolu wymaga minimum hermeneutyki, a werbalizacja tylko wzmacnia relacje między symbolem i uniwersum[36].

Natomiast hermeneutycznie pogodzony Greimas może w analizie niezwykłego przedmiotu „barw ciemności" – choćby tylko „w obliczu *aisthesis*, dochodzącej do swych granic, podczas gdy świadomość jest w trakcie rozpływania się w nadmiarowym świecie" – wyrazić się: „i wbrew sobie przymknąłem powieki" oraz lękliwie zapytać: „Przerażenie w obliczu sacrum?"[37]

Dlatego trudno jest przyjąć wykładnię *conditio humana* jako ratunek dla współczesnej humanistyki po postmodernistycznym jej wyczerpaniu, zaproponowaną przez Agatę Bielik-Robson, jeśli Greimasowsko-Ricoeurowskie po-rozumienie stało się faktem. Jeszcze trudniej przyjąć jej interpretację „augustyńskiego imperatywu", wynikający z niego „model tożsamości pełnej" i „wewnętrzności jako sfery ostatecznej prawdy". Jeśli przyjmiemy za kompetentnymi znawcami chrześcijaństwa i filozofii św. Augustyna i uznamy za nimi (np. za Józefem Tischnerem) myśliciela z Hippony za prekursora hermeneutyki, to *in intoriem hominis habitat veritas* nie tylko jest twierdzeniem wynikającym z wiary w Transcendencję, lecz umożliwiającym poznanie Niepoznawalnego, bo zaświadczającym łączność człowieka z Bogiem; zaświadczającym *metexis* – ontologiczne uczestnictwo człowieka w Bogu. Bóg zamieszkujący wnętrze człowieka umożliwia poznanie tego, co jest z rozumowego założenia niepoznawalne. Augustiańskie koło hermeneutyczne, wiążące Boga i człowieka, nadaje przekonaniu: „trzeba uwierzyć, aby zrozumieć i trzeba zrozumieć, aby uwierzyć" niebanalną i przekonywującą postać. Koło hermeneutyczne nie może się toczyć bez przekroczenia immanencji, bez poznania uczestniczą-

---

[36] Por.: Jerzy Ziomek, „Symbol wśród tekstów kultury", w: *Problemy wiedzy o literaturze*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986. Symbol należy do planu wyrażania i planu treści; jest znakiem motywowanym, czyli należy po części do planu substancjalnego.

[37] Tamże, s. 60.

cego. Inaczej jest czystą spekulacją, a humanistyka bez tego przekroczenia nie może wyjść poza swą ponowocześnie zdegradowaną postać. Hierarchia prawd przedstawiona przez św. Augustyna (prawdy o charakterze kosmologicznym, prawdy antropologiczne, prawdy dotyczące Boga) i dookreślona przez jego triady poznawcze (dusza–poznanie–miłość; pamięć–intelekt–wola; pamięć–poznanie–miłość) wyznacza „poznanie zakończone modlitwą"; modlitwa bowiem staje się „uczestnictwem ontologicznym"[38].

Hermeneutyka Ricoeura zmierzała w kierunku „języka liturgii". Późna semiotyka Greimasa w kierunku otwarcia się na niewypowiadalne; na ujrzenie bytu ponad symulakrycznym jawieniem się rzeczy[39].

*

Klasyczny okres neostrukturalistycznej semiotyki Greimasa imponował pojęciową wirtuozerią i zniechęcał pansemiotyzmem. Ataki dekonstrukcjonistów nie skruszyły jednak semiotycznej twierdzy, która obroniła się po uwzględnieniu zasadności niektórych ich rozpoznań, wskazując na konieczność kroków re-konstrukcji przy uprzednim dostrzeżeniu „pęknięć" w konstytuowaniu się sensu obiektów znakowych. Polemika z dekonstrukcjonistami okazała się więc inspirująca dla semiotyki Greimasa, która zaczęła wnikać w „pracę sensu" na poziomach przedwerbalnych. Odsłonięcie tych poziomów, z jednej strony, ujawniło sensibilność znakowych aktywności, z drugiej – konieczność dostrzeżenia ich aksjologicznego i metafizycznego zarazem odniesienia. Te nowe ścieżki semiotyki zbiegły się z odkryciem dalekowschodniego „imperium znaków". Orientalizacja semiotyki, wraz z jej ontologizacją zaczęła zmierzać w „nieuprawnionym", z uwagi na klasyczne – językoznawcze założenia, kierunku. Pyta-

[38] Marek Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka. Augustyn, Marcel, Stein, Levinas*. Poznań: Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha, 2007.

[39] Według Pauliny Szkudlarek („Dyskurs codzienności", maszynopis) Greimasowski bohater-semiotyk nie tyle lęka się sacrum, ile właśnie takiego ponadsymulakrycznego poszerzenia pola percepcji.

nia o wartości i o symbole poruszyły bowiem ponownie problem „bogów i ludzi", lecz już na innym niż wcześniejszy – mitologiczny – poziomie. Wypowiedziana przez Greimasa kwestia: „Przerażenie sacrum?" jest w tym kontekście symptomatyczna i zrozumiała przez hermeneutyczne wsparcie. Dzięki niemu humanistyczna „wspólnota rozumienia" może już nie być językiem „trudu komplikowania", mnożącym teoretyczne sprzeczności i filozoficzne banały, lecz językiem rządzącym „filozofią myśli i wyznań" nieobojętnym na „ontologiczne uczestnictwo" w jedni, logosie i symbolu.

Paweł Rodak

Między tekstem, osobą i praktyką. Autobiografia i dziennik osobisty jako przedmiot badań Philippe'a Lejeune'a

■

We francuskich, a zarazem światowych, badaniach nad autobiografią i dziennikami osobistymi prace Philippe'a Lejeune'a stanowią istotny przełom. Polega on na wydobyciu autobiografii jako istotnego gatunku nowoczesnego piśmiennictwa i przyznaniu czytelnikowi autobiografii równie istotnego znaczenia co jej twórcy. Znakiem tego przełomu są dwie pierwsze książki: Lejeune'a *L'autobiographie en France* (1971) i *Le pacte autobiographique* (1975)[1] oraz kilka dalszych jego prac, przede wszystkim rozwijających i uściślających koncepcję paktu autobiograficznego[2]. Właśnie prace poświęcone autobiografii były przez wiele lat najchętniej tłumaczonymi tekstami Lejeune'a, co rozszerzyło krąg ich czytelników i przyczyniło się do zapewnienia jego koncepcjom trwałego miejsca w humanistyce światowej ostatniej ćwierci XX wieku. Koncepcje te szybko trafiły również do Polski (tłumaczenie *Paktu autobiograficznego* ukazało się w *Tekstach* już w roku 1975[3]), a nieco później

---

[1] Zob.: Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*. Paris: Librairie Armand Colin, 1971; *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975. Obie książki miały kilka kolejnych wydań.

[2] Zob.: Philippe Lejeune, *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*. Paris: Seuil, 1980; *Moi aussi*. Paris: Seuil, 1986; *Pour l'autobiographie. Chronique*. Paris: Seuil, 1998; *Les Brouillons de soi*. Paris: Seuil, 1998.

[3] Zob.: Philippe Lejeune, „Pakt autobiograficzny", przeł. Aleksander W. Labuda. *Teksty*, nr 5, 1975, s. 31-49.

do krajów anglojęzycznych (*The Autobiographical Contract* ukazuje się w przygotowanym przez Tzvetana Todorova tomie *The French Literary Theory Today* w roku 1982[4]). Zwieńczeniem procesu przyswajania teorii autobiografii Lejeune'a w Stanach i w Polsce są książki stanowiące wybór prac autora *Paktu autobiograficznego*, przygotowane przez jego polskich i amerykańskich komentatorów, będących jednocześnie osobami, które same wiele wniosły do badań nad autobiografią. Są to: *On Autobiography*, pod redakcją Paula Johna Eakina (1989)[5] oraz *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, pod redakcją Reginy Lubas-Bartoszyńskiej (2001 i 2007)[6].

W badaniach Philippe'a Lejeune'a nad autobiografią można wyróżnić dwie fazy. W pierwszej z nich był on skupiony na stworzeniu teorii autobiografii jako gatunkowej odmiany literatury w oparciu przede wszystkim o analizę arcydzieł literatury autobiograficznej, tekstów Rousseau, Gide'a, Sartre'a czy Leirisa. W drugiej przeszedł proces „demokratyzacji" (to jego własne określenie), od początku lat osiemdziesiątych coraz więcej miejsca poświęcając „formom najbardziej elementarnym, ale również najbardziej rozpowszechnionym, dyskursu i piśmiennictwa autobiograficznego"[7], czyli autobiografiom zwykłych ludzi.

W swojej pierwszej książce, *L'autobiographie en France*, Philippe Lejeune sformułował tezę, że „nowoczesna autobiografia" zaczyna się w drugiej połowie XVIII wieku, a za jej dzieło założycielskie można uważać *Wyznania* Jana Jakuba

---

[4] Zob.: Philippe Lejeune, „The Autobiographical Contract", w: *French Literary Theory Today*, ed. by Tzvetan Todorow. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 196-222.

[5] Zob.: Philippe Lejeune, *On Autobiography*, trans. by Katherine Leary, ed. by Paul John Eakin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

[6] Zob.: Philippe Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, przeł. Wincenty Grajewski, Stanisław Jaworski, Aleksander Labuda, Regina Lubas-Bartoszyńska, red. R. Lubas-Bartoszyńska. Kraków: Universitas, 2001, II wyd. rozszerzone 2007. Wszystkie cytaty z tej książki podaję za I wydaniem.

[7] Philippe Lejeune, „Pakt autobiograficzny (bis)", w: tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu*, s. 198.

Rousseau[8]. Oczywiście Lejeune nie zapomina, że autobiografie pisano również wcześniej, jednak ich charakter i status uległy w drugiej połowie XVIII wieku radykalnej przemianie, związanej ze zmianami dotyczącymi kondycji nowoczesnej jednostki. „To w tej epoce zaczęto zdawać sobie sprawę ze znaczenia i wyjątkowości doświadczeń, które każdy ma dla siebie samego. Spostrzeżono także, że jednostka posiada pewną historię, nie rodzi się od razu dorosłym"[9]. Jeśli wcześniej pisano autobiografie, to bardzo rzadko je wydawano (większość autobiografii napisanych w XVII i XVIII wieku zostało wydanych dopiero w wieku XIX i XX; również *Wyznania* ukazały się już po śmierci Rousseau). Nowoczesna autobiografia ustanowiła bowiem „nowy typ relacji między autorem i czytelnikiem: lektura stała się fenomenem porozumienia, łączności [*communion*], tekst zaś stał się pośrednikiem służącym komunikacji pomiędzy osobami"[10].

Lejeune wspomina wielokrotnie o radykalnej krytyce, z jaką owa teza spotkała się ze strony Georges'a Gusdorfa, jedynego przed Lejeune'em francuskiego badacza, który autobiografii poświęcił istotną część swoich prac. W tekście z 1956 roku *Warunki i ograniczenia autobiografii* Gusdorf pisał o tym, że autobiografia jest gatunkiem charakterystycznym dla kultury zachodniej, wypracowanym na jej obszarze, gatunkiem który „pojawił się w momencie, gdy wkład chrześcijaństwa przeszczepił się na tradycje klasyczne"[11]. Pierwszym wielkim arcydziełem tak rozumianej autobiografii są dla Gusdorfa *Wyznania* św. Augustyna. W następnych swoich tekstach podejmujących tę problematykę Gusdorf będzie chętnie powoływał się na monumentalną pracę Georga Mischa *Geschichte der Autobiographie*, pokazując iż autobiografia jest gatunkiem istniejącym w kulturze europejskiej przynajmniej od czasów starożytnych. Będzie on jednocześnie zdecydowanie występował przeciwko

---

[8] Zob.: Lejeune, *L'autobiographie en France*, s. 43-45.

[9] Tamże, s. 43.

[10] Tamże, s. 44.

[11] Georges Gusdorf, „Warunki i ograniczenia autobiografii", przeł. Janusz Barczyński. *Pamiętnik Literacki*, z. 1, 1979, s. 261.

koncepcjom Lejeune'a. Po raz pierwszy na sesji poświęconej autobiografii, zorganizowanej przez Société d'Histoire littéraire de la France, która miała miejsce na Sorbonie 25 stycznia 1975 roku[12]. Po raz ostatni bodaj w pierwszym tomie swojego dzieła *Lignes de vie*, zatytułowanym *Les écritures du moi* (1991)[13]. Jeden z rozdziałów został tu poświęcony w całości problemowi narodzin piśmiennictwa autobiograficznego. Napisze w nim Gusdorf o Lejeune'ie, że charakteryzuje go „amnezja odkrywcy", konstruującego wydobyty przez siebie, nowy przedmiot badań, kosztem tego, co stanowi jego historię[14].

Gusdorf ma oczywiście rację, kiedy zwraca uwagę, że autobiografia nie zaczyna się wraz z Rousseau. Ale też czegoś takiego nie twierdzi wcale Lejeune. Różnica między nimi polega na tym, że autor *L'autobiographie en France* traktuje przejawy autobiografii sprzed drugiej połowy XVIII wieku jako „prehistorię" tego gatunku, uważając za autobiografię właściwą tylko ten jej typ, w którym „autor kładzie nacisk na genezę swej osobowości"[15]. Gusdorf natomiast sądzi, że takie traktowanie sprawy jest równoznaczne z „wyrzucaniem na śmietnik historii" tego wszystkiego, co jest rzekomo tylko zapowiedzią przyszłych zjawisk[16]. Istotnie, Philippe Lejeune konstruując własną koncepcję autobiografii ze względu na kategorię kultury nowoczesnej i człowieka nowoczesnego, odsuwa niejako w cień wcześniejszą tradycję autobiografii duchowej i religijnej. Gusdorf w swoim widzeniu historii autobiografii jest nastawiony na ciągłość, Lejeune na zmianę. Ten ostatni pisze: „Autobiografia wyłoniła się z licz-

---

[12] Teksty wystąpień (m.in. Gusdorfa i Lejeune'a) oraz zapis dyskusji z tej sesji zostały opublikowane w *Revue d'Histoire littéraire de la France*, z. 6, 1975.

[13] Zob.: Georges Gusdorf, *Lignes de vie 1: Les écritures du moi*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1991. Zob. też tegoż: *Lignes de vie 2: Auto-bio-graphie*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1991.

[14] Gusdorf, *Lignes de vie 1: Les écritures du moi*, s. 55.

[15] Philippe Lejeune, „Autobiografia i historia literatury", w: tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu*, s. 71.

[16] Gusdorf, *Lignes de vie 1: Les écritures du moi*, s. 56.

nych tradycji, ale sposób, w jaki odkrywa ona intymność i kojarzy ją z historią osobowości, jest zupełnie nowy”[17].

A w innym miejscu:

> Poprzez rozwój literatury autobiograficznej objawia się koncepcja osoby i indywidualizmu, właściwa naszemu społeczeństwu. Nie znajduje się niczego podobnego ani w społeczeństwach starożytnych, ani w społeczeństwach nazywanych „prymitywnymi”, ani nawet w innych nam współczesnych, np. w chińskim społeczeństwie komunistycznym, gdzie unika się ukazywania swego życia osobistego jako własności prywatnej, mogącej stać się przedmiotem wymiany[18].

Trudno nie przyznać Lejeune’owi racji, że ze zmianą taką w XVIII wieku (czy też na przestrzeni XVII-XIX wieku – gdyż w tego rodzaju przypadkach zmiana ma wyraźnie charakter procesualny) mamy istotnie do czynienia. Wraz z rozwojem kultury mieszczańskiej, racjonalizacją pracy i instrumentalizacją więzi międzyludzkich, przemianami w doświadczaniu czasu i przestrzeni, kształtuje się również nowy typ osoby (czy też osobowości), coraz bardziej samoświadomej własnej odrębności i własnej tożsamości, która od tego momentu będzie przez nią postrzegana jako zadanie do wykonania. Zarówno dziennik intymny od XVII wieku, jak i autobiografia od wieku XVIII, staną się tymi gatunkami, które zmian tych będą konsekwencją, a jednocześnie będą je warunkowały.

Autobiograficzna teza Lejeune’a powraca kilkukrotnie również w jego następnych autorskich książkach aż do ostatniej *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2* z roku 2005[19]. Przywołując w niej po raz kolejny słynną preambułę z *Wyznań* Rousseau („Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy” – tłum. Tadeusz Żeleński-Boy) oraz omawiając jej

---

[17] Lejeune, „Czy można zdefiniować autobiografię?”, w: tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu*, s. 3.

[18] Lejeune, „Autobiografia i historia literatury”, s. 90.

[19] Zob.: Philippe Lejeune, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*. Paris: Seuil, 2005.

dwie różne wersje (jedną, opublikowaną w prasie tuż po śmierci Rousseau w lipcu 1778 r., niemal cztery lata przed samymi *Wyznaniami*, oraz drugą, pozostającą w rękopisie aż do roku 1908), Lejeune widzi w Rousseau prekursora nie tylko nowoczesnej autobiografii, ale i nowoczesnej kultury. Z nazwiskiem autora *Przechadzek samotnego wędrowca* wiąże się według Lejeune'a potrójna rewolucja autobiograficzna: psychologiczna, polityczna i literacka. Po pierwsze więc, dzięki autobiografii otwiera się przed człowiekiem jego własne wnętrze – dziwne i niezrozumiałe, które dopiero psychoanaliza uczyni przedmiotem swego zainteresowania. Po drugie, autobiografia jest dla wszystkich, może ją napisać każdy – jest znakiem równości. Po trzecie, autobiografia jest prefiguracją nowego języka literatury, w którym prawda i fikcja, doświadczenie i kreacja przenikają się wzajemnie[20].

Dla Lejeune'a autobiografia nie jest po prostu jednym z rodzajów fikcji, choć przecież zdaje on sobie doskonale sprawę, że chęć mówienia prawdy o sobie nie oznacza prawdziwości samego tekstu autobiograficznego. Nie, Lejeune wie dobrze, że każda prawda, również prawda o sobie samym, tak jak każda fikcja, jest pewną konstrukcją narracyjną, ale uważa zarazem, iż reguły konstruowania jednej i drugiej oraz ich konsekwencje są różne. Problemem, do którego Lejeune wielokrotnie powraca, jest relacja między kategoriami *autobiografii*, *prawdy* i *osoby*. W cytowanym już przeze mnie tekście *Czy można zdefiniować autobiografię?* Lejeune odwołuje się do Paula Ricoeura i jego kategorii „tożsamości narracyjnej":

> Jeśli chodzi o fakt, że tożsamość indywidualna, zarówno w piśmiennictwie, jak i w życiu, tworzy się dzięki opowiadaniu to nie znaczy to bynajmniej, że mieści się ona w świecie fikcji. [...] Jeśli tożsamość jest wyobrażeniem, autobiografia przylegająca do tego wyobrażenia mieści się po stronie prawdy[21].

---

[20] Zob.: Lejeune, „La révolution autobiographique", w: tegoż, *Signes de vie*, s. 209-214.

[21] Lejeune, „Czy można zdefiniować autobiografię?", s. 5.

W punkcie wyjścia Philippe Lejeune odrzuca „atmosferę intelektualną", istniejącą w humanistyce francuskiej, a następnie amerykańskiej od lat siedemdziesiątych, „raczej wrogiej" gatunkowi autobiograficznemu, w której „obwieszczono »śmierć autora«. Podmiot indywidualny – pisze dalej – stał się iluzją. Rzeczywistość była już tylko efektem tekstu. Wszystko było fikcją"[22]. Według Lejeune'a, autobiografia może być traktowana jako swoiste *antidotum* na tę diagnozę całkowitego rozejścia się tekstowego i rzeczywistego świata. Autobiografia jest bowiem „zarazem kreacją językową i aktem społecznym: zapowiadając, że powie prawdę, i mówiąc prawdę o rzeczywistości, angażuje się w stosunki międzyludzkie"[23]. Opiera się ona na swoistej umowie między autorem i czytelnikiem, którą Lejeune nazywa *paktem autobiograficznym*:

> Pakt autobiograficzny to poważna sprawa. Osadza on tekst w rzeczywistości stosunków z innymi, pozwala wnętrzu współgrać z zewnętrzem, temu, co intymne, z tym, co społeczne, opiera się na pojęciu prawdomówności (*świadectwa*), uwydatnia prawa i obowiązki. Podmiot indywidualny nie jest iluzją, lecz kruchą realnością[24].

Pakt autobiograficzny – zakładający tożsamość autora, narratora i głównego bohatera, której poświadczeniem jest rodzaj umowy zawieranej między autorem a czytelnikiem, dotyczącej sposobu lektury – uznaje Lejeune za cechę rozstrzygającą o „być albo nie być" autobiografii. Zawarcie paktu autobiograficznego, czyli „ustalenie tożsamości nazwiska autora, narratora i bohatera", jest możliwe na dwa sposoby: pośrednio (użycie tytułu takiego jak np. *Dzieje mojego życia* lub sformułowanie wyraźnej deklaracji, że będzie się mówiło o własnym życiu) oraz bezpośrednio (nadanie narratorowi-bohaterowi własnego nazwiska autora)[25]. Formułując koncepcję paktu autobiograficznego, Lejeune przyj-

---

[22] Lejeune, „Aresztujcie mnie!", w: tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu*, s. 284.

[23] Tamże.

[24] Tamże, s. 285.

[25] Lejeune, „Pakt autobiograficzny", w: tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu*, s. 36-37.

mował, że „autobiografia nie dopuszcza stopniowania: mamy wszystko albo nic”[26]. To radykalne stanowisko zostało potem złagodzone. Trzeba jednak pamiętać, że było ono możliwe przy założeniu, iż autobiografia zakłada przede wszystkim „*afirmację tożsamości* na poziomie aktu wypowiadania, a wtórnie dopiero *podobieństwa* budujące się na poziomie wypowiedzi”[27]. Innymi słowy chodzi o zasady, a nie o fakty. Ważne ostatecznie jest nie to, czy tekst autobiograficzny mówi prawdę (nie sposób powiedzieć, kto miałby to rozstrzygać), lecz to, czy niesie w sobie zamiar mówienia prawdy o własnym życiu.

Obok paktu autobiograficznego pojawia się więc również u Lejeune’a kategoria *paktu referencjalnego*, rozumianego jako obietnica, a nawet więcej – przysięga mówienia prawdy, jaką autor składa przed czytelnikiem. Nie znaczy to oczywiście, że wszystko, co w autobiografii zostało zamieszczone, jest zgodne z tym, co realnie miało miejsce w doświadczeniu piszącego. Autobiografia stanowi zawsze rekonstrukcję życia, nigdy jego odtworzenie, stąd dokładne przywołanie przeszłości nie jest w niej możliwe („autobiograf nie jest kimś, kto mówi prawdę o swoim życiu, ale kimś, kto powiada, że ją mówi”[28]). Czasami mamy również do czynienia ze świadomym retuszowaniem własnej autobiografii. Nie to jednak jest najważniejsze. Jak pisze Lejeune:

> W autobiografii jest bowiem niezbędne, by pakt referencjalny został zawarty i dotrzymany, lecz rezultat nie wymaga oceny w kategoriach ścisłego podobieństwa. W świetle czytelniczych kryteriów pakt ten może być dotrzymany niedobrze i nie przekreśla to referencjalnej wartości autobiografii[29].

Lejeune wprowadza również bardzo ciekawą kategorię *przestrzeni autobiograficznej*, która dotyczy takiego nastawienia lekturowego, w którym teksty fikcjonalne czytane

---

[26] Tamże, s. 34.
[27] Tamże.
[28] Lejeune, „Czy można zdefiniować autobiografię?”, s. 2.
[29] Lejeune, „Pakt autobiograficzny”, s. 47-48.

są tak jak teksty autobiograficzne. Tym samym działanie paktu autobiograficznego zostaje rozciągnięte na istotną część lub całość twórczości danego autora. Ów specyficzny, wtórnie niejako ustanawiany pakt, nazywa Lejeune *paktem fantazmatycznym*. Jednak tu jeszcze nie wspomina o narzucającej się możliwości, jaką byłoby działanie obu, wyraźnie przeciwstawianych sobie przez niego paktów: autobiograficznego i powieściowego – w odniesieniu do tego samego tekstu. Stanowisko to zostanie potem znacznie zmodyfikowane w kolejnych pracach, a wprost już – w artykule *Pakt autobiograficzny (bis)*, gdzie Lejeune zwróci uwagę, że autobiografia może należeć jednocześnie „do dwóch różnych systemów: do systemu referencjalnego, «rzeczywistego» [...] i do systemu literackiego”[30]. Rozszerzy więc swoje spojrzenie także na powieści autobiograficzne i autofikcje, które zakładają jednoczesne istnienie dwu paktów: autobiograficznego i powieściowego[31]. Poza tym uzna, iż intencje autora i czytelnika mogą pozostawać ze sobą w niezgodzie, a to samo dzieło może być czytane na różne sposoby.

Specyfiką podejścia Philippe'a Lejeune'a do autobiografii jest to, że czyni on ją jednocześnie przedmiotem wiedzy i przedmiotem wiary. Z tej perspektywy dopiero można zrozumieć jego metaforę, że „autobiografie są kościołami jedno-

---

[30] Lejeune, „Pakt autobiograficzny (bis)”, s. 187.

[31] Już po publikacji pierwszych książek Lejeune'a o autobiografii okazało się, że powieści autobiograficzne i autofikcje stanowią bardzo ważną część pisarstwa w drugiej połowie XX wieku, a ich znaczenie ciągle rośnie, czemu towarzyszą kolejne publikacje na ich temat. Zob.: *Autofiction et Cie*, sous la dir. de Serge Doubrovsky, Jacques Lecarme et Philippe Lejeune. Paris: Publidix, 1993; Philippe Gasparini, *Est-il je? Roman autobiographique et autofiction*. Paris: Seuil, 2004; tegoż, *Autofiction. Une aventure du langage*. Paris: Seuil, 2008; Vincent Colonna, *Autofiction et autres mythomanies littéraires*. Auch: Tristram, 2004; Philippe Vilain, *Défense de Narcisse*. Paris: Grasset, 2005; *Genèse et autofiction*, sous la dir. de Jean-Louis Jeannelle et Catherine Viollet. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2007; Regina Lubas-Bartoszyńska, „Kłopoty z autofikcją. Mimowolne autofikcje Romy Ligockiej”. *Ruch Literacki*, z. 6, 2005, s. 633-641 (tu omówienie najnowszych prac francuskich dotyczących autofikcji).

stek”[32]. Zresztą w ogóle chętnie odwołuje się on do pojęć religijnych, np. nazywając siebie heretykiem nauki, a swoje Stowarzyszenie na Rzecz Autobiografii – sektą („wierzę w Ducha Świętego pierwszej osoby”[33]). Według niego, autobiografia oparta na pojęciu prawdy istnieje więc o tyle, o ile istnieją ci, którzy w nią wierzą i jej pragną. O tyle, o ile prawda autobiograficzna realnie „działa” w przestrzeni ludzkiej komunikacji. Albowiem autobiografie nie są dla Lejeune'a przedmiotami estetycznej konsumpcji, lecz społecznymi środkami międzyludzkiego *porozumienia*.

Takie stanowisko doprowadziło Lejeune'a do zainteresowania się praktykami autobiograficznymi zwykłych, szerzej nikomu nie znanych osób w miejsce autobiografii tylko literackich. Okazało się, że autobiografie takie, pisane przez kupców i sklepikarzy, nauczycieli i urzędników, nie są niczym wyjątkowym. Lejeune odnalazł je najpierw w specjalnym zbiorze francuskiej Bibliothèque Nationale o sygnaturze Ln 27, a następnie w serii książek autobiograficznych wydawanych na koszt autora w wydawnictwie La Pensée Universelle. Jedną z takich „zwyczajnych” autobiografii odnalazł Lejeune także… we własnym domu. Na początku lat siedemdziesiątych w ręce Philippe'a Lejeune'a trafiła bowiem autobiografia jego pradziadka, kupca bławatnego żyjącego w drugiej połowie XIX wieku. Uznał ją wtedy za mało interesującą, daleką od wzorca wielkich autobiografii Rousseau czy Gide'a. Wrócił do niej po dziesięciu latach, by stwierdzić, że jest ona równie skomplikowana i równie fascynująca jak autobiografie słynnych pisarzy. Ostatecznie, razem ze swoim ojcem, doprowadził do jej wydania drukiem[34]. Wreszcie, konsekwencją przesuwania się punktu ciężkości w zainteresowaniach i formach aktywności Philippe'a Lejeune'a było powołanie Stowarzyszenia na Rzecz Autobiografii, o czym będzie jeszcze mowa.

---

[32] Lejeune, „Czy można zdefiniować autobiografię?”, s. 18.

[33] Lejeune, „Pakt autobiograficzny (bis)”, s. 197.

[34] Xavier-Edouard Lejeune, *Calicot. Enquête de Michel et Philippe Lejeune*. Paris: Montalba, 1984.

Tymczasem czas już zająć się drugą odsłoną przełomu związanego z nazwiskiem Philippe'a Lejeune'a. Chodzi o jego prace dotyczące dzienników osobistych. Słowo „przełom" jest w tym przypadku być może zbyt mocne. Albowiem, choć dziennikami zajmuje się Lejeune od lat dwudziestu, to jego oddziaływanie dotyczy tu głównie Francji, a w pewnym stopniu także Hiszpanii, Portugalii, Włoch, Polski i Rosji. W dużo mniejszym stopniu Stanów Zjednoczonych, choć i tam książka z tekstami o dziennikach już się ukazała. To znaczące, że tę drugą amerykańską książkę Lejeune'a przygotował nie literaturoznawca, ale historyk Jeremy Popkin[35]. Lejeune bowiem w swym spojrzeniu na dzienniki wykracza poza literaturę, widząc w nich przede wszystkim rodzaj osobistej praktyki piśmiennej, praktyki życia codziennego, a nie tekst czy gatunek literacki. O zmianie tej powiem więcej za chwilę, najpierw jednak przypomnę bardzo krótko trzy najważniejsze wcześniejsze francuskie książki o dziennikach, w opozycji do których Lejeune będzie określał własne stanowisko.

Te trzy klasyczne francuskie monografie poświęcone dziennikom to: Michèle Leleu: *Les journaux intimes* (1952), Alain Girard: *Le journal intime et la notion de personne* (1963), Béatrice Didier: *Le journal intime* (1976)[36]. Zasadnicze podobieństwo w ich podejściu do dzienników intymnych wskażę bardzo krótko w kilku punktach:

1. Traktowanie dzienników intymnych jako gatunku piśmiennictwa bliskiego literaturze lub wręcz jako „nowego gatunku literackiego" (Girard) lub rodzaju „dzieła literackiego" (Didier). Stąd analiza wyłącznie dzienników, które na miano literackich zasługują: dzienników pisarzy, artystów, filozofów, wybitnych postaci życia społecznego i religijnego. Można powiedzieć, że następuje tu literacka nobilitacja dziennika, która jest badaczom niezbędna, aby nadać war-

---

[35] Philippe Lejeune, *On Diary*, ed. by Jeremy D. Popkin and Julie Rak. Manoa: University of Hawaii Press, 2009.

[36] Zob.: Michèle Leleu, *Les journaux intimes*. Paris: PUF, 1952; Alain Girard, *Le journal intime et la notion de personne*. Paris: PUF, 1963; Béatrice Didier, *Le journal intime*. Paris: PUF, 1976.

tość własnej pracy. Gdyby dzienniki nie były literaturą, po cóż się nimi zajmować? Działa tu bardzo silnie literacki, czy też literaturocentryczny model uprawiania humanistyki (wywodzący się ze strukturalizmu i święcący swoje triumfy w różnych postaciach postrukturalizmu, dekonstrukcjonizmu i konstruktywizmu), który wszystko, co napisane, a zwłaszcza wydrukowane, zamienia w literaturę.

2. Branie pod uwagę wyłącznie dzienników drukowanych, a więc tych dzienników, które – ze względu na znaczenie ich autorów – zostały opublikowane w postaci książek. Prowadzi to do zainteresowania się dziennikami XIX- i XX-wiecznymi, to one bowiem przede wszystkim mają taką postać.

3. Opieranie się na tym samym korpusie tekstów, którego trzon stanowią dzienniki: Henri-Fréderica Amiela, Maine de Birana, Benjamina Constanta, Stendhala, Eugène'a Delacroix, Andrè Gide'a. Brak tu rozszerzenia spojrzenia na dzienniki tzw. zwykłych ludzi (np. rzemieślników, kupców, podróżników) oraz na dzienniki kobiet. Dość powiedzieć, że w książce Alaina Girarda wśród bardzo obszernie analizowanych ośmiu „reprezentatywnych dzienników intymnych" nie ma ani jego dziennika kobiety[37]. I choć we wszystkich trzech książkach dzienniki kobiet pojawią się jako przykłady wskazywanych zjawisk (np. dzienniki Marii Baszkircew, Eugenii de Guérin, Katherine Mansfield czy Anne Frank), to w żadnej nie są one wydobywane na plan pierwszy.

4. Brak zainteresowania dla materialnej postaci dzienników. We wszystkich trzech książkach analizowane są wyłącznie teksty dzienników w ich wersji drukowanej, bez porównania z rękopiśmiennymi oryginałami.

5. Spojrzenie na dzienniki poprzez kategorie psychologiczne i psycho-społeczne, skupienie się na relacjach między dziennikiem a osobowością. W najbardziej radykal-

---

[37] Są to dzienniki: Maine de Birana, Josepha Jouberta, Benjamina Constanta, Stendhala, Maurice'a de Guérin, Alfreda de Vigny, Eugène'a Delacroix, Henri-Fréderica Amiela. Zob. Girard, *Le journal intime et la notion de personne*, s. 151-482.

nej postaci występuje to w książce Michèle Leleu, która traktuje dzienniki jako dokumenty odzwierciedlające psychikę ich autorów, dzieląc je wedle typów charakterów, które reprezentują diaryści: uczuciowcy, nerwowcy, cholerycy, pasjonaci, sangwinicy, flegmatycy, amorficy, apatycy. W bardziej zniuansowany sposób kategoriami psychologicznymi posługują się Béatrice Didier i Alain Girard. Ten ostatni wykorzystuje we własnym spojrzeniu na dzienniki pojęcie osoby pokazując, w jaki sposób dziennik intymny odbija nowoczesne „ja", które jest naznaczone przez potrójny proces: poszukiwania siebie, utraty siebie i odzyskiwania siebie.

Co na to wszystko Philippe Lejeune? Na czym polega zaproponowane przez niego inne spojrzenie na dzienniki? Zanim odpowiem na to pytanie, przypomnę, że od końca lat osiemdziesiątych Lejeune swoją uwagę skupia właśnie na dziennikach, a nie na autobiografii, jak to miało miejsce w pierwszym okresie jego pracy. Posługuje się przy tym konsekwentnie pojęciem „dziennik osobisty" (*journal personnel*), a nie bardziej rozpowszechnionym określeniem „dziennik intymny" (*journal intime*). W rzeczywistości bowiem dzienniki prawdziwie intymne są rzadkością (np. szyfrowany dziennik Samuela Pepysa, czy ukrywany przed żoną drugi dziennik Lwa Tołstoja), a w zasadzie intymny może być tylko dziennik, który zostaje zniszczony przez diarystę. Natomiast większość dzienników, przynajmniej od dwustu lat, ma charakter osobisty, jest związana z indywidualnymi doświadczeniami tych, którzy je prowadzą. Sam Lejeune zresztą od wielu lat prowadzi dziennik, co nie jest bez znaczenia, gdyż należy on do tego typu badaczy, którzy w swojej pracy odwołują się chętnie do własnych, osobistych doświadczeń.

Najważniejsze książki Lejeune'a o dziennikach na przestrzeni ostatnich 20 lat to: *„Cher cahier..." Témoignages sur le journal personnel* (1989); *La Pratique du journal personnel. Enquête* (1990); *Le moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeunne fille* (1993); *„Cher écran..." Journal personnel, ordinateur, Internet* (2000); *Un journal à soi. Histoire d'une pratique* (2003); *Le journal intime. Histoire et antholo-*

gie (2006)[38]. Już z tytułów tych książek widać, że Lejeune rezygnuje z literackiego, a nawet w ogóle tekstowego rozumienia dzienników, w stronę ich rozumienia jako praktyki piśmiennej, stanowiącej rodzaj codziennego działania słowem o wielorakich funkcjach. Nie traktując dziennika ani jako dzieła, ani jako gatunku literackiego, Lejeune osadza prowadzenie dziennika w kontekście życia diarysty, tym samym pytając przede wszystkim nie o treść, ale o funkcje dziennika. Ma to swoje daleko idące konsekwencje dla sposobu badania dzienników.

Pierwsza z tych konsekwencji to rozszerzenie spojrzenia na dzienniki prowadzone przez osoby „zwyczajne", niepubliczne, w obrębie praktyki diarystycznej to one bowiem stanowią zdecydowaną większość. Zarówno współcześnie, jak i historycznie. Jeśli komuś wydaje się, że jest inaczej i że dzienniki są domeną osób profesjonalnie posługujących się pismem, to jest to złudzenie spowodowane przez kulturę druku i książki drukowanej. Lejeune wielokrotnie zwracał uwagę na olbrzymią dysproporcję między obrazem dzienników, jaki wyłania się z ich drukowanej części, a tym, który możemy poznać, badając dziennik jako praktykę codzienną. W druku ukazuje się jedynie ułamek procenta wszystkich prowadzonych dzienników (we Francji ukazuje się rocznie około 50 dzienników, a prowadzi swój dziennik około 3 milionów osób). Poza tym drukowane dzienniki nie są reprezentatywne: drukuje się przede wszystkim dzienniki pisarzy, artystów, polityków, podczas gdy dzienniki piszą na co dzień miliony osób niepublicznych; drukuje się o wiele więcej dzienników mężczyzn (80%), podczas gdy pisze swój dziennik więcej kobiet (65%); drukuje się bardzo dużo dzienników dotyczących wydarzeń niezwykłych, wyjątkowych (dzienniki wojenne, dzienniki pisane w więzieniu, dzienniki podróży),

[38] Zob.: Philippe Lejeune, *„Cher cahier..." Témoignages sur le journal personnel*. Paris: Gallimard, 1989; *La Pratique du journal personnel. Enquête*. Paris: Publidix, 1990; *Le moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*. Paris: Seuil, 1993; *„Cher écran..." Journal personnel, ordinateur, Internet*. Paris: Seuil, 2000; *Un journal à soi. Histoire d'une pratique* (wspólnie z Catherine Bogaert). Paris: Textuel, 2003; *Le journal intime. Histoire et anthologie* (wspólnie z Catherine Bogaert). Paris: Textuel, 2006.

podczas gdy domeną dziennika jest nade wszystko zwykłe, codzienne życie; wreszcie, prawie w ogóle nie drukuje się dzienników nastolatków, podczas gdy jest to okres najintensywniejszego prowadzenia dzienników[39].

Zatem druga konsekwencja nieliterackiego spojrzenia na dzienniki osobiste to docieranie do tych z nich, które nie mają postaci drukowanej. Jeśli chodzi o dzienniki z przeszłości najważniejszym miejscem takich poszukiwań stają się archiwa, zarówno publiczne, jak i prywatne: archiwa państwowe, miejskie, rodzinne. Właśnie poprzez penetrację różnego rodzaju archiwów Lejeune odkrył korpus kilkudziesięciu rękopiśmiennych francuskich dzienników młodych kobiet z XIX wieku, który opisał w książce *Le moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*[40]. Lejeune kontynuuje swoje archiwalne poszukiwania, na których w dużej mierze oparta zostanie jego nowa książka o roboczym tytule *Comment le journal est devenu personnel (France 1750--1815)*[41]. Natomiast w odniesieniu do dzienników współczesnych Lejeune posłużył się metodami, które zakładają możliwość ich badania bez znajomości samego tekstu dziennika (choć zarazem nie wykluczają jego lektury). Są to metody charakterystyczne dla nauk społecznych: analiza świadectw osób piszących dzienniki (*„Cher cahier..." Témoignages sur le journal personnel*, 1989; *„Cher écran..." Journal personnel, ordinateur, Internet*, 2000); wykorzystanie metody ankietowej z pytaniami dotyczącymi czasu i sposobu prowadzenia dziennika (wyniki ankiety przynosi książka *La Pratique du journal personnel. Enquète*, 1990)[42]. Podobną metodą posłu-

---

[39] Zob.: Philippe Lejeune, „Un journal à soi: de l'exposition au livre", w: tegoż, *Signes de vie*, s. 91-97.

[40] Swoje poszukiwania tych dzienników oraz podsumowanie badań nad nimi Philippe Lejeune opublikował pierwotnie w piśmie „Poétique" (kwiecień 1993, nr 94). Zob. polskie tłumaczenie tego tekstu: „Dziewczęce „ja". (O dziennikach panien z XIX wieku)", przeł. Magda i Paweł Rodakowie. *Teksty Drugie*, nr 2/3, 2003, s. 192-211.

[41] Informację tę, wraz z roboczym spisem treści książki, otrzymałem od Philippe'a Lejeune'a.

[42] Obie metody swych badań nad dziennikami Philippe Lejeune opisuje w tekście „Praktyka dziennika osobistego. Projekt ankiety", przeł. Agnieszka Karpowicz. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1, 2008, s. 131-143.

żył się potem, odwołujący się wprost do Lejeune'a, Malik Allam w bardzo ciekawej pracy *Journaux intimes. Une socjologie de l'écriture personnelle* (1996). Książka ta jest oparta na 18 wywiadach (15 bezpośrednich i 3 listownych) dotyczących praktyk, zwyczajów i wyobrażeń związanych z prowadzeniem dziennika. Allam pisze, że chce uprawiać „socjologię praktyki pisania (*la pratique de l'écriture*) jako faktu społecznego. Z tego punku widzenia ważniejsze jest wyobrażenie, jakie ma jednostka o swoim tekście, niż jego obiektywna zawartość (nawet, jeśli ów tekst miałby obiektywny sens). Moim celem było na prawdę móc obserwować i zdefiniować społeczne funkcje, jakie spełnia praktyka pisarstwa osobistego w formie dziennika dla diarysty i jego otoczenia"[43].

Trzecia cecha Lejeune'owego spojrzenia na dzienniki to przywiązywanie dużego znaczenia do ich oryginalnej materialności (materiał, nośnik dziennika, jego wygląd etc.), która znika wraz z przejściem dziennika z rękopisu, poprzez maszynopis, do książki drukowanej. To uwrażliwienie na materialny wymiar dzienników ma swoje źródła w refleksji nad własną praktyką diarystyczną (Lejeune kilkukrotnie wspominał, jak wielkie znaczenie ma dla niego to, że swój dziennik prowadzi nie w zeszytach, ale na luźnych kartkach, gdzie zapis każdego dnia ma swą „nową" materialność i gdzie możliwe jest obserwowanie „grubienia" własnego dziennika[44]) oraz w setkach godzin spędzonych w archiwach z oryginalnymi zapisami diarystycznymi.

---

[43] Malik Allam, *Journaux intimes. Une socjologie de l'écriture personnelle*, préface de Philippe Lejeune. Paris: L'Harmattan, 1996, s. 16.

[44] „Mamy zatem dwa podstawowe typy możliwych nośników dziennika: zeszyt i luźne kartki, a zatem ciągłość i nieciągłość. Są też dwie szkoły: ja należę do »szkoły luźnych kartek«, która jest w mniejszości. Co najmniej 90% diarystów używa zeszytów" (Philippe Lejeune, „Koronka. Dziennik jako seria datowanych śladów", przeł. Magda i Paweł Rodakowie. *Pamiętnik Literacki*, z. 4, 2006, s. 18). „Raz czy drugi posługiwałem się zeszytami, ale zasadniczo nie lubię zeszytów. Lubię pisać na luźnych kartkach, tak, że każdy nowy zapis, każdy nowy dzień ma swoją osobną kartkę. Nawet, jeśli na poprzedniej jest jeszcze miejsce. Potem rosnący stos luźnych kartek wkładam do koszulki i kartonowej teczki i w ten sposób mogę obserwować »grubienie« mojego dziennika. W zeszycie jest to niemożliwe, gdyż zeszyt jest »gruby« od samego

Ważnym kontekstem jest tu także francuska szkołą krytyki genetycznej, przywiązująca fundamentalne znaczenie do materialności tekstów i zmian, jakie zachodzą na kolejnych etapach ich powstawania (najważniejsi przedstawiciele tej szkoły to jej założyciel Louis Hay oraz jego kontynuatorzy Almuth Grésillon i Pierre-Marc de Biasi[45]). Choć Lejeune nie jest krytykiem genetycznym, to blisko współpracuje z instytucją stworzoną przez tę szkołę, jaką jest Institut des textes et manuscrits modernes. W jego ramach stworzył razem z Catherine Viollet grupę badawczą „Genèse et autobiographie", w której pracach wciąż aktywnie uczestniczy (jednym z ostatnich efektów prac tej grupy jest m.in. tom zbiorowy *Métamorphoses du journal personnel. De Rétif de la Bretonne à Sophie Calle*[46]).

Przywiązywanie istotnego znaczenia do materialności dzienników łączy się u Philippe'a Lejeune'a także z przeświadczeniem, że, aby zrozumieć specyfikę diarystycznej praktyki, należy dzienniki nie tylko czytać, trzeba je również oglądać – mieć możność obcowania z ich realnymi, niepowtarzalnymi, materialnymi postaciami. Jak można to zrobić? Badacz w poszukiwaniu takich dzienników powinien udać się do prywatnych lub publicznych archiwów. Natomiast zwyczajny czytelnik gdzie mógłby je obejrzeć? W sposób bezpośredni – na wystawie dzienników, w sposób pośredni

początku. Nie lubię mieć przed sobą zeszytów z dużą ilością białych, nie zapisanych stronic (fragment rozmowy z Philippe'em Lejeune'em w: Paweł Rodak, *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*. Warszawa: UW, 2009, s. 255-256).

[45] Zob.: Louis Hay, *La Littérature des écrivains. Questions de critique génétique*, Paris: José Corti, 2002; Almuth Grésillon, *Eléments de critique génétique. Lire les manuscripts modernes*. Paris: PUF, 1994; *La mise en oeuvre. Itinéraires génétiques*. Paris: CNRS, 2008; Pierre-Marc de Biasi, *La Génétique des texts*. Paris: Armand Colin, 2005; także kolejne numery wydawanego od 1992 roku pisma «Genesis. Revue internationale de critique génétique». O francuskiej szkole krytyki genetycznej zob. też Zofia Mitosek, *Teorie badań literackich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004, rozdz. *Krytyka genetyczna*.

[46] Zob.: *Métamorphoses du journal personnel. De Rétif de la Bretonne à Sophie Calle*, sous la dir. de Catherine Viollet et Marie-Françoise Lemonnier-Delpy. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2006.

– w albumie ze zdjęciami dzienników. Taką wielką wystawę dzienników Lejeune zorganizował razem z Catherine Bogaert w Bibliotece Miejskiej w Lyonie na jesieni 1997 roku (około 250 dzienników pochodzących od około 75 osób prywatnych i 25 instytucji[47]). A następnie opublikował, również razem z Catherine Bogaert, książkę-album z ilustracjami ponad 150 dzienników zatytułowaną *Un journal à soi. Histoire d'une pratique* (2003), która jest bodajże jedyną tego rodzaju książką-albumem o dziennikach na świecie.

Lejeune od wielu lat zajmuje się dziennikami, ale dopiero niedawno zaproponował własną, bardzo krótką definicję dziennika: dziennik to „seria datowanych śladów". Według Lejeune'a data w połączeniu z seryjnością są dla dziennika najważniejsze:

> Pojedynczy, opatrzony datą ślad to raczej rzecz do zapamiętania, wspomnienie, rodzaj pamiętnika, a nie dziennik. Dziennik zaczyna się, kiedy ślady ułożone są w serię i chcą raczej uchwycić czas w jego ruchu, niż zatrzymać czas przy jakimś istotnym wydarzeniu[48].

Właśnie dlatego, że dziennik jest śladem, tak ważna jest jego strona materialna. Istotny jest sam wybór dziennikowego nośnika (mogą nim być zeszyty, luźne kartki, kalendarze etc.), to czym i w jaki sposób się pisze (lub także rysuje, maluje, ozdabia dziennik w pewien sposób), wreszcie to, co wkleja się lub wkłada do dziennika, czyniąc z niego rodzaj prywatnej kolekcji lub archiwum.

Ostatnia konsekwencja spojrzenia na dziennik i inne przejawy aktywności autobiograficznej w szerokim rozumieniu jako na codzienne, powszechne praktyki piśmienne, to powołanie do życia (wspólnie z Chantal Chaveyriat-Dumoulin) w roku 1992 L'Association pour l'autobiographie et le patrimoine autobiographique (Stowarzyszenie na Rzecz Auto-

---

[47] Zob. obszerny katalog tej wystawy: *Un journal à soi (ou la passion des journaux intimes)*, catalogue établie par Philippe Lejeune avec la collaboration de Catherine Bogaert. Lyon: Association pour l'Autobiographie et le Patrimoine Autobiographique/Amis des Bibliotheques de Lyon, 1997.

[48] Lejeune, „Koronka. Dziennik jako seria datowanych śladów", s. 21.

biografii i Dziedzictwa Autobiograficznego), a następnie bardzo aktywna działalność w tym stowarzyszeniu. Jego nazwa – jak sam Lejeune pisze – „powinna być interpretowana w perspektywie obronnej: chodzi tu o ochronę gatunku pogardzanego i zaniedbanego”[49].

Dziś l'APA liczy sobie ponad tysiąc członków (nie tylko z Francji, ale również z zagranicy, w tym z Polski). Stowarzyszenie zajmuje się gromadzeniem i archiwizowaniem dokumentów osobistych przekazywanych mu przez osoby prywatne. Przyjmowane są wszystkie teksty od wszystkich osób spełniające tylko jeden warunek: mają one charakter autobiograficzny. W 75% są to opowieści autobiograficzne, w 20% – dzienniki, a w 5% – zbiory korespondencji. Bardzo ważną częścią działalności stowarzyszenia jest także działanie tzw. grup lektury (sam Lejeune do jednej z takich grup należy), które na bieżąco czytają i dyskutują nadsyłane do archiwum teksty i sporządzają ich krótkie omówienia, które następnie są publikowane w specjalnym, cyklicznym wydawnictwie „Garde-Mémoire”. Założenie jest tu dokładnie odwrotne do sytuacji odbioru wielkich tekstów autobiograficznych: sprawić, by jak najwięcej tekstów autobiograficznych zostało przeczytanych przez kilka osób, a nie by kilka tekstów miało bardzo wielu czytelników. Jest to poza tym z założenia lektura przyjazna autorowi (wartość estetyczna tekstu nie ma tu pierwszorzędnego znaczenia) i nie dokonywana z myślą o przeznaczeniu tekstu do publikacji, ale niejako sama dla siebie. Poza tym stowarzyszenie wydaje (trzy razy w roku) interesujące pismo *La Faute à Rousseau*, zawierające m.in. informacje o pracach stowarzyszenia oraz o wszystkich ważniejszych publikacjach dotyczących szeroko rozumianej autobiografii, jakie ukazują się we Francji”[50].

---

[49] Lejeune, „Czy można zdefiniować autobiografię?”, s. 9.

[50] Archiwum L'Association pour l'autobiographie et le patrimoine autobiographique mieści się w tym samym miejscu, gdzie siedziba stowarzyszenia – w niewielkim mieście nieopodal Lyonu: Ambérieu-en-Bugey. W tej chwili (czerwiec 2010) archiwum liczy nieco ponad 3000 pozycji; ukazały się 54 numery *La Faute à Rousseau*.

Na koniec pozostawiłem sobie pytanie zasadnicze: jak to wszystko ma się do *French Theory* w Polsce? Lejeune nie jest specjalnie popularny w Stanach, a jego polskie oddziaływanie też nie przyszło do nas via Ameryka. Poza tym dotyczy ono przede wszystkim jego okresu autobiograficznego (do prac Lejeune'a o dziennikach odwołują się w Polsce obszerniej jedynie trzy osoby: Regina Lubas-Bartoszyńska, Jerzy Lis i piszący te słowa). Więc po co o tym wspominać? Powiem nieco prowokacyjnie i w sposób wyostrzony: po to, aby wskazać słabe miejsce *French Theory*, przesądzające – takie jest moje zdanie – o wyczerpaniu się jej inspirującej roli. Wyrastająca z tradycji strukturalistycznej i kontynuowana w postaci postrukturalizmu, dekonstrukcjonizmu i narratywizmu, oparta na kategoriach znaku, tekstu, dyskursu i narracji, *French Theory* doprowadziła do perfekcji badanie językowych artefaktów, rozbudowując tym samym i doskonaląc narzędzia ich opisywania, ale tracąc z pola widzenia pytanie, jak dalece artefakty te odzwierciedlają rzeczywistość codziennych praktyk kulturowych. Niech mi będzie wolno w tym miejscu powołać się na dwie diagnozy dotyczące przemian w obrębie współczesnej humanistyki.

Pierwsza to diagnoza Michała Pawła Markowskiego z jego książki o Gombrowiczu, dotycząca strukturalizmu:

> Strukturalizm skrupulatnie oddzielił autora od jego dzieła, przez co oczywiście wysubtelnił analityczne strategie czytania tekstów literackich i nieliterackich (co do tego nie ma żadnych wątpliwości), ale nieodwołalnie zatracił szansę powiedzenia czegoś interesującego o świecie za pomocą literatury (…). Przenosząc postać autora ze świata do samego tekstu i czyniąc z niego figurę literacką, zwolennicy paradygmatu tekstualistycznego zdjęli z siebie (i z nas) jakąkolwiek odpowiedzialność za to, co ów autor ma nam do powiedzenia[51].

I druga diagnoza – z tekstu Ewy Domańskiej – o zwrocie performatywnym we współczesnej humanistyce:

---

[51] Michał Paweł Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004, s. 49-50.

> „Zwrot performatywny" jest znakiem, że nurty postmodernistyczne (konstruktywizm, postrukturalizm, dekonstrukcja, tekstualizm, narratywizm) są wyeksploatowane i że nie należą już do współczesności, ale do historii humanistyki. (…) Skupienie uwagi na kwestii performatywności, sprawczości pozwala powrócić do zagadnień związanych z praktyką i działaniem (i ogólnie z rzeczywistością jako taką), które podejścia wiązane z postmodernizmem odsuwały na plan dalszy, skupiając się na analizie i interpretacji tekstu (i świata widzianego jako tekst)[52].

Jeśli tego rodzaju diagnozy są słuszne, a uważam, iż takie właśnie są, to potrzebna jest nam dzisiaj nowa *Theory*, która w centrum umieści kategorię praktyki: praktyki kulturowej, również w postaci praktyki piśmiennej (komputerowej, internetowej etc.), która to kategoria pozwoli zobaczyć na nowo świat człowieka jako świat całościowo rozumianych działań, odniesionych każdorazowo do kontekstu ich powstawania (w tym ich materialności) oraz życia i doświadczeń piszącej osoby. Jeśli *French Theory* znajdowała swoich zwolenników przede wszystkim wśród językoznawców, literaturoznawców, semiotyków, filozofów i (w mniejszym stopniu) psychologów, to nowa *Theory* powinna, jak sądzę, wykorzystać szansę jaką daje spotkanie literaturoznawców, historyków i antropologów.

Tu inspiracje można odnaleźć w pracach i działalności Philippe'a Lejeune'a. Poruszając się w przestrzeni tekstów autobiograficznych, Lejeune konsekwentnie burzy granice pomiędzy literaturą i nieliteraturą, znajdując dla nich wspólną płaszczyznę odniesienia, jaką jest sfera praktyk pisma. Autobiograficzne praktyki pisma – oto właściwa płaszczyzna, na której zrozumieć można różne sposoby osobistego pisania o sobie i świecie. Nie znaczy to, że Lejeune przekreśla tym samym samo pojęcie literatury. Przeciwnie, pokazuje, że tylko w takim szerszym kontekście samą literaturę można zrozumieć. Literatura bowiem nie jest rodzajem tekstu czy tekstów, ale rodzajem praktyk słowa, w których wymiar tekstowy jest ważny, ale nie jedyny. Tym samym Philippe

---

[52] Ewa Domańska, „Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce". *Teksty Drugie*, nr 5, 2007, s. 53-56.

Lejeune tworzy przesłanki ważne dla badaczy powstającej na naszych oczach antropologii literatury (choć sam ten termin u Lejeune'a się nie pojawia). Jednym z jej założeń winno być bowiem niewątpliwie to oto: „Aby zrozumieć literaturę, trzeba ją widzieć każdorazowo w kontekście praktyk pisma charakterystycznych dla poszczególnych epok"[53].

[53] Lejeune, „Frontieres", w: tegoż, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, s. 23.

Maria Gołębiewska

Koncepcja figury i dyskursu Jean-François Lyotarda

■

Celem mego tekstu jest wskazanie trzech koncepcji, które wpłynęły na, dokonaną przez Jean-François Lyotarda, redefinicję pojęcia *die Gestalt*. Pojęcie to pojawiło się w badaniach psychologii postaci i było dość rozpowszechnione w latach trzydziestych XX wieku. Znalazło wówczas swoją redefinicję między innymi w tezach Norberta Eliasa i Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Właśnie pojmowanie tego pojęcia przez Merleau-Ponty'ego jest punktem odniesienia koncepcji figury Lyotarda. Zarazem Merleau-Ponty odwołuje się do tradycji fenomenologii i kwestii relacji między percepcją zmysłową (przede wszystkim percepcją wzrokową) i mentalnym przedstawieniem a systemami znaków, w szczególności językami naturalnymi, którymi posługujemy się na co dzień i z pomocą których próbujemy ująć nasze doznania zmysłowe – doświadczenia zewnętrzne, jak i refleksję jako doświadczenie wewnętrzne. Ta właśnie problematyka była rozwijana przez badaczy poststrukturalizmu, którzy studia strukturalistyczne nad systemami semiotycznymi dopełnili między innymi ustaleniami fenomenologów, jak i badaniami dotyczącymi tego, co historyczne, diachroniczne. Kwestie percepcji wizualnej i jej relacji względem języka podejmował również Michel Foucault i Jacques Derrida. Lyotard w swojej koncepcji figury odwołuje się też do tradycji psychoanalizy, która jest ważna także dla innych poststrukturalistów. Sięga on do koncepcji figury, proponowanej przez Sigmunda Freuda – figury jako pewnej reprezentacji mentalnej, nieuświadamianej, a strukturującej nasze przeżycia i poznanie. Jednak podstawowym punktem odniesienia pozostają tezy

Merleau-Ponty'ego, w szczególności jego późniejsze prace na temat gestu malarskiego jako gestu intencjonalnego i ekspresyjnego oraz teksty dotyczące widzialności i tego, co niewidzialne. To właśnie te inspiracje teoretyczne pozwoliły Lyotardowi zaproponować własne pojmowanie figury, czyli – w tradycji psychologii postaci – gestaltu. Wspomniane inspiracje trzeba omówić, by zaprezentować koncepcję figury Lyotarda. Pytaniem otwartym tego tekstu jest pytanie: jak dalece koncepcja Lyotarda może być inspiracją dla współczesnych studiów z dziedziny antropologii obrazu czy też antropologii wizualności? Jak się wydaje, ustalenia badawcze poststrukturalizmu, dotyczące relacji między percepcją wzrokową a różnymi systemami znakowymi, semiotycznymi, mogłyby wnieść wiele do tych studiów.

Gestalt i psychologia postaci

Koncepcja gestaltu (niem. *die Gestalt*) była rozwijana przez twórców psychologii postaci (Max Wertheimer, Kurt Koffka, Wolfgang Köhler), jak również przez Kurta Goldsteina. Opracował on koncepcję psychologii organicystycznej, opartej właśnie na założeniach psychologii postaci (*La Structure de l'organisme*). Koncepcja gestaltu, wprowadzona przez psychologię postaci, była skierowana przeciw analizie psychologicznej Wilhelma Wundta. Była to nowa koncepcja „analizy świadomego doświadczenia. Przyjmując za punkt wyjścia pole percepcyjne jako całość", jej twórcy „wyodrębniali z niego figurę i tło, a następnie badali właściwości każdego z tych komponentów i ich wzajemne oddziaływanie"[1]. Trzeba dodać, że zwolennicy psychologii postaci stosowali fenomenologię jako metodę analizy zjawisk psychologicznych.

Z kolei psychologia organicystyczna, rozwijana przez Kurta Goldsteina na podstawie założeń psychologii postaci,

[1] Calvin S. Hall, Gardner Lindzey, *Teorie osobowości*, przeł. Joanna Kowalczewska, Józef Radzicki. Warszawa: PWN, 1990, s. 230.

zajmowała się nie tylko zagadnieniem świadomości, ale zagadnieniem związków psychiki i ciała, kwestiami psychologicznymi rozpatrywanymi w powiązaniu z całością organizmu. Jej tezy można uważać „za rozszerzenie zasad psychologii postaci na organizm jako całość". Główne założenie tej koncepcji dotyczyło organizmu, który „zawsze zachowuje się jak jednolita całość", ponieważ „psychika i ciało nie są odrębnymi bytami". Organizm był traktowany jako „zorganizowany system", gdzie „prawa całości rządzą funkcjonowaniem zróżnicowanych części tej całości", a „dezorganizacja jest czymś patologicznym"[2]. Teoria organicystyczna zakładała, że „jednostka jest motywowana przez jeden najwyższy motyw", który Goldstein nazwał „samorealizacją lub samourzeczywistnieniem, co oznacza, że ludzie dążą ciągle do zrealizowania swych immanentnych, potencjalnych zdolności". Dlatego można mówić o pewnym pomniejszeniu wpływu środowiska zewnętrznego, jako że „organizm wybiera te cechy środowiska, na które zareaguje"[3]. Goldstein uważał, że „jednostka musi «dojść do porozumienia» ze środowiskiem", gdyż we wzajemnej interakcji organizmu i środowiska dochodzi wciąż do zbieżności i rozbieżności celów[4]. To właśnie jednostkę-organizm rozpatrywał Goldstein jako pewną figurę na tle środowiska, ale w szczególności figurami były zachowania wyróżniające się „z tła całości organizmu" i zarazem utrzymujące „swą przynależność do struktury całego organizmu"[5]. Zatem to organizm jest traktowany jako tło, a zachowanie rozpatrywane jako pewna figura „wyłania się z tła, jakie stanowi cały organizm"[6]. Z kolei o sposobie zachowania decyduje „zadanie, którego wykonanie jest w danym czasie niezbędne ze względu na naturę danego organizmu"[7], czyli ze względu na charakterystyczny dla niego sposób reagowania na środowisko. Goldstein opisuje więc zachowanie jako specyficzny dla danej jednostki-organizmu sposób re-

[2] Por.: tamże.
[3] Por.: tamże, s. 231.
[4] Por.: tamże, s. 238.
[5] Tamże, s. 234.
[6] Tamże.
[7] Tamże.

agowania na środowisko, poddawany modyfikacjom i przemianom. Badacz ten sprzeciwia się jednak behawiorystycznym badaniom wyizolowanych i uproszczonych związków bodziec – reakcja[8]. Studia nad wpływem gestaltu jako pewnej całości postrzeżeniowej – postaci wyłaniającej się z tła danych percepcji – na twórczość artystyczną rozwijał między innymi Rudolf Arnheim. Tematem jego badań były również związki myślenia abstrakcyjnego[9] z tym, co wizualne – z przedmiotami percepcji, danymi zawsze jako pewne przedstawienia mentalne. Studia Arnheima dotyczyły także relacji tego, co dyskursywne i logiczne z ikonosferą – z wizualną sferą kultury. Jego badania, prowadzone zgodnie z założeniami psychologii postaci, choć oddziałały na prace w dziedzinie historii i teorii sztuki, nie stanowiły punktu odniesienia ani tez Merleau-Ponty'ego, ani tez Lyotarda.

Gestalt i fenomenologia Merleau-Ponty'ego

Merleau-Ponty odwoływał się do terminologii i tez psychologii organicystycznej Goldsteina. Przede wszystkim punktem odniesienia swoich rozważań czynił gestalt jako figurę, określającą zachowanie jednostki w danym środowisku–sytuacji. W swojej fenomenologii ciała własnego Merleau-Ponty opracował pewne tezy przejęte z psychologii organicystycznej Goldsteina, przede wszystkim dotyczące jedności organizmu, relacji ciała i psychiki oraz relacji organizmu i środowiska. To właśnie odwołanie do gestaltu jako pewnej struktury zachowania, rozpoznawanej w doświadczeniu, pozwala Merleau-Ponty'emu ujmować gestalt jako strukturę formalną.

W książce *La Structure du Comportement* Merleau-Ponty odnosi się do założeń psychologii postaci, dotyczących ściśle procesów psychicznych, by następnie odwołać się do tez psy-

---

[8] Por.: tamże, s. 235.

[9] Por.: Rudolf Arnheim, *La pensée visuelle*, trad. Cl. Noël, M. Le Cannu. Paris: Flammarion, 1976, s. 182-187.

chologii organicystycznej Kurta Goldsteina i do jego ujęcia zachowania. Merleau-Ponty chcąc przekroczyć atomistyczną koncepcję empiryzmu psychologicznego, a zarazem uniknąć rozwiązań idealistycznych, proponowanych między innymi przez fenomenologię, przywołuje właśnie pojęcie *die Gestalt* – gestaltu jako specyficznej syntezy „natury i idei”[10]. Merleau-Ponty uznaje gestalt, czyli „postać” za pewien całościowy proces psychiczny, którego własności nie stanowią sumy własności elementów składowych. Taki proces, pojęty jako proces strukturacji, może być zastąpiony („przekładalny”) przez inną strukturalną całość o podobnych funkcjach przy odmiennych elementach składowych.

Z kolei odnosząc się do percepcji i jej uporządkowania, Merleau-Ponty pojmuje gestalt jako pewne całości postrzeżeniowe. Poznanie rzeczy danej nam w percepcji jest zawsze wybiórcze, rzecz poznajemy bowiem zawsze w jakimś aspekcie ze względu na wybiórczość percepcji („profile” przedmiotu poznania). Rzecz dana w postrzeżeniach jest więc poznawana tylko w pewnych swych aspektach, a ona sama przekracza, transcenduje fenomenalny przedmiot percepcji. Zakładana przez Merleau-Ponty’ego pierwotność zachowań percepcyjnych, czyli prymarny charakter doznań płynących z własnego ciała nie pozwala ujmować świadomości w kontekście jej wewnętrzności przeciwstawionej zewnętrzności świata, jak u Edmunda Husserla. Własnego ciała nie można traktować jako zewnętrznego przedmiotu poznania dla świadomości. Percepcja daje nam dostęp poznawczy do rzeczy i to ona zapośrednicza nasz kontakt z nimi, a zatem i one nie są zewnętrzne wobec świadomości poznającej. Jak pisze Merleau-Ponty, wraz z pojęciem gestaltu, czyli struktury formalnej, znajdujemy „środek ominięcia klasycznych antytez” – ciała jako tego, co zewnętrzne, i świadomości jako tego, co wewnętrzne[11]. Taki pogląd Merleau-Ponty’ego w jego pierwszej książce był zapewne konsekwencją przyjęcia tez psychologii organicystycznej Kurta Goldsteina (rozwi-

---

[10] Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*. Paris: PUF, 1967, s. 169-170.

[11] Tamże, s. 138.

jającej tezy psychologii postaci). Polemizował on z tradycją kartezjanizmu i rozpatrywał jednostkę jako pewną całość, gdzie dopiero wtórnie można wydzielić to, co cielesne, i to, co psychiczne. Pogląd ten zostanie potem rozwinięty przez Merleau-Ponty'ego w *Fenomenologii percepcji*, już jako konsekwentnie deklarowane stanowisko filozoficzne.

Doświadczenie ludzkie jest rozpatrywane przez Merleau-Ponty'ego jako specyficznie gatunkowe wraz z jego gestaltem, czyli formalną strukturą. Ujmowanie gestaltu jako formy wpłynęło na dyskusję Merleau-Ponty'ego z transcendentalizmem, w szczególności Immanuela Kanta, i na własne określenie transcendentalizmu[12]. Według Merleau-Ponty'ego, zachowania składają się na doświadczenie, a wyróżniającym człowieka doświadczeniem – ze względu na refleksyjność i refleksywność myślenia – byłoby doświadczenie egzystencjalne, ujmujące empiryczne warunki istnienia oraz określające transcendentalne warunki doświadczenia. Zdaniem Merleau-Ponty'ego relacje między tym, co empiryczne, a tym, co transcendentalne w ludzkim doświadczeniu, szczególnie w doświadczeniu egzystencjalnym, określa również pewna formalna struktura – struktura sensu zapośredniczająca empiryczne i transcendentalne. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty wielokrotnie podkreśla, że owa formalna struktura sama nie ma charakteru transcendentalnego, ale jest pewną potencjalnością realizowaną. Można powiedzieć, że w ten sposób zestawia on Arystotelesowską inspirację w myśli Kanta (relacja forma – materia) z inspiracją myślą Arystotelesa w swojej koncepcji formalnej struktury (potencja i aktualizacja).

Charakteryzując owe struktury, nazywane formalnymi, Merleau-Ponty odwołuje się więc do pojęcia gestaltu. Takie odniesienie pozwala mu również polemizować z ówczesnymi teoriami naukowymi, z badaniami dotyczącymi relacji między człowiekiem a światem–środowiskiem, w szczególności z behawioryzmem. Wypowiada się przeciwko mechanistycznym koncepcjom ciała, przeciw empiryzmowi (fenomenalizmowi i prymatowi wrażenia w rozpatrywaniu procesów

[12] Por.: tamże, s. 232, 241.

poznawczych), jak też przeciw jednostronnemu intelektualizmowi[13]. W *La Structure du Comportement* definiuje człowieka jako organizm (to, co jest nośnikiem życia, nie zaś przedmiotem) poddany wpływom zewnętrznym i obserwacji. Merleau-Ponty zakłada pewne „perspektywiczne działanie" organizmu już na etapie przedrefleksyjnym, ukierunkowane na pewne cele. Uznaje to za „zdolność organizmu do sensownej reakcji" i uważa, że kwestia znaczenia pojawia się już na etapie percepcji[14], choć działanie konsekwentnie powiązane z sensami tworzącymi sferę symboliczną uznaje on za charakterystyczne jedynie dla zachowań człowieka. Trzeba tu objaśnić, że Merleau-Ponty pojmuje ową sferę symboliczną jako obszar znaczeń nadawanych przez człowieka arbitralnie oraz kodów i konwencji. Inaczej mówiąc, zakłada on w swojej koncepcji bardzo szerokie rozumienie terminu „symbol" jako wszelkiego znaku powoływanego kulturowo wraz ze znaczeniami przypisywanymi mu arbitralnie, a zarazem na mocy przyjętej konwencji porozumiewania się (nie zaś znaku uznawanego za naturalny, jak oznaka czy sygnał). Merleau-Ponty przyjmuje fenomenologiczne założenie, że działania podmiotu nadają sens temu, co pojawia się w doświadczeniu.

Gestalt reinterpretowany w pracach Merleau-Ponty'ego jest zatem próbą rozwiązania problemu dualizmu psychofizycznego przez wskazanie związków umysłu z ciałem, danych w procesach poznawczych. Według Merleau-Ponty'ego „celem epistemologicznym i filozoficznym pojęcia struktury jest ukazanie, że rzeczywistość jest utkana z idealności – życie pojawia się w momencie, gdy «fragment rozciągłości» zaczyna «coś wyrażać i okazywać zewnętrzność wewnętrznej istoty» dla świadomości"[15]. Gestalt-forma „uczestniczy w idei, w sensie, którego pewne znaczenie (*une signification*) realizuje się w niej", ale forma nie jest ideą – nie jest tym, co dane jedynie w świadomości,

---

[13] Por.: tamże, s. 97-102.

[14] Por.: tamże, s. 240-241.

[15] Pascal Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001, s. 57.

w umyśle, ponieważ „jest ona znaczeniem zmysłowym lub percypowanym”[16].

Jak wspomniano, gestalt-forma jest pewną całością, która przekracza swoje części rozpatrywane jednostkowo, a równocześnie jest ich całościowym układem, strukturą. Merleau-Ponty pojmuje tę strukturę dynamicznie jako proces strukturacji, odpowiadający za kształtowanie się relacji między figurą (elementem całości) a tłem (całością układu). Struktura formalna jest więc rozpatrywana przez Merleau-Ponty’ego jako struktura relacji między figurą (poszczególnym elementem) a tłem (całością układu elementów) danego uniwersum. W przypadku porządku ludzkiego są to przede wszystkim struktury odpowiedzialne za wydobywanie z tła kulturowego i społecznego uniwersum – figur, czyli reakcji, zachowań, działań twórczych wraz z ich znaczeniami i ostatecznie tworów symbolicznych, jak język[17]. Wprowadzenie pojęcia gestaltu jako struktury formalnej to jednocześnie dyskusja Merleau-Ponty’ego, prowadzona nie wprost, z innymi koncepcjami struktury, proponowanymi przez nauki ścisłe i empiryczne (fizyka, fizjologia) oraz przez nauki humanistyczne (wczesne tezy strukturalizmu[18]). Merleau-Ponty występuje więc przeciw empiryzmowi, ale i przeciw intelektualizmowi, który wedle niego również upraszcza pojmowanie struktury. Merleau-Ponty’emu chodzi o „wprowadzenie pewnej nowej kategorii – kategorii «formy»”, która miałaby swoje zastosowanie w „dziedzinie nieorganicznej”, podobnie jak w „dziedzinie organicznej”[19]. „Teoria formy” ma uwzględniać konsekwencje, jakie „wprowadza myśl czysto strukturalna”[20], a może ona rozwinąć się w „filozofię formy”, która zastąpi filozofię substancji[21]. Filozofia taka powinna znaleźć dla teorii formy założenia i konsekwencje filozoficzne, wykraczając między innymi poza realizm psychologii. Jedno z takich założeń dotyczy

[16] Tamże.
[17] Por.: Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, s. 240.
[18] Por.: tamże, s. 189-190.
[19] Por.: tamże, s. 49.
[20] Tamże, s. 142.
[21] Tamże.

prymarnej „różnicy strukturalnej", która warunkuje wszelką odrębność – dystynkcje ilościowe i jakościowe[22]. Merleau-Ponty opisuje nie tyle strukturę ujmującą wewnętrzny układ elementów w obrębie całości, ile strukturę określającą relacje między poszczególnymi elementami całości układu (figurami) a samym tym układem (tłem). Zdaniem Merleau-Ponty'ego owa formalna struktura byłaby analogiczna w przypadku różnych układów całościowych, a w przypadku uniwersum człowieka i jego zachowań dotyczyłaby w szczególności relacji sensu – wydobywania i nadawania znaczeń naszym zachowaniom, reakcjom, jak też przedmiotom napotykanym przez nas w świecie. Merleau-Ponty charakteryzuje formalną strukturę zachowań i percepcji, ale też pamięci, wspomnień i historii[23], co rozwinie w *Fenomenologii percepcji*. Co więcej, Merleau-Ponty zakłada, że istnieje pewna odpowiedniość między strukturą, odnajdowaną dzięki doświadczeniu podmiotu w przedmiocie poznania, a racjonalnymi możliwościami podmiotu do określania tej struktury. Jak podkreśla Merleau-Ponty, forma jest układem danych percepcji (wizualnych, dźwiękowych) – układem figur wydobywanych z tła, z całości doświadczenia[24], a zarazem umożliwia ona racjonalne ujęcie danych zmysłowych w nowe konstrukcje poznawcze.

Koncepcja formalnej struktury, inspirowana *Gestalttheorie*, znajduje swoje dopełnienie w *Fenomenologii percepcji*, gdzie Merleau-Ponty rozwija tezy fenomenologii egzystencjalnej. Zarazem stosuje kategorię gestaltu do opisu percepcji człowieka, jej formalnej struktury spajającej to, co podmiotowe, i to, co przedmiotowe. Fenomenologia ciała własnego, zawarta w tej pracy, jest ufundowana na zakładanej formalnej strukturze ciała-podmiotu. W tym przypadku koncepcja formalnej struktury służy do charakterystyki percepcji jako prymarnej relacji cielesnej i sensotwórczej podmiotu z jego środowiskiem oraz do opisu egzystencji człowieka w specyficznym dla niego świecie sensów, w kulturze i historii. Mer-

[22] Por.: tamże.
[23] Por.: tamże, s. 155.
[24] Por.: tamże, s. 182.

leau-Ponty w *Fenomenologii percepcji* rozpatruje gestalt – formalną strukturę w kontekście następstwa postrzeżeń i czasowego charakteru doświadczeń, a stosuje to pojęcie nie tylko do analiz synchronicznych (jak w poprzedniej książce), ale do analiz diachronicznych, rozwijając problematykę czasu i historii, wiążąc zagadnienie pamięci i wspomnień z percepcją.

Merleau-Ponty w projekcie fenomenologii ciała własnego zakłada prymat danych percepcyjnych, które podlegają uporządkowaniu, czyli ustrukturowaniu przez pewien gestalt – przez strukturę zapośredniczającą to, co zmysłowe i świadomościowe. Jest to struktura odpowiadająca za pewną syntezę danych percepcyjnych i ich związek z sensem, z symboliczną sferą inteligibilną, daną człowiekowi wraz z symbolicznym rodzajem zachowań, które według Merleau-Ponty'ego stanowią antropologiczny (gatunkowy) wyróżnik. Równocześnie Merleau-Ponty pojmuje gestalt jako schemat cielesny, zakłada bowiem, że podmiot posiada schemat cielesny własnego ciała, że posiada ciało „w sposób niepodzielny" i zna „pozycję każdego ze swoich członków dzięki *cielesnemu schematowi*, który je wszystkie zawiera"[25] (podkr. M.M.-P.). Gestalt jako struktura formalna jest wydobywana z naszego doświadczenia i racjonalnie ujmowana, gdyż najlepiej charakteryzuje naszą relację ze światem-środowiskiem. Jest to relacja uwikłania poszczególnych elementów układu w całość tego układu, która zarazem umożliwia nam odkrywanie i manifestowanie jednostkowej odrębności – figury na tle naszego uniwersum.

Jak już wspomniano, ważnym punktem odniesienia koncepcji figury, proponowanej przez Lyotarda, są również tezy Merleau-Ponty'ego z późniejszych prac, dotyczące gestu malarskiego jako gestu intencjonalnego i ekspresyjnego oraz teksty dotyczące widzialności i tego, co niewidzialne. Szczególnym punktem odniesienia są tu tezy dotyczące gestu malarskiego – ekspresyjnego jako zarazem gestu percepcyjne-

[25] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 117.

go, podlegającego modyfikacjom pod wpływem specyficznego doświadczenia malarza. Intencjonalny charakter percepcji spotyka się tu z intencjonalnością gestu ekspresyjnego, a wyrażanie się podmiotu dokonuje się niejako w samym akcie obserwacji – percepcji, której dopiero następstwem jest malowany obraz. Z kolei widzialny aspekt percepcji znajduje swoje dopełnienie w tym, co niewidzialne, a co łączy Merleau-Ponty'ego z myślą i językowymi jej uwarunkowaniami, jak i wypowiedziami. Ostatecznie Merleau-Ponty wiąże Niewidzialne[26] z Bytem prymarnym, ze sferą transcendencji, która nie może być rozpoznana percepcyjnie ani poznana dzięki świadomości. Dostępne poznawczo są nam jedynie jej pewne przejawy i byłyby to zarazem przejawy sensu prymarnego.

Figura w koncepcji Lyotarda i inspiracje freudyzmem

Na pytanie o przejście między tekstem a światem „realnym" poststrukturaliści odpowiadają, że przejście to jest możliwe dzięki wizualności, elementowi widzialnemu (*le visuel*, *le visible*), który jest reprezentantem ludzkiej percepcji obecnym w tekście dyskursywnym, na obszarze języka jako mowy i pisma. Poststrukturaliści posługują się przykładami zaczerpniętymi ze sztuk plastycznych właśnie dla zilustrowania relacji dyskursywność – wizualność. Dyskursywność i wizualność są traktowane jako najbardziej typowy wyraz możliwości ludzkiej percepcji. W kontekście myśli strukturalistycznej i poststrukturalistycznej przedstawienie wizualne bywa często traktowane jako kolejny rodzaj tekstu wytwarzanego na obszarze naszej kultury, tekstu do odczytania i zinterpretowania. Właśnie Lyotard próbował wyswobodzić „tekst wizualny" spod dominacji elementu dyskursywnego, pytając: co to znaczy, że wizualność miałaby być tekstem? Lyotard poszukuje w ten sposób własnej odpowiedzi na pytanie o status zmysłowości i dyskursywności oraz o związki

[26] Patrz: Maurice Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, oprac. Jacek Migasiński, przekł. zbior. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1996, *passim*.

między tym, co zmysłowe (percepcja) a dyskursem, tekstem, myślą abstrakcyjną i uogólnieniem. Odpowiadając na to pytanie Lyotard, podobnie jak inni poststrukturaliści, uznaje koncepcje psychoanalityczne, w szczególności Freuda, za niezwykle inspirujące i konieczne dla swoich poszukiwań.

Koncepcje Freuda, szczególnie nieświadomość rozpatrywana w kontekście ontologicznym jako nieobecność, bardzo mocno oddziałała na myśl poststukturalistów, między innymi Jacques'a Lacana i Jacques'a Derridy. Obydwaj podkreślają związek języka dyskursywnego, mówionego i pisanego, z nieświadomością, w niej poniekąd poszukują tak trudnego do wskazania źródła znaczeń językowych, jak i przyczyny bezpośredniego związku języka i myśli. Można powiedzieć, że stanowisko Lyotarda różni się zasadniczo od postawy badawczej Lacana i Derridy. Uznaje on bezpośredni związek języka mówionego, pisanego, dyskursywnego z myślą i ze świadomością, natomiast nieświadomość łączy z przedstawieniem ikonicznym, z tym, co nazywa figurą. Zakłada przy tym współobecność figury i dyskursu na obszarze tekstu pisanego, obecność figury również w języku mówionym (język gestów, język ciszy). Trzeba zaznaczyć, że stanowisko badawcze Lyotarda wobec języka, znaczenia i relacji oznaczania (przede wszystkim *Le Différend*, 1983, oraz *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979) zostało wypracowane na podstawie wcześniejszych konstatacji dotyczących prymatu figury w percepcji i poznaniu w ogóle (*Discours, figure: un essai d'esthétique*, 1971). Polemika Lyotarda z Merleau-Pontym dotyczy owej relacji widzialne-niewidzialne, nie zaś problemu języka i znaczenia, w tym drugim bowiem przypadku głównymi oponentami Lyotarda są strukturaliści, nie zaś tradycja fenomenologiczna i Merleau-Ponty.

Lyotard czyni silne założenie o prymarnej dychotomii tego, co dyskursywne i podporządkowane racjonalnej świadomości oraz tego, co zmysłowe i nieświadome, a co swój najlepszy wyraz dzięki figurze znajduje w tym, co percypowane wzrokowo. Koncepcję figury (franc. *la figure*, niem. *die Gestalt*) wprowadza Lyotard, by ująć z jej pomocą to, co nieświadome i zmysłowe, a co znajduje inny niż dyskursywny sposób manifestacji. Pojęcie figury Lyotard funduje, odwo-

łując się do Merleau-Ponty'ego, na tym, co widzialne (*le visible*). Lyotard za Merleau-Pontym uważa, że każde bycie człowieka w świecie, od zachowań naszego ciała po specjalne formy zachowań kulturowych, jest byciem sensotwórczym i ekspresyjnym. Postaci ludzkiego istnienia są formami ekspresji, swoistymi i niepowtarzalnymi. Lyotard, podobnie jak Merleau-Ponty, pisze o „myśleniu poprzez ciało". Obydwu myślicieli różni rozumienie pojęcia tego, co widzialne i tego, co niewidzialne. Według Merleau-Ponty'ego widzialne jest ściśle związane z racjonalnością, rozumem, świadomością i myślą abstrakcyjną, ponieważ Husserlowska kategoria naoczności bardzo mocno oddziałała na jego koncepcję. Sfera niewidzialnego natomiast odpowiada za to, co przeddyskursywne – jest to milcząca, niewidzialna strona wszelkiej językowej artykulacji. Dlatego Merleau-Ponty uważa, że sztuka jest „eksploracją niewidzialnego". Biorąc pod uwagę, jak bardzo koncepcja Lyotarda wyrasta z pomysłów Merleau-Ponty'ego, jak duże są to inspiracje, może dziwić, że samo pojęcie widzialnego (*le visible*) Lyotard definiuje w sposób tak odmienny od idei Merleau-Ponty'ego. To ekspresję cielesną z jej szczególnym przypadkiem ekspresji artystycznej łączy on ściśle z tym, co widzialne. Przyczyną tej redefinicji pojęcia widzialności są między innymi inspiracje psychoanalizą, a przede wszystkim Freudowski pomysł figury jako tego, co zapewnia przejście między nieświadomym i świadomym, zmysłowym i dyskursywnym, widzialnym i niewidzialnym. To dlatego według Lyotarda figura jest przedstawieniem, reprezentacją elementu zmysłowego na obszarze dyskursu. Podobnie jak Merleau-Ponty, Lyotard zajmuje się w swoich badaniach zagadnieniem cielesności, ale nie interesując się obecnością cielesności w percepcji i aktach intencjonalnych, czyni przedmiotem refleksji kulturowe przedstawienia – świadectwa percepcji zmysłowej. Lyotard uważa, że figurą jest wszelki sposób manifestowania przez jednostkę własnej cielesności, przede wszystkim w postaci gestu. I tak, Lyotard pisze o geście malarskim, geście baletowym, jak również o geście pisma, ponieważ według niego sama procedura pisania podlega, tak jak i inne rodzaje cielesnej aktywności, energii libidinalnej domagającej się ujścia, to jest wyraże-

nia. Energia libidinalna jest zatem źródłem przedstawienia w ogóle. Skutkiem jej przejawiania się jest wedle Lyotarda wszelka ludzka ekspresja, w tym ekspresja artystyczna. Lyotard wskazuje gest malarski i gest rzeźbiarski[27] jako dwie odmiany gestu pojmowanego podobnie do gestu w koncepcji Merleau-Ponty'ego jako środek przejścia między ciałem a jego zewnętrznością, jako środek przedstawiania, reprezentowania ciała na zewnątrz. Trzeba dodać, że o ile Merleau-Ponty w odniesieniu do opisywanej przez siebie cielesności używa słowa *chair* („miąższ", jak również „ciało" w liturgii chrześcijańskiej), to Lyotard używa właśnie potocznego słowa *corps*. Lyotard jednocześnie polemizuje z dystynkcją Merleau-Ponty'ego, czynioną między tym, co widzialne (przestrzeń percypowana, ciągła i gest) a tym, co niewidzialne (przestrzeń artykułowana, myślana, logiczna, racjonalna i nieciągła). Dystynkcja ta wydaje się Lyotardowi uprawomocnieniem dominacji *ratio* nad sferą cielesną i zmysłową. Lyotard krytykuje projekt Merleau-Ponty'ego, który uznaje za wprowadzenie gestu na obszar dyskursu. W taki to sposób, po raz kolejny w tradycji zachodniej, dyskurs staje się – wedle opinii Lyotarda – uniwersalnym i dominującym środkiem myśli. Lyotard nazywa to zjawisko „złudzeniem dyskursu jednoczącego"[28].

Pojęcie figury Lyotard funduje na tym, co widzialne i na widzialności w ogóle. Nawet tekst jako przedmiot percepcji jest prymarnie widziany, oglądany, zanim zostanie przeczytany. Według Lyotarda tekst zanim jest czytany podlega prymarnej percepcji wzrokowej – jest widziany, oglądany, zmusza do przypatrywania się. „Tekst ma twarz"[29] wobec czytającego czytelnika. Grafika tekstu wymaga pewnej spontaniczności podczas pisania, ale również podczas lektury. Lyotard poniekąd postuluje uaktywnienie percepcji tekstu. Figura byłaby obecna w piśmie fonetycznym między innymi pod po-

---

[27] Por.: Jean-François Lyotard, *Des Dispositifs pulsionnels*. Paris: UGE, 1973, s. 250-251.

[28] Jean-François Lyotard, *Discours, figure: un essai d'esthétique*. Paris: Klincksieck, 1971, s. 18-19.

[29] Tamże, s. 213.

stacią litery czy linii, a jeszcze łatwiej ją dostrzec w pismach hieroglificznych. Lyotard analizuje różne przypadki obecności figury na obszarze tekstu: bezpośredniej (w postaci symbolu, metafory, konotacji) oraz pośredniej (gest wpisywania). W przypadku gestu wpisywania chodzi w szczególności o proces przekształcania tego, co zmysłowe w sens abstrakcyjny, czyli o przejście od figury do linii znaczącej w tekście dyskursywnym. Jako przestrzeń figuralną Lyotard ujmuje przestrzeń tego wszystkiego, co jest implikowane przez percepcję, w szczególności wizualną.

Figura jako reprezentacja elementu zmysłowego na obszarze tekstu jest wprost oddzielana przez Lyotarda od tekstu w sensie właściwym. Według Lyotarda pismo w sensie właściwym i prymarnym w naszej kulturze, to znaczy rozpatrywane jako zapis języka mówionego, nie może być uznawane za model zapisu w ogóle, zapisu w sensie właściwym. Dlatego Lyotard nazywa swoje filozoficzne zamierzenie „obroną oka”[30]. Krytykuje on dominującą pozycję dyskursu i mowy, które były uważane za wyraz myśli w ogóle czy prawdy, a nawet nieświadomości (polemika z Lacanem). Ta właśnie identyfikacja, rozpoznanie nieświadomości jako elementu dyskursywnego zostaje uznana przez Lyotarda za typowy przypadek owej dominacji. Dlatego pisze: „Uczynić z nieświadomości dyskurs, to pominąć element energetyczny”[31]. Właściwy język nieświadomości byłby zatem językiem figuralnym, czyli łączyłby się ze sferą widzialności i figury. Figura byłaby źródłem i punktem odniesienia dla rozpoznawania świata, a później dla jego opisu.

Jednak figura jest przestrzenną manifestacją, której przestrzeń tekstualna, językowa nie może włączyć bez jej i własnego uszczerbku, jest to zewnętrzność, której przestrzeń policzalna, liczbowo określona, nie może „uwewnętrznić” w procesie oznaczania. „Dyskurs jako taki ma swoje przeciwstawienie, przedmiot, o którym mówi, który jest umieszczony na horyzoncie – jest to widok otaczający dyskurs”[32]. Lyotard zauwa-

[30] Tamże, s. 11.
[31] Tamże, s. 14.
[32] Tamże, s. 13.

ża, że z kolei figura jest umieszczona pośrednio w dyskursie jako rezultat gestu pisania pod postacią linii czy litery. „Figura jest na zewnątrz i wewnątrz”[33] tekstu i przestrzeni tekstualnej, a jest „wpisana” w tekst dzięki, wspominanemu już powyżej, gestowi pisania, zapisywania.

Figura odnosi się do nieświadomości i dlatego nie można wskazać dla niej elementu znaczonego (*le signifié*), łatwego do zdefiniowania. Nie ustanawia ona „prawdziwego” znaczenia, chociaż proponuje pewien sens, bowiem gest ekspresji posiada zawsze sens. W swojej koncepcji Lyotard przyjmuje za Freudem, że prawda nie pojawia się tam, gdzie się jej oczekuje.

Lyotard za Freudem zakłada, że punktem odniesienia dla tego, co realne jest to, co wyobrażone. Dlatego też analizuje on fenomeny znaczenia (figury i dyskursu) w kontekście wyobraźni rozpatrywanej jako rodzaj władzy poznawczej. Dwa najbardziej jawne przykłady obecności elementu wyobrażonego na obszarze tekstu to konotacja i metafora, czyli znaczenie i wartościowanie, przypisywane przedmiotowi przedstawianemu oraz jego skojarzeniowe ujęcie. To właśnie dzięki figurom poetyckim (metaforze w szczególności) można uchwycić przeżycia, pomijając logiczną dyskursywność i całościowe uogólnianie jako cel sądu poznawczego. Figura nie jest jednak w tym przypadku pochwałą jednostkowości, szczegółowości i szczególności, pochwałą indywidualnego wypowiadania się. Takie przeciwstawienie dyskursu i figury jako ogólności i szczegółowości sankcjonuje – zdaniem Lyotarda – dominację dyskursywności w sferze poznawczej, czego właśnie chciałby on uniknąć. Rozwiązanie Lyotarda pokazuje bowiem, że figura jest wszędzie, że istnieje ona również na obszarze dyskursywności, w przestrzeni tekstualnej, a jej formą graniczną jest język poetycki wraz z metaforą i metonimią.

Według Lyotarda figura jest źródłem i punktem odniesienia dla rozpoznawania świata, a później dla jego opisu. Jest także źródłem ekspresji jednostkowej i manifestacją bycia w świecie przez człowieka. Figura i figuralność pojmowane są przez Lyotarda jako to, co jest wynikiem percepcji wizual-

[33] Por.: tamże.

nej, ale też w ogóle percepcji zmysłowej i co zarazem odpowiada za jej porządkowanie (figuralne). Właśnie figura jako świadectwo nieświadomości odpowiada według Lyotarda za – tak podkreślaną w badaniach poststrukturalistycznych – płynność znaczeń, za ich wariantność, za zmienność użycia wyrażeń i za każdorazową aktualizację znaczenia w akcie mowy, w jednostkowym wypowiadaniu i wypowiedzi. Niemożność wskazania stałego, inwariantnego elementu znaczonego dla figury to bowiem także niemożność wskazania takiego elementu znaczonego dla pojedynczego wyrażenia.

Lyotard zauważa, że „sens jest obecny jako nieobecność oznaczania”[34], bowiem pojmuje sens jako kategorię ontologiczną daną rzeczom (podobnie jak Merleau-Ponty), zaś znaczenie jako kategorię epistemologiczną, przypisywaną przedstawieniu jako pewnemu poznawczemu obrazowi świata. Lyotard jednocześnie krytykuje koncepcję Merleau-Ponty'ego za zbyt upraszczające ujęcie relacji między gestem ciała a ekspresją sensu i zmysłowości, relacji rozpatrywanej jako bezpośredni związek, w którym nie uwzględniono roli nieświadomości.

Koncepcja figury stanowi punkt wyjścia dla polemiki Lyotarda ze strukturalistyczną, jak też poststrukturalistyczną ideą tekstu jako najlepiej ujmującego różnorodne fenomeny kultury (na przykład tekst malarski, rzeźbiarski czy filmowy). Według Lyotarda jest to kolejna próba zawłaszczenia przez dyskursywność obszarów niedyskursywnych, czyli rozszerzenie przestrzeni tekstualnej na przestrzeń figuralną. Pisze on: „Obraz nie jest do czytania, jak twierdzą semiolodzy”, ponieważ „nakazuje patrzeć i widzieć”[35]. Lyotard zarazem postuluje inny rodzaj języka – języka wizualnego, obrazowego, powołującego pewną symbolikę, a więc mającego funkcję symboliczną, a odwołującego się do gestu percepcji, jak i do gestu ekspresyjnego (w szczególności malarskiego).

Symbol byłby pochodną figury. Lyotard uważa, że figura nie może bezpośrednio „zaistnieć” na obszarze dyskursu, zaś symbol jest jej pośrednią obecnością w dyskursie. Lyotard

[34] Tamże, s. 19.
[35] Tamże, s. 14.

pisze: „prawdziwy symbol daje do myślenia, ale najpierw jest on dany w »patrzeniu«, w »widzeniu«”[36]. Z powodu swej ciszy symbol wizualny jest trudny do pomyślenia na obszarze mówionego dyskursu. Podobnie jak Merleau-Ponty, Lyotard zakłada, że cisza jest warunkiem dyskursu, ponieważ jest ona po stronie rzeczy, które „mają wiele do powiedzenia i które należy objaśniać”[37]. Cisza rzeczy wymaga swojej własnej ekspresji, a figura jest właśnie tym, co „ciche” w przestrzeni tekstualnej. Lyotard wspomina o reprezentowaniu kultury w naszym ciele (przypadek tatuażu, inskrypcje cielesne, malowanie ciała w różnych kulturach[38]), uznając, że reprezentowanie jako przedstawianie jest poniekąd wpisane w ciało i w to, co nazywamy „naturą” (na przykład pismo na piasku czy ślady zwierząt jako znaki naturalne). We wszystkich tych przypadkach energia libidinalna jest reprezentowana jako wpisana bądź w ciało ludzkie, które jest szczególnym przypadkiem tego, co naturalne, bądź w naturę w jej całości.

Energię libidinalną charakteryzuje Lyotard, odwołując się wprost do Freuda. Jest ona bezpośrednio związana z Freudowskim pojęciem pragnienia. Lyotard pisze, że rozumie pojęcie pragnienia w znaczeniu libido, w znaczeniu procesu, jako siłę tworzącą, jako energie podatną na przemiany i metamorfozy oraz podporządkowaną podwójnemu uwarunkowaniu – naturalnemu i kulturowemu[39]. Lyotard charakteryzując energię libidinalną, nie pisze ani o sublimacji, ani o kulturze jako o tym, co ogranicza swobodny przepływ tej energii i jej ujście. Podwójne uwarunkowanie energii libidialnej, to obok źródła „naturalnego” tej energii jej zarządzanie przez układ czy system (*le dispositif pulsionnel*), w którym jest ona kanalizowana, w którym działa i wytwarza swoje efekty czyli przekształcana jest w coś innego[40]. Energia libidinalna jest zatem kanali-

---

[36] Tamże, s. 13.
[37] Tamże, s. 13-14.
[38] Por.: Lyotard, *Des Dispositifs pulsionnels*, s. 251-252.
[39] Por.: tamże, s. 238-239.
[40] Tamże, s. 239.

zowana i przekształcana przez pewne modele kulturowe (figury, w tym wytwarzane dzięki malarstwu). Trzeba zaznaczyć że Lyotard odróżnia „intencje ekspresyjne", jak najbardziej świadome, od gestu ekspresyjnego pozbawionego intencji ekspresyjnej, ale związanego z tym, co nieświadome. Charakteryzuje on nieświadomość, odwołując się do pojęcia „przestrzeni nieświadomości" jako miejsca, w którym:

1. nie ma negowania i wątpienia, ani sprzeczności, ani negatywności; sądy mają charakter zarazem asertywnych i pozytywnych,
2. gdzie występuje swobodny i ciągły przepływ energii,
3. gdzie procesy zachodzące mają charakter pozaczasowy, a
4. procesy te nie biorą pod uwagę rzeczywistości, ponieważ podporządkowane są zasadzie przyjemności[41].

Przestrzeń nieświadomości jest charakteryzowana przez Lyotarda nie jako analogiczna do przestrzeni rzeczywistej, lecz jako przestrzeń topologiczna. Jest to zarazem przestrzeń systematyczna i przejrzysta, jak i pełna zdarzeń dających się różnie interpretować, przestrzeń gestu rzeczywistego i przestrzeń, w której gest ten nabiera sensu, na podstawie którego może być mu przypisane znaczenie[42]. Samo pojęcie figuralności Lyotard łączy w odniesieniu do przestrzeni nieświadomości z wielowymiarowością oznaczania, wprowadzając i używając pojęcia „wymiar oznaczania" (*la dimension de désignation*) w miejsce pojęcia „kontekst znaczenia", obecnego w badaniach nad językiem, tekstem i dyskursem (semiotycznych i strukturalistycznych).

Proponując koncepcję figury jako tego, co pozwala ujmować w sferze widzialnego przejawy energii libidinalnej i nieświadomości, Lyotard odnosi się do trojakiego rozumienia figury opisanego przez Freuda w *Traumdeutung*. Chodzi tu o figury obecne tak w naszej psychice, jak i manifestowane w kulturze, a są to według Lyotarda:

---

[41] Por.: Lyotard, *Discours, figure: un essai d'esthétique*, s. 274.
[42] Por.: tamże, s. 275.

1. figura-obraz (to, co widzę, a co jest reprezentowane jako obraz, fotografia, film, co przynależy do porządku widzialności);

2. figura-forma (obecna w tym, co widzialne; jest to sama widzialność jako na przykład schemat, budowa, architektonika obrazu, kadrowanie);

3. figura-matryca (jest niewidzialna z zasady; jest to przedmiot wyparcia, stłumienia, występuje bowiem na obszarze dyskursu i jest naruszeniem porządku dyskursywnego i podziału na przestrzeń figuralną i przestrzeń tekstualną, podziału na to, co zmysłowe i na to, co abstrakcyjne; jest efektem potrzeby określenia początku, zasady; na obszarze dyskursywności ów początek określa się jako dyskursywny – jako *Logos*, zaś niedostrzegana, podlegająca wyparciu figura jako taka okazuje się pogwałceniem porządku dyskursywnego, przemocą, transformacją)[43].

Przestrzeń nieświadomości jest zatem przestrzenią figuralną wraz z tymi trzema figurami występującymi jednocześnie i nakładającymi się na siebie. Lyotard charakterystykę Freuda dopełnia w sposób następujący:

1. figura-obraz to zarys sylwetki, przedmiotu z trudem dostrzegalny i rozpoznawalny (na przykład malarstwo Picassa);

2. figura-forma podtrzymuje to, co widoczne bez bycia widzianą; jest to wykroczenie poza widzialną figurę, a ostatecznie to eliminacja wszelkiej rozpoznawalnej figury z obrazu na rzecz trudno rozpoznawalnej formy (na przykład malarstwo *informel* czy ekspresjonizm abstrakcyjny, czyli – zdaniem Lyotarda – malarstwo figuralne, ale nie figuratywne);

3. figura-matryca nie jest widoczna na obszarze dyskursu i tekstu, ale również nie jest czytelna; nie należy ani do przestrzeni plastycznej, ani do przestrzeni tekstualnej; byłaby ona samą różnicą, tym, co Inne, a co podlega wyparciu na rzecz Tego Samego; w skrajnym przypadku przyjmuje postać zasady czy początku (dyskursywnego, *Logosu*), przeciwstawianych figuralności, lecz nie widzialności w ogóle (idea Platońska jako dana w oglądzie wewnętrznym)[44].

---

[43] Por.: tamże, s. 277.

[44] Por.: tamże.

Figura-matryca byłaby to również, jak można zauważyć, różnica między zmysłowością a abstrakcją, świadomością a nieświadomością, figurą a dyskursem. I to ona właśnie odpowiadałaby za przejście między tym, co figuralne, i tym, co dyskursywne, oraz za konieczną obecność figury na obszarze tekstu.

Trzeba podkreślić, że figura jako obiekt pośredniczący między jednostkową percepcją a światem danym w percepcji jest szczegółowa, ale też sama wyznacza granice ogólności i uniwersalności (opisywany przypadek figury-matrycy). Zdaniem Lyotarda figura – i ta widzialna, i ta niewidzialna – wydaje się być wszędzie, ale nie może rościć sobie prawa do absolutnej ogólności. *De facto* figura jest zawsze jednostkowa w swych zróżnicowanych manifestacjach, a jej zasadą ujętą w postaci figury-matrycy jest różnica i różnicowanie.

Podsumowanie

Można powiedzieć, że koncepcja figury Lyotarda stanowi pewne podsumowanie dotychczasowego jej pojmowania. Figura dana w indywidualnej percepcji to zarazem wyodrębnienie przedmiotu percepcji z tła i spośród innych przedmiotów. Tak pojęta figura byłaby zawsze ujmowana jako dana jednostkowo i niepowtarzalna, domagająca się powtarzalności percepcji i doświadczeń, by poznać, prawomocnie określić ów przedmiot. Z kolei figura ujęta jako forma to formalny (transcendentalny?) warunek rozpoznawania tej wspomnianej figury danej w doświadczeniu. Tak rozwinięty, Freudowski pomysł figury jako formy zbliża koncepcję Lyotarda do wczesnych tez Merleau-Ponty'ego z książki *La Structure du Comportement*. Natomiast figura pojmowana jako matryca-struktura określająca nie tylko percepcję i jej warunki, ale sposoby porządkowania *data*, uzyskiwanych dzięki niej, to wyjście Lyotarda naprzeciw ustaleniom różnych koncepcji, podejmujących ten problem – ujmowania i porządkowania *data* dzięki procesom mentalnym (wyobrażenia, obrazy wewnętrzne) i dzięki systemom semiotycznym (język natu-

ralny, języki formalne, ale także kody i słowniki wizualne). Z kolei tezy Lyotarda, podejmujące problematykę gestu malarskiego jako gestu intencjonalnego i ekspresyjnego, wprost rozwijały późne studia Merleau-Ponty'ego, choć odmiennie ujmowały widzialność i to, co niewidzialne. Trzeba też wspomnieć o postulatach przywrócenia współcześnie – w czasach nadmiaru obrazów, wizualnych przedstawień – sensów i znaczeń tego, co Niewidzialne[45].

Jak się wydaje, aktualność propozycji badawczej Lyotarda to właśnie możliwość stosowania proponowanych kategorii figury do opisu doświadczenia zmysłowego, a w szczególności percepcji wzrokowej, również jako źródła twórczości artystycznej. Jego koncepcja figury z pewnością może być inspiracją aktualnych projektów antropologii obrazu – antropologii, której postulaty przedstawił między innymi Hans Belting. Pisał on: „»Obraz« jest czymś więcej aniżeli tylko wytworem percepcji. Powstaje jako wynik osobowej lub kolektywnej symbolizacji. Wszystko, co pojawia się w polu spojrzenia lub przed okiem wewnętrznym, można na tej zasadzie ukonstytuować lub zmienić w obraz. Dlatego pojęcie obrazu, jeśli traktuje się je poważnie, może być ostatecznie tylko pojęciem antropologicznym", a „mówienie o antropologii nie wiąże się z jedną określoną dyscypliną, ale wyraża pragnienie otwartego, interdyscyplinarnego pojmowania obrazu"[46]. Trzeba też dodać, że Lyotarda koncepcja różnych porządków językowych z dominacją dyskursu ekonomicznego (*Le Différend*, 1983), czyli porządku wymiany poszczególnych systemów znakowych, semiotycznych, może być stosowana do badań w antropologii kultury.

---

[45] Por.: Régis Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, 1992, s. 501-503.

[46] Hans Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. Mariusz Bryl. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2007, s. 12-13.

Dyskusja – Wokół *French Theory*

■

Genealogia polskiej *French Theory*

Marek Wilczyński

Zanim oddam państwu całkowicie we władanie tzw. przestrzeń publiczną, pozwolę sobie tylko uzupełnić to, co usłyszeliśmy przed chwilą i to nie jest uzupełnienie, broń Boże, do tego, co mówiła Ewa Domańska, tylko do tego, co napisał Grzegorz Wołowiec. Otóż, proszę państwa, rzeczywiście pewnie tak jest, jak pisze Grzegorz Wołowiec, że dopiero po '89 roku polonistyka odkryła pewne inspiracje francuskie, natomiast ja pozwolę sobie tutaj z całą odpowiedzialnością oświadczyć – czuję się nawet zobowiązany do tego poniekąd – gwoli pewnej historycznej akuratności, by tak rzec, że co najmniej od początku lat osiemdziesiątych, jeżeli nie od schyłku lat siedemdziesiątych, w katakumbach Uniwersytetu Śląskiego, Tadeusz Sławek i Tadeusz Rachwał odprawiali – no nie były to „czarne msze" – ale z pewnością „różnokolorowe msze" wokół tekstów, które naówczas nie interesowały, dalibóg nieomal nikogo. Jako uczestnik tych „czarnych" i „wielokolorowych mszy", jako adept, który wiele tym „mszom" zawdzięcza, po prostu czuję się zobowiązany przypomnieć, że tak było. A teraz bardzo proszę o pytania, komentarze...

Piotr Piotrowski

Chcę zgłosić glosę do waszych „mszy". Nie wiem, czy to jest kwestia pokoleń, czy nie. Nie odejmuję tutaj Tadeuszowi ani tobie kluczowej roli w „odprawianiu czarnej mszy": ale jeżeli będziemy bliżej historii, to przypomnę recepcję nie tyle

French Theory, ile bardziej *théorie française* w IBL, który był niebywale zainteresowany francuską teorią i który stał się paradygmatem humanistyki w Polsce. Stamtąd w gruncie rzeczy teoria francuska, jak ją dzisiaj nazywamy, do humanistyki przechodziła. Problem '89 roku jest przede wszystkim problemem publikacji, problemem rozprowadzenia francuskiej teorii przez polskich wydawców. Wcześniej, podkreślałem to, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, „Teksty" i „Pamiętnik Literacki", były po prostu takimi wydawnictwami, jakich nie miał nikt. Francuska teoria w polskiej humanistyce pojawiła się zupełnie w innym momencie, nie w latach dziewięćdziesiątych, ale według mnie w latach siedemdziesiątych, a może w końcu lat sześćdziesiątych, jeśli weźmiemy pod uwagę publikacje „Pamiętnika Literackiego".

Z Foucaultem jest inny problem, bo teoria władzy i „słabego podmiotu" była trochę trudna do zrozumienia w momencie, kiedy Foucault mówił, że władza nie jest w Komitecie Centralnym, ani w Komitecie Wojewódzkim, w którym w tej chwili się znajdujemy (konferencja odbyła się w Collegium Historicum, dawnej siedzibie KW PZPR), że ona jest wszędzie. Dla nas, którzyśmy się właściwie wychowali na Komitecie Wojewódzkim i Centralnym, to trudno było pojąć. Potem, kiedy ta władza się rozproszyła, Foucault nabrał innego wymiaru.

Humanistyka (polska) po dekonstrukcji

Marek Wilczyński

Proszę państwa, myślę, że lepiej będzie, jeżeli osoby nie będą czekały aż zostaną palcem wskazane...

Anna Grzegorczyk

Mam pytanie do Michała Pawła Markowskiego. Bardzo dziękuję za tę wypowiedź, która pretendowała do miana syntezy polskiej humanistyki w ogóle. I to właśnie pytanie – jak wygląda humanistyka po dekonstrukcji? – jest rzeczywiście niezwykle ważne. Sądzę, że należy na nie odpowie-

dzieć. Tak skonstruowane pytanie i próba odpowiedzi, którą usłyszałam, nie zadawala mnie do końca, bo pewnych kwestii nie rozumiem właśnie po dokonanej przez pana przed chwilą syntezie. Po pierwsze, nie wydaje mi się, aby wszystkie kierunki w humanistyce przejęły się dekonstrukcją i w związku z tym, żeby ta właśnie kategoria – i filozoficzna, i metodologiczna, i metodyczna – była tą kategorią, która by organizowała humanistykę wziętą *en bloc*. W związku z tym, jeżeli się chce przedstawić syntezę, to widać wyraźnie, że nie można tej syntezy dokonywać wokół tylko tej kategorii.

Kolejna sprawa: mówi pan, że dekonstrukcja ma ścisły związek z humanistyką – oczywiście, że tak... Dalej, że humanistyka jest dekonstrukcją… – w świetle mego pierwszego pytania i uczynionej z mojego punktu widzenia korekty, odpowiedź musi być negatywna. Czy dekonstrukcja jest humanistyką? Można oczywiście bronić tego stanowiska. Ale pytanie moje dotyczy kwestii zasadniczych. Pan stawia mocno tezę – dekonstrukcja przywraca nadzieję. Jeżeli tak, to, co pan rozumie w ogóle pod pojęciem nadziei, co pan rozumie pod pojęciem sensu, rzeczywistości, bo w grę zaczynają wchodzić takie podstawowe kategorie. Bo jeśli dobrze zrozumiałam pana wywód, to osiągnięcie dekonstrukcji jest tego rodzaju manewrem, że przebija się z pola *stricte* tekstowego właśnie w tzw. „mięso rzeczywistości", a wiadomo, że filozofia nadziei jest filozofią po tej drugiej stronie, po stronie rzeczywistości – i już nie będziemy wchodzić teraz w rozmaite definicje, np. rzeczywistości obiektywnie pojętej itd. Widzę tutaj wyraźną kolizję, a stąd różnicę między tym, jak ja rozumiem i rekonstruuję np. koncepcję Ricoeura – to jest właśnie filozofia nadziei, w której operuje się klarownymi pojęciami sensu. Myślę, że rozumiem, jak Ricoeur chce przywrócić utraconą kondycję humanistyki poprzez swoją filozofię nadziei. Natomiast jak chcą to uczynić dekonstrukcjoniści ze swym twardym prawem strukturalnym tekstu, którym ma być dekonstrukcja – tego wyrażenia w tym kontekście też nie rozumiem. W związku z tym doprecyzowuję pytanie: czy jeżeli rzeczywiście dekonstrukcja ma takie efekty spektakularne, że udaje jej się wyjść poza tekst i przybliżyć ludzką egzystencję, podzielić się „od-

krytym" sensem, to czy ta dekonstrukcja się nie zdekonstruowała, czyli: czy mamy do czynienia z takim samozniesieniem się tej właśnie kategorii?

Marek Wilczyński

Proszę państwa, dla „żywości" debaty proponuję, żeby odpowiedzi następowały natychmiast po pytaniu, bardzo proszę.

Michał Paweł Markowski

Bardzo dziękuję za to pytanie. Stawia mnie ono w kłopotliwej sytuacji z tego względu, że ja nie obiecywałem syntezy. Chciałem postawić pewne pytania, to po pierwsze. Po drugie, problem z odpowiedzią polega na tym, że pani teza, nieprzejednana teza o rozłączności między tekstami a rzeczywistością, którą przypisuje się do dekonstrukcji, jest z mojego punktu widzenia nieco uproszczona – może wycofam to słowo „nieco". Kłopot, który się pojawia z oceną dekonstrukcji wynika właśnie z przyjęcia takiego oto założenia, że istnieje jakaś twarda teza dekonstrukcyjna, która powiada, że nie ma nic poza tekstem i że to jest jakaś metodologia czytania tekstu, która jest całkowicie odmienna od tego, co chcielibyśmy widzieć, czy wiązać z tym, co pani nazwała „mięsem rzeczywistości". Otóż starałem się pokazać, że punkt wyjścia jest odmienny od tego, o którym pani mówi. Punkt wyjścia jest taki, że nie istnieje tak właśnie formułowana opozycja między tekstami a rzeczywistością. Recepcja francuskiej teorii rzeczywiście szła w tę stronę, że z jednej strony mieliśmy obóz tekstualistów, z drugiej strony obóz ontologów aktualności czy ontologów rzeczywistości i że była zasadnicza opozycja pomiędzy tekstami a rzeczywistością. Otóż wydaje mi się, że uważna lektura dekonstrukcji pokazuje, że jest to zmistyfikowany punkt wyjścia, od którego się wszystko zaczęło, czy też całe nieszczęście się zaczęło i że można czytać dekonstrukcję w ten sposób, że dokładnie to samo będziemy mówić o tekstach i o rzeczywistości. To znaczy, że teksty nie są oderwane od naszego doświadczenia – to jest absurdalne roszczenie, które pokutuje do dziś i sprawia, że mało kto na wydziałach filologicznych może się przejąć literaturą, dlate-

go właśnie, że uważa się, że teksty są oderwane od rzeczywistości, bo wmawia mu się – ale nie dlatego mu się wmawia, że robią to dekonstrukcjoniści, tylko ludzie, którzy nie potrafią uczyć, wmawiają to studentom – że to jest jakaś sfera zupełnie oddzielona od naszego życia i że należy badać ją jakimiś środkami, które się wymyśla, albo które się stosuje i to są narzędzia, i to są przedmioty, które okroimy i pokażemy. Oczywiście tak nie jest i dlatego powiedziałem, że dekonstrukcja przywraca nadzieję. Ona przywraca nadzieję na to, że taki katastrofalny sposób myślenia o literaturze zostanie wreszcie wyrugowany, to znaczy, że nie będziemy myśleli o czytaniu tekstów, czy o interpretowaniu, jako o zmaganiu się z przedmiotem, który jest tam gdzieś, nie wiadomo gdzie, ale nie należy, broń Boże, do naszego doświadczenia; być może należy do doświadczenia intelektualnego, ale, broń Boże, nie do egzystencjalnego. Z tego punktu widzenia ja traktuję dekonstrukcję jako filozofię egzystencji, po prostu jako jedną z możliwych form filozofii egzystencji, która może nam coś powiedzieć o rzeczywistości, o nas samych, o naszym doświadczeniu, ale także o instytucji. Najciekawszą rzeczą, według mnie, której jesteśmy świadkami, na którą wpłynęła dekonstrukcja, było podważenie radykalnej opozycji pomiędzy instytucją i doświadczeniem. To jest taka opozycja, w której szponach byliśmy bardzo długo – mam wrażenie, że Ewa Domańska także mówi o tej opozycji i że Mirek Loba też mówił o tej opozycji, że wszyscy mówiliśmy o tej opozycji – że ona jest właściwie nienośna, już nieaktywna, że ona nie ma nam nic do zaproponowania, ale co więcej, że jest groźna niesamowicie. To znaczy, groźne jest takie założenie, że my ze swoim doświadczeniem nie mamy nic wspólnego z instytucją, którą tworzymy, to po pierwsze. Po drugie, że instytucja jest czymś zewnętrznym wobec nas, tak jak władza. Nie: władza w nas może siedzieć, prawda? – to jest właśnie taka sytuacja. W związku z czym, jak definiować nauki humanistyczne? Oczywiście nie chodziło mi o to, żeby definiować każdą z nauk humanistycznych z osobna – jest to niemożliwe – ale też w ogóle nie podjąłbym się takiego zadania. Chciałem wytyczyć obszar pewnych możliwości, o których myślenie wspólne może przynieść jakieś korzyści. Ten

wspólny obszar możliwości nazwałem dekonstrukcją bądź uniwersytetem, żeby zbliżyć do siebie te dwie rzeczy i żeby ich nie oddalać od siebie tak radykalnie, by nie oddalać od siebie kwestii instytucjonalnych od kwestii egzystencjalnych. To jest dla mnie niesłychanie ważne.

Marek Wilczyński
Pan prof. Paweł Dybel się zgłasza...

Paweł Dybel
Rozumiem, że w swoim wystąpieniu starałeś się sformułować jakąś konkluzję w języku nie-dekonstrukcji, nie-Derridy, ale w języku własnym. I kiedy słuchałem tej twojej wypowiedzi, która właściwie dotyczyła tego, jakie konsekwencje, jeśli chodzi o podejście do tekstu, wynikają z idei dekonstrukcji, to zdumiało mnie (fakt, że się o to kiedyś spieraliśmy), jak bliskie jest to w końcu hermeneutyce. Jeśli bowiem w ten sposób i na tym poziomie ogólności sformułuje się pewne wyjściowe, fundamentalne założenia idei dekonstrukcji, to okazuje się, że nie są one tak odległe od tradycji dwudziestowiecznej hermeneutyki, która zaczyna się wraz z Diltheyem aby później znaleźć swe ukoronowanie w hermeneutyce filozoficznej Gadamera. To w końcu Dilthey czyni własną koncepcję hermeneutyki organicznym elementem filozofii życia, zakorzeniając rozumienie, jego zdolność do autorefleksji i interpretacji w samym przekraczającym je procesie życia. Na tym podłożu wyrasta hermeneutyka Gadamera, w której z kolei ów proces życia przeformułowany zostaje – za Heideggerem – w proces historyczny. Stąd bierze się głębokie przekonanie autora *Prawdy i metody*, że po pierwsze, tekst jest zawsze otwarty w tym, co mówi, podatny na coraz to nowe reinterpretacje; po drugie zaś na te ostatnie składa się zawsze zmieniający się kontekst historyczny. Podobnie też twoje słowa o udziale i dzieleniu się przywodzą jako żywo na myśl Gadamerowskie *Teilnahme* i *Teilhabe*. Czy jego koncepcję doświadczenia estetycznego jako uczestniczenia w dziele sztuki. Można tutaj wskazać jeszcze inne rzeczy. Wydaje mi się, że zapewne żywotność derridiańskiej dekonstrukcji tkwi w tym, że to, jak on pojmuje interpretację tekstu, wpisuje się

w głębokie przeobrażenia, które w ogóle dokonały się w myśli XX-wiecznej. To znaczy, że tu nie chodzi tylko o samą dekonstrukcję, ale o część szerszego procesu, który się dokonał w humanistyce. Oczywiście, jeśli zejdziemy na niższy, bardziej konkretny poziom wyboru takiej lub innej strategii w procesie interpretacji tekstu, pojawiają się zasadnicze różnice. I wtedy możemy zacząć się spierać. Ale jeśli chodzi o sposób, w jaki pojąłeś kwestię odniesienia instytucji/interpretacji do życia, doświadczenia w nim siebie, widzę tutaj więcej punktów wspólnych niż różnic.

Jeszcze krótka uwaga. Podobał mi się twój apel o to, żeby znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego u nas recepcja *French Theory* nie była zbyt twórcza. W końcu przecież i w naszej tradycji naukowej można było znaleźć pewne znakomite zjawiska, koncepcje, które będąc całkowicie oryginalne, były bliskie strukturalizmowi. Ot choćby koncepcja języka Baudouina de Courtenay, potem środowiska literaturoznawcze (czy poszczególni autorzy) inspirujące się formalistami rosyjskimi, Mukařovskim itd. Można sobie zadać pytanie: dlaczego de Saussure odegrał taką kluczową rolę we Francji, początkując całkiem nowy styl uprawiania nauk humanistycznych, zaś de Courtenay nie znalazł prawie żadnych znaczących kontynuatorów? Myślę, że to jest trochę tak jak z tymi krówkami z Milanówka w okresie gierkowskim. Otóż, kiedyś jakaś delegacja francuskich przemysłowców przebywająca u nas z wizytą została poczęstowana krówkami. Byli tak zachwyceni tymi cukierkami, że nawiązali kontakt z wytwórcą, zamawiając cały wagon. Ten, zachęcony ich naleganiami, zaczął zabiegać o pozwolenie na eksport. Najpierw walczył pół roku z administracją, później zaś kiedy zapakował już wagon, okazało się, że kolej zepchnęła go na bocznicę, gdzie trzymano go przez rok. No i wszystko przepadło. Naturalnie, być może ten przykład z okresu Peerelu nie jest całkiem trafiony, ale chciałbym tylko w ten sposób zasugerować, że brakowało u nas po prostu (i brakuje po dzień dzisiejszy) dobrze funkcjonującego systemu uprawiania nauki, w którym koncepcje i dokonania naprawdę oryginalne i twórcze byłyby od razu zauważane i przyznawano by im należne im miejsce.

Michał Paweł Markowski

Jeżeli można, odpowiem. Zacznę od tej przekładalności teorii dekonstrukcji i całej *French Theory*. Po pierwsze, słabość jej polega na tym, że nie została odpowiednio przełożona. Nie w sensie takim, że nie zostały przetłumaczone teksty, tylko że doświadczenie wpisane we francuską teorię nie zostało przetłumaczone na nasze doświadczenie – tak bym to określił. Próbowałem przetłumaczyć dekonstrukcję na takie problemy, które mnie są bliskie. To oczywiście nie jest kwestia, że ja sobie ją tłumaczę dowolnie, tylko że próbuję znaleźć w dekonstrukcji to, co jest żywe, czyli to, co właściwie można by sprowadzić do takiego pytania, stwierdzenia, że właściwie instytucje, które tworzymy, będą żywe dopóki, dopóty my będziemy się żywymi rzeczami zajmować – dopóki będziemy z „żywymi być", najogólniej rzecz biorąc. Myślę generalnie, że nie ma problemów nieprzetłumaczalnych w tym sensie, że jeżeli nie potrafimy przetłumaczyć na swój własny język, język własnego doświadczenia jakiegoś problemu to znaczy, że on niknie, ginie, wyrodnieje, pozostaje w jakiejś sferze obojętnej dla nas... Co do hermeneutyki, oczywiście, to jest długi spór, zawsze mniej więcej, jak się spotykam z Pawłem Dyblem, on mówi Gadamer, ja mówię Derrida i to, oczywiście, nie ma wielkiego sensu, poza tym, że się tak lubimy spierać z sympatii, ale generalnie ja bym to zostawił, bo oprócz tego, że to jest filozofia życia, to jest to dość twarda epistemologia, mimo wszystko, *Geisteswissenschaften* Diltheya są projektem epistemologicznym i tu w ogóle nie ma o czym rozmawiać. Z tym trzeba się zgodzić, bo on sam tak mówi, że to jest stworzenie metateorii. Hermeneutyka interesuje go jako metateoria, jako ukoronowanie teorii wiedzy. To zresztą jest w ogóle fundamentalny problem, co zrobić z tą wiedzą? To jest pytanie, które chciałem zadać Ewie, mianowicie: znużeni jesteśmy tą relacją wiedzy i władzy, pod jednym warunkiem, a mianowicie, że przyjmiemy, iż tylko taki model jest modelem obowiązującym. A będzie tak tylko wtedy, kiedy uznamy, że w ogóle poruszamy się w paradygmacie wiedzy, tak jak została ona konstruowana i tak jak została zdefiniowana. Relacja między wiedzą a władzą tylko wtedy

jest zasadna, kiedy przyjmujemy, że istnieje pewna określona definicja wiedzy, która musi nas obowiązywać. Wymknięcie się z tej opresji jest nieepistemologiczne. Natomiast miałem wrażenie, że w twoim referacie mówisz tak: trochę za słaba była ta epistemologia francusko-teoretyczna, w związku z czym należałoby zbudować mocną. W porządku, rozmiękczyła to i owo, ale teraz musimy dokręcić tę śrubę teoretyczną po to, żebyśmy wyszli z prowincji... Ja się z tym wszystkim generalnie zgadzam, to jest mi niesłychanie bliskie, tylko mam wrażenie, że wpadamy znowu w pułapkę teorii, która jest bardzo poważną pułapką dla nas, bo wtedy musimy spierać się o kwestie, które nie mają rozwiązania, one są nierozstrzygalne po prostu, bo jak długo zostaniemy w obrębie teorii, tak długo będziemy się zastanawiać: czy to, czy tamto?... Natomiast mnie się wydaje, że można w ogóle zostawić w spokoju te teorie, że zostawić tylko „French"... *(śmiech)* Dlaczego tak jest? Mówimy, na przykład, że musi być dialog teorii z praktyką. Oczywiście, że musi być, tylko że takie roszczenie można wysunąć uprzednio rozdzieliwszy te dwie rzeczy, tzn. mówiąc, że teoria oddzieliła się od praktyki. Ona być może oddzieliła się w pewnych umysłach, w pewnych instytucjach, działaniach, praktykach, ale generalnie rzecz biorąc, sam wymysł, że teoria jest różna od praktyki, to wymysł marksowski w gruncie rzeczy, że już nie będziemy interpretować, że trzeba to wszystko pozmieniać... Ty sprytnie podmieniłaś interpretację na kontemplację w swoich cytatach z Marksa, ale to nie zmienia istoty rzeczy. Moim zdaniem jest odwrotnie, że broń Boże nie zmieniać. Albo inaczej, zmienia się tylko wtedy, gdy zmienia się sposób interpretowania. A zmienia się sposób interpretowania nie niezależnie od rzeczywistości – interpretując, zmieniamy rzeczywistość – czy nam się to podoba, czy nie – zmieniamy sposób postrzegania rzeczywistości, w związku z czym nie ma rozdzielenia: albo interpretujemy, albo zmieniamy świat, nie ma – teoria albo polityka... Moim zdaniem to rozróżnienie jest bardzo ryzykowne. Ono jest wtedy zasadne, kiedy przyjmiemy, że nasze doświadczenie i doświadczenie rzeczywiste nie mają się nijak do siebie. Widzę tutaj, za całą tą wspaniałą ideą transfor-

macji, którą powinien przejść, te same pułapki, w które wpadła teoria, którą chciałabyś zlikwidować przy okazji.

Marek Wilczyński

Myślę, że – stety, niestety – *French Theory* jako zespołu inspirujących dróg obcowania z kulturą będziemy potrzebowali zawsze.

Ewa Domańska

Zgadzam się z tym, co powiedział Michał Paweł Markowski. Cała moja energia badawcza jest skupiona na tym – wypowiadam się jako teoretyk historii – by (przy całej złożoności problemu, o czym wspominał Michał) ponownie połączyć to, co zostało od siebie oddzielone dzięki (paradoksalnie) właśnie marksizmowi. Owa alienacja, owo oddzielenie praktyki od teorii w latach pięćdziesiątych i później dokonało się m.in. dlatego, że historycy odcięli się od instrumentalnego stosowania „jedynej i właściwej" teorii marksizmu do badań historycznych i zniechęcili się do samej teorii, jako generatora dyrektyw, jak historia ma być pisana. Sądzę, że uwaga Michała, że powinniśmy szukać czegoś, co jest nieoczekiwane, niepotwierdzone, jest bardzo ważna. Owo nieoczekiwane może nastąpić wtedy, gdy koncepcje teoretyczne wyprowadzane są z analiz materiału badawczego, a nie kiedy wykorzystywane są gotowe modele. Okazuje się wtedy, że analizy owe pokazują coś zupełnie innego wobec przewidywalnych rezultatów studiów wynikających z „subsumpcji" materiału badawczego do narzuconej na niego jak siatka teorii, które to podejście bardziej testuje teorie, niż rozbiera materiał. Oczywiście nie chcę przez to powiedzieć, że przystępując do badań, jesteśmy jak „niezapisana tablica". Rzecz jasna mamy wstępne hipotezy, pytania badawcze, dokonujemy na tej podstawie selekcji materiału, które to operacje wynikają z przyjętych wcześniej założeń, jednak staram się propagować „case studies approach" (podejście związane z analizą konkretnych przypadków), które pozwala z jednej strony weryfikować teorie, wskazywać na ich ograniczenia i nieprzystawalność, a z drugiej budować teorie „małego zasięgu". Chciałabym przy tej okazji podkreślić, że nie uważam,

iż teoria jest konieczna. Jak powiedzial kiedyś Paul Veyne, „pozytywizm zobowiązuje", zatem lepszy dobry opis niż źle (instrumentalnie) zastosowana teoria.

Michał Paweł Markowski mówił o możliwości (czy też niemożliwości) wymykania się tworzeniu takiej wiedzy, która legitymizuje istniejący stan rzeczy albo uprawomacnia projekty przyszłościowe. Myślę, że zmiana inspiracji w badaniach humanistycznych, zaszczepienie idei, które przychodzą z zupełnie innych dziedzin, taki desant, a nawet „terroryzm intelektualny", który widzę w biologii, *environmental studies*, czy tzw. *science studies*, lub w sztuce współczesnej (zwłaszcza w bio-art), może wywołać niezwykle w swej potencjalności efekty, które są obecnie w humanistyce bardzo potrzebne, bowiem nie nadąża ona za zmianami we współczesnym świecie (mam na myśli zmiany, które dotykają ludzi jako gatunek, np. postęp technologiczny, zmiany klimatyczne, globalizacja).

Chciałabym też nawiązać do wypowiedzi Pawła Dybla. Często zastanawiam się, dlaczego nasze rodzime teorie (Paweł będzie mówił o polskich badaczach, którzy byli protoplastami myśli francuskiej) nie są dość nośne? Oczywiście sprawa jest bardzo złożona i związana jest m.in. z niskimi nakładami na rozwój nauki w Polsce, a także z redukcją *Polish Studies* na amerykańskich uniwersytetach. Myślę jednak, że częściowo jest to także z jednej strony efekt świadomej auto-prowincjonalizacji – często wydaje nam się, że nie mamy nic humanistyce światowej do zaoferowania, a z drugiej strony megalomanii – często zachowujemy się tak, jakby amerykańska humanistyka była na niskim poziomie w stosunku do europejskiej (polskiej). Nie promujemy polskiej humanistyki, co oczywiście jest też wynikiem ograniczonej liczby tłumaczeń publikacji polskich na język angielski. Wielokrotnie na międzynarodowych konferencjach słyszałam polskich badaczy, którzy mówili np. o teorii Foucaulta, a Amerykanie komentowali: znamy teorię Foucaulta, interesuje nas raczej, co polska myśl humanistyczna może wnieść do naszej? Pokaż nam analizy polskiego materiału badawczego, zbuduj teorię, którą będziemy mogli wykorzystać. Dlatego w swoim referacie starałam się wskazać na możliwości de-prowincjonalizacji polskiej humanistyki (przepraszam za utopijne

hasła, zdaję sobie sprawę, że są idealistyczne, ale humanistom potrzebne są ideały, czyż nie?). Musimy dbać o to, by rodzimą myśl, kompatybilną z tym, co się dzieje w humanistyce współczesnej, promować. Przede wszystkim jednak powinniśmy dbać o to, by ta myśl była na światowym poziomie i tu rola kształcenia akademickiego i odpowiedniego programu studiów doktoranckich jest niezwykle ważna. Jestem przekonana, że wśród polskich humanistów jest wielu takich, którzy odpowiadają typowi badaczy określonych przez Quentina Skinnera jako „innowacyjni ideolodzy" (*innovating ideologists*). Trzeba ich tylko zlokalizować i wspólnymi siłami promować.

Michał Paweł Markowski

Nie powiedziałem właściwie najważniejszej rzeczy, że największa katastrofa nastąpiła wówczas, kiedy uwierzyliśmy, że humanistyka jest nauką, że musi naśladować nauki przyrodnicze. Sami wpędziliśmy się do konkursu, który przegramy zawsze z wszystkimi tymi, którzy będą finansowali nauki humanistyczne, ale mają wzór finansowania projektów badawczych realizowanych przez nauki przyrodnicze. Moim zdaniem, generalnie rzecz biorąc, powinno być tak, że humanistyka powinna dążyć do tego, byśmy wytworzyli taką przestrzeń wewnętrznego porozumiewania się, ale taką przestrzeń, w której najważniejszą rzeczą jest pewna wrażliwość. To jest to, co powinno się kształcić w naukach humanistycznych. Nie wiedzę, nie erudycję, nawet nie myślenie, powiedziałbym, choć to może niebezpiecznie brzmi (*śmiech*), ale generalnie rzecz biorąc – wrażliwość. To jest słowo, które według mnie łączy te dwa porządki: jednostkowego doświadczenia i uniwersalnego zapośredniczenia. To jest niesłychanie ważne. Wydaje mi się, że Mirek Loba nadał sens całości, mówiąc o tym wszystkim, o narracyjności jako takiej pośredniczącej strukturze, która pozwoli tę antynomię zlikwidować, bo ta antynomia jest szkodliwa po prostu.

Marek Wilczyński

Przepraszam bardzo, zanim oddam głos panu Pawłowi Rodakowi, który się zgłaszał, a potem przyjdzie kolej na

prof. Szkudlarka, potem prof. Loba – pozwolę sobie tylko na taki drobny komentarz, żeby na chwilę chociaż wyjść z roli kelnera... Otóż wydaje mi się, że jesteśmy tu – to widać chyba we wszystkich wypowiedziach – uwikłani niesamowicie w taką relację między z jednej strony centrum i peryferiami – to jest ta różnica między Kazaniem a Genewą, dlatego Baudouin de Courtenay się nie przebił, bo był z Kazania. Czyli z jednej strony mamy centrum i peryferia, tę świadomość bycia na peryferiach (przynajmniej wielu z nas ma ją niezwykle zakorzenioną i sami jakoś przyjmujemy chętnie tę peryferyjną pozycję, jeżdżąc do Stanów po to, żeby opowiadać im o Foucaulcie, co jest zupełnie bez sensu), z drugiej strony jesteśmy uwikłani w pewien system pojęć, którym się wszyscy posługujemy. Z jednej strony słyszymy apele o to, żeby wyjść poza teorię, żeby zbliżyć się jakoś do społecznej *praxis*, a z drugiej strony należymy do instytucji, których funkcją jest produkcja teorii, jesteśmy rozliczani z produkcji teorii, zatem próbujemy zteoretyzować nasze własne pragnienie, aby poza teorię wyjść, co oczywiście Jacques Derrida wiedział już dawno temu.

Pan dr Paweł Rodak, bardzo proszę.

Tekstualny świat?

Paweł Rodak

Chciałbym zwrócić uwagę na wystąpienie Michała Pawła Markowskiego, które bardzo mi się podobało, ponieważ w sposób bardzo klarowny pokazał pan, jak można koncepcję Derridy i w ogóle dekonstrukcję postrzegać jako nie opartą na opozycji między tekstem i rzeczywistością, ale na próbie przekroczenia tej opozycji. Zrobił to pan poprzez zestawienie ze sobą takich kategorii jak tekst, kontekst, historia i interpretacja, pokazując wzajemne zależności między nimi. Jak rozumiem, celem pana referatu było pokazanie, że sens, jaki wyłania się z tekstów, nie istnieje w nich sam przez się, a naszym celem nie jest jego odkrycie, ale że istnieje o tyle, o ile pojawia się w zmieniających się kontekstach, czasowej historyczno-

ści życia, różnych tkwiących w tekście potencjalnie interpretacjach. Takie stanowisko jest mi bliskie. Mam jednak wątpliwość, czy kategorie tekstu i interpretacji, centralne w pana koncepcji, same nie są wynikiem procesu dekontekstualizacji, oderwania od rzeczywistości? Co przez to rozumiem? Wyostrzę swoje stanowisko, mówiąc, że teksty jako teksty istnieją wtedy, kiedy wydobędziemy je z kontekstu użycia (jak to się dzieje często w przypadku tekstów literackich czy filozoficznych). Teksty w użyciu, a więc w życiu, teksty istniejące wewnątrz, a nie na zewnątrz jakkolwiek rozumianej rzeczywistości codziennych doświadczeń, to – w moim rozumieniu – już nie teksty, ale pewne praktyki językowe – ustne, piśmienne, drukowane czy oparte na słowie elektronicznym. Rodzaj medium, jakim się posługują, jest dla znaczenia tych praktyk bardzo istotny. Tak samo jak cały kontekst komunikacyjny, historyczny, kulturowy, także kontekst doświadczeń osób, które są podmiotami tych praktyk. Dla mnie bardzo ważne znaczenie ma także materialny wymiar praktyk językowych, mający swój udział w znaczeniu tych praktyk, czy też sensie, jaki zostaje w nich ujawniony. Ten sam tekst jest czym innym, jeśli istnieje w postaci rękopisu, maszynopisu, książki drukowanej czy pliku elektronicznego. Sens nie jest tylko zależny od strony czysto werbalnej, semantycznej. Moim zdaniem więc przekroczenie opozycji między tekstem a rzeczywistością, czy też w ogóle zniesienie tej opozycji, jest możliwe wtedy, gdy same teksty odniesie się do pierwotniejszych względem nich i stanowiących ich naturalne, by tak rzec, środowisko – praktyk językowych (oczywiście nie w sensie przyrodniczym a kulturowym). Podobnie jest z interpretacją. Skontekstualizowana historycznie i kulturowo, mentalnie i materialnie interpretacja to pewna praktyka lektury – czynność o charakterze zarazem fizycznym, psychicznym i społecznym, egzystencjalnym i komunikacyjnym. Natomiast interpretacja sama w sobie jest w pewnym sensie zdekontekstualizowaną postacią praktyki lektury, a może nie tyle zdekontekstualizowaną, ile wyspecjalizowaną – specjalną postacią praktyki lektury uprawianą na uniwersytetach i w miejscach, gdzie „zawodowo" czyta się teksty. Zgadzam się z panem, że interpretacje powinny być

ściśle związane z doświadczeniami i z tym, co nam się przytrafia w naszym historycznym bytowaniu, ale moim zdaniem przestrzeń doświadczeń jest przestrzenią praktyk, również praktyk piśmiennych i praktyk lekturowych, i to właśnie kategoria praktyki może być użyteczna jako kategoria łącząca tekst i rzeczywistość. Dlatego sądzę, iż tak ważne jest postrzeganie tekstów jako związanych z praktykami językowymi, praktykami oralnymi, praktykami pisma i druku, praktykami słowa komputerowego i internetowego. Moim zdaniem same kategorie tekstu i interpretacji odrywają nas w pewien sposób od przestrzeni rzeczywistych, codziennych doświadczeń, w której istnieją książki, gazety, zapiski rękopiśmienne, strony internetowe (a nie po prostu teksty) oraz różne sposoby czytania (a nie po prostu interpretacje). Tutaj, zanim zakończę, mógłbym się wesprzeć chociażby autorytetem Michela de Certeau, który w wydanej niedawno po polsku książce *Wynaleźć codzienność* świetnie pokazuje rolę obu tych praktyk – zarówno praktyk pisma, jak i praktyk lektury – bardzo silnie zakorzenionych właśnie w codziennych doświadczeniach. Trzeba pamiętać, że literatura i filozofia, w porównaniu z tymi codziennymi praktykami, to tylko wierzchołek góry lodowej. Czy nie jest zatem tak, że pan pokazując to zniesienie opozycji między tekstem i rzeczywistością (co, powtórzę, jest mi bliskie i bardzo podoba mi się, jak dokonuje pan tego na przykład w swojej książce o Gombrowiczu), nie ustanawia jednocześnie niechcący innej opozycji: pomiędzy uniwersytetem, gdzie są teksty i ich interpretacje, a tym co jest poza uniwersytetem, gdzie są rzeczywiste, codzienne praktyki pisma i praktyki lektury.

Michał Paweł Markowski

Zacznę od tej ostatniej kwestii, która rzeczywiście jest niesłychanie istotna. Tak jak mówiłem, iż nauki humanistyczne poniosły klęskę, wzorując się na naukach przyrodniczych, tak samo mógłbym powiedzieć, iż uniwersytet ponosi klęskę, dlatego że odcina się od tego, co jest poza nim, i jest to dla mnie bezdyskusyjne. Jednak ja nie ustanawiam takiej opozycji i chciałbym, by jej nie było. Nie chciałbym, aby uniwersytet był sztuczną enklawą w naszym życiu, do której się

wchodzi po to, by analizować teksty, których gdzie indziej się nie spotyka. Uniwersytet powinien być miejscem, które definiuje się nie poprzez przestrzeń, tylko poprzez coś innego: poprzez relacje. Kłopot polega na tym, że jeśli mówię o przestrzeni, to oznacza to przestrzeń autonomiczną. Autonomia uniwersytetu, która oczywiście była wspaniałą rzeczą w czasach komunistycznych, kiedy dzięki temu milicja nie mogła wchodzić na teren uniwersytetu, będącego przestrzenią autonomiczną, wyłączoną spod jurysdykcji i jedynie rektor mógł wydać zgodę na wejście milicji, co zresztą czasami nie było respektowane. Generalnie chodzi jednak o to, by uniwersytet nie był traktowany w kategoriach topologii zamkniętej. Jeżeli więc ja się nie zgadzam z tym, to nie mogę się zgodzić z tym zarzutem, że ja tworzę taką opozycję, iż z jednej strony jest uniwersytet wraz z tekstami, a po drugiej są praktyki językowe. To rozróżnienie między tekstami jako materialnymi a praktykami językowymi, tak jak pan doktor zauważył, nie wydaje mi się całkiem uzasadnione. Ono jest zasadne tylko wtedy, kiedy służy nam do uzasadnienia jakiejś danej praktyki. Na przykład ktoś, kto bada rękopisy, tak sobie to właśnie udowodnił. Chciałbym powiedzieć, że te opozycje, o których mówimy, nie są naturalne. To są opozycje zinstytucjonalizowane, to znaczy one są tworzone po to, by uzasadnić określoną działalność. Dla mnie więc one nie istnieją. To znaczy, to nie są opozycje. Tak jak nie ma opozycji pomiędzy uniwersytetem a światem, tak nie ma opozycji między tekstem a praktyką językową i między tekstem i interpretacją. Interpretacja nie jest czymś, co przychodzi z zewnątrz do tekstu. Tak samo jak rzeczywistość nie przychodzi z zewnątrz do uniwersytetu. Jeśli przyjmiemy takie założenie, to powstanie mur, którego nie przebijemy. A tym murem będzie to, że nikt nie przyjdzie do uniwersytetu, pozostając na zewnątrz tych murów. A zostanie na zewnątrz dopóty, dopóki jemu się nie powie: „to jest twoje doświadczenie, tu też możesz coś powiedzieć o sobie, tu też możesz dowiedzieć się czegoś o sobie". A gdy mu się mówi: „Tu są teksty, tu proszę przeczytać to i to, a następnie odpowiedzieć na moje pytania", to staje się to kompletnie bez sensu. Tak więc powiedziałbym, iż jesteśmy w strasznym stanie, jeśli chodzi o hu-

manistykę. A jedną z podstawowych przyczyn tego stanu jest tworzenie barier między tekstem a interpretacją, uniwersytetem a rzeczywistością, instytucją a doświadczeniem.

Marek Wilczyński
Profesor Tomasz Szkudlarek, bardzo proszę…

Tomasz Szkudlarek
Ja na zasadzie przekory, dwa zdania. Chodzi mi o coś takiego, w relacji tekst – nie-tekst, czymkolwiek ten nie-tekst miałby być. Chyba trzeba by brać pod uwagę ten wymiar instytucjonalny, materialny – o którym pan wspominał także – w kontekście jego funkcji; nie tylko w kontekście deficytu, który wywołuje, ale i w kontekście jego produktywności, czegoś takiego jak nadmierna tekstualizacja przez wyłączenie rzeczywistości ze sfery nie-tekstualnej, jeżeli to wszystko jest oczywiście w ogóle wyobrażalne. Chodzi mi o coś takiego: ta wizja tekstualności, o której się mówi w tym bloku teorii jest produktem określonej instytucji, mianowicie instytucji szkoły. Bez szkół nie byłoby tekstualności jako takiej. To nie jest mój pomysł, lecz Jerome'a Brunera, który w swoich badaniach porównywał edukację w społeczeństwach afrykańskich i europejskich, zauważając rangę czegoś, co my normalnie uważamy za katastrofę europejskiej kultury, mianowicie oderwania tekstu od rzeczywistości. W tamtych badaniach wychodziło coś takiego, jeśli tak to można kolokwialnie nazwać, że owa tekstualizacja, czyli rozerwanie związku pomiędzy znaczącym a znaczonym w swoim elementarnym sensie – to jest słowo kot, a to jest kot – rozerwanie tego związku jest maszyną produkującą ten typ podmiotowości, który my uznajemy za całkowicie naturalny w naszej kulturze. Jednak on nie jest naturalny. Jest on produktem właśnie tego typu praktyki, w której znaczenia są odrywane od rzeczy, są dekontekstualizowane i systematyzowane w pewne ciągi praktyk, gdzie znaczące odnosi się do znaczącego. Praca kultury tak naprawdę polega na tej paradoksalnej semiotyce, bo rozum pedagogiczny nie działa na zasadzie relacji znaczące – znaczone, tylko znaczące–nieznaczące. To jest na poziomie tekstów: ważny tekst–nieważny

tekst, wysoka kultura – badziewie itd. I tam dokonujemy pewnego sortowania, odbywającego się przemocą, narzucanej pewnej matrycy, która się potem nałoży z powrotem na tę relację znaczące–znaczone. Ale cała praca kultury, poprzez instytucje, Bourdieu się kłania, instytucje symbolicznej przemocy, habituacji, byłaby niemożliwa do wykonania, gdybyśmy jednak nie dysponowali pewnym zakresem opanowania tekstu.

A jeszcze miałbym do Ewy pytanie. Czy to nie jest przypadkiem tak, że ten efekt Foucaulta jest czymś powtarzalnym? Z bardzo podobną dyskusją zetknąłem się przed tą falą recepcji Foucaulta w Stanach Zjednoczonych, kiedy bardzo podobnie mówiono na temat efektu Bourdieu.... Henry Giroux, jeden z założycieli krytycznej pedagogiki amerykańskiej, mówił o tym, że teoria Bourdieu stanowi „teoretyczny cmentarz Orwellowskiego pesymizmu": czym silniejsza teoria, tym bardziej obezwładnia, sukces teoretyka jest klęską społeczeństwa. I właściwie mamy do czynienia jednak z taką oscylacją, taką silną teoretyzacją, która działa krytycznie, czyli demaskuje mechanizm funkcjonowania struktury, ale właśnie politycznie działa w sposób paraliżujący. Wyjściem z tego efektu Bourdieu był powrót do badań typu etnograficznego, mikroracjonalności, mikropraktyk...

Ewa Domańska
No właśnie...

Tomasz Szkudlarek
... gdzie cała praca struktury zostaje rozbita i widzimy, że bywa różnie i że na tym można budować pewne strategie. W to wszedł potem Foucault i znowu mamy paraliż.

Marek Wilczyński
Odpowiedź z drugiej strony kortu. Słuchamy...

Michał Paweł Markowski
To, o czym mówił prof. Szkudlarek, jest bardzo zasadne, jednak to wszystko wzięło się z druku i to wynalazek dru-

ku pozwolił oderwać znaczone od znaczącego, co zrodziło się wcześniej z nominalizmu, a co zrodziło się jeszcze wcześniej z neoplatonizmu, a to jeszcze wcześniej się wzięło z Platona, Platon jest odpowiedzialny za całe zło. To jest oczywisty fakt, że tekstualizacja doświadczenia umożliwia jego przekazywalność, to znaczy możliwy jest pewien proces pedagogiczny, który jest niezastąpiony, którego nie sposób wyrzucić. Oczywiście, że tak. Natomiast można wyobrazić sobie taką sytuację, że rozum pedagogiczny nie będzie działał na zasadzie „arcydzieło i badziewie", dlatego że aby tak działać, musiałby ustanowić pewne kryteria, za pomocą których by to określał. Natomiast tak się składa, iż w większości teraz, biorąc pod uwagę naszą konkretną sytuację, 95% profesorów zajmujących się literaturą o doświadczeniu literackim, czyli życiowym swoich uczniów nic nie wie. I to jest niepokojące. Oni mówią: „Badziewie jest po tamtej stronie, tu są wspaniałe rzeczy", tak więc uczniowie będą chować po kieszeniach te wstydliwe książki, które czytają, ale w związku z tym, że oni mogą określić, gdzie jest granica między wnętrzem a zewnętrzem, to właśnie to zewnętrze jest według nich pełne badziewia i stąd można powiedzieć, że różnica opiera się na zdaniu pedagogicznym. To z kolei nie jest nic innego, jak wyparcie. To jest po prostu wyparcie tego, co bardzo by się chciało mieć, lecz nie ma się odwagi, by to mieć. Ja wiem, że tak działa kultura, natomiast istnieją też mechanizmy osłabiające tego rodzaju zjawiska. Można powiedzieć, że kultura działa w skali makro, ale gdybyśmy przeszli na inny poziom naszego opisu, to to jest to, o czym mówił Barthes w *Strukturze opowiadania*, że na różnych poziomach opisów mamy różne rzeczy. Jeśli zastanawia nas ogólny mechanizm kultury, to dochodzimy do takiego wniosku, a jeśli zaczniemy przekładać ten generalny mechanizm kultury na niższy poziom, to już nie działa po prostu. Występują ustępy, przesunięcia między tymi różnymi podziałami, a one zależą od tego, o co nam właściwie chodzi, jakie pytania postawimy. Zmieńmy pytania, zmieniamy poziom opisu, wywalamy to badziewie, które inni uważają za badziewie na zewnątrz, a my uważamy, że jest dobre i tyle. To jest rewolucyjna

koncepcja oczywiście, ale ja odpowiadam na wezwanie Ewy Domańskiej, że trzeba zrobić wreszcie coś z energią nie libidinalną, a rewolucyjną.

Efekt Foucaulta

Ewa Domańska

Oczywiście zgadzam z Tomaszem Szkudlarkiem w sprawie „efektu Foucaulta" jako pewnego syndromu powracających efektów związanych z odziaływaniem teorii badaczy, których uznaje się za ojców-fundatorów różnych podejść i tendencji badawczych. Można zatem mówić nie tylko o „efekcie Foucaulta", lecz także o „efekcie Bourdieu", Derridy czy Freuda. Dotyczy to teorii, które budują pewną totalizującą wizję świata i sposobu jego wyjaśniania przez pryzmat nośnych kategorii go organizujących, takich jak np. władza, wiedza, przemoc, nieświadomość itd. Zatem, jeżeli damy się przekonać, że człowiekiem rządzą kompleksy i popędy lub że żyjemy w świecie rządzonym relacjami wiedzy–władzy, to trudno później z tej wizji świata zrezygnować, ponieważ takie myślenie organizuje nam świat i powoduje, że w pewnym sensie staje się on przewidywalny i w pewien sposób bezpieczny. Myślę zatem, że warto szukać w materiale badawczym takich elementów, które podważają tę teorię, a więc nie powodują, że mówimy „tak", „na pewno tak jest, jak pisał Foucault, Bourdieu itd.", lecz właśnie szukamy takich zjawisk, które wskazują: „nie, tak nie (zawsze) jest".

Chciałabym też powiedzieć, że to ciekawe, iż nasza dyskusja na temat *French Theory* w Polsce przerodziła się w dyskusję na temat kryzysu uniwersytetu. Wiadomo, że *French Theory* w Stanach Zjednoczonych miała niezwykłe przełożenie polityczne i moje pytanie jest takie: czy wprowadzenie *French Theory* w Polsce wpłynęło na radykalizację czy raczej na neutralizację aktywności (także oporu wobec zastanych relacji) polskich intelektualistów? Szczerze mówiąc, widzę raczej neutralizację potencjału oporu; brak odwagi, de-aktywizację podmiotu, który wynika być może z forowania takiej

idei uniwersytetu, który funkcjonuje w ramach wszechogarniających relacji wiedzy–władzy, które według Foucaulta są nie do przekroczenia, stanowią bowiem siatkę uzależnień. W takiej opcji faktycznie pozostaje nam tylko siedzenie na Radach Wydziału i mówienie: „tak, tak, tak", a ja mówię temu: nie! Zamiast mówić o władzy systemu i struktur rządących (państwo, instytucje), raczej wzmocnijmy podmiot, który przez *French Theory* wiele stracił na swojej sprawczości.

Mirosław Loba

Może zacznę właśnie od tego drugiego pytania, nawiązując do tego, o czym mówiła Ewa Domańska. Myślę, że mówiąc właśnie o *French Theory* w Polsce, zapomnieliśmy o pewnym aspekcie. Wydaje mi się, że trzeba uwzględnić jeden element. Otóż w krajach takich jak Francja czy Stany Zjednoczone w jakiś sposób mieliśmy do czynienia już ze spełnieniem, wyczerpaniem się i zamknięciem oświeceniowego projektu. Wydaje mi się, że w Polsce nigdy czegoś takiego nie było, że ten projekt oświeceniowy nigdy nie został ukończony ani w życiu społecznym, ani w życiu politycznym, a jeśli nawet to właściwie został dość perwersyjnie zakończony w czasach komunizmu. I nagle oto wraz z *French Theory* znaleźliśmy się w tym nowym momencie, kiedy powraca do nas krytyka oświeceniowego projektu czy jego redefinicja, a my właściwie nie wiemy, co mamy zrobić: czy kontynuować niedokończony oświeceniowy projekt czy demistyfikować władzę opartą po części na wypaczonym oświeceniowym projekcie. O tym cały czas jest tutaj mowa, o tym czego tak naprawdę nigdy nie dokonaliśmy. Nie dokonaliśmy nigdy demistyfikacji systemu władzy na uniwersytecie, nawet w odniesieniu do czasów komunistycznych. Mam na myśli te protekcjonalne relacje między profesorami a studentami, te słynne barki dla profesorów, które były przed rokiem 1980, które stanowiły miejsca celebracji władzy profesorskiej. To jest tylko anegdota. Jednak zmierzam do czegoś ogólniejszego, chodzi o to, iż oświeceniowy projekt nigdy nie został w pełni wprowadzony w życie ani zastosowany do opisu rzeczywistości władzy, opisu władzy nauki w Polsce przed rokiem 1989 a także po 1989, o czym była mowa. W związku

z tym pytanie, które sobie stawiam: czy *French Theory* i w jakim stopniu pomogła nam opisać naszą sytuację? Czy wyprowadziła nas z oświeceniowego projektu, czy wręcz przeciwnie nakazuje nam go ponownie przemyśleć?

A drugie pytanie mam do Michała Pawła Markowskiego. Otóż, czy ta dekonstrukcja, która w twoim wystąpieniu stała się w jakiś sposób bardzo przyjazna, nie stała się nazbyt przyjazna za cenę pewnego osłabienia jej radykalizmu. Jakby zabrakło w twoim opisie tego elementu różnicy, jaki jest wpisany mechanizm dekonstrukcji, mechanizmu różnicy, który właśnie z jednej strony stawia to indywidualne doświadczenie, a z drugiej strony doświadczenie wspólnoty. Czy w twojej diagnozie dekonstrukcja nie została przedstawiona bardziej jako pewna myśl krytyczna niż dekonstrukcja, a interpretacja prowadzi nagle do wydarzenia, gdzie sens staje się nagle niespodziewanym, trudnym darem. W tej dekonstrukcji interpretacja stała się po prostu czymś, co będziemy wspólnie dzielić, wspólnym sensem, a mnie się wydaje, że ona jest radykalniejsza, stawiając nas ciągle w obliczu pewnej niedecydowalności, sekretu.

Michał Paweł Markowski

Ona jest radykalniejsza, natomiast jak wszyscy wiemy, przedstawianie projektów radykalnych jest niebezpieczne w tym sensie, że nikt ich nie zrozumie, a jak zrozumie, to powie: „no ale... bez przesady!" Po drugie, zależało mi specjalnie od jakiegoś czasu na tym, żeby w jakiś sposób przetłumaczyć cały taki krytyczny potencjał dekonstrukcji na takie potoczniejsze doświadczenia. Nie chcę powiedzieć, że chcę zrobić z tego filozofię potocznego doświadczenia, bo nie w tym rzecz. Cały czas jednak pamiętam, od czego zacząłem. Derrida powiada, że dlatego dekonstrukcja ma uprzywilejowane miejsce na uniwersytecie, bo trzeba ją rozumieć jako pewną strategię myślenia i stawiania pytań, w której nie ma żadnych gotowych odpowiedzi i przesuwamy to pytanie z miejsca na miejsce, z pozycji do pozycji i nie można doprowadzić do stabilizacji pytań, bo stabilizacja pytań prowadzi do tego, o czym mówiła Ewa, że tego po prostu już nie można wytrzymać. Derrida powiada, że on nie jest przeciwko hierarchii,

tylko przeciwko kodowaniu i stabilizacji pewnych hierarchii. On jest przeciw zamrażaniu, generalnie rzecz biorąc. Wszyscy doskonale wiemy, że Uniwersytet, jak każda instytucja, ma w sobie naturalną skłonność do zamrażania się – to taka jedna wielka lodówka, która działa niestety w ten sposób, że przestanie działać dopiero wtedy, gdy wyłączy się ją z prądu. Niektórzy więc celowo odłączają ją z prądu, niektórzy wręcz odwrotnie, lecz to jest bez sensu w ogóle. Wybierając taką strategię, my donikąd nie dojdziemy. W związku z tym wydaje mi się, że taki radykalny potencjał krytyczny jest, jakby powiedział Nietzsche, nie do zniesienia. Nie możemy żyć ciągle z taką postawą, która mówi „nie, nie, nie, nie". Musimy jakiegoś innego języka używać. Nie będziemy burzyć, nie będziemy niszczyć, będziemy ruszać w ramach istniejącej struktury, to znaczy, by znaczenia pozwoliły poruszać się znaczeniom w obrębie danych struktur. W taki sposób można by zdefiniować dekonstrukcję. Ona uruchamia to, co nasza ospałość powstrzymuje. Chodzi więc o taką generalną mobilizację.

Anna Markowska

Mnie się wydaje, że z jednej strony jesteśmy *French Theory* troszkę zmęczeni, z drugiej, że są takie obszary, w których nie została jeszcze dostatecznie zaaplikowana. Pamiętam, jak profesor Tadeusz Żuchowski z Uniwersytetu Poznańskiego śmiał się kiedyś ze mnie: „O, ty jesteś z Krakowa. W Krakowie każdy asystent musi wyświetlać przezrocza profesorowi, bo profesor nie może tego zrobić, bo jest zbyt wielką postacią. (*Śmiech na sali, bo ktoś odpowiedział, że profesor nie umie*…) Ten rodzaj hierarchii, autorytetu, który miał niegdyś profesor, myślę, że został zdekonstruowany w naturalny sposób, bo przyszło nowe pokolenie, które zachowuje się nieco inaczej; nie używa się już zresztą przezroczy. Natomiast hierarchia, w której profesor jest depozytariuszem najwyższej wiedzy i władzy, tkwi nadal w podświadomości społeczności uniwersyteckiej, ze szkodą tak dla profesorów, jak i studentów. A ja po prostu nie mogę zapomnieć różnych seksistowskich czy ogólnie – łamiących tak godność jak i życie – „pańskich" zachowań, z którymi się spotkałam

na uniwersytecie. Nawet zresztą obecnie na Radach Wydziału spotyka się różne wstrząsające uwagi, bo ci „starzy profesorowie" jeszcze żyją. (*Śmiech*)

Chcę powiedzieć, że choć faktycznie polski uniwersytet ma dziedzictwo ekskluzywnego zamknięcia nie tylko bynajmniej rodem z PRL-u i wnikliwa lektura *French Theory* nie zaszkodziłaby tutaj, to w mojej opinii znacznie bardziej zamkniętą instytucją, która o wiele gorzej poradziła sobie ze zrzuceniem jarzma poprzedniej epoki, jest polskie muzeum. Myśmy co prawda (zdaje się) nie mieli takich sytuacji, że w muzeach etnograficznych były wypchane zwłoki ludzi innych ras, jak to było w różnych muzeach zachodnich, niemniej idealnym podmiotem, ukrytym i zakamuflowanym, w muzeum artystycznym w Polsce jest ciągle inteligent, a historia sztuki inteligencji jest uniwersalną historią sztuki w Polsce. A o tym się w ogóle nie mówi. *French Theory* dała nam po 1989 roku giętki język, a konkretnie profesor Piotr Piotrowski ośmielił nas do opisu różnych przemilczanych wcześniej sytuacji; niewątpliwie był pionierem, stwarzającym możliwość, właśnie jako profesor, mówienia oficjalnego i w ramach nauki, rzeczy, o których wcześniej nie mogliśmy mówić, bo nie mieściły się w jej paradygmacie. Za to jesteśmy mu wdzięczni.

Natomiast ten projekt – znalezienia nowego języka i ośmielenia różnych podmiotów do mówienia we własnym imieniu – jeszcze się nie skończył. Jeśli porównamy muzeum artystyczne i etnograficzne, to w muzeum etnograficznym są modele mężczyzn w sukmanach i kobiet w zapaskach, ale nie ma ludzi w garniturach i kostiumach, choć to przecież oni z dużą dozą protekcjonalności wykonali wystawę. W podobnie zakamuflowany sposób rządzą zresztą w bardziej prestiżowych muzeach – muzeach sztuki, choć nie spotkamy tu na ekspozycji modelu inteligenta w garniturze – faktycznego uniwersalnego podmiotu, stojącego za kolekcją muzealną, uważanego za „naturalny" i „neutralny". Wydaje mi się, powiem w języku marksistowskim, który wrócił do nas, wraca do nas, że musimy być klasowo czujni. (*Śmiech*) Musimy wreszcie zdekonstruować klasowo, genderowo, rasowo to, co się dzieje w polskim muzeum sztuki, ponieważ dzieją

się rzeczy, które na świecie już dawno przepracowano. Dlatego jestem za krytyką instytucjonalną, tak jak ją na przykład wprowadził Fred Wilson w muzeum Baltimore, robiąc w 1992 roku wystawę „Mining the Museum", gdzie pokazał łańcuchy niewolnicze obok przedmiotów takich, jak piękne srebrne dzbany w istniejącym tam już dziale przedmiotów metalowych, „Metalworks". Dołożył łańcuchy, choć klasa średnia dzisiaj skłonna jest chwalić się dzbankami, a wypierać z pamięci atrybuty niewolnictwa. Takiego rozliczania się z przeszłością w Polsce nie ma, nie ma analizowania luk w kolekcjach, przemilczeń i nadobecności. Mamy uniwersalny podmiot, szlachecką inteligencję, który narcystycznie dubluje swoje *alter ego* w uniwersytecie i uwielbia mówić w cudzym imieniu, bezpiecznie nie dopuszczając innych do głosu. Gdy próbowałam aplikować *French Theory* na Polskę, zastanawiając się nad krytyką instytucjonalną, to stwierdzić muszę, że nie pojawiają się tu zdarzenia dekonstruujące utrwalone narracje historyczne, „*queer*ujące" archiwa. Gdy pojawia się na przykład, dzięki świetnym młodym kuratorom, taki projekt jak „Przewodnik" w Muzeum Narodowym w Krakowie, to prace mające podważać muzealne ramy są mało subwersywne. Hubert Czerepok, mający opinię artysty radykalnego, zaproszony w ramach projektu „Przewodnik" do Muzeum w Krakowie, napisał np. wówczas na ścianie obok obrazu Boznańskiej, czerwoną farbą: „Palić bogaczy". To jest taka zabawa w niegrzecznego chłopca... Za tym nie stoi żadna analiza, jedynie ekspresja. Dopóki nie ma w Polsce takiej kategorii artysty jak artysta jako etnograf, *artist as ethnographer* (chodzi oczywiście o etnografa współczesności), dopóki nie ma krytyki instytucjonalnej, nie wyrzucałabym *French Theory* do lamusa. A nie ma, ponieważ elitarny paradygmat modernistyczny w Polsce ciągle gdzieś tam przebija. I mimo że został, mam nadzieję, skutecznie uśmiercony, to ciągle jednak w nas, inteligentach ze średniej klasy, tkwi potrzeba, żeby w wytworny sposób wygłaszać najwyższe prawdy, którym wszyscy mają się podporządkować ze względu na ich niewymuszoną elegancję. Dlatego uważam, że bardzo palącą sprawą w Polsce jest budowanie pluralistycznego i wolnego społeczeństwa, a sztuka może tu odegrać swoją

rolę jeśli – dzięki językowi, jaki dała nam *French Theory* – ją zredefiniujemy. Oczywiście rozumiem dzisiejszą sytuację. Wszyscy pamiętamy na przykład punkty za pochodzenie... nie możemy już dzisiaj o tym słuchać... ten język o wyrównywaniu szans wydaje się niektórym językiem reżimu. A przecież naprawdę, jesteśmy różni, jesteśmy z różnych środowisk i mamy wreszcie prawo mówić z dumą we własnym imieniu.

Na koniec opowiem państwu anegdotę klasową. Otóż moja koleżanka ze studiów, Marta Tarabuła, która prowadzi wspaniałą galerię „Zderzak" w Krakowie, pewnego dnia postanowiła pokazać wszystkim swoim znajomym pałac, który odzyskała jej rodzina pod Krakowem. Przyznam, iż po obejrzeniu pałacu oraz imponującej kolekcji, którą zgromadziła, poczułam – pierwszy raz w Polsce – klasową obcość wobec kolekcji sztuki współczesnej, zresztą naprawdę artystycznie dobrej – dzieł pięknych i szlachetnych, wspaniałych jak klejnoty i jak one dające się zamknąć w ramach prestiżowej architektury. Uważam, że trzeba głośno mówić o tym, że taki typ kolekcji to tylko jedna z możliwości tak kolekcjonowania, jak i rozumienia sztuki i wspierania artystów. Zróżnicowanie, które się dokonuje na polskiej scenie artystycznej jest ciągle niewielkie. Podmiot jest ciągle sklasyfikowany bardzo schematycznie. To znaczy, że mamy gejów, lesbijki i kobiety, takie dyżurne mniejszości, jeśli chodzi o władzę, a tych mniejszości jest nieskończenie więcej. Nie jesteśmy społeczeństwem aż tak jednolitym, jakby się wydawało. Dlatego, jeśli *French Theory* uczy nas walki o prawa jednostki, jeśli pyta o to, w czyim imieniu ktoś mówi, jeśli podważa rzekomo neutralne narracje służące *de facto* legitymizacji władzy, jeśli pyta o gościnność i zakłada krytykę instytucjonalną, by uczyć widzów w muzeum zadawać pytania a nie zetknięcia z absolutem, to nie odsyłałabym przedwcześnie *French Theory* do lamusa.

Marek Wilczyński

Ja tylko powiem tytułem komentarza, że poczułem się przez chwilę wypchany po tym wszystkim, ponieważ jako facet w średnim wieku z brodą i w sztruksowej marynarce, re-

prezentuję podgatunek – nauczyciel akademicki. W zasadzie będzie mnie można wypchać i pokazywać, mam nadzieję, za jakieś pieniądze.

Słowo jeszcze w kwestii instytucji, bo leży mi to na sercu. My wszyscy myślimy, mniej lub bardziej świadomie i jasno, jak może i powinien wyglądać w Polsce uniwersytet. Wydaje się, że za Komuny, i tutaj Piotrze, pójdę drogą, jaką ty czytasz współczesną sztukę w Polsce i w Europie Wschodniej, uniwersytety były tą enklawą, wieżą z kości słoniowej, gdzie iluzorycznie poza zasięgiem władzy, oczywiście pod kontrolą Wydziału Kultury KC, uprawialiśmy takie swoje gry, które w zasadzie niewiele miały wspólnego z tym, co działo się na zewnątrz. Oczywiście bywały też epizody, które wyglądały inaczej, jak warszawska szkoła historii idei, która podjęła krytykę językiem ezopowym. Można czytać rozprawę Leszka Kołakowskiego *O świadomości religijnej i więzi kościelnej* jako książkę o rewizjonizmie komunistycznym, napisaną w sposób silnie zmetaforyzowany.

Potem nastąpił rok 1989, w którym nadal instytucją władały te same ciała i, powiem brutalnie, ci sami profesorowie. Nastąpił rok 1989 i uniwersytet przestał być wieżą z kości słoniowej. To już jest 20 lat. Uniwersytet nie wie dalej, czym w Polsce, kim jest i do czego służy. Nie wie, do czego służy w dużej mierze dlatego, że Rada Wydziału składa się w ogromnej większości z ludzi, którzy zostali ukształtowani przez ów paradygmat wieży z kości słoniowej i oni uprawiają swoje pewne gry instytucjonalne. Poza tym, uniwersytet też nie bardzo wie, w jaki sposób podnieść się do rzeczywistości wewnętrznej, chociaż wydaje mi się, że poziom obrzydzenia wzrasta tak skokowo, że w którymś momencie uniwersytet zostanie sprowokowany wreszcie do jakiejś reakcji. I tutaj pojawia się pewien problem. Otóż, czy się nam to podoba, czy nie, w zależności od naszych przekonań politycznych, środowisko „Krytyki Politycznej" jest dzisiaj najżywszym intelektualnie środowiskiem w Polsce. I teraz, w jakimś sensie możemy spoglądać na środowisko „Krytyki Politycznej", jako na pewną obietnicę, że może coś z tego wyniknie. I tutaj niestety znowu się pojawiają, przynajmniej z mojej perspektywy, pewne obawy. Wydaje mi się, że to jeszcze nie jest to, czym uni-

wersytet w Polsce może się jeszcze stać. Nie jest to z dwóch przyczyn. Po pierwsze dlatego, że „Krytyka Polityczna" nadal reprodukuje schemat przyswajania klasyków myśli zachodniej. Za miesiąc będziemy świadkiem wielkiego festiwalu Judith Butler. To przykład tego, co w Polsce było zawsze, czyli plagiatowego charakteru przełomów literackich, że zacytuję Irzykowskiego. A dwa, głównym klasykiem, którego próbuje reanimować krytyka polityczna jest Brzozowski. Stanisław Brzozowski był przede wszystkim wielkim czytelnikiem myślicieli zachodnich. Czyli docieramy do tego samego problemu, do tego samego momentu, o którym było co powyżej. Wydaje mi się, że uniwersytet nadal jeszcze ma problem z tym, żeby w jakiś sposób w Polsce stanąć niezależnie na nogach i ja się wpisuję w to, co powiedziała Ewa Domańska. Potrzebna jest nam, bardzo prosto, myśl oryginalna. Natomiast nadal znajdujemy się w obrębie pewnego układu instytucji i idei, która nam myślenie w tym kierunku utrudnia.

Piotrze, masz głos.

Piotr Piotrowski

Jedna uwaga i konkretne pytanie do fragmentu tej dyskusji. Otóż w tej Instytucji pracuję już wiele lat i wiele rzeczy widziałem. Mam wrażenie, że kiedy w latach 70. zaczynałem pracę na Uniwersytecie był on znacznie bardziej otwarty, znacznie bardziej, powiedziałbym, rewolucyjny, a nawet znacznie bardziej krytyczny. Mimo tych wszystkich anomalii (Mirek wspomniał barek profesorski w Collegium Novum) i tej nieudanej reprodukcji nieudanych profesorów, jaka w tamtym czasie była silnie przez władze promowana, jednak można było otworzyć pewne enklawy myśli, powiedziałbym rewolucyjnej, i można było uczyć studentów krytycznego myślenia. To można było robić.

W tej chwili, tak naprawdę nie jestem przekonany, do jakiego stopnia można to robić. Byłem wiele lat dyrektorem Instytutu Historii Sztuki. Za każdym razem, kiedy otwierałem rok akademicki, próbowałem uczyć studentów buntowania się. Ale bez skutku.

Co więcej, w tej sali, sali obrad Wydziału Historycznego UAM, widzę przedstawicieli studentów, którzy głosują za

bezrozumnymi rozporządzeniami władz Uniwersytetu, na przykład, żeby płacić za egzaminy, za powtarzanie roku, za studia, za tamto i owamto. Jak w supermarkecie: bierze się pewne towary i trzeba za nie zapłacić. I wszyscy studenci się na to zgadzają. Przestaję już wierzyć w ten Uniwersytet. Przestaję wierzyć w jakiegoś ducha rewolucyjnego młodzieży akademickiej. Przykro mi, zwłaszcza, że bliska jest mi rewolta studentów.

Bardzo szczegółowe pytanie do Michała Pawła Markowskiego, który biorąc udział w dyskusji, otwiera, jak mówił były prezydent Rzeczypospolitej, „puszkę z Pandorą", czyli problem hermeneutyki i dekonstrukcji. Przedstawiłeś swoją lekturę dekonstrukcji, bardzo mi bliską. Pracując z takim artystą, jak Jarosław Kozłowski, który operując metodą dekonstrukcji w opisie świata, niebywale widowiskową, dochodził do czegoś, co można by nazwać „obecnością", a więc do czegoś, co jest sprzeczne z ideą dekonstrukcji. Zatem zestawienie dekonstrukcji z tradycją hermeneutyki wydaje się bardzo ciekawe. Nie znam sporu pomiędzy Pawłem Dyblem a Michałem Pawłem Markowskim. Jednak mam wrażenie, że jest w tym coś kluczowego dla wieku XX. Można znaleźć postaci, które są bliskie obu tym nurtom. Martin Heidegger jest przecież postacią, bez której nie można wyobrazić sobie ani dekonstrukcji, ani hermeneutyki.

Zestawienie hermeneutyki z dekonstrukcją, szukanie tego, czego, wydaje się, nie ma w dekonstrukcji i odwrotnie, szukanie tego, czego nie ma w hermeneutyce, jest dla nas, dla kondycji intelektualnej nowego wieku kluczowe.

Michał Paweł Markowski

Zgadzam się całkowicie. Powiedziałbym, że w przypadku Derridy tak to mniej więcej wyglądało. Najpierw było zderzenie. Słynne spotkanie z Gadamerem w Paryżu, które do niczego właściwie nie doprowadziło. Rozmawiali jak głuchy ze ślepym. Derrida bardzo bał się powiedzieć wprost, o co mu chodzi. Potem napisał tekst „Mój przyjaciel Hans-Georg Gadamer" i powiedział, że z biegiem lat coraz bardziej zdawał sobie sprawę z tego, jak bardzo ważne jest to, że oni mogli ze sobą w ogóle rozmawiać i że obecność kogoś takiego

jak Gadamer była dla niego fundamentalna. Powiedziałbym chyba tak, że jeśli sformułowalibyśmy taką najogólniejszą ramę, w której moglibyśmy pomieścić Gadamera i Derridę i jeszcze parę innych filozofów, to byłaby rzeczywiście hermeneutyka. Byłbym bardzo skłonny to zrobić, oczywiście z pewnymi zastrzeżeniami, ale w ramach takiego dużego projektu, który nie mówi o niczym innym, tylko o tym, żeby uznać swoją własną historię. Żeby spróbować zrozumieć i świat, i siebie samego. Są filozofie, które uciekają od takich pytań, ale to właśnie je zbliża do siebie. Więc tak, bardzo chętnie wpisuję się w taki sposób myślenia, który tworzy taką ogólną ramę. Natomiast później powinniśmy myśleć o tym, że w ramach tego ogólnego projektu hermeneutycznego jest też bardzo wiele różnic, których nie da się uzgodnić. Ale to świadczy po prostu o tym, jaki w ogóle mamy stosunek do jakiejkolwiek metodologii. Musimy się zgodzić, że mamy pewne punkty wspólne, ale musimy się także zgodzić, że nie da się wszystkiego sprowadzić do tej samej kategorii. Albowiem, gdy my mówimy niby to samo, niby używamy tych samych słów, tych samych pojęć, to niekoniecznie rozumiemy to samo. Natomiast powinniśmy zgodzić się z czymś takim – o czym mówi Derrida – że najpierw musimy powiedzieć *tak* – to znaczy, że zapraszamy do rozmowy, że będziemy dyskutować i że być może się wyłoni jakaś wspólna płaszczyzna, na której musimy mieć prawo wypowiadać swoją radykalną niezgodę z tym, co mówi ktoś inny. Nie wolno tego dekretować w przód. Jeśli chodzi zatem o uniwersytet, to jest to takie miejsce, gdzie takie dekretowanie jest zabronione. Nie wolno dekretować z góry, że ktoś nie ma racji. Bzdura. Chodzi o to, że jak nie zadekretujemy tego, to możemy dyskutować. I wtedy jest zupełnie inna sytuacja.

Paweł Dybel

Chciałbym jeszcze nawiązać do tego paryskiego „zderzenia" Gadamera z Derridą. Otóż Rodolphe Gasché, który był świadkiem tego spotkania i znał jego kulisy, powiedział mi, że Derrida był zupełnie nieprzygotowany do tej dyskusji. Gadamera czytał piąte przez dziesiąte, no i trochę Schleiermachera. Dlatego wszystko to, co powiedział wtedy na temat

hermeneutyki było tak powierzchowne i pełne arogancji. Dopiero później zaczął traktować Gadamera poważnie i dyskusja, jaka zaczęła się między nimi w Paryżu doprowadziła do wykształcenia się między nimi z czasem prawdziwej przyjaźni. W tym sensie, dopiero, z „opóźnieniem", z perspektywy lat okazało się, jak bardzo to spotkanie było jednak istotne. Tak jakby również i w tym wypadku działała Freudowska *Nachträglichkeit*. Jeśli więc w Paryżu Derrida, mówiąc o hermeneutyce, mówił praktycznie tylko o sobie, z czasem, jak się wydaje, zdał sobie sprawę z tego, że chodzi tu o rzeczywistą interpretacyjną alternatywę dla idei dekonstrukcji. Czego być może najbardziej wymownym dowodem jest jego przejmująca mowa pożegnalna nad grobem Gadamera. Niezależnie od tego wydaje mi się, że niezależnie od wszelkich jej „słabości" paryska konfrontacja Gadamera z Derridą zyskała z czasem rangę tak znaczącego intelektualnego wydarzenia, ponieważ – i tu zgadzam się z Piotrem Piotrowskim – podejście hermeneutyczne jest dzisiaj bodaj najbardziej poważną alternatywą dla dekonstrukcji. Dlatego owa konfrontacja urosła z czasem do rangi symbolu.

Witkacy – *French Theory* przed *French Theory*?

Michał Paweł Markowski

Ze zdziwieniem wysłuchałem tego, co mówił Paweł Dybel. Przede wszystkim, wydaje mi się, że macierzystym kontekstem witkacowskiej teorii sztuki jest praktyka artystyczna modernizmu europejskiego, co można bardzo prosto wykazać. Po drugie, relacja z Freudem jest o tyle dwuznaczna, że o ile pamiętam teorię Freuda, to istnieje tam coś takiego jak *Trauminhalt* we śnie, który jest odpowiednikiem *znaczonego* po prostu. Jeśli nawet założymy, że Witkacy rzeczywiście dokonuje rozluźnienia między *znaczonym* a *znaczącym* i to rozluźnienie jest na korzyść autonomizacji *znaczącego*, to w żadnej mierze nie można powiedzieć o Freudzie, że on dokonuje tego samego, tzn. że nie istnieje przejście od porządku *znaczącego* do *znaczonego*. Freud powiada: owszem, to przejście

nie jest oczywiste, nie jest jasne, ale ono istnieje. Jeśli byśmy go nie założyli, cała psychoanaliza nie miałaby żadnego sensu, tzn. badanie, interpretacja snów nie miałaby sensu. Podczas gdy dla Witkacego interpretacja, tak jak rozumiemy potocznie interpretację, nie ma sensu, dlatego że rozchwiewa porządek przyczynowo-skutkowy. Jeżeli ten porządek przyczynowo-skutkowy jest rozchwiany – a nie jest w przypadku Freuda, dlatego że Freud nie może tego nie uznać, bo inaczej cała jego teoria wisiałaby w powietrzu – to wówczas trudno porównać, znaleźć jakąś płaszczyznę pojednania między Witkacym a Freudem.

Paweł Dybel

Mnie natomiast dziwi, że Michał Markowski, który w końcu w swoich książkach tyle miejsca poświęcił Derridiańskiej idei dekonstrukcji, proponuje tak tradycyjne, wręcz konserwatywne interpretacyjnie, spojrzenie na twórczość Witkacego. Naturalnie tak też można ją odczytywać, i dokonało tego już na wiele sposobów dziesiątki autorów, rozpatrując ją w kontekście praktyk artystycznych modernizmu jako jej – historycznie – najbardziej bliskich. Tyle że – jak sądzę – Witkacy jest zbyt nietuzinkowym pisarzem, aby jego twórczość można byłoby dzisiaj do tego kontekstu sprowadzić. Na szczęście! Jeśli bowiem spojrzeć na nią z perspektywy koncepcji języka, które wykształciły się w ramach tzw. poststrukturalizmu (również nie lubię tego terminu, ale nie znam lepszego określenia na to, co w myśli francuskiej dokonało się począwszy od lat sześćdziesiątych minionego stulecia), okazuje się, że w wielu punktach w sposób zdumiewający wychodzi im naprzeciw. Również i w tym wypadku, jak sądzę, ta strategia interpretacyjna ma coś z Freudowskiej *Nachträglichkeit*, czyli polega na odczytywaniu tekstu z perspektywy tego, co nastąpiło później. Przy czym przyjmuje się tutaj, że właśnie dopiero z tej „przyszłościowej" perspektywy można uchwycić w pełni sens tego tekstu (można to też określić bardzo modnym dzisiaj terminem: „rekontekstualizacja").

A jeśli chodzi o podobną uwagę Michała Markowskiego w odniesieniu do Freuda, to jestem tym bardziej zdziwiony, gdyż m.in. w końcu nikt inny jak skądinąd dobrze mu zna-

ny Samuel Weber stara się odczytywać dorobek autora *Objaśniania marzeń sennych* w ten właśnie sposób, wykazując w swoich książkach, jak dalece obecne jest w nim podejście do języka wychodzące w wielu punktach naprzeciw jego ujęciu przez Lacana i Derridę. Podobnie więc jak w przypadku Witkacego, gdyby odczytywać Freudowskie podejście do języka wyłącznie w kontekście jego niektórych teoretycznych wypowiedzi na ten temat oraz współczesnych mu teorii języka, jawiłoby się ono jako dość tradycyjne w swych założeniach. W najlepszym wypadku zaś można byłoby traktować je jako tkwiące u podstaw zaproponowanej przez niego psychoanalitycznej hermeneutyki. Tak jak to jest na przykład z owym założeniem dotyczącym *Trauminhalt,* a więc treści (w sensie znaczenia) marzenia sennego. Ale dziesiątki już autorów wykazało (m.in. sam Derrida) wykazało wymownie, że w sposobie, w jaki Freud dokonuje interpretacji różnych zjawisk patologicznych obecne są pewne elementy prekursorskie, głęboko spokrewnione nie tylko ze strukturalistycznymi teoriami języka, ale również z ich „poststrukturalistycznymi" kontynuacjami. Niedostrzeganie tego czy zaprzeczanie temu przypomina dzisiaj zawracanie wody kijem.

Ja mogę tylko powiedzieć, że podobnie jak czynią to Lacan, Derrida, Lyotard, Weber i inni w odniesieniu do Freuda, próbuję czytać powieści i dramaty Witkacego wbrew niemu samemu. Nie biorę za punkt wyjścia, dające się historycznie wykazać źródła jego inspiracji, ani też nawet to, co mówi on wprost na temat wielu kwestii, gdyby próbować odczytywać to dosłownie. Zamiast tego staram się wykazać, że w jego twórczości zawiera się coś znacznie więcej niż to, co można byłoby wykazać, obierając perspektywę genealogiczną, czy to, co on sam na ten temat sądził. I w tym wypadku owym „coś więcej" są, po pierwsze, zdumiewające punkty styczne z teorią Freuda, po drugie zaś, elementy myślenia, które – jak sądzę – są bliskie (post)strukturalistom, tyle że wszystko to Witkacy wypowiada w całkiem innej pojęciowości. Co naturalnie nie znaczy, że całe myślenie Witkacego o sztuce, wszystkie jego wypowiedzi na temat Czystej Formy, dają się wtłoczyć w tego rodzaju perspektywę. W jego „heterogenicz-

nym" (a szczerze mówiąc, bardzo miejscami eklektycznym) dyskursie pełnym różnorakich sprzeczności dużo jest naturalnie pozostałości myślenia zgodnego z „przesądami" dotychczasowej metafizyki. Choćby obsesyjne podkreślanie dążenia do uzyskania jedności stylistyczno-formalnej dzieła, sposób, w jaki mówi o doznaniach metafizycznych itd. Ale to właśnie wydaje mi się w nim najmniej ciekawe, w dodatku opracowane już doskonale przez rozlicznych badaczy jego twórczości. Natomiast jeśli próbować zadać tej twórczości całkiem innego rodzaju pytania, na przykład właśnie te, które narodziły się w ramach tzw. *French Theory,* to wówczas okaże się, że wbrew pozorom jest tutaj wiele punktów wspólnych. No i nagle cała ta twórczość jawi się w całkiem nowym świetle.

Innym argumentem, którego tutaj nie przytoczyłem, jest to, że istnieje – wykazane już zresztą dawno przez krytyków – zdumiewające pokrewieństwo Witkacego teorii Czystej Formy z teatrem okrucieństwa Artauda. A wiadomo, jak kluczową rolę odegrał ten teatr w latach sześćdziesiątych jako źródło inspiracji dla „poststrukturalistów". I to jest kolejny potężny argument, który przemawia za tym, żeby właśnie tak odczytywać Witkacego. Tyle że znowu, jeśli Artaud inspirował później nie tylko ludzi teatru, ale też krytyków sztuki, filozofów czy teoretyków literatury, którzy w dialogu czy sporze z nim kreowali własne oryginalne koncepcje, my z Witkacego zrobiliśmy spiżowy posąg, słodki cukiereczek, którym się zachwycamy. Natomiast nie potrafimy na ogół dostrzec, jak dalece jest to również i dzisiaj twórczość szalenie „rewolucyjna", wychodząca w wielu punktach naprzeciw naszemu czasowi. Ale można to z niej wydobyć dopiero wówczas, kiedy nie będzie się jej czytać historycznie, genealogicznie czy dosłownie, ale kiedy podejmie się próbę jej konfrontacji z koncepcjami naszego czasu, kiedy spróbuje się prześwietlić ją „pod włos", śledząc ukryte implikacje zawartych w niej niesamowitych niekiedy pomysłów. Trochę jest to więc tak jak z owymi krówkami z Milanówka. Pociąg, który wiezie wagon z Witkacym w stronę modernizmu, to pociąg, który odstawia go na boczny tor. I wtedy z tego wagonu można zrobić co najwyżej muzeum.

Z Freudem jest podobnie. Myślę, że jeśli wyjdziemy od niektórych teoretycznych stwierdzeń samego Freuda i potraktujemy je dosłownie, czyli jako oddające w pełni to, co robi w swoich interpretacjach, czy też od hermeneutycznych odczytań jego teorii – na przykład w wydaniu Binswangera, Habermasa czy Ricoeura – to, oczywiście, można uważać, że w *Objaśnianiu marzeń sennych* czy w *Psychopatologii życia codziennego* wychodzi on przede wszystkim od określonej teorii znaczenia. Ale jeśli wyjdziemy od sposobu, w jaki Lacan, Weber, czy choćby ŹiŹek odczytują jego interpretacje patologicznych zjawisk psychicznych, rzuca się w oczy, że w swojej lekturze wywracają do góry nogami ten hermeneutyczny schemat. Wskazują bowiem na to, jak w tych interpretacjach kluczową rolę pełni wskazanie przez Freuda na zdawałoby się czysto formalne relacje między znaczącymi, w świetle których dopiero można mówić o określonym efekcie znaczeniowym. Słowem, starają się oni wykazać, że w postępowaniu interpretacyjnym Freuda obecne są pewne założenia bardzo bliskie temu podejściu, które wykształciło się w strukturalizmie, a później w bardziej jeszcze radykalnej wersji rozpoznawalne jest u rozlicznych „poststrukturalistów". Chodzi tu przede wszystkim o założenie zasadniczego prymatu poziomu znaczących w stosunku do poziomu znaczonego. Jeśli więc głoszę tutaj, że Freud był w pewnym sensie prekursorem strukturalizmu (i „poststrukturalizmu"), nie jestem w tym żadnym „odkrywcą", ale mówię coś, co w ramach tej tradycji głosi się od dawna. Stało się ono tutaj wręcz oczywistością.

Przy okazji krótka dygresja na temat Witkacego i jego stosunku do psychoanalizy. Zacząć może należy od tego, że Witkacy był chyba pierwszym pisarzem na świecie, który miał za sobą doświadczenie analizy u niejakiego doktora de Beauraina. Inna sprawa, że nie wiemy dzisiaj nic na temat tego, jak owa „analiza" wyglądała. Ale tak czy inaczej była to przede wszystkim wiedza praktyczna, zdobyta przez niego w trakcie terapii, a nie na drodze lektury tekstów Freuda, których chyba przez długi czas nie znał. A jeśli nawet, to czytał tylko jakieś ich fragmenty i to dość powierzchownie. Istotne znaczenie ma jednak to, że jeśli dokładniej wczyta-

my się w jego teksty, przebija z nich coś, co nazwałbym szczególną „wrażliwością psychoanalityczną", i na co wyczuliło go zapewne przede wszystkim owo doświadczenie terapeutyczne. Ale mam tutaj na myśli nie to, co Witkacy sam mówił wprost o psychoanalizie, bo są to często albo wypowiedzi dyletanckie, albo po prostu jego własne wynurzenia, niemające z nią wiele wspólnego. Jak ma to na przykład miejsce w *Niemytych duszach*. Przede wszystkim „psychoanalityczny" jest sposób, w jaki kreśli sylwetki swych bohaterów i co uznaje za podłoże ich tożsamości. No i sposób, w jaki w swojej teorii Czystej Formy stara się uwolnić „znaczące" dzieła sztuki od wszelkich trwałych „treściowych" (czytaj: znaczeniowych) powiązań. Podobnie, jak Freud starał się to wykazać w swoich interpretacjach marzeń sennych.

Michał Paweł Markowski

Ja tylko dodam, że to, o czym mówisz, to, co uważasz, że jest odkryciem poststrukturalizmu, jest niczym więcej jak tylko teorią modernistycznego malarstwa, i tyle.

Paweł Dybel

Jeśli jest w istocie tak, jak mówisz, to tym lepiej dla modernistycznego malarstwa. Co jednak nie znaczy, że poststrukturalizm i modernistyczne malarstwo są jednym i tym samym.

Piotr Piotrowski

Widzę, że rodzi się temat na kolejną konferencję…

Zgadzam się oczywiście z Michałem, który mówi o zapleczu teorii Witkacego i jego malarstwa; zapleczu twórczości artystycznej końca wieku, tzw. modernistycznej. Ale z większą sympatią podchodzę do tego, co ty powiedziałeś o Witkacym. Witkacy czytał Freuda później, po napisaniu „Nowych form w malarstwie".

Natomiast jedna rzecz wydaje mi się dosyć szczególna i nie wiem, czy da się tu uzgodnić Freuda z Witkacym w tej materii. Mianowicie, teoria sztuki Witkacego, zwłaszcza jeśli chodzi o jej redakcję malarską – to nie jest to samo co teoria teatru. Wbrew pozorom, ta teoria nie jest uniwersal-

na i nie do końca da się myślenie teatru przełożyć na malarstwo i, wydaje mi się, że również odwrotnie – teorii malarstwa nie da się do końca przełożyć na teorię teatru – wbrew przekonaniu witkacologów mojego i trochę starszego pokolenia.

Witkacego teoria sztuki (i malarstwa w tym) – teoria Czystej Formy – zakładała pewną skończoność; Witkiewicz powiedział, że sztuka się musi skończyć, nie tylko dlatego że uczucia metafizyczne się wyczerpią, ale także dlatego, że liczba kombinacji formalnych, czyli możliwości kompozycyjne (to jest taki element czysto strukturalny w istocie rzeczy) jest ograniczona. Można ją przekraczać, tworząc tzw. kompozycje perwersyjne, czyli zaprzeczając prawu komponowania form, kolorów, napięć kierunkowych itd., ale także i to musi się skończyć. Jest to coś zupełnie innego niż u Freuda – u Freuda czegoś takiego nie można sobie w ogóle wyobrazić. Więc według mnie tu jest jakaś granica komparatystyczna, nie sądzę, żeby Freud mógł sobie wyobrazić coś takiego jak skończoność jego systemu. Natomiast Witkacy, w istocie rzeczy, zbudował ten system na przekonaniu o tym, że jest on skończony i musi się w sposób niejako formalny wyczerpać. Pytam zatem ciebie o granicę freudowskiej lektury teorii Czystej Formy Witkacego.

Paweł Dybel

No cóż, zgadzam się z tobą, że jakkolwiek Witkacy w swojej teorii Czystej Formy w malarstwie i w teatrze wychodzi, zdawałoby się, od tych samych założeń, to jednak te teorie są w wielu istotnych punktach nawzajem nieprzekładalne. I nawiasem mówiąc – nie wiem, czy się ze mną zgodzisz – jego myśl o teatrze wydaje mi się znacznie bardziej interesująca niż to, co pisze o malarstwie. Nie mówiąc już o tym, że jako artysta przede wszystkim w dramatach i powieściach wydaje mi się najciekawszy. I tu natrafiamy na kolejną trudność. Otóż jego twórczość pisarska nie jest zwykłą egzemplifikacją tego, co twierdził na temat literatury i sztuki w swoich pracach krytyczno-filozoficznych. Znowu, „na szczęście", chciałoby się dodać. Jak tutaj jest bowiem z ową „skończonością" sztuki, którą przepowiadał w swojej teorii,

używając w tym wypadku argumentu „logicznego”? Czym jest w jego dramatach i powieściach „koniec”? Co on oznacza? Otóż ów „koniec” ma w sobie zawsze coś głęboko destrukcyjnego, wręcz katastroficznego. To nie „koniec” w sensie wyczerpania pewnych czysto logicznych możliwości w ramach jakiejś struktury (podobne myśli możemy zresztą odnaleźć u strukturalistów w ich teoriach języka, nawet u samego Lacana we wczesnym okresie), ale najzwyczajniej koniec świata, jego totalna katastrofa. A jeśli tak, to ten „koniec” niczego nie domyka, ale dokonuje się w obliczu jakiejś nieskończoności, jakiejś transcendencji, co zwykł być dość patetycznie i nieporadnie określać jako „Tajemnica Istnienia”. I taki jest właśnie „praktyczny” efekt jego teorii Czystej Formy w sztuce.

Piotr Piotrowski
Ale powieść nie ma Czystej Formy.

Paweł Dybel
Tak Witkacy głosi na poziomie swego myślenia teoretycznego. Ale czyż w absurdalnym rozwoju akcji jego powieści, w konstruowaniu przez niego sylwetek „psychologicznych” ich bohaterów, nie odnajdujemy coś z idei owej „Czystej Formy”? Tyle że – i tu się zgodzę – w postaci nie do końca „czystej”. No i czyż w końcu zarówno świat jego dramatów, jak i powieści nie określa ta sama, stanowiąca samą kwintesencję idei Czystej Formy, reguła stopniowego rozpadu, dochodzenia do jakiegoś punktu granicznego, poza którym jest już tylko Transcendencja i Śmierć? I czy właśnie ten koniec, ten „punkt zero”, nie jest z jednej strony punktem granicznym, w którym ludzki podmiot dochodzi niejako do kresu własnej skończoności, z drugiej strony zaś otwiera go na jakąś nieskończoność, sprawia, że doświadcza on jakąś Transcendencję, Tajemnicę Istnienia – jak to Witkacy dość patetycznie i nieporadnie nazywa.

Piotr Piotrowski
Nieporozumienie; ja nie mówię o tym metafizycznym końcu sztuki, tylko o tym formalnym.

Paweł Dybel

No ale właśnie rzecz w tym, że w świecie dramatów i powieści Witkacego ten formalny „koniec" sztuki prawie nie istnieje, a liczy się tylko metafizyczny. Logika i metafizyka się tu rozchodzą.

Piotr Piotrowski

Ale jak to się ma do Freuda? Czy to się w ogóle da odnieść do Freuda?

Paweł Dybel

Da się to odnieść do Freuda, kiedy na przykład mówi on, że w marzeniu sennym są miejsca szczególnie znaczące, w których, z racji tego, że rodzą gąszcz asocjacji, otwiera się nagle jakby całkiem inna, wertykalna perspektywa ich rozumienia, w której jednak owo rozumienie doświadcza swojej granicy. Dlatego porównuje on te miejsca do pępowiny czy *mycelium* (grzybnia), starając się oddać w ten sposób z jednej strony doświadczenie jakiegoś „końca" – w tym wypadku chodziłoby o koniec rozumienia i interpretacji – z drugiej strony doświadczenie tego, że w owym „końcu" zarówno śniący jak i interpretator zatracają się w rozbiegających się w różnych kierunkach skojarzeniach. Tym samym zaś ów „koniec" otwiera – paradoksalnie – perspektywę jakiejś nieskończoności, czegoś niezgłębionego ze swej istoty. Freud, który w swoim dyskursie starał się unikać jak ognia wszelkiego metafizycznego patosu, zwykł mówić w takich wypadkach, że ogarnia go wówczas „niepokój myśli". Witkacy natomiast uciekał się do takich patetycznych formuł, mówiąc o doświadczeniu „Tajemnicy Bytu", o uczuciu „zagadki istnienia", „Transcendencji" itd. W tym punkcie też, jak sądzę, miedzy Freudowską teorią marzenia sennego i Witkacego teorią doświadczenia artystycznego można przeprowadzić pewną analogię. W obu wypadkach chodzi o doświadczenie graniczne, w którym dotarcie przez podmiot do kresu skończoności i swoista kulminacja tego doświadczenia, otwiera go nagle na doświadczenie całkiem innego rodzaju, ze swej istoty niemożliwe do zamknięcia czy wypełnienia w jakikolwiek sposób.

Dlaczego *French Theory*

Ewa Domańska

Mam pytanie do Agnieszki Dody i Pawła Dybla: zacznę od Pawła i będzie to pytanie z dziedziny twojej biografii intelektualnej: jesteś autorem wielu książek – książek, które dotyczą Freuda i aplikacji teorii Freuda i Lacana do odczytania polskiej literatury, lecz także książek o hermeneutyce i Gadamerze, o drugiej płci i feminizmie, a ostatnio wraz z Szymonem Wróblem opublikowałeś książkę o granicach polityczności. Chciałam zatem zapytać o ewolucję twoich zainteresowań; jak *French Theory*, która i ciebie dotknęła (mimo że bardziej interesujesz się filozofią niemiecką niż francuską), wpłynęła na twoje zainteresowania?

Pytanie do Agnieszki: obserwując zmiany zachodzące we współczesnej humanistyce, można zauważyć powrót zainteresowań myśleniem systemowym czy strukturalnym. Oczywiście nie chodzi o powrót do strukturalizmu, niemniej pewne jego aspekty uwidaczniają się w zainteresowaniach takimi kategoriami, jak np. *assemblage* (krytycy tej kategorii twierdzą, że zamiast mówić dzisiaj o strukturze, mówimy o *assemblage'u*); *actor-network theory* Latoura jest również przykładem powrotu pewnego myślenia strukturalnego. Pytanie jest takie: czy Lacan, który też posługuje się strukturami, podpowiada nam pewną możliwość przekroczenia tego strukturalizmu, który jest „strukturalizmem zdyscyplinowanym"? Czy można doszukać się w jego teorii „niespodziewanego", o którym mówił Michał Paweł Markowski; czegoś, co wymyka się temu bardzo konsekwentnemu strukturalizmowi?

Paweł Dybel

Masz rację. Kiedy spojrzeć choćby na same tytuły tych książek, to droga mego „dojrzewania intelektualnego" jawić się musi jako dość pogmatwana i kręta. No i tak było chyba w istocie. Kiedy studiowałem polonistykę na UW, preferowanym modelem interpretacji był model marksistowski, zaś w praktyce oznaczało to, że aby robić naukową karierę w tym środowisku, należało być członkiem partii. Ale nie

pociągała mnie również zbytnio strukturalistyczna szkoła iblowska, ze względu na swój dość kostyczny formalizm. No i po ukończeniu studiów znalazłem się w intelektualnym i życiowym dołku, nie bardzo wiedząc, co z sobą począć. I wtedy prawdziwym objawieniem wydał mi się Gadamer ze swoją „filozoficzną hermeneutyką", której założenia objaśniał wówczas Krzysztof Michalski w swoich wykładach i zajęciach poświęconych fenomenologii i hermeneutyce. Zafascynowało mnie to, że Gadamer ma „odwagę" mówić o sensie dzieła sztuki jako głównym punkcie odniesienia interpretacji, jak też naturalnie bardzo przekonał mnie sposób, w jaki on sam interpretował teksty literackie i filozoficzne. Owocem tych zainteresowań był doktorat poświęcony Gadamerowi, który po latach, w mocno przerobionej wersji, ukazał się jako książka. Potem, kiedy pracowałem w IFiS PAN, kazano mi „urzędowo" zająć się psychoanalizą Freuda (wyrabianie planów pięcioletnich), czemu zrazu się opierałem, aby z czasem ulec kolejnej fascynacji psychoanalizą. Kiedy jednak, po uzyskaniu stypendium w Niemczech (wtedy: RFN), wyjechałem tam na dłuższy okres z zamiarem pisania rozprawy habilitacyjnej o „psychoanalitycznej hermeneutyce" Freuda, stwierdziłem ku mojemu zdziwieniu, że najciekawsze rzeczy w filozofii i humanistyce dzieją się we Francji. I wtedy zacząłem intensywnie czytać Lacana i Derridę, mając poczucie, iż w ich pracach dzieje się coś ważnego, niezwykle istotnego dla całej współczesnej filozofii i humanistyki.

Ewa Domańska
Ale istotnego z jakiego punktu widzenia?

Paweł Dybel
Po pierwsze, rodzi się tu całkiem nowy typ dyskursu, który wyrasta wprawdzie z tradycji francuskiego strukturalizmu, ale zarazem przeobraża ją w wielu punktach tak radykalnie, że właściwie należałoby go od niej wyraźnie wyodrębnić. Po drugie, dyskurs ten opiera się na założeniach, które pozwalają tym autorom zupełnie inaczej spojrzeć nie tylko na dotychczasową tradycję metafizyczną, ale również na całą europejską kulturową tradycję. Po trzecie wreszcie, w porów-

naniu z tymi autorami już wówczas nazywanymi „poststrukturalistami", wszystko to, co dzieje się w filozofii w Niemczech jest znacznie mniej ciekawe, intelektualnie „uładzone", a niekiedy po prostu nudne. Tacy autorzy, jak Theunissen, Frank, Held i jeszcze paru innych, na pewno reprezentują wysoki, solidnie ugruntowany merytorycznie i erudycyjnie, poziom argumentacji (daj Boże, aby u nas pisano rozprawy filozoficzne na tym poziomie), ale gdzież im do „rewolucyjności" dyskursu Francuzów; do takiego Foucaulta, Deleuze'a czy wspomnianych już Derridy i Lacana. Nie ukrywam przy tym, że na początku, studiując teksty Lacana czy Derridy, miałem ogromne problemy nie tylko z ich zrozumieniem (tym bardziej, że według tego pierwszego nie należy ich w ogóle „rozumieć"). Wydawało mi się, że uprawiają oni tylko rodzaj słownej intelektualnej hochsztaplerki i w żaden sposób nie dorównują „gruntownym", poważnym filozoficznie tekstom takiego Husserla czy Heideggera. O Gadamerze nie wspominając. Dzisiaj bym powiedział, że problem tkwił w „oswojeniu się" z całkiem nowym typem wyobraźni językowej, zdobyciu nowej „lingwistycznej" wrażliwości. A to w przypadku kogoś, kto, jak ja, dojrzewał intelektualnie w zupełnie innej tradycji myślowej, nie przychodzi od razu wraz ze „zrozumieniem" tych tekstów, nie jest też tylko kwestią „naumienia się" występującej w nich pojęciowości. Wrażliwość tę zdobywa się po latach, po dziesiątkach żmudnych lektur, wyrywania obie włosów z głowy, ciągłych irytacji itd.

Problem brał się stąd, że Gadamer, Heidegger czy Dilthey nauczyli mnie rozpatrywania tekstu głównie pod kątem tego, co zostało w nim wypowiedziane, a więc jego „znaczenia". Tymczasem owi „poststrukturaliści" kładli przede wszystkim nacisk na jego „znaczące", traktując znaczenie jako jego swoiście wtórny efekt. Aby dostrzec, że to drugie podejście również otwiera jakąś istotną perspektywę doświadczania tekstu, a nie jest zwykłym „formalizmem", trzeba właśnie przyswoić sobie tę inną wyobraźnię myślenia o tekście, przejść przez to inne doświadczenie tak, aby weszło ono niejako w krew. W dodatku, kiedy dzisiaj zyskałem już nieco lepsze rozeznanie w całej plejadzie tych francuskich autorów, rozumiem dlaczego właściwie każdy z nich

tak gwałtownie oponował przeciwko nazywaniu go wraz z pozostałymi „poststrukturalistą". Są to bowiem w istocie koncepcje niekiedy tak odmienne, że fakt, iż jednym ze źródeł ich inspiracji był strukturalizm ma, prawdę mówiąc, drugorzędne znaczenie. W tym sensie określenie „poststrukturalizm" jest terminem-workiem, stąd pozór jakiejś wspólnoty między koncepcjami, które więcej dzieli niż łączy. Wystarczy tylko, na przykład, bliżej przyjrzeć się bliżej pracom Deleuze'a i Lacana. To dwa całkiem różne światy języka i myśli.

Ewa Domańska
A *Granice polityczności*, skąd się wzięły?

Paweł Dybel
Do wspólnego napisania tej książki namówił mnie Szymon Wróbel, mówiąc, że może warto byłoby przybliżyć polskiemu czytelnikowi niektóre najnowsze koncepcje czy teorie z dziedziny myśli politycznej, mało u nas jeszcze znane. Ja miałem zająć się głównie tradycją wyrastającą z ducha „poststrukturalizmu" i postmodernizmu, myślą lewicową i feministyczną, on całą resztą. Ale kiedy zacząłem przeglądać wszystko to, co w ramach tych tradycji się w ostatnich latach ukazało stwierdziłem, że po pierwsze, jest to tak rozległy i zróżnicowany obszar, że próba jakiegoś systematycznego i całościowego jego przedstawienia przerasta moje możliwości. A poza tym nie miałem zamiaru pisać pracy o charakterze monograficznym. Dlatego stwierdziłem, że skoncentruję się tylko na najważniejszych i najciekawszych koncepcjach. Po drugie, obrane przeze mnie ujęcie problemowe – skoncentrowanie się na kwestii ujęcia sfery prywatnej do publicznej – kazało mi dokonać selektywnego potraktowania również samych tych koncepcji. Po trzecie wreszcie, i było to dla mnie samego największą niespodzianką, kiedy zacząłem pod tym kątem studiować teksty moich ulubionych autorów, należących do wspomnianych tradycji, stwierdziłem, że jakkolwiek aż roi się w tych tekstach od różnych efektownych retorycznie pomysłów, to rysujące się w nich obrazy przyszłego alternatywnego porządku politycznego

i społecznego są często tak abstrakcyjne i iluzoryczne, że trudno byłoby je przełożyć na sferę politycznej i społecznej praktyki. Więcej, są to w swej abstrakcyjności pomysły niekiedy wręcz niebezpieczne, grożące, gdyby próbować wcielać je w życie, rozsadzeniem wszelkiego porządku politycznego i społecznego. A niekiedy wręcz odrodzeniem się nowej formy totalitaryzmu w duchu lewicowym. I wówczas trochę przekornie próbowałem postawić tezę, że więcej politycznego i społecznego realizmu znajdujemy w koncepcji polityczności poczciwego Rawlsa, przy całej „metafizycznej" archaiczności jej założeń, niż bez wątpienia w znaczne bardziej wyrafinowanych intelektualnie rozprawach Negriego, Hardta, Laclau, Mouffe, Lyotarda, Badiou, Irigaray, Butler i innych. Bo przynajmniej z jego prac wyłania się jakaś konkretna wizja państwa, którego w miarę sprawne funkcjonowanie można by sobie wyobrazić. Natomiast koncepcje tamtych przypominają trochę zamki budowane na lodzie, mimo iż w wielu kwestiach szczegółowych proponują oni ciekawe rozwiązania.

Ale największą przygodą było dla mnie ponowne spotkanie z myślą polityczną i społeczną Habermasa, którego do tej pory nie darzyłem szczególną sympatią. Doszedłem do wniosku, że ten (post)oświeceniowy racjonalista kreśli w swoich pracach – a w szczególności w *Faktyczności i obowiązywaniu* – pewien, wyrastający z niezwykle rzetelnych studiów nad historią europejskiego prawa, nad ewolucją różnych instytucji państwowych i publicznych, projekt nowoczesnego państwa demokracji parlamentarnej, który bije na głowę konkretnością i precyzją proponowanych w nim rozwiązań utopijne, radykalnie „rewolucyjne" projekty jego reformy zgłaszane przez wspomnianych przedstawicieli intelektualnej lewicy. Zarazem największym rozczarowaniem w trakcie pisania tej książki były dla mnie najnowsze prace ŹiŹka, świadczące nie tylko o wątpliwej lewicującej „radykalizacji" jego myśli politycznej, ale również o daleko idącej degradacji jego dyskursu, co wyraża się w stosowaniu przez niego czysto demagogicznych chwytów argumentacyjnych, narastającej skłonności do taniego, czysto retorycznego efekciarstwa itd. Jeśli więc ŹiŹek, którego swego czasu, zauroczony

jego nietuzinkową osobowością, „promowałem" w naszym kraju, położył tak wiekopomne zasługi w popularyzacji myśli Lacana, wypracowując w oparciu o jej założenia własny oryginalny model interpretacji, to dzisiaj, kiedy produkuje ze trzy książki na rok, nie tylko zaczął plagiatować sam siebie, ale każdy tego rodzaju samoplagiat jest już tylko coraz bardziej wyblakłą kopią pierwowzoru, z powtarzającymi się podobnymi argumentami, interpretacjami, a nawet dowcipami. Myślę że jest to typowy przykład intelektualisty, który zyskując popularność w mass-mediach, stał się z czasem ofiarą ich wyjaławiającej intelektualnie, obliczonej na produkowanie czysto efekciarskich tekstów, logiki „sensacjonizmu".

Agnieszka Doda

To ja może krótko, ponieważ pytanie wymaga co najmniej półgodzinnego speechu. Nie wiem, czy dobrze zrozumiałam: postulujesz potrzebę pogodzenia myślenia systemowego z tym, co proponuje filozofia francuska? Tak się dzieje, w tej filozofii francuskiej zwłaszcza zaadoptowanej przez nurt amerykański. Ostatnio czytałam książkę Małgorzaty Kowalskiej *Dialektyka poza dialektyką* i myślę, że stanowi ona takie wypośrodkowanie między tym, co się tradycyjnie nazywa myśleniem postmodernistycznym (w domyśle – niezrozumiałym) a myśleniem systemowym. Bardzo mi się podobał passus dotyczący Lacana, bo Małgorzata Kowalska pisze, że jego refleksja balansuje bardzo często na granicy bzdury, a mimo to wyciąga z tej refleksji ciekawą dialektykę między świadomością i nieświadomością. Więc o taką postawę warto walczyć. Ja na razie nie potrafię przeplatać myślenia systemowego z refleksją uwolnioną od tego balastu dialektyki, która kojarzy się z całym bagażem pojęć wymagających uwzględnienia („mapowania"), więc jest to – jeśli chodzi o Lacana – na pewno duże wyzwanie i nie wiem, czy kiedykolwiek – ja przynajmniej – je podejmę. Dziękuję za to pytanie, będę myślała nad tym dalej.

Teoria postkolonialna / geografia krytyczna

Mirosław Loba
Pozwolę sobie na uzupełnienie tego, o czym mówił Piotr Piotrowski na końcu swego wystąpienia o sytuacji myśli francuskiej: że ona jest taka egocentryczna czy solipsystyczna itd. I o nieobecności geografii krytycznej, czyli nieobecności tej myśli krytycznej we Francji obecnej. Powiem tylko tyle, że średnie pokolenie francuskich badaczy, czterdziestolatków, które w tej chwili zmaga się z olbrzymim dziedzictwem tzw. myśli '68 roku i lat siedemdziesiątych ma ten sam wielki problem, ponieważ z jednej strony dostrzega wielkie zapóźnienie aktualnej myśli francuskiej w stosunku do Amerykanów, odczuwa deficyt myśli krytycznej i w związku z tym zwraca się w stronę Ameryki i tam paradoksalnie odnajduje swoich Francuzów. Próbuje na nowo ich przeczytać, konfrontując ich z amerykańskimi interpretacjami i właściwie jest w takiej sytuacji, która przypomina dzisiejszą sytuację w Polsce. Przed południem mówiono o nowej gwieździe intelektualnej, która pojawi się na horyzoncie wkrótce w Polsce, o Judith Butler. Może to wydawać się dziwne, ale Francuzi też odkrywają w tej chwili Judith Butler. A jeszcze w ubiegłym roku jesienią uczestniczyłem w dyskusji, w której Francuzi nie mogli się zdecydować, jak przetłumaczyć słowo *gender* na francuski. Świadczy to o specyfice *French Theory* i o jej dziwnych relacjach z francuskimi źródłami. Odpowiedzią na *French Theory*, pewną formą myśli krytycznej, przedłużającej tradycje lat siedemdziesiątych, a jednocześnie podejmującej zupełnie inne wyzwania ma być w tej chwili *fresh theory*...

Agata Bielik-Robson
A jak tłumaczą *queer?*

Mirosław Loba
Queer?

Agata Bielik-Robson
Queer.
[*śmiech*]

Tadeusz Sławek
Ja rozumiem, że to nie było pytanie tylko uwaga... Bardzo proszę, kontynuujmy.

Tomasz Szkudlarek
Generalnie chciałbym podtrzymać ten wątek „strategii po dekonstrukcji" czy „strategii po poststrukturalizmie". Z jednej strony w referacie Pawła Dybla, czy też w referacie Anny Markowskiej, widzimy taką strategię, która, wydaje mi się, ma coś wspólnego z czymś, co Jean Baudrillard identyfikował jako myśl radykalną i mówił właśnie o wprowadzeniu terrorystycznego pomieszania jako pewnej strategicznej postawie krytyka. To jest bardzo ładna fraza, bo mówił, że niezrozumiałość świata w myśli krytycznej trzeba tak potraktować, że po jakiejś obróbce krytycznej trzeba ludziom ten świat oddać jeszcze bardziej niezrozumiałym. Krótko mówiąc, tak naprawdę to, przeciw czemu się zwraca, to są uzurpacje, czyli te wszystkie momenty zamrożenia, domknięcia, stabilizowania rzeczywistości; czyli mamy pracę ideologii. Tak więc to sprowadzenie rzeczywistości na granice absurdu, czy właśnie jakiejś już totalnej niezrozumiałości, ma zadziałać tak jak horror metafizyczny Witkacego, czy jak akt terrorystyczny, który ma stanowić pewien moment przebudzenia. To jest jakby jedna rzecz, która, wydaje mi się, jest w tych artystycznych strategiach gdzieś blisko... Nie wiem, czy to może być przyklejone do tych strategii?

Tadeusz Sławek
To może pozwólmy się do tego odwołać, bo to jest bardzo ciekawy i skomplikowany problem... Bo pan ma jeszcze jedno pytanie, prawda?

Tomasz Szkudlarek
Tak, jeszcze jedno do prof. Piotra Piotrowskiego Chodzi o strategię postkolonialną, w której lądujemy, a raczej nieustannie tkwimy, z dominacji sowieckiej przechodzimy w dominację amerykańską i gdzieś tam mamy cały czas takie poczucie niepełnowartościowości. Ja kiedyś proponowałem taką trójwarstwową optykę myślenia. Punktem wyjścia

jest kategoria mimikry Homi K. Bhabhy, ale zdaje mi się że powinniśmy ją jeszcze dopełnić dwiema strategiami, które gdzieś tam w literaturze można wyczytać. Mimikra generalnie, zgodnie z pewną etymologią biologiczną, znaczy chowanie się w dominującym kodzie; tzn. generalnie jakby przyjmujemy znaczenia kultury dominującej po to, żeby zniknąć, żeby nie dać się obudzić jako inny, jako ktoś obcy, żeby stać się jednym z wielu i zatrzeć swoją obecność, nie dać się po prostu ustawić w pozycji innego. Natomiast gdzieś obok tego funkcjonują takie strategie związane z emulacją, a więc z przejmowaniem tego kodu, czyli właśnie to, co zostało tutaj zauważone: bycie bardziej zachodnim niż Zachód, to już nie jest mimikra, to jest jakby aktywna gra tymi kodami, tymi znaczącymi, która powoduje, że my się przerysowujemy, przejaskrawiamy pewne cechy i wchodzimy bardzo aktywnie, bardzo agresywnie w ten dyskurs, stając się trochę takimi *enfants terribles*, myślę, że w pewnym momencie możemy porównać to z tym, co Ameryka zrobiła z teorią francuską, to jest właśnie takie przegonienie Francuzów i ich francuskości – podobnie jak my w naszym neoliberalizmie przeganiamy Amerykę w ich amerykańskości, to też jest jakaś strategia reagowania na tę sytuację zduszenia, zdominowania. I trzecia strategia, strategia oporu, która też jest dość dobrze opisana w rozmaitych tekstach z obszarów studiów postkolonialnych, gdzie mamy do czynienia z odwróceniem struktury znaczeń, w tym sensie, że to co zostało uznane za podrzędne, jest przechwytywane jako płaszczyzna identyfikacji. To są słynne strategie w rodzaju, np. *I am gay*, *I am proud*, *Black is beautiful*..., gdzie mamy do czynienia z odwróceniem pewnych semantyk. Czyli to, co stanowiło ikonę marginalizacji, staje się podstawą własnej identyfikacji, własnej tożsamości. Myślę, że tak naprawdę ten podmiot postkolonialny działa jednocześnie w tych trzech optykach – mimikry, emulacji, oporu; i że właśnie w tym się formułuje cała skomplikowana tożsamość podmiotu postkolonialnego. To może dotyczyć także nas, teoretyków tkwiących w nieswoim języku…

Piotr Piotrowski

Chociaż tak to może zabrzmiało, nie chciałem jednak przez to powiedzieć, że jest to akurat ta perspektywa, która z tych wszystkich trzech strategii może ten przeskok, ten pejzaż ukazać, gdy zaczniemy pływać motylkiem. Mnie się wydaje, że strategia postkolonialna ma ten problem, że ona jest dyskursem adoptowanym, w gruncie rzeczy, przez amerykańskie uniwersytety. My ten dyskurs poznajemy przez amerykańskiego pośrednika. Ja jestem przywiązany do czegoś innego, do tego, co chciałem podkreślić w swoim tekście, a co być może przekracza horyzont postkolonialnej teorii. To o czym myślę to właśnie geografia krytyczna. Geografia krytyczna ma tę przewagę nad teorią postkolonialną, że w istocie rzeczy przywiązuje bardzo dużą wagę do kontekstu, co oznacza, że w tym kontekście możemy spojrzeć zarówno na teorię francuską jak i na teorię postkolonialną, możemy je wyinterpretować w sposób oryginalny jako elementy czynne, jak aktorów budujących naszą tożsamość intelektualną; to jest jeden element. Drugi element, ważniejszy, ona może pokazać, że świat nie jest wertykalny tylko horyzontalny, że świat nie ma centrów tylko ma same peryferia. Tu znajduję zadania geografii krytycznej. Czyli precyzyjnie rzecz ujmując, tę geografię krytyczną pojmuję trochę przez to, co pisała Irit Rogoff o podmiocie, który staje się właśnie w relacji do miejsca, podmiocie, który problematyzuje swoje miejsce. Ów podmiot jest heterogeniczny, nie jest jednolity. Rogoff relatywizuje *de facto* te podmioty do miejsca. Tak właśnie widzę krytyczną geografię. I wydaje mi się, że jest to perspektywa ciekawsza i znacznie bardziej produktywna dla nas tu i teraz niż perspektywa postkolonialna, która ma bardzo określoną genezę, ideologię, politykę – dlatego że inaczej strukturalizuje świat i pozwala jakby przekroczyć te pułapki, które w naszym wypadku teoria postkolonialna na nas tutaj zasadza.

Tomasz Szkudlarek

Ja te perspektywy widzę jako dopełniające się...

Piotr Piotrowski
Tak. To jest kwestia akcentu. Dla mnie akcent geografii krytycznej, przynajmniej w mojej praktyce badawczej, jest bardziej produktywny niż akcent postkolonialny. Tutaj, po prostu, mogę więcej powiedzieć.

Michał Paweł Markowski
Najpierw mała korekta sportowa. Wydaje mi się, że styl motylkowy wiele tutaj zaradził, jednak najlepszy styl, w którym widzimy najwięcej, to styl grzbietowy: wtedy widać tylko niebo, i jeszcze płynie się do tyłu…

Tadeusz Sławek
To mało?
(*śmiech*)

Michał Paweł Markowski
Tak, w pewnych warunkach, tak. Ja chciałbym zwrócić uwagę na kłopoty związane z dwoma teoriami, które zostały tutaj wspomniane. Zacznę od zestawienia dwóch referatów. Mianowicie wydaje mi się, że nie było dwóch tak skrajnie różniących się od siebie referatów jak referat Mirka Loby i Moniki Bakke. Dlatego, że one mówią o tej samej rzeczy z dwóch różnych stron. Mirek mówił o narracji, mówił o fuzji ciała i logosu; w pewnym momencie przywołał Kristevę, książkę o Hannie Arendt, właściwie pierwszej myślicielce, która sformułowała tę propozycję, na której później wszyscy zawiśli, z Agambenem włącznie, mianowicie propozycję relacji pomiędzy *zoe* a *bios*. Jeżeli byśmy to odczytali tak, jak ty o tym opowiadałeś, to narracja jest taką możliwością przejścia od *zoe* do *bios*. Więc czym jest *bios*? *Bios* to jest *zoe* plus *logos*. I mamy taką oto sytuację, że przechodzimy z tego, co nieludzkie w ludzkie i to nas ratuje, przechodzimy w przestrzeń kultury. Natomiast mam problem z tą koncepcją stawania się zwierzęciem, dlatego że to jest radykalnie odwrotna sytuacja, to znaczy, przechodzimy od strony *bios* w stronę *zoe*. I teraz pytanie, co zyskujemy w zamian? Co zyskujemy w takiej sytuacji? To jest bardzo frapujące, to stawanie się kimś innym, czy czymś innym. Natomiast problem

ze stawaniem się zwierzęciem jest taki, że wypadając z tej przestrzeni *bios*, czyli właśnie logosu, wpadamy właśnie albo w watahę, sforę, albo ławicę, która być może jest doświadczeniem ławicy, być może jest doświadczeniem intensywnym, natomiast wydaje mi się, że uniemożliwia nam porozumienie się.

Mirosław Loba
Czyli regresja?

Michał Paweł Markowski
Moim zdaniem tak, jest to regresja w tym sensie, że uniemożliwia nam rozmowę. Więc chętnie usłyszałbym odpowiedź na to moje zastanowienie. Po drugie, mam wrażenie że ten dyskurs o stawaniu się zwierzęciem jest podbudowany takim dziwnym poczuciem winy. Poczuciem winy wobec zwierząt. Jeśli rozwiązanie nasze miałoby polegać na tym, żeby stawać się nie zwierzęciem, ale „ze-zwierzęciem", to ja rozumiem, że chcielibyśmy takiej pełnoprawności, żeby stać się tym zwierzęciem. Ale o dziwo, zwierzęta nie chcą stawać się ludźmi. To znaczy, że ta sytuacja jest dziwnie asymetryczna; stawiamy się w sytuacji, w której wiemy lepiej kim się stawać, natomiast jak zwierzęta chcą się stawać ludźmi, np. pies, który przynosi gazetę panu, to mówimy, że jest to durny pies, bo chce się stawać człowiekiem. Wydaje mi się, że ta asymetria jest bardzo niesprawiedliwa dla człowieka, który nie chciałby się stawać zwierzęciem. Poza tym wydaje mi się, że ten trójpodział deleuzjański jest dosyć ułomnym podziałem, To znaczy, że nie tylko możemy werbalizować albo uheraldowić, albo demonizować zwierzęta, są jakieś łagodniejsze formy istnienia razem ze zwierzętami. Moniko, chciałbym, żebyś… bo być może ja tego nie rozumiem.

Tadeusz Sławek
Są kolejne pytania, ale Agata chciałaby dopowiedzieć…

Agata Bielik-Robson
Ja bardzo krótko, bo chciałam właściwie rozwinąć tę wątpliwość Michała w stosunku do referatu pani Moniki,

właśnie jeśli chodzi o ten podział Hannah Arendt na *zoe* i *bios*, który jeszcze się dodatkowo komplikuje w psychoanalizie. U Arendt wygląda to jeszcze w miarę naiwnie; to znaczy, że w ogóle ten podział jest do przeprowadzenia. Można mówić o czymś takim jak *zoe* i *bios* w przypadku człowieka, czyli można sobie wyobrazić regresję ze stanu *bios*, czyli życia kulturowego, do życia czysto zwierzęcego zwanego *zoe*. Psychoanaliza komplikuje tę relację, twierdząc, że *zoe* jest dla człowieka stanem nieosiągalnym, czyli że *zoe* jest pewnego rodzaju iluzją, podobnie jak regresja jest tylko dziecięcą fantazją. W związku z tym jeszcze bardziej podważa statut tego ideału, jakim jest zwierzęcość człowieka, bo jest on w zasadzie nie tylko, że nieosiągalny, ale nawet go nigdy nie było, bo to nie była nawet sytuacja wyjściowa. Nie ma czegoś takiego jak życie zwierzęce, jest tylko pewien niezdeterminowany potencjał popędowy, który natychmiast zostaje przechwycony przez kulturową siatkę, czyli nawet nie ma do czego wracać. W związku z tym ja się zastanawiam...

Michał Paweł Markowski
To jest najbardziej dekonstruktywna teza, jaką wypowiedziała Agata Bielik-Robson w życiu.

Agata Bielik-Robson
Nie, dlaczego? Ja zawsze w to wierzę, ponieważ jest to najgłębsza prawda psychoanalizy, od tego się zaczynają eseje na temat teorii seksualności Freuda. Właśnie to: nie ma zwierzęcia w człowieku. Po prostu. Człowiek jest od początku człowiekiem, przechodzi tylko różne fazy humanizacji. W związku z tym ja się zastanawiam...

Mirosław Loba
I regresji...

Agata Bielik-Robson
No, ale właśnie regresji do czegoś, co nie jest zwierzęciem, tylko jakby mniej niż człowiekiem, prawda? Natomiast na pewno nie zwierzęciem. To jest po prostu fantazja, w pew-

nym sensie idealizująca stan sprzed kulturowej humanizacji. Dlatego ja się zastanawiam, ile właśnie w pań referatach było tej idealizacji stanu zwierzęcego i czy ta idealizacja w ogóle może mieć jakiś potencjał subwersywny, skoro jest tylko idealizacją?

Tadeusz Sławek
Ewo, odpowiedz, bo to do ciebie też było pytanie.

Ewa Domańska
To znaczy...

Piotr Piotrowski
A do pani Moniki będzie drugie, jeszcze jedno, więc Ewo, proszę bardzo.

Ewa Domańska
Można się zastanowić, jak dalece dyskusja na temat zwierząt (*animal studies*), która stanowi jedną z najważniejszych i najbardziej awangardowych tendencji współczesnej humanistyki, jest atrakcyjnym powrotem do dyskusji na temat ludzkiej podmiotowości, która ukazuje ograniczenia dotychczasowych podejść, co Monika Bakke doskonale uwidoczniła. Wystarczy podać przykłady hybrydalnych ludzkich podmiotowości, by pokazać, że teorie, które dotychczas służyły ich konceptualizowaniu po prostu nie wystarczają. Mam na myśli na przykład Oscara Pistoriusa (*Blade Runner*), niepełnosprawnego sprintera, który biega na protezach, bijąc rekordy szybkości. Jest on przykładem „posthumanistycznego podmiotu", który wymyka się standardowym koncepcjom podmiotowości i przekracza sposób myślenia w kategoriach dualnych: organiczne/nieorganiczne, ludzkie/nieludzkie. Kiedy Monika analizowała prace Grzegorza Kowalskiego, pomyślałam, że powrót do takiej idealizacyjnego postawy bycia zwierzęciem, jest po prostu neutralizacją potencjału krytycznego, rewolty, która tkwi we współczesnych badaniach nad zwierzętami.

Jeżeli chodzi o wystąpienie Anny Markowskiej, która nawiązując do Julii Kristevy, mówiła o podmiocie, który się

tworzy przez „wymioty". Zastanawiam się, jak dalece te idee są związane z ogólnohumanistycznymi dyskusjami na temat odpadów i śmieci, które wyrażają się m.in. w takich tendencjach jak sztuka śmietniska czy archeologia śmietniskowa? W *Życiu na przemiał* Zygmunt Bauman pisze z kolei o człowieku, który jest odpadem, społecznym abjektem. W tym, co mówiła Ania jest ciekawy aspekt, który widoczny jest we współczesnej humanistyce, a mianowicie odwrót od „papierowego (tekstualnego) podmiotu" na rzecz podmiotu materialnego, organicznego. Kiedy zatem mówię o „podmiocie jako wymiocie" (abjekcie), to mówię o czymś organicznym i naturalnym, świadczącym o materialności ciała; to nie jest podmiot, który się tworzy przez gadulstwo. Nawet, jeżeli zawiera on aspekty abiektywne, to jednak mamy do czynienia z bardzo konkretną materią. W swom referacie Agnieszka Doda po lacanowsku nazwała taki podmiot upodlonym. Może w tym kontekście nie jest to dobre określenie, ale widzę tutaj potencjalność budowania podmiotowości na jego bazie materialnej, organicznej. Oczywiście moja wypowiedź świadczy o frustracji borykania się z posthumanistycznymi podmiotami...

Tadeusz Sławek
Mnożą się pytania. Krótkie pytanie proszę.

Piotr Piotrowski
Mam psa, który przynosi gazetę, ale nie wiem, co on sobie myśli. W każdym razie pytanie dotyczy…

Tadeusz Sławek
A którą gazetę?
(*śmiech*)

Piotr Piotrowski
Mam pytanie, Moniko. Przyjmuję perspektywę na koniec zarysowaną, że można być ze zwierzęciem, można starać się być zwierzęciem, ale ostatecznie nie można stać się zwierzęciem. To jest rzeczywiście perspektywa krytyczna, która pokazuje fikcyjność tego zabiegu, który Grzegorz Kowalski

zastosował. Ale mnie się wydaje, że problem Grzegorza Kowalskiego polega na czymś innym, że on w gruncie rzeczy o zwierzętach w ogóle nie myślał, że jego projekt: czy chcesz być tym zwierzęciem?, dotyczył zupełnie czegoś innego, granicznych elementów człowieczeństwa. Jego w istocie rzeczy żadne zwierzę nie interesuje, jego interesuje człowiek. Wypowiedź tego faceta z zagranicy, który powiedział, że on musi być psem, bo jest bardziej wolny jako pies niż ludzie w Polsce w latach siedemdziesiątych, w istocie rzeczy trafiła w sedno tego, co Grzegorz Kowalski chciał robić. Grzegorzowi Kowalskiemu chodziło zawsze o doświadczenie *par excellence* antropocentryczne.

Tadeusz Sławek
Dobrze, pani Moniko, całe mnóstwo spraw…

Monika Bakke
Najpierw odpowiem na pytanie Piotra Piotrowskiego: nie wiem, co myśli Grzegorz Kowalski; interesują mnie jego prace. W latach siedemdziesiątych, kiedy Grzegorz Kowalski zadawał pytanie o zwierzę, to zadawał je właśnie w stylu deleuzjańskim, czyli pytał o podmiotowość, a nie o rzeczywiste zwierzę. Stawanie-się-zwierzęciem Deleuze'a i Guattariego jest więc tylko ludzką fantazją na temat własnej podmiotowości, co wobec współcześnie zadawanych pytań o relacje człowieka i zwierzęcia jest bezużyteczne. Ja natomiast chciałam pokazać, że to, co w tamtym czasie robił Kowalski, ujawniło jednak coś więcej niż antropocentryczny punkt widzenia, czyli perspektywę wyjścia poza fundamentalny dualizm człowiek/zwierzę. W istocie było to kwestionowanie tego podziału, na co w intelektualnej debacie, szczególnie w Polsce lat siedemdziesiątych, właściwie nie było jeszcze miejsca. Jednak nawet jeśli zainteresowania Kowalskiego były czysto antropocentryczne i być może u swoich rozmówców poszukiwał on potwierdzenia własnych przekonań, to jednak swoim działaniem wywołał wypowiedzi, których pewnie wcale nie przewidział. Obecnie to właśnie te poglądy, które wówczas były po prostu niewidoczne ze względu na brak dyskursywnego kontekstu, czyli wychodzące poza

antropocentryczny paradygmat stawania-się-zwierzęciem, w kierunku postantropocentrycznego stawania się ze-zwierzętami, mogą wreszcie zostać w pełni rozpoznane, zinterpretowane i docenione.

Jeżeli zaś chodzi o pytanie Michała Pawła Markowskiego, to zgadzam się, że deleuzjański trójpodział zwierząt jest ułomny, choćby dlatego, że tak bardzo dyskredytuje psy, które przynoszą gazetę. Właśnie, szczególnie psy są kością niezgody między Deleuze'em a Haraway, która także w codziennym komunikowaniu się ze zwierzętami domowymi, dostosowywaniu wzajemnych potrzeb emocjonalnych i materialnych, jak choćby w sprawie gazety, spaceru, zabawy, widzi proces stawania się ze zwierzętami. Ważne, aby nie zapominać, że zwierzęta, o których mówi Haraway, są rzeczywiste, materialne, choć nie zawsze z krwi i kości – jak my – nie takie same, ale z nami, bo bez nich nie moglibyśmy być sobą. Ludzka natura to właśnie transgatunkowe relacje. Niektóre realizują się na poziomie gestów – wręczenie psu gazety – najczęściej są jednak dużo bardziej skomplikowane, zakamuflowane i ukryte. Rozciągają się między biegunem czułości – znów pies z gazetą – a biegunem obojętności – żeberka na talerzu, między nimi są fermy kurze, stadniny koni, pasieki, cmentarze dla zwierząt, laboratoria, fabryki wołowiny i wieprzowiny, zwierzęce centra rehabilitacji, parki narodowe… etc. – wszędzie tam zachodzi komunikacja transgatunkowa. Jeśli to wszystko napawa kogoś poczuciem winy, o którym wspominasz, to jest to chyba sprawa indywidualna, można by nawet powiedzieć – sprawa indywidualnego sumienia. Derrida zapytany kiedyś, czy jest wegetarianinem, odpowiedział, że owszem – w sercu jest wegetarianinem! Taka odpowiedź świadczy chyba o poczuciu winy… za bezradność wobec niezwykle bogatego świata istnień, które redukujemy do jednego słowa „zwierzę", i bezradność wobec spojrzenia zwierzęcia, np. własnego kota. To poczucie winy jest jednak inspirujące i produktywne, a nie bezmyślne i podszyte strachem.

Odpowiadając z kolei na pytanie Agaty Bielik-Robson, powiem tak – nie da się koncepcji Spinozy, Deleuze'a, Braidotti, czyli tej linii myślenia, uzgodnić z psychoanalizą. Po

prostu są to inne tradycje, nie jestem teraz w stanie, ze względów czasowych, tego rozwinąć. Braidotti pisze o tym wielokrotnie i pisze wyraźnie przeciw psychoanalizie. Powracając natomiast do sprawy *zoe* i *bios*, chcę również podkreślić, że mamy tutaj do czynienia z kilkoma różnymi tradycjami, i też nie zawsze dadzą się one uzgodnić między sobą. Arendt, gdy martwi się powrotem zwierzęcości, ma inne powody niż Agamben, który utożsamia *zoe* z nagim życiem. Jednak oboje łączy negatywny stosunek do *zoe*. Ja nie mówiłam o tej tradycji, a o czymś zgoła innym, o tradycji afirmującej *zoe*. Wydaje mi się, że najciekawiej pisze o tym Braidotti, która dostrzega powrót *zoe* jako wypartego innego humanistycznego dyskursu. Ten inny jest materialny, z czym musimy się zmierzyć transdyscyplinarnie i nie możemy tutaj pominąć nauk takich jak biologia czy genetyka. Od nich jednak wiemy, że jesteśmy zwierzętami, co więcej zawsze nimi byliśmy. Nie jest to ani smutne, ani wesołe, ale może być niebezpieczne. Biologiczne życie, życie jako takie, jest poza racjonalną kontrolą i etycznym wyborem. *Zoe* to nieobliczalna siła, która wykracza poza indywidualne wcielenia.

Paweł Dybel

Mam tylko krótką dygresję odnośnie do słów Agaty o tym, jak przedstawia się stosunek tego, co ludzkie, do tego, co zwierzęce we Freudowskiej psychoanalizie. Otóż kluczowe znaczenie ma w tym wypadku sposób, w jaki Freud rozumiał pojęcie *der Trieb*. W angielskim przekładzie oddaje się je słowem *instinct*, co jest nieadekwatne, gdyż *der Trieb* po niemiecku nie znaczy „instynkt", ale należałoby je tłumaczyć jako „popęd". Nie jest to tylko kwestia czysto językowa, gdyż te dwa terminy mają zupełnie inne konotacje. Pojęcie „instynktu" zakłada, że istnieje w człowieku jakieś biologiczne podłoże, które dzieli on ze zwierzęciem. Pozwala to wówczas mówić o powrocie człowieka na poziom zwierzęcia. Pojęcie „popędu" z kolei zakłada, że owo rzekomo wspólne podłoże jest fikcją, gdyż „popęd" właściwy jest tylko człowiekowi, nie zwierzęciu. Ma bowiem popęd całkiem inną strukturę niż instynkt, której jednym z wyznaczników jest to, że nigdy, niejako już ze swej istoty, nie jest w stanie uzyskać pełnej satys-

fakcji, ale zawsze jest nieukontentowany, dąży do czegoś więcej. Dlatego niemożliwy jest powrót człowieka na poziom zwierzęcia, gdyż coś takiego jak „zwierzęcość" w nim po prostu nie istnieje. Co jednak u Freuda nie oznacza bynajmniej, że człowiek stoi „wyżej" niż zwierzęta. Wręcz przeciwnie. Właśnie dlatego, że określają go popędy, jest w stanie zdobyć się na „irracjonalne" okrucieństwo wobec swoich współplemieńców, które światu zwierzęcemu jest całkiem obce. I myślę sobie, że być może byłoby rzeczą interesującą porównać to ujęcie Freudowskie ze sposobem, w jaki Agamben interpretuje opozycję między *zoe* i *bios*. Ale to już temat na inną dyskusję.

Informacje o autorach

■

Monika Bakke – doktor, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się estetyką współczesną w perspektywie posthumanistycznej, genderowej i transkulturowej oraz krytyką sztuki. Autorka książki *Ciało otwarte* (2000) oraz *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (2010), współautorka *Pleroma: Art in Search of Fullness* (1998), redaktorka *Estetyki australijskich Aborygenów* (2004), *Going Aerial: Air, Art, Architecture* (2006) i *Zoo(genea)logia* [w przygotowaniu]. Redaktorka „Czasu Kultury".

Agata Bielik-Robson – dr hab. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Interesuje się przedsięwzięciami interdycyplinarnymi, które łączą filozofię z teorią literatury oraz teologią. Autorka książek: *Na drugim brzegu nihilizmu* (1997), *Inna nowoczesność* (2000), *Duch powierzchni: rewizja romantyczna i filozofia* (2004) oraz *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności* (2008). W amerykańskim wydawnictwie Northwestern wyjdzie jej książka w języku angielskim poświęcona filozofii podmiotowości Harolda Blooma: *The Saving Lie. Harold Bloom and Deconstruction* (2011).

Agnieszka Doda-Wyszyńska – doktor filozofii, adiunkt w Zakładzie Semiotyki Kultury Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Główne zainteresowania: teoria obrazu Jacques'a Rancière'a, psychoanaliza lacanowska, egzystencjalizm, religioznawstwo, literatura, film. Autorka książek: *Pośpiech i cynizm. Wokół teorii dyskursów Jacques'a Lacana* (2002), *Ironia i ofiara* (2007), redaktorka *Powaga ironii* (2004).

Ewa Domańska – dr hab., profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pracuje w instytucie Historii tegoż Uniwersytetu oraz *visiting associate professor* w Department of An-

thropology, Stanford University, USA. Zajmuje się współczesną anglo-amerykańską teorią i historią historiografii oraz porównawczą teorią nauk humanistycznych. Autorka książek: *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach* (1999, 2005) oraz *Historie niekonwencjonalne* (2006). Tłumaczka i redaktorka antologii tekstów Haydena White'a (*Poetyka pisarstwa historycznego* [wraz z Markiem Wilczyńskim, 2000] i *Proza historyczna* [2009]) oraz Franka Ankersmita (*Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, [2004]). Pod jej redakcją ukazały się w Polsce: *Historia: o jeden świat za daleko?* (1997), *Pamięć, etyka i historia* (2002), *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania* (z Przemysławem Czaplińskim, 2009), a w Stanach Zjednoczonych: *Encounters: Philosophy of History After Postmodernism* (1998) oraz [wraz z Frankiem Ankersmitem i Hansem Kellnerem] *Re-figuring Hayden White* (2009).

Paweł Dybel – profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytet Warszawski. Główne dziedziny zainteresowań badawczych: filozofia współczesna (fenomenologia, hermeneutyka, poststrukturalizm), teorie psychoanalityczne, antropologia filozoficzna, współczesna filozofia polityczna. Autor m.in. książek: *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Sigmunda Freuda* (1994), *Freuda sen o kulturze* (1995), *Urwane ścieżki. Przybyszewski, Freud, Lacan* (2001), *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.G. Gadamera* (2004), *Zagadka „drugiej płci". Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie* (2006), (z Szymonem Wróblem) *Granice polityczności* (2008), *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką a poststrukturalizmem* (2009).

Maria Gołębiewska – doktor, adiunkt w Zespole Filozofii Kultury Instytutu Filozofii i Socjologii PAN; studia doktoranckie i staż naukowy w École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) w Paryżu (1996-1998). Zainteresowania badawcze: filozofia współczesna (poststrukturalizm, fenomenologia, filozofia egzystencji), zagadnienia teoriopoznawcze, językoznawcze i estetyczne, również badania różnych przekazów kulturowych, w tym badania przekazów medialnych. Autorka książek: *Między wątpieniem a pewnością. O związkach języka i racjonalności w filozofii poststrukturalizmu* (2003), *Demontaż atrakcji. O estetyce audiowizualności* (2003), *Rzeczywistość i przedstawienie. O tezach filozoficznych Karola Irzykowskiego* (2006), *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji* (2008).

Anna Grzegorczyk – prof. zwyczajny, dr hab., filozof, kulturoznawca, kierownik Zakładu Semiotyki i dyrektor ds. naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; założycielka i dyrektor Centrum Badań im. Edyty Stein w Poznaniu. Redaktorka IV tomu Encyklopedii Gutenberga Kultura i sztuka (1998) oraz prac: *O Edycie Stein* (*Niewidzialna rzeczywistość*, 1999; *Nowa rzeczywistość*, 2000). Autorka książek: *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce* (1995), *Anioł po katastrofie* (1995), *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa* (1999), *Filozofia nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką* (2002), *Filozofia Światła Edyty Stein* (2004). *In den Gärten der Weisheit. Interkulturelle an Edith Stein*, Verlag Dr. Kovač, Sachverlag für Wissenschaftliche Literatur (2009). Zainteresowania: dialog międzykulturowy, filozofia rozwoju duchowego, problemy Afryki.

Małgorzata Kowalska – dr hab., profesor Uniwersytetu w Białymstoku, kieruje Katedrą Filozofii w Instytucie Socjologii tegoż Uniwersytetu. Zainteresowania badawcze: filozofia współczesna, w szczególności francuska, zwłaszcza fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka oraz filozofia społeczna i polityczna, zwłaszcza teorie nowoczesności i demokracji; tłumaczka filozoficznej literatury francuskiej (Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Lyotard). Autorka książek: *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia* (1996), *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy* (2000), *Demokracja w kole krytyki* (2005). Redaktorka książek: *Filozof w polis* (2004), *New Europe. Uncertain Borders and Identity* (2007), *Wyjaśniać i rozumieć. Księga dedykowana prof. Zbigniewowi Kuderowiczowi* (2006).

Mirosław Loba – dr. hab., profesor Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, romanista, pracuje w Instytucie Filologii Romańskiej tegoż Uniwersytetu, *visiting professor* na uniwersytetach Paris VII i Aisen- -Provene. Zajmuje się literaturą francuską i włoską, teorią literatury oraz jej związkami z psychoanalizą. Opublikował m.in. *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura* (2003; z A. Grzegorczyk i R. Koschanym), *Sujet et théorie littéraire en France après 1968* (2003), w przygotowaniu książka o psychoanalizie i francuskiej teorii literatury *Symptomy i znaki*.

Anna Markowska – dr hab., historyk i krytyk sztuki, profesor na Uniwersytecie Wrocławskim. Autorka licznych artykułów oraz

książek o sztuce polskiej okresu PRL: *Język Neuera. O twórczości Jonasza Sterna* (1998); *Sztuka w Krzysztoforach. Między stylem a doświadczeniem* (2000); *Definiowanie sztuki – objaśnianie świata. O pojmowaniu sztuki w PRL-u* (2003), *Komedia sublimacji. Granica współczesności a etos realności w sztuce amerykańskiej* (2010). W semestrze zimowym 2007 roku wykładowca na Hebrew University w Jerozolimie. Obecnie na UWr. prowadzi cykl wykładów o sztuce amerykańskiej ostatniego półwiecza.

Michał Paweł Markowski – profesor zwyczajny na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagielońskiego, kierownik Katedry Międzynarodowych Studiów Polonistycznych, dyrektor Centrum Studiów Humanistycznych na UJ. Jest autorem i edytorem ponad 20 książek poświęconych filozofii literatury i kultury, współredaguje serię „Horyzonty Nowoczesności" oraz redaguje serię „Hermeneia", wydawaną przez Centrum Studiów Humanistycznych. Tłmaczył m.in. Derridę, Deleuze'a, Foucaulta, Kristevę. Był współredaktorem *Pism* Rolanda Barthes'a. Ostatnio opublikował: *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura* (2004, tłumaczona na szwedzki, rumuński, francuski), *Teorie literatury XX wieku* (2006, 2 tomy, z Anną Burzyńską; przygotowywany jest przekład serbski i węgierski), *Nieobliczalne. Eseje* (2007), *Polska literatura nowoczesna: Leśmian, Schulz, Witkacy* (2007).

Piotr Piotrowski – profesor zwyczajny, dyrektor Muzeum Narodowego w Warszawie; dyrektor Instytutu Historii Sztuki (1999--2008) i kierownik Zakładu Historii Sztuki Nowoczesnej (1996--2009) na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. *Visiting professor* w Bard College, USA (2001), na Hebrew University w Jerozolimie (2003) oraz Central European University (2002, 2009). Stypendysta m.in.: Center for Advanced Study in the Visual Arts, Washington, D.C. (1989-1990), Columbia University (1994), Humboldt-Universität (1997), The Institute for Advanced Study, Princeton, NJ (2000), Collegium Budapest (2005-2006) oraz Clark Art Institute (2009). Autor ok. 300 artykułów i kilkunastu książek, w tym dwóch poświęconych twórczości Witkacego, *Artysta między rewolucją a reakcją* (1992) i *Dekada*, za którą otrzymał Nagrodę im. Jerzego Stajudy (1993), nominowanych do Nagrody Nike, *Znaczeń modernizmu* (1999), oraz *Awangardy w cieniu Jałty* (2005; wydanie angielskie, London: Reaktion 2009), za którą odebrał Nagrodę Jana Długosza oraz Premiera RP, a także *Sztuki według polityki* (2007), laureat nagrody Igora Zabla (2010).

Paweł Rodak – historyk literatury i kultury polskiej, kulturoznawca, kierownik Zakładu Historii Kultury w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią literatury i kultury polskiej XX wieku (ze szczególnym uwzględnieniem okresu wojennego i diarystyki) oraz antropologią słowa w kulturze (przede wszystkim praktykami pisma i druku). Autor książek: *Wizje kultury pokolenia wojennego* (2000), *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune* (Warszawa 2009). Autor opracowania *Pamiętnika* Andrzeja Trzebińskiego (2001). Współredaktor i współautor: tomu zbiorowego *Wojna: doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze* (2006), tomu zbiorowego *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki* (2010), podręcznika akademickiego *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów* (2005), podręcznika do wiedzy o kulturze dla szkół ponadgimnazjalnych *Człowiek w kulturze* (2006). Członek zespołów redakcyjnych projektu „Kulturologia polska XX wieku" oraz wydawnictwa „Communicare. Almanach Antropologiczny".

Tadeusz Sławek – polonista i anglista. Wraz z kontrabasistą Bogdanem Mizerskim twórca esejów na głos i kontrabas. Kierownik Katedry Literatury Porównawczej w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Opublikował m.in.: *The Outlined Shadow. Grammatology, Phenomenology, Blake* (1985); *Maszyna do pisania. Jacquesa Derridy teoria literatury* (wspólnie z T. Rachwałem, 1992); *Sfera szarości. Szkice o literaturze XVII i XVIII wieku* (wspólnie z T. Rachwałem, 1993); *Calling of Jonah. Problems of Literary Voice* (wspólnie z D. Weslingiem, 1995); *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a* (2001); *Writing of Gloucester. Charles Olson, Fitz Hugh Lane and Writing of the Place* (2003); *Genius loci. Napoli, un fenomeno della cultura, storia e natura nel mondo* (wspólnie z T. Wilkoń-Lewandowską i U. Cinque). Płyty: *De-konstrukcje*, *Podróż mistyczna czterech mężów z Nysy do Barda Śląskiego*, *Żaglowiec 'Nietzsche'*, wydane przez Off-Records.

Maria Solarska – doktor, adiunkt w Instytucie Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się historią jako produktem kulturowym i praktyką społeczną; tematyka podejmowanych badań dotyczy szczególnie historiografii francuskiej, zwłaszcza fenomenu historii kobiet we Francji; autorka *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucault jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości* (2006). Współredaktorka i współtłumaczka książki *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy i Monique*

Wittig (2008). Współautorka (z Maciejem Bugajewskim) *Współczesna francuska historia kobiet. Dokonania – perspektywy – krytyka* (2009). Przygotowuje książkę poświęconą wymiarowi krytycznemu historii kobiet we Francji jako praktyki historiograficznej.

Tomasz Szkudlarek – profesor zwyczajny, dr hab.; Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych – Instytut Pedagogiki, kierownik Zakładu Filozofii Wychowania i Studiów Kulturowych. Współpracuje z ASP Gdańsk i SWPS Sopot. Niektóre publikacje książkowe: *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu* (1993); *The Problem of Freedom in Postmodern Education* (1993); *Różnica, tożsamość, edukacja* (1995–red.); *Media. Szkic z filozofii i pedagogiki dystansu* (1997); ostatnie artykuły – m.in. *Empty signifiers, education and politics* oraz *On Nations and Children. Rousseau, Poland and European Identity* (oba w *Studies in Philosophy and Education*). Aktualnie kieruje zespołowym projektem (grant MNiSzW) *Dyskursywna konstrukcja podmiotu w wybranych obszarach kultury współczesnej*.

Patrycja Tomczak – doktor, adiunkt w Instytucie Filologii Romańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka rozprawy doktorskiej poświęconej problematyce języka religijnego w tekstach Simone Weil. Interesuje się zjawiskami z pogranicza literaturoznawstwa, filozofii i teologii. Publikowała artykuły o Weil, św. Teresie z Lisieux, Ricoeurze i Marionie. Przygotowuje rozprawę habilitacyjną o chrześcijańskiej teorii i praktyce metafory.

Marek Wilczyński – amerykanista, dr hab., profesor Uniwersytetu Gdańskiego i Warszawskiego, specjalizuje się w historii literatury amerykańskiej XIX wieku. Autor książki *The Phantom and the Abyss. The American Gothic Fiction and the Aesthetics of the Sublime* oraz wielu artykułów z obszaru historii i teorii literatury i sztuki. Współautor *Historii literatury amerykańskiej XX wieku*, tłumacz prozy amerykańskiej. Pracuje nad książką o dekadencji w literaturze Nowej Anglii drugiej połowy XIX wieku.

Szymon Wróbel – psycholog i filozof, dr hab. Studiował psychologię. Jest docentem w IFiS PAN w Warszawie oraz profesorem Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM w Kaliszu. W 1999 roku był stypendystą IWM w Wiedniu. Autor książek: *Odkrycie nieświadomości* (1997), *Galaktyki, biblioteki, popioły* (2001), *Władza i rozum* (2002), (z Pawłem Dyblem) *Granice polityczności* (2008). W przygotowaniu książka *Gramatyka, umysł, ewolucja. Szkice z kognitywistyki i teorii poznania.*