

**LITERATURA I KONTEKSTY**

---

**Rzeczy teoretyczne**



**MIECZYŚŁAW DĄBROWSKI**

**LITERATURA I KONTEKSTY**

---

**Rzeczy teoretyczne**

**Warszawa 2011**

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki  
Uniwersytetu Warszawskiego

Recenzent: prof. dr hab. Bożena Chołuj

Projekt okładki: Agnieszka Miłaszewicz

© Copyright by Mieczysław Dąbrowski  
and Dom Wydawniczy ELIPSA,  
Warszawa 2011

ISBN 978-83-7151-038-0



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:  
Dom Wydawniczy ELIPSA,  
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa  
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85,  
e-mail: [elipsa@elipsa.pl](mailto:elipsa@elipsa.pl), [www.elipsa.pl](http://www.elipsa.pl)

# Spis treści

---

Od autora .....	7
-----------------	---

## **CZĘŚĆ PIERWSZA. Literatura i/a poznanie**

POSTne literaturoznawstwo .....	13
Projekt krytyki etycznej .....	43
Trzy utraty. I trzy pożytki .....	64
Struktury poznawcze powieści modernistycznej (zarys) .....	100
Modernizm, awangarda, postmodernizm – projekt całości .....	124

## **CZĘŚĆ DRUGA. Dyskurs i tożsamość**

Dyskurs jako przedmiot komparatystyki .....	167
Pogranicza kulturowe. Kilka pytań i parę konstatacji .....	202
(Auto)-biografia, czyli próba tożsamości .....	218
Fantazmat żydowski w literaturze polskiej .....	243
Swój/obcy/inny. Kontynuacja .....	280
Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej .....	297

## **CZĘŚĆ TRZECIA. Estetyka i/a gender**

Ponowoczesna melancholia. Modelowanie rozumienia .....	327
Estetyka melancholii w prozie Schulza .....	360
Powszechna estetyzacja .....	379
Kamp i jego nowoczesne (po)wiązania .....	390

Nota bibliograficzna .....	402
Indeks nazwisk .....	405



## Od autora

---

To książka z mojego punktu widzenia graniczna; umieściłem w niej z jednej strony teksty klasycznie historyczno- i teoretycznoliterackie, z drugiej zaś spore fragmenty, które sygnalizują problematykę dyskursu i dyskursywności literatury, a szerzej – kultury we wszelkich jej przejawach, która zajmuje w moich pracach coraz więcej miejsca. Uznaję bowiem tezy *Kulturowej teorii literatury* (red. M.P. Markowski i R. Nycz, 2006) przyjmuję za pewnik, że literatura jest zjawiskiem kontekstualnym i kulturowo determinowanym, ale dodaję od siebie, że ową kulturowość literatury, jej źródła, uwikłania i determinacje, można prawidłowo odczytać tylko poprzez analizę jej dyskursywności. Jak pisałem we wstępie do książki *Komparatystyka dyskursu/Dyskurs komparatystyki* (2009) istniejemy nie tyle w języku, co w dyskursach, czyli rozmaitych sposobach funkcjonowania i spożytkowania języka (wszelakiego, także języka ciała, gestu, architektury, estetyki itp., jak widać dyskurs rozumiem szerzej niż Michel Foucault). Z pewną przesadą można by powiedzieć, że „wszystko jest dyskursem”, ponieważ sądzę, że nawet mowa indywidualna, mowa najbardziej intymna zawiera w sobie podskórne odniesienia do mowy innej i mowy Innych, że zawsze wyrasta i wynika z jakiegoś zderzenia, konfrontacji, namysłu, wyboru, uniku, polemiki. Nie trzeba czekać, aż pojawi się mityczny Drugi, ukonkretniony rozmówca, odbiorca komunikatu, aż zarysuje się wyraźna sytuacja, w której można usłyszeć zróżnicowany wielogłos, aby można było mówić o dyskursywności. Właśnie mowa najbardziej zindywidualizowana, intymna nawet udowadnia, że nie jest możliwe, abyśmy się wyzwolili spod ciśnienia tego, co z zewnątrz nieustannie modeluje każdego z nas. Mowa intymna, dokładniej niż jakakolwiek inna

wskazuje, jaki rodzaj dyskursu dopuszczamy do głosu, jakim operujemy we własnej mowie, a jaki głos jest słaby lub zgoła zmarginalizowany albo nieobecny. W tym kierunku orientuję teraz moją lekturę dawnej i współczesnej literatury, polskiej i obcej (w wyborze, co oczywiste) zadając sobie/jej takie właśnie pytania. Dlatego zebrałem tu drobniejsze prace teoretyczne z ostatnich lat, gdyż pokazują moment pewnego przesilenia, przejścia od czytania literatury jako takiej (niem. „in sich”) do czytania jej w szerokim kontekście kulturowym, co dla mnie znaczy, już od jakiegoś czasu – czytanie poprzez analizę dyskursów. Istnienie w kulturze okazuje się bowiem istnieniem pośród wielości dyskursów; to, co wybieramy jako kod własnego myślenia, co proponujemy w praktyce pedagogicznej szkoły i o czym rozmawiamy przy rodzinnym stole, co pomijamy milczeniem, co potępiamy i wykluczamy – świadczy najlepiej o tym, czym żyje nasza świadomość, co wybieramy z szerokiej oferty, do czego jesteśmy przymuszani np. przez okoliczności wychowania, stanu, wykształcenia, co potem w dorosłym życiu staramy się od nowa przemyśleć, na nowo wymodelować, co wpoić otoczeniu itd.

Te teksty są w moim odczuciu świadectwem dopracowywania się takiego sposobu czytania i rozumienia literatury, który z jednej strony pozwala nadal trzymać się blisko tekstu, a nawet zmusza do zdecydowanej postawy *close reading*, a z drugiej wyprowadza tekst literacki z kręgu czystej literackości na zewnątrz, konfrontuje go z tzw. „życiem”, czyli doświadczeniem socjalnym, symbolicznym, religijnym, etnicznym, genderowym, politycznym, kolonialnym i wszelkim innym, które dla humanistycznego sensu trwania rodzaju ludzkiego mają wielkie znaczenie. Słowem – stawia literaturę wobec doświadczenia kulturowego *sensu largo*. Uważam, że odczytywanie i interpretacja tekstów artystycznych poprzez kategorie dyskursu i rozmaite praktyki dyskursywne pozwala ściślej wiązać je z szerokim doświadczeniem zewnętrznym i lepiej (dokładniej) odczytywać z nich konstrukty kulturowe niż na to zezwalała dotychczasowa praktyka czytania tekstu artystycznego (w tym literackiego) poprzez odniesienia polityczne (historyczne) czy wąsko socjologiczne. Oznacza to jednak konieczność odejścia



---

od strukturalistycznych oczekiwań wobec tekstu literackiego (które tu i ówdzie błędzą jeszcze po polskiej nauce o literaturze), oznacza nastawienie na interpretacyjność postępowania, na odmienność każdego przypadku, choć można zakładać, że suma analiz dotyczących tego czy innego czasu kulturowego (historycznego) doprowadzi do wykrystalizowania sądu uogólniającego.

Mieczysław Dąbrowski



CZĘŚĆ PIERWSZA

---

**Literatura i/a poznanie**



## POSTne literaturoznawstwo

---

L iteraturoznawstwo „*postne*” nie dlatego, że jest „chude”, bo wręcz przeciwnie – jest obfite i bujne. „*Postne*”, ponieważ na ogół daje się charakteryzować w trybie negatywnym wobec koncepcji wcześniej funkcjonujących, popularny przedrostek wskazuje, że mamy do czynienia z koncepcjami powstającymi albo *poza* (ang. *beyond*) dotychczas obowiązującymi, albo *po* nich, czasami *przeciw* nim. Pisałem niedawno, iż „Kultura ponowoczesna [jest] kulturą *postów*: bo postpatriarchalna, postlogocentryczna, postsymboliczna, posthistoryczna, a nawet postpłciowa, postcielesna, a w ogólności – postmodernistyczna, kształtowana przez to, co (według Kristevej) jest semiotyczne, a nie symboliczne, matczyne a nie ojcowskie, zmysłowe i zmienne, przedświadome, a nie świadome (...)”<sup>1</sup>. W innym tekście rozważałem dwie koncepcje literaturoznawstwa<sup>2</sup>, z których jedna w najogólniejszym sensie akcentowała tęsknotę do dawnego (strukturalistycznego, metaliterackiego) rozumienia dzieła, druga zaś otwierała się na kierunki nowsze, mniej być może zdyscyplinowane teoretycznie, „miękkie” w swoich założeniach badawczych, sięgające do myślenia kulturowego i poststrukturalistycznego. Dziś wydaje się, że właśnie ta koncepcja jest najbardziej akceptowana i wykorzystywana w postępowaniu badawczym. Niedawna opinia Edwarda Kasperskiego na ten temat wydaje się być dość ryzykowna. Pisze on bowiem: „Ten imponujący wysiłek w dziedzinie zamazywania

---

<sup>1</sup> Por. Mieczysław Dąbrowski, *Geografia kulturowa. Mapa Stasiuka*, w te goż: *Komparatystyka dyskursu / Dyskurs komparatystyki*, Elipsa, Wraszawa 2009, s. 139–152, tu: 150–151.

<sup>2</sup> Por. Mieczysław Dąbrowski, *O dwóch rodzajach literaturoznawczego dyskursu*, w te goż: *Projekt krytyki etycznej*, Universitas, Kraków 2005, s. 31–52.

udziału, kontekstów i znaczenia historii był dziełem przedstawicieli wielu stanowisk i kierunków badawczych. Przyczyniły się do tego – odchodzące w przeszłość – psychoanaliza, formalizm, Nowa Krytyka, fenomenologia, hermeneutyka, strukturalizm, estetyka recepcji, poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm, neopragmatyzm, postmodernizm i inne pochodne lub pokrewne orientacje<sup>3</sup>. Pomijam już wymieszanie teorii „starych” (które faktycznie zostały przewyżczone, jak choćby formalizm czy strukturalizm) z teoriami „młodymi”, które mają się dobrze (poststrukturalizm jako całościowy projekt nowego myślenia o literaturze, czy neopragmatyzm) lub „wiecznymi” (jak, przykładowo, hermeneutyka), które są w ciągłym rozwoju i nic nie zapowiada ich zmierzchu. Prof. Kasperski wszystkie te metodologie chce zastąpić myśleniem historycznym, które jest uprawnione, podobnie jak inne, przeszło też w ostatniej ćwierci XX wieku rozmaite metamorfozy i jest stale obecne jako jedna z metod badania literatury, a nie tylko historiografii, ale nie wydaje się, aby mogło zastąpić wszystkie inne koncepcje. Można nawet sformułować to mocniej: pewne współcześnie funkcjonujące metody znakomicie obchodzą się bez historii, są ahistoryczne z natury (np. psychoanaliza lacanowska, fenomenologia), a nie zanoszą się także na ich uwiad (niezależnie od tego, jak się indywidualnie ocenia ich przydatność do badań literackich). Wydaje się, że wiele z koncepcji wymienionych w tym cytacie funkcjonuje w dzisiejszym literaturoznawstwie najzupełniej dobrze, także, a może przede wszystkim dlatego, że zawiera się w nich pierwiastek pozaliteracki, mianowicie kulturowy, co pozostaje w zgodzie ze współczesnym rozumieniem literatury jako składnika szeroko pojętej kultury, a nie zjawiska izolowanego i samowystarczającego. Kultura z jednej strony nasycza dzieło literackie swoistymi treściami, z drugiej strony zaś utwór nie da się w pełni „otworzyć” interpretacyjnie bez uwzględnienia tego pierwiastka; tekst literacki, literatura jako całość jest składnikiem dys-

---

<sup>3</sup> Edward Kasperski, *Poe i historia*, (w:) Edgar Allan Poe. *Klasyk grozy i perwersji – i nie tylko...*, red. naukowa Edward Kasperski i Żaneta Nalewajk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 39.

kursu powszechnego, mówi o pewnych doświadczeniach, które domagają się zastosowania odpowiednich narzędzi analitycznych. Literackość dzieła przegrywa w pojedynku z jego kulturowością, czyli szerokim kontekstem kultury, z którego wyrasta i w którym jest zanurzone.

Zbieżne ze stanowiskiem Kasperskiego jest myślenie Włodzimierza Boleckiego, on także zwraca uwagę na to, że w dzisiejszym literaturoznawstwie silne są „nurty ahistoryczne czy nawet antyhistoryczne”<sup>4</sup> i że literaturoznawstwo jako takie traci pielęgnowaną dawniej tradycję scjencji, nie jest nauką (czytaj: teorią), lecz ciągiem interpretacji, czyli działaniem empirycznym, jednorazowym, któremu brak teoretycznych założeń, brak – jak pisze – „spójności teoretycznej, weryfikowalności i falsyfikowalności”<sup>5</sup>.

Oba te głosy można by – przykładowo – uznać za silne sygnały pewnej opcji w dzisiejszym literaturoznawstwie, która opowiada się za tradycyjnym rozumieniem literaturoznawstwa, tak w sensie przedmiotu badań, zadań, metod badawczych, charakteru narzędzi poznawczych, jak i rezultatów epistemologicznych<sup>6</sup>. Jest to jednak postawa defensywna, dziś raczej egzotyczna w swojej „twardej” wersji (jaką prezentują obaj znakomici badacze), niezależnie od faktu, że pojawia się taka czy inna praca idąca w tym kierunku, czy że ten lub ów profesor takim postawom hołduje. Wiele dyscyplin wiedzy przestawiło się już i mentalnie, i praktycznie na pracę ze świadomością chwiejności zarówno reguł poznania, jak i samych jego rezultatów, mówi się o „kontraktach czasowych” (Lyotard), o niestabilności jako trwałej zasadzie istnienia i działania (Bauman), o „zamąconych gatunkach” (C. Geertz), itp. Z najbliższego nam

---

<sup>4</sup> Zob. *Dialog czy monolog? O metodologii w badaniach literackich*. Z Włodzimierzem Boleckim rozmawia Żaneta Nalewajk, „Tekstualia” 2008, nr 4 (15), s. 5–17, tu: s. 10.

<sup>5</sup> Tamże, s. 8.

<sup>6</sup> Takie stanowisko podziela także głosny Harold Bloom, który uważa, iż współczesne literaturoznawstwo rozplywa się w naukach społecznych gubiąc zainteresowanie dla stricte literackich walorów dzieła, zob. H. Bloom, *Idea geniuszu przeciwko współczesnej szkole resentymetu*, rozmawiała Agata Bielik-Robson, „Dziennik Europa”, 2005, nr 59.

poła badań, z estetyki mianowicie, przytaczam opinię Arnolda Berleanta: „Ideę racjonalnego wszechświata, obiektywnej usystematyzowanej struktury, należy odstawić na półkę w muzeum historii idei”<sup>7</sup>. Z rozmaitych stron płynie dziś przekonanie o konieczności zmiany punktu widzenia na to, czym jest literatura i literaturoznawstwo. Można z tymi przeświadczeniami polemizować, gdyż nie we wszystkich punktach operują przekonującymi argumentami, nie można jednak zatrzymać zmian generalnych, a tym bardziej odrzucać nowe metodologie w myśl racji, że przecież to „już było”. Przywoływanie starych koncepcji literaturoznawczych, np. z lat dwudziestych czy trzydziestych (co robi na przykład Danuta Ulicka), nawet jeśli dadzą się one częściowo aplikować do współczesnego rozwoju literatury i świadomości zawodowej, nie mogą zastąpić metod wypracowywanych tu i teraz. Podstawowa zasada hermeneutyki mówi o dwóch zmiennych: czasie i świadomości, które modelują za każdym razem pewne pomysły (rozwiązania) badawcze; nawet więc jeśli „wszystko już było”, to było inaczej. Dzisiejszy czas, współczesne doświadczenie i nowoczesna świadomość determinują konieczność zmian w myśleniu i konstruowaniu języka krytyki. Można chyba zaryzykować wskazanie kilku pojęć określających fundamenty współczesnego doświadczenia cywilizacyjnego i kulturowego. Jest to: wciąż ważna różnica (a nie To-Samo), zejście z poziomu symbolicznego (logosu) i tego, co estetyczne w Kantowskim, kontemplacyjnym i muzealnym („wysokim”) sensie na poziom aisthesis (czyli poznawania poprzez zmysły, stąd na przykład dowartościowanie problematyki cielesności), „estetyki zaangażowanej” (Shusterman), zmienności (figura Matki wg Kristevej), performatywności (Goffman, Schechner) i tożsamości (tu szeroka problematyka płciowości i seksualności ludzkiej, vide: Judith Butler i in.). Sztwyne teorie zastępuje się interpretacją tematyzującą zarówno materiał analityczny, jak i metodologię badawczą, dominuje myślenie transkulturowe, transdyscyplinarne

---

<sup>7</sup> Arnold Berleant, *Prze-myśleć estetykę*, tłum. Maria Korusiewicz i Tomasz Markiewka, red. naukowa Krystyna Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2007, s. 23.



(samoistne przenikanie się i świadome łączenie dyscyplin naukowych), podmiotowe i kontekstualizujące.

Częstszym zjawiskiem jest zatem próba łączenia „starej” i „nowej” humanistyki, metod sprzed przełomu poststrukturalistycznego i ukształtowanych po nim i w jego następstwie w przeświadczeniu, że nie da się dobrze spełniać roli interpretatora literatury lub teoretyka procesów literackich bez uwzględniania zjawisk i języków, które – nawet jeśli zostały wypracowane w innych dziedzinach, jak psychoanaliza w medycynie i psychologii, narratywizm w historiografii, cielesność i tożsamość w antropologii, feminizm w socjologii i polityce społecznej, postkolonializm w działaniach politycznych itp. – wdzierają się przecież do myślenia literaturoznawczego i domagają się czytania literatury pod nowym kątem. To zmusza badacza do przemyślenia wielu kwestii dotyczących jego dziedziny poczynając od samego statusu ontologicznego tekstu (pytanie podstawowe, czym on jest jako tekst literacki, jako twór językowy, czym jako fakt socjologiczny itp.), poprzez jego ukształtowanie językowe, umieszczenie w uniwersum kultury, jakie prawdy konstruuje i głosi itp. Edward Kasperski broni twardego rozumienia „prawdy literatury”, która nie bardzo wiadomo, czym miałaby dzisiaj być. „W postmodernistycznej wersji – pisze – jest ona znakiem samej siebie: prawdą jest to, co w opinii za prawdę uchodzi”<sup>8</sup> (podkr. Autora). To stwierdzenie – paradoksalnie, choć zapewne wbrew intencjom badacza – dobrze charakteryzuje stan rzeczy; pragnienie, aby było inaczej (ale jak?) stoi w jawnej sprzeczności z powszechnym dzisiaj przekonaniem, że nie ma jednej prawdy i dążenie do jej osiągnięcia jest swoistą utopią. W tym dążeniu albo trzeba upraszczać sobie drogi, nie dostrzegać sygnałów odmienności i godzić się na kompromisy albo trzeba uznać, że prawdy w dawnym, metafizycznym sensie, nie da się ustalić. W metafizycznym, tj. twardym, esencjalnym, wyłącznym, ostatecznym i jedynym, o jakiej mówi w cytowanym tekście. Schechner pisze, że kultura współczesna kieruje się logiką postrze-

---

<sup>8</sup> Edward Kasperski, *W objęciach ponowoczesności. Recycling i retoryka zamiast wiedzy?*, „Tekstualia” 2008, nr 4 (15), s. 19–33, tu: 26.

gania, w czym nawiązuje do fenomenologii Husserla w interpretacji Merleau-Ponty'ego, wedle którego właśnie owo „ja postrzegam” jest najważniejsze<sup>9</sup>. „Źródło prawdy byłoby [współcześnie – MD] partykularne, relatywne, ludzkie” – pisze Descombes<sup>10</sup> (podkr. autora), przy czym, dodaje, jest to źródło absolutne. Zaś Stanley Fish, ostrożniejszy, podkreśla wprawdzie relatywizm i czasowość zdarzeń, ale mówi o sensie, który im nadają „wspólnoty interpretacyjne”, to one bowiem określają lokalne „prawdy”<sup>11</sup>.

Co do mnie, to wyznaję, iż bliższa mi jest kulturowa teoria literatury, jak ją określają redaktorzy i autorzy książki tak właśnie nazwanej<sup>12</sup>. Ryszard Nycz w artykule wstępnym słusznie zauważa, iż współcześnie teoria badań literackich ma charakter empiryczny, przestała być jednym wielkim metasystemem (jak strukturalizm), jest rozproszona i ma charakter dyseminacyjny. W przeciwieństwie do tamtej teorii, która nosiła cechy systemu profesjonalnego (tak wysoko cenione przez Boleckiego), teorie i metody obecne cechuje, jak pisze Nycz „słaby profesjonalizm”, cierpiący na „kryzys uprawomocnienia” (35). Uprawomocnienia, należałoby dodać, które polega na braku czy niedostatku argumentu falsyfikacji, powtarzalności rezultatów badawczych, gdyż często tworzy się jednorazowe narzędzia analityczne, po to, aby nimi otworzyć jakiś określony tekst czy ich zespół. Postępowanie takie pozostaje w zgodzie z tendencjami światowymi, które coraz częściej mówią o studiach kulturowych (cultural studies) w miejsce tradycyjnych analiz ściśle literackich. Poza wszystkim zaś takie postępowanie wskazuje na

---

<sup>9</sup> Por. Richard Schechner: „(...) performans jest przede wszystkim kwestią oka i ucha”, *Performatywność, (w:) Performatyka: wstęp*, tłum. Tomasz Kubikowski, Wrocław 2007, s. 155.

<sup>10</sup> Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Wyd. Spacja, Warszawa 1997, s. 82.

<sup>11</sup> Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, pod red. i ze wstępem Andrzeja Szahaja, tłum. zbiorowe, Universitas, Kraków 2002.

<sup>12</sup> Por. *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Michał Paweł Markowski i Ryszard Nycz, Universitas, Kraków 2006 (dalej podaję strony przy cytatach).

istotną reorientację celu badawczego: we współczesnych badaniach (niech będzie nawet: interpretacjach) chodzi bardziej o literaturę samą, o jej bogatsze, dokładniejsze, bardziej precyzyjne opisanie niż o pielęgnowanie metody. W ten sposób podkreśla się ważność i prymarność tekstu literackiego (czy w ogóle tekstu kultury, zwracał na to uwagę Roland Barthes w swoich pierwszych tekstach poststrukturalistycznych) nad sztywnymi metodologiami, które – dla własnych poniekąd celów – zanieczyściły często wiele aspektów tekstu, jeżeli nie mieściły się one w danej metodzie. Ale i od drugiej strony patrząc jest to niewątpliwy zysk: badacze/interpretatorzy nie muszą trzymać się ściśle określonej metodologii postępowania badawczego, mogą tworzyć języki *ad hoc*, modele do jednorazowego użytku, silnie naznaczone ich indywidualnym odczuwaniem, co znakomicie mieści się w etycznym, tj. zindywidualizowanym modelu lektury, ale także podkreśla podmiotowość działania badawczego. Tak na przykład postępują przedstawiciele nurtu konstruktywistycznego w badaniach socjologicznych i literaturoznawczych, by wskazać na przykład Ernsta von Glasersfelda czy Stevena Tötösy de Zepetneka<sup>13</sup>. Badanie literatury ponownie ma charakter działania silnie naznaczonego osobowością badacza.

Refleksja nad literaturą, wzbogacona o pokrewne dziedziny humanistyki, jak psychologia, socjologia, kulturoznawstwo, religioznawstwo etc. doprowadziła do rozplenienia metod badawczych, przeorientowania ich z badań czysto literaturoznawczych w takie, w których w centrum uwagi jest człowiek wraz z całym jego środowiskiem przyrodniczym, humanistycznym, symbolicznym, prawnym itd. W ten sposób powstało i utrwała się zjawisko antropologizacji (czy nawet kulturalizacji) literaturoznawstwa, co zobowiązuje badaczy do wytężonej pracy nad pozyskiwaniem nowej wiedzy, lecz co daje też szanse lepszemu wnিকnięcia w utwór i rozpoznania jego znaczeń i swoistości. W tej postawie nie jest ważny ani bohater jako taki, ani tekst sam w sobie, lecz to, w jaki

---

<sup>13</sup> Zob. odpowiednie teksty tych autorów w: *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, red. Erazm Kuźma, Andrzej Skrendo, Jerzy Madejski, Universitas, Kraków 2006.

sposób jesteśmy w stanie rozpoznać te wartości w całym splocie egzystencjalnego doświadczenia i trwania w świecie, co jest zadaniem niezmiernie złożonym i bodaj coraz trudniejszym. Zarówno tekst, jak i jego bohaterowie są elementami większych systemów i choć tej nazwy się nie używa zbyt często, może należałoby wprowadzić do naszej refleksji w stopniu silniejszym niż dotychczas świadomość systemowego właśnie oglądu zjawisk literackich. O tak rozumianej systemowości pisze m.in. Niklas Luhmann, a u nas na przykład Michał Ostrowicki<sup>14</sup>. Jest to metoda, która pokazuje, że ani autor, ani dzieło, ani jego odbiorca nie są fenomenami dającymi się pomyśleć poza jakimikolwiek strukturami i całościami, które nazywa się właśnie systemami. W tym sensie badania systemowe przeciwstawiają się badaniom zorientowanym analitycznie, co wyraźnie stwierdza Erwin Laszlo<sup>15</sup>. W ten sposób dotknęliśmy najważniejszej bodaj dzisiaj opozycji w metodologiach badawczych: koncepcje widzące dzieło jako system powiązanych ze sobą elementów kształtujących sens *versus* koncepcje analityczne, skupione na samym tekście i subtelnej analizie stosunków wewnątrztekstowych (ściślej: wewnątrzjęzykowych). Bardzo silna i wyraźna tendencja do eksponowania sfery językowej w tekście, charakterystyczna dla tzw. przełomu lingwistycznego i dominująca w literaturoznawstwie lat 80. zaczyna słabnąć już w następnej dekadzie za sprawą tzw. zwrotu etycznego<sup>16</sup>. Warto jednak rozważyć kilka pojęć, które w analizach lingwistycznych były ważne: gra językowa, dialogowość, mowa jako akt, tekst jako absolut.

Źródłowe dla kategorii „gier językowych” jest teoretyczne stanowisko Wittgensteina, który pierwszy zaczął o nich mówić, jego

---

<sup>14</sup> Michał Ostrowicki, *Dzieło sztuki jako system, czyli próba analizy dzieła sztuki na gruncie teorii systemów*, PWN, Kraków–Warszawa 1997.

<sup>15</sup> Erwin Laszlo, *Systemowy obraz świata*, PIW, Warszawa 1978, s. 40. Barbara Skarga pisze wręcz, iż „Analiza jest rozwiniętą tautologią”, ponieważ służy „rozwojowi wiedzy, ale w granicach już przez nią zakreślonych”, (w:) teże *Ślad i obecność*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 127.

<sup>16</sup> Por. moją książkę pt. *Projekt krytyki etycznej*, Universitas, Kraków 2005, gdzie odnoszę się do historii i aktualności zjawiska. Przedruk tytułowego tekstu w tym tomie.

rozumienie jednak zakładało stałe ich odnoszenie do rzeczywistości pozajęzykowej. „Gry językowe pośredniczą między językiem a rzeczywistością, ‘tworzą i podtrzymują relacje reprezentowania rzeczywistości przez język’. A więc gra językowa wykracza poza język, nie rozgrywa się w samym języku, lecz za jego pomocą. Język pełni tu rolę narzędzia funkcjonującego w szerszym kontekście działań pozajęzykowych” – pisze Leszek Sosnowski<sup>17</sup>. Tak więc „termin ‘gra językowa’ ma tu podkreślać, że ‘mówienie’ jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia” – podkreśla sam Wittgenstein<sup>18</sup>, co oznacza oczywiste społeczne ukontekstowanie wypowiedzi. Dekonstrukcyjniści mówić będą o „wolnej grze” języka i znaczenia (Derrida w cytowanym tekście), co konstituowało tzw. filozofię podejrzeń. Pierworodnym grzechem wielu analiz polskich jest kompletne zapoznanie tego istotnego związku; głoszą nieuważnie przeczytane zdanie, że oto nie ma żadnej rzeczywistości poza rzeczywistością językową, że słowo odnosi się tylko do innego słowa itp. Ich autorzy nie potrafią najwyraźniej odpowiedzieć sobie na pytanie zupełnie podstawowe: czym jest literatura i jak należy o niej myśleć w kontekście doświadczenia społecznego i egzystencjalnego, jak traktować stare i nowe pomysły interpretacyjne.

Podobnie rzecz się ma z dialogowością. Znowu trzeba wskazać na nowożytny źródło: jest nim myśl i pisarstwo naukowe Michała Bachtina. Jego koncepcja zakłada, że w mowie literatury spletają się przynajmniej dwa języki, które odwołują się do dwóch odmiennych doświadczeń, poziomów świadomości, językowej wrażliwości i rozmaitych zasobów leksykalnych. Bachtin potrafił uchwycić tę dwoistość: jego *parole* miała zawsze sygnaturę konkretnego użytkownika, zaś użytkownik stempel socjalnej przynależności. W nowszych pracach chyba właśnie rozumienie dialogu w sensie Bachtinowskim dało najlepsze rezultaty poznawcze.

---

<sup>17</sup> Leszek Sosnowski, *Estetyka analityczna*, (w:) *Estetyki filozoficzne XX wieku*, pod red. Krystyny Wilkoszewskiej, Universitas, Kraków 2000, s. 187.

<sup>18</sup> Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniwicz, Warszawa 1972, s. 23.

Wskazania filozofii analitycznej doprowadziły do rozerwania bezpośredniego związku między słowem a rzeczą i przenieśli uwagę na badanie samych stosunków, jakie zachodzą w obrębie mowy. Zwłaszcza Austin z modelem perlokucji (czyli działania poprzez słowo, poprzez akt wypowiedzi; jego przykład „Zabij ją!” miał pokazywać, że nie tylko mówimy, lecz także „czynimy” słowem, takie działanie nazywa się też „aktem manipulacyjnym”<sup>19</sup>) zwrócił uwagę na doniosłość autonomicznych procesów, które dzieją się w obrębie samego słowa literatury<sup>20</sup>. Stąd zaś już blisko do Derridańskiego sformułowania „wszystko jest językiem”. Wszystko jest słowem dlatego, że mówiąc o rzeczy odsyłamy nie do niej, lecz – w pierwszym rzędzie – do jej nazwy, każda zaś nazwa nosi już w sobie jakąś interpretację. Nie jesteśmy więc w stanie ani dotrzeć do rzeczy samej, ani wypowiedzieć się oryginalnie: i tu, i tam jesteśmy wtórni, uwięzieni w istniejącym już słowniku i trybach wypowiedzi. Lacan powie więc, że nie my mówimy językiem, lecz język nami, że prawdziwym podmiotem wypowiedzi jest język, a nie wypowiadający, ten bowiem jest więzieniem języka<sup>21</sup>. Podobnie zdaje się myśleć Kalaga, kiedy mówi, że podmiot współczesny to nie osoba, lecz rodzaj dyskursu, którym się ona posługuje. Píše, że „(...) choć obdarzony tożsamością i refleksyjnym charakterem – podmiot nie jest bytem opierającym się na jakimś esencjalnym czy substancjalnym rdzeniu. Pozostaje on mgławicowym – i na skutek aktów autointerpretacji – stale zmiennym i płynnym skupiskiem dyskursywnych relacji i procesów, i posiada tożsamość jedynie jako takie podlegające ciągłym przemianom tekstualne ukształtowanie”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Zob.: Jan Szrednicki, *O stwierdzaniu*, (w:) *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, pod red. Władysława Stróżewskiego, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 53.

<sup>20</sup> Dokładna analizę i prezentację aktów mowy przeprowadziła Ewa Szary-Matywiecka w: *Mowa i literatura. Wokół zagadnień teorii mowy Johna L. Austina*, (w:) *Literatura. Teoria. Metodologia*, pod red. Danuty Ulickiej, Wydawn. Dydaktyczne Wydziału Polonistyki UW, Warszawa 1998 s. 212–255.

<sup>21</sup> Wojciech Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001, s. 252.

<sup>22</sup> Wojciech Kalaga, *Mgławice dyskursu*, op. cit., s. 289.

Lecz na przykład L. Kołakowski, Ch. Taylor, B. Skarga, J. Tischner, podobnie jak A. Bielik-Robson nie godzą się z procederem rozmywania ludzkiego, czującego podmiotu w jakimś powszechnym dyskursie, w mowie cudzej i nieosobistej. Skarga pisze dobitnie: „Sens jest bowiem zawsze dla podmiotu, język podmiotu nie ma”<sup>23</sup>. Paul Ricoeur przyłącza się do tego frontu wskazując, iż wszelkie akty lokucyjne muszą uwzględniać „mówiące podmioty” oraz to, iż w wypowiedziach „pojawia się (...) *ich* perspektywa postrzegania świata, której *nie można* zastąpić żadną inną”, twierdzi ponadto, iż konsekwentne trzymanie się reguł myślenia analitycznego prowadzi do „zamkniętego semantyzmu, który nie potrafił zdać sobie sprawy z ludzkiego działania jako *zachodzącego* rzeczywiście w świecie, jak gdyby analiza językowa skazywała na przeskakiwanie od jednej gry językowej do drugiej, tak że myślenie nigdy nie może dotrzeć do rzeczywistego robienia czegoś”<sup>24</sup>. Istotnie, można się obawiać, że konsekwentne przyjęcie stanowiska Derridy prowadzi do błędnego koła, z którego nie ma wyjścia. Labirynt słów, labirynt tekstów, nieustająca sygnifikacja i suplementacja, brak możliwości, aby odnaleźć znak pierwszy, „oryginalny” desygnat, zawsze bowiem natykamy się już na jakiś rodzaj „przed-mowy”. „Derrida (...) przedstawia obraz podmiotu otoczonego przez język, poza który nie może on wyjść ani od którego nie może uciec (...)” – pisze Taylor<sup>25</sup>. Język, który odwrócił się od sensów etycznych w stronę autotelicznej, ścisłej i precyzyjnej struktury logicznej, wikła się w wewnętrzne aporie i raczej zaciemnia niż rozjaśnia proces poznawczy. Ten stan rzeczy można pokonać tylko w ten sposób, że odpowiada się nań tekstem własnym – tak właśnie postępuje Derrida i być może jest to sposób na

---

<sup>23</sup> Barbara Skarga, *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 20.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski, wstęp i oprac. Małgorzata Kowalska Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 83 i 501, podkr. autora.

<sup>25</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, oprac. naukowe Tadeusz Gadacz, tłum. zbiorowe, wstęp Agata Bielik-Robson, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 898.



ujawnienie własnej – jednak ! – podmiotowości, której konieczność i obecność – mimo wyostrzonego myślenia analitycznego i abstrakcyjnego – dostrzega. Koncepcje psychoanalizy Lacanowskiej i dekonstrukcjonizmu znajdują się od jakiegoś czasu na cenzurowanym (ale nie w Polsce; tu nie mamy zwyczaju zadawania merytorycznych pytań zachodnim „nowinkom”), na przykład tzw. „sokaliści” oskarżyli Lacana, Derridę, Kristevę, Baudrillarda i innych o tworzenie pseudonaukowego żargonu, który gmatwa kwestie zamiast je rozjaśniać<sup>26</sup> (dodajmy do tych krytyków Ch. Taylora<sup>27</sup>). Naturalnie, nie należy wylewać dziecka razem z kąpielą: dekonstrukcjonizm wniósł do naszej wiedzy o tekście, o mechanizmach mowy/języka, o uwikłaniu zarówno języka w przed-język, jak i uczestnika procesów komunikacyjnych w istniejące przed nim reguły gry tak wiele, że tego dorobku nikt rozumny nie śmie dyskredytować. Ten etap myślenia, to doświadczenie były konieczne, aby wiedzieć, ku czemu się zwrócić, jaką drogę myślenia wybrać, co jest sensowne, a co nie. I dlatego może być przyrównane do lekcji, jaką zafundowała historyczna awangarda. Nikt nie pisze już według recepty futurystów, ale kolejne pokolenia poetów nie mogą tamtego języka zlekceważyć pod karą ignorancji. Myślę, że te głosy krytyki i sceptycyzmu są znakiem takiego zwrotu.

---

<sup>26</sup> Zob. Alan Sokal, Jean Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. Piotr Amsterdamski, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa (b.d.).

<sup>27</sup> Píše on: „Dla Derridy nie istnieje nic poza dekonstrukcją, która połyka stare hierarchiczne rozróżnienia między filozofią a literaturą, pomiędzy mężczyzną a kobietą, ale równie dobrze może pochłoniąć rozróżnienia między równością a nierównością, wspólnotą a konfliktem, dialogiem nieprzymuszonym i dialogiem ograniczonym itp. Z tego potoku zmian nie wyłania się nic godnego afirmacji i ostatecznie uświęcona zostaje sama potęga dekonstrukcji, niezmierna siła podmiotowości, pozwalająca rozbijać wszystkie potencjalne związki, które mogłyby ją ograniczyć: czysta, nie skrupowana niczym wolność. Nędza tej postawy ujawnia się najjaskrawiej, kiedy zestawić ją z filozofią religii Lévinasa, od którego Derrida zapożyczył niektóre kluczowe terminy”, (w:) tegoż, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 900–901.



Właśnie z tego poczucia totalnej „symulakryzacji”, zagubienia w labiryncie języka i jego konstrukcji<sup>28</sup> zrodziła się estetyka pragmatyczna (Richard Shusterman)<sup>29</sup> i „estetyka o orientacji empirycznej” (Maria Gołaszewska)<sup>30</sup>. W obu chodzi o to, aby nie tracić z pola widzenia bezpośredniego doświadczenia, języka, jakim przemawia do nas konkretna sytuacja egzystencjalna, zjawisko przyrodnicze, obraz. „Shusterman stara się (...) wyjść – przy pomocy wypracowanego przez pragmatyzm pojęcia doświadczenia – poza ograniczające i dziś już coraz bardziej uwierające badacza estetyki twierdzenia, obecne zarówno w myśli analitycznej, ale także i post-strukturalistycznej, takie na przykład, że dostęp do rzeczywistości zapośredniczony jest nieuchronnie przez język, że nie ma faktów, w związku z czym wszystko jest interpretacją” – komentuje jego stanowisko Wilkoszewska<sup>31</sup>. Obie propozycje łączą w sobie doświadczenie bezpośrednie z doświadczeniem symbolicznym (zapośredniczonym) i z dyskursem, obie także w silnym stopniu uwzględniają pierwiastek aksjologiczny. Bertrand Saint-Sernin powiada: „(...) trzeba (...) odtworzyć zerwaną więź pomiędzy tym, co Kant nazywał rozumem spekulatywnym i rozumem praktycznym, pomiędzy wiedzą i świadomością”, załatać „Rozłam tego, co racjonalne i tego, co rozumne”<sup>32</sup>. Odo Marquard w tekście *Aesthetica i anaesthetica. (Po postmodernie)* będzie postulował: „(...) powrót do mieszczańskiego oświecenia, i to poprzez coś dzisiaj bardzo niepopularnego, poprzez zgodę na własną mieszczańskość, na oby-

---

<sup>28</sup> Subtelne i wnikliwe uwagi w związku z tym zagadnieniem formułuje Wojciech Kalaga w: *Mgławice dyskursu*, op. cit.

<sup>29</sup> Por. Richard Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tłum. Adam Chmielewski, Ewa Ignaczak, Leszek Koczanowicz i in., Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

<sup>30</sup> Wiele prac, w tym fundamentalny *Zarys estetyki*, PWN, Warszawa 1984; na temat kształtowania się systemu zob. esej autorki pt. *Estetyka o orientacji empirycznej*, (w:) *Estetyki filozoficzne XX wieku*, op. cit., s. 309–330.

<sup>31</sup> Krystyna Wilkoszewska, *Estetyka pragmatyczna*, (w:) *Estetyki filozoficzne XX wieku*, op. cit., s. 115–132, tu: 126.

<sup>32</sup> Bertrand Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, tłum. Marian L. Kalinowski i Bogdan Banasiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 10 i 306.

watelską rolę wykształconego mieszczanina”<sup>33</sup>(sic!). Stara grecka reguła *kaloskaghatos* znajduje w obu powyższych propozycjach estetycznych swoje przedłużenia, wyrażające się w prostym założeniu, iż kontemplacja piękna wywołuje w podmiocie potrzebę (postawę) dobra. Wszystko to, oczywiście, łączy się z pytaniami o to, jak traktujemy dzieło literackie: czy jako wyraz realistycznie pojętej mimetyczności, czy subiektywnej ekspresji autora, czy jako twór wybitnie językowy oraz czy bardziej chodzi w nim o ukazanie prawdy bytu jako takiego czy o elementy ludycznej gry.

Cała przygoda z tzw. antropologizacją (kulturalizacją) bierze się z tego, co teoretycy literatury nazywają „przełomem antytypyzywistycznym”, przełom postmodernistyczny był tylko dokończeniem procesu, który zaczął się w końcu XIX wieku, ale został przerwany przez wybuch II wojny światowej. W nowszych badaniach literackich szerzej eksponuje się podmiotowość poznania, a zarazem nieostateczność wyników poznawczych, język, którym tekst przemawia do odbiorcy, a przede wszystkim zaciera się wyraźne dawniej rozdzielanie literatury od innych dziedzin humanistyki. Repertuar stanowisk metodologicznych jest ogromny i wciąż jest pomnażany dzięki możliwości kojarzenia jednych metod z innymi. Tak np. Maria Gołaszewska pisze o swojej koncepcji „estetyki o orientacji empirycznej”, że powstała w wyniku połączenia dwóch metod: mianowicie fenomenologii i egzystencjalizmu. Podobnie rozumuje Shusterman, kiedy estetyzujące koncepcje Rorty’ego dociąża pytaniami etycznymi, a myślenie spekulatywne zastępuje myśleniem kontekstualnym<sup>34</sup>.

Słabość – rzekłbym raczej: swoistość – współczesnych metod badawczych, o których pisze Nycz, nie oznacza w moim rozumieniu ich immanentnej gorszości i – nomen omen – strukturalnej niewydolności, wskazuje jedynie na względność, relatywność wobec

---

<sup>33</sup> Odo Marquard, *Aesthetica i anaesthetica (Po postmodernie)*, (w:) *Postmodernizm a filozofia*, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 269.

<sup>34</sup> Zob.: *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna*, (w:) *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tłum. Adam Chmielewski i in., Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 314–351.

innych, obocznych, czasem konkurencyjnych teorii, którymi się równolegle posługujemy. Nycz zauważa, że rozmnożenie dyskursów teoretycznych możliwe było za „dość wysoką cenę”, mianowicie za rezygnację z uniwersalności języka poznania. Dziś, powiada, można rozpoznawać określoną rzeczywistość językiem, który do niej należy i z niej jest wyprowadzony: problematykę kobiecą badamy językiem feminizmu, psychologię człowieka zaawansowanym i silnie steoretyzowanym (Lacan, Kristeva) językiem psychoanalizy, postkolonializm – językiem przemocy symbolicznej itp. Z drugiej strony jest to podstawowa zasada dekonstrukcjonizmu: Derrida głosił konieczność kształtowania narzędzi poznawczych z materiału właśnie poddawanego analizie, z jakiegoś jego fragmentu, specjalnego znaczenia, językowej niejednoznaczności (słynny „farmakon”). Ze specjalisty („inżyniera”) zamieniamy się w bricoleura („majsterkowicza”), który sam sobie składa metodę poznania. Skutki takiego postępowania (rozwoju) są dwoiste, Nycz pisze tak: „Dzisiejsze spluralizowanie, czy – jak to może nazwać ktoś inny – rozprężenie koncepcji teoretycznych nie tylko zatem wzbogaca i różnicuje dostęp do wcześniej nie dostrzeganych obszarów wiedzy (...), ale też ją istotnie fragmentaryzuje czy nawet atomizuje na nieprzekładalne nawzajem i do siebie niesprowadzalne perspektywy” (28). Autor, dzieło (jego język i „aktorzy”), odbiorca – wszystkie te instancje uwikłane są w system aktualnej kultury, z którą się identyfikują lub spierają, jej kontekst określa ostatecznie charakter artefaktów w dziele przywołanych czy językowo ustanowionych, odczytywać tekst trafnie, to znaczy rozumieć przesłanki kulturowe, które określają jego charakter, lecz także umieć rozpoznać własne, odbiorcze uwarunkowania kulturowe. Nycz wyznaje „(...) doszedłem do uznania kultury nie tylko za ważny kontekst, ale i konieczny, ontologiczny składnik tyleż przedstawianego w sztuce przedmiotu, co samego dzieła sztuki” (s. 21).

Orientacja kulturowa oznacza przesunięcie interpretacyjne z samego tekstu na jego kontekst, ten zaś – jeśli myśleć o literaturze i kulturze współczesnej – przeniknięty jest różnymi procesami rewindykacyjnymi (jakim jest perspektywa feministyczna czy postkolonialna), ustanawianiem perspektywy genderowej,

a nawet queerowej i performatywnej, dowartościowaniem ciała i codziennego doświadczenia w refleksji humanistycznej. Ewa Domańska nazywa te zjawiska i obszary trafnym mianem „nowej humanistyki”<sup>35</sup> (którą Kasperski określa dezawuujująco i chyba niesprawiedliwie jako „gazetową i medialną humanistykę”<sup>36</sup>). Na temat nowszych, poststrukturalistycznych orientacji metodologicznych, pisała ostatnio nader wyczerpująco spółka autorska Markowski-Burzyńska<sup>37</sup>, Anna Burzyńska stale powraca w rozmaitych drobniejszych tekstach do tych zagadnień, by je w szczegółach rozwijać czy dopowiedzieć nowe zjawiska.

Poniżej wskazuję kilka obszarów (zasygnalizowanych na wstępie), które wywołują współcześnie żywe zainteresowanie, są zarazem materią i językiem badania, ustanawiają nowe związki, pola, pojęcia, określają metodologiczną i badawczą wrażliwość. Będę posługiwał się ową przedrostkową formułą „post”, aby zaznaczyć radykalizm tych postaw, choć nie oznacza to, że pojawiają się one zawsze i tylko w takim rozumieniu i kontekście. Ani że są w ten sposób „lepsze”. Niklas Luhmann pisze: „Inflacja przedrostków, takich jak post- lub neo-, to oznaka osiągnięcia granicy, która jak cofka (*Rückstau*) przekształca wszystko w postyzmy i neoizmy potrzebujące handlowej i intelektualnej reklamy, aby móc przekonać, że Nowe byłoby lepsze niż Stare”<sup>38</sup>. Wiadomo, że w końcu trzeba będzie i tak skonstatować, że zjawiska te już zostały oswojone i nie są „nowe”, na razie jednak przysługuje im prawo do radykalnego odróżnienia się od „starego”. Bardziej jednak przekonuje mnie aspekt uwzględniony przez S.J. Schmidta, gdy mówi:

---

<sup>35</sup> Ewa Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, w: Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. i ze wstępem Ewy Domańskiej, Universitas, Kraków 2004, s. 25.

<sup>36</sup> Zob. Poe i historia, op. cit., s. 45.

<sup>37</sup> Zob. *Teorie literatury XX wieku*, pod red. Anny Burzyńskiej i Michała Pawła Markowskiego, Antologia, Wyd. Znak, Kraków 2006.

<sup>38</sup> Niklas Luhmann, *Kultura jako pojęcie historyczne*, tłum. Marcin Lipnicki, przekład przejrzał Erazm Kuźma, w: *Konstruktywizm w badaniach literackich*, op. cit. s. 47–70, tu: 69.

„Wszystkie te post- i transcendencje mają słuszość o tyle, o ile potępiają racjonalistyczną jednostronność, jaką napiętnowana była stara nauka”<sup>39</sup>. Można się z tym zgodzić. Chodzi o to, że tak ukształtowane pojęcia i nazwy nie likwidują pojęcia głównego, ale stawiają je w krytycznym oświeceniu, radykalizują postawę badawczą, pozwalają uwzględnić wszelkie możliwe argumenty, także te, które łamią tradycyjne zachowania obronne, rozmaite tabu społeczno-kulturowe (np. gdy mowa o sprawach płci czy Kościoła katolickiego). Żadne z tych pojęć nie spełnia już dawnych kryteriów metafizyczności, nie jest ostateczne, niepodważalne i kompletne, wręcz przeciwnie: musi przejść próbę radykalnej krytyki, aby udowodnić swoją wartość i aktualność, musi otworzyć się na wszelkie, czasami trudne do zaakceptowania procesy melioracyjne. Dodać należy, iż mamy tu do czynienia przede wszystkim z metodologiami zorientowanymi kulturowo, w których tekst literacki jest ważny, ale głównie jako nośnik treści istotnych w szerszej, pozaliterackiej perspektywie.

Podstawowe przeświadczenie, jakie towarzyszy temu myśleniu bierze się z przekonania, iż w poststrukturalizmie (czyli na dobrą sprawę w ostatnich trzech dekadach XX wieku i obecnie) żadna z dawnych kategorii literaturoznawczych i kulturowych nie ostała się w swojej starej – najczęściej esencjalnej i fundamentalnej, czyli metafizycznej – postaci, że wszystkie one zostały mocno odmienione, a często zwyczajnie powołane na nowo do istnienia. Gdy mówimy o literaturze/kulturze postpatriarchalnej, to oznacza to tyle, że tradycyjna kultura męskocentryczna (fallogocentryczna jak mówi krytyka feministyczna) została nie tyle wyparta, co raczej skonfrontowana z problematyką feminizmu, genderyzmu, pojęciami płci kulturowej itd. Najdalej idące w tym kierunku prace wyszły spod pióra Judith Butler, ale wskazać tu trzeba jej wielkie poprzedniczki: Virginię Woolf i Simone de Beauvoir, nie mówiąc o całej rzeszy feministycznych badaczek i publicystek, które zainicjowały

---

<sup>39</sup> Siegfried J. Schmidt, *Od tekstu do systemu. Zarys konstruktywistycznego (empirycznego) modelu nauki o literaturze*, tłum. Paweł Wolski, tłum. Przejrzał Andrzej Skrendo, (w:) *Konstruktywizm w badaniach literackich*, dz. cyt., s. 199–219, tu: 202.

a potem rozwinęły tę perspektywę. U nas w pierwszym rzędzie jest to Maria Janion, Grażyna Borkowska, Joanna Bator, Joanna Mizielińska, Bożena Chołuj, Ewa Kraskowska, Inga Iwasiów, Ewa Hyży, Krystyna Kłosińska, Agnieszka Graff i wiele innych. Studia te nauczyły nas – lub wciąż uczą – co to znaczy czytać literaturę poprzez płęć. „Czytać płęć” dzisiaj – pisałem niedawno – to znaczy chcieć odszukać w tekście literackim (a ten jest tylko fragmentem szerokiego tekstu kultury!) miejsca, w których płęć się objawia i przemawia, zadać pytanie o stanowisko, z którego przemawia, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie z takiego stanowiska wynika dana mowa (zdarzenie), co się w nich ujawnia, co zaś zostaje ukryte, niedopowiedziane, stłumione, w jaki sposób na dany obraz/sytuację wpływają upowszechnione w czasie historycznym dyskursy społeczne dotyczące płci właśnie, ale także obyczajowości, choroby, estetyki, władzy, wyobrażeń na temat tego, co jest „męskie”, a co „kobiece” itp. Współczesna filozofia podejrzeń ustanowiła i w tym zakresie „interpretację podejrzliwą”, to jest nieufną wobec tego, co znajduje się na powierzchni tekstu, w gładko ułożonym słowie, zagląda za jego podszewkę (często jest to aspekt biografizowania interpretacji, sięgania po towarzyszącą twórczości korespondencję, zapiski intymne, wypowiedzi publicystyczne, udział w pewnych akcjach społecznych społeczeństwa obywatelskiego) lub rozbiera na czynniki pierwsze sytuacje narracyjne<sup>40</sup>. Myślenie na temat płci, roli mężczyzny i kobiety w rodzinie, społeczeństwie i kulturze, ich złożonych tożsamości uległo znacznym komplikacjom i modelunkom, w każdym razie nie jest już tylko i wyłącznie myśleniem według paradygmatu patriarchalnego.

Orientacja postlogocentryczna oznacza – niejako w konsekwencji pierwszego przesunięcia – uprawomocnienie innych logik niż tradycyjna logika przyczynowo-skutkowa, racjonalna i w kulturze oświeceniowo-patriarchalnej właściwie jedyna możliwa. We współczesnym myśleniu dopuszcza się oboczne logiki, np. logikę błędów według koncepcji Feyerabenda, logikę estetyki według Welscha,

---

<sup>40</sup> Por. M. Dąbrowski, *Komparatystyka dyskursu/Dyskurs komparatystyki*, Elipsa, Warszawa 2009, s. 40–41.

logikę fantazmatu według Freuda, logikę Innego według Lacana, logikę symbolicznego/semiotycznego według Kristevej i in. To nie są logiki, które muszą uwzględniać tradycyjny model wynikania, Feyerabend wprost mu zaprzecza i wskazuje, że nie racjonalność, lecz błąd, zawirowanie w myśleniu prowadzi do postępu i rozwoju, pozwala wstąpić umysłowi na nowe obiecujące ścieżki, stanąć niejako obok czy ponad systemem racjonalnego wynikania. Błąd jest wręcz potrzebny do tego, aby następował rozwój i postęp, ponieważ tkwi w nim, w jego specyficznej (anty)logice, moc sprawcza; nauka ze swoją racjonalnością „nie jest jedynym źródłem odpowiedzialnych ontologicznie informacji”, więc autor śmiało optuje za uprawomocnieniem tzw. anarchizmu epistemologicznego<sup>41</sup>, a przynajmniej relatywizmu poznawczego<sup>42</sup>. To dobry przykład postępowania, które osłabia dawniejsze „twarde” opozycje typu chaos-kosmos, dobro-zło, *sacrum-profanum*, porządek-nieład, kryzys-stabilność, moralne-niemoralne, nihilizm-prawo (zaufanie) itp., ukształtowane na podstawie tradycyjnej racjonalności. Dziś te kategorie, przynależące jak widać do sfery epistemicznej lub/i aksjologicznej, ulegają erozji, nie są już stabilne i jednoznaczne, lecz zmienne, procesualne, labilne. Logika przyczynowo-skutkowa miała z założenia (u)porządkować świat, co się jednak nie udało. Chaos i ład działają dziś równocześnie i równolegle, nie da się powiedzieć, że jedna lub druga logika zwycięża, co najwyżej, że za każdym aktem stanowienia ładu pojawia się inwazja chaosu,

---

<sup>41</sup> Paul K. Feyerabend, *Realism and the historicity of knowledge*, „The Journal of Philosophy” 1989, 96, nr 8, 45. Por. także tegoż: *Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych i Tezy o anarchizmie*, (w:) *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, pod red. Zdzisława Cackowskiego i Marka Hetmańskiego, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 330–339; stanowisko jego dyskutuje Sabine Giehle w pracy pt. *Die ästhetische Gesellschaft*. Verlag für Entwicklungspolitik Breitenbach GmbH, Saarbrücken 1994, s. 137–177.

<sup>42</sup> Por. jego pracę pt. *Wider der Methodenzwang (Przeciw przymusowi metody)*, Frankfurt a/Main 1976.



z którym od nowa trzeba sobie radzić. Chaos stał się dla postmodernistów jakością, z którą nauczyli się żyć<sup>43</sup>.

Logika fantazmatu dopuszcza rachunek, w którym zwykle  $2+2=5$ , czyli zaprzecza tym samym powszedniemu myśleniu w kwestiach dotyczących np. ludzkiej psychiki, życia wewnętrznego etc. Oznacza przede wszystkim uwolnienie wyobraźni indywidualnej, wyobraźni i ekspresji, które w polskim doświadczeniu nader często i zbyt mocno były podporządkowywane celom socjalnym, historycznym, propaństwowym itd. Ważnym przesunięciem w języku i systemie epistemologicznym jest teoria Julii Kristevej, łącząca system patriarchalny z figurą Ojca i Symbolicznego, któremu przeciwstawia system zmysłowo-semiotyczny, związany z figurą Matki. Strona ojcowska kojarzona jest z patriarchalizmem, logiką, prawem, zakazem/nakazem, racjonalnością itp., strona matczyzna wiązana jest z cielesnością, zmysłowością i emocjami, słowem z tym wszystkim, co pre-logiczne, doświadczeniowe, przedjęzykowe i pierwotne, a co wiąże się z dwiema, jak to określa, nieczystościami: menstruacją i ekskrementami. „Władza macierzyńska jest strażniczką tej topografii ciała *czystego* w obu znaczeniach tego terminu; różni się od praw ojcowskich, w których wraz ze stadium fallicznym i opanowaniem języka będzie się toczył los człowieka”<sup>44</sup>.

Z oboma powyżej omówionymi łączy się przekonanie o zaistnieniu kultury postsymbolicznej. Jeśli bowiem uznać, że logos męski, prawo ojca, pisma, rozumu i prawa – związane tradycyjnie ze stroną męską – ulegają stopniowej erozji i entropii, to oznacza tym samym, że język, którym się ona posługiwała – język symboliczny, język prawa właśnie, nakazu, zakazu, abstrakcji – zostaje

---

<sup>43</sup> Hans Bertens, *Die Postmoderne und ihr Verhältnis zum Modernismus*, (w:) *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg von Dietmar Kamper i Willem van Reijen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1987, s. 46–98, tu: 69. Szerzej piszę na ten temat w tekście *Ponowoczesna melancholia. Modelowanie dyskursu*, (w:) *Komparatystyka dyskursu/Dyskurs komparatystyki*, dz. cyt., s. 45–73, tu: 65–66.

<sup>44</sup> Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. Maciej Falski, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 71 (kursywa Autorki).



podmyty przez doświadczenia niesymboliczne, przez to, co przedjęzykowe, zmysłowe. Za tą koncepcją stoi najwyraźniej Julia Kristeva ze swoją koncepcją symbolicznego/semiotycznego, którą wyżej scharakteryzowałam. Ale z rozpadem tradycyjnie rozumianej symboliczności mamy do czynienia na wszystkich niemal ważnych polach istnienia społecznego jednostki (bo tam one funkcjonują). O erozji symbolicznej roli Ojca i legitymizowanego przezeń systemu wspominałem powyżej, ale z podobnym rozpadem mamy do czynienia w myśleniu historycznym i w nowoczesnym doświadczeniu państwa. Wprawdzie tu i ówdzie usiłuje się naginać świadomość polską w kierunku dziewiętnastowiecznie nieomal pojętej racji państwowej, wskrzeszać dość swoiste pojęcie polskiego honoru i patriotyzmu itp., ale te usiłowania napotykają na wyraźny opór wykształconej czy zwyczajnie pragmatycznie myślącej części społeczeństwa, które inaczej określa swoje priorytety, jest krytyczne wobec polskiej mitologizowanej przeszłości i zorientowane raczej na życie w społeczności międzynarodowej, a nie ksenofobicznie polskiej<sup>45</sup>. Widać to także w nauczaniu jako procesie (autorytetem stają się media np. internet, a nie nauczyciel) i jego treściach (dopuszczenie tzw. programów autorskich w dydaktyce szkolnej). Tu zresztą także dokonała się istotna, choć cicha rewolucja: upadek PRL oznaczał dla wielu badaczy literatury zerwanie z romantycznym modelem literatury, tradycyjnych sposobów jej czytania i oddziaływania (por. Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*). Dwuwiekowy model funkcjonowania słowa literackiego został odesłany do muzeum, literaturoznawstwo polskie zaczęło krytycznym okiem patrzeć na twórczość największych pisarzy polskich, a do codziennej praktyki badawczej wprowadzać perspektywy i języki zupełnie nowe, wyuczone na lekturach anglo-

---

<sup>45</sup> Por. Barbara Szacka, „Walka o przeszłość, o to, co ma być zapomniane, a co pamiętane, jest zawsze toczącą się w sferze symbolicznej walką o kształt teraźniejszości” a dalej: „Pierwsza Rzeczpospolita i wiek XIX, wiek powstań i walki o niepodległość przestały dostarczać symbolicznego tworzywa dla wyrażania współczesnych uczuć i problemów” w: *Zmiany w stosunku do przeszłości po przeobrażeniach ustrojowych 1989 roku w Polsce*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2009, nr 4 (25), s. 415–427, tu: 417 i 418.

saskich i zachodnioeuropejskich. Erozji podlega także symboliczne znaczenie religii (por. stosunek do świąt) i kościoła jako instytucji. W Polsce nawykowe i rytualne uczestniczenie w obrządkach religijnych wciąż jest wyraźne, ale już nauczanie kościelne podlega indywidualnej interpretacji; symboliczność władzy kościoła podrywają i osłabiają sami jego „funkcjonariusze”, którzy nie tylko żyją inaczej niż nauczają, ale stają się coraz częściej bohaterami rozmaitych afer obyczajowych, które całą tę instytucję osłabiają. Odwołuję się tu do przykładów polskich, które są dość wymowne, a przecież w wielu kwestiach jesteśmy znacznie bardziej konserwatywni niż mieszkańcy krajów wysoko rozwiniętych, gdzie te procesy zaszły znacznie dalej.

Posthistryoryzm wiąże się najsilniej z koncepcjami Michela Foucault, Haydena White’a, Davida Carra, La Capry, Franka Ankersmita i in. Jak już wspomniałem, zasadniczo dyskusja dotyczyła pisarstwa historycznego, ale zarówno ze względu na pojęcia literaturoznawcze zastosowane przez White’a, jak i – z drugiej strony – silne zakotwiczenie wielu tekstów literackich w doświadczeniu historycznym rychło się okazało, że jest to koncepcja, która może znaleźć zastosowanie w badaniach literackich. I tak się też stało. Mówi się o prze-pisywaniu historii (Ankersmit), historii jako narracji literackiej (White), o mikrohistorii i mikrobadaniu literatury (Domańska, Nawarecki) itp. White mówił przede wszystkim o tym, że nie można napisać historii inaczej jak tylko jako tekst w istocie literacki. Powiadał czytelników swojej *Metahistory*, że tak naprawdę zawsze mamy do czynienia z opowiadaniem jakiejś historii, że pełny obiektywizm jest niemożliwy, gdyż piszemy jako konkretne osoby, a te już przez sam dobór słownictwa i historyczne (nomen omen) usytuowanie nadają zdarzeniu interpretację. Pozostaje zatem wyznać swoją „winę” do końca i uznać, że pisarstwo historiozoficzne wykorzystuje pewne struktury i modele literackiego opowiadania (White wyróżnia romans, tragedię, komedię i satyrę). Na takie rozumowanie oburzali się historycy, gdyż White odebrał ich dyscyplinie znamiona naukowości i powagi, przeświadczenie, że historia jest nauczycielką życia i szereg innych elementów dobrego samopoczucia. Trudno nie zgodzić się

w wielu punktach z koncepcją White'a, zwłaszcza kiedy rozpatrywać będziemy zapisy historyczne w izolacji. Jednak rodzi się zasadne pytanie, czy wszelkie piarstwo historyczne ma te cechy i czy historiografii jako całości należy odebrać jej pragnienia i ambicje dawania świadectwa prawdzie historycznej. Wobec historyków, jak mi się zdaje, trzeba zmienić zasadnicze pytanie, a to brzmi nie: jak opowiadają historię, lecz – jakie przyświecają im cele, gdyż te mogą być różne i to one wpływają na modelunek przedstawienia. Sądzę, że myślenie teleologiczne jest w tym miejscu ważniejsze od sposobu opowiadania. Ponadto warto zauważyć, iż najczęściej nie mamy do czynienia z historią jako taką, lecz z jej śladami, pozostałościami, znakami. Katarzyna Rosner w pracy pt. *Narracja, tożsamość i czas*<sup>46</sup> dokładnie przedstawia dzieje tej koncepcji konkludując, że narracja nie tyle jest sposobem opowiadania, co sposobem rozumienia zarówno doświadczenia historycznego, jak i siebie – w tym sensie historiografia może być podobna do literatury i może być badana podobnymi narzędziami (s. 77). White miałby, jej zdaniem, traktować narrację w kategoriach dyskursu, sposobów kształtowania wypowiedzi, David Carr natomiast w kategoriach rozumienia (s. 79). White nie pytał o status wydarzeń historycznych, Carr sądził, że zawsze mamy do czynienia z zapisem, czyli interpretacją określonego zdarzenia, prawie nigdy – z samym zdarzeniem. Myśl historyka obcuje więc z inną – wcześniejszą – myślą, którą reinterpretuje. Mamy do czynienia z wyrazistym ciągiem pracy poznawczej, która dominuje nad językiem i sposobem narracji (ss. 90, 95). Ponieważ duża część literatury jest ściśle powiązana z historią (w polskich dziejach jest to szczególnie wyraźne), więc też to myślenie znajduje swoje zastosowanie.

Pojęcie postpłciowości i postcielesności oznacza odejście już nie tylko od płci biologicznej, ale również od płci kulturowej (którą tak mocno zaszczerpiła we współczesnej świadomości Judith Butler) w stronę płci performatywnej, queerowej, niejednoznacznej,

---

<sup>46</sup> Katarzyna Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003 (lokalizacja cytatów w tekście).

ustanawianej ze względu na okoliczności, której podstawy teoretyczne dała też Butler przewyciężając niejako swoją wcześniejszą koncepcję<sup>47</sup>. Oznacza to tyle, że płciowość w tradycyjnym, najbardziej podstawowym, czyli biologicznym wymiarze traci na znaczeniu na rzecz płci ustanawianej, odgrywanej, świadomie konstruowanej. Figura androgyne, tak silnie wykorzystywana w modernizmie historycznym, zyskała teraz zupełnie inną legitymację naukowo-kulturową: nie jest już tylko artystycznym fantazmatem, staje się jedną z wielu praktyk w obrębie kształtowania własnej cielesności i płciowości, którą rozumie się jako sferę autokreacji. Sekunduje jej w tym myśleniu Richard Schechner, który w koncepcji performatywności widzi możliwość kształtowania pewnych zachowań i działań, które niekoniecznie są trwałe, ale nawet w swojej przemijalności ustanawiają jakiś odcień inności (tu: płciowej), którą trzeba zauważyć i uwzględnić. Performans jest kategorią z poziomu estetyki pragmatycznej. Mówi się wręcz o „zwrocie performatywnym”, co ma oznaczać, że wszelkie istnienie w kulturze ma cechy zdarzenia, doświadczenia (tak czy inaczej definiowanego), jest wyborem, demonstracją, przedstawieniem<sup>48</sup>, także w obrębie płci, gdzie może nawet – ze względu na długowieczną tabuizację tej sfery ludzkiej cielesności – kwestia zyskuje na szczególnej jaskrawości. Postcielesność, pojęcie blisko związane z poprzednim, oznacza jednak głębszą konsekwencję tamtego myślenia, wskazuje przede wszystkim na ciało jako znak, element gry społecznej, podlegający (an)estetyzacji, świadomej pracy, ciało w tej koncepcji nie *jest*, lecz *staje się* itp. Richard Shusterman wprowadził pojęcie somaestetyki, które ma oznaczać w pierwszym rzędzie dowartościowanie ciała ludzkiego, ustanowienie jedności między psychiką a cielesnością (rozerwaną niegdyś przez Karte-

---

<sup>47</sup> Zob. Judith Butler, *Uwikłani w płęć*, tłum. Karolina Krasuska, Wyd. Krytyki Politycznej, t. 13, Warszawa 2008; fragmenty jej tekstów znajdują się też w antologii *Lektury inności*, red. M. Dąbrowski i R. Pruszczyński, Elipsa, Warszawa 2007.

<sup>48</sup> Por. Ewa Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48–61, zob. także tekst Anny Zeidler-Janiszewskiej, *Perspektywy performatywizmu*, tamże, s. 34–47.

zjusza)<sup>49</sup>. Koncepcja ta erygowana jest na podstawie myślenia o ludzkiej istocie jako zwartej psychosomatycznej całości, łatwo jednak można sobie wyobrazić, że skoro nie tylko *jesteśmy* ciałem, ale także je *posiadamy* (jak pisze autor dopuszczając jednak jakiś rodzaj podrzędności ciała), to możemy traktować je przedmiotowo, dowolnie kształtować, upiększać, poprawiać, wystawiać (por. prace plastyczne Ewy Kuryluk czy instalacje Katarzyny Kozyry), modelować, a nawet w turpistycznym trybie estetyzować preparując, jak czyni to znany ze swoich ekstrawaganckich wystaw Gunter von Hagens. W tym punkcie zresztą koncepcja Shustermana pozwala się łatwo unieważniać, ponieważ *posiadanie* ciała otwiera furtkę do tradycyjnego podziału, choć na innym poziomie. Ciało nie stanowi już naturalnego i niejako bezproblemowego składnika naszego jestestwa, jest obiektem konstruowanym, koncywowanym, poddawany różnym reżimom, aby osiągnąć zadowalający (dla kogo-czego?) stan, stając się w istocie elementem wyizolowanym i obcym.

Powoli oswajamy się i z sytuacją, i z koniecznością myślenia postkolonialnego. Od pewnego czasu pojawiają się i w Polsce głosy krytyczne, wskazujące na to zjawisko i konieczność jego poważnego potraktowania<sup>50</sup> (vide: państwa Unii Europejskiej czy Commonwealthu, gdzie jedność wyznacza język angielski<sup>51</sup>).

---

<sup>49</sup> Por. Richard Shusterman, *Myślenie poprzez ciało. Rozwinięcie nauk humanistycznych – uzasadnienie dla somaestetyki*, tłum. Sebastian Stankiewicz (w:) *Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, red. Krystyna Wilkoszewska, Universitas, Ktaków 2007, s. 45–60.

<sup>50</sup> Por. Aleksander Fiut, *Kolonizacja? Polonizacja?*, (w:) tegoż: *Spotkania z Innym*, WL, Kraków 2006, prwdr. W *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*, pod red. Krzysztofa Krasuskiego, Wyd. Uniw. Śląskiego, Katowice 2005, s. 13–23; German Ritz, *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej* (maszynopis); Włodzimirz Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie*, „Tekstu Drugie” 2007, nr 4, s. 6–13; Dariusz Skórczewski, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr ½, s. 100–112. Patrz szerzej na ten temat w: *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, w tym tomie.

<sup>51</sup> Szerzej pisałem na ten temat w *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, w mojej książce *Komparatystyka dyskursu/Dyskurs komparatystyki*, dz. cyt., s. 295–314. Przedruk w tym tomie.

Postpamięć wiąże się z pojęciem kompensacyjności i estetyzacji doświadczenia. Hermann Luebbe twierdzi, iż współcześnie życie – nacechowane z jednej strony przez funkcjonalne zróżnicowanie, a z drugiej przez niesłyszany dynamizm zmian – poznajemy, by tak rzec, „z drugiej ręki”, nasze doświadczenie ludzkie w małym stopniu opiera się na rzeczywistej i konkretnej znajomości podstawowych zjawisk i procesów, to wszystko poznajemy wtórnie. Jest to wiedza zapośredniczona i jednostronna, ponieważ nie uwzględnia tego, co kryło się w tradycyjnym rozumieniu doświadczenia, mianowicie połączenie wiedzy i umiejętności (Wissen und das Können). Jego zdaniem, oznacza to daleko idącą alienację i zubożenie wiedzy pierwotnej (prymarnej), a także kłopoty w kulturalnej i moralnej orientacji jednostek i społeczeństw<sup>52</sup>. Do jego głosu przyłącza się Odo Marquard, który definiuje przyczyny tego przesunięcia: otóż tempo życia, rytm zmian, dynamizm naszej współczesności sprawiają, iż doświadczenie jakiegokolwiek rodzaju nie ma dość czasu, aby się zakorzenić w powszechnym zwyczaju, wejść w szeroki obieg, utrwalić w codziennym dyskursie. Na jego miejsce pojawiają się coraz to nowe prawdy, nowe fakty, które pragną się ustalić i wypierają to, co było przed nimi. Skutkiem tego żyjemy w nieustającym łańcuchu zmian, w codziennie poświadczanej wymianie, w oczekiwaniu na nowe, w duchowym i mentalnym rozdrażnieniu. Nie mamy przez to szansy na ustabilizowanie jakiegokolwiek prawdy, uczynienia z niej ramy modalnej, opoki czy miary. Nastawieni jesteśmy na zmienność, nie Doświadczenie, ale właśnie Oczekiwanie opisuje nasz społeczny charakter. Lecz – to istotna modyfikacja – Marquard sądzi, iż współcześnie mamy do czynienia również z kryzysem samych oczekiwań (Krise der Erwartung), co skutkuje usankcjonowaniem i znaczeniowym doposażeniem pojęcia doświadczenia estetycznego (aesthetische Erfahrung)<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Hermann Luebbe: *Erfahrungsverluste und Kompensation. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwertigen Welt* (w:) „Giessener Universitaetsblaetter”, Giessen 1979 (rocznik XII), zeszyt 2, s. 42–53.

<sup>53</sup> Odo Marquard: *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur aesthetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes*, Konstanz 1982, s. 5–37.

Te doświadczenia daje się zobaczyć świetnie w literaturze – jak ich nazywam – „młodszych braci kresowych”, to jest pisarzy, którzy urodzeni w czasie wojny lub zaraz po niej, nie mogli już w sposób właściwy dla „starszych braci” (vide: Kuśniewicz, Iwaszkiewicz, Buczkowski, Odojewski, Mackiewicz, Haupt, Miłosz, Konwicky, Stojowski itp.) korzystać z pierwotnego doświadczenia egzystencjalnego, lecz jedynie z doświadczenia wtórnego, „z drugiej ręki”, zapośredniczonego poprzez cudze (rodzinne?) narracje i świadectwa lub osobiste fantazmaty. O kogoż chodzi? Wymieniam: Ryszard Sadaj (ur. 1950) i jego powieść *Galicjada*, Piotr Szewc (rocznik 1961) i dwa teksty pt. *Zagłada* oraz *Zmierzchy i poranki*, Aleksander Jurewicz (ur. 1952) i jego poemat *Lida*, Marek Ławrynowicz (ur. 1950) z tekstem *Diabeł na dzwonnicy*, Anna Bolecka (ur. 1952) z powieścią *Bały kamień* i inni.

Mówić tu trzeba, po pierwsze: o kategorii narracyjności, po drugie – o kategorii zakorzenienia. Obie ważne z punktu widzenia tego, o czym dzisiaj się myśli. Narracyjność w rozumieniu Giddensa czy Taylora<sup>54</sup> oznacza zupełnie podstawowe przeświadczenie, iż naszą egzystencję jesteśmy w stanie rozpoznać w opowiadaniu, poprzez narrację. Rozpoznać, to znaczy jakoś zrozumieć, nadać sens. Paul Ricoeur mówi wręcz o tzw. tożsamości narracyjnej i egzystencjalnej, osiągalna wydaje mu się tylko ta pierwsza<sup>55</sup>. Pytania tożsamościowe są dziś jednymi z naczelnych, wejrzeć we własną lub cudzą istotę można tylko poprzez słowo narracji rozumianej bądź to jako relacja bądź jako interpretacja bądź jako połączenie jednego z drugim w postaci świadomości refleksyjnej, która w dziele nieustającej autointerpretacji kształtuje wzór – według Ricouera – tego-który-się-staje. Stąd blisko już do drugiej kategorii, o której wspominałem, do zakorzenienia. Richard Sheppard w znakomitym tekście rysującym zmiany w świadomości człowieka współczesne-

---

<sup>54</sup> Chodzi o uwagi dotyczące tego zagadnienia, wyrażone w pracy Anthony Giddensa: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, tłum. Alina Szulżycka i Charlesa Taylora: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, dz. cyt.

<sup>55</sup> W pracy *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski, wstęp Małgorzata Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2003.



go wskazywał m.in. na wykorzenienie jako zjawisko naczelne dla naszej świadomości<sup>56</sup>. Teksty, o których wspomniałem, są próbą zakorzenienia (się) w odleglejszej tradycji. Zakorzenienia poprzez tekst, a więc to, co estetyczne. Odzyskania w narracji świata oraz przywołania doświadczenia, które wydają się ważne, a nie mogą być naoczne. Być może ma to związek (wspominałem już kiedyś o tym<sup>57</sup>) z sytuacją polską, której cechą jest stałe rwanie się historycznego wątku, brak poczucia tradycji i ciągłości. Nasza historia polityczna, a co za tym idzie, także historie rodzinne poszarpane są na małe fragmenty, które z trudem dają się łączyć w dłuższe ciągi, często jest to zupełnie niemożliwe, gdy na przykład substancja materialna uległa kompletnemu rozproszeniu, a osoby nie przetrwały politycznych zawirowań.

Wskazani autorzy szukają korzeni w krainie idyllicznej, jaką były Kresy (rozumiem je w sensie podstawowym i pierwotnym, tzn. jako tereny wschodnie) zanim jeszcze nadeszła „zagłada”. Szukają zakorzenienia w kulturze wielorakiej, w obyczaju wymieszanym, we współistnieniu rozmaitych religii, świątyń, języków, sposobów myślenia, uprawiania handlu, zażywania rozrywek, w wielokształtności ludzkiego bytowania. Trzeba bowiem powiedzieć, iż istnienie w małych odcinkach czasu jest doświadczeniem nie-ludzkim, w istocie ma ono charakter zwierzęcy. Człowiek, jako istota świadoma, domaga się dopełnienia; znając swoją kruchość, zniszczalność i przygodność chce wiedzieć, w czym jest umocowany jako gatunek, a nie indywiduum. Jest to jego etyczna prawda, pragnienie i prawo zarazem; jeśli prawdą jest, co zdarza się czytać u filozofów i socjologów, iż nasza teraźniejszość ma tendencję do zamieniania się albo w przeszłość albo w projekcję przyszłości, to nie jest obojętne, w jakich okolicznościach dokonuje się ta nieustająca konwersja doświadczenia bieżącego na historię, która znaczy lub na przyszłość, która jest zawsze jakimś etycznym

---

<sup>56</sup> Richard Sheppard: *Problematyka modernizmu europejskiego*, (w:) *Odkrywanie modernizmu*. Przekłady i komentarze pod red. i ze wstępem Ryszarda Nycza, „Universitas”, Kraków 1998, tłum. Paweł Wawrzyszko, 71–140.

<sup>57</sup> Por. mój tekst: *Stare pytania do nowej literatury*, (w:) *Codziennne, przedmiotowe, cielesne*, pod red. H. Gosk, Świat Literacki, Izabelin 2002, s. 260–276.



projektem-wyborem. Ale z podobnym zabiegiem – postpamięci właśnie – mamy do czynienia w literaturze dotyczącej Holocaustu. Jest wiele tekstów, które o nim opowiadają jako o doświadczeniu „pamięci genetycznej” czy może raczej historycznej, zbiorowej, a nie osobistej, nie indywidualnej. A jeśli nawet osobistej, to rozeznawanej ze śladów, szczątków, zapisów pierwotnych w procesie żmudnego odtwarzania, konstruowania, budowania swojej preegzystencjalnej przeszłości. Z takim przypadkiem mamy do czynienia np. w znakomitej opowieści Winnfreda G. Sebald pt. *Austerlitz*, a na gruncie polskim w *Utworze o Matce i Ojczyźnie* Bożeny Keff (2008). Niemiecki pisarz, latami żyjący w Anglii, opowiada historię człowieka, który w kolejnych spotkaniach zawiera mu swoją opowieść biograficzną. Wiedzę na temat swojej przeszłości odtwarza mozolnie z rozmaitych fragmentów i śladów, w późnym już czasie, ponieważ długo nie zastanawiało go, dlaczego kazano mu innym – obcym dla niego nazwiskiem, właśnie tytułowym „Austerlitz” – podpisywać prace egzaminacyjne. W którymś jednak momencie zagłębia się w swoją osobistą historię, dowiaduje się, że jest jednym z setek dzieci żydowskich, wywiezionych w 1939 roku specjalnym pociągiem z Pragi do Anglii, że jego matką była Żydówka, która trafiła do obozu w Theresienstadt, jedyną nicią, która go łączy z przeszłością jest była sąsiadka i niania zarazem, która pomaga mu w odtworzeniu tej tragicznej i bolesnej historii, literacko urzekającej.

Rzecz Bożeny Keff (Umińskiej) opowiada o trzech problemach: toksycznej matce, toksycznej (antysemickiej) ojczyźnie i braku własnej biografii, która nie może się ukształtować w sytuacji, gdy jest się z jednej strony zakładniczką Matki Żydówki, która przeżyła Holocaust, ale która właściwie nie potrafi już żyć normalnie POTEM, z drugiej zaś zakłamanego i antysemickiego społeczeństwa polskiego. Osobista biografia nie może się wykrystalizować, jest stale w jakiś sposób przypisana do jednej lub do drugiej sfery, obie są niszczące, obie gorzkie, obie trudne.

Zapewne, z toczących się aktualnie dyskursów, polemik i badań wypręparować by można kilka jeszcze nośnych pojęć i pól badaw-

czych, niech wszakże tych kilka powyżej wskazanych – w moim rozumieniu najważniejszych i obiecujących stały rozwój – wystarczy jako wskazanie kierunków badawczych i zarazem napięć społeczno-poznawczych. Są dostatecznie mocne i czytelne, na ich podstawie da się określić wektory rozwoju i literaturoznawstwa i kultury u progu XXI wieku.

## Projekt krytyki etycznej

---

Tytuł powyższy dla wielu brzmi znajomo; tak, chcę nim nawiązać do znanej książki Marii Janion pt. *Projekt krytyki fantazmatycznej* (1991). Jej praca, projektująca w nowych warunkach politycznych inne myślenie w literaturze i o literaturze nie znalazła, jak się wydaje, wielkiego zrozumienia. Przywiązani jesteśmy, jako naród, do wersji romantyzmu tyrtejsko-symbolicznego, traktujemy go jako niezbywalny fragment świadomości i tożsamości narodowej; propozycja, aby porzucić znajome regiony, eksplorować odmienne obszary doświadczenia, duchowego („fantazmatycznego”) raczej niż historycznego, okazała się przedwczesna. Mimo wszystko sadzę, że książka ta zrealizowała zamiar Autorki: otworzyła mianowicie nasze myślenie na tę perspektywę, w pewnym sensie zaprogramowała ją, a to już wiele.

Etyczność<sup>1</sup> – to zagadnienie bardzo trudne i dziś zwłaszcza trzeba subtelnych rozróżnień, aby powiedzieć o co chodzi i nie narazić się na zarzut symplifikacji czy „fundamentalizmu”. Moje stanowisko chciałbym kształtować w duchu lévinasowskim, to znaczy w głębokim przeświadczeniu, że zawsze stoimy w obliczu jakiejś „twarzy”. Ta twarz to oczywiście – jeszcze bardziej niż u Lévinasa – pewna metafora, obejmująca zarówno warunki fizyczne, jak język partnera rozmowy, tradycję, w której został ukształtowany, jego światopogląd etc. Świadomość tej podstawowej

---

<sup>1</sup> Rozwój tego zagadnienia opisuje i dyskutuje np. Danuta Ulicka w: *Poetyka – Etyka – Dogmatyka. O tzw. paradygmacie etycznym w literaturoznawstwie lat dziewięćdziesiątych*, (w:) *Dialog, Komparatystyka, Literatura*. Profesorowi Eugeniuszowi Czapplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej, pod red. Edwarda Kasperskiego i Danuty Ulickiej, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2002, s. 127–150

zasady, tej racji sprawia, iż moja mowa ma wymiar etyczny. Etyczny w najzupełniej podstawowym sensie: przemawiam do Kogoś. Przekonuję go do czegoś, prezentuję swoje racje. Etyczność tego aktu ma ugruntowanie i w tym fakcie, że język jest zawsze przemocą, łączy się z przemocą, przemoc uruchamia; przemawiając do kogoś, namawiając do czegoś, przekonując do jakiegoś stanowiska – wykorzystujemy ten fenomen. „To zakwestionowanie mojej spontaniczności przez obecność drugiego człowieka nazywamy etyką” – pisze Lévinas<sup>2</sup>. Trzeba więc mieć po pierwsze świadomość tej przemocy języka, po drugie – należy wiedzieć, do czego i w imię czego przekonujemy<sup>3</sup>. Można więc zacząć od tego, o czym mówi Joseph Hillis Miller, a mianowicie, że samo opowiadanie ma wymiar etyczny, że ma je także każdorazowy akt czytania, a zwłaszcza w wykonaniu „zawodowców” (krytyka, nauczyciela itp.), bo wtedy zamienia się w działanie, może rodzić społeczne skutki. „Moment etyczny – pisze – ma charakter autentycznie wytwórczy i inauguracyjny, gdy chodzi o jego wpływ na historię (...)”<sup>4</sup>. Oznacza to ni mniej, ni więcej, tylko konieczność włączenia własnego głosu w proces odczytywania i ostatecznego kształtowania znaczeń, a nie tylko żonglowanie tym, co w tekście już jest. Wprawdzie można przyjąć, że „Etyka jest (...) prymarnie sprawą języka”<sup>5</sup>, lecz zarówno język tekstu, jak i język krytyki są kształtowane za każdym razem w pewien paradygmat przez dwa czynniki: własną materię i konkretną, historycznie ukształtowaną i przeto zmienną

---

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. Małgorzata Kowalska, wstępem poprzedziła Barbara Skarga, Wyd. Naukowe PWN 2000, s. 31.

<sup>3</sup> Odwołuję się tu także do tekstu E. Lévinasa *Znaczenie a sens*, tłum. Stanisław Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11–12, s. 239–279. Istotny jest kometaż Derridy do tegoż, por. Jacques Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. Krzysztof Matuszewski i Paweł Pieniążek, (w:) tegoż, *Pismo filozofii*, wybrał i przedmową opatrzył Bogdan Banasiuk, inter esse, Kraków 1993, s. 189–263.

<sup>4</sup> J. Hillis Miller, *Czytanie dokonujące odczytania*, (w:) *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, tłum. Paweł Wawrzyszko, pod red. Ryszarda Nycza, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 125–139, tu: 135–136.

<sup>5</sup> Por. przypis 1, s. 133.

wrażliwość odbiorcy/krytyka. Dlatego nie można się zgodzić ze stwierdzeniem, że „wszystko już było”, bo było – inaczej. Działo się w innym kontekście. Podstawowa reguła myślenia hermeneutycznego bierze pod uwagę czas, jaki upłynął od danego artefaktu i świadomość odbiorcy kształtowaną przez nowy kontekst kultury; dwa te elementy wystarczają, aby nasycić interpretację nowymi sensami, inną wrażliwością, które warunkują zmieniające się okoliczności bytowania. Etyczność dzisiaj przywoływana i rozumowana nie ma charakteru, przynajmniej dla mnie, jawnej moralistyki, a już zwłaszcza nie daje się łączyć z postawą religijną i nie wynika z uwzględnienia w całej refleksji implikacji płynących z tego źródła, lecz posiada sens kształtowania postawy interpretacyjnej, a w szerokim sensie – humanistycznej<sup>6</sup>. Nie chodzi zatem o etykę jako wykład, preskrypcję, lecz o postawę (świadomość, opcja, wybór modelu lektury, stanowisko wobec). Obawa, iż mówiąc o etyczności, przywracając to pojęcie, a zwłaszcza implikowaną przezeń postawę, ogranicza się wolność, warte jest zastanowienia. Być może trzeba ostrzej odróżnić kategorię etyczności i moralności. Pierwsza oznaczać by mogła ogólną, teoretyczną, ugruntowaną filozoficznie, religijnie czy humanistycznie, ramę postępowania, wrażliwość na język aksjologii, moralność oznaczałaby zaś konkretyzację tej ramy w obrębie działań jednostki (obecnie sądzi się, że funkcjonuje tylko ten poziom).

---

<sup>6</sup> Taki kontekst zdaje się towarzyszyć refleksji Jacka Gutorowa, którego sformułowania, aczkolwiek nie wynikające wprost z określonej doktryny religijnej, można jednak wykorzystać jako wsparcie tej linii światopoglądowej, co w dzisiejszej Polsce, gdzie dyskurs publiczny jest zdominowany przez konserwatywne i prawicowe orientacje światopoglądowe, jest niebezpieczne. Por. tegoż: *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001. Moje rozumienie tej kategorii bliskie jest temu, które ujawnia Wojciech Kalaga w tekście *Obowiązek Innego. Trzeci*, (w:) *Dylematy wielokulturowości*, pod red. W. Kalagi, Universitas, Kraków 2004, s. 41–65, zwł. 41–43.

## 1. Z historii „zwrotu etycznego”

Faktycznie, powrót do tego miejsca jest traktowany jako sygnał odwrótu od języka racjonalnego, wyemancypowanego z wszelkich wspólnotowych serwitutów, z jakiegokolwiek zobowiązania i ciężaru aksjologicznego. Ten renesans języka etyki w badaniach literaturoznawczych jest efektem świadomości, że myśl literaturoznawcza zapętlila się we własną logikę, w dynamikę immanentnego rozwoju, który osiąga coraz wyższe piętra metamowy i w coraz słabszym stopniu jest w stanie odpowiadać na ludzkie pytania egzystencjalne zrozumiętym językiem.

Ponieważ naszym światem jest świat książki, mowa jest więc o tekstach literackich, ale uwikłanych w szersze konteksty kulturowe zgodnie z moim przeświadczeniem o potrzebie zasadniczej antropologizacji badań literackich. Mam bowiem wrażenie, iż w polskiej myśli literaturoznawczej ostatnich dekad ta perspektywa myślenia/interpretacji oddała pole analizie lingwistycznej (czyli formalnej), w której bardziej chodzi o uchwycenie i nazwanie mechanizmów mowy niż o wypreparowanie z niej sensu, o ujawnienie gry języka (czy języków), słowem – o logiczne rozbiory i żonglowanie tym, co w tekście już jest zamiast konfrontowania myśli zawartych w dziele z myślą własną. W 1990 roku Andrzej M. Kaniowski pisał trafnie o zwrocie lingwistycznym w filozofii i teorii literatury, dziesięć lat później śmiało można już mówić o „zwrocie etycznym”<sup>7</sup>. Zwrot

---

<sup>7</sup> Por. Anna Burzyńska, *Krajobraz po dekonstrukcji*, Część I, „Ruch Literacki” 1995, nr 1, s. 73–91, zwłaszcza s. 80–91, gdzie omawia koncepcje Derridy, de Mana i Hillisa Millera oraz Anny Łebkowskiej, *Między teoriami a fikcją literacką*, Universitas, Kraków 2001, zwłaszcza fragment *Ku etyce*, s. 126–131. Więcej uwagi tej materii poświęca w tekście *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 64–80. Trzeba tu dodać uwagę, iż tak naprawdę problematyka aksjologiczna nigdy nie zniknęła z horyzontu literaturoznawczego, można tylko mówić o dominancie w postawach interpretacyjnych. O tym, że w Polsce świadomość ta była stale obecna świadczą choćby prace Juliusza Kleinera, Henryka Elzenberga, a z nowszych Henryka Markiewicza *Myśl aksjologiczna w polskiej nauce o literaturze*, (w:) *Świadomość literatury*, Warszawa 1985, gdzie ubolewa nad obojętnością wobec problematyki aksjologicznej wśród teoretyków literatury czy w zbiorach pt. *O wartościowaniu w badaniach litera-*

lingwistyczny oznaczał przede wszystkim odejście od metafizyki opartej na Jednym, które zazwyczaj sytuowane było poza podmiotem, teraz zaś instancja sądenia przesunięta została na samowiedzę poszczególnego podmiotu, a co najważniejsze – referuję stanowisko Kaniowskiego – „rozumność usytuowana jest obecnie w procedurze”, a nie w wiedzy gotowej, zastanej. Te procedury oddaje najlepiej i ujawnia analiza języka, którym się posługujemy czy to w mowie ozdobnej, artystycznej, czy też dyskursywnej lub codziennej. Świadomość gier językowych, tropów, konwencji, retoryczności we współczesnym, szerokim sensie – wszystko to sprawia, iż podmiotowość mówiącego ulega marginalizacji wobec „obiektywnych” niejako praktyk i procesów językowych, ponadto sam podmiot interpretujący zjawiska uzmysławia sobie, że przynależy niejako do tej samej sfery, do tego poziomu doświadczenia, który zamierza interpretować – rodzi się więc podstawowe pytanie o prawomocność takiego działania itp<sup>8</sup>. Metafizycznej i niejako ponadczasowej podstawie sądenia przeciwstawia się silnie postawa historyczna, sygnalizująca zmienność, na którą zwracał dość wcześnie uwagę Ryszard Nycz<sup>9</sup>. Ta „własna myśl” oznacza przede wszystkim osobistą wrażliwość, która stała się zawołaniem poetów przynajmniej od Baudelaire’a, a co w krytyce otrzymało nazwę „czulszych języków”. „Nowoczesny wiersz musi zarówno przedstawić swoją własną, kosmiczną syntaksę, jak i ukształtować autonomiczną rzeczywistość poetycką, na którą syntaksa ta zezwała; »natura« – która niegdyś była dana uprzednio i mogła stanowić przedmiot naśladowania – teraz,

---

*ckich*, pod red. Stefana Sawickiego i Władysława Panasa, Wyd. KUL, Lublin 1986 lub *Interpretacje aksjologiczne* pod red. Władysława Panasa i Andrzeja Tyszczyka, Wyd. KUL, Lublin 1997.

<sup>8</sup> Por. Andrzej Maciej Kaniowski, *Filozofia po „lingwistycznym zwrocie”*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6, s. 93–105, cytat ze s. 96.

<sup>9</sup> Por.: (Dyskurs teoretyczny przesuwają się – MD) „od przyjmowania ponadhistorycznej pozycji i odkrywania porządku, który tkwi u podstaw – do akceptacji usytuowania w historii i porzucenia idei fundamentalnej niezmienności, dostępnej racjonalnemu poznaniu”, (w:) *Nicowanie teorii. Uwagi o poststrukturalizmie*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6, s. 7–15, tu: s. 13 (podkr. autora).

tak jak wiersz, jest wytworem kreatywności poety”<sup>10</sup>. Można więc sugerować, iż chodzi o etyczność w tym sensie, że za tekstem, który może być nie wiem jak skomplikowany językowo, logicznie, (inter)tekstualnie, wyczuwa się drugie Ja i z tym Ja pragniemy się porozumiewać. Tekst jest pomostem łączącym dwa podmioty, niechby tylko rozumiane funkcjonalnie, niekoniecznie ontologicznie w mocnym sensie, przestrzenią, w której spotykają się dwa pragnienia: pisarza i czytelnika, „nadawcy” i „odbiorcy”. Warto w tym miejscu przywołać Lévinasa, który mówi tak oto nadając takiemu zderzeniu wymiar etyczny: „W ten sposób zarysowuje się – w stosunku z twarzą, w stosunku etycznym – prostota danej orientacji, czyli sens”. I dalej: „Powiedzmy sobie na zakończenie, że znaczenie ma swoją siedzibę w Etyce, przed Kulturą i przed Estetyką, albowiem każda Kultura i każde znaczenie Etykę zakładają. Moralność nie należy do Kultury: pozwala ją sądzić, odkrywa wymiar i dąży wzwyż. Ten wymiar nadaje bytowi ład”<sup>11</sup>. Wielu badaczy ma świadomość tworzenia nowych jakości znaczeniowych, ale powstać one mogą tylko wtedy, gdy nosi się w swoim umyśle jakiś szerszy horyzont poznawczy, dzięki któremu takie analizy otrzymują głębię, jakieś tło, zaplecze (por. teksty Foucaulta, Derridy<sup>12</sup>). Są jednak i tacy, raczej osobnicy „o cechach uczonych” niż uczeni, którzy pozostają na poziomie swoistej żonglerki retorycznej (w znaczeniu

---

<sup>10</sup> Earl Wasserman, *The Subtler Language*, tłum. Andrzej Pawelec, John Hopkins University Press, Baltimore 1968, s. 11, cyt. za: Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 83.

<sup>11</sup> Emmanuel Lévinas, *Znaczenie a sens*, op. cit., s. 267 i 270.

<sup>12</sup> W tym miejscu nie zgadzam się z rozpoznaniem Taylora, który uważa, że oni właśnie „próbują zdelegitimizować horyzonty znaczenia” (w:) tegoż, *Etyka autentyczności*, op. cit., s. 67. Ulicka słusznie pisze: „Pisarstwo Derridy byłoby zatem ześrodkowane na etyce lektury, a nie literatury – na interpretacji, na pisaniu o czytaniu, nie zaś na czytanych tekstach i ich etycznej zawartości. W odróżnieniu od kulturalistycznej krytyki etycznej tekst jest bowiem traktowany jako zdarzenie, akt (...), a nie fakt podlegający eksplikacji ze względu na zawarty w nim przekaz, ilustrujący leżące poza nim i niezależne od niego wartości”, op. cit., s. 144. O zbieżności rozumienia etyczności w dekonstrukcji Derridy i „późnego” Foucaulta pisze Ulicka na s. 143.



„nowej retoryczności”). Nie tworzą sensów nowych, lecz jedynie przesuwają sens dany w dziele z jednego miejsca w drugie, opatrując to chętnie etykietą „antropologia ponowoczesna”. Dekonstrukcjonistyczną regułą, która głosi, iż czytanie jest zarazem pisaniem, pojęli formalistycznie i płytko (bo Derrida tłumaczył to zupełnie inaczej). Jakiś abstrakcyjny Rozum dokonuje analizy mniej czy bardziej obojętnych układów zdań. Osobiście opowiadam się za takim modelem postępowania analitycznego, kiedy konkretna Osoba, wyraźna Podmiotowość spotyka się z Dziełem (ważę tutaj słowa) i chętnie obserwuję ten agon, jaki dokonuje się między dwiema świadomościami, dwoma światami, dwiema aksjologiami. To jest właśnie ów moment etyczny w postępowaniu czytelnicznym. To głosił i o takie postępowanie apelował m.in. Umberto Eco w *Dziele otwartym*. Zakładam, że i ta pierwsza grupa nie neguje podmiotowej sprawczości tekstu, jednak w praktyce badawczej zdaje się o tym zapominać, rozważając poważnie koncepcje, podług których w tekście nie daje się już uchwycić mowy podmiotowo ukształtowanej, a jedynie jakieś fragmenty dyskursu społecznego, który jest niczyj, nie ma swojej personalnej sygnatury. Programowo więc zwracam uwagę na to, że nawet w najbardziej nieosobistym języku tekstu zawarty jest ślad podmiotowej aktowości i świadomości, który można – i, moim zdaniem, trzeba! – interpretować etycznie. Wybór bowiem takiego a nie innego tematu, wątku, formy narracji, języka, sposobu funkcjonalizacji określonej figury literackiej itp. to akty znaczące, a zatem etycznie nacechowane<sup>13</sup>. Dzieło już na tym poziomie i poprzez te wybory przemawia do czytelnika, są to pierwsze elementy znaczeniowego komunikatu, których nie wolno lekceważyć. Dodajmy, iż pewnych

---

<sup>13</sup> W tym duchu zaczyna się ostatnio dowartościowywać dekonstrukcję, por. Anna Burzyńska, *Krajobraz po dekonstrukcji* (cz. I), „Ruch Literacki” (R.XXXVI), 1995, z.1, s. 73–91, zwłaszcza zaś fragm. „Etyka dekonstrukcji” oraz tejsze, *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2., s. 64–80, zwł. s. 71–74. Także Jacek Gutorow, *Uwagi o etyce dekonstrukcji*, (w:) *Na kresach człowieka...*, op. cit., s. 51–73. Teresa Walas w książce *Czy jest możliwa inna historia literatury?* opowiadała się także za przywróceniem do łask podmiotu, traktowanego wprawdzie „nie ontologicznie, lecz funkcjonalnie”, Universitas, Kraków 1993, s. 111.

orientacji antropologicznych, kulturowych i metodologicznych, jak na przykład feminizm, *gender studies*, postkolonializm, szeroko pojęta intymistyka (recte: literatura dokumentu osobistego), eseistyka lub doświadczeń egzystencjalnych w rodzaju holocaustu czy totalitaryzmu w ogóle nie można sobie wyobrazić bez uwzględniania tego poziomu. Poziomu podmiotowej legitymizacji, osobistej sygnatury. Od niego przecież wszystko się zaczęło i wciąż jest to wątek najbardziej obecny w tej refleksji, nawet jeżeli zyskuje nieprzychylną łatkę „ideologizacji”. Ankersmit słusznie zauważa, iż całe doświadczenie Holocaustu nie da się opowiedzieć przy zastosowaniu reguł wynikających ze „zwrotu lingwistycznego”. „Ze wszystkich wydarzeń w całej historii ludzkości Holocaust najgorzej znosi ukrycie za zasłoną tekstu i języka” – pisze<sup>14</sup>. Wiadomo oczywiście, iż w kulturze dwudziestowiecznej język stał się pierwszorzędnym elementem opisu i że mamy świadomość jego nieprzezroczyistości, którą jeszcze dziewiętnastowieczna literatura traktowała przecież z taką oczywistością, pojmując język jako sferę absolutnej przezroczyistości, z rzadka tylko poświęcając mu osobne uwagi. Istniała w tym względzie pewna „umowa społeczna”, którą podważył – ktośby inny! – Nietzsche, a potem wielcy pisarze z przełomu XIX i XX wieku, jak u nas Karol Irzykowski, we Francji André Gide czy Marcel Proust, w Niemczech Thomas Mann, w Ameryce – nieco później – Faulkner i Dos Passos, w Anglii Virginia Woolf itd. O tej „umowie społecznej” w zakresie literatury pisano jako o „literaturze złej wiary”, w której powszechne było przekonanie o prawdziwości zarówno narratora wszechwiedzącego, jak i świata, który on – w swoim słowie – prezentował. Praca językoznawców strukturalistów z jednej i filozoficznej brytyjskiej szkoły analitycznej z drugiej strony prowadziły stopniowo do przekonania, iż język jest zjawiskiem głównym, gdyż świat objawia się nam w myśleniu i wypowiedziach językowych, że w obrębie tych wypowiedzi posługujemy się różnymi chwytami i regułami gry, zabawy, kamuflażu, słowem – że język nie jest narzę-

---

<sup>14</sup> Frank Ankersmit, *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, (w:) *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. Magdalena Zapędowska, pod red. i ze wstępem Ewy Domańskiej, Universitas, Kraków 2004, s. 382.

dziem niewinnym, naiwnym i przezroczystym, lecz pełnym zagadek, pułapek, wewnętrznej gęstości i dynamiki.

To wszystko prawda i nikt rozumny nie będzie dzisiaj zaprzeczał tym konstatacjom. Rzecz jednak w tym, aby język nie stał się absolutem, który może wchłonąć podmiot, sens, obraz świata, wyraz itp. W 1970 roku Cioran pisał o tym w te słowa: „Obsesja językowa, zawsze dość żywa we Francji, nigdy nie była równie niebezpieczna i wyjąławiająca, co dziś: jesteśmy o krok od przemiany narzędzia, pośrednika myśli, w jedyny przedmiot myśli, w namiastkę absolutu, żeby nie powiedzieć – w namiastkę Boga. Nie ma myśli żywej, płodnej, odważnie wdzierającej się w rzeczywistość, jeśli słowo brutalnie przekształca się w idee, jeśli nośnik liczy się bardziej od przekazu, jeśli narzędzie myśli bierze się za samą myśl”. Barbara Herrnstein Smith przeciwstawia wartościowanie interpretacji (do której zalicza Nową Krytykę, strukturalizm, psychoanalizę, estetykę lektury i odbioru, teorię aktów mowy, dekonstrukcjonizm, teorię komunikacji, semiotyki i hermeneutyki) i stwierdza „wygnanie problematyki wartości i wartościowań z terenu literackiej akademii”<sup>15</sup>. Język nie istnieje bez swoich użytkowników, bez tego, kto się nim posługuje. To wszystko powinno uczulić nas raczej na krytyczny do niego stosunek, narzucić dystans, zmusić do namysłu, lecz nie legitymizuje wycofania się z aktywnego udziału poznawczego. W takich momentach trzeba stale pamiętać o Heideggerowskiej koncepcji światooobrazu, gdzie podkreśla się nieustannie tę grę reguł języka i świadomej swojego pragnienia woli ludzkiej.

Jakości takie, jak podmiotowość wypowiedzi, jej idiomatyczność, zakorzenienie w określonym systemie wartości itp. jeżeli nawet nie zostały usunięte z naukowo-interpretacyjnego dyskursu, to egzystują na jego obrzeżach, pojawiają się okazjonalnie, nie uczestniczą pełnoprawnie w tworzeniu całościowego przebiegu

---

<sup>15</sup> Emil Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty. Eseje i portrety*, tłum. Jan Maria Kłoczowski, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 67; Barbara Herrnstein Smith, *Przygodność wartości*, tłum. Agata Preis-Smith, (w:) *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykańistyki*, pod red. Agaty Preis-Smith, Universitas, Kraków 2004, s. 213–254, tu: 213.

interpretacyjnego. Rzecz jednak jest złożona i trzeba jej poświęcić nieco więcej systematycznej uwagi.

## 2. Punkt wyjścia

Istnieje kilka takich fundamentalnych przeświadczeń, które tu tylko przypomnę, bez wdawania się w ich szersze dyskutowanie. Po pierwsze więc chodzi o język, a dokładniej – o jego absolutyzację<sup>16</sup>. Dwudziestowieczna lingwistyka, psychologia, a za nimi i literaturoznawstwo uznały, iż świat postrzegamy poprzez język i w języku (tzw. zwrot lingwistyczny). Zdarzenie jawi się nam jako zdarzenie dopiero wtedy, kiedy je opisujemy słowem (lub linią melodyczną i barwą dźwięku, konturem ołówka, kolorem i kształtem barwnej plamy, zarysem kształtu, mimiką, gestem – języki mogą być różne w zależności od rodzaju sztuki, ale pozostają przy słowie jako języku literatury i zarazem językiem najbardziej pierwotnym). Postrzeganie świata nie odbywa się „w ogóle”, tylko poprzez określone czynności mózgu, który uruchamia proces nazywania i wysławiania, semiotyżacji, czyli poznawania. Możemy nasze spostrzeżenia wyrażać na głos lub tylko je myśleć, ale zawsze dokonuje się operacja nazywania, „ujęzykowania” spostrzeżenia (por. Merleau-Ponty, Jay, Steiner i in.). Za tym idzie uwaga następną: nie ma ostatecznego języka. Oznacza to dwie kwestie: po pierwsze – że język jest w rozwoju, inny dla każdego użytkownika, czasu, kultury i sytuacji, czyli że jest idiomatyczny, a po drugie – że oceny, jakie niesie, są zawsze do podważenia, są niestabilne, momentalne i konkretnie nacechowane (rzecz rozważana przez Rorty’ego,

---

<sup>16</sup> Przeciwno takiemu jego pojmowaniu zob. Martha Nussbaum, *Czytać, aby żyć*, tłum. Agata Bielik-Robson, „Teksty Drugie” 2002, nr ½, s. 7–24, tu: 9 („(...) źródłem oporu jest modny ostatnio dogmat, że teksty literackie odnoszą się tylko do innych tekstów, a nie do świata (...)”); jej tekst jest wypowiedzią na marginesie książki W. Bootha, *The Company We Keep: An Ethics in Fiction*, Berkeley 1988. W tym samym numerze, powołując się na liczne prace anglojęzyczne i na własną książkę pt. *Dekonstrukcja i interpretacja*, pisze o tym Anna Burzyńska, por. *Od metafizyki do etyki*, s. 64–80, tu: 68.

Derridę i in.). Jeżeli przyjąć, że język „ostateczny” niesie też w sobie „prawdy ostateczne”, to staje się jasne, że ani jedno, ani drugie nie ma miejsca. W tym trybie zakwestionowane zostały pojęcia takie, jak postęp, celowość języka, intencjonalność, esencjalność, a to dlatego, że założeniem współczesnej lektury czy wszelkiej działalności językowej jest nie odsłanianie prawdy (wiedzy), lecz jej tworzenie. Tworzenie zaś zakłada procesualność, nieustającą dynamikę, czyli zmienność, niemal równoczesne unieważnianie uprzednio stworzonego. Dlatego mówi się często, że tekst „nie istnieje” (Derrida, Fish). Nie istnieje w tym znaczeniu, że nigdy nie jest ostateczny, ustabilizowany, zawsze pozostaje w ruchu, w zmienności, nie istnieje „jako sam w sobie”, lecz jest zawsze „jakiś”, czyli jednostkowo nacechowany przez podmiotową interpretację, rozumienie, lekturę. Zarazem jednak ten „czyjś” tekst, to „jakieś” odczytanie nie może z natury rzeczy uwolnić się od ciśnienia tego, co jest wokół, a co stwarza w istocie świadomość interpretującą: jej horyzont poznawczy, linie, które uważa za graniczne i które pragnie ewentualnie przekroczyć, bariery, które dostrzega, rozpoznaje i nazywa, sensory, które uważa za zbyt naiwne lub oczywiste i którym pragnie nadać nieco inny kierunek itp.<sup>17</sup>.

### 3. Język dosłowny a język figuratywny

Również w sposobie postrzegania istnienia samego języka zaszyły w ostatnich dekadach daleko idące zmiany<sup>18</sup>. „Retoryka” oznaczająca mowę ozdobną (czy uroczystą) odróżniać się miała zasadniczo od mowy zwyczajnej, codziennej, która jakoby nazywała rzeczy wprost i dosłownie. Tamta bywała więc nieprzejrzysta, bo zatrzy-

---

<sup>17</sup> Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, tłum. zbiorowe, pod red. Andrzeja Szahaja. Wstęp do wyd. polskiego Richard Rorty, przedmowa Andrzej Szahaj, Universitas, Kraków 2002, s. 241.

<sup>18</sup> Ujawniają je i opisują Nietzsche, Wittgenstein, Austin, Barthes, Benveniste i wielu innych. Ja odwołuję się do pracy Stanley’a Fisha, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, op. cit. i Michała Rusinka, *Między retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003.

mywała uwagę czytelnika na swoich ornamentach, na peryfrazie czy skomplikowanej lub zaskakującej metaforze, ta miała być przezroczysta i docierać przede wszystkim do samego bytu, nazywać rzeczy, przedmioty i doznania. Jednak w świetle badań współczesnych okazuje się, że żadna mowa nie jest pozbawiona owej ozdobności, że w mniejszym czy większym stopniu nasycona jest nim każda, nawet najprostsza, codzienna wypowiedź. Ale nie chodzi tylko o ozdobność języka/wypowiedzi, lecz o stanowisko bardziej zasadnicze, dotyczące samego jądra procesu pisania lub/i porozumiewania się. „Język czysto referencjalny, logiczny, dosłowny – nie istnieje” czytamy w pracy Michała Rusinka, a „to, co nazywamy »znaczeniem dosłownym« lub »językiem dosłownym« nie jest niczym innym jak tylko językiem figuratywnym, którego figuratywność została zapomniana” – stwierdza Jonathan Culler<sup>19</sup>. „Cały język jest zasadniczo i nieredukowalnie figuratywny (...) Stąd wszelka właściwa lektura tekstu jest lekturą tropów i, jednocześnie, interpretacją jego modeli składniowych i gramatycznych” – powiada Hillis Miller<sup>20</sup>. Nasza mowa, również ta zwyczajna, codzienna przesycona jest mówieniem nie wprost, co nazywa się teraz retorycznością czy figuratywnością. Te jakości kryją się bowiem już w samej konstrukcji, barwie i wyglądzie słów. To oznacza dwie rzeczy: wysoki stopień świadomości językowej, ale i – na co na ogół nie zwraca się uwagi – wysoki stopień alienacji podmiotu wypowiadającego wobec wypowiedzi i języka samego jako narzędzia. Co sprawiało zatem, że na przykład literatura XIX wieku, zwłaszcza powieść realistyczna, wydawała się odbiorcy tak dosłowna? Fish twierdzi, iż niektóre wypowiedzi są tak ściśle izomorficzne wobec doświadczenia powszechnego, że wydają się nam „naturalne” i „dosłowne”, przestajemy postrzegać je jako wypowiedzi poddane regułom konwencji i rytuału<sup>21</sup>. Dawały one bez wątpienia większe poczucie zadowolenia, bliskości ze światem

<sup>19</sup> Michał Rusinek, *Miedzy retoryką a retorycznością*, op. cit., s. 9 i 157.

<sup>20</sup> J. Hillis Miller, *Krawędź: współczesne badania literackie na rozstajach*, (w:) *Dekonstrukcja w badaniach...*, tłum. Jan Gośliński, op. cit., s. 143–182, tu: 175.

<sup>21</sup> Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, op. cit., s. 39.

rzeczy i ludzi, oswojenia i dobrego samopoczucia niż, przykładowo, teksty Witkacego, Schulza, Gombrowicza, Irzykowskiego, Jaworskiego, Chorońskiego czy Flukowskiego, które w d a n y m m o m e n c i e dziwią i zastanawiają, gdyż ich język nie przypomina tego, którym posługujemy się na co dzień, a znaczenie nie przystaje do odczucia powszechnego, jest do zinterpretowania, jawi się jako „zadane”, cała lektura staje się „zadaniem”. Fakt, że dzisiaj chętnie i bez trudu czytamy akurat tych autorów, jest wynikiem oswojenia z figuratywnością mowy literackiej, której cechy oni właśnie lepiej niż inni demonstrowają, a także ze zmienioną sytuacją egzystencjalną człowieka, który czuje się wyobcowany we wrogim świecie.

#### 4. Sens naturalny a sytuacyjny

Z takim „naturalnym” językiem wiąże się też wartość „wspólnot interpretacyjnych” (termin Fisha), nie tylko pojęcie naturalnego sensu, naturalnego w tym znaczeniu, że narzucającego się sam przez się, powszechnie zrozumiałego, nie wymagającego pracy rozumienia i interpretacji. Jego przeciwieństwem będzie – według Fisha – sens sytuacyjny. Badacz ten uważa mianowicie, iż żaden tekst nie ma sensu ostatecznego i jednego, lecz zmienny, niestabilny. Ten sens ustalamy za każdym razem, kiedy stykamy się z dziełem, gdy je czytamy i interpretujemy. Interpretujemy bowiem zawsze w kontekście naszej kultury, wiedzy, wrażliwości, czasu historycznego, bagażu doświadczeń itp. Tworzymy, tak to nazywa, „wspólnoty interpretacyjne”, które wyposażone są w coś, co można by nazwać zbiorową mądrością, tj. wyobrażeniem dotyczącym tego, co jest w życiu ważne, godne, wartościowe, co warto chronić, ku czemu się skłaniać, o co zabiegać (Taylor nazwałby to wszystko dobrem). Wartości te tworzą pewną strukturę, ta zaś – jak pisze – „nie jest jednakże abstrakcyjna i niezależna, lecz społeczna”<sup>22</sup>, tworzy „stabilizujący kontekst” dla tego, co mówimy i jak postrze-

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 76.

gamy rzeczywistość<sup>23</sup>. Także Rorty uwzględni coś takiego, jak „wspólne słowniki oraz wspólne nadzieje”, które wiążą społeczeństwa w całość<sup>24</sup>. Wprawdzie zasadniczo każda prawda jest, według niego, nietrwała i wytwarzana, lecz w pewnym okresie czasu dany słownik sprawia wrażenie, jak by był stabilny i pewny. Ta niemiecka formuła „als ob” ma tu wielkie znaczenie i wartość stabilizującą. Hillis Miller zauważa, jakże słusznie w tym kontekście, iż badania retoryczne winny być włączone do „badań jej [tj. literatury – MD] wymiaru historycznego, politycznego oraz ideologicznego”, gdyż za każdym razem, w każdej epoce, kształtuje się inny przecież sposób używania języka, odmienny rodzaj retoryczności<sup>25</sup>. Jest to odpowiedź na dość powszechnie odczuwaną nomadyczność ludzkiego sposobu istnienia i działań, a także na brak rozwiązań „mądrościowych” (jak je nazywa Bielik-Robson czy Skarga). Zdaniem Fisha, każda wspólnota coś takiego jednak wykształca. MacIntyre nie tylko potwierdza społeczne kształtowanie sensu i reguł etycznych, lecz wręcz je postuluje, gdy mówi: „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi”<sup>26</sup>. Problem – moim zdaniem – leży chyba w czym innym, w tym mianowicie, że owe wspólnoty nie mają dziś dostatecznej siły egzekucyjnej i wobec tego ich preskryptywność jest niska. Jednak wyobrażenia dotyczące wartości i/lub wyborów życiowych pozostają jako stałe tło, możliwy punkt odniesienia czy nawet przedmiot nostalgii i już to samo trzeba by uznać za wartość. W tym miejscu należy wska-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>24</sup> Richard Rorty, *Prywatna ironia i nadzieja liberalistów*, tłum. Ewa Nowotka, „Twórczość” 1992, nr 12, s. 69 (jest to fragment I rozdz. książki pt. *Ironia, przygodność, solidarność*).

<sup>25</sup> J. Hillis Miller, *Czytanie dokonujące odczytania*, op. cit., s. 134. Warto dopowiedzieć, iż u nas takiej operacji na marnej artystycznie literaturze socrealizmu dokonał Wojciech Tomasiak.

<sup>26</sup> Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum., wstęp i przypisy Adam Chmielewski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 466, por. wstęp, s. XXVIII i nast.



zać na polski głos, który, jak miemam, dobrze wpisuje się w ten nurt refleksji – głos Ryszarda Nycza. W książce *Literatura jako trop rzeczywistości*<sup>27</sup> mówi on rzeczy znamienne: chce zajmować się „nurtem obiektywistycznym” w literaturze, potwierdzając tezę o „związku literatury z rzeczywistością”, przy czym oba te stwierdzenia wpisuje w kontekst językowy: świat poznajemy językowo, a rzeczywistość jawi się już zawsze w formie zmediatyzowanej przez operacje językowo-retoryczne. W związku z tym „(...) w dziele literackim następuje transfiguracja realnego w ślad, tego zaś w trop figuralnej (retorycznej) reprezentacji. W efekcie mamy więc do czynienia z paradoksalnym poznawczym aktem, w którym realność jest przedstawiana, niejako „wywoływana” do istnienia (...) przez tekst i jednocześnie przez niego reprezentowana, jako odtworzenie (zawsze już) pozasłownie danej rzeczywistości”. Te stwierdzenia wydają mi się fundamentalne dla mojego wywodu: jest bowiem oczywiste, że w procesie badania literatury, mówienia o tekście nie da się pominąć jego warstwy językowej rozumianej nowocześnie, tzn. jako sfery ontologiczno-epistemicznej, ale że zarazem wszystko to, co dzieje się w języku, wszelkie jego operacje dotyczą „czegoś”, jakiegoś doświadczenia, jakiejś rzeczywistości. Pisarz XIX-wieczny miał poczucie, że panuje nad rzeczywistością, stoi obok niej i może ją śmiało i bez zająknięcia zreferować; pisarz nowoczesny (modernistyczny) odczuwa lęk, lęk przed stojącym przed nim zadaniem, ale i „lęk przed wpływem”<sup>28</sup> – wie, że sam tkwi w tej rzeczywistości i jako ten-który-jest-w-środku nie może dać pełnego, „obiektywnego” świadectwa, proponuje więc epifanie, fragmenty, drobiazgi, w których zamknięte są zarazem: rzeczywistość, której doświadcza i własna na nią reakcja, ekspresja i ocena.

---

<sup>27</sup> Ryszard Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001, s. 11, 12 i 13.

<sup>28</sup> Harold Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. Agata Bielik-Robson i Marcin Szuster, Universitas, Kraków 2002.

## 5. Fundamentalizm versus antyfundamentalizm

Sens naturalny można by określić inaczej jako fundamentalny czy esencjalistyczny. Chodzi o to, iż za prawdy fundamentalne uznajemy to, co zostało sędzone z historycznych doświadczeń przeszłości i które zostały nam zaszczeplone w języku wychowania, interpretacji, przekazu tradycji, rodzinnej czy szkolnej dyscypliny itp. Ale chodzi także – a może głównie – o język, o zaufanie do niego. Fish ustala tu takie jakości: świat zewnętrzny (przedmiotowy), który postrzega określona jaźń i – jako pośrednik – pewien słownik, który pozwala „nadać dyskursywną formę temu, co postrzeżone”<sup>29</sup>. Najważniejsza wydaje się być gra między owym podmiotem i słownikiem. Świat przedmiotowy pozostaje – jako obiekt ewentualnej analizy, postrzegania i opisu – zasadniczo niezmienny. Podmiot jednak (świadomość postrzegająca) uległ daleko idącej dyskredytacji, a również słownik podlega procesom ograniczenia czy podważania. Rorty na przykład rozróżnia słownik metafizycznego liberała i ironisty (por. tekst *Struktury poznawcze powieści* w tym tomie), co najogólniej można ująć jako – z jednej strony – zaufanie do własnego języka i – z drugiej – głęboką, programowaną nieufność. Antyfundamentalizm zaczyna się w tym momencie, kiedy przynajmniej któryś z tych elementów (podmiot lub słownik) nie funkcjonuje już według starych modusów, a co dopiero, kiedy mowa jest o przesunięciach na obu tak istotnych polach! Rzecz w tym, że nie jesteśmy w stanie – tak naprawdę nigdy nie byliśmy! – stanąć obok języka, na zewnątrz sytuacji określonej przez te trzy kategorie: podmiot-przedmiot-słownik. Nasze narracje na temat świata, który postrzegamy, tworzymy zawsze w określonych ramach paradygmatycznych – i tylko w nich. Nie można sobie wyobrazić innej opowieści niż taką, która respektuje – nawet jeśli jest polemiczna, a nie tylko alegacyjna – ramy tego świata<sup>30</sup>. Ta konstatacja pozwala nadal opisywać świat słowa-

<sup>29</sup> Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, op. cit., s. 253.

<sup>30</sup> Fish cytuje Nelsona Goodmana z pracy *Jak tworzymy świat*, który stwierdza obecność „ramy odniesienia”, w jej obrębie opowiadamy świat, jest to

mi, pozwala – wbrew niepoważnym deklaracjom – wciąż sądzić, że istnieje nie tylko rzeczywistość słowa, ale i rzeczywistość przedmiotowa („obiektywna”), do której zbliżamy się z naszym słownikiem w celach epistemicznych, że – wreszcie – z tego zderzenia wynikają określone sensy aksjologiczne, których pragniemy i które są potrzebne. Potrzebne są nawet antyfundamentalistom. Fundamentem zatem esencjalizmu, jak i antyfundamentalizmu jest przyjęcie do wiadomości, że zarówno świat, jak i człowiek istnieją w danym momencie historycznym w sposób, który określają pewne reguły gry społecznej, epistemologicznej i aksjologicznej, które wprawdzie są zmienne, ale w danym momencie, na danym nam do obserwacji odcinku czasowym zachowują się – na sposób eleackiej strzały – tak, jakby były stałe („als ob”). Naruszenie tych reguł, ich zmienność, niestabilność zauważa intelektualista, który ogarnia ich przebieg na większym odcinku czasowym (jak my, kiedy myślimy tu kategoriami świata przednowoczesnego, nowoczesnego i ponowoczesnego), zwyczajny człowiek ani ich tak dobrze nie dostrzega, ani nie traktuje tak dramatycznie. „Nie jest tak, że antyfundamentalizm jedynie zastępuje składniki fundamentalistycznej wizji świata składnikami innymi; antyfundamentalizm odmawia im stabilności i niezależności, a nawet tożsamości, która jest im nieodzowna, jeśli mają być uważane za podstawy czy fundamenty. Takie byty jak świat, język czy jaźń wciąż mogą być nazywane; nadal możemy dokonywać wartościowań dotyczących ważności, faktyczności, dokładności i odpowiedniości; w każdym jednak wypadku te byty i wartości, razem z ich procedurami identyfikującymi i porządkującymi, będą nieodłączne od okoliczności społecznych i historycznych, w których spełniają swą funkcję. Słowem, te właśnie rzeczy esencjalne (*essentials*), które dyskurs fundamentalistyczny przeciwstawia temu, co lokalne, historyczne,

---

więc zawsze praca „sposobu opisywania”, a nie tworzenia „świata światów”, (w:) tegoż, *Interpretacja, retoryka, polityka*, op. cit., s. 254.

przygodne, zmienne i retoryczne, okazują się zależne od tego, co lokalne, historyczne, przypadkowe, zmienne i retoryczne, czy też wręcz funkcją tegoż. Fundamentalistyczna teoria zawodzi, rozpada się w gruzy, ponieważ jest od początku uwikłana w to, ponad co usiłuje się wznieść<sup>31</sup>. W ten sposób Fish legitymizuje mniemanie Derridy, że nasze poznanie zawsze jest już zapośredniczone przez język, ponieważ nie jesteśmy w stanie ani nim się nie posługiwać, ani – tym bardziej – stworzyć słownik najzupełniej nowy i od istniejącego niezawisły. To z kolei uzasadnia współczesne reguły myślenia kategoriami retoryczności, gdyż za każdym razem to, jak mówimy odnosi się do pewnych zasad powszechnych. Jednak chyba nie to, co mówimy – w tym obszarze zachowujemy pewną suwerenność i powinniśmy ją z pożytkiem wykorzystywać. Językami, metodologiami można się naturalnie beztrudno bawić (i wiele jest na to przykładów), ale wydaje się, że przy dobrze zorganizowanej świadomości rzeczy jesteśmy w stanie dawać świadectwo jakiejś istotnej prawdzie, w której ani analizowany obiekt, ani kierunek oglądu, ani też język krytyki nie będą przypadkowe i bez znaczenia. W tym celu wystarczy zrozumieć, że wprawdzie posługujemy się językiem, który „nie jest nasz”, ale że zarazem nie jest on uwolniony ze wszystkich obligacji społecznych i poznawczych, że – w danym czasie, w danej epoce – obciążają go serwituty (lokalnego) znaczenia i wartości, a wtedy nasza praca nabierze innego sensu i wpływu na środowisko mentalne. Dość oczywiste wydaje się to, iż mówimy tu nie o jednej moralności, która zakłada prekskrypcyjnie ustanowiony model zachowania, postępowania, rozumienia itd., ale że zawsze mamy przynajmniej dwa takie sposoby do wyboru. Dopiero wtedy – i zawsze wtedy! – mamy do czynienia z działaniem etycznym, ponieważ jesteśmy zobligowani do dokonania wyboru między wartościami, systemami etc. Moment wyboru, czas decyzji jest właśnie nacechowany etycznie<sup>32</sup>. Tam, gdzie rządzi jednoznaczność, gdy mamy do czynienia

<sup>31</sup> Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, op. cit., s. 365.

<sup>32</sup> To właśnie podkreśla Michał P. Markowski, kiedy mówi, że „wielowyladalność tekstu nie jest efektem interpretacji, ale jej warunkiem”

z narzuconym sposobem postępowania, nie ma etyczności, nie ma wyboru. Etyczność oznacza decyzję, wybór spośród przynajmniej dwóch racji, sposobów widzenia, oznacza uwikłanie w aporetyczność. Rorty nazywa to etyką wrażliwości, w przeciwieństwie do etyki zasad (np. fundowanych przez rozmaite systemy religijne czy polityczne, wytwarzające określoną preskryptywnie moralność)<sup>33</sup>, przy czym tę pierwszą wiąże z zaciekawieniem poznawczym i „zobowiązaniem wobec wspólnoty”, co oznacza wyminięcie sztywnych reguł usankcjonowanych kantowskim „prawem moralnym” czy kodeksem cywilnym (s. 60).

Rzecz w tym, że zmieniły się miary czasowe związane z trwaniem takiej czy innej interpretacji. Doświadczenie gwałtownie straciło na znaczeniu, topos „mądrym starca” bezpowrotnie doznał klęski i poniżenia, nie to bowiem się liczy, co wiemy i znamy, lecz to, czego możemy się dowiedzieć i nauczyć, w tym turnieju wygrywa zawsze młodość i potencjalność. Nasza epoka zmusza wszystkich do porzucenia tradycyjnych wyobrażeń dotyczących trwania jakiegokolwiek prawa czy reguły (dotyczących na przykład wiary, podmiotowości, języka, postrzegania, moralności itp.). Wszystkie one zmieniają się w takim tempie, jak nigdy przedtem, co wywołuje szok, bunt i odrzucenie. Ale te kategorie wskazują na doświadczenie i reakcje emocjonalne, mentalnie bowiem jesteśmy w stanie owe zmiany zaakceptować. To główny, jak się wydaje, problem: niewspółmierność doświadczenia mentalnego z emocjonalnym. Nasz rozum akceptuje wiele z tego, co mówi współczesna nauka, tylko nasze emocje wzniecają bunt. Reakcje logiczne są bowiem „zimne”, zaś reakcje psychiczne „gorące”, stąd trudność.

---

(podkr. autora) (w:) *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 32–50, tu: 33.

<sup>33</sup> Por. Richard Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, tłum. Daria Abri-szewska, przejrzał Andrzej Szahaj, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 51–63, tu: 53.

## 6. Kategorie kryzysu i relatywizmu

To zderzenie rodzi sytuację kryzysu. Kryzysem jest każda konfrontacja języka esencjalistycznego (fundamentalistycznego) z momentalnym i lokalnym (historycznym), które wypływa z określonego doświadczenia, sytuacji i kontekstu. Pierwszy jest bowiem zarazem językiem emocjonalnym, drugi – tylko językiem mentalnym. Ale ponieważ ze zmianą mamy do czynienia zawsze, a dziś widać ją gołym okiem, można więc powiedzieć, iż mamy też do czynienia z permanentnym kryzysem. Samo więc pojęcie kryzysu, jakże często używane w sensie wartościującym, nic nie znaczy; jest w istocie neutralną znaczeniowo konstatacją. Przynajmniej powinno być tak rozumiane<sup>34</sup>. Stale funkcjonujemy w sytuacji kryzysu. Podobnie trzeba by zweryfikować znaczenie kategorii „fundamentalizm”. Fundamentalizm w świetle powyższych uwag nie jest bowiem treścią, lecz postawą wobec określonych treści, postawą obrony mianowicie, wiernego trwania. Zmieniające się jednak modele lektury, dowartościowanie indywidualnego odczytania, „odpowiadającego” na wezwanie tekstu, otwartość sensu mogą grozić rozpasanym relatywizmem. Takie stanowisko, dość kasandryczne, daje się często słyszeć. Nie jest jednak aż tak źle. Zwróćmy uwagę, za Fishem, na dyscyplinującą siłę owych „wspólnot interpretacyjnych”, których oddziaływanie jest jednak widoczne mimo zastrzeżeń już wcześniej wypowiedzianych. Niewątpliwie mamy do czynienia z wyraźniejszym niż w dawniejszych epokach przyzwoleniem społecznym na eksperyment, na szokowanie, na ustanawianie nowych paradygmatów obyczajowych czy językowych, ale to nie znaczy, że obejmują one wszystkie poziomy społeczne istnienia i wszystkie jego sfery. Obserwujemy raczej ścieranie się, zderzanie, konfronta-

---

<sup>34</sup> Przywołuję tu bliskie mi słowa Ciorana: „Idea bliskiej śmierci Europy dochodziła do głosu i znajdowała odzew w chwilach wielkich klęsk – we Francji po roku 1814, 1870 i 1940, w Niemczech po 1918 i 1945 roku. Tymczasem Europa, obojętna na krzyki Kasandry, beztrudnie trwa w swej agonii i być może ta agonია, tak trwała i uparta, jest jej nowym życiem”, (w:) Emile Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty. Eseje i portrety*, tłum. Jan Maria Kłoczowski, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 38.

cję i właśnie te okoliczności stają się akuszerami nowych jakości w życiu społecznym i nowych doświadczeń dla jednostek. Oznacza także zwiększone uwrażliwienie na tę zmianę, na różnicę, na „istnienie w zwarciu”, na współobecność, na konieczność tolerancji.

## 7. Wybór etyczny

Tytułowa etyczność nie jest więc w moim rozumieniu, powracam do początku, żadnym dekalogiem moralnym wywiedzionym z takiej czy innej tradycji filozoficzno-religijnej. Nie jest arystotelesowskim dążeniem do doskonałości, ani chrześcijańskim pozostawaniem w obrębie idei Boga. Nie jest też prostym szukaniem metafizyki. Oznacza jedynie zwiększoną odpowiedzialność za wybór metody krytycznej, za język, którym mówimy czy piszemy o tekstach literackich, oznacza też większą uwagę poświęcaną substancjalnie określone podmiotowi działań i/czy doznań. Oznacza także, z drugiej strony, uwrażliwienie na aksjologię dzieła, bez względu na pokrętne i niejawne nieraz sposoby uobecniania tej problematyki. W obliczu bowiem prawdy, że nie ma tekstu ani znaczenia uniwersalnego, lecz tylko te, które powstają w każdorazowej lekturze i wobec innego przeświadczenia, które mówi, że nie da się dowieść, „co autor miał na myśli” – pozostaje jedynie ukazać, co i jak dany tekst znaczy dla mnie. Winienem w tym postępowaniu odkryć i uzasadnić własną strukturę rozumienia, to jest ów „fundament” postępowania, który mocno i wyraźnie wskazuje jednak na myślący podmiot. Ujawniam w tym sensie siebie, odkrywam swoją „twarz”, obnażam się przed odbiorcą, przed – Drugim, przed Innym, przed Nie-Tożsamym. To jest właśnie ten nowoczesny, w Lévinasowskim sensie, moment etyczny. „Epifania twarzy jest etyką”<sup>35</sup>. Ten podmiot – co naturalne – podlega zmianom, wpływom, różnym i zmieniającym modusom wiedzy itp., ale ma przy tym wszystkim świadomość historii, tradycji, swojego Ja i one ostatecznie kształtują jego poznawcze opcje.

---

<sup>35</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 234.

## Trzy utraty. I trzy pożytki

---

Chcę zastanowić się najpierw, co zostało w XX wieku utraczone. W zakresie antroposfery dostrzegam trzy takie obszary. Jest to: *primo* – utrata poczucia różnicy między dobrem a złem i, co za tym idzie – banalizacja zła; jest to *secundo* – utrata różnicy między *sacrum* a *profanum*, przy czym *sacrum* oznacza tu wartości rozumiane znacznie szerzej niż tylko w sensie religijnym; jest to – *tertio*: utrata poczucia różnicy między tragedią a tragicznością. Nie oznacza to zapewne, że wyczerpałem wszystkie możliwości, te jednak są dość zasadnicze i mam wrażenie, że wszystkie inne wskazania miałyby charakter dopowiedzeń i byłyby pojęciowo węższe. We wszystkich przypadkach mowa jest o **utracie poczucia różnicy** między jednym a drugim członem opozycji, gdyż one same funkcjonowały i funkcjonują nadal, utrata mieści się w obrębie tego, co jest sposobem ich dzisiejszego pojmowania i odczuwania. Charakterystyka tych pojęć obejmować więc będzie to, co jest swoistym przesunięciem, radykalizacją lub rozmyciem, niemożnością jasnego zdefiniowania, a nie usunięciem; pytanie, jakie się tu pojawi jest zapytywaniem o to, jak te wartości wyglądają i jak pracują dzisiaj.

Mam zamiar udowodnić w związku z tym, iż mamy do czynienia z rozwojem raczej, z mutacją, z ujęciem antyfundamentalistycznym, z nową jakością znaczeniową tych pojęć, a nie z ich zaniechaniem czy likwidacją. Stąd druga część tytułu.

W przypadku tragiczności sytuacja jest szczególnie skomplikowana. Nadal zdarzają się doświadczenia czy działania, które – podobnie jak dawniej – nazywamy tragicznymi (rozumienie potoczne, odnoszące się do zdarzeń fizycznych, materialnych), wciąż doświadczamy uczucia tragiczności, bezsensu lub grozy ist-



nienia (rozumienie metafizyczne), ale kultura współczesna obchodzi się z tym fenomenami jakoś inaczej. Jak – to jest właśnie moje pytanie.

Zacząć wypada od pytania o źródła, zarówno w sensie początku, *terminus a quo*, jak i o przyczyny – oba te kompleksy wskazują, jak się zdaje, na moment kształtowania się świadomości i kultury nowoczesnej, czyli na XVII i – zwłaszcza – na XVIII wiek. To czas radykalnej zmiany w kulturze europejskiej, widzimy ją coraz ostrzej i coraz dobitniej poprzez badania ostatnich dekad. Nie byłoby takiego spojrzenia bez Foucaulta, bez Taylora, bez Adorno i Horkheimera, bez Habermasa, MacIntyre’a, Marquarda, Giddensa, Lyotarda, bez Baczki, Pomiana, Kołakowskiego, bez Baumana. Wszyscy oni, choć od różnych stron, zajęli się rozpracowywaniem tego doświadczenia, które okazuje się kluczowe dla naszego również istnienia i rozumienia siebie współczesnych (wskazuje na to wyraźnie np. Taylor). Jest to moment rodzenia się tzw. epoki nowoczesnej, czyli nowoczesności, którą doświadczenia holocaustu nakazują nazywać ponowoczesnością (Bauman), ale funkcjonuje także nazwa „późna nowoczesność” (Giddens), która wskazuje na ciągłość i niezamkniętość tego periodu. Osobiście jestem zdania, iż doświadczenie drugiej wojny światowej i zwłaszcza holocaustu było graniczne i radykalne w swej wymowie i konsekwencjach dla rozumienia ludzkiej cywilizacji i że w związku z tym lepsza, bardziej adekwatna jest nazwa ponowoczesność w myśleniu o społeczeństwie, a w kulturze postmodernizm, bo sztuka, w tym literatura współczesna, ma jednak inne cechy i dążenia niż owa „późna nowoczesność”. Ale to kwestia subtelnych różnic i, w końcu, osobistej decyzji. Pośród więc rozmaitych zdarzeń, działań, procedur społecznego istnienia oraz sensów tamten czas ma kilka takich, które możemy wskazać w naszym tu dowodzie.

Po pierwsze: wiek oświecenia jest wiekiem kształtowania się tzw. rozumu instrumentalnego, co w refleksji filozoficznej określane bywa jako „filozofia racjonalna”<sup>1</sup>. Oznacza to m.in. jako swoją

---

<sup>1</sup> Por. Agata Bielik-Robson we wstępie do: Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wyd. Naukowe

konsekwencję odejście od myślenia kategoriami emocji. Wprawdzie jeden z wielkich filozofów-pisarzy tego czasu, Rousseau, kierował uwagę współczesnych właśnie na wartość uczucia i – jak to pokazuje Taylor w swojej wielkiej analizie – osiągnął cel, bo przyczynił się do zbudowania podstaw do romantycznego (Herderowskiego) ekspresywizmu, lecz stało się to trochę na paradoksalnej zasadzie: podstawą było uczucie, a rezultatem rozumne i pragmatyczne działanie zmierzające do induwiduacji. Jednak podstawowy element pracy dydaktycznej oświecenia, jakim jest powiastka filozoficzna, powieść edukacyjna, czy libertyńskie książki markiza de Sade'a pisane są z wyraźnym celem: aby dowartościować tego, kto kieruje się rozumem, a nie tego, kim rządzą emocje. Nawet najbardziej wymyślne praktyki seksualne podyktowane były pracą rozumu, który wychodził z założenia, iż człowiek w całości jest wytworem Natury i że w związku z tym każdy rodzaj zachowania da się usprawiedliwić jej racjami. Źródłowy był projekt umysłu. Rozum instrumentalny będzie później ostro krytykowany<sup>2</sup>, na razie jednak traktowano go jako swego rodzaju czyn rewolucjonizujący mentalność osiemnastowieczną. Ten trzeźwy rozum, dodajmy już w tym miejscu, doprowadzi w XX wieku do ukształtowania się najbardziej pesymistycznej i tragicznej filozofii, jaka powstała w dziejach, mianowicie egzystencjalizmu w edycjach Heideggera, Sartre'a, Camusa, Ciorana i im podobnych. Z jednej strony doprowadził on do ukształtowania się tzw. filozofii egologicznej, której skutki odczuwamy wszyscy w szerokim doświadczeniu antroposfery, z drugiej – do odhumanizowania cywilizacji współczesnej, o której zdarza się czytać, iż sztuczna inteligencja niebawem uzna naturalną inteligencję człowieka za niepotrzebną.

---

PWN, Warszawa 2001, oprac. naukowe Tadeusz Gadacz, wstęp Agata Bielik-Robson, s. XVIII.

<sup>2</sup> „Wiek XX niejako wyrzekł się rozumu pojmowanego jako wewnętrzne prawodawstwo. Wewnętrzne usankcjonowanie idei przez konieczność i oczywistość zastąpił sankcją zewnętrzną – przez działanie i powodzenie” – pisze Bertrand Saint-Sernin w: *Rozum w XX wieku*, tłum. Marian Leon Kalinowski i Bogdan Banasiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 200–201.

Po drugie: świat sam w sobie zawsze postrzegany był jako tajemniczy i nieprzyjazny i, jak wiemy, odczuwanie tego stanu rzeczy prowadziło do kształtowania się różnego rodzaju wyjaśnień w postaci mitów, rytuałów, religii, narracji genezyjskich itp. Kant witał oświecenie właśnie jako epokę, w której człowiek opuszcza stan dziecięcej naiwności, Horkheimer i Adorno zwracali uwagę na walkę oświeceniowego racjonalizmu z myśleniem mitycznym<sup>3</sup>. Wieki średnie i późniejsze aż do XVIII operowały pojęciami kosmosu (czyli ustanowionego ładu), Wielkiego Łańcucha Bytów (Lovejoy), a jednostki wpisywane były w większe korporacje typu drużyna rycerska, klan, kościół, zakon itp. Wiek oświecenia dowartościował, jak twierdzi Taylor, rolę uczucia w obrębie rodziny w dwojakim sensie: najpierw, bo związki małżeńskie zawierane były na zasadzie uczucia, a nie kontraktu, a potem – ponieważ rodzina była miejscem realizowania się najważniejszych potrzeb jednostki: miłości, szacunku, pracy, opieki, władzy, pedagogiki, gromadzenia dóbr itp. Powieść XIX-wieczna więc opowiada dzieje rodziny, szlacheckiej czy – w przestrzeni Zachodu – mieszczańskiej jako najbardziej akceptowanego i uznawanego sposobu realizowania się człowieka. Współcześnie rodzina rzadko spełnia już te oczekiwania: zatomizowana, rozbita, naznaczona e/migracyjnością, która tak radykalnie odwraca stosunki wewnątrz niej samej (co udowodniła M. Mead), próbuje na nowo określać swój charakter, rolę i miejsce w społeczeństwie. Pewne jest jedno: nigdy nie będzie już taka, jak dawniej i jej funkcje zostały trwale odmienione. Powstaje pytanie: co, jakie związki, organizacje, systemy mogą stanowić współcześnie to miejsce, które ukoi lęk jednostki przed światem. Powiedzieliśmy, że funkcji takiej nie jest w stanie podolać współczesna rodzina, ale też ani kościół, ani u/rząd, ani wojsko, ani szkoła. Potrzeby psychiczne ludzi są mniej więcej stałe i, jak wiemy, pojawiają się na to miejsce rozmaite formy korporacyjne, sekty religijne, związki twórcze, grupy internetowe itp.

---

<sup>3</sup> Por. Immanuel Kant, „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności (...)”, (w:) *Co to jest Oświecenie?*, (w:) Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, postłowie Marek J. Siemek.

(pisze też o tym Giddens). Eleazar Mielecinski wskazywał z kolei na odnowienie w XX wieku mitu (tzw. remitologizacja). To dowodzi tylko wielkiej potrzeby bycia w grupie, bycia z innymi, we wspólnotowych narracjach, nie daje jednak odpowiedzi, czy owe formy takie potrzeby skutecznie zaspokajają.

Po trzecie: w XVIII wieku następuje coś, co – za Weberem – nazywa się „odczarowaniem świata”. Oznacza to właśnie radykalizację poglądów w sferze legitymizacji świata, odejście od jego Boskiej konstytucji i celowej konstrukcji, przesunięcie ciężaru odpowiedzialności za świat z instytucji Boga na instytucje ludzkie (Marquard, Taylor). To osiągnięcie i ten rodzaj „wielkiej narracji”, która się tam zaczęła ma jednak z dzisiejszej perspektywy i w świetle mojego projektu sens dwuznaczny: ład boski bowiem, system deistyczny ustanawiał wyraźne reguły gry w świecie, wyznaczał miejsca w hierarchii bytów, narzucał określone zachowania, obyczaje, prawa i obowiązki, słowem – tzw. dobra konstytutywne (według Taylora) były wyraźne, czytelne dla każdego i dobrze osadzone. Kiedy Bóg został „zdjęty ze swego urzędu” (Marquard) i zastąpiony przez człowieka, cały ten wyraźny i jasny system zaczyna się rozpadać. Wszystkie jego składniki rozchodzą się, przestają współgrać, współpracować ze sobą. Jakaś próba ratowania dawnego porządku w nowej szacie będą pozytywistyczno-organicystyczne koncepcje Spencera i Comte’a, ale już Marks z jednej, a Darwin z drugiej strony będą pokazywali, jak głębokie przepaście, jakie nieprzezwykłe różnice się ujawniają zarówno w myśleniu o człowieku jako jednostce, jak i elemencie systemu społecznego. Towarzyszy temu pesymistyczna filozofia Schopenhauera, której szyderczym dopowiedzeniem będzie – na przełomie XIX i XX wieku – psychoanaliza Freudowska atakująca człowieka w tym, co było jego świętym jądrem, tzn. w mniemaniu o własnej wewnętrznej (jaźniowej) integralności i filozofia Nietzschego, który przeczy Bogu („Bóg umarł”), przeczy – za Fichtem – ludzkiej spójności (nie jest pewne, czy to, co uważam za JA jest rzeczywiście moim JA), przeczy moralności (nie ma moralności jako takiej, są tylko moralne interpretacje czynów, a te są zawsze czyjeś), przeczy logice przyczynowo-skutkowej (zamieniając miejsce przyczyny i skut-

ku i wprowadzając tzw. logikę paradoksalną), przeczy Kościołowi (uważa go za instytucję ludzi słabych i słabość wspierającą), przeczy człowiekowi (w idei nadczłowieka). „Dwudziestowieczny nihilizm wynika, według wielu opinii, z owej intelektualnej »śmierci« Boga, w której ludzie dopatrzili się spełnienia swej autonomii, nie dostrzegłszy jednakże tego, iż równocześnie utracili pewien miernik” – pisze Saint-Sernin. „(...) nie istnieje już żadna instancja uniwersalna i absolutna; dysponujemy tylko instytucjami lokalnymi i kolektywnymi (...)” – dopowiada<sup>4</sup>.

Wszystkie trzy kategorie, które mnie tu interesują w kontekście utraty zostały w mniejszym czy większym stopniu naznaczone przez to doświadczenie, tu zaczyna się ich jeśli nie degradacja, to w każdym razie de-konstrukcja, prowadząca do zmian dość zasadniczych. Podkreślam to słowo: de-konstrukcja, ponieważ nie chcę pozostawać wyłącznie na płaszczyźnie konstatowania tego, co się zdarzyło, aby wysnuwać apokaliptyczne wnioski. Słowa takie, jak „utrata”, czy „destrukcja” mogłyby takie rozumienie sugerować. Traktuję te zmiany raczej w kategoriach naturalnej dynamiki życia, która obiektywnie zmienia te czy inne wartości bądź sytuacje. Jeżeli te zmiany wydają się niedobre, to dlatego, że rządzi nami – na szczęście czy na nieszczęście – pamięć, wiedza przeszłości, często jej niezasłużona idealizacja, głównie zaś ideał etyczny w znaczeniu Ricoeurowskim (etyka jako dążenie do dobra<sup>5</sup>) i to, co Anthony Giddens określa mianem „powrotu wypartych treści”<sup>6</sup>. W tym jest wartość. Żyjemy w trudzie, uwzględniamy zmiany, konieczności, ale nie gubimy z oczu wzorca czy też, może precyzyjniej – fantomu wzorca. Fantomu dlatego, że żadne społeczeństwo nigdy nie spełniało wszystkich postulatów i założeń, to zdarzało się tylko w utopiach. „Świat utopii to ekstremum dobro-

<sup>4</sup> Bertrand Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, op. cit, s. 8–9.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski, oprac. i wstęp Małgorzata Kowalska Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 282 i nast.

<sup>6</sup> Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo późnej ponowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 276.

ci powszechnej” – powie Stanisław Lem<sup>7</sup>. Zarazem jednak widać, jak bardzo ważny jest ten idealny wzorzec.

## 1. Zło przemienione

Wydaje się, że wiele sensów zła bierze się z obciążenia życia, istnienia ludzkiego fałszywymi serwitutami; do ich rozpowszechnienia przyczyniła się także religia. To w obrębie tych doświadczeń zrodziły się rozmaite przeświadczenia o fundamentalistycznym charakterze, których złamanie czy przekroczenie kojarzone bywało właśnie ze złem, zło zaś – z nihilizmem. Ta kategoria dopiero co pojawiła się w uwagach Saint-Sernina. Winfried Weier mówi o „pozytywistycznym założeniu, że sens musi występować jako stwierdzalny fakt, by można go było uznać za coś rzeczywistego”<sup>8</sup>. Wszystko to łączy się z religijnym i tradycyjnym rozumieniem życia ludzkiego jako życia wyposażonego w sens. Jednakże filozofia uwolniona od myślenia kategoriami boskimi/religijnymi, mianowicie filozofia egzystencjalna (by nie wspominać nurtu materialistycznego, który zwykle rozumiał ten sens społecznie), poczynając niemal od Kierkegarda, ale już z całą pewnością od Nietzschego pyta, czy w ogóle istnienie potrzebuje sensu. Widzenie takie i rozumienie istnienia człowieka jako bytu samo-się-legitymizującego i samo-usprawiedliwiającego-poprzez-bycie po prostu wprowadza przeciw Heidegger, który przy okazji atakuje metafizykę jako dziedzinę, która została niejako wymyślona na użytek człowieka religijnego. Wydaje się, że to jest podstawowe źródło rozumienia i konstytuowania tradycyjnie rozumianego zła: jako przekroczenie określonych dogmatów i ideałów wiary religijnej.

Filozofia od dość dawna pokazuje, iż nie ma czegoś takiego, jak przedustawne rozumienie dobra i zła, lecz że stoją za tym pewne organizacje (Kościół), przekazy (Biblia), nakazy (prawo

<sup>7</sup> Stanisław Lem, *Etyka zła*, (w:) *Sex wars*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1996, s. 55–87, tu: 61.

<sup>8</sup> Winfried Weier, *Pobieżność refleksji nihilistycznej*, (w:) *Wokół nihilizmu*, pod red. Grzegorza Sowińskiego, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 213.

stojące często na usługach panującej religii, a na pewno władzy) itp. i że cała ta sfera w istocie nie istnieje, a przynajmniej, iż poddaje się krytycznemu oglądowi. Filozofia wychodząca z przesłanek materialistycznych zgoła inaczej widziała istotę dobra i zła; było ono konstytuowane społecznie i wynikało przede wszystkim z charakteru stosunków międzyludzkich. Weier również Jaspersowi zarzuca kojarzenie sensu z jakimiś stałymi zamierzeniami, zamysłami; sam wskazuje na konieczność odejścia od esencjalistycznego i racjonalnego ustanawiania sensu, gdyż – podobnie jak życie samo – musi on mieć charakter dynamiczny, otwarty, podatny na modyfikacje, dopowiadanie. W ten sposób można uniknąć myślenia kategoriami nihilistycznymi, taka modyfikacja dobrze służy także kategoriom dobro-zło. Dziś nabrały one innych treści, manifestują się także inaczej. „Zatem do nihilizmu nie prowadzi dialektyczny racjonalizm Hegla, lecz niedialektyczny racjonalizm Kartezjański, który kostnieje w unieruchamiających definicjach” – komentuje Weier<sup>9</sup>. Co nie znaczy wcale, że należy zupełnie zlekceważyć kategorie metafizyki; sądzę, iż coś takiego istnieje w każdym człowieku i jest oparte na jego inteligencji; im wyższy jej poziom, tym głębsze pragnienie transcendencji, wykroczenia poza byt własny, chęć odpowiedzi na podstawowe pytanie: po co się człowiek rodzi i dlaczego umiera. Myślę, że w tym kierunku powinno iść rozumienie metafizyki. Wodziński wskazywał kiedyś na dwie metafizyki: starożytnych, którzy pytali o byt i nicosć oraz chrześcijaństwo, które ufundowało swoją metafizykę na pytaniu o dobro i zło – oczywiście w kontekście Nowego Testamentu, Chrystusa i Krzyża<sup>10</sup>. Dzisiejsze, laickie i egzystencjalne rozumienie metafizyki związane jest z pytaniem o sens lub bezsens istnienia. Po odrzuceniu bowiem boskiego źródła istnienia, pozostaje nierozwiązane i wciąż ponawiane pytanie: po co istniejemy, dlaczego się rodzimy a – to zwłaszcza – jak wartość istnienia uzasadnić w obliczu jego przemijalności. Radykalne

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 217. Podkr. autora.

<sup>10</sup> Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994, s. 598–599.

odpowiedzi dali na to pytanie właśnie Nietzsche, kiedy mówił o istnieniu dionizyjskim „poza dobrem i złem”, bez konieczności zapytywania o sens istnienia<sup>11</sup> i Heidegger, gdy mówił, iż uzasadnieniem dla naszej egzystencji jest bycie samo, owo tu-bycie, czyli Da-sein, w którym winniśmy uwzględniać również nasz kres, odejście. Dramatyczną odpowiedź dawał Camus wspominając o samobójstwie<sup>12</sup>. Można by więc powiedzieć, iż współczesna myśl, po zatoczeniu wielkiego koła, które napędzała idea chrześcijańska, wróciła do greckiego punktu wyjścia i – w zmodyfikowany sposób – pyta przede wszystkim o różnicę między bytem/istnieniem a niebytem/nieistnieniem.

Współczesne rozumienie dobra i zła wiąże się ściśle z trzema kategoriami: religią, a raczej jej upadkiem, sekularyzacją myślenia powszechnego itp., z innym rozumieniem jednostki w świecie, a zwłaszcza z jej emancypacyjnymi dążeniami, które w całej rozciągłości uruchamiają tzw. rozum instrumentalny<sup>13</sup> oraz z degradacją wartości wiązanych z instytucjami społecznymi, typu państwo, partia, naród, klasa etc. Na istotne zmiany w obrębie wszystkich tych kategorii zwracał uwagę Hermann Rauschning już w latach pięćdziesiątych (co współgra skądinąd z odchodzeniem w literaturze od starego modelu *mimesis*, prawdy i narracji poprzez

---

<sup>11</sup> Karl Loewith, *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przezwyciężenie nihilizmu*, (w:) *Wokół nihilizmu*, op. cit., s. 122 i nast.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>13</sup> Zwraca na to uwagę Ludvig Landgrebe w: *O przezwyciężeniu nihilizmu europejskiego* (w:) *Wokół nihilizmu*, op. cit., s. 230. Pisze tam: „Sensem dziejów świata stały się samorealizacja rozumu, kształtowanie świata według rozumowych zasad, postęp w poszerzaniu panowania rozumu nad światem”. Dalej nazywa to „tragedią” (s. 238) i formułuje tezę: „Jeśli mamy na powrót uzyskać trwały grunt, to musimy przywrócić więź człowieka z całością bytu, więź z absolutną strukturą, nad którą człowiek nie ma mocy, więź, której zaprzeczyła jego emancypacja” (s. 239, podkr. autora). W podobnym trybie, ale wskazując na konieczność postępowania nie tylko wedle „praw rozumu”, ale i „praw serca” wskazuje XVIII-wieczny filozof F.H. Jacobi (stąd kategoria Rousseau), zob. Otto Poeggler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, (w:) *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, pod red. Stanisława Gromadzkiego i Jerzego Niecikowskiego, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, s. 27.



tw. nową powieść francuską do postmodernizmu). W dziele pt. *Masken und Metamorphosen des Nihilismus* rozpatruje trzy fazy; pierwszą jest człowiek z przełomu XIX i XX wieku, któremu się wydaje, iż może kształtować siebie niezależnie od społecznych, kościelnych i intuycjonalnych reguł istnienia – w literackiej wersji możemy tu wskazać model dekadenta, konflikt filister – artysta itp. – wspierała takie myślenie z jednej strony filozofia Nietzschego, a z drugiej Bergsona i Freuda. Już jednak doświadczenie pierwszej wojny światowej wykazało „nieistotność istnienia indywidualnego, które pierwsza generacja uważała za ostateczny sens”<sup>14</sup> (podobne tony usłyszymy u naszego Witkacego, bardzo dramatyczne u Struga, itp.), znaczenia nabiorą znowu twory obiektywne w rodzaju narodu, państwa (powstało ich kilka w wyniku pierwszej wojny przecież), klasy, rewolucji (por. doświadczenia rosyjskie). „Doświadczeniem drugiej generacji nie jest już szczęście wyzwolenia, lecz szczęście obowiązku, przyporządkowania, podporządkowania, ofiary z własnego ‘ja’” – pisze Rauschning. W filozofii oznaczać to będzie neopozytywizm, kulminujący utworzeniem Koła Wiedeńskiego, w psychologii odejście od freudyzmu w kierunku behawiorystycznej obserwacji (por. J.B. Watson, *Behaviorism*, 1925)<sup>15</sup>. U nas z jednej strony można wskazać pisarstwo Juliusza Kadena-Bandrowskiego, Zofii Nałkowskiej czy Marii Dąbrowskiej, z drugiej – Gombrowicza z jego programowym protestem przeciwko zawłaszczaniu jednostki przez wartości zewnętrzne (państwowe). Jak wiadomo jednak, i w obrębie jego generacji nie było jednomyślności: Andrzejewski w imieniu pokolenia niejako występował z wołaniem o wskazanie wartości wspólnych, przeciwko czemu gwałtownie protestował właśnie Gombrowicz<sup>16</sup>. Doświadczenie trzeciej generacji, zdaniem Rauschninga, oznacza

<sup>14</sup> Hermann Rauschning, op. cit., cyt. za: *Wokół nihilizmu*, s. 182.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Por.: Jerzy Andrzejewski, *Młoda literatura oskarżona* oraz *Samotne pokolenie*, „Prosto z Mostu” 1935, nr 6 i 7, odpowiedź Witolda Gombrowicza pt. *Atmosfera i kot. W odpowiedzi p. J. Andrzejewskiemu*, „Prosto z Mostu” 1935, nr 9. Szerzej na ten temat piszę w książce *Polska awangarda prozatorska*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 63–71.

rozczarowanie tworamii kolektywnymi, w rodzaju państwa, klasy, rasy, narodu itp. Można to łączyć z narodowym socjalizmem w Niemczech, ze stalinizmem w Rosji sowieckiej i faszyzmem włoskim czy hiszpańskim, kulminujących w II wojnie światowej. O totalitarnych systemach w Azji (np. w Chinach, Korei itp.) mało jeszcze wtedy wiedzano i mówiono. To ostatnie rozczarowanie pogłębiło się w następnych dekadach. Rauschning na podstawie swojej analizy wysnuwa nader dramatyczne wnioski na temat człowieka, oparte na rozumowaniu „ani...,ani”. Człowiekowi współczesnemu nie jest potrzebny ani Bóg chrześcijański, ani Bóg filozofów, nie chce ani budować, ani obalać, poddaje się dryfowaniu. Nie istnieje dla niego „ani dobro, ani zło; ani odpowiedzialność, ani wina; ani więź, ani obowiązek”. Nie jest, nie może być z natury rzeczy „ani moralny, ani niemoralny”. Zadowala się „stanem całkowitej bezsensowności i bezwartościowości; faktu, że nie potrafi stawiać już żadnych pytań, nie uważa ani za zysk, ani za stratę”<sup>17</sup>. Takiego rozumowania dziś byśmy pewnie nie zaakceptowali, choć podobnie kasandryczne tony zdarza się słyszeć w pismach Baumana, potrafimy jednak wskazać na teksty, które konstruują koncepcje społeczeństwa obywatelskiego i liberalnego (Rorty), opartego na głębokiej podstawie dobra (Taylor, Murdoch), poszukiwaniu czegoś, co mimo wszystko ludzi łączy, scala i animuje do umiarkowanie radosnego trwania i dalszej pracy (Kołakowski, Giddens, Skarga, Tischner). Właśnie u Taylora pojawia się to głębokie, „fundamentalne” przekonanie, iż głęboką istotą funkcjonowania człowieka w świecie jest idea dobra. Lem także wskazuje w swojej ironicznej analizie, iż zło, aby zaistnieć, potrzebuje tła w postaci dobra. „Zło, w przeciwieństwie do dobra, nie jest samowystarczalne” – pisze<sup>18</sup>.

Jako zło zaczęliśmy także traktować role społeczne i rodzinne, które praktykujemy. Jak wiadomo, jest to bardzo rozległy teren dwudziestowiecznej refleksji, zapoczątkowanej przez egzystencjalizm, ale bardzo żywiołowo rozwijanej w Ameryce Północnej, naj-

---

<sup>17</sup> Ibidem, s. 183–184.

<sup>18</sup> Stanisław Lem, *Etyka zła*, op. cit., s. 77.

pierw w postaci tzw. psychologii kulturowej (Erich Fromm, Karen Horney itd.), z drugiej przez teoretyków zachowań w rodzaju Ervina Goffmana i Edwarda Halla. Egzystencjalizm (głównie Sartre) dostrzegając wprawdzie, że w życiu codziennym odgrywamy jakieś role, ale że nie jest to cała prawda i że można znaleźć w naszych zachowaniach, w emocjach, w refleksji coś ponad to, co prezentujemy na zewnątrz. W ten sposób zachowuje się na przykład bohater *Obcego* Camusa, który jest oskarżany o nieczułość wobec matki, bo pił przy jej trumnie kawę i palił papierosy, a potem spotkał się z kobietą. Goffman z kolei uważa, iż nie ma w człowieku nic innego poza zespołem ról, które gra, a Hall wskazuje na formalne wyznaczniki przestrzenne i gestyczne, które tym procesem rządzą. Jest to takie rozumienie człowieka, które wskazuje na jego skrajną instrumentalizację i urzeczowienie<sup>19</sup>. Traci się w tym rozumowaniu poczucie i wartość przestrzeni społecznej, która jako jedyna jest w stanie ustanawiać miary naszego postępowania. Zło pojawia się w momencie, kiedy przestają być podmiotem własnej narracji, własnej opowieści o życiu. Tym życiu, w którym – jak to formułuje – MacIntyre „Jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jak oni są częścią mojej historii”<sup>20</sup>. Człowiek, który zostaje sprowadzony do mechanicznego manekina, na którym „zawiesza się” różne życiowe role, pozbawiony swojego moralnego kręgosłupa, wyraźnego światopoglądu itp. nie może tworzyć narracji, nie ma o czym opowiadać, gdyż brak mu podstawy podmiotowej, z której mógłby to robić. Literatura oczywiście pokazuje wiele przykładów takich zdewastowanych osobowości, choćby Milan Kundera w *Nieznosnej lekkości bytu*, czy Ireneusz Iredyński w *Człowieku epoki*. W każdym przypadku poczucie nieograniczonej wolności w zarządzaniu własnym życiem łączy się z pewnym rodzajem rozczarowania, pustki, krachu.

Kwestia ta łączy się z coraz bardziej współcześnie nagłaśnianą opozycją życia etycznego i życia estetycznego. Jeżeli przyjmiemy,

---

<sup>19</sup> Por. Alaisdar MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, wstęp i tłum. Adam Chmielewski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 76 i nast.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 389.

że tradycyjne wyobrażenia i moralność łączy się z pierwszym członem opozycji, to uwagi domaga się część druga. Znamy teksty Featherstona, Rorty'ego, Baumana<sup>21</sup>, które wskazują na rozpowszechnianie się tego wzorca. Jest to wzorzec nieodpowiedzialności, dzielenia swojej narracji życiowej na krótkie odcinki, z których jeden wyraźnie różni się od drugiego i nie chcą się połączyć w całość. Ale rzecz nie jest nowa, oczywiście. Już u Kierkegaarda w *Albo-Albo* znajdujemy to rozróżnienie; Kierkegaard teoretyzował, iż w życiu estetycznym istnienie rozpada się na ciąg „oddzielnych chwil teraźniejszych, w których jedność życia ludzkiego umyka z pola widzenia”<sup>22</sup> i niechętnie – lub wcale – poddaje się spajającej narracji egzystencjalnej. Koniec wieku XIX dostarczył mnóstwa wspaniałych przykładów tak rozumianej egzystencji: przede wszystkim Huysmans w *Na wspak*, Oskar Wilde, Berent, Sienkiewicz (w *Bez dogmatu*) itp. Niebezpieczeństwo estetyzacji życia dostrzegali także Richard Shusterman, a z polskich filozofów – Maria Gołaszewska.

Ruediger Safranski mówi zaraz na pierwszej karcie swojej książki, iż „Zło przynależy dramatowi ludzkiej wolności”<sup>23</sup>, oświeceni wręcz twierdzili, iż zło jest wynikiem braku rozumu<sup>24</sup>. Markiz de Sade w swoich pismach (być może także i w praktykach) pragnął osiągnąć absolut zła, które – jak się okazuje – jest tak samo niepochwytnie jak absolutne dobro. Zarówno jedno, jak i drugie jest ideą, którą wypełniamy określonymi zachowaniami i uczynkami, te zaś są społecznie sankcjonowane jako dobre czy złe i według tego nagradzane lub karane; esencjalnego dobra, ani esencjalnego

---

<sup>21</sup> Por.: Mike Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, (w:) *Postmodernizm*. Antologia przekładów pod red. Ryszarda Nycza, tłum. Przemysław Czapliński i Jacek Lang, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 299–332; Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław J. Popowski, Warszawa 1996; Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 429.

<sup>23</sup> Rüdiger Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 5. Por. także: Maria Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 154.

zła nie ma, nie daje się wskazać. Skoro więc za każdym razem mamy do czynienia z interpretacją, to w istocie nie możemy mówić o tym w sposób jednoznaczny i kategoriowy. W radykalnym myśleniu może dojść do tego, że te dwie kategorie zamieniają się miejscami i wobec takiego manewru posługiwanie się nimi okaże się w ogóle bezsensowne. Aby miały one swoją treść, trzeba zatem utrzymywać i podtrzymywać pewien społecznie akceptowany sposób i poziom ich rozumienia i, jak wiadomo, współcześnie czynią to reguły prawne, ponieważ w powszechnym odczuciu brak jest jednoznaczności co do moralnej kwalifikacji takiego czy innego czynu. „Jest to zło w sensie braku mocnego fundamentu świata” – pisze Safranski<sup>25</sup>. Dla współczesnego liberalizmu, ale odwołującego się generalnie do praw rynku i ekonomii, o których już w połowie XIX wieku pisał tak obszernie Karol Marks, zło i dobro mieszczą się w logice rynku, konkurencji i przepływu dóbr (handlu)<sup>26</sup>. Powieść Josepha Hellera *Coś się stało* ujawnia znakomicie, choć i drastycznie, w jaki sposób te ogólne prawa rynku (i związane z tym pojęcia pracy, sukcesu, rywalizacji, autorytetu, uznania, frustracji itp.) przenikają zachowania jednostki. Bataille rozróżnia dwa rodzaje zła: namiętne i nikczemne<sup>27</sup>. Pierwsze daje się usprawiedliwić, gdyż nie ma w nim wyrachowania i jest wyrazem wewnętrznych potrzeb człowieka, w istocie wyraża je jakoś (pokazuje to dobrze *Eroica* Kuśniewicza), dopiero to drugie zło, zło nikczemne jest naganne, gdyż zwykle służy władzy, złej ideologii. O takim złu czytamy w *Rozmowach z katem* Kazimierza Moczarskiego, *Eichmann w Jerozolimie* Hannah Arendt, *Innym świecie* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Pierwszy rodzaj zła bywa usprawiedliwieniem nawet w świetle reguł prawnych. Zło nikczemne łączy się z systemami władzy, uznawanymi za złe: z dyktaturą (*Boski Juliusz* Jacka Bocheńskiego), totalitaryzmem (Jerzego Andrzejewskiego *Ciemności kryją ziemię, Bramy rajy*), tyranią (*Cesarz* Ryszarda Kapuścińskiego).

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 215.

Problem polega też chyba na tym, iż – jak to określał Weber – w XX wieku weszliśmy w epokę zsekularyzowanego politeizmu<sup>28</sup>. Oznacza to, iż nie ma już jednego źródła prawdy, dobra, jedynej i prawomocnej opozycji między dobrem a złem, pojawia się wiele równoległych płaszczyzn, punktów widzenia, z których, każdy dla siebie, wytwarza jakieś pole uważane za dobre lub złe. Zamiast kwalifikatora idealnego (dobro/zło) używamy kwalifikatora pragmatycznego (słuszne/niesłuszne)<sup>29</sup>. Zmieniają się, jak widać, zarówno reguły zachowań taksonomicznych, jak i same pojęcia. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest z jednej strony dowartościowanie woli jako czynnika postępowania („dobro”) i alienacji jako jej rewersu („zło”). Iris Murdoch poświęca tym zagadnieniom sporo miejsca i wskazuje, iż „Wartości, które poprzednio były w jakimś sensie zapisane w niebiosach i poręczone przez Boga, teraz zostały wchłonięte przez ludzką wolę”<sup>30</sup>. Jednakże ta wolna wola łączyć się musi nieuchronnie z działaniem rozumnym, spekulatywnym („rozum instrumentalny”), co jest z kolei kwalifikowane jako złe. Safranski powiada zaś, iż wola związana jest z naturą w człowieku i odzwierciedla to, co w nim przyrodnicze, popędowe i sam wskazuje raczej na wolność, która „rozrywa kajdany konieczności przyrodniczej”<sup>31</sup>. Tak rozumiana wolność, generalnie wysoko ceniona w XX wieku, uważana za fundament współczesnej kultury liberalnej, w ujęciu MacIntyre’a przybiera sens szkodliwego emotywizmu. Jego zdaniem, żyjemy w „kulturze emotywizmu”, a to oznacza, iż nasze osądy moralne są tylko wyrazem osobistych preferencji i upodobań, skłonności czy uczuć, nie mają natomiast żadnej ramy etycznej, żadnego wspólnego mianownika<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 289.

<sup>29</sup> Por. Iris Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. i wstęp Andrzej Pawelec, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 74.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>31</sup> Rüdiger Safranski, *Zło*, op. cit., s. 167.

<sup>32</sup> Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 39–40.

## 2. Sacrum versus profanum

Zagadnienie to próbowałem już kiedyś z grubsza uchwycić<sup>33</sup>. Wydaje się iż w kulturze współczesnej ta stara opozycja nabrała znaczeń odświeżonych. Nie oznacza już, tak jak dla Eliadego i innych historiografów pierwotnej mityczności, rozdzielenia dwóch sfer, które na zasadzie *coincidentia oppositorum* tworzyły określoną całość, tylko istotne przesunięcie w stronę zaniku poczucia sakralności, banalizację doświadczenia sakralnego i wynikającą stąd potrzebę obrony strefy uświęconej przed zalewem powszedniości i świeckości. Już nie tylko w imię wyznawczości pojmowanej religijnie, lecz z konieczności obrony człowieka i jego godności przed nim samym, przed jego bezrefleksyjną pasją niszczycielską w pogoni za ułatwionym modelem życia. Początek tego stanu rzeczy daje się odnaleźć w XVIII wieku, kiedy po raz pierwszy tak wyraźnie odsuwa się niejako Boga od odpowiedzialności za świat – za dobro, ale przede wszystkim za zło w świecie – i całą odpowiedzialność przenosi się na człowieka<sup>34</sup>. U Leszka Kołakowskiego w pracy *Jeśli Boga nie ma* a także w eseju *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* natykamy się raz po raz na uwagi dotyczące tego właśnie, zasadniczego jego zdaniem, dramatu dzisiejszej cywilizacji. Kołakowski pisze: „Pytanie polega jednak na tym, czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na *sacrum* i samo zjawisko *sacrum* zostaną zewsząd wyparte. Czy pewne wartości, których żywotność jest niezbędna dla samego życia kultury, mogą trwać, nie mając korzeni w królestwie *sacrum* w sensie właściwym tego słowa”<sup>35</sup>. Podobnie myśli Paul Ricoeur. Kołakowski zwraca uwagę, iż poczynając od oświecenia sakralność

---

<sup>33</sup> Por. Bruno Schulz w kontekście współczesnych dyskursów o kulturze, (w:) *Śwój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Wyd. Świat Literacki, Izabelin 2001, s. 192–207. Wykorzystuję tu odpowiedni fragment.

<sup>34</sup> Odo Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 12 i nast.

<sup>35</sup> Leszek Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, (w:) *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1982, s. 169.

bywa w rozmaity sposób podważana i podmywana (za sprawą ataku na Kościół i jego instytucje, jakkolwiek doświadczenie *sacrum* jest – także w poczuciu filozofa – doświadczeniem znacznie wykraczającym poza to, co wiąże się z religią i instytucją Kościoła), zaś proces ten nabrał niebywalej siły i rozpędu wiek temu, głównie za sprawą filozofii Nietzschego, a później Heideggera. Jak pisze:

„Funkcja zjawiska *sacrum* w naszej kulturze polegała między innymi na tym, że wszystkie ważne podziały w życiu ludzkim, wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. W sens sakralny wyposażone były śmierć i narodziny, małżeństwo i różnica płci, różnaitość pokoleń i wieków, praca i sztuka, wojna i pokój, zbrodnia i kara, zawody i powołania.(...) każdej zastanej formie życia społecznego znaki *sacrum* przydawały niejako ciężar tego, co niewypowiadalne”<sup>36</sup>.

Okoliczności te wywoływały w uczestnikach danego zdarzenia jakiś szczególny rodzaj przeżycia, doświadczenia wewnętrznego, które budowało określone wartości, sugerowało zachowania, erygowało normy obyczajowe i odczucia. Wiek XX zbanalizował większość z tych doświadczeń, odebrał im sakralność, uczynił z nich zdarzenie „techniczne”, codzienne i zwyczajne. Tak stało się na przykład z doświadczeniem śmierci (także za sprawą holocaustu i niepoliczonych śmierci w łagrach – o tych doświadczeniach Bauman pisze jako o ostatniej, skrajnej realizacji oświeceniowego projektu wychowywania i kształtowania społeczeństw<sup>37</sup>), w podobnym duchu pisali Horkheimer/Adorno w *Dialektyce oświecenia*; z granicznego doświadczenia egzystencjalnego, którego wymiar cielesny, duchowy, religijny, filozoficzny, obyczajowy trudno wprost nazwać i przecenić, przeniesione zostało na poziom czysto techniczny, w którym najpierw umierający oddzielony jest od najbliższych (szpital, parawan), moment zejścia oddzielony jest następnie długim okresem oczekiwania od pochówku, a w dodatku żywy udział

<sup>36</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>37</sup> Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 335.



najbliższych w tzw. ostatniej posłudze zastąpiony został skutecznie przez wyspecjalizowane firmy oraz świeckich czy religijnych urzędników. Piszą o tym autorzy francuscy w tomie *Antropologia śmierci*<sup>38</sup>. Następuje zarazem tabuizacja śmierci oraz zepchnięcie jej na marginesy doświadczenia żywych, oddanie w ręce „specjalistów”, dla których jest to tylko „zadanie”, „praca”, która nie wymaga angażowania emocji. **Tymczasem sakralność rodzi się z pewnego napięcia, które związane jest z poczuciem miary, zakazu, granicy, ekskluzywności, tajemnicy, niemożności racjonalnego wyjaśnienia.** Według Kołakowskiego ta niszczycielska działalność człowieka współczesnego w pokonywaniu barier sakralności, zamykaniu swoistości i wagi tego doświadczenia może się zemścić na człowieku, ponieważ zachowanie i przestrzeganie rygorów jakiegoś wymiaru sakralnego jest konieczne po to, abyśmy zachowali, jako ludzie, jednostkowo, gatunkowo i socjalnie, zdolność do nadawania swojemu życiu wartości, a przede wszystkim godności. „W ramach naturalistycznego pojęcia człowieka nie da się uprawomocnić jego godności”<sup>39</sup>. Człowiek zawsze miał poczucie, iż jest istota podwójna: biologiczną i kulturową. Ta pierwsza jest w zasadzie niezmienna, ta druga jest nacechowana własną dynamiką i w końcu nie o czym innym trwają wielkie dyskusje w humanistyce wszystkich wieków, jak właśnie o charakterze tych zmian i ich mniejszej czy większej doniosłości. Dziś powszechne jest już przekonanie o przygodności ludzkiego istnienia, przygodności, którą podkreślał już św. Tomasz z Akwinu wskazując na Boga jako źródło uprawomocnienia tego stanu rzeczy (skoro wszystkie rzeczy widzialne mogą istnieć albo nie istnieć, musi być ktoś, kto jest stałością – to jego założenie), po Heideggerze świadomość tej przygodności nie znajduje żadnego transcendentnego usprawiedliwienia, o nomadyczności współczesnego istnienia pisali i Rorty, i Bauman. Heidegger widział jasno stan rzeczy, gdy pod koniec życia mówił

---

<sup>38</sup> *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Wybór i tłum. Stanisław Cichowicz i Jakub M. Godzimirski, wstępem opatrzył Stanisław Cichowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

<sup>39</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, s. 178.

tak oto: „Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować. Jedyne, co możemy zrobić, to przygotować w poezji i w myśleniu gotowość na pojawienie się Boga, albo w upadku – gotowość na brak Boga, na to, że w obliczu nieobecności Boga czeka nas upadek”<sup>40</sup>.

Zwłaszcza druga część wypowiedzi dobrze koresponduje z kierunkiem naszego myślenia. Ponieważ wiele aspektów sakralności wiązać należy z doświadczeniem religii, z tym szczególnym rodzajem uczestnictwa i doznawania, Kołakowski powiada: „Religia jest sposobem, w jaki człowiek akceptuje swoje życie jako nieuchronną porażkę. (...) Zaakceptować życie i zaakceptować je zarazem jako porażkę, jest to możliwe tylko pod warunkiem uznania sensu, który nie jest całkiem względem historii ludzkiej immanentny, to znaczy pod warunkiem uznania porządku sakralnego”<sup>41</sup>.

Generalnie chodzi o podkreślenie, iż utrzymanie tej opozycji – i kryjących się za nią treści – jest konieczne dla utrzymania antroposfery w pewnej równowadze. Niezależnie od tego, czy kategorie *sacrum* będziemy wiązać z doświadczeniem religijnym czy z zachowaniami świeckimi, które jednak na mocy swej rytualizacji i przypisywanego im znaczenia za takie uważamy – powinniśmy je chronić i zachowywać. Niebezpieczne jest bowiem współczesne zjawisko dążenia do przekraczania wszelkich granic i tabu (nie nazywałbym tego zjawiska transgresją, ponieważ jest działaniem mało refleksyjnym i raczej nietwórczym dla przekraczającego). Jeżeli mówię o utracie poczucia różnicy między tym, co sakralne a tym, co zwyczajne, powszednie, to znaczy, iż ani jedna ani druga sfera nie zawiera w sobie swojej własnej istoty. Doświadczamy jakichś namiastek, wartości nieczystych, zamazanych i przez to słabych, które nie potrafią wyzwolić w nas właściwego poziomu emocji, przeżycia, doświadczenia etc. Winniśmy więc dbać o to, dla własnego dobra, we własnym interesie, aby te wartości się od siebie różniły, nie zastępowały się. Problem jest bardzo trudny, gdyż w dobie powszechnego dostępu do wszystkiego, kultury kon-

---

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Teksty” 1977, z. 3, s. 154.

<sup>41</sup> Leszek Kołakowski, *Odwet sacrum...*, op. cit., s. 173.

sumenta itp. zalecanie wstrzemięźliwości w pewnych zakresach jest wołaniem na puszczy. Dla wielu ludzi dzisiejszego świata sakralność wiązana z tradycyjnymi, wielkimi religiami nie ma żadnego znaczenia. Nie znaczy to jednak, że wygasła potrzeba religijności; powstające liczne grupy i organizacje parareligijne dobitnie o tym świadczą. Rozczarowanie do jednego rodzaju organizacji religijnej nie przekreśla chęci poszukiwania zastępników (często z fatalnym skutkiem). Dzieje się to zwykle z ludźmi – według Nietzschego – słabymi, którym takie wsporniki są potrzebne do życia. Są to ludzie – stanowią nadal rzesze –, którym potrzebny jest autorytet słowa, zwierzchnika, interpretacji (egzegezy), uwolnienie od odpowiedzialności za własny los i ucieczka przed myśleniem. Dla nich ta sakralność jest często pustym rytuałem, nad którego treścią się rzadko zastanawiają, która pomaga im jednak organizować własne życie i życie najbliższych, ponieważ ustanawia czytelne ramy zachowań i pozwala dość trafnie formułować własne oczekiwania oraz rozumieć zobowiązania. Jest to, jak się wydaje, podstawowa siła każdej organizacji, która nabiera znaczenia uświęconej ideologii, czy to będzie organizacja religijna czy polityczna. Wiadomo przecież, że również partie komunistyczne w zachowaniach wobec rodziny wykształciły stosunek podobny do ideału chrześcijańskiego, niechętnie patrzyły na rozwody najwyższych urzędników, piętnowały zdrady małżeńskie, podejmowały interwencje w sprawach rodzinnych etc. Nie jest to, jak widać, tylko domena organizacji religijnych.

Sakralność oznacza też jakieś doznanie metafizyki. „Metafizyka zwraca się ku ‘gdzie indziej’, ku ‘inaczej’, ku ‘innemu’ (...) w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś ‘tam’” – pisze trafnie Lévinas<sup>42</sup>. Wprawdzie znowu trzeba uczynić zastrzeżenie, iż nie jest to koniecznie religijne rozumienie metafizyki Boga transcendentnego, ale jakiś rodzaj wartości, doświadczenia, świata, który jest praktycznie idealnym wyobrażeniem, czymś, co wyzwala w jed-

---

<sup>42</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, tłum. Małgorzata Kowalska, wstępem poprzedziła Barbara Skarga, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 18.

nostce potrzebę przekroczenia granicy tabu, wzniosłości, stawia w obliczu niewyrażalnego itp. Jak pisze Krzysztof Matuszewski, „świat *profanum*, [to] rzeczywistość codziennego ładu, w której realizuje się stymulowane wymogiem użyteczności projekty i skąd usunięta została naturalna przemoc – przemoc chaosu, manifestowana przez śmierć i seks (...)”<sup>43</sup>. Te sfery z kolei wyznaczają istotę człowieka, pozwalają pytać o jego sens. „Sens ten pozostawałby nieuchwytny, gdyby w pytaniu pominięto kontekst *sacrum*, erotyzmu i śmierci”<sup>44</sup>. Wszystkie one bowiem są swoistym skandalem w obrazie życia uporządkowanego i pożytecznego, skandalem przede wszystkim dlatego, że stawiają przed oczy najtrudniejsze pytania. Można ich nie zauważać, wymijać lub lekceważyć w imię takiej czy innej racji, ale „(...) kto zdradza potrzebę metafizyczną, dramatycznie zaniża ludzkie możliwości i rzuca się w wir bezsensownych zmaganiań o samoafirmację” – pisze Safranski powołując się na autorytet Schellinga i Schopenhauera<sup>45</sup>.

Rodzi się więc pytanie, co może być dzisiaj traktowane jako doświadczenie metafizyczne. Raczej nie zwyczajne „krząctwo” – mimo całej elegancji jego opisanego, nie marynowanie jagnięciny<sup>46</sup>, nie „codzienne, przedmiotowe, cielesne”<sup>47</sup>, gdyż oznacza to sprowadzenie istnienia ludzkiego wyłącznie do poziomu materialnego, osławionego „konkretu egzystencjalnego”. Wymiar codzienności i przyziemnego funkcjonowania wielu ludziom wypełnia ich życie, to pewne. Może nawet – dla nich – jest dobre, są szczęśliwi, Lévinas – za Heideggerem, mówi wszak o rozkoszowaniu się życiem, ale dodaje, iż „nagi fakt życia nigdy nie jest nagi (...) Życie sprowadzone do czystej i nagiej egzystencji (...) rozwiewa się jak

---

<sup>43</sup> We wstępie do: Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. Oskar Hedemann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 7–43, tu: s. 9–10.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>45</sup> Rüdiger Safranski, *Zło*, op. cit., s. 6.

<sup>46</sup> Por. Jolanta Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKa, Kraków 1999 (wyd. pierwsze 1992).

<sup>47</sup> Por. *Codzienne, przedmiotowe, cielesne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, pod red. Hanny Gosk, Wyd. Świat Literacki, Izabelin 2002.

cień. Życie jest egzystencją, która nie poprzedza esencji. Ta ostatnia nadaje mu wartość(...)"<sup>48</sup>. Gdybyż więc można było przyjąć, że obracanie się pośród zwyczajnych spraw życia, codziennych zatrudnień, „mięśności”, smakowania pierogów, odbierania porodu itp. objaśnia do końca ludzkie istnienie i przynosi istotne odpowiedzi... Twierdzę, za powyższym tekstem, nie jedynym przecież, że tak nie jest, że cała ta filozofia symplifikuje problem, a pytania najważniejsze zbywa anegdotami. Pytania dotyczące egzystencji człowieka są z natury inne niż pytania dotyczące egzystencji kota, kamienia czy wiśni – stawianie ich bytowości i potrzeby objaśnienia – a już zwłaszcza samoobjaśnienia – na tym samym poziomie jest błędne. W tamtych bytach tłumaczymy przede wszystkim ich naturę i biologię, w człowieku – oprócz tego poziomu – jeszcze jego kulturę, jego duchowość, system zakazów, imperatyw ich przekraczania, ten najbardziej skomplikowany mechanizm zachowania. „Autentyczność nie jest wrogiem wymogów, które rodzą się poza podmiotem; na odwrót: zakłada istnienie takich wymogów” – powiada Taylor<sup>49</sup>. W akcie rodzenia jesteśmy wprawdzie najbliższej natury, jesteśmy animalistyczni i „dionizyjscy”, ale wszystko, co dzieje się potem z człowiekiem zmierza do przekroczenia tego poziomu. Śmierć nie jest już aktem czysto biologicznym, właśnie dlatego, że człowiek – żyjąc – nabrał cech bytu kulturowego, śmierci towarzyszy zupełnie inny rodzaj przeżycia, odmienny system symbolizacji i uwznioślenia zostaje uruchomiony. I to z dwóch stron – przez umierającego i przez tych, co zostają. Dla każdej strony ten akt oznacza co innego, dla obu jest tragiczny. Akt rodzenia jest cudem biologii i chemii, doświadcza go każda samica, akt śmierci jest przede wszystkim dramatem mentalnym i duchowym, jest wyzwaniem dla ludzkiej myśli, która musi pogodzić się ze skończonością bytu, ten zaś myśli siebie jako nieskończony (ciągły). Całości ludzkiego bytu nie da się objaśnić w taki

---

<sup>48</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 120–121.

<sup>49</sup> Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 45.

sam sposób, jak bytowości owocu czy kamienia, te analogie są fałszywe.

Oznacza to, że powinniśmy zastanawiać się inaczej nad sensem życia i nad jego sakralnością. Być może szczególną wartość może mieć dzisiaj doświadczenie estetyczne (piękno), bo gdy potrafimy przeżyć coś głębokiego słuchając muzyki, oglądając obraz, czytając książkę, jeśli dostajemy gęziej skórki w teatrze czy na filmie – i to wszystko pośród zalewu każdej z tych rzeczy w wersji popularnej, kiczowatej, masowej – warto się nad tym zastanowić. Warto mówić o metafizyce tego doświadczenia. Lub kiedy rozważamy naszą jedyność w świecie, tu-obecność, cielesno-duchową całość na przekór wszystkim, którzy mówią tak gładko o śmierci podmiotu. Pisał o tym przejmująco – i zgadzam się z tym odczuciem – Bataille:

„Kiedy myślę o moim pojawieniu się na świecie, związanym z narodzinami, z połączeniem się mężczyzny i kobiety, z momentem tego połączenia, wówczas stwierdzam, że o możliwości tego połączenia zdecydowała jedna jedyna szansa: w ostatecznym rozrachunku – ogromne nieprawdopodobieństwo jedynego bytu, bez którego, dla mnie, niczego by nie było. Najdrobniejsza nawet różnica w ciągu, którego jestem zakończeniem, a zamiast ja, spragnionego, aby być sobą, istniałaby, gdy o mnie chodzi, jedynie nicość, jak gdybym był martwy.

To nieskończone nieprawdopodobieństwo, z którego pochodzę, istnieje przede mną jak pustka; moja obecność, ponad tą pustką, jest jak ćwiczenie kruchej mocy, jak gdyby owa pustka wymagała wyzwania, które rzucam jej jako ja, to znaczy nieskończone, bolesne nieprawdopodobieństwo niezastępowalnego bytu, którym jestem”<sup>50</sup>.

Pytania metafizyczne rodzi *hiatus* między bytem jednostkowym a całością bytu, między ciągłością a nieciągłością, między bytem rozumianym gatunkowo a jednostkowo, między tym, że jestem i że zaraz mnie nie będzie. A także – pragnienie przeniknięcia idei (istoty) świata, poszukiwania sposobów poznania pewnego, ostatecznego, które – co coraz wyraźniej udowadnia sama filozofia, siebie niepewna i sobie zaprzeczająca – nigdy nie jest możliwe. Albo gdy pochylamy się nad cierpieniem, cierpieniem zarówno w wymiarze fizycznym – por. ból (u) Wata –, jak i duchowym,

<sup>50</sup> Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, op. cit., s. 141. Podkr. autora.

psychicznym (Bieńczyk – *Melancholia*, Baczak – *Zapiski z nocnych dyżurów*). Motyw Hioba odzywa się wciąż od nowa (por. Baczek: *Hiob, mój przyjaciel*). Wprawdzie w zsekularyzowanym myśleniu nie możemy już wspierać się kategorią boskiego doświadczenia, ofiarowania cierpienia, naśladowania Chrystusa etc., ale cierpienie pozostaje jednym z tych pytań, na które wciąż nie ma ostatecznej odpowiedzi. **Pytania metafizyczne to właśnie takie, na które nie ma – nie może być – odpowiedzi. Albo są niejednoznaczne, albo stale na nowo ponawiane.** W przeciwieństwie do „codziennego i cielesnego”, czyli fizycznego, gdzie w zasadzie nie ma tajemnicy, a więc i żadnego trudnego pytania, występują tylko konstatacje, opisy i porządki. „Metafizyka mięsa”<sup>51</sup> – co za upadek!

### 3. Tragiczność

Władysław Tatarkiewicz powiada, że kategoria tragiczności była przez całe wieki postrzegana przede wszystkim jako pojęcie estetyczne (za Arystotelesem). Paul Ricoeur mówi o tzw. micie tragicznym, ustanawia go między mitem chaosu (stworzenia) a mitem upadku (wygnanie z Raju) i rozumie jako wyraz „tragicznej teologii boga, który kusi, zaślepia i gubi. Wówczas przewinienia wydają się nieodłączne od samego istnienia bohatera tragicznego; nie popełnia on przewinień, jest po prostu winny”. Ciekawe jest rozwiązanie tego konfliktu, Ricoeur podsuwa tu wyjście przez to, co estetyczne: poprzez sprawowanie samego widowiska (w teatrze greckim) oraz „wyzwolenia uwewnętrzzonego w głębi egzystencji i przemienionego w litość dla samego siebie”<sup>52</sup>. Jest to rozumienie skojarzone z religijnością. Max Scheler pojmuje tragiczność jako kategorię egzystencjalną, dającą o sobie znać w duchowym doświadczeniu każdego niemal człowieka. Maria Gołaszewska wprowadza rozróżnienie na tragizm klasyczny (bliski rozumieniu

---

<sup>51</sup> Jolanta Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, op. cit., s. 161–183.

<sup>52</sup> Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. Stanisław Cichowicz i Maria Ochab, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1986, s. 164.

arystotelesowskiemu, czyli tragizm losu), tragizm heroiczny (o takim zapewne myślimy mówiąc o tragizmie romantycznym, gdzie chodzi o zderzenie dwóch równorzędnych racji), tragizm potoczny i tragizm inwersyjny (o czym później)<sup>53</sup>. Kategorię tragizmu łączy się też często, nie bez podstaw, z cierpieniem; wzorcowym typem bohatera jest wtedy Hiob i Prometeusz (piszą o tym Camus, Głowiński, Baczek, Kolarzowa), jednak nas nie interesuje ten przypadek, bo często można go wpisać w kategorie tragizmu potocznego. To, co wydaje się tu godne uwagi jako najwyższy wyraz tragizmu, trzeba nazwać odczuciem egzystencjalnego dramatu istnienia człowieka jako „trzciny myślącej”, a więc dramatu opartego na pracy myśli i odczuciach psychicznych, świadomości transcendującej istnienie konkretne i biologiczne. „W bytowaniu bezrefleksyjnym nie ma miejsca dla rozterek” – pisze Romana Kolarzowa określając takie istnienie mianem Heideggerowskiego Sie<sup>54</sup>. Nie oznacza to, że według Schelera w czasie odleglejszym człowiek nie doznawał tragizmu istnienia, nie odczuwał tragiczności swojego bytu, lecz jedynie, że funkcjonował w obrębie pewnych systemów świadomościowych, które potrafiły uzasadnić, wytłumaczyć ów tragizm. Jaspers na przykład rozważa dwa rodzaje czasu: kolisty i linearny, ten pierwszy związany jest z myśleniem mitycznym, za taki mit można też było uznać religię chrześcijańską, która tragizm śmierci tłumaczyła przejściem do innego rodzaju bytowania, przez co ją łagodziła zastępując doznanie tragiczności uczuciem smutku; czas rozumiany linearnie takiej nadziei nie dawał. Wielka myśl tragiczna przenika pisarstwo Pascala, lecz jego tragizmu Scheler by pewnie nie uznał; problem Pascala polegał bowiem przede wszystkim na braku pewności co do obietnic systemu, w obrębie którego – jednak – funkcjonował. Siedemnastowieczny

---

<sup>53</sup> Maria Gołaszewska, *Postmodernistyczna absolutyzacja wieloznaczności. Estetyczna analiza dzieła postmodernistycznego na przykładzie „Miazgi” Andrzeja Jewskiego*, (w:) *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, pod red. Haliny Janaszek-Ivaničkovéj i Douwe Fokkemy, Wyd. „Śląsk”, Katowice 1995, s. 211–220, tu: 217.

<sup>54</sup> Romana Kolarzowa, *Przekroczyć estetykę. Tragiczność jako kategoria transgresyjna w poezji i muzyce*, Universitas, Kraków 2000, s. 50.



filozof nie ma już pewności św. Augustyna, św. Tomasza, Lutra, a nawet Kartezjusza jeśli idzie o wiarę w Boga jako najwyższy autorytet i sprawcę świata. Wątpi, ale waha się z wypowiedzeniem ostatecznego zdania negacji, na które zdecyduje się dopiero Kant, Wolter, potem Nietzsche. Pisał przecież: „255. Wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna on swoją nędzę. Drzewo nie zna swojej nędzy. Nędzą tedy jest czuć swoją nędzę, ale wielkością jest wiedzieć, że się jest nędznym”<sup>55</sup>.

Dla Schelera prawdziwa tragiczność rodzi się w momencie, kiedy nie ma takiego systemu etycznego, który by mógł służyć pomocą w wyjaśnianiu dramatu istnienia i praktykowaniu wolnościowych wyborów. Z taką sytuacją mamy, jego zdaniem, do czynienia właśnie dopiero w XX wieku (jego tekst powstał w 1915 r.).

„(...) każdy konflikt, który można jeszcze etycznie i prawnie przeniknąć i załagodzić, z istoty swej nie jest tragiczny. Właśnie owo z istoty rzeczy wynikające zatarcie się granicy słuszności i niesłuszności, dobra i zła, owa możliwość takiego poplątania się nici, motywów, zamiarów, obowiązków (...) ów całkowity zamęt w naszych moralnych i prawnych sądach, opierający się nie na niewystarczającej prawnej lub etycznej mądrości, lecz wymagany przez sam przedmiot – należy do istoty podmiotowej strony wrażenia tragiczności (...)” – pisze<sup>56</sup>. Dlatego wina tragiczna według niego, to nie ta, na którą się „pracuje”, która jest wynikiem jakiegoś zaniedbania, w winę tragiczną się „popada”, jej źródowości nie daje się wyjaśnić. Jest to przypadek Józefa K. z *Procesu Kafki*: Scheler użył tu sformułowania, które pojawi się u Kafki niemal dosłownie: „‘wina’ niejako przychodzi do bohatera, a nie on do winy!” (s. 92). Pamiętamy scenę, kiedy Józef K. znajduje się w katedrze i rozmawia z księdzem o prawie i sądach. Pojawia się wtedy przeświadczenie o winie jako rdzeniu bytu. Ale dlaczego? Czy dlatego, że człowiek ma poczucie, iż nie odpowiada jakiemuś (boskiemu?) projektowi,

---

<sup>55</sup> Blaise Pascal, *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1972, s. 136.

<sup>56</sup> Max Scheler, *O zjawisku tragiczności*, (w:) *Arystoteles, David Hume, Max Scheler: O tragedii i tragiczności*, wybór, przedmowa i opracowanie Władysław Tatarkiewicz, tłum. Roman Ingarden, WL, Kraków 1976, s. 49–95, tu: 84.

że go nie wypełnia? Czy też chodzi tu o przypomnienie, co nie byłoby w przypadku Kafki dziwne, starych mitów judajskich, dotyczących między innymi przedustawnej „winy” człowieka. W każdym razie jest to projekt człowieczeństwa, wedle którego jednostka nie jest jeszcze zamknięta w swojej immanencji, szuka kogoś, odpowiada przed innym. Jeżeli będziemy myśleć przez negację, wtedy jako zasadę „popadania” w winę tragiczną możemy wskazać na brak systemu wartościowania. Jednak – odwróćmy znów sytuację – brak takiego systemu nie pozwala „popaść” w winę, uniemożliwia taka sytuację. Widzimy więc, że tragiczność rodzi się na gruncie jakiegoś – takiego czy innego, ale wyraźnego i rygorystycznego – systemu etycznego. Kiedy go nie ma albo kiedy jest rozmyty albo tylko niejasno wyczuwany lub nieobowiązujący – zawsze wtedy trudno jest ustalić, co jest ważne, a co nie, co godziwe, co jest, a co nie jest „winą”. „Nie ma tragizmu bez transcendencji” – pisze Jaspers<sup>57</sup>. O takiej właśnie sytuacji pisze, jak się zdaje, Scheler, o sytuacji rozmycia się jasnych kryteriów postępowania. Wiek XX rozwinął ten rodzaj refleksji: filozofia Szestowa, Heideggera, Sartre’a są tu dalszymi krokami w dowodzeniu prawdziwości tego wstępnego rozpoznania, ale i w umacnianiu pewnego stanu rzeczy. W literaturze obozowej czy łagrowej objawia się doświadczenie tragiczne w dwójakim sensie: po pierwsze chodzi o dramatyczne doświadczenie fizycznego zniewolenia i upodlenia ciała przez przemoc fizyczną, głód, zimno, choroby, codzienne niewygody. Jest to tragiczność wydarzeń, tragiczność zewnętrzna, obiektywna, można powiedzieć (jakkolwiek okropnie to zabrzmiałoby): potoczna. Bo kiedy ten ucisk ustaje, zmieniają się warunki bytowania – znika także samo odczucie. Prawdziwym doświadczeniem tragiczności jest za to pytanie Tadka skierowane do kolegi pracującego przy rozładowywaniu transportu Żydów: „czy my jesteśmy ludzие dobrzy?” To pytanie, właśnie ono, pozostaje istotnym doświadczeniem duchowym, wprowadza zamęt do etycznego paradygmatu człowieka, rozbija jego wewnętrz-

---

<sup>57</sup> Karl Jaspers, *O tragiczności*, (w:) *Filozofia egzystencji, Wybór pism*. Wyboru dokonał Stanisław Tyrowicz, Wstępem poprzedził Hans Saner, posłowiem opatrzyła Dorota Lachowska, tłum. Dorota Lachowska i Anna Wołkovicz, PIW, Warszawa 1990, s. 319–377, tu: 331.

nią jedność, wywołuje proces alienacyjny. Jednostka instynktownie broni się przed popadnięciem w taką sytuację, przykładem jest zachowanie narratora z *Innego świata* Herlinga-Grudzińskiego, który nie wypowie słowa przebaczenia, na co czekał współwięzień z Jercewa po tym, jak wyznał swoją winę. Herling-Grudziński potwierdza tym gestem literatury wypowiedzi publicystyczne, gdzie twierdził, że nie da się mierzyć tą samą miarą zachowań człowieka wolnego i postępków niewolnika. Człowiek wolny natychmiast uwalnia w sobie pewien wysoki ideał etyczny, gdyż na tym właśnie polega różnica między zniewoleniem a wolnością; ta ostatnia sytuacja pozwala zbliżyć się zwykłemu śmiertelnikowi do ideału na zasadzie wolnej woli, osobistego wyboru. Bohaterowie Becketta (np. narrator z *Malone umiera*), Bernharda (malarz Strauch z *Mrozu*), Różewicza (z późnych wierszy) mają poczucie zasadniczej mizerności ludzkiego istnienia, ich wyobrażenia i myśl pracują ponad potocznyymi wyobrażeniami na temat tego, co jest tragiczne lub radosne. Odrzucają dyskursy społeczne jako – dla nich – bezwartościowe. Strauch opowiada o tym, jak malował swoje obrazy w ciemnościach; jego narracja malarska winna uchwycić przede wszystkim wizję, czyli wartość duchową, a nie zmysłową. Ludziom te prace się podobały, kupowali je chętnie, on zawsze twierdził, że są do niczego, że nie mówią tego, co w nim tkwi, wreszcie je spalił. Różewicz powie, iż „nowy człowiek” jest „rurą kanalizacyjną”, jedną z ważniejszych postaci jego dramaturgii jest Stara Kobieta ze sztuki pod tym samym tytułem, wariatka. Literatura XX wieku zdaje się udowadniać, że prawdziwej tragiczności istnienia nie da się opowiedzieć językiem zracjonalizowanym; wtedy otrzymujemy zapis trudnych doświadczeń, które – jak w opowieści Szolochowa pt. *Los człowieka* – poruszają czytelnika dlatego, że ich nagromadzenie wydaje się niesprawiedliwe i wywołuje odruch współczucia i buntu. Opowiedzieć ją mogą języki dawniej skutecznie wyrugowane ze społecznego dyskursu (te mechanizmy ujawnił chyba najlepiej i z pasją Foucault): język idioty (Benjy z powieści *Wściekłość i wrzask* Faulknera), opętany Adrian Leverkuehn z *Doktora Faustusa* Manna, autystyczny Sapo/Macmann/Malone z *Malone umiera* Becketta, uczony sinolog dr Kien z *Auto da fe* Canettiego, malarz Strauch Bernharda,

narrator *Oblędu* Krzysztonia, wieloznaczny Józef K. właśnie itp. Nie tyle zresztą opowiedzieć – w poetyce relacji historycznej, co wyrazić – w poetyce epifanii. Tatarkiewicz skwituje to takim sentencjonalnym zdaniem: „Tragizm Pascala leży w tym, że człowiek musi wybierać, a nie ma danych, jak to uczynić. Tragizm egzystencjalistów zaś w tym: że nie ma nic do wybierania”<sup>58</sup>. Scheler mówi bowiem o istocie tragiczności, że jest aktem niszczenia pozytywnych wartości, że dokonuje się pohańbienia tego, co w człowieku wysokie i szlachetne. Jest więc oczywiste, że pewnym uszczupleniem tego świata możliwości było kształtujące się w XX wieku społeczeństwo masowe, które żąda, według zjadliwego stwierdzenia Ortegi y Gasset, przede wszystkim chleba i igrzysk, a – według Marcina Czerwińskiego – nie posiada w większości kompetencji kulturalnych do tego, aby właściwie odbierać wartości wyższe (w sensie jakości estetycznych i moralnych). Można powiedzieć, że aby doświadczyć tragiczności (jest już jasne, że oddzielam tragedię od tragiczności: pierwsza jest jakimś, powtórzę, niefortunnym zdarzeniem, druga – doznaniem, odczuwaniem, uwewnętrznionym cierpieniem, prosty stąd wniosek, iż nie zawsze tragedia rodzi tragiczność – przykładem niech będzie bohater *Pierwszego dnia wolności* Kruczkowskiego, który pobyt w obozie traktował jako wydarzenie szczęśliwe, wbrew potocznym sądom), trzeba być wewnętrznie skupionym, a wszystko wskazuje na to, że człowiek współczesny w dramatycznym wysiłku usiłuje spoić rozmaite projekty siebie w składną całość, z nieustającym jednak poczuciem, że jest podmiotem-który-się-staje, a nie podmiotem-który-jest<sup>59</sup>. Na zbliżoną sytuację wskazuje tenże Ricoeur rozróżniając tożsamość egzystencjalną i tożsamość narracyjną, a także Bauman czy MacIntyre oddzielając etykę od moralności. Uświadamiamy sobie mniej więcej od Nietzschego i Freuda, iż nasze postrzeganie świata jest przypadkowe i niesystemowe, a my sami podlegamy rozmaitym wpływom, nastrojom, namiętnościom, przelotnym zachwytom i okolicznościom, których wartości nie jeste-

---

<sup>58</sup> Władysław Tatarkiewicz, *Tragedie i tragizm*, (w:) *Arystoteles, David Hume, Max Scheler: O tragedii i tragiczności*, op. cit., s. 20.

<sup>59</sup> Por. Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, op. cit.

śmy w stanie zrazu docenić (nomadyczność istnienia). Wielkim przykładem takiej pracy scalającej jest dzieło Prousta, który pokazuje pracę pamięci, pracę ducha i mózgu, zmierzających do ustanowienia istności narratora, ale i świata. Ustanowienia nie przez życie (istnienie), lecz przez wspomnianie, przez refleksję i narrację, nie – zatem – w rzeczywistości materialnej, lecz symbolicznej, rzeczywistości tekstu i słowa. Jego ocaleniem jest nie doświadczenie życia, lecz doświadczenie sztuki, która wtórnie nadaje życiu sens (to jest pierwszy znakomity i bodaj niedościgły wzór myślenia o literaturze w sensie kompensacyjnym – vide: Jauss, Odo Marquard). Proust wpisuje się dobrze w teorię tożsamości refleksyjnej Giddensa. Edward Hall, Goffman, a z drugiej strony Bauman czy Lyotard na przykład ujawniają, iż jesteśmy coraz częściej, coraz wyraźniej i z coraz większym społecznym przyzwoleniem zbiorem ról społecznych, zbiorem masek itp., czyli pewnych wyobrażeń na własny temat, które uniemożliwiają w istocie przeżycie tragizmu. Istniejemy i współtworzymy naszymi zachowaniami kulturę reżyserii. Kiedy bohaterka powiada – w obliczu nieszczęść, które na nią spadają, że „pomyśli o tym wszystkim jutro” (M. Mitchell, ale mniejsza o ten adres, może i niezbyt zaszczytny) daje dowód tej niemożności. Barbara Niechcicowa nie potrafiłaby tego zrobić, jej osoba jest wciąż skupiona, dobrze „domknięta”, przeżywająca swoje życie namiętnie i natychmiast, choć nie pozbawiona wątpliwości, ale – w przeświadczeniu Dąbrowskiej – jest to osoba mimo wszystko „cała”. Jeszcze dalej idzie w tym kierunku charakterystyka Bogumiła. Ale to typy ludzkie w istocie dziewiętnastowieczne, bohaterka *Przeminęło z wiatrem* jest więc nowocześniejsza. Doświadczenie tragiczności możliwe jest, jak się wydaje, tylko w warunkach zwartego systemu uznawanych społecznie wartości i wyraźnego osadzenia w nim jednostki. Bohaterowie Dąbrowskiej taki właśnie system odczuwają jako istotny, żywy i obowiązujący. Od momentu uruchomienia procesu indywidualizacji, czyli od przełomu oświeceniowo-romantycznego, kiedy tak istotna staje się kwestia osobistej ekspresji i artykulacji, a tym bardziej po Nietzschem, kiedy oceny moralne są woluntarystyczne, sytuacja ta podlega stałej erozji. Warto w tym miejscu przywołać słowa Unamuna z początku XX wieku:

„Jestem przekonany, że rozwiązalibyśmy wiele naszych spraw, gdybyśmy wyszedłszy wszyscy na ulicę i odsłoniwszy nasze troski – które może okazałyby się jedną wspólną troską – razem jęli je oplakiwać, wznosić wołania ku Niebu i przyzywać Boga. (...) Najświętszą cechą świątyni jest ta, iż stanowi ona miejsce, gdzie przychodzi się wspólnie płakać”<sup>60</sup>.

W ten sposób rozumiał i cenił wartość wspólnoty religijnej (czy jakiegokolwiek). Współczesne objawy odradzania się różnych form religijności (również w postaci sekt i organizacji parareligijnych) zdają się to wołanie potwierdzać. Powstaje sytuacja zaiste paradoksalna: prywatnie stajemy się coraz bardziej „podmiotowi” i coraz bardziej osobni, wobec świata zaś pokazujemy rozmaite maski i gramy napisane dla nas role. Tylko więc w tej drugiej płaszczyźnie może być prawdziwe twierdzenie o rozmyciu podmiotowości indywidualnej, w płaszczyźnie pierwszej chcemy być i zachowywać się tak, jakby nic się nie zmieniło. Tragiczność, która zakotwicza nas w systemie społecznych zachowań, rytuałów i odczuć (nazwijmy ją zewnętrzną), nie jest już z tego względu możliwa. Jest co najwyżej wkładaniem na jakiś czas maski tragicznej. Wolność okazała się kolejnym wcieleniem niewoli, której rygory określamy teraz sami dla siebie. Zapytajmy jednak, co dzieje się z tragicznością wewnętrzną (chciałbym ja nazwać metafizyczną, ta zaś „ukazuje się dopiero wiedzy transcendującej”<sup>61</sup>), czyli taką, która dotyka tylko mnie, przenika moją podmiotowość i z którą poradzić sobie muszę sam. Bo nie można mieć złudzeń co do tego, że nasza świadomość będzie w stanie wymazać ze swojego repertuaru stany tragicznego odczuwania świata, głębokiej melancholii („nic, które boli”) itp. Na to pytanie można odpowiedzieć wyimkiem z charakterystyki kultury współczesnej, która jest kulturą konfesji: nawet jeżeli dawniejszy spowiednik zastąpiony został w wielu wypadkach psychoanalitykiem, terapeutą, psychologiem, narracją dokumentu osobistego czy w najbardziej prymitywnym, ale za to masowym wydaniu w postaci telewizyjnych talk-show

---

<sup>60</sup> Miquel de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, Kraków–Wrocław 1984, s. 18 i 23.

<sup>61</sup> Karl Jaspers, *O tragiczności*, op. cit., s. 357.

– nadal jesteśmy w kulturze konfesji. Ta konfesyjność, połączona z (auto)interpretacją dała kulturze wiele znakomitych dzieł sztuki poczynając od (to mój prywatny katalog) słynnego *Krzyku* Muncha, obrazów Schielego, Francisca Bacona, malarstwa Jerzego Nowosielskiego, *III symfonii* („bolesnej”) Henryka Góreckiego, wspomnianego cyklu Prousta, *Człowieka bez właściwości* Musila, nie mówiąc już o formach pisarstwa jawnie osobistego. Ale coraz częściej doświadczenie tragiczności staje się relacją o doświadczeniu tragicznym, jest materiałem do opowiedzenia, wygrania, sprzedania, przestaje zaś być uczuciem uwewnętrznianym, twórczym i pogłębiającym doznanie bytu. W praktyce społecznej uległa zatarciu różnica między doświadczeniem tragiczności a tragedią; to pierwsze jest właściwie z poziomu epifanii i niewyraźnego, ta druga staje się pokupnym towarem. Media, które tym towarem handlują, można uznać za „fałszywego akuszera”, ponieważ pozwalają zamieniać wartość najwyższą na wartość użytkowo-handlową, dokonując sprytnej manipulacji zarazem na trzech podmiotach: na rozmówcy, na materiale i na jego odbiorcach. Arystotelesowskie rozumienie tragizmu wskazywało na jego wartość katartyczną, wydaje się, że dziś o takim wymiarze tragiczności nie można mówić, zostało ono przesunięte na poziom „kłopotu”, z którym trzeba sobie „poradzić” (tu wkraczają na scenę eksperci ze swoimi systemami „wyjaśniania” i „pomocy” – por. Giddens) lub „towaru”, który można „sprzedać” (na tym bazują wszystkie tzw. „z życia wzięte” i reality shows). Młodszej literaturze polskiej można zarzucić właśnie takie zachowania: opisuje zdarzenia tragiczne, ale nie potrafiła, jak dotąd, poza nielicznymi wyjątkami w rodzaju epifanicznych tekstów Jacka Baczaka, dotknąć tragiczności, stąd jej miałość. Taylor zwraca uwagę, iż żyjemy wszyscy „na dwóch lub więcej poziomach, których nie da się w pełni ze sobą pogodzić, ani sprowadzić do jedności (...). Podmiotowość niezaangażowanego rozumu stanowi – i powinna stanowić – pojedynczy ośrodek strategicznych kalkulacji”<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, op. cit., s. 886.



Gołaszewska wprowadza w tym miejscu termin „tragizm inwersyjny”, którego podstawowymi wyznacznikami są:

„(...) 1) w węźle tragicznym uczestniczą zasadniczo wartości negatywne, jak ‘niemożność’, ‘bezsilność’; 2) rezygnacja z walki; 3) niespełnienie dążeń, potrzeb, zamiarów; 4) brak skutków zaistniałej sytuacji tragicznej (‘nic się nie stało, tylko brak w tym sensu’); 5) gdy w grę wejdą wartości pozytywne, tragizm polega na rozczarowaniu, iż to, o co zabiegaliśmy okazało się tak mało warte; gdy osiągnięte, zrealizowane zostały wartości, na których nam tak bardzo zależało, klęska polega na ‘rozwiązaniu złudzeń’. Tragizm inwersyjny nie jest prostym odwróceniem tragizmu heroicznego bohatera, lecz polega na odwróceniu sensu tragizmu heroicznego. W miejsce heroicznego pojawia się w dziełach realizujących tragizm inwersyjny anty-bohater (tak dobrze znany z literatury dwudziestowiecznej)”<sup>63</sup>.

Wszystkie te konstatacje i uwagi zdają się wskazywać na podstawowe źródło zmiany paradygmatu tragiczności, które daje się sprowadzić do zawieszenia jednego i jednolitego, obowiązującego dla wszystkich systemu etycznego i do rozplenienia myślenia wolnościowego, które dopuszcza kontestowanie jakichkolwiek rygorów etyczności absolutnej, premiując zaś miary indywidualne konstytuowane w drodze negocjacji, konsensusu, umowy itp. (tzw. systemy eksperckie). Nie da się już tego procesu odwrócić, jednak coraz wyraźniej widać (potwierdzają to tzw. ludzie sukcesu), że zarówno niepowodzenie, jak i sukces możliwe są dopiero w pewnym otoczeniu, potrzebują tła; jeżeli go nie ma albo jeśli nie spełnia pokładanych w nim oczekiwań wszystko staje się płynne, niejasne, zawieszony w próżni. Jak to ujmuje Taylor: wartości życiowe potrzebują wartości konstytutywnych. Jest to wielka aporia, do jakiej doprowadziła reguła wolności osobistej, dowartościowanej podmiotowości, radykalnego ekspresywizmu, polegająca na tym, iż premiuujemy wartości życiowe zaniedbując konstytutywne. Richard Sheppard wskazuje na trzy podstawowe zmiany, jakie dokonały się w XX wieku. Są to: zmieniające się poczucie sensu rzeczywistości (chaos, energia, dynamizm, zmiana, alienacja); zmieniające

---

<sup>63</sup> Maria Gołaszewska, *Postmodernistyczna absolutyzacja wieloznaczności...*, op. cit., s. 217.



się poczucie sensu natury ludzkiej (dionizyjska amoralność, freudowska niespójność osobowości, decentracja podmiotu ludzkiego w świecie natury, „zblazowany intelektualizm”); oraz zmieniające się rozumienie relacji między człowiekiem a rzeczywistością („wzajemna dyslokacja sfer materialnej, ludzkiej i metafizycznej”, poczucie wydziedziczenia, radykalne wyobcowanie w związku z pytaniami o status rozumu, języka, historii i kultury, witalność)<sup>64</sup>. To rozpoznanie bardzo ważne, gdzieś bowiem w tych obszarach zmieniającego się sposobu reagowania człowieka na świat mieści się też odpowiedź na nasze pytanie. Stopniowe odchodzenie od paradygmatu „człowieka etycznego” w kierunku „człowieka estetycznego” (Rorty, Featherstone, Welsch<sup>65</sup>) doprowadziło do sytuacji, w której nie jesteśmy w stanie dobrze, właściwie rozpoznać, ujawnić i przeżyć doznania tragiczności. „Indywidualne poczucie bezsensu – poczucie, że życie nie ma do zaoferowania nic godnego uwagi – staje się w warunkach późnej nowoczesności fundamentalnym problemem psychicznym” – pisze Anthony Giddens. I wyjaśnia to osłabieniem wątpliwości moralnych, jakie pojawiają się w życiu codziennym każdego z nas, co nazywa z kolei „izolacją egzystencjalną”. „Izolacja egzystencjalna» to nie tyle oddzielenie jednostek od siebie nawzajem, ile ich oddzielenie od zasobów moralnych koniecznych do osiągnięcia życiowej satysfakcji i pełni egzystencjalnej”<sup>66</sup> – mówi.

„Tragizm inwersyjny”, jak i „izolacja egzystencjalna” z dodatkiem rozpoznania Shepparda mogłyby stanowić konkluzje tego

---

<sup>64</sup> Richard Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, (w:) *Odkrywanie modernizmu*. Przekłady i komentarze pod redakcją i ze wstępem Ryszarda Nycza, tłum. Paweł Wawrzecki, Universitas, Kraków 1998, s. 71–140, cytuję strony różne.

<sup>65</sup> Por. Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, op. cit.; Mike Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, op. cit.; Wolfgang Welsch, *Estetyka i anestetyka*, ibidem, s. 520–546.

<sup>66</sup> Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, op. cit., s. 13–14. Maria Gołaszewska mówi o „sytuacji aksjologicznej”, której ośrodkiem jest „człowiek, pozostający w określonej relacji do rzeczywistego świata”, (w:) *Istota i istnienie wartości*, PWN, Warszawa 1990, s. 37.

fragmentu rozważań, kusi mnie jednak, aby je dopowiedzieć w nieco innym duchu. Ta diagnoza jest z pewnością zasadniczo trafna, a jednak przecież nie godzimy się jako zbiorowość ludzka z takim rodzajem istnienia, jaki opowiada. Dystansujemy się od miałości kultury masowej, chociaż dziś nie możemy się od niej odizolować, odrzucamy ludzi, którzy – wewnątrz wydrażeni, bez głęboko rozumianej etyczności/moralności (nie miejsce tu, aby tłumaczyć, co to znaczy, ale dyskutują je dobitnie Arystoteles, powołujący się na niego MacIntyre, Taylor, Giddens, Skarga itp.) – są tzw. ludźmi sukcesu według nowoczesnych kryteriów, co oznacza nader często po prostu pewne socjotechniczne umiejętności posługiwania się systemami abstrakcyjnymi (według Giddensa), sprawnego wpisywania się w ich reguły i sprytnego stosowania wobec najbliższego otoczenia pewnych technik funkcjonowania i języków (Goffman mówi o „sztuce manipulowania wrażeniami”), które przyjmuje ono za dobrą monetę. Odczuwamy wreszcie zarówno potrzebę samotności, która sprzyja pogłębionej refleksji i przeżyciu, doceniamy wartość rodziny nawet wtedy, gdy odbiega ona od tradycyjnego modelu, szukamy porozumienia i uznania w strukturach lokalnych, nabieramy dystansu do ofert tzw. wielkiego świata, na miejsce tzw. wielkich narracji, które według Lyotarda się przeżyły, tworzymy narracje zastępcze (jeszcze nie wiadomo, czy okażą się „wielkie”, czy „małe”). Wszystko to świadczy chyba o jednym: nie jest nam obojętne, w jakim środowisku antropocentrycznym żyjemy, z kim się spotykamy, jakim językiem rozmawiamy, to zaś może budzić nadzieję na ustanawianie swoistej linii oporu wobec życia według „średniej socjologicznej”.

W istocie wciąż chyba potrafimy rozróżniać tragedię od tragiczności, jakkolwiek wiemy, że tragiczność nie jest dziś modna, zaś dyskurs medialny rad by sprowadzić ją do prostej tragedii. W literaturze tragiczność kryje się w specyficznych, niedyskursywnych językach, ale jest obecna. Domaga się większej dla siebie uwagi, pracy poznawczej, która przecież formuje poczucie bytu myślącego. Wydaje się, że właśnie dziś wiemy dokładniej niż kiedykolwiek, na czym polega, czym jest prawdziwe doświadczenie tragiczności. Doświadczenie, którego ostrości nie zamazuje już ani

---

eschatologia chrześcijańska, ani romantyczna ofiara, ani potoczne i pokupne nieszczęśliwe trafunki losu. Tragiczność jest, może być dziś, czysta jak boląca myśl. Myśl, która dręczy nierozwiązywalnym zapytywaniem.

# Struktury poznawcze powieści modernistycznej

---

(zarys)

Motto:

„(...) całą współczesną myśl przenika prawo do myślenia niemyślanego (...)”.

M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*

Problem tak sformułowany rozpatruję w trzech częściach:

- pierwsza szkicuje roboczą definicję „struktury poznawczej”;
- druga jest próbą określenia sytuacji nowoczesności wobec wcześniejszych epok po to, aby wskazać okoliczności, które wpłynęły na ewentualną zmianę tych struktur;
- w trzeciej wreszcie będę próbował nazwać – przykładowo – języki i struktury, którymi posługuje się powieść modernistyczna w procesach epistemicznych. Przy czym dopowiadam od razu, że mam na myśli tzw. duży modernizm, tj. czas między połową XIX a połową XX wieku, a więc tak, jak się go pojmuje w myśli anglosaskiej, ale i tak, jak się o nim i u nas coraz powszechniej zaczyna mówić.

## Część pierwsza

Definiowanie pojęć zawsze obciążone jest pewnym ryzykiem. Podobnie jest z ową „strukturą poznawczą”, zwłaszcza, jeśli chce się tylko zaznaczyć, jak się rzecz rozumie i o co w intencji autora chodzi, nie wnikając w subtelne i trudne rozważania teoretyczne, na które nie ma tu miejsca. Literatura, a sztuka w szerszym sen-

sie, przemawia do odbiorcy różnymi środkami i wskazuje rozmaite elementy własnej istności jako doniosłe. Z trzech zasadniczych poziomów refleksji interesuje mnie tu specjalnie epistemologia, a dokładniej pytanie: jakimi środkami i sposobami tekst wytwarza w czytelniku dyspozycję poznawczą, czyli zdolność do skupienia uwagi na tym, jak wnikamy w bohatera i jego świat. Ingarden uważa tu określenia „spotkanie poznawcze”<sup>1</sup>. Najogólniej więc może da się powiedzieć, że struktury poznawcze to techniki, modele i urządzenia artystyczne w tekście, które prowadzą do rozbudzenia w odbiorcy zaciekawienia poznawczego.

## Część druga

Zacząć wypada od momentu narodzin tzw. epoki nowoczesnej, tj. od oświecenia, gdyż tu zaczyna się kształtować nowa świadomość filozoficzna, estetyczna, religijna, antropologiczna i wszelka inna, które – wszystkie razem – będą odpowiedzialne za kształt ludzkiego uniwersum przez mniej więcej lat dwieście, wszystkie też przejdą przez ogień gwałtownej krytyki po doświadczeniu holocaustu, co w konsekwencji doprowadzi do ich zmięczenia, przemiany, dekonstrukcji, narodzin nowej epoki (ponowoczesność, postmodernizm) itp. Dlaczego sięgam aż tak głęboko? Nie jestem w tym myśleniu odosobniony i powiem od razu, iż kieruję się tu mądrością ludzi nadzwyczaj kompetentnych i piszących przekonująco, w stosunku do których jestem wiecznym dłużnikiem. Mam na myśli np. O. Marquarda, R. Kosellecka, H.R. Jaussa, Z. Baumana, M. Foucault, B. Skargę i wielu innych. Wszyscy oni wskazują na połowę XVIII wieku jako moment istotnej zmiany w sytuacji człowieka i całej cywilizacji europejskiej, zmiany, którą charakteryzuje kilka istotnych przesunięć. Jest to – po pierwsze

---

<sup>1</sup> Por.: Roman Ingarden, *Wstęp do teorii poznania (II)*, (w:) *Studia z teorii poznania*, wybór, wstęp i oprac. Adam Węgrzecki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 9–50, tu: s. 13. Zob. także: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*. Praca zbiorowa pod red. Władysława Stróżewskiego, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, Wrocław 1978.

– uświadomienie sobie zasadniczego zła świata, za które gdyby chciał winić Boga, to nie byłby on w stanie obronić idei dobra, która konstytuuje jego boskość. Stąd – według Marquarda – odciążenie Boga z odium zła i przesunięcie go na barki człowieka, który odtąd ma być jedynym za nie odpowiedzialnym, a przez to i wyłącznym oskarżonym („hipertroficzna trybunalizacja”)<sup>2</sup>. Jest to – po drugie – przejście od boskiego do ludzkiego planu historii; historia tłumaczona odtąd będzie – ale i inspirowana – przez działania polityczne i ambicjonalne jednostek, przez terytorialną ekspansję narodów, a nie przez inspiracje religijne, nie poprzez boski plan dziania się w świecie<sup>3</sup>. Zaczynamy mieć coraz częściej do czynienia z politycznymi i społecznymi, a nie religijnymi racjami, które stoją za zdarzeniami historii, co z czasem doprowadzi do wykształcenia odruchów nacjonalistycznych, państw narodowych ze wszystkimi tego konsekwencjami<sup>4</sup>. Jest to – po trzecie – odejście od funkcjonującej dotychczas równowagi między pojęciami doświadczenia i oczekiwania<sup>5</sup>, które wraz z oświeceniową ideą postępu przesunęło punkt ciężkości na rzecz Erwartung – oczekiwania i co w związku z tym doprowadziło do degradacji doświadczenia (Erfahrung), wyobcowania człowieka z własnego środowiska życiowego, z czasem zaś wiodło do skrajnych zachowań, które Baudrillard nazywa światem symulaków, niefaktycznej rzeczywistości<sup>6</sup> etc. Jest to – po czwarte – konsekwencja tego stanu rzeczy, polegająca na

---

<sup>2</sup> Odo Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia* (w:) *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa. Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 39–67, tu: 54–55.

<sup>3</sup> Odo Marquard, *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*, (w:) *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, op. cit., s. 93–119, tu: 105.

<sup>4</sup> Ernst Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołowska, PIW, Warszawa 1991.

<sup>5</sup> Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main 1979.

<sup>6</sup> Jean Baudrillard, *Precesja symulaków*, (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, tłum. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 175–189.

wytwarzaniu mechanizmów kompensacji<sup>7</sup>, kompensacji między innymi poprzez sztukę, poprzez to, co estetyczne; ponieważ jest to zasadniczy przedmiot mojej wypowiedzi, poprzestaję tymczasem na tym stwierdzeniu, aby do niego powrócić w części trzeciej. Jest to – po piąte – zapoczątkowanie wielkiego procesu sekularyzacji Kościoła, utraty jego rangi (likwidacja zakonu i działalności jezuitów w 1773 roku), co stwierdza Arnold Toynbee w swojej historiografii mówiąc o zmierzchaniu od połowy XIX wieku cywilizacji europejskiej opartej na podstawach chrystianizmu<sup>8</sup>. Jest to – po szóste – oddzielenie cywilizacji (kultury) od natury, co leżało u podstaw pedagogiki oświeceniowej, wyrażającej się w idei ogrodnictwa<sup>9</sup>, świadomej pielęgnacji, wspomagania jednych i usuwania innych składników życia (rzeczywistości), co doprowadziło do wytworzenia tzw. rozumu instrumentalnego (czyli uwolnionego od relikwów myślenia mitycznego i magicznego), praktycznego (Kant), który nie potrafił już cofnąć się później poza ramy *ratio*, a jeśli – jak w romantyzmie – to uczynił, to mając poczucie złej wiary, ujawnianej w postaci ironii. Rousseau domaga się tu specjalnej uwagi, gdyż w jego tekstach rodzi się – z dzisiejszego punktu widzenia i przy współczesnej świadomości widać to bardzo dobrze – nowoczesna aporetyczność, której już nigdy nie będziemy w stanie się pozbyć lub ją zlekceważyć. Rousseau bowiem przez długi czas postrzegany był jako opozycjonista w stosunku do głoszącej postęp idei oświecenia, ponieważ przestrzegał przed procesem urbanizacyjnym jako źródłem zepsucia („Miasta są otchłanią dla

---

<sup>7</sup> Odo Marquard, *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur ästhetischen Kompensation der modernen Erfahrungsverlustes*, Konstanz 1982, s. 23 i nast. oraz tegoż, *Kunst als Antifiktio – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive*, (w:) *Funktionen des Fiktiven*, red. Dieter Heinrich i Wolfgang Iser, Monachium 1983. Por. także: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994, s. 49 i nast.

<sup>8</sup> Arnold Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. Wojciech Madej, „Przedświt”, Warszawa 1988.

<sup>9</sup> Por. Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995.

rodu ludzkiego” – czytamy w *Emilu*<sup>10</sup>; „(...) na wsi każdy może być dobry. Tam nie ma żadnych pokus do zwalczania (...). Cywilizacji nie osiąga się tak łatwo. Wiodą do niej tylko dwie drogi: kultura i zepsucie” – powie do Doriana lord Henry<sup>11</sup>), nakazywał trzymanie się natury, wyposażał ją w przymioty dobra i naturalnej cnoty (*Emil*, II 43) itp. Zarazem jednak pokazywał proces przejścia od *homo naturalis* do *homo civitas* ujawniając tym samym pewne rozdarcie: z jednej strony formował świadomość człowieka natury jako pogodną i pogodzoną ze światem oraz z przyrodzenia dobrą, z drugiej strony wskazywał na konieczność istnienia jednostki jako obywatela, który musi się w związku z tym poddać pewnym rygorom urządzeń społecznych, określonej praktyce życiowej itd., co niesło z sobą rozliczne moralne i egzystencjalne zagrożenia (*Emil* I 11; śledził je i opisywał w swoich pracach Foucault)<sup>12</sup>. Tu rodzi się ta podstawowa aporia – albo człowiek, albo obywatel -, którą przezwyciężyć może chyba tylko to, co estetyczne<sup>13</sup>. Jest to zatem – po siódme – moment narodzin nowoczesnie pojętego rdzenia estetycznego, rozumianego jako źródło i miejsce oraz sposób kompensacji niedoborów moralnych w innych dziedzinach, jest to zarazem estetyczność pojmowana nie w sensie *decorum*, ale egzystencjalnie. Taka estetyczność osłabia znaczenie tradycyjnie pojmowanego mimetyzmu, a staje się rzeczywistością z a m i a s t, sposobem istnienia w jakimś trzecim wymiarze między naiwnym i naturalnym istnieniem w Naturze, a zracjonalizowanym i stechniczowanym istnieniem w Cywilizacji (mieście, państwie, korporacji, systemie). Jest, jak się wydaje, systemem pozwalającym

<sup>10</sup> Jan Jakub Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. Wacław Husarski, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1955, t. I, s. 42.

<sup>11</sup> Oskar Wilde, *Portret Doriana Graya*, tłum. Maria Feldmanowa, PIW, Warszawa 1957, s. 261, dalej podaję strony po cytatach.

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. Helena Kęszycka, PIW, Warszawa 1987; *Nadzorować i karać*, tłum. Tadeusz Komen-dant, Wyd. Spacja, Warszawa 1993 i in.

<sup>13</sup> Hans-Robert Jauss, *Proces literacki od Rousseau do Adorna*, (w:) *Odkrywanie modernizmu*, tłum. Piotr Bukowski, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1998, s. 21–59.



godzić czy wymijać tę podstawową aporię, nic więc dziwnego, że znaczenie pierwiastka estetycznego w doświadczeniu ludzkim od tego czasu będzie tak systematycznie wzrastać.

Tu jest być może miejsce, aby z grubsza rozpoznać i nazwać systemy epistemologiczne przykrojone do myślenia literaturoznawczego oraz wskazać, co się w tej dziedzinie zmieniło. Z uwzględnieniem wszystkich zastrzeżeń dotyczących możliwych uproszczeń wynikających choćby z tego, że nie mówi o nich filozof, chciałbym wskazać następujące:

- 1) Poznanie poprzez objawienie. Ten rodzaj poznania ugruntowany jest, jak się wydaje, na bazie wiary religijnej i zakłada jakiś nadprzyrodzony i niejako poza udziałem podmiotu dokonujący się wgląd w rzeczywistość materii i ducha. Musi tu być przypomniana kategoria łaski, którą przywoływał Luter w swoich wypowiedziach, łaski, której możemy być jedynie biernymi konsumentami, nie jesteśmy w stanie ani jej wywołać, ani oddalić, ani na nią zapracować, ani wpłynąć na jej charakter i przebieg w jakikolwiek sposób. Na gruncie wiary oparte było w znacznym stopniu doświadczenie paru wieków europejskiej cywilizacji. Zauważmy jednak, że wiara nie jest poznaniem w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest przede wszystkim zawierzeniem, poddaniem się, ustąpieniem z własnej woli i mocy poznawczej na rzecz jakiegoś czynnika zewnętrznego, przychodzącego do podmiotu poznającego i od niego niezawisłego. Dlatego religia była odrzucana przez systemy oparte na rozumowym rozpatrywaniu świata, jak właśnie oświecenie, doktryny materialistyczne, neopozytywizm itp. Kultura, literatura epoki nowoczesnej, a nawet ponowoczesnej zna oczywiście przedłużenia tego doświadczenia w postaci literatury metafizycznej, kategorii wzniosłości, a nawet literatury ze znakiem wyznania religijnego itp., które wskazują na niemożność pełnego poznania poprzez podmiot, jego ograniczoną moc poznawczą. W związku z religią właśnie Bernard Williams formułuje następujące uwagi: „Ludzie naprawdę dostrzegają pewną wartość w takich rzeczach jak poddanie się, zaufanie, niepewność,

ryzyko, a nawet rozpacz i cierpienie (...)”<sup>14</sup>. Współcześnie nurt ten zdaje się jakby przybierać na sile, być może jest to znak kryzysu zaufania do poznania racjonalnego.

- 2) Rodzaj następny: poznanie poprzez namysł, czyli wiedza – jak ją określa Adam Morton<sup>15</sup> – aprioryczna. Uprawia go przede wszystkim filozofia i nauki pokrewne, tak jest od najdawniejszych czasów, Zygmunt Bauman mówi o filozofach jako prawodawcach etyczności<sup>16</sup>. Współczesna filozofia sama sobie zarzuca kryzysowość<sup>17</sup>, twierdzi, że nikt nie buduje już pełnych konceptów dotyczących istnienia świata i bytu ludzkiego w nim na wzór Leibniza (*Teodycea*, 1710), Kanta (*Krytyka czystego rozumu*, 1781 i dalsze), Heideggera (*Bycie i czas*, 1927), jest raczej refleksją dotyczącą tego czy innego wątku w doświadczeniu człowieka, opartą na śledzeniu jego historycznego rozwoju, komentowaniu i dopowiadaniu własnego zdania (jak czyni to B. Skarga w pracy *Tożsamość i różnica*). Refleksja filozoficzna zaczyna dotyczyć rozmaitych spraw szczegółowych związanych z praktycznym funkcjonowaniem człowieka w świecie (por. filozofia ekologiczna, filozofia pracy<sup>18</sup> etc.), co odbiera jej dawniejszą uniwersalność i ową cechę szczególnie wyróżniającą – mianowicie aprioryczność. To z kolei ośmiela inne dziedziny praktyki słownej, aby kusić się o ustanawianie pewnych reguł gry filozoficznej, namysłu właściwego filozofii: czynią to z mniejszym czy większym powodzeniem niemal wszystkie

---

<sup>14</sup> Bernard Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, tłum. Mikołaj Her-nik, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000, s. 113.

<sup>15</sup> Adam Morton, *Przewodnik po teorii poznania*, tłum. Tadeusz Baszniak, Wyd. Spacja, Warszawa 2002, s.71.

<sup>16</sup> Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Biblioteka Kultury Współczesnej, Warszawa 1994.

<sup>17</sup> Marek Siemek, wstęp do *Drogi współczesnej filozofii*, SW „Czytelnik”, Warszawa 1978; podobnie wypowiada się Barbara Skarga we wstępie do swojej książki *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, wyd. Znak, Kraków 1997; por. też Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994, s. 602 i 607.

<sup>18</sup> Wiele o tym mówi zawartość kolejnych tomów *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku* pod red. Barbary Skargi.

nauki humanistyczne, literatura zaś ze swej strony staje się także dyskursem filozoficznie nacechowanym poprzez na przykład eseizację, charakter słowa, metaświadomość itp. (będę o tym jeszcze mówił). Maurice Merleau-Ponty zgłasza tu zresztą inną zasadniczą wątpliwość, mianowicie niemożność wyzwolenia się z ograniczeń wynikających z ukonstytuowania podmiotu, co opisuje tak oto: „Błędem Bergsona jest wiara, że podmiot rozmyślający może stopić się w jedno z przedmiotem, nad którym medytuje, (...); błędem filozofii refleksyjnych jest wiara, że podmiot rozmyślający może wchłonąć w swoją medytację albo uchwycić bez reszty przedmiot, nad którym medytuje, że można nasze bycie sprowadzić do naszej wiedzy. Jako podmiot rozmyślający nie jesteśmy nigdy podmiotem bezrefleksyjnym, który staramy się poznać; ale nie możemy również stać się całkowicie świadomością, sprowadzić siebie do świadomości transcendentalnej”<sup>19</sup>. Nazywa to „uroszczeniem rozumu” (s. 82) i uważa, iż to powinien być zasadniczy problem filozofii.

- 3) Następny model, to poznanie poprzez doświadczenie, czyli poznanie empiryczne. Ma ono wymiar zdecydowanie społeczny, obiecuje obiektywizm poznawczy, zakotwicza się w realiach życia codziennego, zwyczajnej praktyki. Zrazu, na początku epoki nowoczesnej (przełom XVII i XVIII wieku, filozofia Locke’a, Berkeley’a, Hume’a), wydawało się poznaniem decydującym, najbardziej rozumnym, na tej obietnicy fundowali swoje działania encyklopedyści. Rychło jednak okazało się, że ten model poznania, który zakładał pełny obiektywizm, musi zgodzić się na uwzględnianie rozmaitych elementów subiektywności, okoliczności nadzwyczajnych, uwzględniać jakies fałdy, kieszenie i nisze społecznego doświadczenia (co w dyskursie społecznym tamtego czasu było pomijane, spychane na margines, ten mechanizm pokazał Foucault<sup>20</sup>), które burzą

---

<sup>19</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 2001, s. 81.

<sup>20</sup> Por. Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, PIW, Warszawa 1977.

zasadniczy ogłód świata. Tak rodzi się sceptycyzm filozoficzno-społeczny, który społeczeństwa XIX-wieczne zaczynały coraz bardziej odczuwać i artykułować. W romantyzmie na przykład, zdaniem Taylora, pojawia się kategoria tożsamości jako punktu odniesienia, która przedtem, w modelu społeczeństwa feudalnego, a zatem i silnie zhierarchizowanego i raz na zawsze ustratyfikowanego, nie istniała<sup>21</sup>. Teraz, owszem, pojawiła się jako wyznacznik ambicji poszczególnych jednostek, które podejmują świadomy trud emancypacji społecznej, szukają sobie miejsca w społeczeństwie, szukają aktywnie miast wchodzić biernie w to, co ofiarowało im miejsce i czas urodzenia. Dziewiętnastowieczny proces gwałtownej industrializacji, urbanizacji, odchodzenia od systemu feudalnego, migracji ze wsi do miast i za ocean, jawnego konfliktu kapitału ze światem pracy prowadzą do znacznego osłabienia obiektywnego poznania, do sceptycyzmu. Skoro zawiodły wielkie projekty cywilizacyjne odwołujące się do praw ogólnoludzkich i mechanizmów gry społecznej<sup>22</sup>, to zwrócono się w kierunku

- 4) Poznania poprzez naukę. Wiedza konkretna, w pełni zracjonalizowana, oparta na przesłankach rozumowych, zmatematyzowanych operacjach itd. miała stać się gwarancją nowego świata. Pierwszym być może zjawiskiem tego rodzaju było Koło Wiedeńskie, które wprawdzie nawiązywało do doświadczeń pozytywizmu, ale o ile tamten uwzględniał w swoich rachubach przede wszystkim koncepty społeczne (organicyzm, społeczne poświęcenie, solidaryzm klasowy itp.) i w tym sensie należał do paradygmatu poznania poprzez doświadczenie, tu kładziono nacisk na wiedzę ścisłą, na operacje logiczne, na empiryzm itp. (por. R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928). Miało to zapewne związek z badaniami nad mechanizmami mowy/ języka (F. de Saussure), a także z funkcjonowaniem tzw. bry-

<sup>21</sup> Charles Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, (w:) *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. Andrzej Pawelec, red. Krzysztof Michalski, Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 9–21.

<sup>22</sup> Zob. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. Piotr Niklewicz i Henryk Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.

tyjskiej szkoły analitycznej, odrzuceniem metafizyki jako doświadczenia niepojęciowego (por. L. Wittgenstein<sup>23</sup>), z negatywnym doświadczeniem narracji narodowościowych (nacionalistycznych), które doprowadziły do pierwszej, a potem – zwłaszcza – drugiej wojny światowej i uświadomiły wszystkim niewydolność systemu myślenia humanistycznego. Nauka dała wiele dobrego, ale – w XX wieku – przede wszystkim dużo złego: zagrożenie wojną nuklearną, przemysłowe ludobójstwo oparte na zastosowaniu nowoczesnych środków zabijających i logistycznych, znieczulenie naturalnie pojmowanej etyczności. W *Kondycji ponowoczesnej* Lyotard pokazuje, jak bardzo nie można mieć dzisiaj zaufania do wiedzy naukowej, jak dalece ona sama jest wobec siebie sceptyczna, wzajemnie sprzeczna, lokalna, wykluczająca się, nieuzgodniona. Wiedza jest nie-wiedzą<sup>24</sup>, czyli negacją samej siebie (Lyotard) lub – jak to formułuje Bauman – tam, gdzie się myli, wprowadza wentyl bezpieczeństwa w postaci uzasadnionego racjonalnie prawa do błędu, wiedzę alternatywną, oczywiście pola ignorancji, uruchamia wysiłek poznawczy „przy pełnej świadomości faktu, że cel wysiłku nigdy nie zostanie osiągnięty”<sup>25</sup>. Powstaje wiedza, brak jest mądrości, która jest wynikiem społecznego konsensusu, zgody na określone priorytety społeczne, co do których właśnie tej zgody nie można uzyskać (A. Bielik-Robson, M. Dąbrowski)<sup>26</sup>.

- 5) Z pewnością da się też wyróżnić i uzasadnić jako odrębne poznanie poprzez doxę. Przeświadczenia dotyczące pewnych kategorii psychologicznych (jak gniew, miłość, przyjaźń, nadzieja, pragnienie, pamięć itd.) oraz kategorii moralnych (jak zło,

---

<sup>23</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>24</sup> Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna, Raport o stanie wiedzy*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1997, s. 161.

<sup>25</sup> Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, op. cit, s. 274.

<sup>26</sup> Por. Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000; Mieczysław Dąbrowski, *Postmodernizm: myśl i tekst*, Universitas, Kraków 2000, s. 43–63.

dobro, niegodziwość, nieszlachetność, altruizm, egoizm itd.) nie spełniają wymogów wiedzy. Są od niej niezależne, nie pozwalają się więc włączyć w model poprzedni, ani też w koncepcję poznania empirycznego (poprzez doświadczenie), ponieważ są od niego niezależne. Wyobrażenia mentalne na ich temat powstają w mózgach, które na sobie tylko wiadomy sposób przetwarzają i porządkują nasze genetyczne, kulturowe, lekturowe, pedagogiczne, somatyczne i inne uwarunkowania. Chyba nie jest tak, aby w tym rodzaju poznania całkiem pomijane były elementy doświadczenia, wiedzy potocznej itp., a jednak zwykle w tym obszarze  $2 + 2 = 5$ . Naturę tych dziwnych mechanizmów zgłębia od dobrych stu lat psychologia we wszystkich kierunkach (głębi, archetypowa, behavioralna, kulturowa, lingwistyczna i ich specyficzne mutacje), o tych mechanizmach wiemy coraz więcej, ale to nie oznacza, iż osiągnięty został kres wiedzy. Podobnie rzecz się ma z przekonaniem moralnymi. Można śmiało powiedzieć, iż w czasach panowania zunifikowanej i znormalizowanej etyki zawsze byli ludzie, którzy się tym oficjalnym normom sprzeciwiali; podobnie jest dzisiaj, kiedy w zasadzie uznaje się, iż nie obowiązuje żadna rama etyczna, a tylko są indywidualne wybory moralne<sup>27</sup>, są też tacy, którzy dążą do ukształtowania etyki powszechnie obowiązującej (fundamentalizm muzułmański, niektóre orientacje w kościele katolickim itp.). Adam Morton wskazuje tu na dyspozycje (inaczej: ogólne schematy zachowań) oraz chwilowe stany (inaczej: zdarzenia mentalne)<sup>28</sup>, które zawsze wykraczają poza jakiegokolwiek zasady i reguły, nie podlegają normatywizacji. Są właśnie przekonaniem (gr. *doxa*, niem. *Meinung*, ang. *believe*), z którymi można wprawdzie polemizować, ale których podmiotowość, subiektywność i jednostkowość trzeba zaakceptować, stanowią one bowiem nader często główną płaszczyznę epistemiczną i znajdują swoje istotne przedłużenia w teorii

---

<sup>27</sup> Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit.

<sup>28</sup> Adam Morton, *Przewodnik po teorii poznania*, op. cit., s. 206–207.

- stereotypów narodowych, obyczajowych, kulturowych i innych. W tej sytuacji wyjątkowego znaczenia nabiera
- 6) Poznanie poprzez doznanie, czyli poznanie w wymiarze estetycznym. O kształtowaniu się takiego poznania zaczyna się mówić w dobie oświecenia, a zwłaszcza na przełomie XVIII i XIX wieku w wystąpieniach romantyzmu niemieckiego, na co zwraca uwagę Jauss, ale nasilenie tego zjawiska ma miejsce w połowie XIX wieku, gdy zarówno oświeceniowy racjonalizm, jak i romantyczna subiektywność (spontanizacja) doznały porażki w starciu z brutalnymi procesami społecznymi (najpierw nieporozumienia w obozie rewolucjonistów francuskich, wojny napoleońskie, Wiosna Ludów w Europie, a w Polsce powstanie listopadowe, rzeź galicyjska i powstanie styczniowe). Połowa XIX wieku rozpoczyna w sztuce doświadczenie modernizmu, które oznaczało inne sfunkcjonalizowanie sztuki (w tym literatury), a także inne pojmowanie estetyki. *Madame Bovary* Flauberta ukazuje bohaterkę, której źródłem poznania i wskazówką postępowania nie jest ani doktryna religijna, ani społeczna, tylko narracja: przeczytane książki, zasłyszane opowieści, kuszące i pociągające plotki. Baudelaire w *Kwiatach zła* ustanowi nowy model estetyki, która będzie zaprzeczeniem estetyki dotychczasowej, tzw. wiecznej (tj. klasycznej), której zadaniem było pokazywać świat ładniejszy niż jest naprawdę, świat-wzór do naśladowania (Arystoteles). Baudelaire jest w swoich wierszach antyestetyczny, wprowadza estetykę turpizmu, a wraz z nią przeświadczenie, iż zarówno człowiek, jak i natura są złe i szukanie w nich jakiegoś pocieszenia jest złudą. Trzeba zgodzić się na istnienie z poczuciem immanentnego skażenia złem, istnienia pośród zła i konieczności akceptacji zła i brzydoty (zaprzeczenie greckiego ideału *kaloskaghatos* – piękna i dobra zarazem; Wilde w *Portrecie...* pisze o swoim bohaterze tak: „Były chwile, kiedy zło uważał tylko za środek do urzeczywistnienia swych wyobrażeń o pięknie” s. 185; „Brzydota – to jedyna rzeczywistość”, tamże s. 233). Do tego dochodzi element następny tego wielkiego projektu: świat zaczął być pojmowany przede wszystkim jako narracja, w struk-

turach narracji, jako rzecz opowiedziana/zapisana<sup>29</sup>. *Lalka* Prusa ze swoją podwójną narracją może być z tego punktu widzenia rozpoznawana jako przykład (nie)świadomego przeniesienia doświadczenia konkretnego na poziom opowieści; jest to przykład tekstu, w którym nie tylko to, co się opowiada jest ważne, ale również to, jakim trybem się to czyni, w jaki sposób, jakimi środkami. Zdaje się, że dzisiejsza lektura *Lalki* w znacznym stopniu skupia się właśnie na tym aspekcie. Jest też druga konsekwencja tego stanu rzeczy: ta mianowicie, iż poprzez narracje wracamy do mitu. Już nie konkretne doświadczenie będzie nas interesowało (bo konkret konkuruje z innym konkretem, a tym samym częściowo się unieważnia), ale jakaś esencja narracji, mądrość opowieści, propozycja mentalna, którą każdy odbiorca – idąc za wskazaniem hermeneutyki gaderowsko-ricoeurowskiej – może sobie dowolnie nasycać sensami. W ten sposób literatura staje się kompensacją, kompensacją również w stosunku do poznania naukowego, do wiedzy o której powyżej powiedziane zostało, że wytwarzając mnóstwo projektów szczegółowych, nie jest w stanie ich uzgodnić, pogodzić i scalić w mądrość, w egzystencjalne wskazanie.

### Część trzecia

Ta perspektywa interesuje mnie najbardziej, perspektywa poznania estetycznego i poniżej postaram się wskazać kilka szczegółowych sposobów docierania do celu, gdyż ta ogólna formuła estetycznego (tego, co estetyczne) okazuje się bardzo pojemna. Wiele zresztą szczegółowych wskazań (propozycji), które tu się pojawiają, wywodzi się wprost z ogólnych filozoficzno-społecznych rozpoznań, o których wyżej była mowa. Problematyka zła, sceptycyzmu społecznego, kompensacji poprzez sztukę tam ma swoje źródło.

---

<sup>29</sup> Por. Hayden White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, pod red. Ewy Domańskiej i Marka Wilczyńskiego, tłum. zbiorowe, Universitas, Kraków 2000, szczególnie fragment pt. *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*.



## 1. Zło jako nowoczesna episteme

Już przytaczane teksty Marquarda wskazują na nową konceptualizację zła w świecie. W wieku XVIII odchodzi się od myślenia o złu w kategoriach teologicznych, nie zadaje się już fundamentalnego dawniej dla tych dyskusji (por. apostoł Paweł, św. Augustyn, Tomasz z Akwinu, Leibniz) pytania *unde malum* oraz czy można obciążać za jego pojawienie się Boga chrześcijańskiego, stwierdza się po prostu obecność zła i konieczność jego asymilacji. Zło staje się odtąd strukturalnym niejako i koniecznym pierwiastkiem składowym świata, elementem jego równowagi, objawiającym się naturalnie i wspomagającym przez to elementem dobra. Zło przestaje być traktowane w kategoriach religii (tam nazywane było grzechem) i metafizyki, tylko egzystencjalnie, jako konstytutywny wymiar świata i jedno z wielu doświadczeń ludzkich, które pozwala wejrzeć dokładniej w jego naturę, przyjrzeć się samemu sobie. Dorian Gray z powieści Wilde'a (wyd. 1903 r.) jest przykładem człowieka, który świadomie i konsekwentnie porzuca paradygmat XIX-wiecznego bycia, określanego przez prymat dobra i cnoty. Smakuje zła, zło go pociąga, choć jeszcze wstydy się głośno do tego przyznać. Jego przyjaciele, malarz Bazyli Hallward i mentor salonowy lord Henry Wotton wychowani są w zupełnie innej kulturze. Malarz jest w swoich wyobrażeniach i wypowiedziach etycznych ukształtowany w całości przez dziewiętnastowieczną etykę mieszczańską (można by powiedzieć weberowskiego typu), w której dominują kategorie takie, jak porządek, przyzwoitość, skromność, pomocniczość, solidarność, wstyd, pożytek, praca itd. Wypowiada te prawdy, zauważmy, bądź co bądź artysta, który miałby prawo trochę je lekceważyć. Hallward ich nie lekceważył, tak jak nie lekceważył ich nasz Matejko, to dopiero następna generacja artystów uzna się za wybrańców, należących do innego świata, zwolnionych od rygorów zachowania powszechnie akceptowalnego. Tym bardziej nabiera znaczenia to, że je stale przypomina i że sam wedle nich postępuje. Lord Henry jest przedstawicielem następnego pokolenia (jeśli nie w sensie generacyjnym, to z pewnością mentalnym), w dodatku pochodzi z tzw. klasy

próżniaczej i jest z założenia salonowym skandalistą; jego środowisko oczekuje od niego, iż w słowach będzie burzył istniejący porządek. Powie przecież: „Nigdy nie walczę o czyny. Chodzi mi jedynie i wyłącznie o słowa” (s. 242). Lord Henry wiedział bardzo dobrze, jak daleko może się posunąć, jego skandalizowanie było dobrze miarkowane i obliczone na konkretnego odbiorcę, odgrywał starannie zaplanowaną rolę. W istocie jest człowiekiem, który niedaleko odbiegł od Hallwarda, a jeżeli to tylko na tyle, na ile pozwalało mu jego otoczenie, zblazowanie społeczne i zamożność. Przed złem życia i niedoskonałych urządzeń społecznych, złem, które kojarzone było ze społecznymi nizinami, z brudem moralnym, z czynami niegodnymi chroniła go skutecznie twarda skorupa wychowania i tzw. zasad. Wychowany był bowiem w poczuciu piękna estetycznego i moralnego zapewne, a to implikowało dobro. Dopiero człowiek kolejnej generacji, Dorian Gray był zdolny rozpoznać w sobie i zdefiniować tego drugiego, obcość w samym sobie, „to, co niemyślane” według definicji Foucaulta, „To ciemne miejsce, które chętnie interpretuje się jako otchłanny region ludzkiej natury lub osobliwie obwarowaną twierdzą jego historii (...)”, a następnie poddać się jego wołaniu. Paul Ricoeur formułuje myśl w tym kontekście nader przydatną: „Właściwością mitu jest pociągać nas w tył, podczas gdy naszym problemem wobec zła jest myśleć, (...) naprzód, ku przyszłości”<sup>30</sup>. Tajemne wyprawy do dzielnicy portowej, do pijackich i narkotykowych spelunek, w których występuje jako Inny a zarazem Ten-Sam nasyca jego istnienie dreszczem poznania, poznania prawdy o sobie, swojej ciemnej stronie, a także brzydkiej stronie życia społecznego, od której dawniej odgradzały go pieniądze i służba. W Dorianie narodziła się nowożytna, faustyczna ciekawość poznawcza (s. 163), która nie cofała się przed użyciem w celu swojego zaspokojenia narzędzi zakazanych. Dorian ulega nie opium, które pojawia się w jednej ze scen, ulega naprawdę narkotycznemu pragnieniu poznania poprzez zło, jakie rodzi się w akcie zanurzenia się w świecie zaka-

---

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, *Skandal zła*, tłum. Ewa Mukoid, „Znak” XLII, 1990, nr 12, s. 49.

zu, w momencie łamania tabu społecznego i obyczajowego, w przekraczaniu społecznych ram języka, w nazywaniu (dotąd) nienazywalnego, w patosie samoponiżenia. Dorian doświadcza trwogi istnienia, „trwogi, której często nie był w stanie znieść” (s. 177), lord Henry powie na koniec, że jest „typem, którego epoka nasza pragnie, a jednocześnie boi się, że go już znalazła” (s. 71). Jest typem dwoiście ukonstytuowanym i mającym świadomość tej dwoistości (tłumaczy to malarzowi w czasie ich ostatniego spotkania), mianowicie „przeznaczenia do dobra i skłonności do zła”<sup>31</sup>, które to znaczenia dają się odkryć w sferze pracy, instytucji, seksualności – wszędzie tam, gdzie człowiek jest istota czyniąca. Bohater powieści Wilde’a ujawnia oczywisty status bytu rozdartego między doświadczenie *an sich* (w sobie) i *fuer sich* (dla siebie), tego stanu alienacji, ciemnej wiedzy o sobie zaczyna się lękać i w zakończeniu powieści znowu „chce być dobry” – to naiwne rozwiązanie autorskie różnie można tłumaczyć, dla nas oczywiste jest jednak, iż wiedza o ciemnym sobowtórce, o innym/obcym we mnie nie da się już ukryć pod żadnym korcem. Kartezjańskie *cogito* rozpada się naocznie. Merleau-Ponty pisze w związku z refleksją nad cielesnością ludzką tak: „Jeśli nie nauczę się w sobie samym rozpoznawać złączenia bytu dla siebie z bytem w sobie, to żaden z tych mechanizmów, jakimi są inne ciała, nie będzie mógł stać się żywym ludzkim ciałem, i o ile ja nie mam żadnej strony zewnętrznej, to inni nie mają wnętrza”<sup>32</sup>. Wodziński w swojej wielkiej pracy poświęconej złu mówi o tym doświadczeniu jako dominującym w XX wieku. Nie jest już ono „zło-czynieniem, ale zło-bytem, „stanem bycia-w-świecie”, „nieszczęściem istnienia”<sup>33</sup>, we wcześniejszej zaś pracy twierdzi, iż doświadczenie epifanii zła „określa ducha epoki”, czyli „(...) jest jedynym doświadczeniem, w którym odczytać można właściwy sens (i bezsens)

---

<sup>31</sup> Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. Stanisław Cichowicz i Maria Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 232.

<sup>32</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 395.

<sup>33</sup> Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*, Ossolineum, Wrocław 1998, s. 159.

epoki”<sup>34</sup>. Kafka pierwszy ujawnił zło urządzeń społecznych (zresztą jednoznaczne definiowanie sensów pisarstwa Kafki jest zawsze ryzykowne), literatura łagrowo-obozowa pokazywała na tysiąc sposobów cierpienia moralne i fizyczne milionów ludzi, którzy doświadczali zła, Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie* ukazał zło, jakie tkwi w fałszywie ustawionych ambicjach jednostek i społeczeństw. Hanna Arendt pisząc o procesie Eichmanna stwierdzała banalizację zła, czyli stan, w którym zło wchodzi niejako do normalnego repertuaru zdarzeń, działań, poczynań, nie jest szokiem, nie jest skandalem, nie jest oskarżeniem, nie jest ewenementem, nie oburza, daje się racjonalizować. Staje się normą<sup>35</sup>.

## 2. Ironia

Daje się rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: na poziomie świadomości i na poziomie zapisu (tekstu). W pierwszym przypadku chodzi o ujawnienie wewnętrznego rozbitcia, dwoistości, niespójności psychicznej i/lub mentalnej, która w praktyce oznacza dystans do samego siebie jako podmiotu wypowiadającego, branie w nawias czy cudzysłów wypowiedzianego słowa, podkreślanie nieustannego napięcia, jakie istnieje między tym, co zostało wypowiedziane a tym, co naprawdę się myśli, i chciałoby się wypowiedzieć a także dramat wypowiedzi, która już w momencie wypowiedzania mogłaby być powiedziana inaczej, a poza tym nie znajduje żadnej legitymacji, aby dźwigać ciężar społecznej odpowiedzialności. Ale to także niespójność między określonym wyobrażeniem rzeczywistości a jej obrazem faktycznym; Irzykowski nazwał to „pierwiastkiem pałubicznym” i objaśnił następująco: „Pierwiastek pałubiczny polega między innymi na inkongruencji (nieprzystawaniu) obrazu w duszy,

---

<sup>34</sup> Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994, s. 604.

<sup>35</sup> Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz, Wyd. Znak, Kraków 1987.

myśli, fantazji, teorii z odnośną rzeczywistością<sup>36</sup>. To tylko przybliżone określenia, które ukazują stan rzeczy po ustąpieniu narratora wszechwiedzącego i zarazem kartezyjańskiego, wspartego przez społecznie ugruntowany system interpretacyjny i komentujący, na co zwracał kiedyś trafnie uwagę Michał Głowiński, a współcześnie chociażby Wolfgang Iser<sup>37</sup>. Jest to ironia rozumiana dwudziestowiecznie, bo jeszcze ironia romantyczna, nie mówiąc o sokratejskiej zawsze operowała na płaszczyźnie ja-ty, płaszczyźnie dwóch podmiotowości (choć w niektórych tekstach romantycznych podwójność mowy podmiotowej jest już bardzo widoczna: vide Norwid). Ironia XX-wieczna operuje na płaszczyźnie ja – ja drugie/inne i wykorzystuje mechanizm samooskarżenia, samopodważania, autodesstrukcji oraz wyobcowania. Takiego wyobcowania, o jakim czytamy na pierwszej stronie *Ferdydurke*: „(...) ciągle mi towarzyszyło, ani na krok nie odstępując, coś, co bym mógł nazwać samopoczuciem wewnętrznego, międzycząsteczkowego przedrzeźniania i szyderstwa, wsobnego prześmiechu rozwyrzonych części mego ciała i analogicznych części mego ducha” (s. 5)<sup>38</sup>. Wypowiadający się bohater współczesnej literatury jest kimś, kto mówi i zarazem kimś, kto mówi o tym, że i jak mówi. Mechanizm (samo)poznania jest tu wzbogacony, podwojony, a mówiący podmiot staje się obiektem wyobcowanym wobec własnej mowy i jako taki uprzedmiotowiony. Powstaje podmiotowo-przedmiotowa hybryda aktu mowy.

Drugi aspekt ironii dotyczy poziomu *écriture*. Weźmy za przykład *Pałubę* Irzykowskiego. Narrację prowadzi tam ktoś doskonale osadzony w roli narratora, kto trzyma się modelu *telling* a nie *showing* („I ta moja nudna metoda podawania przekrojów, myślenia przed czyteln-

<sup>36</sup> Karol Irzykowski, *Pałuba. Sny Marii Dunin*, oprac. Aleksandra Budrecka, BN I, 240, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 208, dalej podaję strony po cytatach.

<sup>37</sup> Michał Głowiński, *Powieść i autorytety*, (w:) *Porządek, chaos, znaczenie*, PIW, Warszawa 1968, s. 9–34; Wolfgang Iser, *Apelacyjna struktura tekstów*, (w:) *Współczesna myśl literaturoznawcza RFN*. Antologia, oprac. Hubert Orłowski, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 204–224.

<sup>38</sup> Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*, (w:) *Dzieła*, t. II, red. Jan Błoński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986.

nikiem, zamiast urządzania przed nim teatru (...)", s. 180), narracje o Strumieńskim i przypadkach jego życia kształtuje suwerennie, opowiadanie toczy się wartko. Gdyby nie elementy ironii, można by wziąć tę powieść za jeszcze jeden klasyczny przypadek tekstu pisanego z pozycji narratora wszechwiedzącego, 3-osobowego itp. Jednakże narrator prowadzi swoistą grę z tą relacją, opowiada wprawdzie o Strumieńskim, ale operuje własnym kodem estetycznym i aksjologicznym, jego świadomość stoi ponad świadomością bohatera („(...) chcę opowiadać fakta tak, jak się one przedstawiają *a posteriori*, dla rozważającej pamięci, nie dla wyobraźni", s. 180). Objawia się to w stylu relacji mentalnej, rozumującej, stylu nazywania rzeczy i stanów, definiowania ich w trybie niemal seminaryjnym, w kulturowym osadzeniu pewnych pojęć i kategorii, których użycie na prawach tekstu powszechnego (cudzego) oznaczane jest cudzysłowami, odnośnikami do wcześniejszych fragmentów ze wskazaniem na odpowiednie strony itd. Jest to powieść, która swoim stylem trafia we wrażliwość współczesnego odbiorcy, ten bowiem ceni sobie refleksyjność, dystans, rozumność wywodu, nieemocjonalność, słowem gdzie przyjemność tekstu jest przyjemnością mózgową, a nie przyjemnością emocji. Ten styl oraz jego wartość trafnie kiedyś rozpoznawał nie czytany dziś Lukacs, kiedy mówił o Mannie (zob. *Teoria powieści*), a potwierdzał Adorno. „Dziś dopiero medium Tomasza Manna, enigmatyczna, do żadnej treściowej drwiny nieredukowalna ironia, daje się całkowicie pojąć na podstawie swej formotwórczej funkcji: ironicznym gestem, który cofa własne podanie, autor odrzuca uroszczenie, że tworzy coś rzeczywistego, gestem, któremu przecież nie może ująć żadne nawet z jego własnych słów; (...) pisarz (...) przez *habitus* języka odsłania pudełkowy charakter narracji, nierzeczywistość iluzji, i właśnie przez to, wedle jego słów, zwraca dzieło sztuki ów charakter wysokiego żartu, który posiadało, zanim z naiwnością nie-naiwności zaczęło prezentować pozór w sposób nazbyt nieprzetworzony jako coś prawdziwego”<sup>39</sup> – pisze Adorno (s. 179).

---

<sup>39</sup> Theodor W. Adorno, *Pozycja narratora we współczesnej powieści*, (w:) *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*. Tłum. Krystyna Krzemień-Ojak, wybrał i wstępem opatrzył Karol Sauerland, PIW, Warszawa 1990, s. 175–181.

O ile świadomość narratora w *Pałubie* zmierza do ustanowienia dystansu poznawczego i aksjologicznego między tym, kto opowiada a tym, o kim się opowiada i stworzeniu metajęzyka, o tyle świadomość ironiczna Gombrowicza idzie głębiej i mobilizuje go w tym kierunku, aby pokonać mowę/język, którymi posługuje się jego otoczenie w procesie nazywania swoich doznań, ale przede wszystkim w akcie opisywania jego samego jako bohatera literackiego („ciotki kulturalne”, Pimko, szkoła, „ciało pedagogiczne”, Młodziakowa itp.). Gombrowicz prezentuje postawę „ironisty” z instruktywnego rozróżnienia, jakie wynika z rozróżnienia Richarda Rorty’ego<sup>40</sup>; „zbiera” cudze języki i na zasadzie parodystyczno-groteskowej gry nimi ustanawia dystans między tymi językami a swoją osobą, czyli osiąga pewien komfort autonomii (nawet jeśli jest to autonomia osiągnięta przez uświadomienie sobie niemożności całkowitego uwolnienia). Narrator *Ferdydurke* zaczyna przecież od stwierdzenia rozmaitych niedogodności psychicznych i mentalnych, o których wspominałem, przywołuje swój debiut pt. *Pamiętnik z okresu dojrzewania*, po czym – jakby uświadomiwszy sobie warunki owej niedojrzałości – podejmuje próbę, by się z niej uwolnić. Poniekąd zresztą jest do takiej akcji zmuszony, gdyż przecież Pimko wciągnął go siłą do szkoły, a zatem do swoistego języka: języka uczniów i języka „ciała pedagogicznego”. Józio najpierw czuje się przerażony i upokorzony, lecz to daje mu impuls, aby podjąć wyzwanie i aktywnie uczestniczyć w tym procesie, kształtując tymczasem swój język odrębny. Nawet jeśli nie udało mu się jeszcze na tym etapie doprowadzić do konfrontacji między językiem własnym a językiem cudzym, to pilnie tego języka słucha, rozpoznaje jego mechanizmy, stwierdza unifikujący charakter mowy i sam zaczyna kształtować w sobie dyspozycje odmienne. Kolejne etapy: Młodziakowie, Hurleccy, Miętus, Zosia itd. będą

---

<sup>40</sup> Por. Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski, Warszawa 1996. O „ironiście” i „mocnym poecie” pisał w związku z nim Richard Shusterman w: *Estetyka pragmatyczna*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 314–351; wcześniej w podobnym duchu Harold Bloom w: *Lęk przed wpływem*, tłum. Agata Bielik-Robson i Marcin Szuster, Universitas, Kraków 2002.



powtarzały ten schemat: początkowe wtłoczenie w mowę (obyczaj, leksykę, gest) cudzą, doświadczenie gwałtu i obcości (nie-mojego), bunt wewnętrzny, wytwarzanie mowy własnej i zderzenie (konfrontacja) z mową środowiska. Finał powieści ukazuje bohatera na swoistym rozdrożu, wyobcowanego podwójnie i cierpiącego z powodu niemożności powrotu do mowy powszechnej, do zaakceptowanego gestu dominującego. Można założyć, że kolejne próby zbliżenia się do jakiegoś środowiska i jego rzeczywistości językowej wywołają podobną reakcję, uświadomią podmiotowi niewygodę istnienia wobec innych, która zawsze oscyluje między podporządkowaniem się jej regułom a buntem i obcością. Jeszcze dalej pójdzie w *Trans-Atlantyku*, gdzie będzie wyszydział i przedrzeźniał mowę języka i mowę gestu czy obyczajów konstytuując siebie jako pisarza ironicznego zarówno wobec tradycji polskiej, jak romantycznych wzorów patriotycznych, jak wreszcie wobec gestu szlacheckiego. Gombrowicz wie, że podstawową sprawą w procesie budowania osobowości jest wypracowanie własnego języka, umiejętność asercji wobec konwencjonalnych reguł mowy, uwolnienie się od wpływu władzy, która idzie w ślad za językiem powszechnym. Gombrowicz ujawnia przy tym obcość podwojoną: mianowicie obcość wobec własnego ja (czyli obcość w sensie świadomościowym, por. początkowy cytat) i obcość wobec mowy powszechnej, wobec konwencji i stylów mówienia. Bowiem językiem, którym mówimy, opisujemy nie tylko innych, ale przede wszystkim siebie. Istnienie autentyczne (wedle wzoru Heideggera i Taylora)<sup>41</sup> jest istnieniem w dramacie wyboru, w paradygmacie niejednoznaczności.

Przykład trzeci: *Człowiek bez właściwości* Roberta Musila (wszystkie trzy przykłady zresztą ujawniają silnie obecny element subiektywności i dynamizmu). Ulrich Musila wyobcowuje się mocą własnej krytycznej refleksji wobec społecznego dyskursu i jego sensów, a może lepiej byłoby powiedzieć, iż próbuje zrobić krok

---

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994; Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Wyd. Znak, Kraków 2002.



dalej i pokonać świadomość własnej alienacji. A jeżeli – dopowiadamy już na własny rachunek – to się nie uda (ponieważ nader świadomy swojej sytuacji wiedzy i języka Ulrich nie może tego tak łatwo przypuścić), to przynajmniej uświadamia sobie i czytelnikowi potrzebę nowego myślenia, zawrócenia z fałszywej drogi, jaką było odkrycie i radosne eksploatowanie wiedzy o przepaści między zewnętrzną (konwencjonalną) a wewnętrzną stroną człowieka, między nim a jego sobowtórem, między świadomością a podświadomością, między jego „w sobie” a jego „dla siebie”. Tu jest miejsce, aby dokończyć cytat z motta: „Ponieważ sobowtór musi być tak blisko, jest obcy, rolą myślenia zaś, jego własną inicjatywą, będzie jak największe zbliżenie go do siebie; całą współczesną myśl przenika prawo do myślenia niemyślanego – aby odbić w postaci dla siebie treści zawarte w sobie, zdealienować człowieka, godząc go z własną istotą (...)”<sup>42</sup>. Bohater Gombrowicza jest bez wątpienia przykładem „człowieka z właściwościami”, człowieka, który walczy o swoje ja, o swoje stanowisko w świecie innych bytów. Bohater Musila nazwany został „człowiekiem bez właściwości”. Walter, jego przyjaciel, mówi o nim w następujący sposób: „Uprawia boks. Jest zdolny. Ma silną wolę. Nie ma przesądów, jest odważny, wytrwały, obcesowy i roztropany. Nie chce wcale badać tego szczegółowo, niech sobie wszystkie te cechy posiada. Tylko że naprawdę to on ich nie ma. Uczyniły go takim, jakim jest, i określiły jego drogę, a jednak do niego nie należą. (...) Każdy najgorszy nawet czyn wydaje mu się pod jakimś tam względem dobry. Jego sąd o jakiejś sprawie zawsze będzie zależeć od możliwości powiązania jej z jakąś inną. Nie ma dla niego nic stałego. Wszystko jest zmienne, jest częścią jakiejś większej całości (...)” (t. I, s. 80)<sup>43</sup>. Przekładając te zauważenia na język dyskursu, można powiedzieć, że myślenie Ulricha opiera się na relatywizacji, dystansie, dwoistej refleksji, uwzględniającej zawsze „za” i „przeciw”, słownej i pojęciowej zonglerce, braku jasnego

<sup>42</sup> Michel Foucault, *Człowiek i jego sobowtór*, tłum. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 219.

<sup>43</sup> Robert Musil, *Człowiek bez właściwości*, tłum. Krzysztof Radziwiłł, Kazimierz Truchanowski i Janina Zeltzer, PIW, Warszawa 1971.

wzorca etycznego, wypowiedaniu „niemyślanego”, na myśleniu siebie jako człowieka nowoczesnego, który nie ma przesądów i wykorzystuje rozum w pełnej swobodzie poznawania/nazywania. Ale będąc takim, stwierdza zarazem swoje nieistnienie, swój – paradoksalnie – brak, nieobecność jako myśli porządkującej, jako *cogito* ustanawiającego świat, nadającego istnieniu możliwość trwania poprzez moją (tj. jego własną) świadomość. O to przecież chodziło Kartezjuszowi, o to, aby wyrwać człowieka z jakiegoś uniwersum rzeczy gotowych (gotowego języka, gotowych przeświadczeń, gotowych dogmatów, gotowych urządzeń społecznych itp.) i aby nadać jego trwaniu rys indywidualny, podmiotowy, zobowiązać go do myślenia na własną odpowiedzialność, do kształtowania osobistego świata. Ulrich zdaje się stwierdzać, iż świat zatoczył przez kilka wieków koło i że w procesie ujawniania i swobodnego nasilania myślenia alienującego doszedł do momentu, w którym jako jaźń jednostkowa roztopił się i zagubił we własnej rozbudowanej refleksji, w myśleniu niemyślanego. Stracił nad tym kontrolę, jak uczeń czarnoksiężnika, kiedy wypuścił złe moce z butelki. Rezultatem jest stwierdzenie, że mogą istnieć „właściwości bez człowieka”: „Kto może dziś jeszcze powiedzieć, że jego gniew jest naprawdę jego własnym gniewem, skoro tyle ludzi się doń wtrąca i lepiej się na sprawach rozumie niż on sam? Powstał świat samych właściwości bez człowieka, świat przeżyć bez tego, który je przeżywa, i wygląda prawie na to, że w idealnym wypadku człowiek nie będzie mógł już nic przeżyć prywatnie, a słodki ciężar osobistej odpowiedzialności rozpuści się w systemie wieloznacznych formułek. Prawdopodobnie rozkład antropocentrycznej postawy, która tak długo uznawała człowieka za punkt centralny kosmosu, ale już od kilku stuleci znajduje się w zaniku, wreszcie doszedł do naszego „ja”. Przekonanie, że w każdym przeżyciu najważniejsze jest to, że się je przeżywa, a w każdym czynie, że się go dokonuje, zaczyna się wydawać przeważającej ilości ludzi dowodem naiwności” (t. I, s. 186). Ironia Musila jest ironią wzmocnioną, jest ironią wobec wczesnej postawy ironicznej, która zakwestionowała zwartość myślenia kartezjańskiego, jasne i rygorystyczne podstawy sądzenia, oczywistą antropocentryczność świa-

ta. Jest ironią wobec tamtej ironii, demaskuje zarówno reguły wcześniejszej ironicznnej gry, jak i jej rezultaty. Jest metaironią, która nie prowadzi wszakże do przywrócenia postawy naiwnej, a jedynie do wzmocnienia poczucia egzystencjalnego i mentalnego dyskomfortu. Powrót do sytuacji sprzed epoki nowoczesnej, o której Foucault pisze jako o czasie „gdy istniał świat, jego ład, istoty ludzkie, ale nie człowiek”<sup>44</sup> i gdzie „człowiek” roztopiał się w „ludziach”, podporządkowując się istniejącym rygorom zbiorowej mądrości – taki powrót jest niemożliwy. Może stać się tylko przedmiotem wysublimowanej tęsknoty i przybierać kształt narracji mitologizującej.

---

<sup>44</sup> Michel Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, op. cit., s. 214.

# Modernizm, awangarda, postmodernizm – projekt całości

---

## Problem

Tytułowe pojęcia domagają się analizy i definicji w dwóch perspektywach: diachronicznej i synchronicznej. Mowa tu, oczywiście, o tzw. dużym modernizmie, modernizmie w ujęciu anglosaskim, które i u nas, głównie za sprawą aktywności badawczej i edytorskiej Ryszarda Nycza i wydawnictwa Universitas, zaczyna torować sobie drogi, jakkolwiek niektórzy badacze zjawiska uważają, że dobrej jego recepcji przeszkadza modernizm historyczny (z przełomu XIX i XX wieku). Ale ten kłopot ma także na przykład literatura niemiecka czy francuska, co nie przeszkadza im wcale w myśleniu wielkimi kategoriami (vide: Wolfgang Iser i Jean-François Lyotard!).

W refleksji nad dziejami kultury nowoczesnej pojawiła się koncepcja „trychotomii”: chodzi o to, aby „klasyczną” opozycję modernizm – postmodernizm zastąpić triadą „Klassische Moderne, Historische Avantgarde und Postmoderne”<sup>1</sup>. Pojęcie postmodernizmu odsyła nas ku szerokiemu rozumieniu modernizmu, które wchłania zarówno doświadczenie modernizmu historycznego, jak i awangardy historycznej, „wielkiej, permanentnej awangardy”, neoawangardy, antyszuki czy po-awangardy wraz z szerokimi marginesami po stronie *terminus a quo* i po stronie *terminus ad quem*, słowem wszystko to, co działo się mniej więcej od połowy XIX

---

<sup>1</sup> Vorwort do: *Avantgarde und Postmoderne: Prozesse struktureller und funktionaler Veränderungen*, hrsg. von Erika Fischer-Lichte i Klaus Schwind, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1991, s. 7.

do połowy XX wieku<sup>2</sup>. Sam postmodernizm miałby się zaczynać, przynajmniej według krytyki amerykańskiej, w końcu lat pięćdziesiątych. W tym tekście chcę postawić pytania o warunki, które sprawiły, że w ujęciu diachronicznym widzimy te doświadczenia filozoficzno-estetyczno-cywilizacyjne jako odrębne, a w ujęciu współczesnym, porównawczym i synchronicznym dostrzegamy w nich pewną całość, dającą się zamknąć w pojęciu modernizmu „wielkiego”<sup>3</sup> i /lub „wysokiej moderny”<sup>4</sup>.

Modernizm, zarówno historyczny, z przełomu XIX i XX wieku, jak i ten szeroki, obejmujący czas od połowy XIX do połowy XX wieku był (jest?) prądem ogólnoswiatowym, podobnie jak wszystkie pozostałe zjawiska i recypowanym w Polsce natychmiast, choć czasami bezwiednie (to przypadek postmodernizmu).

W doświadczeniu sztuki nowoczesnej, a zwłaszcza XX-wiecznej mamy do czynienia ze swoistym paradoksem: z jednej bowiem strony pojawia się głośna teza Waltera Benjamina o utracie przez sztukę swoistej aury i sakralności ze względu na rozpowszechnioną reprodukcję dzieła sztuki, jego „demokratyzację” itd., wspierana przez głoszone właściwie od czasów Prousta hasło „śmierci powieści”, a po Holocauście także „śmierci literatury” (Adorno), z drugiej zaś rozpoznanie Odo Marquarda, Wolfganga Isera, Jeana Baudrillarda i innych badaczy, którzy twierdzą, iż wobec degradacji doświadczenia rzeczywistego w każdym sensie i na każdym poziomie, to właśnie sztuka, to, co estetyczne, przejęło wartość „świadcstwa” i dlatego jest tak ważna. Nie jest czymś obok, ale zamiast, nie służy propagandowym celom ideologii, lecz ujawnia-

---

<sup>2</sup> Por. Maria Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka*, Warszawa 1984, s. 48; tejże, *Estetyka wobec sztuki współczesnej*, (w:) *Zarys estetyki*, Warszawa 1984, s. 388–440; S. Morawski, *Na zakręcie od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985.

<sup>3</sup> Por. ustalenia Ryszarda Nycza, (w:) *Język modernizmu, Prolegomena historycznoliterackie*, Leopoldinum, Wrocław 1997.

<sup>4</sup> Na potrzebę takiego myślenia zwracają uwagę badacze węgierscy, np. Ernő Kulcsár-Szabó w: „Die Welt zerdacht...” Sprache und Subjekt Zwischen Avantgarde und Postmoderne, czy László Illés w *Kann das ‚Faustische Ideal‘ verabschiedet werden? Das Weltbild der Avantgarde und der Postmoderne in der ungarischen Literatur – Kassák und Esterházy*, (w:) *Avantgarde und Postmoderne: Prozesse...*, op. cit., s. 29–44, tu: 39 i 97–114, tu: 97.

niu kłopotliwej i bezwzględnej prawdy egzystencji. Można nawet powiedzieć to mocniej: paradygmat historyczno-socjologiczny zaczyna pod koniec XIX wieku ustępować miejsca paradygmatowi estetyczno-egzystencjalnemu. Literatura będzie nadal opowiadać dzieje świata i człowieka, ale ważne będzie przede wszystkim to, że opowiada, a dopiero potem zaczyna być istotne to, czego opowieść dotyczy, w jakim idzie kierunku, czy dotyczy jednostki czy zbiorowości itp.. Czynność narracji, figury i tropy opowiadania należą jednak do porządku estetycznego (Paul de Man). To jest podstawowe założenie mojego myślenia. Od modernizmu historycznego mamy do czynienia z nasilonym estetycznym wymiarem sztuki, choć sztuka i filozofia głównie niemiecka zajmowała się tą kwestią dość intensywnie już od połowy XVIII wieku (vide: Marquard). Oznacza to przede wszystkim zwrócenie większej uwagi na formalną stronę tekstu, na język i jego organizację, idiomatyczność wypowiedzi, kompatybilność stylu wobec charakteru i statusu postaci itp. (por. *Ulisses* Joyce'a, Kafka, *Wściekłość i wrzask* Faulknera, *Auto da fe* Canettiego, *Człowiek bez właściwości* Musila itp.) Oznacza to zasadnicze osłabienie czynnika historii, dziejów, preskryptywnego języka nakazów moralnych, rozluźnienie norm etycznych, uprawomocnienie indywidualizmu, poszukiwań tożsamościowych, uruchomienie paralogii (Lyotard), ironii dwudziestowiecznej, czyli doświadczenia generalnych podejrzeń, po raz pierwszy tak silnie zaznaczonych w pismach Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda, którzy – każdy dla kręgu swoich zainteresowań i badań (co w sumie obejmowało niemal całość życia tak indywidualnego, jak i społecznego) – zaproponowali radykalnie inne dla nich rozwiązania i rozumienie. Wchodzimy w okres modernizmu, który, być może (coraz częściej tak o tym myślę), trwa do dziś. Trwa w zmutowanych formach. Sądzę, że można to doświadczenie widzieć w trzech fazach, oto pokrótce ich dominanty.

**Faza I** – to w polskim doświadczeniu głównie okres historycznego modernizmu („małego”, jak go seminaryjnie nazywam<sup>5</sup>), gdzie dominantą jest filozofia, głównie przewartościowująca filozofia Nietzschego, ale wsparta przez filozofię Bergsona, która odrywała także nasze wyobrażenia od historii i kierowała je na fenomeny psychologiczne, epifanie, impresję, poznanie intuicyjne, trwanie itp. Tu, oczywiście, trzeba przypomnieć kolejnego „rewolucjonistę”, czyli Freuda, który otworzył człowiekowi oczy na jego wewnętrzne poplątanie, fenomeny życia psychicznego, ukryte źródła zachowań itp. Zauważmy, że wszystkie te koncepcje są trwale obecne w świadomości badawczej i kulturze XX wieku, nawet jeśli w postaciach zmutowanych (psychoanaliza kulturowa Horney i Fromma na przykład, psychoanaliza Lacana, tak mocno, przynajmniej w deklaracjach, wyrastająca z Freuda właśnie), Nietzsche jest nader często brany za początek odnowy myślenia filozoficznego, a i Bergson, choć niby przewyżczony przez neo-pozytywizm lat trzydziestych, powraca w refleksji Deleuze’a i wielu innych współczesnych filozofów. Wszystkie te względy przemawiają za tym, aby ten okres nazwać **modernizmem filozoficznym**. Co nie wyczerpuje, rzecz jasna, jego charakterystyki, bo choćby istnienie równoległe rozmaitych modernizmów (berlińskiego, praskiego, wiedeńskiego, krakowskiego itp.) świadczy też o innych elementach, na których się ten ruch opierał; można zaryzykować twierdzenie, że oprócz jednoczącej je myśli filozoficznej, ważnej chyba szczególnie z odleglejszej perspektywy, były to podobne programy, a zwłaszcza styl bycia, architektura, wnętrzarstwo, moda, malarstwo, rysunek, rzeźba etc., etc.

---

<sup>5</sup> Dirk Kemper mówi o „mikro- i makroepoce”, przy czym tę ostatnią kojarzy z końcem XVIII wieku (cezura 1800 roku, szczytowy moment niemieckiego romantyzmu, ugruntowane wpływy oświeceniowej pedagogiki), która oznacza jego zdaniem wzmożone poczucie autonomii jednostki, samorefleksyjność i nowe poczucie czasu, *Ästhetische Moderne als Makroepoche*, (w:) *Ästhetische Moderne in Europa: Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, hrsg. Von Silvio Vietta i Dirk Kemper, Wilhelm Finf Verlag, München 1997, s. 101 i 109.

Modernizm historyczny charakteryzował się:

- odejściem od myślenia pragmatycznego, solidarnościowego i socjologicznego (historycznego) w kierunku myślenia indywidualistycznego i estetycznego,
- dowartościował sztukę autoteliczną, jak w ogóle ekspresję artystyczną,
- ukształtował tamtoczesną formułę człowieka estetycznego (*dandy*) i niezakotwiczonego w żadnym istotnym doświadczeniu (*flaneur*), chorego na świadomość i na świat,
- zerwał z mimetyzmem w sztuce w jego wersji realizmu rzeczywistości,
- był przede wszystkim negatywnym produktem epoki realizmu (u nas: pozytywizmu), haseł mieszczańskiej troski, zapobiegliwości i takiejże obyczajowości,
- bohater modernistyczny uosabiał świat scedzonej wrażliwości estetycznej, odwracał się od rzeczywistego doświadczenia, od codziennych praktyk społecznych. Słynna kłótnia artysty modernistycznego z mieszczańskim filistrem (widoczna tak dobrze w *Buddenbrookach* T. Manna, czy *Próchnie* W. Berenta) może tu być traktowana jako symptomatyczna,
- zadbał o emancypację sztuki, która od tej pory będzie stawiana na piedestale i na dobrą sprawę w XX wieku twórczość artystyczna dozna takiego jak nigdy społecznego uwielbienia i wysokiej ceny.

**Faza II** – oznacza według mnie **modernizm cywilizacyjny** i łączy się przede wszystkim z doświadczeniem awangardy, który to czas zresztą jest przez anglosaską krytykę traktowany jako właściwy modernizm<sup>6</sup>. Awangarda definiowała się przede wszystkim jako

---

<sup>6</sup> Por. Jost Hermand „(...) darauf folgenden »Klassischen Moderne« zwischen 1910 und 1930 zu sprechen, welche in der Journalistik und den Kulturwissenschaften der englischsprachigen Länder als »High Modernism« bezeichnet wird”, *Nach der Postmoderne. Ästhetik heute*, Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2004, s. 45, 48, 60; por. Uwe Japp, *Kontroverse Daten der Modernität*, (w:) *Kontroversen, alte und neue*. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985, Band 8. *Etische contra ästhetische*



aktywność i dynamizm, zaangażowanie i nowatorstwo, co miało wymowę głęboko antymodernistyczną (dokładniej: antydekadencją)<sup>7</sup>. Wiązała swoje działanie z przyszłością, z rozwojem cywilizacji technicznej, zmianą społeczeństw, lewicowością, zaangażowaniem literatury, polityzacją życia społecznego, a nawet wprost wojną<sup>8</sup> itp. Warto jednak zauważyć, iż nadmiar elementów estetycznych w tej literaturze, zbyt jaskrawe dążenie do tego, aby dorównać kroku wytworom przemysłowo-technicznym (eksperymenty gramatyczne, zapis fonetyczny, słowa na wolności, „najmniej słów”, metafora rozkwitająca, dada, surrealizm itp.) doprowadziły właściwie do zaprzepaszczenia tego zamiaru. Publiczność niechętnie sięgała po tę obrazoburczą i/lub trudną, eksperymentalną („poezja dla dwunastu”) sztukę, w Polsce np. wołała czytać skamandrytów i zgodzić

---

*Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, s. 133. Por. także Matei Calinescu, „*Avant-Garde*”: *some Terminological Considerations*, gdzie przywołuje opinię Roberta Langbauma na temat pracy Poggioliego *The Theory of the Avant-garde*: „The late Professor Poggioli of Harvard means by *avant-garde* what most of us mean by *modernism* (...)”, (w:) “*Yearbook of Comparative and General Literature*” 23 (1974), s. 67–78, cyt. według *Literarischen Avantgarden*, hrsg. von Manfred Hardt, Wiss. Buchges. Darmstadt 1989, s. 109, zob. także s. 110.

<sup>7</sup> Por. Grzegorz Gazda, *Awangarda. Nowoczesność i tradycja. W kręgu europejskich kierunków literackich pierwszych dziesięcioleci XX w.*, Wyd. Łódzkie, Łódź 1987, s. 45, („(...) sztuka awangardowa kontynuuje te dwie tendencje (...) sytuując się w wyraźnej opozycji do postaw dekadencjo-modernistycznych, wyrasta w świadomości jawnych więzi sztuki i społeczeństwa”, s. 73), 196–198. Andrzej Lam, *Polska awangarda poetycka. Programy lat 1917–1923*, t. 1. *Instynkt i ład*, Wyd. Literackie, Kraków 1969, s. 7–13 i in.; Silvio Vietta i Dirk Kemper w obszernym wstępie do pracy zbiorowej *Ästhetische Moderne in Europa: Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, op. cit., pisać o „racjonalistycznym” i „estetycznym” modernizmie (s. 40) oraz o „socjologicznej, filozoficznej i estetycznej modernie” (s. 46).

<sup>8</sup> Por. Adolf Dresler, *Der politische Futurismus als Vorläufer des italienischen Faschismus*, „*Pruesischer Jahrbücher*” 217 (1929), s. 334–342, przedr. (w:) *Literarischen Avantgarden*, hrsg. von Manfred Hardt, op. cit., s. 229 i nast.; Uwe Lindemann, *Kriegschauplatz Öffentlichkeit. Die Sturmtruppe, Partisanen und Terroristen der künstlerischen Avantgarde*, „Text + Kritik”, Sonderband, *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Über Avantgarden*, hrsg. Heinz Ludwig Arnold, IX/01.

się trzeba z konkluzją Bürgerera, że właściwie swoją społeczno-polityczną stawkę awangarda przegrała.

Warto chyba w tym miejscu zauważyć stanowisko Maxa Webera, który dowartościowuje estetyczno-ekspersywny model racjonalności (Rationalität; obok racjonalności wiedzy i techniki oraz praw naturalnych i etyki protestanckiej), zaś jego manifestacjami szczególnymi czyni erotykę i sztukę, gdzie nowoczesny człowiek znajduje miejsce do ujawnienia jednostkowej niepowtarzalności i odrębności<sup>9</sup>.

Awangarda/wysoki modernizm w opinii Janusza Sławińskiego oznacza:

- autonomiczne i nieinstrumentalnie kształtowane cele estetyczne,
- oddzielenie sztuki „prawdziwej” (wysokiej, elitarnej) od sztuki masowej (ludycznej, dydaktycznej, popularnej),
- kult oryginalności i odrzucenie tradycji,
- kult eksperymentu,
- autonomiczną rolę manifestów literackich będących teoretycznymi uzasadnieniami praktyki artystycznej,
- poszukiwanie swoistości sztuk (malarstwa, poezji, muzyczności),
- odrzucenie mimetyzmu rozumianego jako XIX-wieczne formy realizmu i naturalizmu,
- traktowanie dzieła literackiego jako tworu celowo zorganizowanego i autonomicznego,
- opozycja konstrukcji (formy) i ekspresji (wyrazu, treści) w utworze,
- związek sztuki z przemianami nowoczesnej cywilizacji (pochwała *versus* negacja)<sup>10</sup>.

Dodajmy do tego jeszcze:

- miejskość literatury,
- wtórną mityzację.

---

<sup>9</sup> Por. Cornelia Klinger, *Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*, Carl Hanser Verlag, München–Wien 1995, s. 10–11.

<sup>10</sup> Janusz Sławiński, hasło *Modernizm*, (w:) M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1998, s. 319.

**Faza III** – mogłaby z grubsza pokrywać się chronologicznie z okresem, który krytyka amerykańska określa jako postmodernizm (Fiedler i Levin). W moim przekonaniu, myśl europejska powinna przesunąć tę datę przynajmniej o dekadę i łączyć zjawisko raczej z doświadczeniem II wojny światowej, a zwłaszcza Zagłady, niż z rozkwitem społeczeństwa dobrobytu, co akcentuje krytyka amerykańska. Moim zdaniem, po Zagładzie literatura nawet jeśli jeszcze bywa, to nie powinna być taka sama jak przed wojną. Są pisarze (u nas przynajmniej, w pierwszej fazie, Różewicz i Borowski, Buczkowski, Herling-Grudziński, później Białoszewski, Konwicki, Szymborska i in.), którzy zrozumieli te nowe okoliczności bardzo dobrze i podjęli świadomy trud przeorientowania literatury. Nazywam to z tego względu **modernizmem egzystencjalno-estetycznym**, gdyż najważniejszym zadaniem pisarzy i filozofów jest odpowiedzieć na pytanie o warunki bycia i wypowiedzania się po tym doświadczeniu (vide: Adorno). To podstawowe pytanie i rodzące się wątpliwości, a także mentalne przeżywanie holocaustu zmienia oblicze literatury, która jest teraz „literaturą wyczerpania” i „literaturą dopowiadania” (Barth), miesza świadomie i konsekwentnie kody wypowiedzi (wysoki i niski), jest heterarchiczna, fraktalna, wykorzystuje teorię chaosu, dowartościowuje świadomość słabą, z historii robi literaturę (White), odmawia konkluzji itp. Słowem – wpisuje się we wszystkie pola szachownicy pod nazwą postmodernizm<sup>11</sup>.

Postmodernizm oznacza między innymi:

- koniec wielkich narracji nowoczesności (wg rozpoznania Lyotarda),
- upadek państwa narodowego (mimo, że tu i ówdzie wybuchają pod koniec wieku walki o jego odtworzenie, vide: Jugosławia),

---

<sup>11</sup> W tej części wykorzystuję moje wcześniejsze prace dotyczące tej problematyki, w szczególności: *Dekadentyzm współczesny. Główne idee, motywy i postawy modernistyczne w polskiej i niemieckojęzycznej literaturze XX wieku*, Świat Literacki, Izabelin 1995; *Polska awangarda prozatorska*, Semper, Warszawa 1996; *Postmodernizm – myśl i tekst*, Universitas, Kraków 2000; *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Universitas, Kraków 2005.

- erozja tzw. prawa naturalnego na rzecz każdorazowego określania i definiowania co jest zgodne, a co nie jest zgodne z prawem,
- upadek patriarchalizmu wraz z fallogocentryzmem, autorytetem,
- dopuszczenie mowy niekonkluzywnej, rozplywającej się w aporiach, niedopowiedzeniach,
- odejście od operowania (strukturalistycznymi) definicjami binarnymi, które w kulturze są niewystarczające (narodziny postrukturalizmu, dekonstrukcji itp.),
- powtórzenie (nie dokładne, niepełne, zniekształcone) zastępuje dobitną i jednoznaczną reprezentację,
- krach reprezentatywności i referencjalności,
- rozpad/rozplenie podmiotowości,
- prymat różnicy nad tożsamy (To-Samo vs To-Inne),
- wymieszanie poziomów kultury.

## 1. Stan rzeczy

Wszystkie te fazy, dające się skojarzyć z odrębnymi, a nawet polemicznymi (wrogimi) wobec siebie doświadczeniami literatury, zaczyna się w ostatnich latach rozpatrywać jako w istocie dialektyczny ciąg zjawisk, które stale na siebie oddziałują. Z dzisiejszej perspektywy bardziej niż różnice dostrzega się i podkreśla elementy wiążące, zauważa się to, co jednoczy w dążeniach rozwojowych literatury. Stało się to możliwe, ponieważ dwa pierwsze etapy – historyczny modernizm i awangarda – należą do zjawisk w sensie historycznym zamkniętych, trzeci trwa wciąż, ale podlega intensywnemu przepracowywaniu, które pokazuje, w jaki sposób można wiązać postmodernizm z tym, co go poprzedzało i coraz częściej, coraz głośniejszy traktuje się go jako ciąg dalszy pewnego istotnego doświadczenia estetyczno-cywilizacyjnego, a nie dowód zerwania. Podstawowe pytanie brzmi obecnie: nie czy, ale jak można traktować te doświadczenia jako praktyki zbliżone, chociaż historycznie rzecz biorąc definiowały siebie (lub bywały definiowane) jako zasadniczo odrębne. Na jakich zasadach, wedle jakich przekonań

i reguł. Wiąże się to być może z dzisiejszym odczuciem mieszania się wątków w kulturze, współobecności, heterogeniczności, zasadniczej addytywności, a nie zastępowania czy wykluczania (Foucault mówi, że żyjemy w „epoce przestrzeni”, „równoczesności, współistnienia”<sup>12</sup>), które łągodzi ostre kandy, szuka powiązań, potrafi je odnaleźć nawet tam, gdzie nikt by ich nie podejrzewał. Oto kilka głosów w tej podstawowej sprawie:

Jeden z najbardziej zasłużonych badaczy zjawiska, jego niejako prawodawca, Ihab Hassan, często podkreśla, że postmodernizm nie stanowi żadnej osobnej epoki, jest tylko radykalnym przedłużeniem doświadczenia modernistycznego, wzmożeniem niektórych jego założeń, zintensyfikowaniem działań, które tam zaledwie kiełkowały, a tu – z towarzyszeniem bardzo różnorodnej myśli naukowej – rozwinęły się ze wszystkimi swoimi konsekwencjami tak filozoficznymi, jak i artystycznymi<sup>13</sup>, zaś sam postmodernizm uważa za jeden z trzech „sposobów zachodzenia zmian w sztuce na przestrzeni ostatnich stu lat” (dwa wcześniejsze to właśnie modernizm i awangarda)<sup>14</sup>. Mówi tak autor, który jako pierwszy bodaj tak dobitnie, tabelarycznie, wskazywał na różnice dzielące modernizm od postmodernizmu. Uczynił to raz jeszcze w tekście pt. *Pluralismus in der Postmoderne* zastrzegając się, że nie potrafi podać dokładnej definicji postmodernizmu, podobnie jak i modernizmu. Wskazuje za to jedenaście aspektów postmodernizmu, które pomogą, jego zdaniem, mierzyć pola współczesnej kultury. Są to: nieokreśloność (Unbestimmtheit), fragmentaryzacja (Fragmentierung), dekanonizacja (Entkanonisierung), zagubienie Ja (Ichverlust, Verlust des Innersten), niereprezentatywność (Das

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, t. IV, Paris 1994, s. 752.

<sup>13</sup> Ihab Hassan, *Postmodernizm*, tłum. Urszula Niklas, (w:) *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny?*, wybór i wstępem opatrzył Stefan Morawski, Warszawa 1987, t. 2, s. 53–65.

<sup>14</sup> Ihab Hassan, *The Postmodern Turn: Essay in Postmodern Theory and Culture*, Ohio 1987, s. 91. Cyt za: Abhai Maurya, *Deszyfrowanie postmodernizmu*, (w:) *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, pod red. Haliny Janaszek-Ivanickovej i Douwe Fokkemy, Wyd. Śląsk, Katowice 1995, s. 49.

Unrepräsentierbare), ironia (Ironie), hybrydyzacja (Hybridisierung), karnawalizacja, performance, konstrukcjonizm, wewnętrzność, raczej zamknięcie w niepoznawalności i pustce mnogich form bytu (Immanenz)<sup>15</sup>. W podobnym duchu wypowiedział się inny badacz amerykański, mianowicie Gerald Graff<sup>16</sup>.

Liotard, choć uważany jest za europejskiego prawodawcę zjawiska pt. postmodernizm, od początku mówił, że nie jest to żadna epoka, lecz pewien typ zachowań w obrębie sztuki i doświadczenia praktycznego, które dają się (i dawały) zauważyć we wszystkich wcześniejszych epokach, lecz że występowały tam na prawach ewenementu, zjawiska osobnego, nie mogły nigdy osiągnąć statusu dominanty.<sup>17</sup> Dopiero druga połowa XX wieku doprowadziła do takiego nasilenia tych zjawisk, że pozwala mówić o postmodernizmie jako zjawisku dominującym. Co nie znaczy – jedynym. Stąd jego koncepcja odwrócenia całego myślenia: zanim coś mogło być modernistyczne, musiało już być postmodernistyczne – powiada w tekście *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?* Musiało być w tym znaczeniu, o jakim wspominałem, tzn. że wszystkie te zaczątki w jakimś sensie zostały zawarte w doświadczeniach wcześniejszych, dają się z nich wywieść, a przynajmniej można się do nich odwołać. Takie radykalne odwrócenie myślenia prowadzi do dwóch rzeczy: po pierwsze zwraca uwagę na konieczność innego myślenia o postmodernizmie, mianowicie nie jako o konkretnej, dającej się chronologicznie wskazać i określić epoce, lecz o pewnym rodzaju zachowań artystycznych i filozoficznych, swoście ukształtowanej świadomości i wrażliwości, o obecności swoistego kodu

---

<sup>15</sup> Ihab Hassan, *Pluralismus in der Postmoderne*, (w:) *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg. von Dietmar Kamper i Willem van Reijen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1987, s. 157–184, tu: 158–165.

<sup>16</sup> Na temat jego koncepcji piszę szerzej w książce *Postmodernizm – myśl i tekst*, Universitas, Kraków 2000, s. 38–42.

<sup>17</sup> Jean-François Lyotard, „To samo dotyczy postmodernizmu. Nie jest on żadna epoką. Jest stanem ducha”, (w:) *Eine postmoderne Fabel ueber die Postmoderne oder: In der Megalopolis*, (w:) *Postmoderne – globale Differenz*, hrsg. von R. Weinmann und H.U. Gumbrecht, Frankfurt am Main 1991, s. 294.

myślowego i estetycznego – podobnie jak np. w przypadku wątków klasycyzujących.

Trzeba jednak w tym miejscu zgłosić dość istotne zastrzeżenie, które z mojego punktu widzenia wydaje się fundamentalne w swoim *meritum*, a poza tym koryguje w istotny sposób rozpoznania Lyotarda. Otóż wydaje się, że mówiąc o postmodernizmie wyróżniamy trzy poziomy: estetyczny, mentalny (świadomościowy) i cywilizacyjny. Moim zdaniem, tylko ten pierwszy poziom – poziom estetyki – da się wpisać bez oporów w myślenie Lyotarda tak jak je powyżej zaprezentowałem. Postmodernizm nie byłby w tym ujęciu żadną epoką określoną chronologicznie, lecz tylko stylem, językiem, wrażliwością i w tym sensie sięgać może dowolnie głęboko w historię literatury, śmiało też możemy rozumieć Witkacego, Schulza czy Gombrowicza jako postmodernistów w tym właśnie znaczeniu. Drugi poziom – mentalny – jest fundowany w kulturze europejskiej na doświadczeniu Zagłady i negacji kultury (Adorno), banalizacji zła (Arendt), powrocie nihilizmu filozoficznego (Vattimo<sup>18</sup>, Descombes<sup>19</sup>) itp. Zwracam uwagę na doświadczenia europejskie, gdyż postmodernistyczna świadomość amerykańska fundowana była przede wszystkim na argumentach ze sfery życia socjalnego (Levin). Poziom trzeci – cywilizacyjny – zaczyna się w Polsce realizować tak naprawdę dopiero po 1989 roku, gdyż wtedy zaczęły tu działać mechanizmy kapitalistycznego rynku, konkurencji, pojęcia towaru, liberalizmu, wolności słowa i demokracji, na których ukształtowany został postmodernizm i anglosaski, i europejski (Rorty, Bauman, Giddens itd.). Lyotard swoją odpowiedzią odsuwa na bok zażarte dyskusje na temat tego, czy żyjemy w epoce postmodernizmu, czy nie, czy zjawisko się już zakończyło, czy jeszcze trwa itd. Ale odnawia też pytanie o to, w jakiej właściwie epoce tkwimy, jak ją określać, ze względu na co i wobec czego. Idąc tym tropem można powiedzieć, że mamy

---

<sup>18</sup> Gianni Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. Monika Surma-Gawłowska, wstęp Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków 2006.

<sup>19</sup> Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997.

do czynienia z takim samym procesem, jak w przypadku antropologii feministycznej (w tym – literaturoznawstwa): trzeba mianowicie przeczytać całe doświadczenie ludzkie, w tym literackie, z punktu widzenia kobiety jako centrum i odkryć być może inne dominanty, inne napięcia, które obecne były w cywilizacji ludzkiej, ale nie zostały ujawnione. Podobnie jest w przypadku krytyki postkolonialnej. Stąd Lyotardowska koncepcja „przepisywania historii” – czyli powracania do doświadczenia przeszłego z nastawieniem na uobecnianie wątków i zdarzeń, których przedtem się albo nie zauważało albo je lekceważyło, albo zwyczajnie nie dość mocno podkreślało.<sup>20</sup> Podobny tryb postępowania proponuje z punktu widzenia badań historiograficznych Ankersmit. To wszystko jest konieczne i jest znakiem nie tyle postmodernizmu jako epoki *sui generis*, ale wygenerowanej przez warunki współczesnej kultury postawy intelektualnej. Przy okazji, jak to zwykle bywa, tworzy się wiele piany po brzegach, powstaje zjawisko „felietonowego postmodernizmu”<sup>21</sup>, rzeczywiście dla wielu niezrozumiałe i/lub drażniące. Konkludując: postmodernizm dałby się wykryć we wszystkich wcześniejszych doświadczeniach cywilizacyjnych i estetycznych, w tym – co oczywiste – w modernizmie historycznym i awangardzie. „Co to jest zatem postmoderna? (...) Stanowi ona z pewnością część moderny” – odpowiada Lyotard<sup>22</sup>. Takie myślenie znajduje coraz częściej potwierdzenia: traktowane dawniej jako zjawisko absolutnie historyczne i izolowane, w słownikowej charakterystyce jest już traktowane jako element większej całości<sup>23</sup>,

---

<sup>20</sup> Jean-François Lyotard, *Przepisać nowożytność*, (w:) *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996.

<sup>21</sup> Określenie, jakże trafne w polskich warunkach, Lyotarda, przywołane przez Andrzeja Szahaja we wstępie do w/w tomu, s. 8.

<sup>22</sup> J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, op. cit., s. 40.

<sup>23</sup> Por. Andrzej Z. Makowiecki, hasło *Modernizm* w *Słowniku literatury polskiej XX wieku* pisze: „W literaturoznawstwie anglosaskim modernizmem nazywane są kierunki awangardowe kształtujące się ok. 1910 r. i trwające w różnych postaciach do 2. połowy XX w., kiedy to pojawiają się sztuka i literatura postmodernizmu” (pod red. Aliny Brodzkiej, Mirosławy Puchal-



badacze niemieccy np. nader często łączą zjawiska modernizmu rozumianego szeroko jako synonim nowoczesności z awangardą, gdzie również modernizm historyczny jest traktowany jako wyraz dążeń nowoczesnych.

Odo Marquard w tekście *Aesthetica i anaesthetica. (Po postmodernie)* traktuje całe zjawisko przewrotnie<sup>24</sup>. Przewrotność polega na tym, że podkreśla konieczność rozróżniania estetyzacji sztuki od estetyzacji rzeczywistości: ta pierwsza jest jak najbardziej pożądana, ta druga – nie, gdyż zaciera przez to różnicę między doświadczeniem sztuki a doświadczeniem życia. Ta nowoczesna terażniejszość jest kluczem jego rozumowania, niejako wzór takiego świata ustanowiła epoka oświecenia, gdzie uformowała się „Aprobata – promodernistycznej – współczesności, na niekorzyść przeszłości” – tak to ujmuje (s. 267). Uważa, iż terażniejszość jest nader ważna, wręcz fundamentalna i że próbuje się ją zastępować albo myśleniem kategoriami przeszłości albo przyszłości – w tym punkcie umieszcza postmodernizm jako „futuryzujący antymodernizm” (268). Dochodzi tu jednak, jego zdaniem, do osłabienia zjawiska: postmoderna bowiem to z jednej strony program (i tu jest antymodernistyczna), z drugiej zaś – praktyka estetycznego i stylistycznego pluralizmu, w czym jest modernistyczna, albowiem „pluralizm stylistyczny – jest sprawą tylko i wyłącznie moderny, mianowicie powrotem historyzmu w owym *fin de siècle’u*, który zarazem stanowi *fin de millenaire*. Faktyczna postmoderna jako realna postać sztuki jest neohistoryzmem – i o tyle sięganiem po naturalną możliwość moderny, właśnie moderny” (269, podkr. autora). I konkluzja: „tym, co przychodzi

---

skiej i in., Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 664–665; Grzegorz Gazda w haśle *Awangarda* pisze: „Dzisiaj, w odróżnieniu od ewolucji z pierwszych dziesięcioleci coraz częściej dla określenia nowatorskich poszukiwań w sztuce drugiego półwiecza XX w., używa się nazwy postmodernizm (zwłaszcza w krytyce anglo-amerykańskiej)”. W tegoż: *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 35.

<sup>24</sup> Odo Marquard, *Aesthetica i anaesthetica (Po postmodernie)*, (w:) *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., lokalizacja cytatów w tekście.

po postmodernie i już od dawna jest z powrotem, jest moderna” (269). Można więc powiedzieć, że stanowisko Marquarda jest radykalizacją sugestii i Hassana, i Lyotarda. Marquard operuje bowiem szeroką kategorią nowoczesności, rozróżnia sferę praktyki społecznej, „rzeczywistości żytej”, faktów od sfery sztuki i fikcji, przy czym zauważa, iż zwycięża, wciąż zwycięża, jakaś postać modernizowania zarówno jednego, jak i drugiego poziomu doświadczenia. Postmodernizm jego zdaniem chciałby przewyciężyć modernizm dla niejako „czystej satysfakcji” pozostawienia moderny za sobą, ale to się nigdy nie uda, po prostu dlatego, iż wiele elementów, które postmodernizm traktuje jako własne, było już obecnych w modernie i są własnością tamtego projektu. Konkluzja jego tekstu, zresztą w duchu Habermasa, jest obroną wczesnego stadium projektu modernistycznego, proponuje odwrót od namiętnego stosunku do zmieniającej się teraźniejszości. Oto te słowa: „W perspektywie pozaestetycznej znaczy to umiarkowany powrót do pierwszej – promodernistycznej – fazy kształtowania się postawy wobec nowoczesnego świata, powrót do mieszczańskiego oświecenia, i to poprzez coś dzisiaj bardzo niepopularnego, poprzez zgodę na własną mieszczańskość, na obywatelską rolę wykształconego mieszczanina” (269). *Horribile dictu!* Z jednej strony obywatelski świat wykształconego mieszczaństwa z jego wszystkimi przysługami i wadami, z drugiej – sztuka estetyczna, która jest odtrutką na nieuchronne w takim świecie odczarowanie, która potrafi opowiedzieć nam naszą egzystencję w sposób artystyczny, pełny, z elementami wzniosłości i sakralności, których w realnym doświadczeniu już nie ma. Jest to prawdopodobnie wyraz zmęczenia przeintelektualizowaniem współczesności i zarazem próba rzucenia kotwicy udreżonemu swoją absolutną wolnością człowiekowi końca XX wieku. Próba, po uważniejszej analizie, zupełnie zrozumiała i na miejscu. Jest to bodaj jedyna w tej chwili warstwa społeczna, jeśli rozumieć ją jako zlepek inteligencji miejskiej, robotników wykwalifikowanych, studentów itd. zdolna do podjęcia i kształtowania określonego modelu życia; wpływ ten utracili artyści, zbyt już od dawna skomercjalizowani i chłopi, za bardzo oderwani od wszystkiego, co nie jest bezpośrednio zwią-

zane z produkcją, dochodami itp. Uwe Japp rozważa, czy nie byłoby możliwe „die Idee der Postmoderne selbst noch als ein Element der Moderne erweisen könnte“, zwłaszcza że postmodernizm do tej pory posługuje się imieniem po trosze pożyczonym od modernizmu<sup>25</sup>. Zauważa przy tym, że mówiąc o postmodernizmie rozważamy zwykle dwa poziomy: idei, które pojawiły się po modernizmie oraz stylu (uosobianego np. przez ironię), który był przed modernizmem, w czasie jego trwania i jest po nim (co koresponduje z wcześniej wyrażoną przez mnie opinią).

Stefan Morawski w tekście *Czy modernizm rzeczywiście zmierzcha?*<sup>26</sup> popiera stanowisko, wedle którego mamy do czynienia raczej z korektą modernizmu niż z zupełnie nowym jakościowo zjawiskiem. „»Post« to tyle, co radykalnie krytyczny rozbiór dziedzictwa modernizmu” – pisze (171–172) i wiąże to z przekonaniem, że zwłaszcza współcześnie żadna epoka nie kończy się definitywnie, lecz że mamy do czynienia z krytycznym przechodzeniem jednej w drugą, z kształtowaniem się nowych dominant w warunkach współobecności, współtrwania, z generowaniem nurtów artystycznych czy filozoficznych, które *in nuce* były już zawarte we wcześniejszych doświadczeniach. Trudno takiemu przekonaniu przeczyć, wielka sztuka pokazuje, jak silnie związana jest z tradycją (Francis Bacon czy Jerzy Nowosielski w malarstwie, Penderecki czy Górecki w muzyce, Joyce w literaturze, Mitoraj w rzeźbie, by wskazać tylko najbardziej spektakularne przykłady). Widzi tylko istotne przesunięcia w obrębie niektórych pojęć (np. podmiotowości, która jego zdaniem w modernizmie podlegała dekompozycji, a dzisiaj jest zwyczajnie dekonstruowana, s. 174), i uważa, iż „weszliśmy w fazę samorefleksyjnego, samo-korygującego się modernizmu?” (176). W tym sensie nie zgadza się ze stanowiskiem Baumana,

---

<sup>25</sup> Uwe Japp, *Kontroverse Daten der Modernität*, w: *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*, Band 8. *Etische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, s. 134.

<sup>26</sup> Zob. S. Morawski, *Czy modernizm rzeczywiście zmierzcha?*, (w:) *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., s. 169–182, lokalizacja cytatów w tekście.

według którego ponowoczesność to coś zupełnie innego niż nowoczesność. Badacze ci nie zgodzą się z pewnością w punkcie dotyczącym istoty i funkcji awangardy i awangardowości. O ile Morawski sądzi, iż jakaś zmutowana postać awangardyzmu wciąż ma jeszcze miejsce i prawo bycia (np. jako po-sztuka), to Bauman twierdzi, iż „Pojęcie ‘awangardy ponowoczesnej’ jest *contradictio in adiecto*”<sup>27</sup>. Ale warto tu przypomnieć jego inne, mocne stanowisko w ogólniejszej sprawie, które mówi, iż ponowoczesność, to nowoczesność, która zrozumiała i zaakceptowała swoje niemożności i dojrzała do korekty – jak widać, nie różni się to tak wiele od cytowanego przed chwilą zdania Morawskiego<sup>28</sup>. W istocie nie da się uciec od myślenia dialektycznego na temat tych kategorii, bo po pierwsze każda z nich zaszczerpiona jest na drzewie tradycji, z którą polemizuje i toczy spory o własną odmienność, poza tym – podobnie jak trudno sobie wyobrazić człowieka, który w sensie językowym jest absolutnie pierwszy, osobny i wynalazczy – tak trudno ustanowić jakąkolwiek epokę kulturalną i jej świadomość inaczej, jak tylko w drodze oporu wobec tego, co było, co jest i co się przewiduje, że nastąpi. Dla Morawskiego modernizm historyczny („twórczość typu fin-de-siècle’owego”, 181), awangarda (czyli modernizm właściwy według krytyki anglo-amerykańskiej) i postmodernizm – to wciąż ten sam łańcuch rozwojowy, w którym poszczególne ogniwa nie są wprawdzie jednakowe, ale jednak trzymają się razem i tworzą efekt ciągłości.

Ze stanowiskiem Morawskiego dobrze współbrzmia wypowiedzi Włodzimierza Boleckiego, który niechętnie mówi o postmodernizmie<sup>29</sup> i uważa, że cały wiek XX jest swoistym, zbudowanym na przeciwieństwach (np. awangarda – klasycyzm, parnasizm – futuryzm), złożonym zjawiskiem modernizmu (dodaje jednak, że

---

<sup>27</sup> Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, (w:) *Awangarda w perspektywie postmodernizmu*, pod red. Grzegorza Dziamskiego, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1996, s. 25.

<sup>28</sup> Por. moja praca *Postmodernizm – myśl i tekst*, op. cit., s. 50.

<sup>29</sup> Włodzimierz Bolecki, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*, „Teksty Drugie” 1993, przedr. w: *Polowanie na postmodernistów (w Polsce) i inne szkice*, WL, Kraków 1999, s. 22–42.

bez określenia czym jest modernizm, nie da się mówić sensownie o postmodernizmie; sic!). Jeśli chodzi o chronologię, mówi o modernizmie Młodej Polski, modernizmie II Rzeczypospolitej i modernizmie po 1945 roku<sup>30</sup>. Trudno się zgodzić bez dyskusji z katalogiem cech charakteryzujących to doświadczenie w poszczególnych jego etapach, gdyż są mało specyficzne lub nieostre (por. fragment pt. „Dominanty modernizmu w literaturze polskiej”), lecz ma on zapewne rację uwzględniając w procesie *modernité* rozmaite, sprzeczne podejścia<sup>31</sup>, gdyż w tak długim i spazmatycznym trwaniu idea ta nie mogła pozostać niezmienna. Ten erudycyjny tekst pokazuje, że warunkiem podstawowym przynależenia do modernizmu jest kategoria nowoczesności, zaś ta bywała pojmowana rozmaicie i nie zawsze szła w parze ze zjawiskami cywilizacyjnymi. Słusznie też Bolecki pisze, iż modernizm był „wielką rewizją XIX-wiecznego modelu świata” i obejmował nie tylko zjawiska artystyczne, lecz całe spektrum wiedzy i praktyki życiowej człowieka nowoczesnego<sup>32</sup>. Rodzi się jednak pytanie, czy z tak szerokim, rzecz można „tolerancyjnym” i ekstensywnym podejściem do jego rozumienia da się uchwycić istotę modernizmu w ogóle i modernizmu polskiego w szczególności. Ważne jednak jest otwarcie takiej dyskusji, gdyż istotnie literaturoznawstwo polskie mało, jak dotąd – w porównaniu z innymi kulturami – zajmowało się tą kategorią jako całościującą doświadczenie końca XIX i XX wieku. Osobno mówiono o modernizmie Młodej Polski, potem – znowu osobno – o awangardzie, następnie o innych „osobnościach”,

---

<sup>30</sup> Włodzimierz Bolecki, *Modernizm w literaturze polskiej XX w. (rekonesans)*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4, s. 11, tu: 26. Wcześniej pisał o tych kwestiach w tekście *Postmodernizowanie modernizmu* (1997), gdzie słusznie zauważa, iż polska teoria i historia literatury nie dość intensywnie pracowała nad tradycją modernizmu polskiego, który został rozpoznany jedynie w swojej pierwszej fazie, tj. z końca XIX wieku, „W rezultacie w polskiej historii literatury powstała dziura pomiędzy rokiem 1918 (...) a latami osiemdziesiątymi i dziewięćdziesiątymi, które uważane są w tej chwili za okres literatury postmodernistycznej”. W: *Polowanie na postmodernistów (w Polsce) i inne szkice*, op. cit., s. 43–61, tu: 51.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 28.

utrwalając tym samym niedobry podział rozwoju literatury na małe fragmenty podporządkowane politycznej koniunkturze. Właściwie impulsy do takiego całościującego myślenia przyszły od polonistów pracujących na Zachodzie i z konieczności wpisanych w krąg pytań i problemów, które do Polski zrazu nie docierały<sup>33</sup>. Problematyka ta pojawiła się w późnych latach osiemdziesiątych za sprawą młodych (wówczas) badaczy, by wymienić Ryszarda Nycza i dyskutowanego powyżej W. Boleckiego, a biorąc rzecz instytucjonalnie trzeba by wskazać politykę wydawniczą krakowskiego „Universitasu”, „Teksty Drugie”, „Literaturę na Świecie”. Nycz ma wielkie zasługi w przybliżeniu teorii modernizmu i postmodernizmu<sup>34</sup>, a w książkach autorskich pt. *Tekstowy świat* i *Język modernizmu* pokazał, czym znaczy się nowoczesna myśl teoretyczna, jak czytać nową literaturę, a także – gdzie szukać korzeni polskiego modernizmu.

Heinz Paetzold podpowiada z kolei pewne szczególne rozumienie awangardyzmu, kiedy mówi: „Reinterpretacja awangardyzmu musi być prowadzona w powiązaniu z nowymi ruchami społecznymi. Terminem tym obejmuje się ruch ekologiczny, feministyczny, homoseksualny, antynuklearny itp. Wszystkie te ruchy usiłują nadać życiu społecznemu nowe formy polityczne: stworzyć nowy model uczestnictwa, kontroli i politycznego oddziaływania”<sup>35</sup>. W tym ujęciu awangardyzm równa się upolitycznionemu (post)modernizmowi, gdzie nader wyraźnie słyszalny jest ton polityzacji działań artystycznych, obciążenia ich ponownie serwitutami na rzecz społecznej użyteczności, powiązania twórczości artystycznej (zwłaszcza plastycznej) ze sferą bezpośredniego oddziaływania na procesy społeczne itp. Nie jest to głos odosobniony, oto dwa jeszcze: Alaina Finkielkrauta i Bertensa, odnoszące się już do postmodernizmu, ale oparte na podobnej logice. Pierwszy stwierdza: „Czego pragnie myśl postmodernistyczna? (...) tej samej rzeczy, której domagało się Oświecenie: przywrócenia niezależności czło-

---

<sup>33</sup> Mam na myśli Marię Delaperriere, Edwarda Możejkę, Stanisława Eilego itp.

<sup>34</sup> Por. antologię *Odkrywanie modernizmu i Postmodernizm* pod jego redakcją.

<sup>35</sup> Heinz Paetzold, *Przemysłość awangardę: pomiędzy Burgerem a Lyotardem*, (w:) *Awangarda w perspektywie postmodernizmu*, op. cit., s. 55.

wieka, traktowania go jako istoty dojrzałej”, drugi zaś: „Postmodernizm jest częścią przebiegającego na wielką skalę intelektualnego i kulturowego procesu samouswiadomienia, samokrytyki, przebiegającej pod znakiem ideałów Oświecenia i osadzonej w tradycjach krytyki Oświecenia, chociaż na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że odrzuca on Oświecenie w całości. Jednakże tym, co odrzuca, jest skrajnie redukcjonistyczna demokracja oświeceniowa lat pięćdziesiątych, która z perspektywy globalnej rezerwuje swoje korzyści dla relatywnie małej elity białego mężczyzny. Rozpatrywany pod tym kątem widzenia postmodernizm nie może być brany pod uwagę w oderwaniu od tego nagłego przyspieszenia zablokowanego procesu demokracji”<sup>36</sup>. Widać tu wspólną chęć włączenia w projekt oświeceniowy także wszystkich tych procesów odnowy i rewolucji mentalnej, które dokonują się w krajach białych kolonizatorów, jak i postkolonialnych (dyskurs postkolonialny), w ruchu feministycznym (dyskurs feministyczny), w emancypacji mniejszości wszelkiego typu (dyskurs homoseksualny, subkulturowy itp.). Jeżeli zgodzimy się, że są to sprawy trudne do społecznej szerokiej akceptacji i wymagają świadomej pracy, to jesteśmy rzeczywiście u źródła terminu „awangarda”. Można by tu jednak przypomnieć, iż to właśnie postmodernizm ze swoim radykalnie pluralistycznym, antyfundamentalistycznym nastawieniem, wspierany przez dekonstrukcjonizm jako metodę analityki rości sobie prawa do uprawomocnienia wszystkich tych orientacji czy ruchów. To dobry przykład na to, jak nieostre są te rozgraniczenia i że w istocie kwalifikacja jakiegoś postępowania czy zdarzenia leży bardziej po stronie kwalifikującego niż kwalifikatora. Pojęcia jako kwalifikatory podlegają daleko idącym modyfikacjom.

Wróćmy do Morawskiego, który z grubsza zdaje się zgadzać ze stanowiskiem Habermasa. Ten, jak wiadomo, uznał, iż mamy nie tyle do czynienia z nowym kulturowo zjawiskiem postmodernizmu, lecz z niedokończonym projektem modernizmu oświeceni-

---

<sup>36</sup> Cyt. za Halina Janaszek-Ivanickova, *Nowa twarz postmodernizmu*, op. cit., s. 110–111.



wego, który został wypaczony przez systemy eksperckie, ale w swej istocie jest projektem rozumnym i ze społecznego punktu widzenia pożytecznym<sup>37</sup>. Wolfgang Welsch, niezwykle zasłużony na niemieckim obszarze językowym badacz postmodernizmu, rozumiejący całość tego doświadczenia w kontekście modernizmu (por. tytuł jego najważniejszej książki: *Nasza postmodernistyczna m o d e r n a* – podkr. moje) zdaje się do pewnego stopnia być rozjemcą w tych sporach<sup>38</sup>. Z jednej strony bowiem wydobywa z koncepcji Lyotarda te wątki, które są, jego zdaniem, nowe – chodzi przede wszystkim o kwestie heterogeniczności dyskursów, uwrażliwienie na procesy mowy/języka, pluralność stanowisk, „typów racjonalności” (79) itp. -, z drugiej jednak broni rozumu transwersalnego, czyli takiej władzy sądenia, która „nie pełni tu funkcji antidotum na heterogeniczność, lecz sposobu na wyjaśnianie heterogeniczności przejść, różnic i identyczności” (79). Welsch uważa, iż nie jest sztuką tworzenie nowych języków opisu doświadczenia życiowego, estetycznego, religijnego czy jakiegokolwiek innego, nie jest nawet zasadniczą trudnością tworzenie nowych pojęć lub nasywanie znanych nowymi znaczeniami. Sztuką jest znalezienie punktu, miejsca, przestrzeni, skąd można będzie ogarnąć to wszystko jako całość, połączyć odpowiednimi synapsami, logikom rozłącznym i niezgodnym zaproponować sposoby wspólnego postępowania. Jest to niejako wyższy poziom jeśli nie kartezjańskiego *cogito*, to przynajmniej klasycznego *ratio*, które uwzględnia i respektuje cały współczesny dorobek ludzkiej myśli, wielość dyskursów, logik, heterogeniczności itp., ale nie chce się pogodzić ze stanowiskiem, wedle którego można tylko w tych mętnych wodach dryfować bez jakiegokolwiek pracy porządkującej i bez możliwości wpływania na te zjawiska. Rozum transwersalny miałby być na to jakimś lekarstwem<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Jurgen Habermas, *Modernizm – nie dokończony projekt (1980)*, (w:) *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., s. 273–295.

<sup>38</sup> Wolfgang Welsch, *Mowa – konflikt – rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, (w:) *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., s. 59–81, lokalizacja cytatów w tekście.

<sup>39</sup> Można by dopowiedzieć tę kwestię konkluzją Lévinasa: „Absurd nie polega na bezsensie, lecz na izolacji niezliczonych znaczeń, na nieobecności



Można by więc z dużą dozą prawdopodobieństwa proponować rozumienie wszystkich tych doświadczeń, łącznie z postmodernizmem, jako szczególne, mutacyjne formy kształtowania się modernizmu, przynajmniej w sferze tego, co literackie i estetyczne. Trudniej byłoby utrzymać takie przekonanie jeśli idzie o sferę cywilizacyjną, sferę praktyk i urzędów społecznych, gdyż tu rzeczywistość odeszła chyba daleko od oświeceniowych projektów i to nie tylko w sensie praktyk, ale samej swej istoty. Choć, jak pokazałem przywołując Habermasa, są obrońcy takiej prostej linii rozwojowej. Sądzę jednak, że jeśli mowa o społeczeństwach współczesnych, kategoria ponowoczesności bardziej jest uzasadniona niż kategoria postmodernizmu w odniesieniu do sfery sztuki. W świetle tego, co zostało przypomniane powyżej, można spojrzeć na postmodernizm dwojako: albo jako na doświadczenie filozoficzno-estetyczno-cywilizacyjne, które w wyraźny sposób przeciwstawia się modernizmowi albo jako jego specyficznej kontynuacji. Sądzę, że istnieje sporo przesłanek zarówno do jednego, jak i drugiego sposobu myślenia. Odkładając na inną okazję ujawnienie „protokołu rozbieżności”, chcę wskazać na kilka płaszczyzn, które mogłyby być traktowane jako wspólne dla wszystkich tych epok: historycznego modernizmu, awangardy i postmodernizmu, by wyjść naprzeciw tym koncepcjom, które zdają się twierdzić, że nadal mamy do czynienia z jakimiś mutacyjnymi formami modernizmu, a postmodernizm – mimo owego „post” – nie jest żadnym radykalnym przekroczeniem tamtego horyzontu, zerwaniem i negacją, lecz tylko kolejnym sposobem oczyszczania się modernizmu – będącego sumą tych wszystkich doświadczeń – z narzuconych mu mniemań, utrzymywanych przy życiu niekiedy wbrew oczywistościom, wyższym piętrem samoświadomości filozoficznej i estetycznej. Pamiętajmy oczywiście, że każda z tych epok zaczynała od okre-

---

sensu, który be je orientował. Czego brakuje, to sensu sensów, Rzymu, do którego wszystkie drogi wiodą, symfonii, w której rozśpiewałyby się wszystkie sensory, pieśni nad pieśniami. Absurd bierze się z wielości, której towarzyszy czysta obojętność”. W: Emmanuel Lévinas, *Znaczenie a sens*, tłum. Stanisław Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1985, nr 11–12, s. 239–279, tu: 256.

ślenia swojej odrębności i zanegowania tego, co było przed nią (od tego zacząłem opis), ale z dzisiejszej dojrzałszej, porównawczej perspektywy można widzieć to wszystko inaczej. Moje propozycje hermeneutyki literackiej XIX/XX/XXI wieku (z naciskiem na wiek XX oczywiście) dotyczą różnych poziomów myślenia i wymagają odrębnych metod analityki.

## 2. Miejsca wspólne

### Poziom filozoficzny

a) Postawa nihilistyczna. Brzmi to złowieszczo, ale tylko jeśli odnosimy to przekonanie do codziennej, preskryptywnej moralistyki. Tak naprawdę chodzi tu o ustanowienie przeświadczenia, iż nie ma oczywistego zespołu prawd moralnych, zasad etycznych, reguł postępowania, nakazów rozumu, które w jednoznaczny sposób mogłyby wskazywać, jak należy postępować, co i jak rozumieć, jak oddzielać dobro od zła, jak postępować w życiu społecznym i prywatnym. A ogólniej: nie chodzi o odrzucenie sensu jako horyzontu pragnienia i postępowania, lecz o osłabienie takiej jego wersji (prostej, metafizycznej, pozytywistycznej?), która z góry i w oczywisty, dający się zracjonalizować sposób ustanawia jego wymiar. Chodzi zatem o istotne, ba – fundamentalne przesunięcie w obrębie reguł postępowania, w nastawieniach, w pedagogice społecznej, w praktykach życiowych; wszędzie tam musi być uwzględniana różnica, relatywność jednego stanowiska wobec drugiego, niestabilność, lokalność etc. Nadzwyczaj trafnie ujął to przesunięcie Adorno, gdy pisał „Nihilistami są ci, którzy nihilizmowi przeciwstawiają coraz bardziej wyblakłe pozytywności i przez nie sprzysięgają się z całą utrzymującą się trywialnością, a w końcu i z samą zasadą destrukcji. Z a s z c z y t e m d l a m y ś l i j e s t o b r o n a t e g o , o c o o s k a r ż a s i ę n i h i l i z m”<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 536. Na temat nowocześnie rozumianego nihilizmu

(podkr. MD). Nihilizm oznacza tu przede wszystkim brak preskrypcji w sferze zachowań lub przynajmniej ich istotne osłabienie, które wymusza na jednostkach wysiłek indywidualnego, osobistego poznania, sądzenia i wyboru. Oznacza odejście od wiary w Boga, która nadaje (czy długo nadawała) sens każdemu istnieniu poszczególnemu i społeczeństwu jako całości i zaufanie do ludzkiego rozumu – ze wszystkimi tego, niestety, konsekwencjami. W ten sposób to, co powszechnie odbiera się jako zaprzeczenie wartości, jest ich szczególnym dowartościowaniem, jest zrewidowaniem modelu dochodzenia do nich, kształtowania, ale nie ich samych. Według Nietzschego nihilista to ktoś, kto stacza się z centrum w stronę jakiegoś X – pisze Vattimo<sup>41</sup>. Dekonstrukcję centrum kojarzymy zazwyczaj z nazwiskiem Derridy, ale trzeba zdać sobie sprawę, iż Fryderyk Nietzsche był zapewne pierwszym dekonstrukcjonistą, który wiele fundamentalnych dla europejskiego myślenia kategorii poddał totalnej krytyce i zmusił swoich następców do niedogmatycznego o nich myślenia. Jedną z tych kategorii jest nihilizm. Rzecz w tym, że detronizacja Boga oznacza swoiste dowartościowanie człowieka, zmuszenie go niejako do zajęcia stanowiska w kluczowych kwestiach jego bytowania; nihilista zatem to ktoś, kto tych odpowiedzi szuka i udziela. Nie chodzi tu o wymiar codziennej moralistyki (jak zazwyczaj rozumie się nihilizm), lecz o głęboką pracę myśli, która musi dokonać przewartościowania systemu, którego podstawy (Bóg) uległy erozji. Nihilista zatem to ktoś, kto stwarza sam siebie, stwarza na nowo i według własnej miary. Nihilizm nie jest w tym wydaniu bierny i czarny, jest aktywny, twórczy i optymistyczny, może być pomocny w wyzwolaniu się spod ciężenia procesów alienacyjnych, nadawaniu swojemu życiu specyficznej, indywidualnej jakości i wartości (por. J. Barth, *Początek drogi*).

---

zmu wiele materiału można znaleźć w: *Wokół nihilizmu*. Pod red. Grzegorza Sowińskiego, Wydawnictwo A, Kraków 2001 (szczególnie teksty Winfrieda Weiera i Ludwiga Landgrebe) i *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*. Wybór tekstów i opracowanie Stanisław Gromadzki i Jerzy Niecikowski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001.

<sup>41</sup> Vattimo, s. 15 i nast.

b) Znika samoistny, metafizyczny horyzont sensu. Oznacza to, co jest poniekąd oczywistą konsekwencją owej nihilizacji myślenia, że żaden sens ani w wymiarze życia społecznego, ani jednostkowego nie jest dany raz na zawsze i w sposób oczywisty, lecz że bywa zmienny i jest zadaniem do odkrycia, dokładniej nawet: do ustanowienia. Zmienia się ontologia obu istotnych członów, zarówno „sens”, jak i „metafizyka” podlegają daleko idącej metamorfozie. Sens, jak powiedziałem, nie jest dany, lecz musi być stale wypracowywany, wykuwany w procesie myślenia, działania, konfrontacji, dialektyki itd., poza tym nie jest czy też nie bywa wyłącznie metafizyczny. Tradycyjnie metafizyka kojarzona była z Bogiem, boskością i w ogóle sferą religii. Jednakże od oświecenia poczynając, a już przynajmniej od połowy XIX wieku, kiedy nasilają się wpływy filozofii materialistycznej, takie jej rozumienie przestaje być oczywiste. Trzeba więc inaczej myśleć metafizykę: jak o poszukiwanie źródeł, jako określanie miejsc, w których ona może się realizować, sposobów nowego rozumienia, innego rozumienia ludzkiego bytu wobec tej oczywistości, że nie jesteśmy już więcej traktowani jako „dzieci Boże” itp. Metafizyką jest więc teraz to, co chcemy uznać za metafizykę, przeważnie chodzi o sytuacje, zdarzenia, prawa, zachowania, których racjonalności nie jesteśmy przeniknąć ani nazwać, co wymyka się oznaczeniom ostatecznym. Za metafizyczne uznajemy np. czas, którego natura nie daje się do końca zgłębić i opisać lub ciało ludzkie, lub fenomen myślenia czy pamięci albo piękno – słowem kwestie czy doświadczenia, które dawniej wchłaniała, a często unieważniała metafizyka Boga, gdyż wszystko było w nim i z niego. Ta monometafizyka rozsypała się w wielość osobnych metafizyk, z którymi boryka się myśl nowoczesna tworząc swoje nowoczesne polimity. Lévinas opisuje to tak: „I ta wielogłosowość sensu bytu – ten jakże istotny brak orientacji – być może jest współczesnym wyrazem ateizmu”<sup>42</sup>. Oznacza to w praktyce zmia-

---

<sup>42</sup> Emmanuel Lévinas, *Znaczenie a sens*, tłum. Stanisław Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1985, nr 11–12, s. 239–279, tu: 252.

ny w rozumieniu człowieka, relacji ja – transcendencja (Bóg), innego myślenia wartości etc.

c) Zło z poziomu aksjologii przesuwają się w stronę epistemologii. Wprawdzie nadal (wg Wodźńskiego) tkwimy w ustanowionej przez chrześcijaństwo metafizyce dobra i zła, nadal więc operujemy kategorią zła w sensie wartościującym, ale coraz częściej i coraz wyraźniej pytamy, co oznacza zło, co z sobą niesie, jaki rodzaj poznania rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej człowieka oferuje, co mu mówi o nim samym, a co o stosunkach międzyludzkich, kiedy jest rozpatrywane w ten sposób. Oczywista dawniej granica, wyraźne rozróżnienie uległo zatarciu, przesuwają się raz w tę, raz w ową stronę, jest wahlliwe. „Nowocześnie więc – skutek usilnego dążenia do teodeycei – znamion zła pozbawione zostaje zło gnoseologiczne (...), zło fizyczne (nowocześnie promowane, na przykład jako czynnik stymulujący kreatywność), zło moralne (ponieważ, na przykład zdaniem Rousseau i Nietzschego – kultura przekłamuje dobro – to, co naturalne i silne – w zło (...), zło metafizyczne (dochodzi do pozytywnej kariery swoiście autentycznej (...) skończoności, na przykład zmienność zostaje upożytywniona jako historia), wreszcie zło estetyczne: niepiękno, które przednowocześnie pełni funkcje zła metafizycznego, nowocześnie ulega gwałtownej metamorfozie w estetyczną wartość pozytywną (...)”<sup>43</sup> – pisze Marquard.

Ruediger Safranski mówi zaraz na pierwszej karcie swojej książki, iż „Zło przynależy dramatowi ludzkiej wolności”<sup>44</sup>, oświeceni wręcz twierdzili, iż zło jest wynikiem braku rozumu<sup>45</sup>. Markiz de Sade w swoich pismach (być może także i w praktykach) pragnął osiągnąć absolut zła, które – jak się okazuje – jest tak samo niepochwytnie jak absolutne dobro. Zarówno jedno, jak i drugie jest idea, którą wypełniamy określonymi zachowaniami i uczynkami,

<sup>43</sup> Odo Marquard, *Aesthetica i anaesthetica*, op. cit., s. 261–262.

<sup>44</sup> Rüdiger Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 5. Por. także: Maria Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 154.

te zaś są społecznie sankcjonowane jako dobre czy złe i według tego nagradzane lub karane; esencjalnego dobra, ani esencjalnego zła nie ma, nie daje się wskazać. Skoro więc za każdym razem mamy do czynienia z interpretacją, to w istocie nie możemy mówić o tym w sposób jednoznaczny i kategoriyczny. W radykalnym myśleniu może dojść do tego, że te dwie kategorie zamienią się miejscami i wobec takiego manewru posługiwanie się nimi okaże się w ogóle bezsensowne. Aby miały one swoją treść, trzeba zatem utrzymywać i podtrzymywać pewien społecznie akceptowany sposób i poziom ich rozumienia i, jak wiadomo, współcześnie czynią to reguły prawne, ponieważ w powszechnym odczuciu brak jest jednoznaczności co do moralnej kwalifikacji takiego czy innego czynu. „Jest to zło w sensie braku mocnego fundamentu świata” – pisze Safranski<sup>46</sup>.

Problem polega też chyba na tym, iż – jak to określał Weber – w XX wieku weszliśmy w epokę zsekularyzowanego politeizmu<sup>47</sup>. Oznacza to, iż nie ma już jednego źródła prawdy, dobra, jedynej i prawomocnej opozycji między dobrem a złem, pojawia się wiele równoległych płaszczyzn, punktów widzenia, z których, każdy dla siebie, wytwarza jakieś pole uważane za dobre lub złe. Zamiast kwalifikatora idealnego (dobro/zło) używamy kwalifikatora pragmatycznego (słuszne/niesłuszne)<sup>48</sup>.

### Poziom estetyki

a) Język. Jeśli się spojrzy od tej strony na praktyki artystyczne, doświadczenia i rezultaty wszystkich kolejnych nurtów, to okaże się, że język właśnie może być uznany za pierwszorzędny element działania, zabiegów, pracy koncepcyjnej. Niezależnie od tego, w którym kierunku szły te oczekiwania i prace, za każdym razem język, jego wyraz i sposób użycia okazywał się najważniejszy. W rezultacie sprawa ta wydaje się być najdonioślejszym współ-

<sup>46</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 289.

<sup>48</sup> Por. Iris Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. i wstęp Andrzej Pawelec, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 74.

nym doświadczeniem filozoficzno-estetycznym tych wszystkich zjawisk, doświadczeniem, dzięki któremu jesteśmy w tej materii na tym etapie, na którym jesteśmy. Popatrzmy na pewien skrót: modernizm próbuje używać języka estetycznie ukształtowanego, wyrafinowanego w swojej konstrukcji i charakterze (poezja parnasistowska, symbolizm, impresjonizm, słowo które usiłuje oddać barwę czy tonację – jak w poezji Rimbauda czy naszych futurystów). W twórczości czołowych pisarzy dekadencckich, jak Huysmans na przykład, Wilde, czy Berent dramatyczne doświadczenie niepokodzenia ze światem (*Próchno*), odrzucenia go (*Na wspan*) lub cynicznej akceptacji (*Portret Doriana Graya*) pokrywa się jeszcze słowem gładkim, płynnym, dobrze, tradycyjnie ukształtowanym (wyjątkiem jest tu może Berent, ale raczej ze względu na konstrukcję powieści, a nie sam język). Lyotard<sup>49</sup> pokazuje pewien istotny kontrapunkt, który tu warto przypomnieć, choć z zastrzeżeniami dotyczącymi lekko przesuniętej chronologii. Mówi mianowicie o pisarstwie Prousta, które nowoczesną świadomość, świadomość metafizyki czasu, fenomenowi pamięci itp. zapisuje słowem ujętym w piękne, długie, tradycyjne okresy, jedne z najpiękniejszych, jakie zna literatura światowa, ale Joyce, pracujący nad swoim *Ulisesem* niemal w tym samym czasie, dramat XX-wiecznego człowieka, który nie odbiera już zewnętrznego świata czy/i społeczeństwa lub rodziny jako swego naturalnego zaplecza i sojusznika, lecz żyje w niezgodzie z nimi i nieustannym oporze przeciwko konwencjom, opowiada językiem, który jest strukturalnie mimetyczny wobec tego stanu rzeczy: chaotyczny, niejasny, idiomatyczny, składają się nań w tej samej mierze strzępy języka powszechnego, pojęcia wysokiej kultury, jak i słownik silnie zindywidualizowany, neurotyczny czy idiosynkrazyjny, patetyczny, niechętny i prywatny. Awangarda we wstępnej fazie potraktuje język jako wehikuł do przenoszenia nowoczesnie pomyślanych treści cywilizacji technicznej i świadomości modernistycznej (por. wczesną poezję Przybosa, *Młodożeńca XX wiek* itp.). Bezceremonialnie miażdży język, roz-

---

<sup>49</sup> W: *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna*, op. cit., s. 41–42.

rywa jego spójność syntaktyczną, wyłamuje z jego rytmu pewne elementy składowe, naraża na przypadkowość i ośmieszenie (dada), wyrzuca z niego wszystko to, co podkreśla sentyment, delikatną emocjonalność, czułość itp. Dopiero Czechowicz w polskim doświadczeniu przywróci poezji ową „nieśpiwną muzyczność” (określenie Wyki), spróbuje połączyć dwa bieguny doświadczenia poetyckiego: romantyczno-sentymentalne i awangardowo-technicystyczne. Poezja powojenna (np. Różewicza) nie kontynuowała wprost tej linii, ale o niej pamiętała. Doświadczenie językowe awangardy nie poszło już nigdy w zapomnienie, przeciwnie: było rozwijane w nurcie lingwistycznym (Białoszewski, Karpowicz, Czyż, Barańczak, najmłodszy itd.), ale zarazem dopowiadane i korygowane przez stałe uruchamianie tradycji w poezji Miłosza, Herberta, Szymborskiej, Jarosława Marka Rymkiewicza, a później np. Zagajewskiego czy Jerzego Sosnowskiego. W prozie można wskazać, obok przywołanego już Joyce’a, Tomasza Manna (to symetryczny, jak sądzę, przypadek wobec Prousta), Rotha, czy Dos Passosa (*Manhattan Transfer*), ale obok nich ogromną grupę pisarzy, którzy w swoich opowieściach wytwarzają w języku światy najzupełniej osobne, do żadnego rzeczywistego niepodobne: Kafkę, Canettiego (*Auto da fe*), Schulza, Musila, Gombrowicza, Bułhakowa, Faulknera (*Wściekłość i wrzask*), Witkacego. Kwestie językowe w postmodernizmie są, jak powszechnie wiadomo, na pierwszym miejscu zarówno jako wartość estetyczna, jak i świadomość (por. eseistykę i powieści Johna Bartha). Reguła ironii, mówienia nie wprost, kwestia odniesienia (w skrócie: słowo do rzeczy czy słowo do słowa), intertekstualność i wstydlivość uczuć, opowiadanie versus wyrażanie (epifanie), typy słowników itd. – wszystko to są praktyki, które nie wzięły się znikąd, lecz zostały niejako zaprogramowane przez to wczesne stadium świadomości językowej, które dało o sobie znać sto lat temu w postaci uczucia niewygody i nieadekwatności między sposobem mówienia a typem duchowości. Doświadczenia materialne i duchowe XX wieku, rozrost wiedzy, jej emancypacja i ekspansja na każdym kroku sprawiły, że nasza współczesna literatura jest najczęściej pisana w metajęzyku, rzadko bywa pro-



stym opowiadaniem, najczęściej jest opowiadaniem o procesie opowiadania<sup>50</sup>.

b) Opozycja między naturą a kulturą, a dokładniej – rozumienie natury. Te refleksję trzeba zacząć od naturalizmu, który na równych niemal prawach chciał traktować człowieka i zwierzęta wskazując na rządzące wszystkimi organizmami podstawowe wyznaczniki zachowań w postaci instynktów i biologicznych potrzeb. Środowisko przyrodnicze miało więc stanowić naturalne zaplecze dla wszystkiego, co żywe. Problematyka konfliktu człowieka z naturą staje nie po raz pierwszy w głównym punkcie zainteresowań. Jass na przykład ogromnie wiele energii, wiedzy i finezji analitycznej włożył w objaśnienie tej relacji w przypadku człowieka oświeceniowego. Można wskazać wahania w kulturze, podobne i zbieżne z przesunięciami w kulturze od bieguna romantycznego (uwielbienie dla natury, rozumienie człowieka jako bytu naturalnego) do bieguna klasycyzującego (podporządkowanie natury, jej urzeczowienie, antropocentryzm). Po doświadczeniu naturalizmu, który był w nowoczesnej kulturze pewnym ewenementem jeśli idzie o rozumienie tej relacji, przychodzi modernizm z jego sztucznością i skłonnością do poprawiania natury. Pamiętamy hrabiego Jana z *Na wspanak*, który gdy chce udekorować swoje mieszkanie roślinami, wybiera takie, które naśladują wytwory ludzkie, są jak sztuczne – kwiat naturalny w swej fakturze nudzi go i razi. Wybiera trzeci poziom, jeśli myśleć o porządku: kwiat naturalny – kwiat sztuczny – kwiat naturalny, ale wyglądający jak sztuczny. Podobnie jak żółw, którego skorupę kazał wysadzić szlachetnymi kamieniami, z fatalnymi skutkami dla zwierzęcia. Natura *per se* nie niesie już żadnych obietnic szczęścia, ukojenia, harmonii, jest brutalna i brzydka (Baudelaire), w modernizmie bodaj tylko nurt impresjonistyczny kształtował jej doświadczenie jako pozytywne (por. niektóre wiersze Tetmajera). Sztuka jako całość zaczyna cią-

---

<sup>50</sup> Wydaje się, że główne konstatacje Włodzimierza Boleckiego dotyczące modernizmu polskiego mieszczą się właśnie na tym poziomie doświadczenia, por. W. Bolecki, *Modernizm w literaturze polskiej XX wieku (rekonesans)*, „Teksty Drugie” 2002, nr 2, s. 11–34, zwłaszcza s. 24.

żyć ku miastu – por. *Paryski spleen* Baudelaire’a, *Próchno* Berenta itd. – zaś miasto jest sztucznością i zaczyna to sobie coraz bardziej uświadamiać<sup>51</sup>. Bohaterowie Prousta, Rotha, Musila, Czechowa, Berenta, Nałkowskiej nie są już ludźmi dobrze osadzonymi na wsi; wiedzą, że są ludźmi cywilizacji miejskiej, a wsi doświadczają jak lekarstwa (Wokulski, Karol Józef von Trotta, Moskwa jako mit u Czechowa np.). Stosunek awangardy do natury był nader oczywisty: miała ona zostać poddana twórczej woli człowieczej, wypełniać jego potrzeby, zaspokajając zachcianki, sama w sobie, natura jako taka, nie miała znaczenia. Była traktowana jako materiał do obróbki. Dla awangardy liczyła się myśl techniczna, ludzkie poczynania cywilizacyjne, kult dynama, maszyny, cywilizacji urbanistycznej – to były rzeczy pierwszorzędne. Peiper, jak pamiętamy, racjonalizował dość powszechną niechęć odbiorcy, zwłaszcza polskiego, do sztuki awangardowej tłumacząc to przyzwyczajeniem polskiego oka do pejzażu wiejskiego, który oferował wielką przestrzeń i nie „kaleczył” oka na każdym kroku jak w mieście. Obrazy Chełmońskiego (*Babie lato*, *Żurawie*, *Sanna*, *Kuropatwy na śniegu* itp.) podobały się bardziej niż, dajmy na to, Makowskiego (np. *Szewe*), gdyż odzwierciedlały polski pejzaż. Przyboś mówi: „Poeta,/ wykrzyknik ulicy!” (co daje się dwojako rozumieć, wiersz *Gmachy*) a sam dopiero w latach trzydziestych (tomy *W głąb las*, *Równanie serca*) zwróci się w kierunku swojej kultury domowej ze słowami uznania i sympatii (wiersz pt. *Łuk*), choć jednocześnie ulegnie fascynacji gotyckimi katedrami (*Notre-Dame*). Rzecz jednak charakterystyczna: aby podkreślić wartość i wielkość trudu budowniczych, wykorzystuje przenośnię taternicką; wieże katedry porównane zostaną do górskich szczytów, wszystko razem prezentuje się poza tym jako rzecz wytworzona, wykoncypowana: „kto pomyślał tę przepaść i odrzucił ją w górę” (podkr. moje). Natura, wygnana z poezji lat dwudziestych, powróci do niej w następnej dekadzie, ale wcale nie jako czynnik łagodzący napięcia w świecie, lecz przeciwnie: będzie je wzmacniać jako czynnik lęku

---

<sup>51</sup> Por. Elżbieta Rybicka, *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2003.

i grozy (*Kuchnia mojej matki* Szenwalda, *Obłoki* Miłosza, czarna tragiczna noc w *Ładzie serca* Andrzejewskiego, wynaturzenie ludzipsów w *Ferdydurke* Gombrowicza, brzezina Iwaszkiewicza, która wzmaga poczucie egzystencjalnego dramatu umierającego Stasia, Leśmianowska *natura naturata*, gdzie „stodoła się stodoli, topola topoli”, panuje niepokojący ruch, alienujący człowieka od natury gest i słowo itp.).

Literatura powojenna, a zwłaszcza z ostatnich, postmodernistycznych dekad, jest z definicji niejako literaturą mentalnej spekulacji; natura, jeśli się pojawia, to raczej jako obiekt do zmanipulowania, włączenia w jakiś szalony ludzki projekt. *Kosmos* Gombrowicza może być tu dobrym przykładem, twórczość Mrożka, Iredyńskiego, Różewicza, Szymborskiej. Jeszcze dobitniej widać ten charakterystyczny – estetyzujący – stosunek do natury w architekturze postmodernistycznej. Natura pojawia się tam w postaci wyraźnego cytatu: jako ogród na dachu modnych penthouse'ów, fontanna w domu, jako „kawałek natury” w przydomowych ogrodach, gdzie w zależności od upodobań właściciela czy, częściej, projektanta możemy oglądać „zakątki romantyczne” lub „japońskie ogrody” ukształtowane według wschodniej zasady feng shui (wiatr i woda). Można, naturalnie, wskazać i tutaj taki czy inny przykład programowego niejako „powrotu do natury” (por. powieść Boleckiej *Biały kamień*, Tokarczuk *Dom dzienny, dom nocny*), ale nie stanowią one zasadniczego wątku, potwierdzają raczej regułę cytatu, inkrustacji. *Sny i kamienie* Magdaleny Tulli konstruuje myślenie o mieście jako o tworze naturalnym, ale w tej części, która jest suwerenna i nie podlega kształtowaniu, mianowicie w swojej części podziemnej. Również ruch ekologiczny, z którym mamy do czynienia, silne w niektórych krajach partie „zielonych”, towarzysząca temu filozofia pokazuje, iż nie jesteśmy w stanie trwać w naturze w sposób naturalny; za każdym razem nasze odniesienie do natury, do przyrody jest wyrozumowane, conceptualne, nakazane lub/i wymuszane (np. w kwestii odpadków), nie ma w nim spontaniczności i naturalności. Ale z tym pożegnaliśmy się jako cywilizacja ludzka pewnie na progu nowoczesności, kiedy przemawiał Rousseau.

c) Doświadczenie – referencja. Gdzieś w połowie XIX wieku, być może właśnie od Baudelaire’a i Flauberta, rozpoczyna się kryzys narracji naiwnej w literaturze. Narracja taka (według utartego już poglądu narracja „złej wiary”) oznacza pewien rodzaj fałszu, jaki zakrada się do tekstu literackiego, co do którego obie strony – i wytwórca, i odbiorca – wiedzą, że jest wymyślony, sztuczny od początku do końca, ale w procesie recepcji zachowują się tak, jakby miały do czynienia z prawdą objawioną, z czystym doświadczeniem życia, z faktem, który *in extenso*, bez jakiegokolwiek pośrednictwa pisarskiego został przeniesiony do dzieła. Literatura II połowy XIX wieku, a już zwłaszcza modernistyczna, zaczyna myśleć o sobie inaczej, ujawnia własną sztuczność, namysł, literacką kuchnię, ujawnia kłopoty z kształtowaniem tekstu, z wybieraniem tych a nie innych sytuacji do opisanego, słowem – literackość. W polskiej literaturze nie ma tego zbyt wiele, ale trzeba wskazać na Karola Irzykowskiego, którego *Pałubę* uważa się powszechnie, i słusznie, za nowoczesną powieść tego okresu, wyprzedzającą świadomość i estetykę epoki. Irzykowski nie tylko konstruuje opowieść o znacznym jak na te czasy stopniu psychologicznej wiedzy i komplikacji stąd wynikających, ale ujawnia też raz po raz teoretyczną refleksję na temat swojego pisania. Ten metapoziom narracji stanie się dla literatury XX-wiecznej niezbywalnym elementem wszelkiego opowiadania, wręcz obowiązkiem i nakazem, literatura awangardowa (lub z okresu tzw. wysokiego modernizmu jak ją się czasem nazywa, zwłaszcza proza) uczyni z tego jeden z najsilniejszych akcentów swojej jakości. Warto tu przypomnieć *Lalkę* Prusa, która nie tyle wypowiedzianym słowem, co konstrukcją opartą na dwoistej narracji – narratorskiej i personalnej Rzeckiego – ujawnia pytania o prawdę literacką, stawia pod znakiem zapytania jedną prawdę, wskazuje na jej relatywność itp. Z dzisiejszej perspektywy widać bardzo dobrze, jak nowoczesną powieść napisał Prus. W literaturze światowej trzeba wskazać przede wszystkim na Gide’a i jego *Falszerzy* wraz z *Dziennikiem „Falszerzy”*, gdzie już zupełnie otwarcie dyskutuje się proces kreowania powieści, ujawnia się literacką kuchnię, wprowadza istotny element autotematyczności. Powieść z okresu wysokiego

modernizmu, jak na przykład *W poszukiwaniu straconego czasu* Prousta (zwłaszcza ostatni tom pt. *Czas odnaleziony*), *Ulisses* Joyce'a, *Człowiek bez właściwości* Musila, *Czarodziejska góra* Manna, twórczość Virginii Woolf, u nas – Witkacego, Schulza, Gombrowicza, Brezy podkreślają i wydobywają na światło dzienne coraz wyraźniej i dobitniej odmienną wrażliwość na słowo narracji, na opowiadanie jako sam proces i na rodzaj przesłania, który się za tym kryje. Mówiąc najkrócej: ujawnia się tu wszędzie z jednej strony chęć, a z drugiej niemożność opowiadania. Niemożność – jeśli myśleć o kontynuacji owej literatury „złej wiary”, powieści naiwnej. Świadomość filozoficzna pisarzy pozwala im uszkodzić swoje zapędy poznawcze, świadomość językowa – nakłada pęta na nie-refleksyjny dawniej stosunek do słowa, każe wydobywać jego nieprzezroczystość, uwikłanie w językowe formuły, tropy stylistyczne i retoryczne, świadomość społeczna – ogranicza silne dawniej zobowiązania pedagogiczne. Literatura znalazła się ewidentnie w potrzasku między chęcią opowiadania a niemożnością prowadzenia tego procederu w dawnych komfortowych warunkach; zaczyna to sobie uświadamiać właśnie w modernizmie. Relacja fakt – fikcja zaczyna być dokuczliwa i ostatecznie w ostatnich dekadach XX wieku kształtuje się jako myślenie przede wszystkim w kategoriach rzeczywistości słownej (choć nie wszystkim to się podoba<sup>52</sup>). Wiąże się z tym kategoria narracyjności, referencji, reprezentacji, epifaniczności itd. Z jednej strony pojawia się wielokrotnie udowodniane i opisywane zjawisko narracyjności jako zasady ludzkiego świata; oznacza to ni mniej ni więcej, tylko tyle, że jesteśmy narracją, narracją własną i narracją cudzą, świat ludzki jest sumą splecionych ze sobą narracji (w szerokim sensie), a człowiek jest istotą narracyjną, tzn. ujawnia się przede wszystkim w drodze opowieści. Tak rzekomo było od zawsze, wielkie pomniki dawnych kultur – Biblia, Homer, Gilgamesz, sagi skandynawskie itd. – niosły w sobie to znaczenie i stygmat zarazem (Borges). Ostatecznie czym jest literatura, czym jakakolwiek działalność

---

<sup>52</sup> Por. na ten temat: Anna Łebkowska, *Między teoriami a fikcją literacką*, Universitas, Kraków 2001.

artystyczna, jeśli nie chęcią dania wyrazu swoim emocjom i emocjom, jakie rodzi obcowanie z innymi, stosunek do nich. Charles Taylor, Giddens, MacIntyre, Głowiński z całym przekonaniem mówią właśnie o tej potrzebie i funkcji narracji. Rzecz jednak w tym, że mniej więcej w ostatnim wieku zmianie uległy warunki tego opowiadania. Rodzaj wiedzy, jaki do nas napływa, degradacja pewnych typów ekspresji (w tym literackiej) wobec „zdehumanizowanego” (Ortega y Gasset) świata, rządzącego się prawami kapitalizmu, doświadczenie shoa – wszystko to razem sprawiło, że zamiast opowiadania zdolni jesteśmy już tylko do wyrażania, narracja zastąpiona zostaje przez epifanię. Taka jest zapewne istotna zmiana jeśli szukać tego, czego przedtem nie było w literackiej praktyce, co jest ewidentnie nowe. Epifania wiąże się z nazwiskiem Joyce’a i jest rozwijana w teoriach literaturoznawczych jako rezultat rozziwienia między doznaniem, które chce być wyrażone a językiem, który nigdy nie jest w stanie sprostać temu w sposób absolutnie zadowalający. Powstaje strukturalny brak, który nazywamy niewyraźnym w literaturze, niewypowiadalnym, co z kolei próbuje się pokazywać inaczej : w modernizmie przez symbol, u Peipera przez regułę pseudonimowania, w II awangardzie przez słowa-klucze, w postmodernizmie przez niezwykle rozbudowaną świadomość figuratywności mowy, jej nieprzezroczyść, gry intertekstualne, nawiązania międzytekstowe, zabawy słowne, niekonkluzywność etc. Opowiadanie dokonuje się dzisiaj nie wprost, nie „naiwnie”, ale z uruchomieniem wysokich i wyrafinowanych struktur ironii, groteski, parodii, wszelkich zatem takich sposobów modelowania tekstu, który pozwala na daleko idącą swobodę, chroni przed oskarżeniem o naiwność, a zarazem pozwala snuć opowieść dalej. Postmodernistyczna literatura, która zaczęła od oświadczenia, iż jest „literaturą wyczerpania”, teraz kształtuje raczej przeświadczenie, iż jest „literaturą odnowy”, dopowiadania, wzbogacania<sup>53</sup>, rozwijania pewnych wątków,

---

<sup>53</sup> Za John Bartha, *Literature of Exhaustion*, 1967 (pol. *Literatura wyczerpania*) i *Literature of Replenishment*, 1980 (pol. *Literatura odnowy*). Cyt. za: Halina Janaszek-Ivanickova, *Nowa twarz postmodernizmu*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 112.

pomnażania sposobów zarówno opowiadania, jak i rozumienia. Dlatego m.in. Douwe Fokkema sądzi, iż rok 1980 można uznać za zamknięcie „ludycznego” okresu postmodernizmu, kierującego się zasadą *nothing matters, anything goes*<sup>54</sup>. Mamy do czynienia z literaturą zapewne bardziej wyrafinowaną, subtelniejszą zarówno jeśli idzie o użycie języka, jak i o rodzaj sensów, które buduje.

### Poziom komunikacji społecznej

a) Opozycja między kulturą wysoką a popularną. Jeszcze w połowie XIX wieku kultura była zjawiskiem w zasadzie zarezerwowanym dla pewnego kręgu odbiorców, w tym sensie była elitarna. Chodzi o tzw. kulturę wysoką, bo jakaś forma kultury właściwa jest każdej formacji i grupie społecznej. Koniec XIX wieku, czyli okres modernizmu jest doświadczeniem swoistego paroksyzmu w tym obszarze. Z jednej strony, jak już wskazywałem rozwijane są estetyki wysoce elitarne i wyrafinowane (parnasizm, symbolizm), z drugiej – pojawiają się teksty przesycone komunikatami formułowanymi wprost, dosadnie i dobitnie (ekspresjonizm, por. dytyramb *Wiosna* Tuwima i awanturę, jaką wywołał), obok salonu literackiego kształtuje się instytucja kawiarni literackiej czy nawet kabaretu (por. Zielony Balonik) i wreszcie kawiarni w dzisiejszym znaczeniu, tj. miejsca nieformalnych spotkań. Instytucję tę najlepiej w literaturze polskiej tego czasu uchwycił Berent w *Próchnie*; Jelsky sławi kawiarnię jako miejsce prawdziwie nowoczesne. Jest tam i mowa o tingel-tanglu, czymś w rodzaju taniego kabaretu, gdzie dochodzi np. do profanowania muzyki klasycznej w nieprofesjonalnych wykonaniach. Można się domyślać, że takie koncerty dawał „Stach” Przybyszewski w Berlinie w gospodzie „Zum schwarzen Ferkel”. Jest to przykład przestrzeni, w której dochodzi do zjednoczenia żywiołów, zderzenia ich, idą tam zarówno znienawidzeni „filistry” po pracowitym dniu, jak i „pięknoduchy”, aby zszargać nieco swoje „królewskie” szaty (dialektyka „wysokiego” i „niskiego” zawsze była interesującym

---

<sup>54</sup> Tamże.



obiektem opisu w kulturze, por. J. Andrzejewski: *Idzie skacząc po górach*, Musil w tekście *Niepokoje wychowanka Törlessa* ujawnia wyprawy wysoko urodzonych młodzieńców do miejscowej oberży i ich flirty z prostą kelnerką, podobnie Mann w wielu opowiadaniach; ukoronowaniem jest *Śmierć w Wenecji*, a zwłaszcza występ trupy teatralnej. W polskiej literaturze wiele przykładów takich zderzeń można odnaleźć u Zapolskiej, Reymonta, Żeromskiego itp.).

Awangarda jest w tym sensie paradoksalna: z jednej strony pragnie być głosem postępowej lewicy, reprezentować człowieka pracy, stawia na „rzemieślnictwo” poezji, odsuwa na stronę tradycję romantyczną, sławi postęp, ale z drugiej – czyni to językiem, który skazywał ją na bycie „poezją dla dwunastu”. Nic dziwnego, iż Peter Bürger uważa, iż awangarda przegrała swoją stawkę; była niezrozumiała dla niewyrobionego odbiorcy, zaś czytanego – raczej zniechęcała swoimi dziwactwami ortograficznymi, niewybrednymi atakami na poezję romantyczną i tym samym (np. u nas) tradycję patriotyczną, gloryfikacją wojny, przemocy etc. Trzeba powiedzieć, iż awangarda była przeniknięta dobrymi założeniami, które się nie mogły zrealizować w praktyce społecznej. Realizowały się w postaci szczególnego typu poezji, w architekturze jako corbusierowska koncepcja „maszyny do mieszkania”, w sztuce w instalacjach Duchampa i w surrealistycznym malarstwie Dalego, a i u nas w twórczości grupy a.r. (Kobro, Strzebiński), ale w istocie nie w życiu. A jednak wszystko to razem tworzyło jakiś ferment, który odciskał się na jego całościowym rytmie. Szczegółowe studia Stefana Żółkiewskiego dotyczące kultury literackiej dwudziestolecia sporo mogą na ten temat powiedzieć.

Postmodernizm rozpoznawany jest m.in. przez hasło wymieszania kultur, połączenia kultury wysokiej i niskiej. Jeżeli o XIX wieku i początkowej fazie moderny można powiedzieć, iż była jeszcze bardzo „wysoka”, to wszystko, co działo się potem w kulturze miało w istocie jeden cel: doprowadzić do stanu, jaki demonstruje postmoderna, stanu nieustającej gry tymi dwoma poziomami. Jednak gry! Ta zaś zakłada, że ktoś, kto do niej przystępuje jako (wy)twórca, rozumie jej reguły, zna kody, potrafi się



na niej poznać. W praktyce odbioru te dwa poziomy i te zabiegi estetyczne nie zawsze lub nie dla wszystkich są czytelne. Ryczałtowe podkreślanie owego postmodernistycznego wymieszania kultury wysokiej z niską jest nie do końca oczywiste, dokonuje się ono na pewnych warunkach. Owszem, postmodernizm przyznaje, że nie da się już dłużej oddzielać tych poziomów, ale zarazem ustanawia własne ramy tego mieszania się. Czerwiński mówił przy tej okazji o powszechnym braku kompetencji kulturalnych do tego, aby w tej grze uczestniczyć i trzeba mu przyznać rację. Wymieszanie zatem, owszem, ale nie bez warunków wstępnych, te określa kategoria gry, intertekstualności, figuratywności mowy, tropów itp. Ani to takie oczywiste, ani proste, ani jałowe, jakby się niektórym felietonistom podobało.

b) Powszechna estetyzacja. Mówimy o „człowieku estetycznym”. Da się chyba stworzyć pewną klamrę obejmującą modernizm historyczny i ostatnie dekady XX wieku, kiedy to zjawisko z pewnością się nasiliło. Kategoria estetyzacji winna być konfrontowana z etycyzacją życia, istnienie estetyczne z istnieniem etycznym. Tu tkwi pewna istotna, jak się zdaje, różnica między pierwszym a drugim doświadczeniem. Estetyzm modernizmu, estetyzm dandy i flaneure’a był estetyzmem zewnętrznym, pewną formą, która miała stać się nieprzeniknioną barierą wobec zakusów demokratycznego świata, granicą, linią demarkacyjną *splendid isolation*. Kwestie etyki w zasadzie pozostawały nienaruszone; pamiętamy, że ostatecznie Dorian Gray zadaje sobie śmierć przeniknięty wstrętem do swoich uczynków, lord Henry wygłasza ostre sądy, ale oblicza je przede wszystkim na salonowy efekt, polscy bohaterowie tych lat traktują te zakusy dość lekceważąco: Jan August Kisielewski swoją sztukę na ten temat nazwie *Karykatyry*, bohaterowie Berenta podzieleni są na dwa obozy: skandalistów i „porządnych”, między którymi toczą się kawiarniane utarczki dotyczące zachowań Borowskiego. Estetyzm z końca XX wieku, estetyzm postmodernizmu jest odmienny: jego źródła tkwią w rozpadzie ramy etycznej, w świadomości wyzwolenia, otwarcia lub, jak wola, wyrzucenia poza nawias określonych pewnymi nakazami reguł gry społecznej.

W sytuacji deficytu tego, co etyczne w życiu jednostkowym i społecznym, zyskuje na znaczeniu to, co estetyczne. Byt ludzki zaczyna być traktowany przede wszystkim w tej sferze doznań, zachowań, odsunięte zostają na bok rygory i zobowiązania moralno-etyczne, etyczność jest do wyboru i samodzielnego określenia – podobnie jak inne walory w naszym życiu. Nie jest niczym ponadjednostkowym, nie jest systemem, lecz tylko „zestawem” do sterowania swoim życiem. Kultura kampu, kształtowanie swojego ciała jako przedmiotu estetycznego, a życia jako projektu, który realizuje się wedle ściśle określonych założeń, niejednoznaczność tożsamości (Bauman) – wszystko to potwierdza te tendencje. Chaos, anarchia, a zwłaszcza świadoma prowokacja towarzyszą wszystkim trzem nurtom jako niezbędne wyposażenie.

c) Nowoczesna i ponowoczesna melancholia. We wszystkich tych epokach dają się takie tony zauważyć. W historycznym modernizmie jest oczywista i ma charakter głównie psychologiczny, dotyczy jednostki. Mario Praz nazywa to „czarnym romantyzmem” i uważa za dopełnienie romantyzmu, jego drugie skrzydło. Nie brak jednak i takich objaśnień, które widzą w tym zmęczenie wielką historią, którą wiek XIX był nasycony ponad miarę, poczynając od Napoleona Bonaparte, rezultaty Kongresu Wiedeńskiego, wojny prusko-austriackie, polskie powstania narodowe, walkę proletariatu miejskiego o swoje prawa, zmiany modelu gospodarki (u nas z pańszczyźnianego na monetarny), pierwsze wielkie fale emigracji zarobkowej itp. W okresie awangardy istnieje najpierw jako negatyw melancholii modernistycznej (dekadenckiej), jest programowym jej przewyciężaniem, m. in. poprzez entuzjastyczne zachowania wobec wojny (Marinetti i futuryzm!), ale później jest melancholią dotyczącą zmierzchu kultury i cywilizacji (por. Ortega y Gasset: *O dehumanizacji sztuki*, w Polsce pisarstwo Witkacego). W latach trzydziestych pojawiają się tony katastroficzne w poezji polskiej, Canetti publikuje *Auto da fé*, gdzie przedstawia smętny los wysokiej kultury i inteligencji, która przegrywa w konfrontacji z pazernością i prymitywną siłą, gdy nie potrafi się przystosować do nowych okoliczności (jak brat dr Kiena,

Georg, psychiatra), wcześniej pojawiają się metaforyczne powieści Kafki, pierwsze tomy wielkiego dzieła Musila, które m.in. atakuje bastion tradycji, jakim była monarchia habsburska itd. W postmodernizmie, czyli po wojnie – wyjąwszy naturalny entuzjazm czasów odbudowy i sztuczno-nakazowy – socrealizmu, melancholia obejmuje szerokie pasmo doświadczenia historycznego, socjalnego i obyczajowego, także intelektualnego (niemoc inteligencji, a właściwie całkowite jej zmarginalizowanie w latach dziewięćdziesiątych, zwycięstwo maszyny, robotyzacja, odhumanizowanie pracy, por. *Homo faber*). Mówi się o końcu historii (Fukuyama) i rozpadzie „wielkich narracji” (Lyotard), nie widać wielkiego entuzjazmu wobec nadchodzących czasów mimo ewidentnego postępu cywilizacyjnego i globalnego rozwoju. Melancholia współczesna bierze się stąd, iż obok korzyści widzimy też, bo ich doświadczamy, nowoczesne zagrożenia (zmiana klimatu, przeludnienie, katastrofy ekologiczne itp.).



CZĘŚĆ DRUGA

---

**Dyskurs i tożsamość**



## Dyskurs jako przedmiot komparatystyki

---

Zywołem człowieka jest ekspresja, w tym obszarze – przede wszystkim ekspresja słowna. Słowo funkcjonuje jednak i znaczy w określonym kontekście. Język użyty w pewnym kontekście tworzy, mówiąc najogólniej, dyskurs. Funkcjonujemy zatem w dyskursach i poprzez dyskursy. Przecinające się, dopełniające i wzajemnie sprzeczne dyskursy wytwarzają całość kultury. Jednostka włącza się w jej tworzenie poprzez uczestniczenie w tworzeniu dyskursu, zaś kultury jako takiej doświadczają nie inaczej, jak poprzez określone dyskursy. Funkcjonujemy bowiem i tkwimy nie tyle w języku, co w dyskursach.

Dyskurs rozumiem zatem jako znaczącą jakość w refleksji o komparatystyce kulturowej i w jej praktycznym uprawianiu. Poprzez rozpatrywanie dyskursu poznajemy daną kulturę. Dyskursy rozwijają się wokół różnych zagadnień, pytań i potrzeb społecznych i jednostkowych, one właśnie stanowią jądro każdego dyskursu. Niech to będzie rodzina, rola ojca, matki, mężczyzny, kobiety, prawa zwyczajowego i pisanego, obyczaju, seksualności i płciowości, rozumienia gry społecznej, języka polityki, egzystencji, prawa, religii i nauki – wszystko to są pytania, które tkwią u podstaw jakiegokolwiek namysłu, dyskusji, polemiki, odbioru społecznego, literatury itd. Bez popełnienia błędu można założyć, iż poszczególne etnie, narody, państwa i systemy będą nieco inaczej odnosiły się do tych zagadnień, inne nadając im sensy, rangi, znaczenia, inaczej organizując myślenie wokół nich i ich społeczne funkcjonowanie. Badanie tych różnic to właśnie zadanie komparatystyki dyskursu. Dziś jest to obszar coraz bardziej wyraźny i swoisty, ponieważ dyskursywizujemy coraz więcej pytań i zagadnień, system rządzenia nie jest autorytarny, lecz liberalno-demo-

kratyczny, a to oznacza skłonność do uruchamiania określonych mechanizmów społecznych, które prowadzić mają do uzyskania społecznie akceptowalnej formuły w takim czy innym przedmiocie. Żaden dyskurs nie jest czysty w tym sensie, że jest albo taki, albo taki. Jest zawsze i taki, i taki, i jeszcze inny. Dyskursy są tworem splątanych. Jeżeli nazywam pewien zespół tekstów przykładem dyskursu estetycznego to dlatego, że akurat wątki estetyczne uważam w danym opisie za najważniejsze. Zawsze chodzi o dominantę.

Jeżeli o komparatystyce w ogóle myśli się jako o metanauce, to widać to tym bardziej w tym obszarze: komparatystyka dyskursu zajmować się ma poszczególnymi rozwiązaniami grupowymi, narodowymi itd. po to, aby na poziomie *meta* odsłaniać mechanizmy tymi rozwiązaniami rządzące.

## 1. Dyskurs i jego miejsce w komparatystyce

W tym tekście pytam o to, w jakim sensie przedmiotem zainteresowania i praktyki komparatystycznej może być dyskurs i w jakim trybie refleksja nad nim pozwala się uruchamiać. Mam oczywiście świadomość pewnej nieostrości tego terminu, van Dijk mówił, że jest to „kategoria rozmyta”<sup>1</sup>, Ewa Rewers pisała, że dyskurs „stał się czymś na kształt magicznego zaklęcia, przy pomocy którego jesteśmy zdolni – lub raczej mamy takie złudzenie – nazwać i wyjaśnić niemal każdą z interesujących nas form rzeczywistości kulturowej”<sup>2</sup>. Jest to pojęcie dziś wszechobecne. Żywię przekonanie, że dyskurs, szczególnie pojmowany, musi się stać jedną z części refleksji i praktyki komparatystycznej, a w znanych mi tekstach teoretycznych takie stanowisko się nie pojawia. Przynajmniej nie w sposób jasny i dobitny, co najwyżej aluzyjny i przybliżony.

---

<sup>1</sup> Teunen A. van Dijk, *Badania nad dyskursem*, (w:) *Dyskurs jako struktura i proces*, praca zbiorowa pod red. tegoż, tłum. Grzegorz Grochowski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 9.

<sup>2</sup> Ewa Rewers, *Teorie dyskursu i ich znaczenie dla badań nad literaturą*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1995, nr 1, s. 37–48, tu: 37.



Gołym okiem widać, że mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju metadoświadczeniem drugiego stopnia. Jeżeli bowiem uznamy (a trudno się z tym nie zgodzić), że komparatystyka jest metanauką nadbudowaną nad wiedzą o literaturach/kulturach narodowych, to dyskurs byłby czymś jeszcze ponadto. Byłby nie tylko wiedzą o dwóch czy więcej literaturach (tekstach, kulturach), które się porównawczo bada, lecz byłby także wiedzą na temat językowych form i sposobów wyrażania i kształtowania tej procedury, informacją dotyczącą tego, jak poszczególne etnie, państwa, systemy prawne, obyczajowe i językowe wpływają na kształt dyskursu dotyczącego tej czy owej dziedziny. Rzeczywistość kulturowa bowiem jawi się nam przecież nie inaczej, jak tylko w postaci wiązki przecinających się, poplątanych dyskursów. Słusznie Foucault mówił, że „w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji”<sup>3</sup>. Ale dodawał, arcysłusznie – a z mojego punktu widzenia nadzwyczaj instruktywnie – że to, dzięki czemu tak kontrolowany przez władzę/institucje dyskurs może się uchylić, jest komentarz. Komentarz bowiem po pierwsze odkrywa i dopełnia miejsca niedopowiedziane w tekście pierwotnym, tekście werbalnym czy realizowanym w innym kodzie znakowym, artykułuje to, co tam ledwo zostało zaznaczone, a często bywało wręcz stłumione, przemilczane (vide: rola współczesnego dyskursu feministycznego, genderowego, postkolonialnego itp.), lecz po drugie sam ów komentarz wytwarza osobne i płodne dyskursy. Znamy to przecież ze współczesnej krytyki literackiej, dla której tekst pierwotny jest często zaledwie impulsem, jądrem osobniczego dyskursu, który ujawnia JA piszącego. To Benveniste wprowadził podstawowe rozróżnienie na dwie formy tekstu: dyskurs i historię rozumiejąc to w ten sposób, że dyskurs ujawnia „ja-ty-tu-teraz” mówiącego, historii zaś „opowiadają się same” (najlepszym gramatycznym wykładnikiem są formy bezosobowe lub trzecia osoba, podczas gdy dyskurs operuje wyraźnym JA – TY, przy czym podmiot narracyjny

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. Michał Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7.

umieszcza się w czasie teraźniejszym<sup>4</sup>). Dokładniej zaś: dyskurs ujawnia w niezwykle silnym stopniu komunikacyjne usytuowanie i nastawienie piszącego/mówiącego, ustanawiając pewien jego modus i idiom, jest swoiście rozumianym społecznym dialogiem, podczas gdy w tworzeniu narracji historycznej opowiadanie jest zobiektywizowane, nie nosi cech osobniczych<sup>5</sup>. Benveniste wprowadza instruktywne rozróżnienie na znak (*signe*), odnoszący się do systemu językowego, abstrakcyjny w istocie i izolowany element oraz na zdanie, wyrażenie (*phrase*), które stanowi istotę dyskursu<sup>6</sup>. Oznacza to w konsekwencji odejście od Saussure'owskiego modelu myślenia o języku (na swój sposób idealnego, jak to w strukturalizmie) na rzecz tej koncepcji, jaką wypracował Bachtin, Austin, a później rozwijała Kristeva i Derrida, tzn. koncepcji języka w działaniu (użyciu), a więc żywego i w pewien sposób żywiołowego, wytwarza się i docenia paradygmat funkcjonalistyczny (interakcjonistyczny) zamiast formalistycznego<sup>7</sup>. Paul Ricoeur nazywa dyskurs zdarzeniem, a to dlatego, że powstaje jako dialektyczny efekt mowy i pisma i oznacza przejście od „lingwistyki języka, czyli kodu, do lingwistyki dyskursu, czyli przekazu”<sup>8</sup>. Przekaz z kolei naznaczony jest sensem, gdyż dyskurs jest „zawsze na temat czegoś, odnosi się do świata, zmierza zawsze do tego, żeby świat opisać, wyrazić lub przedstawić/...”<sup>9</sup>. Foucault zwraca uwagę, że narodziny mowy

---

<sup>4</sup> Edward Kasperski zwracał uwagę na silnie prezentystyczny charakter badań komparatystycznych, zob. tegoż: *O teorii komparatystyki*, (w:) *Literatura. Teoria. Metodologia*, pod red. Danuty Ulickiej, Wyd. Dydaktyczne Wydziału Polonistyki UW, Warszawa 1998, s. 331–356, tu: 338.

<sup>5</sup> Por. Anna Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 15–16. Koncepcję tę omawia szczegółowo Ewa Rewers, dz. cyt., s. 43–45. Wskazała tam na fortunne połączenie analizy lingwistycznej i sytuacyjnej tworzącej spójny projekt analizy semiolingwistycznej.

<sup>6</sup> Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966.

<sup>7</sup> Por. E. Rewers, dz. cyt., s. 46.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Antologia, oprac. Henryk Markiewicz, tom IV, część 1, WL, Kraków 1996, s. 153.

<sup>9</sup> Tamże, s. 154.

dyskursywnej w tekstach literackich przypadają gdzieś na wiek XVII, kiedy to emancypacyjny i indywidualistyczny charakter kultury wywołał konieczność ujawnienia autora, czyli tego podmiotu, który za tekst jednostkowo odpowiada<sup>10</sup> (u nas np. objawia się to niezwykle silnie w twórczości gawędowej, a angielska powieść XVIII-wieczna – Richardson, Swift, Defoe – dobitnie podkreśla tę podmiotową sygnaturę nawet jeśli było to zachowanie mocno skonwencjonalizowane).

Otóż to jest właśnie miejsce, w którym, jak mi się wydaje, może zainstalować się komparatysta. I na to chcę położyć nacisk przydając wagi takiemu postępowaniu. Wiemy bowiem, że tzw. komparatystyka kulturowa (amerykańskiego chowu) zajmuje się specyficznymi dyskursami, które produkują rozmaite dziedziny życia społecznego i humanistyki (religijny, prawny, obyczajowy, socjologiczny, filozoficzny pedagogiczny etc.), funkcjonujemy bowiem poprzez dyskursy i w dyskursach. I wiemy także, że każdy z nich ma swoje cechy wyróżniające. Badać je porównawczo, zestawiać z podobnymi dyskursami w innych kulturach – poprzez medium literatury pięknej lub jakiegokolwiek inne – to znaczy zaopartywać je w swoisty komentarz, wytwarzać na ich bazie jakiś meta-dyskurs, w którym ujawni się zarówno to, co wspólne, podobne, jak – zwłaszcza – to, co różne, żyjemy bowiem w epoce Innego, Różnicy, a nie Tego-Samego.

Cała ta dziedzina mieści się w obszarze komparatystyki kulturowej, a przynajmniej z niej wyrasta – jako rezultat określonych sposobów używania języka i gestu w pewnych okolicznościach, istnienia, najogólniej mówiąc, interakcyjnego – ale wykracza daleko poza ten obszar wnosząc wiele pytań teoretycznych.

---

<sup>10</sup> M. Foucault, dz. cyt., s. 20.

## 2. Dyskurs permanentny (globalny) versus dyskurs historyczny (lokalny)

Wspomniany Foucault rozpoczyna swój znany wykład (*Porządek dyskursu*, 1970) od stwierdzenia, że zamiast zaczynać, wolałby włączyć się w coś, co już istnieje. Warto przytoczyć ten fragment, bo jest znamieny

„Zamiast zabierać głos, wolałbym raczej być objęty przez mowę i niesiony poza wszelki początek (...) Wystarczyłoby mi wtedy powiązać, podążyć za zdaniem, usadawić się, nie zdając sobie z tego sprawy, w jego szczelinach (...). Nie byłoby wtedy początku, a ja sam, zamiast być tym, od którego pochodzi dyskurs, byłbym raczej zdany na przypadkowość jego biegu, niczym niewielkie dopełnienie, punkt jego możliwego zaniku”<sup>11</sup>.

Wyraża w ten sposób mniemanie (jeśli można sobie pozwolić na wolną interpretację), że dyskurs jest zjawiskiem ciągłym, w który wchodzimy ze swoim głosem, swoim komentarzem, ponieważ nie jesteśmy – jako jednostki – źródłem żadnego dyskursu. To mocna teza, ale w istocie mamy do czynienia ze swoistym paradoksem: dyskurs sam z siebie, dyskurs jako taki, jest źródłowy w stosunku do naszych indywidualnych wypowiedzi i naszej ekspresji, pobudza je, inicjuje i zarazem umieszcza w określonych figurach i relacjach, już istniejących. Czy to nie wygląda na jakąś sprzeczność? Przecież wcześniej podkreślałem, że dyskurs oznacza mowę zindywidualizowaną, osobną. To jednak sprzeczność pozorna; musimy bowiem mówić o dwojakim typie dyskursu. Po pierwsze chodzi o dyskurs w szerokim rozumieniu, który opisuje sposób istnienia jednostki w historii, tradycji i kulturze. Jest to dyskurs powszechny (lub też, jeśli wolimy, mnogość dyskursów przeszłych i współczesnych, martwych i aktywnych, które się składają na pewną całość). Po drugie – chodzi o dyskurs indywidualny, który za Foucaultem, chciałbym nazywać komentarzem, gdyż w istocie jednostce nie pozostaje nic innego, jak tylko rola komentatora funkcjonujących w systemie dyskursów, przez co wyraża swoje

<sup>11</sup> M. Foucault, dz. cyt., s. 5.

stanowisko indywidualne, ale zarazem podporządkowuje się dyskursom obecnym w jego mniej czy bardziej bezpośrednim otoczeniu. Nawet tzw. przewrót kopernikański, nawet darwinowska czy freudowska rana zadana narcystycznemu mniemaniu człowieka o sobie, koncepcja triady heglowskiej, koncepcje filozoficzne itp. nie biorą się znikąd, lecz są reakcją na funkcjonujące w nauce/kulturze/historii mniemania, którym się dane dzieło i jego twórca pragnie przeciwstawić lub podporządkować.

Rzecz jednak w tym, że wypowiedź indywidualna i lokalna jest taka do momentu swojego ogłoszenia, wypowiedzenia, artykulacji. Bowiem zaraz potem następuje jej aplikacja do dyskursu powszechnego, dyskursu, który jest zbiorem tekstów indywidualnych, ich sumą i wspólnym znaczeniem, gdzie jednak ów głos osobny ulega ważeniu, dopasowywaniu, konfrontacji, a w końcu podlega swojej anihilacji<sup>12</sup>. To spostrzeżenie ma swoją humanistyczną wagę, gdyż uzmysławia jednostce ciągłość historyczną, a i w pewnym sensie metafizykę dyskursów: nie wiadomo, skąd nagle bierze się ten czy ów wątek w naszej wspólnej debacie, a przecież się pojawia. Wskazuje to i ujawnia rzecz arcywspółczesną, to mianowicie, że dyskursy są grą społeczną i jednostkową, że za każdym razem dochodzi do jakiegoś – koniecznego przecież! – zawężenia dyskursywnego, w którym to, co indywidualne i osobne spotyka się i konfrontuje ze społecznym, powszechnym i zbiorowym. Słusznie więc Stanley Fish zwracał uwagę na wartość tzw. wspólnot interpretacyjnych, a Richard Rorty na konieczną zmianę słowników. Pierwszy bowiem, uznając zasadniczo przygodność istnienia ludzkiego, zaznaczył, że wspólnoty ludzkie w określonym momencie swojego trwania historycznego wytwarzają jednak jakieś wspólne przeświadczenia na temat tego, co w życiu społecznym jest istotne i z tego punktu widzenia oceniają pewne zachowania i zdarze-

---

<sup>12</sup> Por. „Jesteśmy zaledwie cichymi głosami w kakofonicznym chórze, grającymi od czasu do czasu lekkomyślne solo, nigdy nie dłużej niż kilka sekund, nigdy nie więcej niż kilka linijek”, (w:) Juli Zeh, *Instynkt gry*, tłum. Sława Lisiecka, Wyd. W.A.B, Warszawa 2007, s. 616–617.

nia zbiorowe i zachowania indywidualne<sup>13</sup>. Reguły te, co oczywiste, przejdą w jakimś momencie do historii, ale w danym czasie stanowią coś stałego, nawet jeśli takimi się wydają na zasadzie *als ob*. Rorty z kolei wskazuje na zmienność pojęć, którymi operujemy na rzeczywistości doświadczeń i zdarzeń, na ich funkcjonalność i swoiście rozumianą idiomatyczność (por. pojęcie „słownika ostatecznego”)<sup>14</sup>. To proste w zasadzie spostrzeżenie ma wielką wagę w rozumieniu procesów rządzących dyskursami, które rodzą się i zanikają, przycichają lub stają się głośne zawsze w rytm społecznego zapotrzebowania i funkcji. Dyskurs podkreśla bowiem wagę wspólnotowości istnienia, zbiorowego wytwarzania określonych mniemań i utrwalania zachowań, wydobywa je i namaszcza. Pełni funkcję zwornika mniemań odrębnych, jest wspólnym mianownikiem – realnie istniejącym i sprawczym – dla działań i zachowań, co do których panuje powszechne dziś przekonanie, że są osobne i oderwane od jakiegokolwiek podłoża.

Jak każde działanie wspólnotowe ma w związku z tym swoich popleczników i przeciwników, ci ostatni to są na ogół instytucje i urzędy mające władzę, które pragną zawłaszczyć wszelki dyskurs, a przynajmniej mieć znaczący wpływ na jego kształt, charakter, dystrybucję itp. Również młodsze teorie (młodsze od Foucaultowskiej) dotyczące dyskursu na ten wspólnotowy wątek zwracają uwagę: przede wszystkim dlatego, że w dyskursie najczęściej chodzi o użycie języka w pewnym kontekście<sup>15</sup> (a kontekst stanowią inne wypowiedzi i stojące za nim – instytucjonalne czy prywatne – podmioty), po drugie dlatego, że wypowiedź ma funkcję performatywną (fatyczną według Jakobsona, illo-/perlokucyjną według

<sup>13</sup> Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane* pod red. i ze wstępem Andrzeja Szahaja, tłum. zbiorowe, Universitas, Kraków 2002.

<sup>14</sup> Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski, Wyd. Spacja, Warszawa 1996.

<sup>15</sup> Por.: van Dijk: „wypowiedź i tekst w kontekście”, zob. dz. cyt., s. 12; Grzegorz Grochowski: „chęć uchwycenia związków między wypowiedzią a jej kontekstem sytuacyjnym, społecznym i kulturowym (...)”, w słowie *Od tłumacza*, (w): *Dyskurs jako struktura i proces*, dz. cyt., s. 5; Anna Duszak: „dyskurs jako forma bycia człowieka z innymi ludźmi za pomocą tekstów”, (w:) *teje, Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, dz. cyt., s. 7.

teorii Austina<sup>16</sup>) i prowadzi do określonych działań (interakcji), po trzecie zaś dlatego, że akt działania nie odbywa się *in abstractum*, lecz jest koncygowany na podstawie znajomości rzeczy, tj. realiów codzienności, powszechnego rozumienia danego komunikatu i przyjętych reguł stosowności zachowań, czyli według zasad językowej kognicji i referencjalności obyczajowej. Popęlni *faux pas* ktoś, kto na pogrzeb w Chinach wybierze się w czerni, tak jak w Polsce raziłby raczej strój biały. Skąd o tym wiemy? Ponieważ w grę wchodzi tzw. element fortunności, czyli właściwego odczytania komunikatu (znaku według teorii Peirce'a). Pisał o tym Richard Ohmann w słowach nader dobitnych:

„U podstaw wszystkich illokucji leży społeczeństwo. Reguły fortunności, tak jak reguły gramatyczne, są charakterystyczne dla określonej kultury; regulują one wzajemne stosunki wewnątrz danego społeczeństwa”<sup>17</sup>.

Przykładowy komunikat składający się z prostych słów „Idź na pogrzeb naszego przyjaciela” zawiera w sobie kilka danych (illokucja, sytuacja socjalna, emocje), które każda kultura może trochę inaczej rozumieć, więc trzeba być w danej kulturze lub ją dobrze znać, aby zachować się właściwie, tzn. aby pragmatyka postępowania była kompatybilna wobec społecznego uzusu i nie szokowała. „Funkcjonowanie tych (lub podobnych – przyp. MD) sygnałów jest kulturowo nacechowane i polega w znacznym stopniu na uruchamianiu skonwencjonalizowanych oczekiwań mówców i słuchaczy” – pisze Anna Duszak<sup>18</sup>. Owo nacechowanie, jeżeli jest dostatecznie silne, przyjmuje postać paradygmatu, a w wersji uproszczonej – stereotypu. Oba te zjawiska mają nie-

---

<sup>16</sup> Por. znakomite studium na temat filozofii języka Ewy Szary-Matywieckiej, *Mowa i literatura. Wokół zagadnień teorii mowy Johna L. Austina*, (w:) *Literatura. Teoria. Metodologia*, pod red. Danuty Ulickiej, Wyd. Dydaktyczne Wydziału Polonistyki, Warszawa 1998, s. 212–255.

<sup>17</sup> Richard Ohmann, *Literatura jako akt*, tłum. B. Kowalik i W. Krajka, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2.

<sup>18</sup> A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, dz. cyt., s. 246.

zwykle silny wpływ na charakter i kształt dyskursu. Zwłaszcza stereotyp domaga się (pisałem już o tym) podejścia poznawczego, a nie piętnującego. Oczywiście, nie należy chwalić myślenia stereotypami, ale nie można zakładać, że znikną. Przeciwnie – jest ich coraz więcej, ponieważ w naszym doświadczeniu i otoczeniu przybywa tego, co inne i nowe, a właśnie każda inność, obcość rodzi uproszczone procedury poznawcze w postaci stereotypów. Skoro więc nie jesteśmy w stanie usunąć z naszego doświadczenia auto- i heterostereotypów, należy potraktować je jako materiał poznawczy, przybliżony wprawdzie i ułomny, obciążony błędami, ale niezwykle wiele mówiący o interakcjach plemiennych, etnicznych, narodowych, państwowych, korporacyjnych, środowiskowych etc. Stereotypy bowiem to też swoisty rodzaj dyskursu.

Stereotyp łączy się w pewien sposób z etnocentryzmem kulturowym. Jest to postawa, która z „naszego” czyni miarę dla wszelkich przejawów kultury, przy czym owo „nasze” jest naturalnie najlepsze.

„Etnocentryzm (...) wynika z niewiedzy bądź z uszytywnienia poglądów: wyraża on swoistą ‘krótkowzroczność kulturową’, która każe z własnej kultury czynić ‘podstawę wartościowania’ innych kultur (...)”<sup>19</sup>.

Polska dyskursywność grzeszy z pewnością ową krótkowzrocznością, Polacy jako jednostki, ale też jako wyraziciele pewnych opcji politycznych i społecznych zawsze „wiedzą lepiej” i gotowi są pokazywać innym, jak powinni postępować. Wiedza o stereotypach jest niezwykle ważna na przykład w pracy tłumacza, która jest w dużym stopniu porównawczą analizą tekstu werbalnego i tekstu kultury; tłumacz nie będzie mógł wypełnić tego zadania prawidłowo bez gruntownej znajomości kontekstu kultury, z którego obrębu wywodzi się przekładany tekst werbalny<sup>20</sup>. Dodajmy jeszcze i to, że w dyskursie rozumianym nie lingwistycznie (teks-

<sup>19</sup> A. Duszak, dz. cyt., s. 259.

<sup>20</sup> Pisała o tym wnikliwie Brigitte Schultze w pracy *Rozważania nad problemami tłumaczenia sztuk teatralnych*, „Ruch Literacki”, XXXI, 1990, Z. 2–3, s. 136–149. Różne aspekty „tłumaczenia” opisane zostały w pracy *Kultur*



towo), tylko kulturowo (czyli kontekstowo) liczy się nie tylko słowo, lecz wszelkie elementy uzupełniające: gest, mina, układ ciała, okoliczności, obyczaj, przestrzeń i czas. Komunikat kulturowy jest komunikatem w którym słowo może, ale nie musi się w ogóle pojawiać, aby całe przesłanie było zrozumiałe.

### 3. Dyskurs jako nośnik wartości

Dyskurs niesie też zwykle w sobie jakąś miarę moralną. Jako wypowiedź czy – szerzej – tekst kultury, który uwzględnia wskazania społeczne i z nich wyrasta, nie może być strukturalnie tego elementu pozbawiony. Jest to, dodam, zjawisko ze wszech miar pożądane, ponieważ w czasach, gdy „wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu” (Marshall Berman) ważne jest, aby pewne rodzaje wypowiedzi czy zachowań były jednak dociążone sensem. Społecznym sensem, a dokładniej: sensem, który akceptuje określona społeczność historyczna. Jak każda tego rodzaju sytuacja będzie ona budzić wahania, protesty i kontestacje jednostek, a niekiedy nawet całych grup (większość vs mniejszość), ale jest to zjawisko ze wszech miar pożądane, ponieważ tylko w takich ramach i wobec sytuacji, kiedy mamy do czynienia z niezgodą na pewne reguły gry powstać może ruch oporu wobec nich, nowe koncepcje, propozycje rozwiązań, odpowiedzi itp. Opór rodzi się wobec czegoś, twórczy czy niespokojny umysł nie może się zmagać z pustką. To sytuacja z *Tanga* Mrożka, kiedy syn nie napotyka w pokoleniu rodziców żadnego oporu wobec własnych poczynań; wszystko z góry i raz na zawsze jest jego rodzicom obojętne. Dyskurs jest więc mową totalną, bo uwzględnia rozmaite aspekty sytuacji indywidualnej i społecznej jednostek i grup, mową zakotwiczoną historycznie i społecznie i jako taki pozwala jednostce aktywizować jego krytycznie komentatorską rolę<sup>21</sup>. Foucault mówi,

---

*als Uebersetzung*, hrsg. von Wolfgang Stephan Kissel, Franziska Thun und Dirk Uffelmann, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg 1999.

<sup>21</sup> O krytycznej analizie dyskursu mówi van Dijk w następujących słowach: „(...)studia nad dyskursem rasistowskim bez zajęcia moralnego stano-

że „Dyskurs postrzegać należy jako akt przemocy, którego dokonujemy na rzeczach (...)”<sup>22</sup>. Być może także na rzeczach (choć mam tu niejaki zastrzeżenia), ale sądzę, że przede wszystkim dokonuje on przemocy na odbiorcach. W świetle tego, co powyżej powiedziałem, dyskurs jest mową perlokucyjną, mową, która chce zawłaszczyć inną mowę, zdyskwalifikować (rozrzedzić, zamącić, osłabić) inne dyskursy. Dyskurs jest mową w szerokim sensie ideologiczną, mową, która do czegoś zachęca (przekonuje) i od czegoś odwraca. Tak czy owak dyskurs nie jest neutralny etycznie, zawsze niesie z sobą jakiś rodzaj przemocy (w tym sensie, że wypowiedź nie jest „niewinna”)<sup>23</sup>.

Tak rozumiana i pojmowana zasada dyskursu wpisuje się w koncepcje krytyki etycznej, która od początku lat 90. zaczęła ożywiać dyskusje i teksty naukowe jako panaceum na rozpanoszony poststrukturalizm i postmodernistyczne „nothing matters, anything goes”. Wiąże się to w oczywisty sposób ze współczesnymi dyskursami na temat tożsamości. Tożsamość mniejszości narodowych, kulturalnych, seksualnych, religijnych, tożsamość feministyczna czy pojmowana genderowo lub queerowo, tożsamość narodów w byłych koloniach, e/migrantów i inne, których tu nie wyliczam – wszystkie one wytwarzają jakieś dyskursy, skierowane jednocześnie na zewnątrz i do wewnątrz. Mowa „do wewnątrz” pragnie wytworzyć wrażenie wspólnotowości, narzucić pewien model myślenia, zachowania, skonsolidować środowisko dając jego członkom z jednej strony poczucie bezpieczeństwa, ale zabierając im także część ich jednostkowej wolności. Czasami przybiera to, jak wiemy (vide: sekty) wymiary totalitarne i groźne.

---

wiska w kwestii samego rasizmu nie są czymś innym niż medyczne badania nad rakiem lub AIDS bez przyjęcia założenia o niszczącym wpływie tych chorób (...). Dyskurs jest zatem nieodłączną częścią społeczeństwa i ma swój udział we wszystkich społecznych niesprawiedliwościach, jak też w walce z nimi”, dz. cyt., s. 32.

<sup>22</sup> M. Foucault, dz. cyt., 38.

<sup>23</sup> Por.: „mówić to walczyć, w sensie współzawodniczyć, i że akty językowe należą do pewnej ogólnej agonistyki”, w: Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migaśiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 45.

Z kolei mowa kierowana na zewnątrz ma wyraźnie odgraniczyć „nasze” od „nie naszego” (obcego, wrogiego), ustawić szańce i zapory, wskazać na punkty graniczne, wyartykułować odrębność, stworzyć namiastkę centrum i sacrum. Tak czy owak jest to mowa nacechowana, a nawet ideologiczna, a jako taka niesie w sobie określoną miarę etyczną, ponieważ wyraźnie i dobitnie waloryzuje określone zachowania i działania zarówno wewnątrz danej społeczności, jak i na zewnątrz. Bauman mówił kiedyś o tym, że społeczeństwa współczesne zatraciły ramę etyczną, w związku z czym jednostka zdana jest na nieustanne wybory moralne (wspierał go w tym myśleniu z jednej strony Lyotard mówiąc o „kontraktach czasowych” w naszym społecznym i rodzinnym funkcjonowaniu, zaś z drugiej Odo Marquard), ale nie wydaje się, aby to była cała prawda o dzisiejszym systemie etycznym i jego dyskursywizacji. Rzecz w tym, że na miejsce tradycyjnych systemów etycznych, wytwarzanych przez religię, rodzinę, sztywne systemy społeczne, patriarchyzm, silne państwo etc. wchodzi inne systemy, bardziej rozproszone wprawdzie i może działające na innym poziomie, ale przecież wyraźnie orientujące jednostkę w jej wyborach i identyfikacjach (niech to będzie rynek, o czym pisał z przekonaniem tenże Bauman, niech to będą wszechobecne media, systemy korporacyjne, reguły klubowe, środowiskowe itp. – vide Appadurai). Tak naprawdę jednostka nie ma możliwości uchylecia się dyskursom, które funkcjonują w danej społeczności, a jak widać, funkcjonują one zawsze i wszędzie, choć podlegają zmianom charakteru, natężenia i stopnia presji wywieranej na jednostkę. Jednak – czy nie może?

#### 4. Dyskurs jako opowieść

Cały czas zwracam uwagę na silne zakotwiczenie dyskursu indywidualnego w tym, co powszechne, wpisuję go w mowę społeczności, w oczekiwania wspólne itp. Tak zasadniczo było i pewnie jeszcze jest (lub bywa), ale ta refleksja nie byłaby pełna, gdybym nie zwrócił uwagi na to, w jak szczególny sposób kształtuje się

współcześnie dyskurs. Trudno się nie zgodzić z rozpoznaniem Benveniste'a, że dyskurs uwzględnia podmiotowość mówiącego, czy – szerzej – uczestnika dyskursu. Działania w dyskursie nie mogą pozostawać i nie są anonimowe. Zawsze noszą osobistą sygnaturę, są czyjeś, należą do kogoś, wychodzą od określonej osoby (przynajmniej na początku procesu ich uspołeczniania). Wszystko przebiega bezkonfliktowo, jeśli taka osoba postrzega siebie jako element szerszego układu/systemu społecznego, politycznego, etnicznego, obyczajowego, akademickiego (np. Anna Duszak analizuje interesująco rozmaite style wypowiedzi akademickiej) i stara się równoważyć aspekty powszechnie, ogólne z indywidualnymi odczuciami, czyli owym komentarzem (o czym powyżej mówiłem). Wystarczy jednak, że uzna swoje prawo do podmiotowości niezależnej, że położy nacisk nie na to, co wspólnotowe, lecz na to, co jej własne, nacechowane, indywidualne, idiomatyczne, że będzie się starała nadać swojej wypowiedzi charakter absolutnie osobny i świadomie nie-inter-aktywny, nie-intertekstualny. Co z takim rodzajem wypowiedzi, który w oczywisty sposób uruchamia nie element wiedzy doświadczeniowej (która może być wspólna), lecz element wyobraźni, prawdy własnej, niesprowadzalnej do niczego innego i nieweryfikowalnej? Arjun Appadurai zauważa słusznie, że choć idea habitusu Bourdieu „zachowuje częściowo swą ważność, to nacisk powinien padać na ideę improwizacji”<sup>24</sup>. Co – pytajmy wobec tego dalej – jeżeli wypowiedź taka ma charakter bliższy opowieści, fikcji, literaturze po prostu?

W świetle teorii dyskursu nie można takiej mowie zaprzeczyć, nie wolno jej zlekceważyć, należy ją uznać i potraktować jako element dyskursu powszechnego. Można i należy, jak sędzę, potraktować tego rodzaju wypowiedź, tekst, zachowanie, zdarzenie z całą oczywistością jako tekst dyskursywny. Zmienić się musi jednak świadomość analityka/komentatora. Ten bowiem winien dokonać rozpoznania wstępnego, niejako archeologicznego, z jakim

---

<sup>24</sup> Arjun Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. i wstęp Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 86.

mianowicie rodzajem dyskursu/tekstu ma aktualnie do czynienia i przygotować stosowne dla niego narzędzia analityczne. Musi mieć poczucie, że obcuje z tekstem, który jest bliski fikcji literackiej, w którym najsilniejszy jest aspekt estetyczny i który w związku z tym rozpoznawany być musi i opisywany bardziej jak literatura, a nie jak tekst naukowy/socjologiczny/historyczny. Konsekwencją takiego postępowania będzie więc to, że wnioski/komentarze staną się też z konieczności w większym stopniu oderwane do doświadczenia społecznego, bardziej zindywidualizowane, wskazujące raczej na różnicę niż na to, co wspólne. Powiedzmy, że od Fisha i jego „wspólnot interpretacyjnych” przechodzimy w tym momencie do Appaduraia i koncepcji aspektowości kultury (zamiast substancjalności), wskazywania na różnice niż podobieństwa w procesie rozpatrywania dyskursów postmodernistycznej kultury, kształtowanej (jego zdaniem) pod przemożnym ciśnieniem mediów elektronicznych i ruchów migracyjnych<sup>25</sup>. W naszym kącie Europy doświadczenia te (zwłaszcza to drugie, przynajmniej jeśli chodzi o przyjmowanie emigrantów) nie są wciąż tak dojmujące i nie wpływają zasadniczo na zmianę zachowań starszej części społeczeństwa. Nie można jednak tego zjawiska lekceważyć. Z jednej strony wymiar socjalny współczesnych procesów, fundujący nieustające różnice, z drugiej zaś wymiar retoryczno-stylistyczny (zapowiadany już przez Rolanda Barthesa, promujący wszelką narracyjność), który uwzględnia specyficzną osobowość autora/podmiotu, przekazuje jego wyobrażenia o świecie i odczucia prowadzą do radykalnej zmiany roli owego komentatora. Łatwo dać przykłady takich głośnych idiomów w dyskursie współczesnym, które są tyleż wypowiedziami o sprawach ogólnych, co też „pisarstwem” *sui generis*, nie zawsze jasnym, często zawiłym, trudnym i przesadnie poetyckim (co zostało wyszydzone<sup>26</sup>), ale które trzeba brać z dobrodziejstwem inwentarza jako istotny czynnik wpływający nie tylko na dyskurs akademicki, ale i powszechny. Chcę przez to

---

<sup>25</sup> Tamże, s. XVI, 11, 19.

<sup>26</sup> Alan Sokal i Jean Bricmont, *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. Piotr Amsterdamski, Warszawa 2004.

powiedzieć, że i w tym zakresie nastąpiła istotna zmiana i że kształt dyskursu, a więc także naszego komentarza (metadyskursu) musi przybrać inny charakter. Komparatystyka dyskursu – jak chciałbym ją nazywać – jest dynamiczna, podobnie jak nieomal wszystkie dziedziny komparatystyki i każdy, kto chce ją uprawiać, musi poddać się jej rytmowi.

### Exemplum I: Większość *versus* mniejszość – dialektyka dyskursu

Przypomnijmy słownikową definicję mniejszości. Brzmi ona tak: „Mniejszości, społeczności trwale zamieszkujące na pewnym terytorium (zwl. państwa), różniące się od większości jego mieszkańców (lub od społeczności panującej politycznie) cechą (lub cechami), które powodują uznawanie ich w świadomości społ.[ecznej] za odmienne, a w stosunkach społ.[ecznych] wywołują nieraz dyskryminację; cechą taką bywa religia, język, świadomość nar.[odowa], kultura itd. Współcześnie pojęcie m.[niejszości] jest rozumiane nieco szerzej, np. m.[niejszości] seksualne, kobiety jako m.[niejszość] upośledzona”<sup>27</sup>.

Zacznę od kilku tez, gdzie rozważam pokrótce zagadnienia, jak mi się wydaje, w tym dyskursie podstawowe, a zarazem sporne.

**Teza 1:** Początek myślenia opozycją mniejszość/większość w państwie narodowym.

Jak pokazują teksty znanych badaczy<sup>28</sup>, sama idea państwa w nowożytnej Europie wcale nie jest stara, wskazuje się tu przede wszystkim na Bismarcka i jego wysiłek, aby w ostatniej ćwierci XIX wieku scalić w jeden organizm, państwowy właśnie, liczne samodzielne księstwa i ziemie niemieckie. Można sięgnąć nieco głębiej i wskazać na Napoleona i ideę wielkiej Francji, którą realizował – do czasu – kosztem innych państw, można wreszcie wskazać na kształtowa-

<sup>27</sup> Jerzy Tomaszewski, hasło „Mniejszości”, *Nowa encyklopedia powszechna* PWN, t. 4, Warszawa 1998, s. 253.

<sup>28</sup> Por. Ernst Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówna, PIW, Warszawa 1991.

nie się wielkiej Rosji poprzez działania carycy Katarzyny (idziemy jeszcze głębiej) czy cesarsko-królewskiej monarchii habsburskiej. Zauważmy jednak, iż wszędzie tam szanowano wielość narodowościową, cesarz Franciszek Józef I zwracał się w kilku językach oficjalnych „do moich ludów”, Rosji zależało głównie na podbojach terytorialnych i dopiero Stalin zaczął przesuwać całe narody i etnie w miejsca bardziej z jego punktu widzenia strategiczne, a nawet je likwidować. W sumie chodzi o to, że mamy w tych wszystkich przypadkach, a zwłaszcza w pierwszym, niemieckim, przykład kształtowania nowego dyskursu, w którym kategoria państwa zdominowała kategorię narodu (ludu). Dawniejsze organizmy państwowe tolerowały w zasadzie współistnienie rozmaitych grup narodowościowych i nie widziały w tym nic złego, że mieszają się między sobą, handlują, koegzystują. Brało się to z jeszcze wcześniejszego doświadczenia pierwotnej wymiany towarowej, wędrownych kupców, szlaków handlowych itp., które miały dobrą opinię, gdyż przywoziły towary i wieści z innego, egzotycznego, świata, co zawsze było niezmiernie pożądane. Istniały więc jakieś formy organizacji terytorialnej (królestwo, monarchia, republika), ale nigdzie tam nie obowiązywała twarda reguła myślenia kategoriami państwa. Ta koegzystencja także nie była idylliczna, to wiemy, głównym powodem i zarzewiem niesnasek były kwestie religijne, wojny i właśnie na tym tyle wybuchały raz po raz i trwały niekiedy bardzo długo. Przyczyniała się do tego reguła *Cuius regio, eius religio*, która służyła władzy od 1555 roku. W miarę jednak – myślę o XIX wieku – jak słabły te impulsy w procesie sekularyzacji, pojawiały się inne: w postaci państwa narodowego, jednolitego, „czystego” etnicznie i zwartego wokół tzw. idei państwowej. Tu warto przywołać rozpoznania Hansa Kohna, który uwzględnił dwa modele narodu: zachodni (oświeceniowy, francuski, mieszczański), który oparty jest na zasadach terytorialno-politycznych, a polega na respektowaniu reguł prawnych i wolnym wyborze przynależności państwowej (model: „chcę być...”) oraz model wschodni (niemiecki – sic! -, etniczny lub, jak kto woli, „romantyczny”), gdzie wyznacznikiem podstawowym jest przynależność etniczna i związane z tym kategorie w rodzaju „losu narodowego”, „posłania” etc. (niem. „Blut- und Bodenregel”;

model: „jestem...”)29. Zdaje się, że im dalej na wschód, tym bardziej ta koncepcja się potwierdza (por. polski mesjanizm, „przedmurze chrześcijaństwa” itp.). Homi Bhabha wiąże fenomen państwa z procesami wykorzenienia, które zapoczątkowała, jego zdaniem, pierwsza fala emigracji z połowy XIX wieku, gdzie zamiast rzeczywistego doświadczenia bycia w określonym świecie konstruuje się odpowiedni język wypełniony metaforami państwa narodowego. Sądzi on jednak, iż w istocie była to jedynie próba retorycznego zamazywania coraz głębszych różnic i niespójności w państwie, które było „hybrider durch die Verbindung kultureller Unterschiede und Identifikationen, als dass man diese in einer hierarchischen oder binaeren Strukturierung des sozialen Antagonismus darstellen koennte” („bardziej hybrydyczne z powodu łączenia różnic kulturalnych i tożsamościowych niż to można było przedstawić w hierarchicznych czy binarnych strukturach opisujących antagonizmy społeczne”)30. Dziś wiemy coraz wyraźniej, że państwa ściśle jednonarodowego, zwłaszcza w małej Europie i wobec tak splątanych w przeszłości interesów, nie było i być nie mogło31. Elisabeth Bronfen mówi o narodzie jako „wyobrażonym społeczeństwie”, którego cechą fundamentalną jest pragnienie sensu i koherencji oraz że – w istocie – pojęcie narodu łączy się natychmiast z kategoriami różnicy etnicznej, językowej, kulturowej i wszelkiej innej32. Podobnie jak się sądzi współcześnie, że nie ma czystej kultury, lecz że wszystkie są wymieszane, hybrydyczne, tak trzeba też uznać, iż również w żadnym państwie nie da się uzyskać absolutnej czystości etnicz-

---

29 Za: Paul Michael Leutzeler, *Vom Ethnozentrismus zur Multikultur. Europäische Identitaet heute*, (w:) *Multikulturalitaet: Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europaeiscjhen und internationalen Horizont* hrsg. Von Michael Kessler und Juergen Wertheimer, Stauffenburg Verlag, Tuebingen 1955, s. 91–106, tu: 97.

30 Homi K. Bhaba, *DissemiNation: Zeit, Narrative und die Raender der modernen Nation*, (w:) *Hybride Kulturen...*, Hrsg von Elisabeth Bronfen, s. 150.

31 „Man sollte jedoch beachten, dass es heutzutage kaum noch ethnisch homogene Staaten gibt” – pisze Wolodymyr Jewtuch, *Die Ukraine – ein ethnoheterogener Nationalstaat*, (w:) *Multikulturalitaet...*, op. cit., s. 279.

32 Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius, *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, (w:) *Hybride Kulturen...*, hrsg von Elisabeth Bronfen, Stauffenburg Verlag, Tuebingen 1997, s. 2.



nej (jak wiadomo z historii, próby idące w kierunku osiągnięcia idealnego stanu w tym względzie doprowadziły do wielkiego kryzysu człowieczeństwa). Bhabha dodaje, iż naród nie jest już znakiem nowoczesności (*Moderne*), gdzie różnice kulturowe rozpuszczone (*homogenisiert*) są w „horyzontalnym” widzeniu społeczeństwa, a jeśli się jeszcze takim pojęciem operuje to raczej ze złą wiarą i wykorzystując w tym celu stereotypy<sup>33</sup>, dziś zwraca się raczej uwagę na podziały pionowe, na różnice, widzi się dialektycznie, a nie rozłącznie i w izolacji.

Godne podkreślenia jest też niemal automatyczne przechodzenie od refleksji narodowej do kulturowej, żadne z tych pojęć nie funkcjonuje już samodzielnie, żadne z nich nie jest też stabilne. „Bezeichnend fuer den Uebergang von der modernen zur postmodernen Konstellation sind die Veraenderungen der Identitaet vom Statischen zum Fluessigen, von der Eindeutigkeit zur Ambivalenz” („Charakterystyczne dla okresu przechodzenia od modernistycznej do postmodernistycznej konstelacji są zmiany tożsamości ze statycznej na płynną, od jednoznaczności do ambiwalencji”) – pisze Luetzeler<sup>34</sup>.

**Teza 2:** Dyskurs jawny i dyskurs utajony w obrębie państwa narodowego.

Nawet więc jeżeli próby konstruowania państwa narodowego były skazane na niepowodzenie (choć wynikały z chęci uratowania zachowań wspólnotowych), to w momencie ich obowiązywania należało udawać, że jest tak, jak wydawało się władcom. Pojawiało się prawo mimikry, marranizmu (to z w związku z Żydami w Hiszpanii), dziś nazwiemy to zjawisko dyskursem stłumionym. Żadne państwo nie mogło, nie było w stanie stać się *per decret* nagle czystym narodowo czy rasowo, nawet jeżeli większość obywateli podejrzanych o obcość, tak czy inaczej konstytuowaną, została zmuszona do wyjazdu (wspomniani hiszpańscy Żydzi w końcu XV wieku, polscy Żydzi usunięci tuż przed wojną z Rzeszy Niemieckiej, Niemcy wyrzuceni po wojnie z terenów Polski czy Czech, by nie wspominać niedawnych

---

<sup>33</sup> H. Bhaba, op. cit., s. 164 i 168.

<sup>34</sup> P.M. Luetzeler, op. cit., s. 95.

czystek etnicznych na Bałkanach), to i tak proces ten nigdy nie obejmował wszystkich, zawsze pozostawała jakaś grupa, która z takich czy innych powodów albo nie mogła wyjechać albo mogła sobie pozwolić na pozostanie. Pozostając jednak – skazywała się na milczenie, na praktykowanie mowy utajonej. Ich dyskurs był dyskursem milczenia, odrzucenia, dyskryminacji, nieobecności – wszystkie te procesy opisał znakomicie Michel Foucault pokazując, iż badacza odległych epok interesować powinno nie to, co leży na wierzchu, co jest jawne i dla każdego jako źródło oczywiste, lecz to właśnie, co ukryte, co w swoim czasie zostało zmarginalizowane, znalazło się pod policyjnym nadzorem, zostało zamknięte w tajnych archiwach – to jest bowiem ślad dyskursu utajonego, ale rzeczywistego i wpływającego tak czy owak na dyskurs oficjalny. Zresztą są to przecież niedawne doświadczenia wszystkich krajów komunistycznych: opozycja nie miała tam głosu oficjalnego, nie dysponowała organami prasowymi, lecz jej obecność była odczuwana i dziś odszukuje się te znaki, odczytuje pisma, uzupełnia historię. Dyskurs utajony, język milczenia wydaje się często poznawczo bardziej płodny niż to, co jest/było dyskursem oficjalnym, nie tylko dopuszczanym, lecz i promowanym, gdyż tamten był językiem prawdy egzystencjalnej, ten zaś – zwykle tylko językiem prawdy politycznej, czy zgoła ideologii lub propagandy. Trzeba dopowiedzieć, iż praca historyka polegać musi właśnie na scalaniu tych dyskursów, na oświeclaniu jednego przez drugi, wyważaniu racji oczyszczonych z emocji: pesymizmu z jednej i triumfalizmu z drugiej strony.

**Teza 3:** Porządek/chaos, jednorodność/wielorakość.

Idea państwa narodowego, jednolitego etnicznie i/lub religijnie brała się zazwyczaj z pragnienia, aby zapanować nad chaosem. Państwo wieloetniczne było (i jest nadal) przestrzenią, w której krzyżują się rozmaite wątki, zadania, dążenia, zobowiązania i gdzie w związku z tym instytucje państwowe poddane są nieustannej presji, aby tym wymaganiom sprostać. Nie jest to, jak wiadomo, łatwe, wymaga wysiłku organizacyjnego, cierpliwości, ale przede wszystkim woli politycznej, aby chcieć to robić szanując w obywatelach ich odrębność narodową, językową, religijną, kulturową itd. To znane kłopoty

państw typu Kanada czy Holandia. Opozycja porządek/chaos posłużyła Baumanowi do wyjaśnienia działań państwa faszystowskiego na przykładzie Niemiec hitlerowskich, gdzie ustawy norymberskie dały formalne prawo do oczyszczania państwa z elementów obcych w obłądnym projekcie uzyskania absolutnej czystości rasowej i etnicznej. Wielość etni, to wiele porządków mentalno-obyczajowych, to – zatem – swoisty chaos. Wielość próbowano więc zastąpić jednością, lub – jak w sowieckiej Rosji – tak przesunąć narody na szachownicy terytorialnej państwa, aby lepiej „pasowały”, mniej zagrażały, aby je spacyfikować, a często zwyczajnie – fizycznie wyniszczyć. Wielorakość zawsze wydawała się władzy kłopotem i zagrożeniem, Gierek głosił hasło „jedności moralno-politycznej narodu”, Kościół polski głosi ideę „Polaka-katolika” „katolika-Polaka”<sup>35</sup>, co nawet jeśli nie było i nie jest prawdziwe, pozostawia ślad w świadomości i utrwała pewien stereotyp.

Porewolucyjna Francja nastawiona była na promowanie obywatela, ale nie grup, w tym jakichkolwiek mniejszości, np. żydowskiej. „Dla Żyda należy uczynić wszystko, dla Żydów – nic” – komentuje zjawisko, za Sartre’em, Jan Błoński<sup>36</sup>. Z tego stanowiska wyrósł zachonioeuropejski model asymilacji, który dawał przedstawicielom mniejszości pełne prawa obywatelskie, ale likwidował w zamian ich odrębność. Jak to formułował Sartre: demokracja w porewolucyjnym francuskim, dość radykalnym wydaniu, nie respektowała Żyda „jako Żyda i pozostawiała jedynie człowieka, abstrakcyjny i uniwersalny podmiot praw człowieka i obywatela”<sup>37</sup>.

**Teza 4:** Państwo narodowe jako „swojość”.

Tak rozumiane i uporządkowane państwo wydawało się „swoje” i swojskie zarazem, miało dawać poczucie bezpieczeństwa, komfort istnienia każdemu obywatelowi, który – z założenia – nie był

---

<sup>35</sup> Por. Władysław Bartoszewski, Zofia Lewinówna (red.), *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, Kraków 1966, s. 15.

<sup>36</sup> Por. Jan Błoński, *Autoportret żydowski...*, (w:) *Biedni Polacy patrzą na getto*, WL, Kraków 1996, s. 71.

<sup>37</sup> Por. Jean-Paul Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. Jerzy Lisowski, Łódź 1992, s. 55.

w niczym inny od swego sąsiada. Takie państwo pozornie gwarantowało idealną harmonię współzycia na linii obywatel – obywatel oraz obywatel – władza. Każda władza takiego ideału pożąda, gdyż ułatwia jej administrowanie, nic więc dziwnego, że czasami za zgodą większości obywateli a czasami zgoła ich o racje nie pytając, przeprowadza swoje założenia. Chodzi zawsze o to, żeby obywatel czuł się silnie związany z ideą państwa, a stan taki można osiągnąć likwidując rozmaite bariery czy przesłony – w postaci wielu etni na przykład, różnych języków urzędowych, respektu dla obchodzonych w innych terminach świąt religijnych, różnej architektury budowli sakralnych (kościół, meczet, synagoga) sposobów wyrażania emocji etc., etc. – które ten kontakt utrudniają lub/i rozprasza ją. Państwo narodowe, w słynnej opinii Mussoliniego, wyraża się w trzech aspektach: Nic poza państwem, wszystko dla państwa, nic przeciw państwu. Nic poza państwem, wszystko dla państwa, nic przeciw państwu<sup>38</sup>. Dziś państwo rozumie się przede wszystkim jako określone terytorium poddane zarządowi jakiejś administracji, która regulować powinna podstawowe procesy na tym obszarze zachodzące, ale większość spraw gospodarczych, obyczajowych, dotyczących kształcenia, wyborów światopoglądowych itp. pozostawia się obywatelom, ich indywidualnej czy zbiorowej inicjatywie. Państwo ma tylko dostarczyć narzędzi (w postaci stosownych przepisów, czasem środków finansowych) do ich zrealizowania, resztę biorą na siebie podmioty tych działań. Hugo Dyserinck głosi ideę nieodległego społeczeństwa ponadnarodowego (vide: Unia Europejska!), gdzie aspekty narodowe relatywnie tracą na znaczeniu, zyska natomiast świadomość uniwersalna i podmiotowość obywatelska, realizująca się najlepiej w strukturach lokalnych (idea regionów Europy!)<sup>39</sup>.

**Teza 5:** Mniejszość jako inność/obcość/wrogość.

Na tle uwag dotyczących państwa narodowego można sformułować tezę, chyba nie nazbyt ryzykowną i nieprawdopodobną, iż każda

<sup>38</sup> Por. Walter Schlangen, *Die Totalitarismus-Theorie: Entwicklung und Probleme*, Stuttgart 1976, s. 12.

<sup>39</sup> Zob. Hugo Dyserinck i Karl Ulrich Syndram, *Komparatistik und Europaforschung: Perspektiven vergleichender Literatur- und Kulturwissenschaft*, Bonn 1992.

mniejszość – narodowo-etniczna przede wszystkim, ale i seksualna, i kulturowa, i religijna – postrzegana jest jako element inny, obcy lub nawet wrogi. Stopniuję świadomie te modusy percepcji, gdyż za każdym z nich kryje się odmienny sposób zachowania, inne relacje międzypodmiotowe. Inność związana jest z zaciekawieniem, ale i w zasadzie stosunkiem tolerancyjnym, a czasem nawet przyjaznym. Inny nie musi stać się od razu przyjacielem, ale też nie jest postrzegany jako zagrożenie. Obcość sugeruje sytuację dystansu, usunięcie poza krąg doświadczeń kolektywnego „my”, brak akceptacji, wyrażanej głośno lub tylko gestem czy zachowaniem, niechęcią. Stosunek ten przy pewnych sprzyjających okolicznościach (brak miejsc pracy na rynku, zadrażnienia na tle religijnym itp.) przeradza się we wrogość. Wrogość uwalnia podmioty z konieczności zachowywania politycznej poprawności (*political correctness*), pozwala na ujawnienie i demonstrowanie jawnej niechęci, prowadzi do zbrodniczych czynów. Pojawienie się mniejszości wiedzie do odkrycia w danej społeczności różnicy (jakkolwiek sygnowanej), różnica zawsze wymaga zaangażowania i pracy poznawczej, aby ją zniwelować czy zasymilować. Obcość, inność, odmienność jakakolwiek jest wyzwaniem, wyzwaniem, jak powiada Stanisław Czerniak, w ostatecznym rachunku pozytywnym, które „zmusza mnie do innowacji w obszarze moich przekonań i zachowań”<sup>40</sup>. Mniejszość więc jest przede wszystkim narzuconym danej społeczności zadaniem, które ono musi wykonać, a czego robić zazwyczaj nie chce. Frustracje z tego wynikające są główną przyczyną zachowań negujących, niechętnych czy wrogich. W takich okolicznościach praktykuje się dwie strategie: jedna polega na tym, że nie zauważa się mniejszości, i zachowuje się tak, jakby nic się nie zmieniło, druga – wręcz przeciwnie – stara się problem zgłębić, rozpoznać i się z nim uporać. Często w sposób najbardziej prymitywny, to jest przez usunięcie mniejszości siłą (tak było kilka lat temu w Polsce przy pierwszych próbach organizowania ośrod-

---

<sup>40</sup> Stanisław Czerniak we wstępie do: Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Nukowa, Warszawa 2002, s. XIII.

ków dla osób chorych na AIDS), jej likwidację (Endloesung kwestii żydowskiej) czy zamknięcie jej ust (opozycja antykomunistyczna). Za każdym razem jednak większość musi stanąć oko w oko z problemem, odpowiedzieć nań w taki czy inny sposób. Słowem: mniejszość, jakakolwiek mniejszość, jest przede wszystkim zadaniem, jest problemem, który stanął na drodze większości i domaga się odpowiedzi. Nie można go wyminąć.

**Teza 6:** Tożsamość mniejszości.

W procesie tej konfrontacji przebiega gwałtownie tożsamościowe, mentalne dojrzewanie samej mniejszości. Zjawisko, które często bierze się z jakiegoś zbuntowanego, zrewoltowanego zachowania jednej czy drugiej jednostki, małej grupki, staje się coraz liczniejsze, przyciąga kolejnych wyznawców w miarę, jak osiąga swoją świadomość, jak potrafi określić własne idee, głosić je, umiejętnie do nich przekonywać, wskazywać na własne prawa do takiego czy innego myślenia i zachowania. Często wszystkie te samo-się-legitymizujące działania, zwłaszcza jeśli zaprzęgnię się do nich współczesne środki propagandy, przerażają się w „zjawiska medialne”, za którymi niewiele się kryje; tak bywa często z subkulturami, które celują w demonstrowaniu zewnętrznych oznak inności. Generalnie chodzi jednak o to, że świadomość mniejszości rodzi się w zderzeniu ze świadomością większości, mówiąc językiem Derridy: gdy świadomość słaba umacnia się w zderzeniu ze świadomością mocną, peryferyjna z centralną, niedojrzała (otwarta) z patriarchalną, dominującą (zamkniętą). Różnica okazuje się być twórcza dla obu stron konfliktu, gdyż również większość nie pozostaje obojętna i nienaruszona w swoim mentalnym wyposażeniu. Mniejszość pobiera uzasadnienie dla swojego istnienia z większości, z tego mianowicie, że nie zgadza się z pewnymi elementami większościowego dyskursu, chce odpowiedzieć na niego swoim własnym dyskursem, który usilnie wypracowuje. Tu rodzi się konflikt, konstytuowanie obcości, wszelka obcość zaczyna się bowiem od wyodrębnienia, oderwania od grupy, wykluczenia. Mniejszość nie jest więc „dzieckiem znikąd”, jest na ogół zmutowanym potomstwem dyskursu większościowego (oficjalnego), które nagle zaczyna się domagać prawa do głosu włas-

nego i niekiedy z masochistyczną lubością prezentuje swoje wykluczenie. Odrzucenie bowiem daje mniejszości siłę oraz impuls do budowania własnego dyskursu, własnej estetyki i obyczajowości. „Własne mówienie zaczyna się od obcego” – trafnie zauważa Waldenfels<sup>41</sup>, przy czym „obce” w tym ujęciu – to dyskurs większości. Jeśli społeczeństwa odrzucają mniejszościowe dyskursy, to właśnie dlatego, że uznają je za chore narośla na własnej skórze, które, jak im się zdaje, należy wyciąć, wypalić, odrzucić. Nie zawsze jest to możliwe, prawie nigdy nie udaje się tego zrobić do końca, jak już mówiłem wyżej, mniejszość nawet kiedy zmuszona jest do milczenia – mówi. Mówi swoim milczeniem. Milczy tym głośniej. Społeczeństwa współczesne dojrzewają coraz wyraźniej do tego, aby tolerować swoje zmutowane potomstwo, czyli dyskursy mniejszościowe, dlatego po prostu, iż rozumieją, że nie powstałyby one, gdyby nie było większości. Jedno determinuje drugie, jedno za drugie odpowiada, jedno drugie dopowiada.

**Teza 7:** Obcość innych i obcość własna.

Dzieje się tak między innymi dlatego, że posiadamy coraz subtelniejszą wiedzę na temat własnego i cudzego JA. Od Nietzschego i Freuda wiemy już z całą pewnością, iż nasza świadomość nie jest monolityczna, że funkcjonujemy na zasadzie „tak jakby”, to znaczy, że na co dzień nie zagłębiamy się w niespójności naszej jaźni, gdyż nie bylibyśmy prawdopodobnie w stanie nic zrobić; prawdziwa stonoga, która zaczyna analizować swoje ruchy. Funkcjonujemy więc na zasadzie pewnego założenia o jednolitości psychicznej i tylko od czasu do czasu, w momentach kryzysowych albo granicznych, uświadamiamy sobie, po jak kruchym łądzie stąpamy. W istocie w każdym z nas, w każdej pojedynczej świadomości, trwa nieustające zmaganie się między jakąś „większością” i jakąś „mniejszością”, dzieje się „intensywne kwestionowanie samego siebie”<sup>42</sup>. Powiedzmy, że za pierwszym terminem kryje się wszystko to, co zostało nam nadane przez tradycję, domowe

---

<sup>41</sup> Waldenfels, op. cit., s. 157.

<sup>42</sup> Waldenfels, op. cit., s. 6.

wychowanie, szkołę, nauczanie religijne, rozmaite reguły fundamentalistycznego rozumowania – to jest z pewnością nasze pierwotne wyposażenie mentalne, bardzo silne, bo wpajane od dziecka. Ale w momencie dojrzwania, indywidualnych prób interpretacji świata pojawiają się doświadczenia i obserwacje, które stoją w sprzeczności z tym, co zostało wpojone, dochodzi do wewnętrznej rebelii. To nasza psychiczno-mentalna mniejszość. Każdy z nas, jeśli tylko zadaje sobie odważne i uczciwe pytania o siebie, innych i świat, dochodzi do takiego punktu. I zachowuje się dokładnie według modelu, który nazwałem wcześniej w odniesieniu do całych społeczeństw: albo udaje, że to nic nie znaczy, nie podejmuje tych wątków, nie rozwija ich, nie domyśla, nie rozbudowuje – lecz wtedy pozostaje na swoim dawnym poziomie, nie osiąga żadnego dodatkowego punktu widzenia, nie rozszerza perspektywy oglądu, mówiąc językiem egzystencjalistów – zaprzepaszcza swój projekt życiowy. Albo – przeciwnie: wzmacnia tę wewnętrzną rebelię, podsyca ją lekturami, rozmowami, rozwija ten bękarcik dyskurs prowadząc w rezultacie do ukształtowania nowej świadomości, do przeformułowania dziedzictwa mentalno-obyczajowego, wprowadza do swojej świadomości nowe dane, które inaczej pozwalają sądzić o świecie i ludziach. Conrad-Korzeniowski, Gombrowicz, Bobkowski, ich życie, myślenie i pisarstwo byłyby tu dobrym przykładem spośród pisarzy polskich, z obcych chętnie bym wskazał na Musila czy Canettiego. Ten element wewnętrznego, nieustającego dialogu dostrzegali bardzo wyraźnie Foucault, Derrida, pisała o tym z wielką subtelnością Julia Kristeva. Dopowiedzmy, że jest to społeczno-mentalny wymiar obcości we mnie. Ale jest też chyba i inny, analizować go zaczął Freud, jak w ogóle psychoanaliza głębi, kontynuował Lacan, pisała Maria Janion nazywając fantazmatami – chodzi o całą „ciemną” sferę naszej psychiki, o to, co w niej dla nas samych zaskakujące i niesamowite.

**Teza 8:** Wartość poznawcza inności/obcości, czyli mniejszości.

W tym punkcie refleksji trzeba uwzględnić ważną problematykę stereotypizacji. Kategoria stereotypu należy do najstarszych i naj-



lepiej zdomowionych w naszym myśleniu wyobrażeń i przedstawień. Potwierdzają to zarówno najdawniejsze zapiski podróżnicze, jak i świadectwa najnowsze. Powinniśmy zatem zacząć rozpatrywać stereotyp nie jako świadectwo obskurantyzmu, ksenofobii czy zacofania, lecz jako pierwszorzędny materiał do rozpoznawania tożsamości obu obiektów stereotypowego myślenia, zarówno tego, który myśli, jak i tego, o którym się myśli. Nie wydaje się możliwe uwolnienie od myślenia stereotypem, powinniśmy zatem uczynić z tego siłę poznawczą i wartość. W zasadzie da się pomyśleć trzy różne rodzaje stereotypów: etniczne, literackie i kulturowe. Modelem najstarszym jest model etniczny. Spotykanie się różnych grup narodowo-językowo-religijno-rasowych w rozwoju historycznym świata powodowało refleksję nad innością spotykanych ludzi, ta zaś kulminowała w kształtowaniu pewnych, utrwalanych coraz bardziej przez powtarzanie, gotowych wyobrażeń na temat innych. Zofia Mitosek mówi o nich jako o „spetryfikowanych wzorcach ujmowania świata”<sup>43</sup>. Bokszański określa je jako „uproszczone obrazy myślowe, należące do mentalnego wyobrażenia jednostek”<sup>44</sup>. Wprowadza przy tym istotną strukturalizację stereotypów, ujawniając ich trzy poziomy: 1) tradycję grupy, czyli tę część jej dorobku kulturowego, która odnosi się do wzorów postrzegania grup obcych etnicznie, 2) paradygmat narodów i grup etnicznych, który opiera się na trwałych i żywych wyobrażeniach „innych etnicznie” oraz 3) schemat ideologiczny narodu czy grupy etnicznej, który jest wynikiem świadomego i intencjonalnego działania, aktualizującego w danym wypadku jakiś fragment tradycji grupy. Podkreśla się przy tym, iż za każdym razem obcy etnos stawał się lustrem, w którym przeglądaliśmy się my sami. To jest właśnie pozytywny aspekt stereotypu. Im więcej takich kontaktów, im częstsza była okazja takiego spoglądania w lustro, tym bardziej obraz własnego etnosu – czy jakiegokolwiek innej grupy mniejszościowej – stawał się wyrazisty, wewnętrznie zróżnicowany, subtelny. Spotkania między etnosami były więc za każdym razem

---

<sup>43</sup> Zofia Mitosek, *Literatura i stereotypy*, Wrocław i in. 1974, s. 5.

<sup>44</sup> Zbigniew Bokszański, *Stereotyp a kultura*, Wrocław 1997, s. 6.

otwieraniem kolejnych drzwi do przestrzeni, których bez tego pewnie byśmy nigdy równie dobrze nie rozpoznali. Dotyczy to wszelkich kontaktów interetnicznych i intergrupowych, prawda ta ma walor powszechnej sprawdzalności: tylko w spotkaniu z innymi etnicznie jesteśmy w stanie określić i uchwycić nasz własny etnos. „Zetknięcie z obcymi stanowi ważny czynnik krystalizacji poczucia narodowego” – stwierdza Antonina Kłoskowska<sup>45</sup>. Heterostereotyp pozwala odkryć autostereotyp, kultura cudza określa i opisuje kulturę własną, dostarcza narzędzi do jej rozpoznawania, ponieważ rozpoznajemy na zasadzie różnicy i tego samego. To-Samo i Różnica – to dwa podstawowe wymiary myślenia i badania etnosów. Mikrodoświadczenia wobec makrostruktur określają w znacznej mierze dynamikę społecznego dyskursu. „Mówić o czymś obcym, to mówić o czymś *innym* i o czymś *więcej*, niż sugerują to nasze znajome koncepcje i projekty” – pisze Waldenfels<sup>46</sup>. W świecie współczesnym, gdzie różnice etniczne tracą na znaczeniu (tj. zauważa się je nadal, ale rozumie i nie stanowią już one zasadniczo – cały czas trzeba uwzględniać ten znak relatywności – przeszkody w podejmowaniu dialogu i współpracy), zyskuje na nim myślenie kategoriami stereotypu kulturowego. Obcość jest inaczej kwalifikowana, rozprasza się, nie jest tak dotkliwa, staje się raczej innością, odmiennością. Powstają one po to, aby opisać wspólne cechy czy zachowania pewnych grup zawodowych, będących znakami nowej stratyfikacji socjalnej społeczeństwa globalnego. Nie idzie bowiem o stereotypy ugruntowane etnicznie czy religijnie, ale o pewien ich rodzaj, który wytwarzany jest, według Dyserincka, w społeczeństwach ponadnarodowych<sup>47</sup>. Myślę na przykład o stereotypie badacza, menadżera, stereotypie playboya, gwiazdy filmowej czy muzycznej, stereotypie informatyka, „białych kołnierzyków” itp. Wszystko to

---

<sup>45</sup> Antonina Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 60.

<sup>46</sup> Waldenfels, op. cit., s. 50; podkr. autora.

<sup>47</sup> Por. Hugo Dyserinck i Karl Ulrich Syndram, *Komparatistik und Europaforschung: Perspektiven vergleichender Literatur- und Kulturwissenschaft*, Bouvier, Bonn 1992.

są żywe wcielenia kultury współczesnej, która jest taka sama niezależnie od szerokości geograficznej, jeśli się bierze pod uwagę jej specyficzne strefy (np. przemysł rozrywkowy, „doliny krzemowe”, świat sztucznej inteligencji, międzynarodowe centra giełdowo-finansowe etc.). Z jednej strony są to zjawiska wytwarzane przez tę kulturę, z drugiej przyczyniają się walnie do generowania określonych zachowań i kształtowania wartości w kulturze. Opierają się przede wszystkim na kategorii „stylu”; chodzi o sposób noszenia się, spędzania wolnego czasu, stosunek do pieniędzy, wartości niematerialnych, uczestniczenie w życiu zewnętrznym, stosunek do pracy, polityki itd. Można, naturalnie i w dawniejszej kulturze wskazać podobnie ponadnarodowe modele i style zachowań – kosmopolita, arystokrata, artysta byłyby tu pewnie dobrymi przykładami – nigdy jednak całość kultury światowej nie była tak silnie zdominowana przez te ponadnarodowe formy zachowania. Współczesna kultura masowa bazuje na naśladowaniu tych swoich wzorców, mówiąc więc o jej charakterze, musimy pamiętać również o tym wpisanym w nią dążeniu do naśladownictwa.

Wszystkie te konstatacje dadzą się odnieść do wszelkiego rodzaju mniejszości, także tych, które są przedmiotem naszego opisu.

**Teza 9:** Mniejszość jako zaproszenie do dialogu kultur i doświadczeń.

Na naszych oczach obserwujemy, jak zмага się kultura tradycyjna – zarówno ta tzw. wysoka, inteligentna, jak i kultury etniczne – z kulturą masową. Opisowali je wnikliwie i raczej krytycznie Kłoskowska, Czerwiński, Deleuze i Guattari wprowadzając kategorię kłączy (rhizome) próbując odwrócić to negatywne nacechowanie. Mówią mianowicie o zasadniczym splątaniu i wielokierunkowości źródeł kultury współczesnej, w której zauważyć winniśmy nie tylko to, co jest efektywną powierzchnią, ale co tworzy też splątany, chaotyczny, „dziki” podziemny wzór. Wymieszanie oznacza jednak konieczność pracy poznawczej poprzez wzajemne dopowiadanie się i tłumaczenie, poprzez – dialog. Ta bachtinowska kategoria może się i tym razem przydać; kultura współczesna jest kulturą dialogizującą – i takie są,

takie powinny być dzisiejsze społeczeństwa. Poszczególne kultury składowe, mniejszościowe czy większościowe, jak i ich uczestnicy skazani są na rozmowę. Żadna z kultur nie może już sobie dzisiaj rościć prawa do pełni i wyłączności, wszystkie otwarte są na dopływy i dopowiedzenia. Tylko takie kultury zdolne są do wejścia w dialogowy kontakt z inną kulturą czy świadomością. Dialogowa koncepcja kultury współczesnej łączy się z pewnymi modelami postępowania badawczego, a mianowicie z komparatystyką kulturową, opartą na badaniu stereotypów narodowych, heterostereotypów, z imagologią itp. Z drugiej strony można i trzeba wskazać na koncepcje filozofii dialogu, na Bubera i Lévinasa, którzy dają się wpisać w te działania w tym sensie, iż budują filozofię porozumienia, rozmowy, spotkania, bycia z innymi przeciwstawiając się tym same egzystencjalistycznie ugruntowanej filozofii egologicznej (Skarga). Taka koncepcja zaczyna już obowiązywać w wielu krajach cywilizacji zachodniej także w odniesieniu do mniejszości nie tylko narodowo-etnicznych, lecz i seksualnych czy kulturowych. Dąży się do tego, aby integrować te grupy, włączać w normalny rytm życia codziennego, nie oddzielać i odgradzać, lecz właśnie scalać, szukać sposobów porozumienia, akceptacji, dróg wspólnego działania.

**Teza 10:** Oswajanie mniejszości.

Rezultatem postawy dialogu jest osvajanie mniejszości. To, co zrazu, ze względu na swoją odmienność, inność jawi się jako obce i nawet wrogie – Waldenfels określa takie zjawiska mianem „obcości radykalnej” i określa jako „fenomeny graniczne, jak erotyka, upojenie, sen czy śmierć, które przełamują bieg rzeczy”<sup>48</sup> – z czasem budzi tylko zaciekawienie poznawcze, obcość normalną czy codzienną, która wyrabia stosunek tolerancji wobec tego, co nie-moje, wzmagą chęć współpracy na polu handlowym i współżycia codziennego. Mniejszość przestaje straszyć, przerażać, być tajemnicą, staje się zjawiskiem oswojonym i „normalnym”. Odrębne dyskursy zaczynają poszukiwać miejsc wspólnych, gdzie może się zrodzić porozumienie, mowa własna staje się – bodaj podświadomo-

---

<sup>48</sup> B. Waldenfels, op. cit., s. 34 i 82.

mie – odpowiedzią na mowę cudzą, obcą, języki i drogi myślenia stopniowo się przenikają, mieszają, wyrównują. Pomocna w tych procesach może się okazać europejska idea regionów zamiast państwa narodowych, współpracy przygranicznej, gdzie elementem scalającym winna być lokalna społeczność i lokalna tradycja. Oby – wszelka tradycja i wieloraka społeczność.

## Exemplum II: Dyskurs płci

Zacząć by trzeba od dość oczywistej, ale i ponurej zarazem konstatacji: kiedy mówi się w Polsce o płci, dotyka się silnego tabu społecznego, co dopiero, gdy chce się rozmawiać o mniejszościach seksualnych. Wprawdzie ta problematyka pojawiła się w ostatnich dwóch dekadach i w dyskursie naukowym, i w publicystyce, obecna jest w mediach, kinie i – wciąż dyskutowanych i poprawianych – programach szkolnych, ale wydaje się, że takie głosy/teksty wciąż są zbyt rzadkie, egzotyczne i dlatego potrzebne. Jest to „gorąca” problematyka społeczna, która swoimi rozgałęzieniami sięga do rozmaitych sytuacji osobistych i rodzinnych, ale także instytucjonalnych (szkoła, prawo, ubezpieczenia, podatki, dziedziczenie, związki partnerskie itp.) i w tym sensie jest to projekt polityczny. Chodzi bowiem nie tylko o to, aby zajmować się tymi zagadnieniami na poziomie akademickim, ale aby oswoić szeroką publiczność z językiem, problemami i pojęciami, o których tradycyjnie rozmawiało się tylko za szczelnie zamkniętymi drzwiami lekarza, jeżeli w ogóle. Sytuacja kulturowa i cywilizacyjna, w jakiej jesteśmy, sprawia, że o problemach seksualności rozmawia się już przy rodzinnym stole lub w kręgu przyjaciół, ale wciąż nie jest to język, który nie byłby nacechowany zawstydzeniem, tajemnicą mniej czy bardziej wyraźną restrykcją. Tymczasem chodzi o to, że ludzie są różni, rozmaicie też pragną zaspokajać swoje potrzeby cielesne, w tym seksualne, stosowanie wobec tego rodzaju pragnień dominującej w polskim społeczeństwie etyki kościoła rzymskokatolickiego – który od ojców Kościoła poczynając ciało lekceważy i nie akceptuje jego potrzeb (przynajmniej jeśli idzie o oficjalne nauczanie, bo w praktyce bywa z tym różnie) – jest drastycznym

anachronizmem. Rzeczywistość polska zmieniała się w ostatnich latach w różnych zakresach, w tym także jeśli idzie o problematykę ciała i jego potrzeb, wciąż jednak dotyczy to wąskiego zakresu spraw i ograniczonego w sumie kręgu osób. W szerokiej, a zwłaszcza prowincjonalnej Polsce sprawy płci nadal traktowane są wstydliwie i za zasłoniętymi firankami, nie mówi się o nich uczciwie w szkole i nie mówi się w rodzinach, a więc w miejscach, które w sensie określonej polityki edukacyjnej mają najwięcej do zrobienia. Pisze się wprawdzie teksty na te tematy, organizuje konferencje naukowe, prowadzi seminaria uniwersyteckie, ale problematyka ciała, płci, seksualności ludzkiej, rozrodczości i rozkoszy płciowej, jej dostępności i dystrybucji (w krajach cywilizacyjnie wyżej niż Polska stojących stosowne instytucje troszczą się np. o potrzeby seksualne osób niepełnosprawnych, których pragnienia sięgają przecież dalej niż tylko gładkie podjazdy i windy!) wciąż są zagadnieniem, które nie znalazło swojego szczęśliwego rozwiązania. Co dopiero, gdy dotyczy to osób homoseksualnych, które tak samo jak przed stu laty stanowią nieakceptowaną, choć już może nie penalizowaną instytucjonalnie mniejszość, muszą ukrywać swoje upodobania, nie mogą pojawiać się bez lęku i szoku w przestrzeni publicznej. Zdarzały się w ostatnich latach spektakularne *coming out-y* tzw. osób publicznych, które stają się natychmiast żerem dla pism kolorowych, co wprawdzie dobrze robi im samym (tj. osobom i pismom), ale wątpliwe, czy całemu ruchowi, bo nie wydaje się, aby podobne akty zmieniały ogólne nastawienie społeczeństwa do tej kwestii. Są to wystąpienia niejako z innego poziomu, TAM (tj. w telewizji) wszystko uchodzi, ale TU, między nami, w „normalnym” społeczeństwie wiemy, co jest właściwe. W gruncie rzeczy sprawy ciała, płci i seksualności muszą być nadal ukrywane i spełniane w głębokiej tajemnicy, gdyż jako społeczeństwo nie jesteśmy skłonni do ich akceptacji, a powołane do tego instytucje utrwalają ten stan rzeczy zamiast go po nowemu kształtować. Nie chodzi, rzecz jasna, o publiczne ekscesy i nawet nie o *gay pride*, tylko o codzienne życie, o stosowne regulacje prawne, o swobodę wspólnego zamieszkiwania, o możliwość ekspresji emocjonalnej, o proste gesty przyjaźni i miłości, które pary

homoseksualne wykonują podobnie, jak heteroseksualne. Przykro jest czytać tekst Boya-Żeleńskiego pt. *Literatura „mniejszości seksualnych”* (z 1930 roku!)<sup>49</sup>, gdzie odnajdujemy ten sam niemal, co dzisiaj, zestaw i poziom lęków i ten sam opis sytuacji. Weźmy taki cytat: „Jeżeli chcemy zrozumieć stan duszy prawdziwego (bo są i fałszywi) homoseksualisty, porównajmy go ze stanem duszy normalnego obywatela, któremu miłość do kobiety groziłaby ciężkimi karami i który musiałby się kryć z najniewinniejszymi uczuciami, niepewny, czy nie czyhają nań szantaż i denuncjacja” (s. 351). Dziś nie ma kar instytucjonalnych, ale te społeczne są równie dotkliwe, nieprzejednany stosunek pewnych ludzi wynikający głównie z braku wiedzy (to nie choroba, która da się wyleczyć!), tolerancji (brak akceptacji dla inności, nie tylko w tym zakresie) i z powodów światopoglądowych (zauważalny jest wciąż niezwykle silny wpływ Kościoła katolickiego!) jest równie wielki, widać to bardzo dobrze na forach internetowych itp. „Niewinni w duszy, a gnienieni brzemieniem hańby społecznej, wciąż pod grozą jakiejś katastrofy, wciąż z niezaspokojonym głodem serca, ukrywają wstydliwie swoje życie – oto los!” (352). Boy zwraca szczególną uwagę na literackie obrazy tych związków, w których wyrażają się proste w istocie pragnienia: „Większa tu jest ilość odcieni między miłością a przyjaźnią, większa rola powinowactwa duchowego, większa możliwość dzielenia zajęć, upodobań, lektury, zainteresowań” (353). Pisz o tym bardzo dobitnie w swoich dziennikach Jarosław Iwaszkiewicz, który rozumiał miłość homoseksualną jako wspólnotę mężczyzn (w jego przypadku), opartą przede wszystkim na porozumieniu duchowym, na wspólnocie emocji i wrażliwości estetycznej.

„Czytać płeć” to znaczy przede wszystkim czytać teksty poprzez zrozumienie i interpretację poziomu ciała, pragnienia seksualnego, erotycznych fantazmatów, rozszyfrowywanie kompleksów, które charakteryzują zarówno seksualność hetero-, jak i homoseksuali-

---

<sup>49</sup> Por. Tadeusz Żeleński (Boy), *Reflektorem w mrok. Wybór publicystyki*, Wybór, wstęp i opracowanie Andrzej Z. Makowiecki, PIW, Warszawa 1978 (strony po cytatach).

stów. Ta problematyka była u nas długo zaniedbywana lub/i tabuizowana, a przecież w samych tekstach literackich i dyskursie społecznym obecna (nawet jeśli tylko wyrażana metaforycznie, znakowo i symbolicznie). Mówić o płci zatem, to realizować pewien projekt literaturoznawczy, który daje także szansę na nowe odczytanie znanych tekstów poprzez perspektywę płci i seksualności. Tu na przykład dochodzi do sformułowania dość radykalnego i chyba nieoczekiwanego związku między literaturą homoseksualną a paradygmatem romantycznym; łącznikiem między jednym a drugim doświadczeniem jest Witold Gombrowicz. To w jego twórczości, zwłaszcza w *Trans-Atlantyku* doszło po raz pierwszy do tego swoistego zawiązania, w którym romantyczna wzniosłość, cierpienie i posłannictwo (por. rycerzy ostrogi) połączone zostały z Gonzalem i skonfrontowane zarówno z jego homoseksualizmem, jak i ideologią „syncyzny” (w miejsce ojczyzny). W związku z prozą homoseksualną można by napisać wtórą „legendę romantyczną i szyderców”<sup>50</sup>, tym razem zamiast Mrożka, Różewicza i Gombrowicza podsuwając nazwiska Witkowskiego, Musiała, Żurawieckiego, Jabłońskiego i wielu innych. Intuicja i dotychczasowa praktyka interpretacyjna pokazują, jak wiele jest tu do zrobienia (tj. odczytania). Pojawienie się w ostatnich latach sporej grupy tekstów jawnie gejowskich i lesbijskich (autorzy: Musiał, Witkowski, Żurawiecki, Jabłoński, Krzeszowiec, Szczygielski, Filipiak, Iwasiów, Schilling, Okoniewska i in.), stwarza nową jakość w tym zakresie i wytwarza pole do dyskusji z paradygmatem niewypowiadalnego pożądania homoseksualnego, który dominował w dawniejszej literaturze polskiej (Breza, Andrzejewski, Iwaszkiewicz, Gruszecka, Gombrowicz, Mach), co tak trafnie nazwał i opisał German Ritz (słusznie i sprawiedliwie cytowany w wielu polskich artykułach na ten temat).

Jak wiadomo, dziś ani kategoria płci, ani kategoria seksualności nie pozwalają na jednoznaczne, pocziwe interpretacje, po tekstach Judith Butler, Hélène Cixous, Julii Kristevej i wielu innych,

---

<sup>50</sup> Por. Marta Piwińska, *Legenda romantyczna i szydercy*, PIW, Warszawa 1973.



w tym polskich badaczek (por. Maria Janion, Grażyna Borkowska, Joanna Mizelińska, Inga Iwasiów, Bożena Chołuj, Ewa Kraskowska, Krystyna Kłosińska, Joanna Bator, Agnieszka Graff, Ewa Hyży itd.) wiemy, że są to za każdym razem konstrukty psychiczno-kulturowo-społeczne, jakości zatem zmienne i historycznie kształtowane, będące skrzyżowaniem pragnień erotycznych ze społecznym dyskursem płciowym, jego przyzwalającymi i restryktywnymi wątkami oraz z przyrodzoną jednostką potrzebą gry z wszelkimi społecznymi nakazami/zakazami. „Czytać płeć” dzisiaj to znaczący chcieć odszukać w tekście literackim (a ten jest tylko fragmentem szerokiego tekstu kultury!) miejsca, w których płeć się objawia i przemawia, zadać pytanie o stanowisko, z którego przemawia, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie z takiego stanowiska wynika dana mowa (zdarzenie), co się w nich ujawnia, co zaś zostaje ukryte, niedopowiedziane, stłumione, w jaki sposób na dany obraz/sytuację wpływają upowszechnione w czasie historycznym dyskursy społeczne dotyczące płci właśnie, ale także obyczajowości, choroby, estetyki, władzy, wyobrażeń na temat tego, co jest „męskie”, a co „kobiece” itp. Współczesna filozofia podejrzeń ustanowiła i w tym zakresie „interpretację podejrzliwą”, to jest nieufną wobec tego, co znajduje się na powierzchni tekstu, w gładko ułożonym słowie, zagląda za jego podszewkę (często jest to aspekt biografizowania interpretacji, sięgania po towarzyszącą twórczości korespondencję, zapiski intymne, wypowiedzi publicystyczne, udział w pewnych akcjach społecznych społeczeństwa obywatelskiego) lub rozbiera na czynniki pierwsze sytuacje narracyjne. Z pomocą przychodzi tu zarówno stara psychoanaliza freudowska, jak i jej nowsze, wzbogacone i odnowione, ale i dość ryzykowne wersje, sygnowane nazwiskami Lacana, Kristevej czy Žižka. Nie jest to, rzecz jasna, wyłączna perspektywa i model myślenia. Pojawiają się metodologie kulturowe, antropologiczne, historycznoliterackie, feministyczne, hermeneutyczne, homoseksualne, genderowe itp. W tym sensie pisanie o płci i seksualności to także bogaty projekt poznawczy.

## Pogranicza kulturowe. Kilka pytań i parę konstatacji

---

Galicja to miejsce wymieszanych kultur, gdzie lokalność spotyka(ła) się z globalnością, aspekty narodowe z ponadnarodowymi. Wynika to ze współczesnego przeświadczenia o zasadniczej przenikalności kultur i etnosów, o ich strukturalnej nieczystości, o ciągłych i zakorzenionych w głębokiej przeszłości zapożyczeniach i interferencjach. „Jednego historia uczy bardzo wyraźnie: kultura jest wykuwana i umacniana przez kontakty, wymieszanie różnych grup ludzkich; [...] kultura jest koniec końców sumą wpływów zewnętrznych, które otrzymała” – pisze Juan Goytisolo rozpatrując korzenie kultury hiszpańskiej, ale i – w szerszym sensie – europejskiej<sup>1</sup>. Kulturę odczuwa się dzisiaj jako zjawisko głęboko hybrydyczne, którego dominantą jest różnica, a nie identyczność. Przepływają i mieszają się ludzie, towary i informacje (te trzy poziomy bierze się głównie pod uwagę w teoretycznej refleksji interkulturowej). Badacze zjawiska zwracają uwagę, iż pośród powszechnego doświadczenia wymieszania i hybrydyzacji pojawiły się efekty identyczności, które rozumie się i określa jako wtórne systemy modelujące. Zalicza się do nich przede wszystkim język angielski, który funkcjonuje jako współczesna *lingua franca*, a także język nowej muzyki, zwłaszcza techno i rocka (por. powodzenie programów muzycznych w telewizji, masowe zjawiska typu love parade z towarzyszeniem tej muzyki, muzyka dyskotekowa etc.). W miarę, jak odchodzimy od nacjonalistycznego myślenia

---

<sup>1</sup> Juan Goytisolo, *Der Wald der Literatur. Wider den kulturellen Ethnozentrismus*, (w:) *Kulturtransfer in Exil*, red. Claus-Dieter Krohn i in., „edition text + kritik”, Monachium 1995, s. 12 (przekład własny).

w polityce, zdajemy sobie sprawę z tego, że na określonym obszarze geograficznym nie można wykluczyć wzajemnego przenikania się i uzupełniania etnosów i kultur, że – zatem – należy uczynić wszystko, aby ten model myślenia stawał się coraz bardziej naturalny i powszechny. Ciasna Europa zdała sobie sprawę z tego, iż istnieje w niej wiele miejsc, które takiego właśnie wymieszania doznają i między innymi temu ma służyć stworzenie „stanów zjednoczonych Europy” – aby każdy mógł się czuć u siebie jako równoprawny jej mieszkaniec.

Jeżeli więc tak jest i będzie, to badacze literatury i kultury, chcąc rozpoznawać zjawiska literackie powstające na takich pograniczach, muszą wypracować nowy język poznawczy, który będzie w stanie je opisywać. W literaturze co prawda od zawsze funkcjonują uwagi na temat swojego i cudzego (obcego), swojego i naszego, celowały w tym zwłaszcza literatura podróżnicza, listy, korespondencja handlowa etc., dziś jednak, przy tak wymieszanych kulturach, procesach dekolonizacyjnych itp. kategorie te trzeba uczynić pierwszorzędym narzędziem rozpoznawania charakteru kultury współczesnej. Już sami pisarze projektują takie zainteresowania badawcze, wprowadzając do tekstów problematykę, o której tu mowa (por. Salman Rushdie, u nas Buczkowski, Kuśniewicz, Odojewski itp.).

Na naszych oczach dokonuje się zmiana modelu kultury. Zmienia się ona zresztą w sposób ciągły, nigdy nie jest *constans*. Dyskurs intrerkulturowy może więc aktywnie w tym procesie uczestniczyć, gdyż przez swój głos i rozpoznania nie tylko go opisuje, lecz i organizuje. Socjologia współczesna wydała wiele interesujących prac, które zdołały uchwycić najważniejsze rysy tych zmian. Wymieńmy kilka podstawowych: masowość, wymieszanie, zmiana stosunku do historii i czasu, zmniejszona rola doświadczenia w stosunku do oczekiwań (dewaluacja doświadczenia), rozpad tradycyjnej rodziny patriarchalnej, sekularyzacja myślenia przy jednoczesnej silnej potrzebie poszukiwania autorytetów zastępczych, totalna entropia, myślenie kategoriami jutra, poczucie zagrożenia psychicznej stabilności, ucieczka w narkotyki, seksualizacja dyskursu artystycznego i potocznego, zakłócenia w komunikacji społecznej, destrukcja tra-

decyzyjnego modelu życia społecznego (decentralizacja, dehierarchizacja itp.), procesy globalizacyjne, standaryzacja, rozpad tradycyjnie rozumianej etniczności. Peter Fuchs sądzi, że współczesne społeczeństwo charakteryzuje wielokontekstualność (*Polykontextualität*), to znaczy współlistnienie obok siebie i równolegle różnych systemów racjonalizacji doświadczenia; heterarchiczność (*Heterarchie*), czyli taki rodzaj uporządkowania, w którym brak wyraźnego centrum, osi czy jądra, a także, iż nie ma w nim żadnego zewnętrznego czynnika sensu, punktu odniesienia (*Referenzpunkt*), wreszcie hiperkompleksowość (*Hyperkomplexität*), co oznacza operowanie różnymi „zestawami” sposobów opisywania siebie i swojego świata, które wszakże nie prowadzą do uzyskania jakiejś jedności<sup>2</sup>. To tylko kilka możliwych określeń, które – jak się wydaje – mogą służyć jako sygnały/oznaczenia charakteru naszej kultury. Emigracyjność, wykorzenie i nieciągłość – to trzy topoty współczesnego doświadczenia egzystencjalnego. Jeśli się dobrze w nie wmyśleć, to okaże się, że wszystkie trzy dadzą się odnieść także do doświadczenia, które tu rozpatrujemy. To oznacza pewną pracę psychologiczną i mentalną, mianowicie przewartościowanie, które skierowane jest zawsze w dwóch kierunkach: w stronę „starej” i „nowej” kultury, „starego” i „nowego” świata. Oba podlegają krytycznemu oglądowi, w trakcie którego rodzi się dystans, dystans jednak o charakterze poznawczym. Usunięcie lub obniżenie emocjonalnego zaangażowania pozwala wejrzeć dokładnie w istotę zjawiska, zobaczyć jego dobre i złe strony, obejrzyć po kolei jego aspekty. Jak pisze Kristeva: nie stajemy się przez to posiadaczami bezwzględnej prawdy, lecz „relatywizujemy świat i siebie tam, gdzie inni uwięzieni zostali przez pewność jednowartościowości”<sup>3</sup>. To chyba dziś bardzo ważne: umiejętność oderwania się od jednoznacznego i „finalnego” (za Rorty’em) języka, możliwość znalezienia dla siebie miejsca uczestnika-spektatora.

---

<sup>2</sup> Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt am Main 1992, cyt. wg *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusedebatte*, hrsg von Elisabeth Bronfen, Tübingen 1997, s. 23.

<sup>3</sup> Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main 1990, s. 16.

Kultura współczesna naznaczona jest także głębokim rozdarciem między dwoma pragnieniami: indywidualizmu i akceptacji w przypadku jednostek oraz etniczności i globalizacji w przypadku społeczności. Żadna z tych skrajności nie pozwala poczuć się w pełni szczęśliwie, nie zapewnia komfortu psychicznego, stąd kategoria Istnienia Pomiędzy. Rozciąga się ona także na istnienie jednostki w społeczeństwach wielokulturowych, kiedy skazana jest właśnie na istnienie wśród różnych kultur. Ma to swoje nie tylko dobre, ale i złe strony. Zawsze bowiem w takich okolicznościach dochodzi do rywalizacji i prób zdominowania jednej grupy przez inną. Ustanowienie idealnego ładu socjalnego nie jest chyba możliwe, można dążyć jedynie do konsensusu w przekonaniu, iż istnienie w środowisku wielokulturowym jest bogatsze niż w jednokulturowym. Często zresztą wytwory sztuki zachowują ślady takiego zderzenia, ślady pozytywne, wyraźniej czytelne niż by to potwierdzała praktyka codziennego życia.

Warto zatrzymać się chwilę nad samą terminologią. Używam zasadniczo dwóch pojęć: wielokulturowość i interkulturowość (a nie transkulturowość) z tego powodu, iż pojęcia te, choć z pozoru sobie bliskie, znaczą jednak trochę co innego. I tak wielokulturowość (multikulturowość) oznacza równoważne współlistnienie wielu różnych kultur w obrębie jednego społeczeństwa. Międzykulturowość (interkulturowość) oznacza, że kultury, które się mieszają, wchodzą z sobą w reakcję, splatają się itp., należą jednak zasadniczo do różnych społeczności i wciąż zawarta jest w nich, choć niekoniecznie plakatowo obecna i eksponowana, różnica kulturowa. Zetknięcie się takich kultur jest właściwym przypadkiem interkulturowości. Wydaje się, że dzisiaj właśnie taki przypadek ma miejsce (niektórzy badacze chcą być bardzo ostrożni i mówią tylko o spotkaniu interkulturowym, a nie pełnej interkulturowości, czym zaznaczają stabilność pewnej wybranej kultury). Nie podzielam jednak tych zastrzeżeń; cząstka „inter-” oznacza przecież „między-”, a właśnie tym słowem będzie się określać charakter istnienia współczesnego człowieka w wymieszanych kulturowo społeczeństwach. Wolfgang Welsch proponuje kategorię transkulturowości, gdyż sądzi, że nie tyle chodzi o zetknięcie się z innymi

kulturami, które są obok i modelują nasze zachowania i wybory (dotyczące np. kuchni, mody, wypoczynku, wnętrzarstwa, wyobrażeń metafizycznych itp.), ile o to, że w ich kształtowaniu przechodzimy przez różne kultury wybierając z nich to właśnie, co wydaje nam się dobre, właściwe i potrzebne<sup>4</sup>. Zatem owo „trans-„, czyli „przez” wydaje się dla jego koncepcji istotne. Trudno się jednak z tym rozpoznaniem zgodzić, po pierwsze dlatego, że zasadnicza wartość mojego Ja kształtuje wciąż jeszcze jakaś jedna, określona i wybrana/nadana kultura, która wchodzi wprawdzie w kontakt z innymi kulturami, ale ten proces nie musi wcale oznaczać zatracenia poczucia integralności kultury pierwotnej (własnej). Tymczasem słówko „trans-” oznaczać by mogło, iż moja kultura ma charakter wybitnie eklektyczny i że jest złożona – jeżeli w ogóle byłoby to w tym projekcie możliwe – wyłącznie z obcych fragmentów. Pytania takie pojawiają się zawsze, kiedy zastanawiamy się nad charakterem kulturowym środowisk emigracyjnych, ale ważne są także wtedy, gdy zastanawiamy się nad społeczeństwami wielokulturowymi. Dwa możliwe modele zachowań, to asymilacyjny i separacyjny – tak opisuje je socjologia<sup>5</sup>. Oczywiście jest, iż model asymilacyjny jest lepszy w sensie społecznym, pozwala współpracować różnym środowiskom etnicznym, dochodzić do porozumienia w sprawach szczegółowych, uzgadniać stanowiska itp. Model taki oznacza jednak nieuchronnie interferencyjność między poszczególnymi etnosami, przenikanie się kultur, załamywanie ostrych konturów tego, co własne, nasze, swoiste. Kuźniec w *Nawróceniu* opowiada o rodzinach żydowskich, które praktykowały w swoich domach ubieranie choinki na święta Bożego Narodzenia, obdarowywanie się prezentami itp. Model separacyjny ma z kolei duże znaczenie dla utrzymania pewnej odrębności etnosu, wzmacnia więzi wewnętrzne, jest ksenofobicz-

---

<sup>4</sup> Wolfgang Welsch, *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, (w:) *Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung*, Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1998, Mainz 1999, s. 45–72.

<sup>5</sup> Por. Paweł Boski, *O byciu Polakiem w ojczyźnie i o zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie*, (w:) Paweł Boski, Maria Jarymowicz, Hanna Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Warszawa 1992, s. 76.

ny itd. Coś zyskuje się w obrębie etni, coś innego traci w relacjach ze światem zewnętrznym. W tym duchu można, jak sądzę, widzieć środowisko Żydów polskich przed wojną; z jednej strony niechętnie patrzono na „odszczepieńców”, którzy ulegali asymilacji (przyadek wielu pisarzy polskich pochodzenia żydowskiego), z drugiej gminy żydowskie cieszyły się w Polsce daleko posuniętą autonomią w sprawach szkolnictwa, szpitalnictwa, organizacji życia codziennego, praktyk religijnych itd. To oczywiście służyło konsolidacji środowiska żydowskiego, ale zarazem izolowało je od środowisk nieżydowskich, skutki dały o sobie znać w czasie wojny i eksterminacji Żydów, kiedy wielu Polaków sądziło, że to „nie ich sprawa”. Co prawda asymilacja jako taka nie zapobiegła sama z siebie politycznym wyrokom ani w Niemczech, gdzie Żydzi byli przymusowo poddawani asymilacji, ani w Polsce, lecz jednak podejmowano przynajmniej próby ich ratowania. W sytuacji skrajnej i programowej separacji Żydzi nie mogli oczekiwać pomocy od swoich polskich współziomków. Nigdy, oczywiście, nie zlikwiduje się żalu Żydów o ten brak zainteresowania, o odwracanie się do nich plecami w czasie, gdy byli mordowani, ich moralne racje wynikające z Zagłady zawsze pozostaną silniejsze niż polskie historyczne, psychologiczne czy wreszcie ekonomiczne racje. Pisarze żydowscy ujawniają w swoich tekstach przeżycia traumatyczne (Grynberg, Kosiński, Krall, Wojdowski, Strykowski, Rudnicki). Ta trauma oparta jest przede wszystkim na ujawnionej wtedy kategorii obcości; w wielu tekstach i relacjach pisarze żydowscy (dokładniej: pisarze polscy pochodzenia żydowskiego) zgłębiają ten nagle ujawniony problem, który z dawniejszej kategorii inności przeobraził się w czasie okupacji niemieckiej w kategorię obcości. Inność kojarzona jest z zaciekawieniem, ale i – zasadniczo – tolerancją, obcość zaś – z agresją i niechęcią, z odrzuceniem. Tego właśnie, również tego, Żydzi doświadczyli od Polaków w czasie swoich najtragiczniejszych dni i nie potrafią tego zapomnieć. Sądzę, że stosowanie w analizach literackich języka interkulturowości mogłoby prowadzić do lepszego, precyzyjniejszego i istotniejszego rozpoznania wartości i właściwości tej literatury. Myślę, że tak dobrze już opisana w polskiej literaturze krytycznej i nauko-

wej literatura kresowa, wciąż czeka na pogłębioną refleksję właśnie na taką analizę zorientowaną. Kresy, miejsce rzeczywiście pograniczne, wielokulturowe i interkulturowe zarazem (w świetle tego, co powiedziałem wyżej), wydaje się dawać wielkie pole do rozwijania takich metod myślenia.

Powstaje pytanie, jak do doświadczenia interkulturowości mają się kategorie stereotypu. Nie ulega wątpliwości, że stereotypy etniczne i kulturowe są w tym obszarze szczególnie aktywizowane. Pierwszy dlatego, że dla wielu jego uczestników jest to moment zetknięcia się z innymi etnosami i jako taki dynamizuje kształtowanie się zarówno auto-, jak i heterostereotypu, pozwala oddzielić siebie od innych, wpisuje mocniej we własną grupę etniczną i odgradza od obcych, choć miejmy nadzieję, na ogół nie prowadzi do budowania nieprzebranych murów. Stereotyp kulturowy z kolei – obok wymienionych wcześniej form jego realizacji, dotyczących jednostek w swojej dziedzinie wybranych i wybitnych – na poziomie masy wytwarza modele zachowań scharakteryzowane przez Zygmunta Baumana w studium *Ponowoczesne wzory osobowe*. Bauman mówi o życiu współczesnym jako pielgrzymce na opak, gdyż brakuje jej celu i finalności, jest epizodyczna i niekonsekwentna. Współczesna kultura wykreowała cztery modele funkcjonowania w świecie: spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza<sup>6</sup>. Przynajmniej niektóre z nich – na przykład drugi i czwarty – znajdują potwierdzenie w praktyce życiowej społeczeństw nacechowanych interkulturowo.

W obrębie stereotypowego modelu refleksji daje się także umieścić zachowania związane z praktykami religijnymi i wierzeniami. Domy modlitwy, kapłani, procesje, obrządki, rytualne gesty stanowią dla poszczególnych składników społeczeństwa wielokulturowego elementy najbardziej spektakularnego wyróżnienia, granicy i różnicy, zarazem dla członków danej grupy etnicznej – najbardziej wyczuwalny i oczywisty element swojskości i kulturowego zakotwiczenia. Wiadomo, że jednym z najpilniejszych zadań każdej grupy etnicznej,

---

<sup>6</sup> Zygmunt Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, (w:) *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.



która osiedla się w nowym miejscu, jest ustanowienie tych instytucji, być może wiąże się to z potrzebą bycia razem, w grupie, a temu m. in. służy też zgromadzenie modlitwne. Wiadomo, że dla diaspory żydowskiej, rozproszonej od wieków po świecie, właśnie religia i rytuał codziennego życia stanowią element konsolidujący i identyfikujący. Religia jest zatem elementem scalającym, identyfikującym i wyróżniającym zarazem, elementem, który niekiedy rodzi istotne konflikty zawodowo-społeczne w nowych środowiskach. Alain Touraine wskazuje na trzy zasadnicze funkcje religii: jest to po pierwsze: pomoc w podporządkowaniu jednostki jednostajnemu rytmowi życia, który prezentuje się jako ustanowiony w sposób nadprzyrodzony; po drugie – jako czynnik scalający i petyfikujący dany system społeczny, po trzecie wreszcie – jako nauczanie, które pragnie ogarnąć ludzki los w całości<sup>7</sup>. Wszystko to razem pozwala zachować, przynajmniej pozornie, jakiś rodzaj spójności tożsamościowej jednostki i całych etni, układać sposobny modus vivendi. Ja pozostaje Ja, środowisko raczej wzmacnia poczucie jedności i autentyczności niż uczucie rozdarcia, nietożsamości itp. Dzieje się tak zwłaszcza w małych i zasiedlonych przestrzeniach miejsko-wiejskich, gdzie mobilność ludzka jest stosunkowo niska, a nowinki ze świata nie mają dostatecznej siły rewolucyjnej (model żydowskiego *stetl* byłby tu dobrym przykładem). Środowisko takie wzmaga raczej nastawienie akceptujące niż poznawcze (poszukujące). Etyka małych i niedynamicznych skupisk ludzkich, nawet wielokulturowych i wymieszanych, oparta jest na poczuciu identyczności, a nie różnicy. Identyczności w tym mianowicie sensie, iż poszczególne grupy etniczno-kulturowe wzajemnie akceptują swoją obecność i przestrzegają określonych reguł gry społecznej. O takim zjawisku pisał Miłosz charakteryzując swoje przedwojenne Wilno, tak mówił o Russe (Ruszcuku) Elias Canetti, tak zdaje się mówić o świecie proza Strykowskiego, Kuśniewicza, z młodszych autorów – Piotra Szewca. Są to przestrzenie, w których pojawiają

---

<sup>7</sup> Alain Touraine, *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History-Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, London 1974, s. 213–214. Cyt za: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 294–295.

się „goście”, ale nie ma „obcych”. „Obcy” i „Inni”, to właściwie domena doświadczenia społeczno-politycznego po II wojnie światowej. W takich środowiskach czas miał jeszcze wymiar wyraźnie sakralny, konstituowały go rytuały i obyczaje religijne. Czas w pełni świecki, zideologizowany poczyna się rodzić w latach trzydziestych, ale w niektórych enklawach (może jak Drohobycz właśnie) pozostawał poza powszechnym doświadczeniem. Narracje egzystencjalne wydają się jeszcze proste, oczywiste i naturalne, ma się zaufanie do języka i do jego zdolności performatywnych ustanawiających rzeczywistość. Być może jednak w tym, co i jak pisał Schulz, daje się usłyszeć prorocze zapowiedzi zmian, które nadchodziły w wymiarze społecznym. Gombrowicz, jego przyjaciel, pokazywał nowe perspektywy myślenia o jednostce uwikłanej w całość bytu (wczesne opowiadania, *Ferdydurke*). Zauważał je w tych samych mniej więcej latach Roth pisząc o zmierzchaniu monarchii habsburskiej (*Marsz Radetzky'ego*) i Musil, gdy ujawniał koniec „Cekanii” w *Człowieku bez właściwości*. Wszystko to dzieje się w latach trzydziestych.

Warto teraz zadać sobie pytanie o to, jakimi metodami daje się opisywać takie wielokulturowe środowiska, jakie języki analizy są najbardziej sprawne. Z całą pewnością narzuca się metoda socjologiczna, która w pierwszym rzędzie uwzględnia charakter i usytuowanie jednej grupy wobec drugiej, ich wewnętrzną stratyfikację, większą lub mniejszą podatność na procesy akulturacyjne i/lub asymilacyjne, sposoby odczytywania własnej sytuacji społecznej, jej zalety, wady etc. Są to pewne jakości socjalno-kulturowe, które nie powinny być traktowane jako lepsze czy gorsze, lecz swoiste, wyodrębniające daną grupę etniczną, naznaczającą ją specyficznymi cechami itd. W kategoriach interakcyjnych można mówić o jednoczesnym zagrożeniu i przymusie, konfrontacji i ustanawianiu Ja grupowego. Tak dzieje się w konstrukcjach getta, gdzie z jednej strony mamy sytuację wyodrębnienia danej grupy etnicznej czy społecznej, uznanie jej swoistości, ochrony członków itp., z drugiej jednak taka grupa eryguje reguły represji i autorytarności. Najbardziej znany w historii europejskiej obraz getta żydowskiego tak właśnie funkcjonował. Bauman stwierdza, iż na przykład tworzenie przez Niemców gett żydowskich było zrazu przyjmowane przez

ortodoksyjną starszyczkę bez sprzeciwów, a nawet chętnie, gdyż „Getto wydawało się też starszycznie dogodnym środkiem wzmocnienia żydowskiego samorządu i ochrony żydowskiego sposobu życia we wrogim i zagrażającym otoczeniu”<sup>8</sup>. Podobne uwagi można znaleźć u Hanny Arendt w książce *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Pamiętamy tekst Artura Sandauera *Śmierć liberała*, który opowiada o niejakiem doktorze Kirschu, który jako „humanista i liberał”, wykształcony na literaturze i filozofii niemieckiej, okazał się wygodnym dla okupantów katem własnego narodu. Można chyba bez błędu powiedzieć, iż dopóki w danym społeczeństwie wielokulturowym funkcjonuje model istnienia konfrontacyjnego, dopóty poszczególne grupy etniczne dbają o utrzymanie silnego systemu nakazów i zakazów obowiązujących wewnątrz i na zewnątrz tej grupy, obwarowanych groźnymi karami i restrykcjami za ich przekroczenie, łamanie czy lekceważenie. Tylko bowiem w ten sposób grupa taka jest w stanie utrzymać swoich członków w ryzach i karności, lecz także – paradoksalnie, bo przez odebranie części przynajmniej wolności osobistej – gwarantować jej spójność kulturową, zaś jednostce dać poczucie bezpieczeństwa i socjalnego komfortu. Dziś bardzo trudno jest myśleć tymi kategoriami, ponieważ prymarna jest reguła wolności osobistej właśnie, praw człowieka, liberalizmu, tożsamości ustalonej indywidualnie, co przecież, jak wiadomo, nie obowiązuje zawsze i wszędzie i nawet w cywilizowanej, jak by się wydawało, Europie wywołuje krwawe zatargi na tle etnicznym czy religijnym. Ale takie pogranicze kulturowe ma też dobre strony: stymuluje przede wszystkim ambiwalentną postawę wobec świata, ugruntowaną na poczuciu relatywności rozmaitych wartości ustanawianych przez daną grupę i na jej rzecz. W społeczeństwach wymieszanych kulturowo nie sposób nie widzieć innego systemu wartości, myślenia, dopełniania rytuałów religijnych, charakterystyki Boga, obyczaju codziennego itp. Te obserwacje nie są niszczące, lecz tworzące, wyzwalają nowe horyzonty poznawcze, otwierają świadomość na inność, różnicę,

---

<sup>8</sup> Zygmunt Bauman, *Strategie Zagłady*, (w:) *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, oprac. Jerzy Szacki, Warszawa 1992, s. 245.

odmienność i uczą ich akceptacji. Z takiego założenia wychodzi pisarstwo T. Parnickiego, G. Grassa, E. Canettiego, L. Buczkowskiego i wielu innych. Dziedziczenie kultury nie jest w takich przypadkach wyznaczane z góry, nie ma charakteru oczywistości i patriarchalnego dziedzictwa, może być przedmiotem wyboru (np. w sytuacji małżeństw mieszanych) itd.

Ważnym i przydatnym językiem opisu jest aksjosemiotyka. Połączenie we wspólnym działaniu znakowości z kategoriami wartościującymi, które jest jednym z płodniejszych w XX wieku sposobem myślenia zarówno o literaturze, jak i antropologii. Dla nas ważne jest szczególnie semiotyczne rozumienie przestrzeni oraz pewnych znaków symbolicznych. Ważnym obszarem jest przestrzeń, przestrzeń, która daje się rozpatrywać jako trwała i zmienna, „nasza” i „obca”, wspólna i wyłączona, sakralna i codzienna, publiczna i intymna itp. Nie trzeba wielu słów, aby zauważyć, iż zwłaszcza niektóre opozycje są dla takich środowisk bardzo ważne. Chodzi na przykład o odrębne dzielnice mieszkalne (przedwojenne Nalewki w Warszawie jako przestrzeń wybitnie żydowska, pojawiająca się obecnie w literaturze na prawach toposu), domy modlitwy i przyległe do nich tereny bezpośredniego sprawowania kultu, cmentarze poszczególnych wyznań, szkoły, zakłady pogrzebowe, usługowe itp. Jest to ten rodzaj przestrzeni, którą zwykle się określać mianem kulturowej, gdyż ma ona nie tylko sens neutralnej przestrzeni trwałej, ma pewien kulturowy naddatek właśnie. Są to miejsca, które funkcjonują jako wyznaczniki i znaki budowania tradycji, dziedzictwa narodowego. Można chyba powiedzieć, iż o ile w społeczeństwach monokulturowych istotne jest rozróżnienie na przestrzeń trwałą i zmienną, to w społeczeństwach wielokulturowych akcent kładzie się na przestrzeń kulturową właśnie, na świadome odciskanie własnej pieczęci na czasach i dziełach, na świadomej pracy kształtowania tradycji. Przestrzeń kulturowa to obszar trwały i/lub zmienny, pozostający jednak w obrębie szczególnych działań i wpływów danej grupy etnicznej, to obszar działań symbolicznych, przestrzeń języka, religii, sztuki. Z rozmaitych charakterystyk przestrzenności – trwała, zmienna, symboliczna, konkretna, publiczna, prywatna, intymna itd. – dla środowisk

multikulturowych najważniejsza bodaj jest przestrzeń kulturowa właśnie. Inna rzecz, że często zapomina się przy tym, iż żadna kultura nie jest czysta i jednorodna, że ani nie da się wskazać jej absolutnego początku, ani jednoznacznie wykluczyć wpływów, interferencji i zapożyczeń. Jeśli się uda wydobyć w danej kulturze te walory, ukryte tradycje i wątki, to można zacząć budować porozumienie międzyetniczne. Sztuczne oddzielanie jednej kultury od drugiej jest nie tylko nieprawomocne, ale i niebezpieczne, gdyż grozi wybuchem nienawiści. Chodzi o zrozumienie podstawowej reguły takiego współistnienia: otóż mieszkańcy jakiegokolwiek pogranicza kulturowego przynależący etnicznie do różnych grup, znajdując się obok siebie, żyjąc bok w bok wytwarzają obszar interetniczny. Jego cechy i przejawy to przede wszystkim wielojęzyczność, wielowyznaniowość i wieloobyczajowość, to zaś służy tworzeniu tolerancyjnego i zdystansowanego podejścia do własnej kultury, do – w warunkach sprzyjających – powolnego zacierania nacjonalistycznego stosunku do innych. Społeczny niepokój, napięcia wewnątrzetniczne prowadzą z kolei do wyostrzenia „mojego”, deprecjonowania i odrzucania „obcego”, zatargi polityczne i religijne ujawniają nasiloną nietolerancję i wrogość. Taki obszar ma zatem silną skłonność do zachowań ekstremalnych i wartościowego go trzeba ambiwalentnie. Obszar jednorodny etnicznie nie stawia pytań o identyczność, nie zmusza nikogo do dokonywania samookreśleń, czego nie da się uniknąć w środowiskach wieloetnicznych, wymieszanych. „Trzeba wreszcie zasygnalizować i to, że pogranicze jest tak obszarem kulturowej integracji, jak i dezintegracji, że pełni rolę czynnika znoszącego kulturowe, etniczne i nawet wyznaniowe podziały, zarazem jednak – zwykle za sprawą manipulacji politycznych – staje się przestrzenią kulturowego odseparowania” – pisze Jacek Kolbuszewski<sup>9</sup>. Wiemy, że to właśnie czynniki polityczne stały się przyczyną dwudziestowiecznych migracji, etnicznego wymieszania, jeżeli nie etnicznych czystek. Stąd wzięło się rozróżnienie Ossowskiego na „ojczyznę prywatną”

---

<sup>9</sup> Jacek Kolbuszewski, *Pejzaż semiotyczny pogranicznych cmentarzy*, (w:) *Pogranicza jako problem kultury*, pod red. Teresy Smolińskiej, Opole 1994, s. 78.

i „ojczyznę ideologiczną”, tu ma swoje źródło obfita w Polsce i gdzie indziej literatura małych ojczyzn. Kategoria ta zamyka w sobie intymne, pierwotne jakości emocjonalne związane z krajem lat dziecinnych, które można określić jako odczuwane, podczas gdy ojczyzna ideologiczna łączy się z wartościami wyuczonymi (przez instytucje państwowe typu szkoła, wojsko, urząd itp.). Wewnętrzny układ sił w społeczeństwach multikulturowych zależy od tego, jak mają się wobec siebie poszczególne etnosy: czy są równoważne, czy też któryś jest dominujący. W pierwszym wypadku można myśleć o wytworzeniu czegoś w rodzaju kultury regionalnej, gdzie wszystkie te elementy współtworzą wielowątkową kulturowo całość, w drugim trzeba się liczyć z procesami asymilacyjnymi, które na ogół mają jeden kierunek: mianowicie grupa słabsza ulega stopniowo wpływowi grupy silniejszej, co oznacza przyjmowanie jej ideologii, wzorców osobowych, akceptację struktury społecznej, systemu myślenia, słownictwa, obyczaju, wreszcie akceptację obcej tradycji jako tradycji własnej.

Tyle w skrócie na temat aspektu etnicznego, który jedną ścianą przylega do antropologicznego. W tym z kolei systemie myślenia ważną kategorią jest kategoria granicy, centrum i peryferii, *sacrum* i *profanum*. Chyba najbardziej dramatycznym węzłem w społeczeństwach wielokulturowych jest pogodzenie tych wszystkich kwestii. Rzecz w tym, że naturalną potrzebą każdej grupy etnicznej staje się oddzielenie „naszego” od „ich”, swojskiego od cudzego, co implikuje kilka kolejnych kwestii: tworzenie wewnętrznych podziałów i granic, ustanawianie własnego centrum, a dokładniej traktowanie swojego etnosu jako centrum właśnie z jednoczesnym marginalizowaniem wszystkich innych. Centrum, aby mogło pełnić swoją organizującą funkcję, musi zostać poddane sakralizacji, co z kolei przywołuje opozycyjną kategorię *profanum*, zwyczajności, codzienności, nie-świętego. Poza granicami „mojego-naszego” otwiera się obszar obcy, groźny, nieczysty, czego się nie zna, co zagraża, bywa rozumiane jako przeklęte i brudne. Dziś oczywiście można myśleć tak ostro tylko teoretycznie, cywilizacja wielkomiejska oswoiła nas z tym, że wciąż stykamy się z czymś obcym, czego albo musimy się nauczyć albo odrzucić. Wszelkie miejsca styku

traktowane jednak były i są jako szczególnie narażone na złe i niebezpieczne wpływy, wymagają uwagi, zręczności i czujności. W przypadku getta wszelkie próby odejścia z własnego środowiska, asymilacji i emancypacji obyczajowej traktowane były jako zdrada, odejście z centrum, zlekceważenie *sacrum*. Ruch w kierunku zewnętrznym traktowany był zawsze jako ruch ku śmierci, ku unicestwieniu i destrukcji<sup>10</sup>. Przekroczenie zakazanej granicy bywało w środowiskach żydowskich traktowane jako śmierć cywilna, po kimś takim odprawiano w kręgu bliskich modły jak po umarłym, a imię jego było tabu, nie wolno go było wywoływać. Skomplikowany jest też zawsze układ między centrum a peryferiami. Pogranicze kulturowe nie jest i nie może być centrum z natury, gdyż rozsadzane jest zbyt dużą liczbą sił. Centrum zaś aby spełniało swoje funkcje, musi być jednorodne i wewnętrznie dobrze skonsolidowane. Zarazem jednak każda etnia takie centrum, często sakralizowane – niech to będzie świątynia, rynek, dom ludowy itp. – powołuje, co stwarza rozliczne kłopoty. Dopiero wyjście z poziomu istnienia etnicznego na interetniczny pozwala ominąć te kłopoty, stwarza szansę na zgodne współżycie. I to nie pod ciśnieniem wymogów państwowości, co zostało narzucone w ostatniej ćwierci XIX wieku i trwało przynajmniej sto lat, ale w warunkach nowoczesnego państwa, które rozumie się jako system organizowania ogólnych planów gospodarczych przy pozostawieniu znacznej autonomii w organizowaniu życia społecznego samym jego podmiotom. Państwo przestaje być współcześnie traktowane jako centrum, nacisk kładzie się na komunikację międzykulturową. Uznaje się coraz bardziej fakt, że żadna kultura nie jest czysta i jednorodna, że można tylko mówić o takich czy innych dominantach, *political correctness* sprawia, iż pewne rzeczy i zachowania „nie uchodzą”, co nawet jeśli nie jest szczerze i autentyczne – przynosi dobre rezultaty. Przede wszystkim jednak zdajemy sobie sprawę, iż zetknięcie się kultur oznacza wzmożony namysł i nad jedną, i drugą kulturą, nad szukaniem tego, co je łączy i dzieli, coraz częściej

---

<sup>10</sup> Por.: Piotr Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, (w:) *Pogranicza jako problem kultury*, op. cit., s. 143–152.



być może po to, aby się porozumieć. Jest to pytanie o sposoby i poziomy przenikania jednej kultury do drugiej, metody jej asymilacji, rezultaty wzajemnego docierania się dwu (czy więcej) spotykających się kultur, ich społeczną akceptację poprzez urządzanie życia obyczajowego i kulturalnego danych społeczności etc.

Dziś powszechnie doświadczamy „pogranicza kulturowego” i to w wielu aspektach znaczeniowych. Przede wszystkim dlatego, że brakuje wyrazistego centrum, centra są płynne, przemieszczają się (poza, może, politycznymi, ale te nas tutaj nie interesują). Na zatarcie się tych granic ma niewątpliwy wpływ powszechna dziś kultura masowa (popularna), co oznacza, że posługujemy się podobnym językiem, stylem mówienia, używamy języka ogólnego, aby się nie wyróżniać, chcemy, aby inni rozumieli nas w sposób bezkonfliktowy. Coraz mniejsze znaczenie mają także kwestie religijności, które zwłaszcza w pokoleniu młodych ludzi nie wywołują już takich jak dawniej namiętności i fundamentalistycznych nieporozumień. Zunifikowane i uproszczone zostały obyczaje, pozbawione swoistości etnicznej czy grupowej, zwyczaj etniczny praktykują od święta grupy folklorystyczne, ale na co dzień występują rzadko. Dąży się raczej do tego, aby się niczym nie wyróżniać, nikogo nie drażnić. Kultury etniczne zanikają na rzecz kultur oficjalnych, które kreują w tej chwili przede wszystkim potężne media. Kultura masowa sprawia także, że zanika myślenie symboliczne, charakterystyczne i swoiste zarazem dla poszczególnych kultur etnicznych, dominujące staje się myślenie obrazowe, ikonniczne. W tym sensie mówię o pograniczu kulturowym: chodzi mi o to, że na naszych oczach obserwujemy, jak zmagają się kultura tradycyjna – zarówno ta tzw. wysoka, inteligencka, jak i kultury etniczne – z kulturą popularną. Opisywali je wnikliwie i raczej krytycznie Antonina Kłoskowska czy Marcin Czerwiński. Deleuze i Guattari, wprowadzając kategorię kłączy (*rhizome*), próbują odwrócić to negatywne nacechowanie. Mówią mianowicie o zasadniczym splątaniu i wielorakości źródeł kultury współczesnej, w której zauważyć winniśmy nie tylko to, co jest efektywną powierzchnią, ale co tworzy też splątany, chaotyczny, „dziki” podziemny wzór. Wymieszanie oznacza jednak konieczność pracy



poznawczej poprzez wzajemnie dopowiadanie się i tłumaczenie, poprzez – dialog. Ta bachtinowska kategoria może nam się i tym razem przydać; kultura współczesna jest kulturą dialogizującą – i takie są, takie powinny być kultury pogranicza. Poszczególne kultury składowe, jak i ich uczestnicy skazania są na rozmowę. Żadna z kultur nie może już sobie dzisiaj rościć prawa do pełni i wyłączności, wszystkie otwarte są na dopływy i dopowiedzenia. Tylko takie kultury zdolne są do wejścia w dialogowy kontakt z inną kulturą czy świadomością. Dialogowa koncepcja kultury współczesnej łączy się z pewnymi modelami postępowania badawczego, a mianowicie z komparatystyką kulturową, opartą na badaniu stereotypów narodowych, heterostereotypów, z imagologią itp. Badanie takie niezwykle wyraźnie wskazuje na zjawisko powszechnej semiozy rzeczy i zjawisk, ich postępującej symbolizacji. Zmieniają się władze, nazwy państw i rządy, ale trwa przedmiot, budowla, pewien typ obyczaju i świadomości, które – jeśli je dobrze rozpoznamy -, mogą stać się elementem ocalającym tradycję, jednolitość, swoistość, niepowtarzalność i zwartość danego regionu. Często ten świat przedmiotów materialnych staje się nośnikiem i depozytariuszem wartości metafizycznych. Rozumieli to dobrze wielcy wygnańcy historii: Grass, Lenz, Canetti, Miłosz, Kuśniewicz, Iwaszkiewicz, by nie sięgać już do Mickiewicza czy Owidiusza.

# (Auto)-biografia, czyli próba tożsamości<sup>1</sup>

---

Idęę mojego tekstu określa najlepiej tytułowe słowo „próba”. Zasadnicza dla tego sformułowania problematyka tożsamości ma bardzo bogatą literaturę i odległą tradycję, jak wiele innych pojęć głównych europejskiego paradygmatu myślowego – grecką (platońską). W pracach dotyczących autobiografizmu wskazuje się też chętnie na św. Augustyna i jego klasyczne dla tego typu narracji *Wyznania*. Nie jest moim zamiarem śledzenie tego pojęcia w dziejach filozofii, jednak wśród trzech poziomów, które – jak sędzę – dobrze służą refleksji nad całym zagadnieniem, znajdzie się także miejsce dla refleksji filozoficznej. Po pierwsze więc wyodrębniam poziom filozoficzny, po drugie – antropologiczny, po trzecie – literacki. Przyjrzyjmy się im po kolei, gdyż każdy wnosi do tego rozumienia znaczenia i pytania swoiste.

## Poziom filozoficzny

Dwa aspekty tego myślenia wydają się mieć znaczenie pierwszorzędne: po pierwsze kategoria osoby ludzkiej i jej podmiotowości, po drugie – teoria ekspresji. Wiele mówi się o tym – zwłaszcza od czasu Augustyna – że tekst nacechowany osobiście (autobiograficznie, intymnie) możliwy był tylko w takiej kulturze, która respektuje prawo jednostki ludzkiej do pełnego wyrażania siebie i która

---

<sup>1</sup> Zapis taki sugeruje, iż zasadniczo interesuje mnie tu szeroko rozumiana biografia ujawniona w tekście literackim, biografia zarówno autora, jak i bohatera; w szczególnych jednak przypadkach będę mówił o autobiografii w ścisłym tego słowa znaczeniu.

ustala, że indywiduum ludzkie może stać się swoistym ośrodkiem jakiegoś świata. Przekonanie, iż osoba ludzka jest ważna sama przez się i sama dla siebie, że jej sądy o sobie i świecie zewnętrznym mają szczególną i dającą się przenieść na płaszczyznę powszechności wartość poznawczą, że jest całością integralną i zdolną do wyrokowania o świecie dookolnym – dopiero takie założenie wyjściowe mogło doprowadzić do ukształtowania się form wypowiedzi, które nas interesują. Mówił o tym dobitnie Gusdorf<sup>2</sup>. Emancypacja indywiduum ludzkiego miała charakter procesu i w kulturze nowożytnej stopniowo wyłaniał się człowiek w pełni świadom swoich sił umysłowych i władzy sądenia. Kartezjańskie „cogito” wraz z jego drugim członem było ukoronowaniem tego procesu, którego przedaktem można by nazwać słynne tezy Lutera na temat konieczności zmian w Kościele katolickim. Luter bowiem był człowiekiem, który miał odwagę indywidualnego podjęcia zasadniczej rozprawy z instytucją, której był członkiem, a która go z jednej strony zawstydziała swoimi praktykami, a z drugiej frustrowała sugestiami, że jego uczynki mogą okazać się niewystarczające do tego, aby osiągnąć zbawienie. Stąd ustanowienie kanonu wiary i łaski. Na innym planie podobnym gestem było dzieło Kopernika, które kwestionowało system geocentryczny i tym samym uderzało również w doktrynę Kościoła. Jest to, jak dowcipnie skwitował tę rzecz Michel Foucault, pierwsza z ran zadanych narcystycznej świadomości człowieka (drugą stanowiła teoria ewolucji Darwina, trzecią – teoria podświadomości, czy raczej przeświadczenie o dwoistej strukturze świadomości opisanej przez Freuda). Oświecenie wraz z jego wielką narracją (termin Lyotarda) dotyczącą emancypacji rozumu ludzkiego, uwolnienia świadomości człowieka spod ciśnienia dogmatów wiary, a następnie dziewiętnastowieczne koncepcje społeczeństwa klasowego i uwikłanej w nie jednostki były tych procesów kontynuacją. Ten proces załamał się, jak się wydaje – na przełomie XIX i XX wieku za sprawą filozofii Nietzschego, teorii Freuda i – już w wieku XX – filozofii Heideggera. Nietzsche podważył mianowicie

---

<sup>2</sup> G. Gusdorf, *Warunki i ograniczenia autobiografii*, tłum. J. Barczyński, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1, s. 261–278.

kategorię moralności, która była do tej pory fundamentem życia jednostki i społeczeństwa i wydawała się nienaruszalnym kamieniem węgielnym ich bycia, a ponadto różnicując ludzi na „dostojnych” i – powiedzmy oględnie – innych, wprowadził niebezpieczny trop myślowy, wedle którego już nie każdy człowiek mógł wzbudzić zaufanie do swoich sądów. Freud, jak się powszechnie sądzi, rozbił przeświadczenie o integralności, harmonijności i władzy sądenia człowieka ujawniając, że obok tego, co świadome i rozumne, tkwi w nim to, co nieświadome, szalone, nie do opanowania i tym samym zakwestionował prawo indywiduum ludzkiego do wypowiedzania ostatecznych sądów, a w każdym razie odebrał im sankcję prawdy. Podmiotowość wypowiedzi rozumiana jako legitymacja prawdziwości i rzetelności, zaufania i głębi została radykalnie zakwestionowana. Dwudziestowieczna refleksja filozoficzna, zwłaszcza Heidegger i Sartre, będzie mówić o braku uzasadnienia dla istnienia człowieka w świecie (Heideggerowskie *Geworfenheit* – wrzucenie w byt i pesymizm egzystencjalistów francuskich), o jego przypadkowości, co naturalnie odbiera także mowie takiego indywiduum solenność i powagę. Bycie – według Heideggera – jest źródłem i racją samo dla siebie, nic innego, zewnętrznego nie określa jego istoty. Z tym zresztą łączy się przeświadczenie, iż filozofia XX wieku jest filozofią wiedzy, a nie filozofią życia<sup>3</sup>. Wiedza natomiast, niezwykle rozpleniona, ekspansywna i nieobliczalna zadaje cios za ciosem integralności osoby ludzkiej, prowadząc do rozbicia świata, w którym ona funkcjonuje i zamęczając myślenie bądź fragmentaryzując je do tego stopnia, iż człowiek nie jest w stanie uchwycić idei całości własnego istnienia, a tym mniej – określić jego sens. Powszechne dziś przekonanie o odejściu paradygmatu oświeceniowego<sup>4</sup> i nadejściu epoki przygodności, incydentalności,

---

<sup>3</sup> Zob.: M. Siemek, wstęp do: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978. Podobnie wypowiada się Barbara Skarga we wstępie do swojej pracy pt. *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.

<sup>4</sup> Zob.: M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia, Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz Warszawa 1994; J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, (w:) *Postmodernizm*. Antologia przekładów pod red. R. Nycza, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1997, s. 25–46; J.F. Lyotard, *Kondycja*

wymieszania i nijakości<sup>5</sup> stworzyły szczególnie pesymistyczny obraz człowieka po holocauście (bo to doświadczenie graniczne). Temu chaosowi i pesymizmowi próbowała się najpierw przeciwstawić chrześcijańska myśl egzystencjalna w osobach Gabriela Marcela, Paula Ricoeura, czy u nas współcześnie Józefa Tischnera (*Spór o istnienie człowieka*, 1998), która jednak nie wytrzymuje współzawodnictwa z myślą zorientowaną agnostycznie i bezwyznaniowo. Taką orientację zbudowała, jak się wydaje, myśl Bubera, a zwłaszcza Lévinasa, gdzie jeśli nawet pojawia się Bóg, to raczej jako intelektualna idea, a nie jako Bóg osobowy<sup>6</sup>. Tę orientację na gruncie polskim reprezentuje pisarstwo filozoficzne Barbary Skargi, a zwłaszcza jej książka *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne* (1997). We wszystkich tych tekstach dochodzi do głosu radykalny sprzeciw wobec rozpowszechnionej świadomości nędzy człowieczej, jego niezdolności do mówienia i sądzenia, chce się tu bronić jego podmiotowości i wartości jego sądzenia. Skarga mówi dobitnie: „Nie podzielam tezy o śmierci człowieka, ani niechęci do humanizmu w rozmaitych wymiarach, jak gdyby istniał tylko w jednej formie nadanej mu przez Sartre’a. Odrzucam stwierdzenia, według których człowiek nie jest źródłem ani doświadczeń, ani myśli, ani autorem tych lub innych wydarzeń. Nie sądzę, by wszelkie filozofie, które coś mówią o człowieku, należało uznać za błędne, ulegające ilu-

---

*ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995; M. Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988 i in.

<sup>5</sup> Por.: Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, op. cit.; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996; *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, pod red. A. Jawłowskiej, M. Kempnego i E. Tarkowskiej, Warszawa 1993; G. Vattimo, *Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej*, tłum. M. Potępa, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. V, 1996, nr 1; M. Mead, *Kultura i tożsamość*, tłum. J. Hołówka, Warszawa 1978.

<sup>6</sup> Por.: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Wybór, przekład i wstęp J. Doktor, Warszawa 1992; E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, przedmowa T. Gadacz SP, Kraków 1994; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

zjom, a wszelkie takie pojęcia, jak tożsamość siebie, podmiot takich lub innych operacji, obecny w tym, co mówi, za puste. Dla tego nurtu filozofii nie ma podmiotu, nie ma autora. Nie ma więc także indywidualnego człowieka, człowieka konkretnego, który żyje, myśli, cierpi” (s. 5–6). W dalszej części pracy wielokrotnie potwierdzi tę myśl, budując znamienne opozycje między własnym przywiązaniem do człowieka jako istoty integralnej samej w sobie i osobnej, której zasada istotowa podważana jest często przez współczesną myśl badawczą dotyczącą filozofii języka, według której „Ja nie jest więc niczym pierwszym, nie jest źródłowe, lecz wtórne wobec aktów komunikacji, tj. aktów mowy” i że podmiot mówiący w tekście nie jest podmiotem faktycznym, gdyż w całości „został uformowany przez społeczny wymiar języka” (s. 164). Gdyby chcieć od razu zdyskontować te przeświadczenia w perspektywie literackiej, to można by powiedzieć, iż wzmożona obecność i częstotliwość wypowiedzi o charakterze bio- i autobiograficznym w XX wieku wywołana jest właśnie potrzebą wyjścia z zamętu, ratowania „własnej duszy”, jest wołaniem o pomoc w uporządkowaniu chaosu świata, który nas zalewa. Narracje takie są podejmowane jako próba przezwyciężenia przygodności oraz incydentalności istnienia i poszukiwania sensu dla niego. Jest to ten przypadek kryzysu kulturowego, który staje się źródłem aktów twórczych. Powinniśmy zmienić nasze tradycyjne rozumienie kategorii kryzysu: dla kultury każdy taki okres jest twórczy i ocalający, bowiem prowadząc do chaosu, zamieszania, niezgody i dysharmonii – prowadzi też do wykrystalizowania się nowych wartości. W gruncie rzeczy nie jest to nic nowego, bo pamiętamy, jak Spengler w *Zmierzchu Zachodu* pisał, iż każda formacja ludzka ma swój okres rozwoju i wzrostu – ten nazywał etapem kultury – i okres stagnacji, martwoty, powielania, petryfikacji – który nazwał cywilizacją. W polskim doświadczeniu trzeba by wskazać na Gombrowicza i jego pisarstwo, z którego wyziera głębokie przeświadczenie, iż tylko sytuacja napięcia, chaosu, kryzysu, dysharmonii jest w stanie wyzwolić w człowieku i w grupach społecznych zdolność do kształtowania nowych jakości, do przezwyciężania tego, co już ustalone i funkcjonujące. To bowiem, co już jest i działa, to nic innego, jak

ograniczająca forma, kostium i „gęba”. Odbierają one człowiekowi jako jednostce jego zdolność działania suwerennego i wolnego, wpisując w gotowe ramy, konwencje i tryby myślenia, sprawiają, iż jesteśmy w swoim byciu nieautentyczni. Gombrowicz nie ma co prawda złudzeń, iż przezwytyczanie martwej formy da się w życiu społecznym praktykować w takim trybie, jaki zaprezentował w postaci owych przypadków totalnej kotłowania z *Ferdydurke*; wprawdzie każda z nich pozwala wyrwać się Józiovi na jakiś czas z „przyłapania” i „uwięzienia”, ale w końcu zostaje „z gębą w rękach” i przywołuje na pomoc „trzeciego”, który uwolni go od kłopotliwej sytuacji, w jaką zapędził się porywając Zosię. Potrzebna jest jednak stale pewna doza intelektualnej czujności, która będzie kontrolowała stan naszego Ja i odpowiadała za to, aby było ono duchowo wolne, niczym nie przełamane. Swoją pierwszą powieść Gombrowicz pisał krótko po tym, jak Freud ogłosił tekst pt. *Kultura jako źródło cierpienia* (1931), gdzie pojawia się teza, iż kultura odbiera nam wprawdzie szczęście istnienia, ale gwarantuje bezpieczeństwo wprowadzając określone normy bycia, gdyż te biorą w cudgę ludzkie namiętności. Tak rozumiane bezpieczeństwo jest jednak dla Gombrowicza zapewne nie do przyjęcia, gdyż oznacza narzucenie jednostce pewnych ram istnienia, pozbawienie go owego aktywnego stosunku do życia jako zadania i wyzwania, zwłaszcza wobec innych.

Zabrnęliśmy bardzo daleko (sprowokowała mnie do tego logika wywodu), a trzeba jeszcze wrócić do drugiego podstawowego warunku, dzięki któremu literatura autobiograficzna stała się możliwa. Myślę tu o teorii ekspresywizmu Herdera, który u progu romantyzmu mówił dobitnie, iż jednostka ma prawo do własnej ekspresji, do wyrażania siebie i swoich uczuć<sup>7</sup>. Zanim doszło do pełnej realizacji tego postulatu, minął przynajmniej cały wiek, ale podwaliny pod takie myślenie zostały tam właśnie położone. To przecież nie zawsze było oczywiste, dość przypomnieć drugą skraj-

---

<sup>7</sup> Powołuje się na niego Ch. Taylor w tekście: *Źródła współczesnej tożsamości* (w:) *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. A. Pawelec, pod red. K. Michalskiego, Kraków–Warszawa 1995, s. 11.

ność, mianowicie średniowiecze i jego poczucie artystycznej skromności, nie pozwalającej kłaść artyście na dziele nawet własnego imienia, gdyż jako boskie stworzenie było tylko „ręką Boga”, kiedy wykonywało obraz, modelowało kamień czy cyzelowało litery. Ale chodzi tu o rzecz bardziej zasadniczą, a mianowicie o charakterystyczne, hierarchiczne ustrukturuowanie społeczeństw, które miało wielkie znaczenie dla feudalnej Europy, a przetrwało – choć podmywane tendencjami demokratycznymi i wolnościowymi – mniej więcej do I wojny światowej. Stabilne, zwarte i silne struktury społeczne odbierały jednostce znaczną część indywidualności, narzucając jej z góry pewną charakterystykę i tożsamość. Jednostka nie musiała walczyć o swoją tożsamość, nie musiała jej uzgadniać i „negocjować” (określenie Taylora), jednostka taką tożsamość „miała”. Ale ponieważ ją „miała” niejako od urodzenia, nie musiała też zadawać sobie o nią pytań, nie zmierzała do jej określania, nie poddawała refleksji. Dziś – za Ricoeurem – rozumie się tożsamość w dwóch aspektach: jako odrębność od innych oraz jako ciągłość własnej osoby, która wydaje się sobie tożsama mimo zmian, jakie wprowadza tutaj czas<sup>8</sup>. Przypomina w tym heglowską koncepcję Ja istotowego, które jest refleksyjne i na którym najwyraźniej funduje się nasza tożsamość<sup>9</sup>.

### Poziom antropologiczny

W tym punkcie szczególność bytu, jakim jest człowiek, da się opisać przez szereg opozycji. Po pierwsze zatem jesteśmy bytem cielesnym i bytem świadomościowym, mamy ciało i posiadamy

---

<sup>8</sup> Przywołuje je Z. Bauman w pracy *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 9. Na ten temat por.: B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, op. cit., s. 100.

<sup>9</sup> Por.: B. Skarga, *Tożsamości różnica...*, op. cit., s. 76–77. Interesującym uzupełnieniem tej problematyki jest tekst M. Siemka pt. *Ja i my. Intersubiektywność w filozofii Fichtego* (w:) *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, Warszawa 1992, s. 39–45, w którym udowadnia się, iż jeszcze przed Heglem subtelnie i dobitnie rozważana była opozycja ja-ty-my i wynikająca z niej konsekwencje dotyczące wolności, indywidualizmu i tożsamości.



zdolność myślenia ze wszystkimi tego konsekwencjami. François Chirpaz w swoim eseju pt. *Ciało* powiada nader dobitnie, iż jesteśmy ukonstytuowani we własnej cielesności i jest to warunek *sine qua non* naszego funkcjonowania również w sferze świadomości. Ciało i duch stanowią zatem jedność i chociaż wydawać by się mogło, iż nasza duchowość jest ważniejsza od naszej cielesności (por. platońską ideę ciała jako przypadkowego więzienia dla ducha), to jednak bez owej konkretnej cielesności duchowość nie mogłaby się ukształtować ani ujawnić poprzez takie czy inne formy ekspresji. Pamiętamy, jak narrator Prousta w ostatnim tomie *W poszukiwaniu straconego czasu*, znalazłszy się na koncercie w domu starych przyjaciół i czekając w bibliotece na dogodną do wejścia na salę przerwę, zdał sobie sprawę z własnego powołania i postanowił zapisać swoje życie, jak ten narrator (Proust?) lęka się, że gdyby na przykład w drodze do domu uległ wypadkowi, jego dzieło nie mogłoby się ujawnić światu, ponieważ nosi je w swojej głowie i nerwach. Jego duchowość, ukazana jako niezwykle bujna, skupiona na sobie, analityczna, cenna i głęboka, jest zarazem zależna od takiej kruchej powłoki, od ciała i jego sprawności funkcjonalnej. „Duch-umysł, choć zawsze jest ponad własnym organizmem, na świat może wychynąć tylko za pośrednictwem swego ciała” – pisze Chirpaz<sup>10</sup>. Cielesność, doświadczenie ciała stało się jednym z istotniejszych wyznaczników kultury dwudziestowiecznej, nasza wrażliwość jest przede wszystkim wrażliwością ciała. Wygnane przez kontrreformację ze społecznego dyskursu, powraca w okresie modernizmu, jeszcze szczelnie okryte, ale już zalotne i skomplikowane, by w dwudziestym wieku zajmować coraz ważniejsze miejsce w obrazie człowieka. Wobec naruszonych, niepewnych, a często zlikwidowanych tzw. wartości wyższych, symbolicznych wartości kultury i załamania się wzorca etycznego, ciało zaczyna być traktowane jako źródło legitymizujące ludzką egzystencję. Od niego się często zaczyna rozpoznawanie świata i ustanawianie prawd podstawowych. Pamiętamy, jak bohater *Kartoteki* Różewicza studiuje swoją rękę na początku tekstu, jak ją ogląda ze wszystkich

---

<sup>10</sup> F. Chirpaz, *Ciało*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 106.

stron i opisuje tę relację Ja-moja ręka jako relację zaufania, a nie tylko przynależności. Cieleśność, choć w zironizowanej postaci, stanie się istotnym wyznacznikiem ogólnych sensów jego późniejszego tekstu pt. *Stara kobieta wysiaduje* czy *Białe małżeństwo*. Wskażmy tu także na *Czarodziejską górę* Tomasza Manna czy *Malone umiera* Becketta. Ale to przecież tylko wyraziste przykłady pewnego procesu przewartościowania doświadczenia cielesności, które stało się jednym z fundamentów krytyki i metodologii feministycznej. Dyskurs feministyczny opiera się na dwóch filarach: na doświadczeniu ciała i na refleksji nad kulturową rolą kobiety<sup>11</sup>.

Ale nasze ciało ulega przecież przemianom, jakże więc myśleć tu o tożsamości. Leszek Kołakowski dotknął także tego wątku, gdy rozpatrywał kategorie tożsamościowe pisząc, że łatwo byłoby wyobrazić sobie sytuację, w której Ja dzisiejsze nie jest identyczne z Ja wczorajszym, gdyby wykluczyć pamięć. Ta, na szczęście, jest także pamięcią własnego ciała. I że niezależnie od możliwych w tym miejscu kombinacji, zakładamy jednak „ciągłość Ja jako iluzji”<sup>12</sup>, gdyż ta potrzebna jest przede wszystkim do społecznego funkcjonowania jednostki (kwestia odpowiedzialności prawnej, identyfikacji personalnej itp.). Gombrowiczowski Józio „trzydziestak” uważa jednak, że nie ma nic wspólnego z sobą – „chłystkiem”, z nastolatkiem, w którego go wtłacza Pimko. Warunkiem zachowania tożsamości ciała (osoby) jest więc pamięć. Można by tu wprowadzić inną opozycję kategorialną, mianowicie historyczność i pozaczasowość: ciało podlegałoby w tym skojarzeniu procesom historyczności (zmiany, starzenie się, amputacje, przeszczepy itp.), zaś elementem niezmiennym, pozaczasowym

---

<sup>11</sup> Por.: E. Kaschack, *Nowa psychologia kobiety*, tłum. J. Węgrodzka, Gdańsk 1996; R. Servan-Schreider, *Kobiecość. Od wolności do szczęścia*, tłum. H. Gorażińska-Frontiere, Warszawa 1998; E. Showalter, *Krytyka feministyczna na bezdrożach*, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Antologia, tłum. I. Kalinowska-Blackwood, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996 (wyd. drugie), t. IV, cz. 2; *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, pod red. J. Brach-Czajny, Białystok 1997.

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, (w:) *Tożsamość w czasach zmiany*, tłum. S. Amsterdamski, op. cit, s. 45.

byłaby pamięć. Ale czy rzeczywiście pamięć pozostaje poza podejrzeniem? Nasuwa się tu taka oto wątpliwość. Kiedy wypowiadam zdanie: „Zmieniłem się” wskazuję jednocześnie na dwa elementy: na to, że coś uległo we mnie zmianie („Zmieniłem”) i na to, co jednak pozwala mi o tym sądzić (zaimiek zwrotny „się” wraz z całą strukturą wypowiedzi) na podstawie jakiegoś metaprojektu bytowości. To, co się zmieniło, dotyczy z całą pewnością ciała, ale może też dotyczyć świadomości, a przecież właśnie w języku świadomości uzmysławiamy sobie, że taka zmiana się dokonała. Oznacza to, że nasza świadomość rozpada się na taką warstwę, która się zmienia i na taką, która jest w stanie o tym sądzić, czyli jakąś świadomość świadomości (mówił zresztą o tym Sartre: „mamy świadomość tego, że jesteśmy świadomi”, a u Gabriela Marcela czytamy: „nie można definiować świadomości, czyli »bytu dla siebie«, jako całkowitej zbieżności z »ja« (...) przekonanie jest przekonaniem tylko pod tym warunkiem, że wymyka się ono w jakiś sposób swej własnej tożsamości”<sup>13</sup>). Tożsamość zatem oparta na pamięci sprawia wrażenie klasycznej aporii, w zasadzie nieprzewycięzalnej, gdzie Ja równocześnie jest i nie jest owym toż-samym Ja, zawsze jest gdzie indziej, przed nami, nie daje się uchwycić i do końca określić. W skrajnie konsekwentnym ujęciu rzeczy należałoby powiedzieć, że tożsamość w żadnym z tych wymiarów – ani w ukonstytuowaniu cielesnym, ani poprzez pamięć – nie daje się uchwycić. To rzutuje przecież na teksty zorientowane intymnie: trzeba przyjąć założenie, że ich „prawda” jest równie konwencjonalna, jak „prawda” literatury realistycznej<sup>14</sup>.

Sprawa następną łączy się z rozumieniem jednostki w jej uwikłaniach rodzinno-grupowo-społecznych. Podstawowym dramatem, jaki się tu ujawnia jest ten, który dzieje się między Ja jednostkowym, izolowanym i zamkniętym we własnej świadomo-

---

<sup>13</sup> Zob.: J.-P. Sartre, *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, (w:) *Filozofia egzystencjalna*, oprac. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965; tegoż *Problem nicości*, Białystok 1991; G. Marcel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 172.

<sup>14</sup> Por.: M. Głowiński, *Cztery typy fikcji narracyjnej*, (w:) *Teoretycznoliterackie tematy i problemy*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1986, s. 25–35.

ści i własnym świecie a Ja rozumianym jako część jakiejś większej całości. Jak wiadomo, jest to kolejna płaszczyzna, która stwarza niezliczone napięcia tożsamościowe. Z jednej strony pragniemy istnieć dla siebie, z drugiej zaś potrzebny nam jest drugi, czy – według Lévinasa – Inny, który pozwoli wyrwać się nam z własnej immanencji, odnaleźć jakąś wartość poza sobą, transcendować. Zwłaszcza filozofia ponietzscheańska zwraca bardzo silnie uwagę na ten element; Inny stał się dla współczesności warunkiem kształtowania normalnego świata odczuć i wartości. Tischner mówi obrazowo: „Byt-dla siebie staje się sobą poprzez inne bycie-dla-siebie. Jestem dla-siebie poprzez ciebie. I ty jesteś dla-siebie poprzez mnie. To »poprzez« stwarza napięcia, może bowiem oznaczać: »dzięki«, »na przekór«, »wbrew« itp.<sup>15</sup> To kwestia bardzo trudna, owo uwięzienie między Ja a Innymi. Istnienie w „kościelce Boskiej” było – jak się zdaje – zadaniem o wiele łatwiejszym niż współczesne, dla wielu jedynie możliwe – istnienie w gombrowiczowskim „kościelce ludzkiej”. Stąd bierze się koncepcja masek, ról społecznych, gier międzyludzkich itp., które oznaczają ni mniej ni więcej, tylko instrumentalizację zarówno siebie, jak i innych w tym procesie. Znakomitym przykładem takiego stanowiska jest powieść Josepha Hellera pt. *Coś się stało* czy *Mróz* Thomasa Bernharda. Bohater Hellera postrzega kolegów w pracy wyłącznie jako konkurentów, których należy różnymi drogami unieszkodliwiać, zaś najbliższą rodzinę jako ludzi, z którymi nie można być, tylko trzeba z nimi grać. Ponieważ nie ze wszystkimi może w tej grze odnieść sukces, wykorzystuje wypadek, aby zamordować syna, na którym najbardziej mu zależało, a który zadawał mu największe cierpienia psychiczne. Zygmunt Bauman wskazuje na cztery strategie współczesnego człowieka, które – choć znane i dawniej – współcześnie mogą występować współbieżnie w praktyce egzystencjalnej poszczególnych jednostek. Wymienia spacerowicza, turystę, włóczkę i gracza. Według niego bowiem charakterystycznym dążeniem ponowoczesności jest raczej brak tożsamości, jej rozproszenie czy wielość niż tożsamość pełna, zwarta, określona

---

<sup>15</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 219.

i jedna na całe życie<sup>16</sup>. Charles Taylor mówi, że tożsamość jest potrzebna każdemu człowiekowi przede wszystkim dlatego, że stwarza jednostce horyzont etyczny i że jest to tożsamość wewnętrzna. Można by tu zauważyć zasadniczą sprzeczność z tezą Baumana, trzeba jednak przypomnieć inne istotne rozpoznanie tego ostatniego, który twierdzi, iż w świecie współczesnym nie obowiązuje żaden system etyczny rozumiany jako ogólna i powszechnie obowiązująca rama modalna, są za to tylko zindywidualizowane wybory moralne – w tym sensie jego modele człowieka współczesnego wydają się być w tym systemie dobrze ulokowane<sup>17</sup>. Nycz, mówiąc o zasadniczym wyobcowaniu człowieka dwudziestego wieku, podkreślając, że na ogół jest on „przybyszem”, wskazuje na dwie strategie: programowego zadomowienia (wariant Miłosza) i konsekwentnej obcości (wariant Gombrowicza)<sup>18</sup>. Taylor sugeruje z kolei konieczność uzgadniania – jak to nazywa – z otoczeniem własnej osobowości. Słowem: możemy sobie jako jednostkowe i izolowane Ja projektować dla siebie różne programy bytowe, ale sensu nabierają one dopiero wtedy, kiedy zostaną zaakceptowane przez grupę, w której funkcjonujemy, inaczej mogą się wydać ekstrawagancją i będą traktowane niepoważnie. Rozdarcie naszego Ja między wymiar indywidualny a społeczny jest oczywiste i w takich okolicznościach poszukiwanie tożsamości rodzi szereg pytań i problemów, przede wszystkim o koszty przystosowania się, rodzaj kompromisów, teorię uników, kamuflażu, gry itp.

Pojawia się też pytanie zupełnie podstawowe, mianowicie gdzie umiejscowić naszą tożsamość, na czym ją oprzeć. Tożsamość przedmiotów, świata rzeczy, sartre’owskich „bytów w sobie” jest obiektywna, daje się łatwo ustalić i opisać, ale tożsamość człowieka jest

---

<sup>16</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, (w:) *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit., s. 16 i nast.

<sup>17</sup> Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, op. cit., s. 10; Z. Bauman: *Moralność bez etyki*, (w:) *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit.

<sup>18</sup> R. Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem”. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 1999, nr 5, s. 41–51.

nieuchwytna, migotliwa, Marcel nazywa ją „jakością odczuta”<sup>19</sup>. Mamy, jak wiadomo, świadomość przeszłości, naszą terażniejszość i naszą przyszłość (choć tylko jako projekt). Reinhart Koselleck w pracy *Vergangene Zukunft* (*Miniona przyszłość*) wprowadza tu pojęcia horyzontu doświadczenia (przeszłość) i horyzontu oczekiwań (przyszłość) – podejmuje te kategorie Paul Ricoeur w swoim tekście *Pamięć – Zapomnienie – Historia* zwracając uwagę, że na dobrą sprawę nie mamy terażniejszości, że zawsze istniejemy pomiędzy naszym wczoraj a naszym jutro, dzisiaj jest terenem niepewnym i przejściowym<sup>20</sup>. Terażniejszość jest „dialektyczną mediacją pomiędzy przestrzenią doświadczenia i horyzontem oczekiwań w tej mierze, w jakiej jest wypełniona niedawną przeszłością i nadciągającą przyszłością” (s. 24). Z logicznego i – powiedzmy: zdroworozsądkowego – punktu widzenia kategorię tożsamości powinniśmy łączyć z terażniejszością, gdyż to w niej jesteśmy umiejscowieni i w niej myślimy rzutując naszą świadomość zarówno w tył, jak i naprzód. Więcej nawet: dość powszechnie mówi się dzisiaj o „pokoleniu bez pamięci”, przez co wyraża się przeświadczenie, iż świadomość trwania w historii jest dziś mocno rozrzedzona i niepewna, że wypełniona jest ona przez ekspansywną, zaborczą i imperialistyczną terażniejszość, która uwodzi mnóstwem pokus, rozbudowaną przedmiotowością, hedonistycznymi obietnicami i ułatwionymi wyborami moralnymi<sup>21</sup>. Ale zarazem ta terażniejszość rozumiana ontologicznie jest nieuchwytna, przypomina coś na kształt eleackiego paradoksu strzały: można powiedzieć, że w dowolnie małym, ale dającym się pomyśleć odcinku czasowym, zupełnie jej nie ma, znika. Czy zatem nasza tożsamość winna łączyć się tylko z przeszłością, czy tylko zakotwiczać w zaledwie pomyśla-

<sup>19</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 201.

<sup>20</sup> R. Ricoeur, *Pamięć – zapomnienie – historia*, (w:) *Tożsamość w czasach zmiany*, tłum. J. Migasiński, op. cit., s. 23 i nast, por.: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, s. 349–375.

<sup>21</sup> Por.: J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, (w:) *Postmodernizm...*, tłum. T. Komendant, op. cit., s. 175–189.

nym? – to kolejna zagadka tożsamości. Powszechne przeświadczenie sytuuje ją i kojarzy z naszym teraz, a to – jak widać – jest mocno podejrzane i niepewne. Można by więc powiedzieć, iż dokonało się w tym miejscu jakieś istotne przesunięcie punktu ciężkości, w którym to procesie iluzja trwania wyłącznie w terażniejszości nabiera coraz większego znaczenia.

Wreszcie należy też zwrócić uwagę na swoistą podwójność ludzkiego Ja. Jest ono Ja poznającym i Ja aksjologicznym<sup>22</sup>. Ja ontologiczne jest tu w zasadzie oczywiste, ale tylko jako heideggerowskie *Dasein*, to znaczy bycie bytu, a nie tylko byt; byt pozbawiony myśli i świadomości swojego bycia nie wchodzi tu w rachubę, gdyż nie posiada świadomości swojego istnienia, a więc nie ma i tożsamości. Ta szczególna właściwość przyznana jest tylko człowiekowi, co jest dla niego wielkim zaszczytem, ale i trudnością. Jak wiadomo, między poznaniem a wartościowaniem pojawia się przepaść, to-samo doświadczenia nie jest tym-samym sądenia. Ten rozróżnienie jest zwłaszcza widoczny w naszym dwudziestowiecznym doświadczeniu, gdzie nie obowiązuje zasada wspólnej etyczności i prawdy. Zasadę wspólnej etyki zakwestionował już Nietzsche mówiąc, że nie ma takiego bytu jak moralność, a jedynie są moralne osądy rzeczy i zjawisk, a te są zawsze powiązane z większością. Bauman dopowiedział to współcześnie – zresztą w sensie pozytywnym – że brak ramy etycznej zmusza jednostkę do wyborów indywidualnych, do moralnej odpowiedzialności i swoistej w tym zakresie emancypacji (*Dwa szkice o moralności...*). Z kolei Skarga mówi, iż filozofia do końca XIX wieku podejmowała kwestie człowieka, a w związku z tym także kwestie etyczne (aksjologiczne), filozofia dwudziestowieczna jest przede wszystkim filozofią wiedzy i dla tej ważniejsza jest poznawczość. Poznawczość z kolei, właściwa kulturze Zachodu, doprowadzić miała do ukształtowania tzw. kultury immanencji, zamknięcia na tajemnicę Innego. Inny bowiem to przede wszystkim – według Lévinasa – wymiar etyczny, a nie wymiar poznawczy. Zbliżając się do Innego, musimy wyzbyć się tendencji do wpisywania go w gotowe schematy i roz-

---

<sup>22</sup> Por.: J. Tischner, *Filozofia człowieka*, Kraków 1991.



poznania, gdyż te dowodzą intencji autorytarnych lub nawet totalizujących. Sens, właściwy kulturze immanencji, nie może wyprzedzać spotkania. Sens bowiem w tej kulturze, to proces sprowadzania nowych doświadczeń do tego-samego, tymczasem spotkanie z Innym może realizować wymiar etyczny tylko wtedy, kiedy nie przychodzimy na nie z gotowym schematem sensu. Najczęściej dzieje się jednak tak, że właśnie gotowy system (schemat, model) sensu wyprzedza takie spotkanie, przez co jest ono powierzchowne, zagarniające i nieudane, nie jest w stanie wytworzyć wartości etycznej. Można by dopowiedzieć, że w dziele Gombrowicza takie spotkanie unieważnia wszechogarniająca i wszechrządząca gotowa Forma. Lyotard w swoim studium pt. *Kondycja ponowoczesna* wyraźnie stwierdza, że wiedza, uważana za fundament naszej kultury i tak silnie gloryfikowana (bo pozwala sprawować władzę), jest rozproszona i nie jest w stanie wykształcić wspólnego dyskursu, w którym byłoby – być może – także miejsce na sądy wartościujące. Człowiek dwudziestowieczny jest przede wszystkim bytem doświadczającym, poznającym, a nie wartościującym.

## Poziom literatury

Żywiół (auto)-biografizmu stał się współcześnie jednym z bardziej znaczących czynników literatury. Pojawia się w tekstach wyraźnie intymnie nacechowanych typu pamiętnik, dziennik, list, wypowiedź osobista, w autobiografiach w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale także w powieściach biograficznych i w tekstach zasadniczo fikcyjnych, w których jednak da się uchwycić pewne podobieństwo między autorem a bohaterem (narratorem) itp.<sup>23</sup> Nastąpił wyraźny odwrót od literatury konsekwentnie fikcyjnej w kierunku autentyzmu, choć zapomina się przy tym, że ten autentyzm

---

<sup>23</sup> Zob.: M. Czermińska, *Postawa autobiograficzna*, (w:) *Studia o narracji*, pod red. J. Błońskiego, S. Jaworskiego i J. Sławińskiego, Wrocław 1982, s. 223–235; tejeż, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Universitas, Kraków 2000; R. Lubas-Bartoszyńska: *Między autobiografią a literaturą*, Warszawa 1993.



stał się także swoistą konwencją literacką. Szczerłość, której tak bardzo pożądaną, i tu okazała się złudzeniem. Sam Miłosz pisze: „Jest rzeczą jasną, że szczerłość jest niemożliwa i że im więcej zachowuje się jej pozorów, tym większa rola przypada konstrukcji” (*Rodzinną Europą*, 1958, s. 10). Tzw. „pakt autobiograficzny” według Lejeune’a polega przecież na tym, że czytelnik skłonny jest dopatrywać się elementów autobiograficznych nawet tam, gdzie ich nie ma, zaś nadawca tekstu godzi się na wynikające z tego konsekwencje. Autobiografizm jest wedle tegoż tyle „stylem lektury”, co i „odmianą pisarstwa”<sup>24</sup>. Odbiorca wydaje się widzieć ostrzej kwestie, rozpoznawać lepiej ich wartość, kiedy opowiadane są z perspektywy kogoś autentycznego, a nie abstrakcji w postaci bohatera fikcjonalnego. Gdyż nawet nie chodzi o prawdziwość tego, co w takiej czy innej narracji autobiograficznej się pojawia, lecz o znaczenie, sens tego opowiadania. Znaczenie – dodajmy – zarówno dla tego, kto opowiada (tu rozważać trzeba poziom wypowiedzania, kształtowanie narracji, sygnały metaświadomości itp.), jak i dla recypienta. A to znaczenie wydaje się być dobitniejsze i bardziej przekonujące wtedy, kiedy jest podstemplowane konkretnym imieniem i nazwiskiem. Dlatego pewne elementy fikcjonalności zostały przewyżczone, to, co dawniej autor wkładał w usta swoich bohaterów, teraz wypowiada we własnym imieniu: imiona autora i bohatera tekstu są tożsame. Chociaż nie oznacza to we wszystkich wypadkach zrównania istoty autora tekstu z autorem funkcjonującym w tekście. Trudno na przykład Gombrowicza-autora identyfikować w sposób absolutny i bezwzględny z Gombrowiczem z *Trans-Atlantyku* czy z tekstów późniejszych; Gombrowicz w tekście jest swego rodzaju figurą literacką, kreacją noszącą wprawdzie imię autora i dającą się z nim identyfikować poprzez pewne sygnały podobieństwa (np. opis statku i towarzystwa, z którym Gombrowicz przybył do Argentyny w 1939 r.), ale całkowite utożsamienie byłoby błędem. Zarówno czytelnicy, jak

---

<sup>24</sup> Ph. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, tłum. A. Labuda, „Teksty” 1975, nr 5; tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. Regina Lubas-Bartoszyńska, tłum. Wincenty Grajewski, Stanisław Jaworski, Aleksander Labuda i Regina Lubas-Bartoszyńska, Universitas, Kraków 2001.

i pisarze dojrzeni do momentu, w którym o pewnych istotnych problemach można mówić wprost, bez literackiej kostiumologii. Pisarstwo (auto)-biograficzne ufundowane zostało na kilku podstawowych przeświadczeniach, które tu przypomnę tylko w wielkim skrócie. Najpierw kryteria formalne:

- a) identyczność autora, narratora i bohatera;
- b) przedmiotem oglądu jest za każdym razem biografia autora wpisana – gorzej lub lepiej, z użyciem bogatszego lub całkiem uboższego instrumentarium – w historię narodową i powszechną oraz w kulturę dwudziestowieczną;
- c) zasada antyfikcjonalności, która nie wyklucza kreatywności;
- d) prawo łączenia referencjalności dotyczącej faktów z zasadą refleksyjności, ustalającą ich znaczenia (łączy się to automatycznie z charakterem użytego języka): niekiedy utwory te przechodzą w struktury eseistyczne;
- e) otwartość – termin „literatura intymna” stosuje się tu dlatego, że autor na ogół nie oszczędza ani siebie, ani innych, choć do obu tych elementów trzeba mieć sporo dystansu – nie zapominajmy, że nawet autobiografia jest *sui generis* kreacją;
- f) wszystkie te wypowiedzi pragną być natychmiast przedmiotem dyskusji, polemik, pragną oddziaływać – słowem nakierowane są na odbiór i wycelowane w pewną określoną sytuację komunikacyjną w społeczeństwie;
- g) wszystkie dotyczą intymnych sfer życia pisarza, jego kuchni literackiej, alkowy i salonów, w których życiu uczestniczy i które swoją obecnością i udziałem kształtuje.

W sferze merytorycznej da się uchwycić kilka aspektów.

Po pierwsze: jest to doświadczenie Historii, zanurzenie się w Historii. Człowiek dwudziestowieczny jest poddany wpływowi Historii bez swojej woli i chęci. G. Lukács twierdził, że pierwszym momentem, kiedy Historia stała się udziałem powszechnym, była pierwsza wojna światowa. Biografie indywidualne, zarówno te, które stanowią przedmiot kreacji fikcjonalnych, jak i autentyczne, pojawiające się w zapisach autobiograficznych, wpisane są w wielkie perspektywy historyczne, ta dysproporcja jest przytłaczająca i w pewnym momencie rodzi potrzebę podjęcia dialogu z doświad-

czaniem zewnętrznym. Jest w tym także chęć, aby swój los uczynić doświadczeniem historycznym. Dyskurs (auto)-biograficzny jest w gruncie rzeczy dyskursem opartym na grze języka osobistego i języka historii, wymiaru prywatnego i wymiaru powszechnego (publicznego). Gianni Vattimo, odnosząc się do ponowoczesnego rozumienia historii jako tzw. małych historii w opozycji do wielkich narracji historycznych (Lyotard) mówi, iż nie oznacza to zawieszenia dyskursu historycznego, lecz jedynie jego ponowienie uwzględniające współczesną wiedzę i wrażliwość oraz tę właśnie świadomość końca<sup>25</sup>. Zdarza się, że historia wypełnia taki zapis bez reszty sprawiając wrażenie, iż nic poza tym w doświadczeniu danego człowieka się nie zdarzało (por. biografie bohaterów Kawalca), bywa jednak i tak, że ciśnienie historii jest konsekwentnie pomniejszane, spychane na margines (por. *Hanemann Chwina*). Ta pierwsza postawa prowadzi do stopniowej eliminacji Ja przeżywającego, jego marginalizacji i deprecjacji, ta druga – do zapomnienia. W obu przypadkach mamy do czynienia prawdopodobnie z postawą aktywną (według rozróżnienia Ricoeura, tekst cytowany), to znaczy, że tego właśnie chcemy i o to się staramy. Zapominanie jednak, zapominanie aktywne, oznaczać może również wykorzenienie. Wyłączając bowiem dla jakichś powodów ten czy ów fragment naszego doświadczenia z narracji, czyli myślenia, wyłączamy go także z siatki doświadczeń, które fundują świadomość zakorzenienia, bycia pośród świata, w samym jego środku. Taką postawę można, zdaje się, zauważyć w pisarstwie Becketta (*Ostatnia taśma Krappa, Malone umiera*, u Bernharda w *Mrozie* itp.). Gdyż bio- i autobiografia to przede wszystkim pamięć miejsc, zdarzeń i sytuacji. Dość przypomnieć, jak silnie tymi właśnie elementami nasycone jest autobiograficzne pisarstwo Iwaszkiewicza, dzienniki Żeromskiego, Nałkowskiej czy Dąbrowskiej. Zapominając o tych elementach, zapominając aktywnie, a więc z pewnego powodu i z określonym celem, odbieramy własnemu

---

<sup>25</sup> G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, (w:) *Postmodernizm...*, tłum. B. Stelmaszczyk, op. cit., s. 128–144.

doświadczeniu egzystencjalnemu jakiś fragment bycia, karczujemy jego „system korzeniowy”.

Po drugie: (auto)-biografizm oznacza zaufanie do indywidualizmu, do jednostki. Literatura powołuje do istnienia światy subiektywne, wydobywa na powierzchnię los osobny, umieszczony na tle historii powszechnej, rozpatruje jednostkę jako obiekt socjologiczny i kulturowy. Leslie A. Fiedler pisze: „Krytyk natomiast skłonny jest niecierpliwie się tą dyletancką dezynwolturą, z jaką poetyzuje się życie i »biografizuje« poezję; źródłem tego zniecierpliwienia jest fałszywe założenie, że biografia jest zasadniczo »dana« i tylko bezprawnie »tworzona«, natomiast dzieło jest z natury swej »utworzone« i prawie wcale nie »dane«”<sup>26</sup>. Ma to związek z częstym dziś przekonaniem, że intymistyka jest pewnym językiem świadomie artystycznym, że jest konstrukcją literacką, w której zamiast losów fikcyjnego bohatera bierze się pod lupę indywidualny los autora. Ale to przekonanie przekracza ramy pisarstwa intymnego. Bardzo radykalną postawę reprezentuje w tym punkcie Suzanne Nalbantian, która w pracy pt. *Aesthetic Autobiography. From Life to Art in Marcel Proust, James Joyce, Virginia Woolf and Anais Nin* (Londyn 1994, wyd. drugie 1997) na podstawie bardzo żmudnych i niemal detektywistycznych badań wykazuje, że w fundamentalnych dziełach tych pisarzy dają się odczytać ich osobiste doświadczenia i przeżycia, nieco tylko zakamuflowane i przetworzone dla potrzeb tekstu – jednak – fikcjonalnego. Ta fikcjonalność, to właśnie element „estetyczny”, opisywane doświadczenia są ich osobiste – łatwo sobie wyobrazić, jakie konsekwencje w myśleniu na temat ontologii i prawomocności literatury może mieć przyjęcie takiego stanowiska. Jednak zostało ono wyeksplikowane i zaczęło funkcjonować jako model myślenia sankcjonując niejako pokątne i niezupełnie prawomyślne dawniejsze rozpoznania typu „życie i twórczość”. Oznacza to przecież – w powiązaniu z wypowiedzią Fiedlera – że autobiografia ma także prawo do tego, by być „two-

---

<sup>26</sup> L.A. Fiedler, *Archetyp i sygnatura*, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Antologia w oprac. H. Markiewicza, tłum. K. Stamirowska, Warszawa 1976, t. 2, s. 338.

rzona”, czyli świadomie kształtowana i to nie tylko w sensie czysto graficznego układu tekstu, ale w sensie wyboru faktów i ich interpretacji. Jeszcze dalej idą wnioski Paula de Mana, którego tekst pt. *Autobiografia jako od-twarzanie* godzi się w tym miejscu przypomnieć. Po pierwsze polemizuje on z traktowaniem autobiografii jako odrębnego gatunku i konsekwentnie powiada dalej, że rozdzielenie fikcji i autobiografii nie da się sprowadzić do opozycji „albo-albo”, tylko że trzeba zgodzić się z sytuacją, w której trudno rozstrzygnąć, „czy coś jest jednym, czy drugim”<sup>27</sup>. Chyba najtrafniejszym sposobem istnienia nowoczesnego tekstu artystycznego jest ten, w którym autor fizyczny uobecnia się (określenie Foucaulta)<sup>28</sup>, choć dzieje się to na kilka przynajmniej sposobów (jawny, mniej jawny, wpisany w programy, które głosi itd.). De Man woli traktować autobiografię nie jako gatunek, ale pewną „figurę odczytywania”, z którą w mniejszym czy większym stopniu mamy do czynienia w każdym tekście. Ostatecznie pojawia się konkluzja, iż autobiografia nie jest wiarygodnym świadectwem samopoznania.

Tu rodzi się szereg zupełnie podstawowych jakości pisarstwa autobiograficznego. Po pierwsze: piszący ma prawo manipulować swoimi danymi biograficznymi. Manipulować w tym sensie, że nadawać im znaczenia, które ważne są dla niego. Mówi się słusznie, że wprowadzanie faktów są niezmiennie, ale ich interpretacja w kierunku nadawania sensu – owszem. Moje oceny sprzed roku czy, tym bardziej, sprzed lat dziesięciu mają prawo nie odpowiadać mojej współczesnej wrażliwości i ocenie. Zmieniają się. Konsekwentna autobiografia jest więc niemożliwa, jej wersja „ostateczna” powinna być w zasadzie napisana po śmierci autora, ale wtedy może to być już tylko biografia; dopóki podmiot wypowiedzi żyje i świadomie funkcjonuje, ma prawo, co więcej – jest zobligowany przez świadomość – do ciągłej pracy interpretacyjnej nad faktami swego doświadczenia. Co prowadzi – prowadzić może – do kon-

---

<sup>27</sup> P. de Man, *Autobiografia jako od-twarzanie*, tłum. M.B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” LXXVII, 1986, z. 2, s. 309 i nast.

<sup>28</sup> Zob. tegoż, *Kim jest autor?*, (w:) *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. M.P. Markowski, Warszawa 1999, s. 199–219.

fiktów między samym właścicielem biografii a ludźmi z jego otoczenia, którym się wydaje, że „znają człowieka” – tak jest w przypadku biografii Marcela Reicha-Ranickiego pt. *Mein Leben* (1999), któremu się wytyka jakieś przekłamania, świadome zapomnienia itp., a tymczasem jest to dobre prawo każdego, kto suwerennie panuje nad swoim doświadczeniem. Gdyż *Dasein* pozwala się opowiadać w dowolny sposób w zależności od naszej wiedzy na temat samych siebie i środowiska, w którym tkwimy (tkwiliśmy), od aktualnych impulsów emocjonalnych czy mentalnych, od nagłych zawirowań historii, od przyływu wiedzy na temat faktów z przeszłości itp. Na polskim gruncie najlepszym przykładem takiego „poprawiania” autobiografii, opowiadania jej na rozmaite sposoby, jest Tadeusz Konwicki, zaś tekstem najdalej idącym w mieszaniu *Wahrheit* i *Dichtung* jest *Bohiń*. Powstaje zatem opozycja między tożsamością narracyjną a tożsamością egzystencjalną. Pierwsza spełnia się poprzez zapis tekstowy i ta w zasadzie realizuje pewien projekt skończony i zamknięty, skończony i zamknięty na dany czas, skończony i zamknięty nawet wówczas, kiedy tekst sam, jego faktura, sprawiają (chcą sprawić) wrażenie fragmentarycznej, poszarpanej, niepełnej, nieudanej. Są to tylko aplikacje i ornamenti, należące w gruncie rzeczy do retoryki tekstu (to poświadczą tylko tezę o konwencjonalizacji narracji autobiograficznej). Tak dzieje się na przykład u Brandysa czy Konwickiego. Znacznie trudniejsza jest tożsamość egzystencjalna – ta ma tyle realizacji, ile jest w nas chęci, aby uporządkować swoje życie, nadać mu sens itd.

Pisarstwo autobiograficzne daje się też rozumieć według heideggerowskiej opozycji istnienia nieautentycznego – „*man ist*”, „*się-bycie*” – i autentycznego, w którym człowiek usiłuje rozpoznać swoje życie bezkompromisowo i tak też o nim mówi. Być może zapis autobiograficzny należałoby traktować jako próbę dotarcia do owego istnienia autentycznego, do prawdziwego w nas samych bądź przynajmniej do tego, co za prawdziwe skłonni jesteśmy uznać, jednak, jeśli traktować pisarstwo autobiograficzne jako swoistą konwencję literacką – a osobiście do tego mniemania się skłaniam – to pojawia się tu zaraz element gry czysto literackiej.

Takiej na przykład, jaką opisał Wolfgang Iser w *Apelacyjnej strukturze tekstów*: mowa tam jest o tym, że nie tylko intencje tekstu (sensy) są otwarte i czekają na czytelniczne dopełnienie, ale i że sam tekst, tekst zapisany, jest jednym z tekstów możliwych, wokół którego ujrzyć można teksty-cienie, nie zrealizowane wprawdzie, ale możliwe do pomyślenia<sup>29</sup>. Ta wiedza jest dziś na ogół wspólna zarówno piszącemu, jak i jego odbiorcom. Widać to dobrze w niektórych realizacjach autobiograficznych – w polskiej literaturze znowu najbardziej charakterystycznym przykładem jest Konwicki – gdzie ową świadomość gry językiem i stylem autobiografii podkreśla się wielokrotnie, zabawnie i ironicznie. Gdyż narracje autobiograficzne są już dzisiaj także metanarracjami; świadomość języka, którym się mówi, jest oczywista i często pozostaje jako jedyna wartość tekstu.

Po trzecie: autobiografizm jest próbą uchwycenia „jedności pewnej egzystencji na przestrzeni czasu” (tak mówi Gusdorf w cytowanym tekście). „Każda autobiografia przypomina ostatnią podróż Odyseusza, jest to powrót we własną przeszłość w poszukiwaniu własnej tożsamości” – pisał Claudio Magris powołując się na wiersz *L'ultimo viaggio (Ostatnia podróż)* Giovanniego Pascoli, w którym Odyseusz w wiele lat po swoim powrocie do Itaki podejmuje wyprawę, aby potwierdzić prawdziwość swoich wcześniejszych doświadczeń<sup>30</sup>. Autobiografia jest zatem próbą zbudowania mitu osobistego. Na poziomie stylu i ekspresji jest „rodzajem ekspresji zwróconym ku sobie”<sup>31</sup>, mieszaniną wypowiedzi historycznej, referującej, właściwej relacjonowaniu zdarzeń minionych i wypowiedzi dyskursywnej, zakładającej istnienie mówiącego, słuchacza i określonego przedmiotu rozważań. Rodzi

---

<sup>29</sup> W. Iser, *Apelacyjna struktura tekstów*, (w:) *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*. Antologia w oprac. H. Orłowskiego, tłum. M. Łukasiewicz, W. Bialik, M. Przybecki, Warszawa 1986, s. 204–224.

<sup>30</sup> C. Magris, *Der Schriftsteller, der sich versteckt*, (w:) *Elias Canetti. Anthropologie und Poetik*, tłum. własne. Hrsg. von S.H. Kaszyński, Poznań-München 1984, s. 22.

<sup>31</sup> L. Renza, *Wyobrażenia stawia veto: teoria autobiografii*, tłum. M. Orkan-Łęcki, „Pamiętnik Literacki” 1979, nr 1.



się jednak pytanie, dlaczego nasza epoka jest epoką literatury intymnej, literatury autobiograficznej (lub przynajmniej nacechowanej biograficznie, wcześniej mówiłem o obecności autora w tekście fikcyjnym). Ale przedtem odpowiedzmy sobie na pytanie, jak daleko jest od *W poszukiwaniu straconego czasu* M. Prousta do *Die gerettete Zunge* Canettiego czy *Rodzinnej Europy* Miłosza. „Proust wyłonił cały świat z kilku dźwięków: *G u e r m a n t e s*” – pisze Barthes<sup>32</sup>. Canetti wyłonił swój świat literacki ze słowa Ruszczyk, Miłosz ze słowa Szetejn. Inny jest u Prousta i pozostałych autorów zamiar artystyczny, inne instrumentarium środków literackich, ale zamiar intelektualny jest tożsamy: ocalić od zapomnienia świat, który minął, bo oznacza to zarazem ocalenie własnej tożsamości, pokazać jego zmienność, uchwycić sens i rytm przemian cywilizacyjnych. Autobiografia oznacza także przesunięcie doświadczenia konkretnego w stronę doświadczenia mitycznego, wpisanie siebie w strukturę wielkiej przemiany, wędrówki (mit odyseiczny), powrotu, śmierci i odrodzenia. Aby tego dokonać, potrzebny jest dystans, największy dystans, jaki jednostka może osiągnąć w stosunku do siebie, to jest ten wobec lat dziecińczych. A więc świat ukazany we wspomnieniu, wtórnie wykreowany – oto ideologia artystyczna ostatniego tomu wielkiego dzieła Prousta, owego *Czasu odnalezionego*. To także ideologia obu pozostałych autorów. Miłosz mówił wielokrotnie, z pozycji emigranta, o „ojczyźnie duchowej”, o „przestrzeni idealnej” (*Widzenia nad Zatoką San Francisco*, s. 156), gdyż prawdą jest, co potwierdzają psychologowie i teoretycy sztuki, że ojczyzna prywatna, kraj lat dziecińczych bardzo łatwo i szybko podlegają idealizacji. W procesie wspomniania Ja dojrzałe daje samemu sobie, czyli Ja dawnemu, młodzieńczemu świadomość rzeczy i spraw, które przeżywało, ale których sensów wtedy nie potrafiło dostrzec i uchwycić. Mężczyzna, często starzec odkrywa w sobie pacholę, zawstydzone, czyste i niepewne swego istnienia. Piszący autobiografię uwzględnia przede wszystkim to, co mieści się w horyzoncie doświadczenia (nawet jeśli to jest doświadczenie

---

<sup>32</sup> R. Barthes, *Krytyka i prawda*, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, tłum. W. Błońska, op. cit., t. 2, s. 143.



wczorajsze), umniejszając (likwidując wręcz, unieważniając) horyzont oczekiwań. Teraźniejszość sprowadza się do rozpamiętywania przeszłości, a przynajmniej do nieustającego konfrontowania czasu obecnego z czasem minionym. Kształtuje się tu zatem jakiś wzór egzystencjalny, w którym czas dzieciństwa można by kojarzyć przede wszystkim z doświadczaniem terażniejszości, dojrzałość z horyzontem oczekiwań, starość zaś z horyzontem doświadczenia. Potwierdza to w całej rozciągłości tzw. literatura późnego wieku, pisarstwo starców. Ma on naturalnie jedynie pewną wartość modelową i, jak każdy model, dopowiadany jest przez wiele przypadków indywidualnych. Im dalej w lata, tym wyraźniej żyjemy pamięcią, tym bardziej staje się ona istotnym czynnikiem naszej sobości egzystencjalnej. Zapis autobiograficzny można więc traktować jako tożsamość ostateczną (globalną), czy przynajmniej jako próbę stworzenia takiej tożsamości, która scali i pogodzi między sobą rozmaite tożsamości cząstkowe (fragmentaryczne, historycznie ukształtowane i związane z poszczególnymi etapami życia) w jakąś ostateczną całość. Być może właśnie świadomość incydentalności istnienia, przygodności, rozproszenia i rozdarcia tożsamościowego, w którym tkwimy ze względu na konieczność stałego „negocjowania” własnego Ja sprawia, że tak namiętnie pragniemy osiągnąć na koniec jakąś jego wersję scaloną, uporządkowaną, do przyjęcia, „...autopercpcja stanowi niezbędny składnik ciągłej tożsamości” – mówi Kołakowski. Za czym zresztą stoi europejska tradycja filozoficzna, aby wielość sprowadzać do jedności i całości – konstatuje Skarga<sup>33</sup>.

Ale jest jeszcze jeden aspekt tego zagadnienia. Chodzi o to, że z perspektywy dorosłości panujemy suwerennie nad naszym dzieciństwem. Patrzymy na te lata z intelektualną wyższością człowieka historycznego, człowieka świadomego, ale zarazem tęsknimy za nimi, gdyż właściwa im była siła moralna, prawda i czystość. Doświadczenie dzieciństwa zatem, ojczyzna prywatna, wywołują uczucia dwojakiego rodzaju: budzą tęsknotę, a zarazem udobitnia-

---

<sup>33</sup> Por.: L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, op. cit., s. 53; B. Skarga, *Tożsamość i różnica...*, op. cit., s. 104.

ją naszą obecną intelektualną wyższość. Może właśnie ta ambiwalencja, ta dwoistość sprawia, że jest to temat tak wdzięczny dla wielu współczesnych pisarzy, dotkliwie – jak wszyscy – okaleczonych przez charakter cywilizacji, w której tkwimy. Dzieciństwo to Raj, tak jak dojrzałość to owa „ziemia Ulro” Blake’a. Raj jest podobny we wszystkich epokach, cywilizacjach i kulturach. Ziemia Ulro jest za każdym razem inna. Każdy ma swoją „ziemię Ulro”, bo każda dorosłość jest inna i każdy inaczej przeżywa swoje cierpienia i okaleczenia. Ta opozycja: Raj – „Ziemia Ulro” wiele wyjaśnia. Po jednej bowiem stronie jest bezczas i radość, po drugiej – historia i cierpienie. W świecie totalitarnych ideologii, w cywilizacji wielkich liczb, w okresie depersonalizacji, w mechanizmach sprowadzających człowieka do anonimowości, literatura (auto)biograficzna próbuje ocalić jego indywidualność, osobistą wartość i w tym sensie jest literaturą ocalającą. Nawet wtedy, kiedy sama w siebie wątpi, kiedy z siebie podkpiwa, gdy rozpoznaje w sobie kolejną konwencję literacką. Ważne jest, że na razie odbiorca przyjmuje ją jako „prawdę”.

# Fantazmat żydowski w literaturze polskiej

---

„Mickiewicz i Norwid, a zapewne i inni, proroczo zrozumieli potencjał wspólnoty między obu grupami, wspólnoty, która nigdy nie obudziła się, nie dojrzała do uświadomienia”.

Stanisław Vincenz, *Tematy żydowskie*

Żydzi. Dla świadomości polskiej nieustający znak zapytania, drażniący, wywołujący lęk, dyskomfort. Obcy? Swoi? Z pewnością inni. Ta inność obyczajowa, religijna, etniczna sprawiała (i sprawia!), że mimo, iż tak dobitnie, tak licznie obecni na ziemiach polskich od XIV wieku<sup>1</sup>, wciąż, do ostatniej próby w czasie II wojny światowej, pozostawali w znacznym stopniu obcy. Ten znak obcości wykorzystywany bywa także w dzisiejszym dyskursie publicznym, a zwłaszcza politycznym.

## 1. Fantazmat żydowski

Wydaje się, że wszystkie wątki polsko-żydowskiego stosunku jest w stanie ogarnąć jedno pojęcie, pojęcie fantazmatu. Żydzi byli, a można sądzić, że są w coraz wyższym stopniu, swoistym fantazmatem. Ten zaś, jak pisze Maria Janion (powołując się często na Freuda), oznacza „Swobodne poruszanie się w (...) obydwu rzeczywistościach – ludzi i duchów, jawy i snu, zwyczajności i marzenia (...)”, oznacza „Coś zatem, co bywa w pewnym porządku (związku z rzeczywistością) »fałszywe«, »nierealne«, »zmyślo-

---

<sup>1</sup> Podstawą była decyzja Kazimierza Wielkiego z 1334 roku, który gwarantował im szczególne przywileje, gdyż rozumiał, że są oni elementem mieszkim, a Polsce ówczesnej brakowało właśnie mieszczaństwa.

ne«(...)», a w najogólniejszym sensie są to „rozmaitego rodzaju wyobrażenia, urojenia, przywidzenia, mistyfikacje, halucynacje, marzenia i iluzje” (to za Friedländerem)<sup>2</sup>. Fantazmat żydowski ukształtowany w polskiej świadomości i kulturze jest dwoistej natury: akceptująco-wykluczający, miłosno-nienawistny, filo- i antysemicki zarazem. Obejmuje, w myśl powyższych przytoczeń, zarówno doświadczenia konkretne, rzeczywiste, jak i wyobrażone, fantazyjne, wykreowane, zmyślone. Można sądzić, że rozumienie żydostwa jako czynnika wyłącznie ekonomicznego albo poprzez odrębność obyczajową czy religijną, a więc na jednej tylko płaszczyźnie, nie wystarczy do wyjaśnienia komplikacji stosunków polsko-żydowskich. Język fantazmatu natomiast, które zawiera w sobie zarówno elementy rzeczywistego doświadczenia, jak i urojeń, uprzedzeń i stereotypowych wyobrażeń, kulturowych projekcji, akceptacji i odrzucenia zarazem, co ma wpływ na rzeczywiste zachowania i poczynania, być może pozwoli przybliżyć się do tych spraw. Przeniesie refleksję na poziom szeroko rozumianej kultury, wyobrażeń i fantazjowania, (pod)świadomości, bez których ta perspektywa nigdy nie będzie pełna. Podstawowym problemem jest jednak znalezienie właściwego języka opisu tych doświadczeń. Poniższe uwagi są próbą naszkicowania podstawowych sposobów (języków), którymi się posługiwano w opisanu wspólnego polsko-żydowskiego losu.

Świadomość polska jest silnie uwikłana w tak rozumiany fantazmat, ma on wpływ na stosunki polsko-żydowskie do dzisiaj, dość przypomnieć, że pogrom kielecki w 1946 r. miał u swego podłoża plotkę o zaginięciu „chrześcijańskiego” chłopca, którego rzekomi Żydzi porwali (zabili?), aby użyć jego krwi do sporządzenia macy<sup>3</sup>, a i dziś prawicowe środowiska polityczne chętnie i łatwo posługują się sloganami o ekonomicznej „zmowie międzynarodowego żydostwa”, które oczywiście chce szkodzić Polsce oraz że Żydzi zamordowali „naszego” Jezusa (taka była do

<sup>2</sup> Zob. Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1991, s. 5, 19 i 20.

<sup>3</sup> Stara plotka na temat Żydów, por. Janusz Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu. Falsyfikat czy autentyk*.

niedawna oficjalna wykładnia Kościoła rzymsko-katolickiego). W prostowaniu tej etniczno-historycznej nieprawdy nie pomogło zbytnio stanowisko Watykanu, wypracowane nie bez trudu za pontyfikatu Jana Pawła II; polscy katolicy księży „wiedzą swoje” i oświadczenia Watykanu przyjmują wybiórczo: biorą to, co jest im „po drodze”, niewygodne zaś sobie nauczanie odrzucają lub przemilczają (vide: praktyki Radia Maryja, wypowiedzi ks. Jankowskiego itd.). Na te stereotypy nakłada się jeszcze dodatkowo i najnowsze doświadczenie historyczne, często wykorzystywane przez Kościół katolicki. Chodzi o zachowania Żydów w czasie ostatniej wojny, zwłaszcza na kresach, gdzie rzekomo zbyt entuzjastycznie witali władzę radziecką w 1939 roku, która zajęła wschodnie teryny na mocy tajnego układu z Rzeszą Niemiecką (pakt Ribbentrop-Mołotow), a po drugie – ze względu na udział Żydów we władzach komunistycznych i „niszczeniu” po wojnie Polaków. Jest oczywiście historyczną prawdą, że część biednych Żydów (takich była większość) w utopii komunistycznej widziało szansę na poprawienie swojego losu, dostrzegало też tam obietnicę bycia równym między równymi, bez konieczności znoszenia antysemitycznych przytyków i uprzedzeń. Ten jednak krok postrzegano także jako zdradę Polski – ojczyzny (która z definicji miała być najlepszą matką, choć bywała najczęściej macochą) w imię jakiejś nieokreślonej inter- i ponadnarodowej ojczyzny ideologicznej, rodził się więc oczywisty zarzut braku patriotyzmu. Stereotyp „żydokomuny” był zresztą nośny także przed II wojną światową. Jest prawdą, że nowa władza polska po wojnie miała wśród swoich funkcjonariuszy także Żydów. Studia źródłowe Krystyny Kersten<sup>4</sup> pokazują, że nie było to zjawisko masowe. W świadomości powszechnej jednak pozostali oni na zawsze napiętnowani i czasami uważa się to za wyrównanie rachunków okupacyjnych. Wiele osób pochodzenia żydowskiego objęło po wojnie ważne stanowiska w instytucjach kulturalnych PRL-u<sup>5</sup>; antysemitka nagonka w roku 1968 najczęściej zmusiła ich

<sup>4</sup> Krystyna Kersten, *Polacy, Żydzi, komunizm: anatomia półprawd 1939–1968*, Warszawa 1992.

<sup>5</sup> Kazimierz Koźniewski w składzie „Kuźnicy” łódzkiej doliczył się aż 7 Żydów na 12 członków redakcji, por. *Historia co tydzień*, Warszawa 1977,

do opuszczenia Polski<sup>6</sup>. Ale przedtem władza życzyła sobie, aby Żydzi zmieniali swoje nazwiska na typowo polskie, by nie raziły polskiego ucha wyczulonego na obco brzmiące formy (pisze o tym Sandauer, wyznaje w późnych tekstach K. Brandys itd.). Czytamy w *Hipnozie* Hanny Krall: „Ojciec nosił na portrecie gładką, ogoloną twarz. W rzeczywistości nosił brodę, ale po wojnie, gdy wszystko przerabiali na polskość – nawet imiona rodziców i stare fotografie – dali zdjęcie ojca zaufanej fotografce”. (s. 34).

## 2. Pisarz polski żydowskiego pochodzenia?

### Pisarz żydowski polskiego pochodzenia?

#### Czy: pisarz polsko-żydowski?

„(...) Żydzi jeszcze nie uporali się ze swoją polską sprawą (...)  
Sprawy z Polakami to pamięć o poniżeniu i odrzucone uczucie.”

H. Krall, *Hipnoza*, s. 52

W tym opracowaniu interesują nas tylko ci autorzy, którzy pisali po polsku i w ten sposób weszli do literatury polskiej. Wybór języka jest w tym przypadku decydujący, (choć ta kwalifikacja – jak każda – nie dość dokładnie przystaje do każdego indywidualnego przypadku; Strykowski na przykład zaczynał swoje pisanie od hebrajskiego). Oznacza przynależność do „gospodarstwa” danej literatury (określenie K. Wyki). Tak jak uznajemy za pisarzy pol-

---

s. 87 i 105; „Fakt dla ówczesnej sytuacji reprezentatywny: – dodaje Sandauer – ten sam, co w „Kuźnicy”, miał być ich udział i w innych rządowych instytucjach”. W tegoż: *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*; por. dalej: „Żydzi pojawiają się nader licznie jako pełnomocnicy nowej władzy (...)”; „W MSW było ich rzeczywiście sporo; (...)”, *Czytelnik*, Warszawa 1982, s. 62 i 76; „Nie ulega wątpliwości, że udział elementu żydowskiego w inteligencji polskiej był ilościowo i jakościowo bardzo poważny” – pisze Aleksander Hertz w: *Żydzi w kulturze polskiej*, przedmową opatrzył Jan Górski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1988, s. 169–170.

<sup>6</sup> Jerzy Eisler, *Marzec 1968. Geneza. Przebieg. Konsekwencje*, PWN, Warszawa 1991, s. 380 i nast.

szych tych emigrantów, którzy pisali po polsku (Witold Gombrowicz, Czesław Miłosz, Gustaw Herling-Grudziński itd.), a nie uznajemy np. Josepha Conrada, który wybrałszy język angielski i zmieniając nazwisko przynależy do „gospodarstwa” literatury angielskiej (lub Jerzy Kosiński – do amerykańskiej), tak za pisarzy polskich trzeba uznać wszystkich, którzy ten język wybrali i w nim się wypowiadali. Często wypowiadali się niezwykle kunsztownie i starannie (Julian Tuwim, Antoni Słonimski, Artur Sandauer). To, co uchodzi stylistycznie, dajmy na to, Iwaszkiewiczowi (według ładnej formuły Sartre’a: „(...) moje (...) błędy językowe są zgodne z duchem języka”<sup>7</sup>), każdemu pisarzowi polsko-żydowskiemu zostałyby natychmiast wytknięte jako zaśmianie i brudzenie („kalanie”!) języka polskiego (vide: ataki prawicy na Bolesława Leśmiana, Juliana Tuwima, Bruno Schulza itp.). Nie chodzi więc o to, aby ujawniać, kto (jeszcze) w literaturze polskiej jest Żydem, tylko o to, aby pokazać, jak wiele literatura polska jako całość zawdzięcza pisarzom, którzy do tego języka weszli, którzy go sobie wybrali i przyswoili aż do poziomu środka ekspresji artystycznej. Kieruje nami myślenie kategoriami wzbogacania, mieszania się kultur, wzajemnego przenikania i uzupełniania, a nie wykluczania, oddzielania, separacji.

Czy zresztą zawsze można mówić o pisarzach żydowskiego pochodzenia i od kiedy można ich traktować jako pisarzy polskich po prostu, to dodatkowe pytanie. Jan Błoński, za Aleksandrem Hertzem, przypomina, że bardzo często oni sami uważali się za pisarzy polskich *tout court*<sup>8</sup>. Przypadek Antoniego Słonimskiego, który chętnie ujawniał swoje rodzinne tradycje, opisując stopniową

---

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, tłum. Jerzy Lisowski, Futura Press, Łódź 1992, s. 27.

<sup>8</sup> Jan Błoński, *Autoportret żydowski*, (w:) *Kilka myśli, co nie nowe*, Znak, Kraków 1985, s. 117; Hertz pisze: „Albowiem żaden z tych ludzi (...) właściwie nie był Żydem. Byli pochodzenia żydowskiego, stanowili wkład, jaki polskie żydostwo wniosło do kultury polskiej, ale ani sami za Żydów się nie uważali, ani uważani być nie mogli” w: *Żydzi w kulturze polskiej*, op. cit., s. 286 (chodziło o Juliana Klaczkę, Wilhelma Feldmana, Maurycego Gotlieba, Juliusza Kleinera, Ostapę Ortwina itd.).

i silną asymilację połączoną z procesem ateizacji, odłączania się od synagogi, gminy żydowskiej i ortodoksji religijnej jest tu dość charakterystyczny. Takie przykłady można mnożyć, znajdziemy je w sadze rodu Toeplitzów, w książce Joanny Olczak-Ronikier<sup>9</sup> itp.

Problem jest oczywiście trudny i niewygodny dla obu stron. Nikt nie lubi być „zaszufladkowany”, wszelka etykietyzacja ma cechy ograniczenia, wyłączenia, stygmatyzacji. Pamięamy, jak Henryk Bereza w dobrej wierze wprowadził kategorię „pisarze nurtu chłopskiego” i jak bardzo się to nie podobało tym, którzy to miano nosili i uzasadniali. A przecież Berezie chodziło o szczególność przypadku, wydobyć wartość przez podkreślenie faktu, iż jest to pierwsza fala pisarzy chłopskich, którzy wyszedłszy ze wsi i zdobywszy wykształcenie uniwersyteckie, wracają w literaturze do swoich korzeni, do swojej „małej ojczyzny”, aby ją opowiedzieć (Tadeusz Nowak, Ernest Bryll, Marian Pilot, Wiesław Myśliwski, Józef Łoziński itd.). Kategoria miała charakter socjologiczny, krytykowi wydawało się, że przez to właśnie jest czytelna i precyzyjna w swojej diagnostycznej użyteczności – i niewątpliwie pozwalała tę literaturę lepiej odczytywać, nadawała kierunek lekturze.

Kategoria „pisarz polski żydowskiego pochodzenia” (używa jej Sandauer w swoim głośnym studium, Shmeruk w *Historii literatury jidysz*, Błoński w *Autoportrecie żydowskim*, Prokop-Janiec w książce *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Vincenz w *Tematach żydowskich*) ma także taki charakter, przy czym wskazuje się tu przede wszystkim na kulturowe korzenie zjawiska. W świadomości polskiej nie jest to dobrze widziane, trudno tego nie wiedzieć, ale z drugiej strony świadomość takiego wyłączenia ujawnia się przecież nieustannie w aktach słownej agresji wobec Żydów czy ludzi za Żydów uchodzących, w antysemitycznych hasłach, dowcipach i wypowiedziach politycznych. Mamy więc raczej do czynienia z funkcjonalnym i instrumentalnym używaniem tej kategorii (zwłaszcza w okresach zwiększonych napięć społecznych), niż z jej

---

<sup>9</sup> Krzysztof Teodor Toeplitz, *Rodzina Toeplitzów: książka mojego ojca*, Wyd. Iskry, Warszawa 2004; Joanna Olczak-Ronikier, *W ogrodzie pamięci*, Wyd. Znak, Kraków 2001.



nieobecnością czy neutralnością semantyczną. Nieobecna jest ona wyłącznie w obiegu oficjalnym, być może dlatego, że pamięć zbiorowa nosi w sobie ślad Marca '68, niechęci władzy do posługiwania się jasnym językiem w tych kwestiach, lękiem samych zainteresowanych przed jakąkolwiek formą stygmatyzacji... O pogromie kieleckim mało kto wiedział do czasu pięćdziesiątej rocznicy zdarzenia, kiedy to wolna prasa istotnie wiele miejsca poświęciła tej sprawie.

W dorobku literatury polskiej jest wiele znakomych tekstów napisanych przez pisarzy o żydowskich korzeniach, których etniczno-kulturową przynależność albo się zamazuje, albo nie chce się, bo nie potrafi – kompetencja kulturowa<sup>10</sup> to osobne zagadnienie – odcyfrować znaków kultury żydowskiej w nich pozostawionych. Otwarcie się świadomości polskiej na wszelką inność, w tym żydowską, wydaje się koniecznością i cywilizacyjną, i historyczną. Inna rzecz, że sami pisarze niechętnie o swoim pochodzeniu mówili – wiedząc do kogo przemawiają i w jakim znajdują się środowisku. Kamuflaż, swoisty „marranizm”, unikanie niewygodnych tematów zastępowały bardziej otwartą rozmowę o naszej swoistości kulturowej. Dopiero w zmienionej rzeczywistości społeczno-politycznej niektórzy pisarze ujawniają w tekstach biograficznych swoje pochodzenie i opisują żydowską młodość (Kazimierz Brandyś, Józef Hen, Joanna Olczak-Ronikier, Wilhelm Dichter). Dawniej robił to otwarcie i nawet prowokacyjnie Artur Sandauer, sekundowali mu Julian Strykowski i Adolf Rudnicki, a z młodszej generacji Henryk Grynberg, Hanna Krall, Bogdan Wojdowski, którzy i poprzez wyznania osobiste, ale zwłaszcza charakter literatury do żydowskiego doświadczenia i świata nawiązywali.

Sprawa jest trudna. Krytyka amerykańska używa od jakiegoś czasu, w ramach wymogu *political correctness*, kategorii „literatura afro-amerykańska”, czym oznacza teksty pisane przez amerykańskich pisarzy, potomków niewolników z Afryki lub współczesnych imigrantów. Nie chodzi tu o wyznacznik topograficzny (jak w okre-

---

<sup>10</sup> Píše na ten temat Marcin Czerwiński w pracy *Przyczynki do antropologii współczesności*, PIW, Warszawa 1988.

śleniu „literatura ibero-amerykańska”), lecz o socjologiczno-etniczne określenie autorów<sup>11</sup>. Widocznie to było potrzebne ze względu na swoistość tych tekstów (pomijam już kwestię odmiennego kwalifikowania obcości, która tam rozumiana jest jako wzbogacenie, a u nas wciąż jako zagrożenie). Aleksander Hertz w swoim znanym studium wielokrotnie przywołuje przypadek Murzynów amerykańskich jako analogiczny do Żydów polskich. I ci, i tamci tworzyli kastę rozumianą kulturowo (tego pojęcia używała też Eliza Orzeszkowa, zob. poniżej), tj. tworzyli pewną całość obyczajowo-mentalno-religijno-kulturalną żyjąc w różnych przestrzeniach i najczęściej – to przypadek Żydów polskich – w ścisłych skupiskach. Uważa on dalej, iż jedni i drudzy przeszli podobne etapy emancypacji obywatelskiej<sup>12</sup>. Kasta jest pojęciem, które oznacza wymiar psychiczny i obyczajowy jednostki do niej należącej, reguluje sprawy ubioru, języka, mieszkania, diety, leczenia, zarobkowania, ustanawia styl życia i zwyczaje<sup>13</sup>, getto – przede wszystkim wymiar przestrzenny. Można przenieść się z jednego getta do innego, w innym mieście, nie można wyjść – wyjść bez konsekwencji – z kasty. Podstawowe wymiary dyskursu kastowego wyznaczają pojęcia takie, jak: obcość, inność, różnica, izolacja, asymilacja, odrzucenie, potępienie, śmierć cywilna itp. Polscy Żydzi, pisałem niedawno, do czasu ostatniej wojny traktowani byli przede wszystkim jako inni, w czasie jej trwania zostali potraktowani jako obcy, co budzi w nich zrozumiwały resentyment<sup>14</sup>.

Ale możemy poszukać uzasadnień takiego konceptu nazewniczego i bliżej. W literaturze niemieckojęzycznej taka nomenklatura jest od dawna obecna i nikogo ani nie uraża, ani nie dziwi, choć

---

<sup>11</sup> Por. Richard Schechner, *Performatywność*, s. 151, gdzie pisze „Dzisiaj mówi się raczej o Afroamerykanach, wskazując raczej na kulturę i geografie niż na kolor”.

<sup>12</sup> Aleksander Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, op. cit., s. 28, 78, 179. Wobec rozpoznania tej książki można mieć różne zastrzeżenia, trzeba jednak docenić jej intencje i spokojny ton.

<sup>13</sup> Tamże, rozdz. *Kasta*, s. 83–115.

<sup>14</sup> Por. Mieczysław Dąbrowski, *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Świat Literacki, Izabelin 2001, s.31.

akurat tam by mogła ze względu na zwiększoną wrażliwość na te kwestie<sup>15</sup>. Podobnie dzieje się w innych literaturach, które niekonięcznie mają już za sobą proces oddzielania słowa „Żyd” określającego narodowość od tegoż słowa użytego w funkcji obelgi<sup>16</sup>.

Dziś interesuje najbardziej różnorodność, wieloskładnikowość, przenikanie i przeplatanie się kultur<sup>17</sup>, ponieważ to świadczy o wewnętrznym zróżnicowaniu i dynamizmie, także w obrębie literatury. Wskazanie na bogactwo literatury napisanej po polsku przez autorów o innych korzeniach etnicznych i tradycjach kulturowych może dobrze jej służyć. Dlaczego nie mielibyśmy wskazywać w wypowiedziach krytycznych, w szeroko pojętej dydaktyce, w pedagogice społecznej na kulturowe zaplecze tych tekstów, które jest wywiedzione z tradycji żydowskiej, podobnie jak wskazujemy na próbę przewyciężenia patriarchy i dążenia emancypacyjne w przypadku feminizmu czy dziedzictwo kultury chłopskiej gdy mowa jest o literaturze nurtu chłopskiego.

Ale trzeba też rozważyć inną opcję i mówić nie o pisarzach polskich pochodzenia żydowskiego, ale o pisarzach żydowskich pochodzenia polskiego. To przesunięcie jest doniosłe, bardzo mocno uzasadniał je Bogdan Wojdowski w swoim trudnym eseju pt. *Judaizm jako los*. Oto znamieny fragment tej wypowiedzi: „Dlatego że mimo spolszczenia nie zostałem wzorowym Polakiem i nikt

---

<sup>15</sup> Por. *Jüdische Autoren Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Hans Henning Hahn i Jens Stueben, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main i in. 2002; *Zwischen Adaption und Exil. Jüdische Autoren und Themen in den romanischen Ländern*, hrsg. von Brigitte Sändig, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2001; *Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse*, hrsg. von Walter Röhl i Hans-Peter Bayerdorfer, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986; *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von Aufklärung bis zur Gegenwart*, hrsg. von Andreas B. Kilcher, Verlag J.B.Metzler, Stuttgart – Weimar 2000.

<sup>16</sup> Por. Predrag Palavestre, *Pisarze żydowscy w literaturze serbskiej (Jewrejski piscy u srpskoj kniževnosti)*, 1998.

<sup>17</sup> Wiele mówi na ten temat Bernhard Waldenfels, por. rozdz. *Wzajemne przenikanie się świata swojskiego i świata obcego*, (w:) *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 68–89.

mi na to nie pozwolił, wina leży po stronie Polski, nie mojej. Zwrot »Polak pochodzenia żydowskiego« używany od marca 1968 roku nabrał dla mnie nieodwołalnie humorystycznej treści – jestem Żydem polskiego pochodzenia, to znaczy urodzonym w Polsce, i tak już pozostanie (...)»<sup>18</sup>. Ale i wcześniej, u Tuwima na przykład w jego tekście *My, Żydzi polscy* taką intencję da się usłyszeć, w obu przypadkach wyczuwa się obecność negatywnych emocji wywołanych dobrze znanymi okolicznościami. Błoński uważa, że taka nazwa pasowałaby bardzo dobrze na przykład do Juliana Strykowski, Adolfa Rudnickiego, Brunona Schulza i wielu jeszcze autorów, dla których pisanie – wszystko jedno, w jakim języku – oznaczało przede wszystkim mówienie o żydowskim losie, doświadczeniu i uwikłaniach kulturowych. Oznacza to prymat zagadnienia i treści nad formą i językiem, jakkolwiek fakt, że akurat ci autorzy mówią po polsku przynosi literaturze polskiej zaszczyt (mieliśmy też w Polsce pisarzy żydowskich *tout court*, piszących w jidysz lub po hebrajsku, jak Józef Opatoszu, Szolem Alejchem, Szalom Asz, Icchok Perec i inni, ale nimi się tu nie zajmujemy<sup>19</sup>). Monika Adamczyk-Garbowska sugeruje, że określenie „literatura żydowska” (z ang. *Jewish literature*) w szerokim sensie oznacza „literaturę pisaną przez autorów Żydów w różnych językach”<sup>20</sup>, co by potwierdzało ten tok rozumowania. Zwraca też uwagę na znaczący *hiatus*, jaki powstał między pisarzami, jak ich nazywa (za Prokop-Janiec, o czym poniżej) polsko-żydowskimi, a pisarzami asymilowanymi (jak Słonimski, Tuwim, Wittlin, Schulz). Ci pierwsi spotykali się w swoim kręgu na ul. Tłomackie 13, gdzie działał Związek Literatów i Dziennikarzy Żydowskich, ci drudzy – w salonach literackich Warszawy<sup>21</sup>. Pierwsi

<sup>18</sup> Bogdan Wojdowski, *Judaizm jako los*, „Midrasz” Pismo żydowskie, 2004, nr 5 (85), s. 26–32, tu: 29. Prwdr. „Puls” 1993, nr 3.

<sup>19</sup> Por. prace Artura Sandauera, Eugenii Prokop-Janiec, Władysława Panaśa, Józefa Wróbla, Moniki Adamczyk-Garbowskiej, Chone Shmeruka i in.

<sup>20</sup> Por.: Monika Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 2004, s. 8.

<sup>21</sup> Monika Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości*, dz. cyt., s. 126.

chcieli budować żydowskie środowisko intelektualne, drugich pociągała i wciągała polska tradycja i współczesność kulturalna.

W tym miejscu rozważenia domaga się wywołana już kategoria „pisarze polsko-żydowscy”, którą wprowadziła do refleksji o literaturze polskich Żydów Eugenia Prokop-Janiec w książce *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*<sup>22</sup>. Niezależnie od wielkiej wartości poznawczej pracy, ta kategoria oznacza tam literaturę *minorum gentium*, kierowaną przede wszystkim do mniej wykształconego, mniej wymagającego odbiorcy żydowskiego („żargonowego”, jak to dawniej określano), okazjonalnie tylko adresowaną także do odbiorcy polskiego, a i pisaną przez autorów mniej utalentowanych. Pamiętajmy o uwadze Shmeruka, który stwierdza, iż jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym „ponad 80% Żydów mówiło i czytało w jidysz”<sup>23</sup>. Pisze więc Prokop-Janiec: „Pojęcie literatury polsko-żydowskiej – literatury żydowskiej w języku polskim – oznacza zatem w międzywojennym dwudziestoleciu teksty spełniające dwa warunki:

1. napisane w języku polskim dotyczą tematów żydowskich (kryterium tematyczne)
2. autorzy ich określają się jako Żydzi i manifestują swój związek z kulturą żydowską (biograficzne kryterium narodowej i kulturowej identyfikacji twórców)”<sup>24</sup>.

Oba te kryteria spełniają właśnie autorzy *minorum gentium*, którymi się w swojej pracy zajmuje, ale niekoniecznie pisarze, którzy czuli się pełnoprawnymi uczestnikami kultury polskiej, byli z nią zasymilowani, a o których głównie (bo Szlengel jest przypadkiem pośrednim) w tym zbiorze piszemy. Tuwim dopiero w czasie wojny napisze swój manifest pt. *My, Żydzi polscy*, przy czym w pierwszym zdaniu zadaje sam sobie pytanie: „Skąd to MY?” I objaśnia je następująco: „Pytanie w pewnym stopniu uzasadnione. Zadają mi

---

<sup>22</sup> Eugenia Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Universitas, Kraków 1992.

<sup>23</sup> Chone Shmeruk, *Historia literatury jidysz*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 86; por. także Jerzy Eisler, *Marzec 1968*, dz. cyt., s. 125 i nast.

<sup>24</sup> Eugenia Prokop-Janiec, dz. cyt., s. 19.

je Żydzi, którym zawsze tłumaczyłem, że jestem Polakiem, a teraz zadają mi je Polacy, dla których, w znakomitej ich większości, jestem i będę Żydem. Oto odpowiedź dla jednych i drugich.

Jestem Polakiem, bo mi się tak podoba (...). Nie dzielę Polaków na »rodowitych« i »nierodowitych«, pozostawiając to rodowitym i nierodowitym rasistom... (...). Polak – bo się w Polsce urodziłem, wzrosłem, wychowałem, nauczyłem; bo w Polsce byłem szczęśliwy i nieszczęśliwy, bo z wygnania chcę koniecznie wrócić do Polski (...)»<sup>25</sup>. Prokop-Janiec rozważa sprawę tej swoistości, gdy pisze o różnicy między „pisarzami polsko-żydowskimi – pisarzami żydowskimi piszącymi po polsku, identyfikującymi się z Żydostwem, a pisarzami polskimi pochodzenia żydowskiego, identyfikującymi się z polskością”<sup>26</sup>. A dalej: „»Wiadomości« skupiać będą wokół siebie pisarzy polskich pochodzenia żydowskiego, polsko-żydowska prasa – pisarzy żydowskich piszących po polsku”<sup>27</sup> (chodzi, rzecz jasna, o „Wiadomości Literackie” – przyp. MD). I na koniec taka oto uwaga: „literatura polsko-żydowska to głównie twórczość autorów drugorzędnych; Schulz, Wat, Rudnicki, Ważyk, Stern, Peiper – literackie talenty pierwszej wielkości – działają poza jej sferą”<sup>28</sup>. Kwestia została, jak sądzę, dość dobrze oświetlona przez samą autorkę, używanie określenia „pisarze polsko-żydowscy” dla autorów takich jak Bolesław Leśmian, Antoni Słonimski, Julian Tuwim czy Julian Strykowski wydaje się poniekąd krzywdzące, może nawet nieadekwatne. Jednak je wprowadzamy jako tytuł tego projektu, gdyż istnieje w Polsce swoista nadwrażliwość na inne nazwy, z których zresztą byłoby trudno się wytłumaczyć.

Jednak sprawa tej kwalifikacji, właściwej formuły, nie jest ani obojętna, ani nieznacząca. Kategoria „pisarz polski żydowskiego pochodzenia”, jakkolwiek kontrowersyjna, sygnalizuje, że pisanie po polsku oznacza długi proces akulturacji i asymilacji, których rezultatem jest właśnie akt kreowania świata literatury w języku polskim. Tego procesu nie da się zlekceważyć, oznacza on bowiem

<sup>25</sup> Cyt. za: Monika Adamczyk-Garbowska, dz. cyt., s. 129.

<sup>26</sup> Eugenia Prokop-Janiec, dz. cyt., s. 21.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 161.

czas przewartościowania zarówno kultury pierwotnej, jak i wtórnej, własnej i przyjętej, nabieranie dystansu, uczenie się, refleksję – to wszystko sprawia, że pisarz po tych doświadczeniach nie może być pisarzem żydowskim po prostu. Jeśli – to na zasadzie wyboru mentalnego, metaświadomości i wytworzonej, mentalnej czy narracyjnej tożsamości, ale nie w sposób spontaniczny i naturalny. Takie bycie Żydem jest w oczywisty sposób pełniejsze, bogatsze, bardziej świadome, tematyka żydowska pojawia się wtedy w postaci przetworzonej, wypartej, zakamuflowanej (przykład Słonimskiego, Leśmiana, Schulza, Tuwima, Ważyka, Peipera, Jastruna)<sup>29</sup>. Niemniej to właśnie wskazuje na proces dojrzewania, przechodzenia od – do, wznoszenia się ponad doświadczenie pierwotne i automatyczne, wskazuje na żydostwo kulturowe i mentalne – przypadek, jak mi się zdaje, Hanny Krall, Bogdana Wojdowskiego, a zwłaszcza Henryka Grynberga. Ma to pierwszorzędne znaczenie zwłaszcza dla pisarzy, którzy przeżyli Zagładę. Słowo kogoś takiego nie rodzi się spontanicznie i naiwnie, lecz jest rezultatem namysłu, interpretacji, konfrontacji, interferencji kulturowej, jest wybrane po to, aby świadczyć o czymś szczególnym. Nawet wtedy jest ważne, jeśli się przyjmie gorzką konstatację Wojdowskiego, że „Asymilacja okazała się niemożliwa”, gdyż nie przenika, jego zdaniem, „doświadczeń egzystencjalnych”<sup>30</sup>, prowadzi na manowce. Emmanuel Lévinas powie wprost, iż Zagłada to porażka projektu asymilacyjnego, z czym trzeba się, niestety, zgodzić. Dotknęła Żydów nie tylko z krajów o znacznym stopniu autonomii tego środowiska i jawnym zarazem antysemityzmie, jak Polska na przykład, ale i krajów, gdzie Żydzi stanowili niewielki ułamek społeczeństwa, a w dodatku byli znakomicie zasymilowani, jak Rzesza Niemiecka. Ale chyba nie dotyczy to poziomu akulturacji, bo ta sfera, według rozumienia socjologicznego, oznacza spotkanie dwóch kultur, co daje efekt w postaci jakiejś trzeciej war-

<sup>29</sup> Por. Monika Adamczyk-Garbowska, dz. cyt., s. 122.

<sup>30</sup> Bogdan Wojdowski, *Judaizm jako los*, op. cit., s. 31; Można przypomnieć w tym miejscu kategoryczne zdanie Sartre’a: „(...) nie Żyd, ale antysemita jest najzacieklejszym wrogiem asymilacji”, w: tegoż, s. 14, por. tamże s. 89.

tości<sup>31</sup>, niekoniecznie ostatecznej i trwałej, ale wyraźnej. Przykład Tuwima jest tu wymowny: najpierw deklaruje swoją polskość, by w momencie tragedii żydowskiej wyznać odczuwanie wspólnoty z Narodem. Projekt asymilacji doznał w czasie wojny porażki. Zygmunt Bauman potwierdza tę konstatację sugerując, iż nawet Żyd, który się wyparł swojej tożsamości, pozostaje Żydem tyle tylko, że z negatywnie rozumianą tożsamością. Judaizm jest bowiem cywilizacją, która określa wszystko, jest totalna. Z drugiej zaś strony jest świat nieżydowski, który zapędza każdego Żyda w jego żydowskość, choćby nie wiem jak starał się od niej uwolnić<sup>32</sup>. Podobnie, jakkolwiek nie tak rygorystycznie w kwestii asymilacji, wypowiada się Hertz<sup>33</sup>.

Mówimy zasadniczo o literaturze polskiej starając się pokazać jeden z jej nurtów, który i był, i jest nadal ważny dla jej całościowego obrazu. Chcemy ujawniać dopływy i odnogi literatury polskiej, gdyż są one rozmaite i jako takie powinny być odczytywane. Oznacza to tolerancję dla inności (praktykowaną, a nie deklarowaną), umiejętność słuchania cudzego głosu, osvajania siebie i innych z nie-moim, z kulturową odmiennością. Jest to wielka potrzeba naszych czasów, wielkie wyzwanie; sądzimy, że ten tom wychodzi obu im naprzeciw.

---

<sup>31</sup> Por. E. Prokop-Janiec, dz. cyt., s. 50.

<sup>32</sup> Píše o tym Jean-Paul Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, op. cit., s. 89 i Zygmunt Bauman (w:) *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, PWN, Warszawa 1995, rozdz. 4 pt. *Studium przypadku z zakresu socjologii asymilacji: w pułapce wieloznaczności*, s. 143–214.

<sup>33</sup> Aleksander Hertz pisze „Judaizm jest systemem religijnym integralnym Wprowadza on sakralność do wszystkich – choćby najmniejszych – szczegółów życia zbiorowego i jednostkowego”, s. 120; „Żyd rodził się Żydem i umierał Żydem”, s. 89 (w:) *Żydzi w kulturze polskiej*, op. cit.



### 3. Głos polski (ujęcie przedmiotowe)

Bo już myślałem, że dzieje od trafów,  
 Trafy zależą od tronów;  
 /...../  
 I że przepadła rasa Dawidowa,  
 Co kamień wznosząc do góry,  
 Nie dba, czy za nią armata gwintowa,  
 Nie dba, czy przed nią broszury.

C.K. Norwid, *Improwizacja na zapytanie o wieści z Warszawy*<sup>34</sup>

Podobnie jak chłopci, Żydzi długo nie mieli w literaturze polskiej swojego głosu. Nie znali języka polskiego na tyle dobrze, by się w nim wypowiadać literacko, funkcjonowali zrazu w zamkniętych środowiskach żydowskich, gdzie ten język nie był im potrzebny, zaś do prowadzenia interesów wystarczały inne ościenne języki lub polszczyzna jakakolwiek<sup>35</sup>. Dlatego na początku uzyskali swoje literackie poświadczenie w tekstach autorów polskich. Nie będę tu wyliczał wszystkich możliwych – trzeba by zacząć od Niemcewicza i dodać Staszica jako wyraźnie Żydom niechętnego<sup>36</sup> – wskażę tylko na pewne historyczne etapy rozwoju tego zjawiska, aby pokazać ewolucję języka, którym o Żydach się mówi.

*Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza to pierwszy właściwie tak bogato zinstrumentowany i należący do skarbnicy literatury polskiej utwór, w którym pojawia się Żyd<sup>37</sup>. Jest to Jankiel, muzykant,

<sup>34</sup> Wiersz ten, podobnie jak bardziej znany pt. *Żydowie polscy*, napisał Norwid w 1861 r. po przedpowstaniowych patriotycznych manifestacjach warszawskich, w których licznie uczestniczyli Żydzi, por. A. Sandauer, *O sytuacji...*, op. cit., s. 16.

<sup>35</sup> „To oderwanie Żyda od środowiska żydowskiego dominuje w całej poezji polskiej. Żyd jest widziany od strony polskiej i oceniany od strony polskiej” – czytamy u Hertza, por. *Żydzi w kulturze polskiej*, op. cit., s. 255.

<sup>36</sup> Zob. Henryk Markiewicz (oprac.), *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, WL, Kraków 1997.

<sup>37</sup> Por. *Literackie portrety Żydów*, pod red. Eugenii Łoch, Wydawnictwa UMCS, Lublin 1996; Chone Shmeruk, *Duchowość żydowska w Polsce*, Kraków 2000; *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, pod red. Grażyny Borkowskiej i Magdaleny Rudkowskiej, Warszawa 2004.

który w czasie uroczystości weselnej Zosi i Tadeusza prezentuje kunszt gry na cymbałach. Na tym instrumencie wygrywa historię Polski, zwłaszcza rozdzierający dramat końca I Rzeczypospolitej (szlacheckiej), która – nie bez własnej przecież winy – uległa ostatecznemu rozbiorowi w końcu XVIII wieku. Jankiel przedstawiony został jako polski patriota, nieodrodny syn ojczyzny, silnymi więzami emocji i rozumu z nią związany, który cierpi nad upadkiem Polski i, podobnie jak inni, obiecuje sobie jej zmartwychwstanie z pomocą Napoleona, a bezpośrednio wojsk pod wodzą gen. Dąbrowskiego. Opis tego „koncertu Jankiela” jest wyrazem uznania nie tylko dla utalentowanego muzyka, jak i dla całej żydowskiej społeczności rozumianej jako niezbywalny składnik społeczeństwa polskiego. Przypomnijmy fragment:

Aż gdy na Dąbrowskiego starzec oczy zwrócił,  
Zakrył rękami, spod rąk łez potok się rzucił:  
„Generale, rzekł, Ciebie długo Litwa nasza  
Czekała – długo, jak my Żydzi Mesyjasza,  
Ciebie prorokowali dawno między ludem  
Śpiewaki, Ciebie niebo obwieściło cudem,  
Żyj i wojuj, o, Ty nasz!...” Mówiąc ciągle szlochał,  
Żyd poczciwy Ojczyznę jako Polak kochał!  
Dąbrowski mu podawał rękę i dziękował,  
On, czapkę zdjawszy, wodza rękę ucałował.

(*Pan Tadeusz*, ks. XII, Czytelnik, Warszawa 1959, s. 384).

Tak chciał to widzieć Mickiewicz (sam, jak wiadomo, w niektórych opracowaniach uważany za Żyda<sup>38</sup>). Wiele z tego wszechogarniającego „kochajmy się”, jakie daje się uchwycić w poemacie, da się złożyć na karb wygnańczej tęsknoty i nieco sentymentalnego widzenia rzeczywistości polskiej (Mickiewicz zatrzymał się w poemacie na tej chwili, która zapowiadała odrodzenie Polski, choć znał już przecież historyczne wyroki oraz losy tego wyzwolenczego zrywu, poemat powstał w 1834 r.). Można jednak przyjąć, że

---

<sup>38</sup> Por. A. Sandauer, *O sytuacji...*, op. cit., s. 8; Jadwiga Maurer, *„Z matki obcej...” szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1990.

w tym obrazku jest też coś więcej, mianowicie wołanie o uznanie Żydów za część narodu polskiego. Jak wiadomo, niedawno, bo w czasie insurekcji kościuszkowskiej i wcześniej, w czasie walk z Rosją po I rozbiorze, Żydzi chcieli włączyć się do walki zbrojnej jako żołnierze, słali legacje, dawali pieniądze, które, owszem, król łaskawie przyjmował, ale sprawę odsyłał do odpowiedniej komisji, ta zaś się na to nie zgadzała. Żydzi mogli być dostawcami paszy dla koni, żywności dla żołnierzy, broni, ale nie żołnierzami, obrona ojczyzny wciąż była zawarowana dla (szlacheckich) Polaków (vide: *Kordian* Słowackiego, *Kordian i cham* Kruczkowskiego). Oddział Berka Joselewicza, którym się Żydzi szczycą, został przecież sformowany i funkcjonował trochę „na dziko”<sup>39</sup>. Pozytywizm polski w swoich programach ideowych zakładał włączanie Żydów do całościowej troski o „naród polski”, rozumiał to zadanie jako „pracę u podstaw”. Integracyjny i solidarystyczny wydźwięk programu pozytywistów zakładał pełną asymilację i integrację. Wielu pisarzy pozytywistycznych w swoich tekstach do tej problematyki nawiązuje, dobitnym przykładem jest *Mendel Gdański* Marii Konopnickiej, rzecz napisana po antyżydowskich zamieszkach w Warszawie. Stary intrologator przemawia do wnuka Jakuba, którego ścigają antysemityczne wyzwiska, w te słowa: „Ty się w to miasto urodził, toś ty nie obcy, toś swój, tutejszy, to ty masz prawo kochać to miasto, póki ty uczciwie żyjesz. Ty się wstydzić nie masz, żeś Żyd. Jak ty się wstydzisz, żeś ty Żyd, jak ty się sam za podłego masz dlatego, żeś Żyd, nu, to jak ty możesz jakie dobro zrobić dla to miasto, gdzie ty się urodził, jak ty jego kochać możesz?...Nu?”<sup>40</sup>. U Prusa w *Lalce* znajdujemy świetnie sportretowanych Żydów w osobach Szlangbaumów i doktora Szumana, sympatycznego, nieco zgorzkniałego sceptyka, który z dystansem odnosi się do entuzjazmu Wokulskiego, entuzjazmu wobec kobiety, interesów i Żydów (Wokulski zwalnia przecież z pracy subiekta,

---

<sup>39</sup> Píše o tym Artur Eisenbach, por. *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, PIW, Warszawa 1988, szczególnie rozdz. II, VI i VIII.

<sup>40</sup> Cyt. wg *Arcydzieła nowelistyki pozytywizmu*, wybór i posłowie Edward Pieścikowski, Glob, Szczecin 1989, s. 250.

który złośliwie wypowiadał się o Żydach). Problematyka żydowska najsilniej chyba obecna była w twórczości Elizy Orzeszkowej, która sygnuje zarazem dwa pola znaczeniowe: kresy i polskość. Wiemy, że niektóre miasteczka kresowe były – aż do 1939 r. – zdominowane przez ludność żydowską (do 70% stanu ogólnego). Pisarka, mieszkanka Grodna, znała dobrze tę problematykę z żywego doświadczenia, przystępując jednak do pisania *Meira Ezofowicza* (1877, o tym tekście będę mówił) poczyniła odpowiednie studia, pisywała listy do fachowców z zapytaniami, studiowała dokumenty żydowskiego oświecenia, tzw. Haskali, słowem – przygotowywała się do pracy nad nim. Nawisem mówiąc, to pokazuje swoisty paradoks polsko-żydowskiego współlistnienia: mimo bowiem tak wielkiej liczebności, stałej obecności Żydów w życiu Polski i Polaków, ci ostatni w zasadzie słabo znali ich kulturę, mało wiedzieli o jej istocie i charakterze obyczaju żydowskiego. Żydzi bowiem funkcjonowali w swoich gminach i gettach, odgradzali się poniekąd od swoich nieżydowskich sąsiadów, poza interesami prowadzili właściwie życie odrębne, co z jednej strony dawało im poczucie bezpieczeństwa i możliwości kultywowania własnej kultury i tradycji, ale z drugiej utrzymywało stan dystansu między Żydami a Polakami, dystansu, który łatwo przeradzał się w niechęć (pogromy!), obcość i prowadził do obojętnego odnoszenia się do losu tej grupy narodowościowej (Zagłada!). Otóż Orzeszkowa zdaje się potwierdzać te kłopoty, nie tylko w tej powieści i innych tekstach literackich, ale w obszernym studium pt. *O Żydach i kwestyi żydowskiej z roku 1882*<sup>41</sup>. Zarzuca Polakom powierzchowność w zainteresowaniu kulturą Żydów, („Nieznajomość nasza Żydów jest faktem zdumiewającym”, s. 49), wzywa do wzajemności społeczności żydowską, wyrzuca jej nieznajomość polskiej historii, polskiej literatury (s. 34), niechęć wobec tradycji narodu, pośród którego żyje. Zachęca do konkurowania z Żydami w handlu (znając szlacheckie uprzedzenia do tego zajęcia), wskazuje na konieczność

---

<sup>41</sup> Por. Eliza Orzeszkowa, *Pisma*, pod red. Aurelego Drogoszewskiego, tom IX, Gebethner i Wolff, Warszawa i in., b.d. Numery stron podaję po cytatach.

pracy oświatowej i to prowadzonej przez zasymilowanych Żydów, postuluje „zniesienie szkółek wyznaniowych, czyli chederów” (s. 41), ale idące w parze z równouprawieniem Żydów zamiast „poniżania”, „wyodrębniania”, „gardzenia” (s. 48).

*Meir Ezofowicz* poświęcony jest w całości środowisku żydowskiemu i konfliktom, jakie rodzą się w jego obrębie między tą częścią, która pragnie modernizacji, wyjścia z getta a tą, która hołduje ortodoksyjnej tradycji. W fikcyjnym Szybowie starły się właśnie te dwie grupy, z jednej strony jest to bogata kupiecka rodzina Ezofowiczów, z drugiej uboga, lecz uczona rodzina Todrosów. We wstępie Orzeszkowa cofa się do XVIII wieku, do czasu wielkiego narodowego zrywu, Sejmu Czteroletniego, Konstytucji 3 Maja itp., w które to zdarzenia wpisuje losy pierwszego wielkiego Ezofowicza, człowieka postępu, rozwoju, polskiego patrioty, współpracującego z miejscowym dziedzicem w dziele ratowania Rzeczypospolitej. To się nie udało, Hersz Ezofowicz musiał wycofać się z życia publicznego i wkrótce umarł, ale jego żona przechowywała rodzaj testamentu, jaki pozostawił po sobie najstarszy z Ezofowiczów, Michał, zwany Seniozem, który od samego króla Zygmunta Starego otrzymał „dyplom” zwierzchnictwa w gminie żydowskiej i wedle którego chciał działać jej mąż. Obecna w powieści matrona, matka, babka i prababka zarazem w tym rozgałęzionym rodzie pilnowała dokumentu aż do czasu, kiedy uznała, że jej prawnuk Meir jest w stanie kontynuować dzieło praszczura Michała i pradziada Hersza. Meir Ezofowicz jest młodzieńcem, który – choć wychowany w zamożnym domu – pozostaje wrażliwy na żydowską nędzę (tej w Szybowie nie brak), wyczulony na niezgodność słowa z działaniem, ujawnia ciemnotę nauczyciela chederu, a u rabina Todrosa potępia sztuczną, scholastyczną uczyłość ksiąg i zawsze godnych cytowania wersetów, gdzie jednak brak mądrości życia, współczucia, empatii, bliskości egzystencjalnej. Todros, sam asceta, uduchowiony potomek rabinów, nie rozumie ani potrzeb, ani ewentualnych upadków swoich braci, wyroki wydaje surowe i bezwzględne. To wszystko zaognia nigdy nie wygasły konflikt między dwoma rodami. Meir buntuje się także przeciwko zarządzeniom patriarchy rodu, dziadka Saula, ogłasza na

publicznym zebraniu „buntownicze” pisma Michała Ezofowicza, za co spada na niego klątwa rabina. Musi opuścić gminę, zostać zapomniany przez rodzinę, na nią samą ściąga też zresztą odium środowiskowego gniewu. Triumfują Todros i mefamed, triumfuje tradycjonalizm<sup>42</sup>.

Orzeszkowa opowiedziała historię tak, jakby miała być ona głosem w dyskusji pt. w jakim miejscu jesteśmy, my, Żydzi w swoim kastowym kręgu oraz my, Żydzi i Polacy, w relacjach wzajemnych. Jej odpowiedź jest gorzka i przykra; pisarka wskazuje, że nadal rządzi getto, że jego siła jest ogromna i bezwzględna, a pragnienia postępu, oświecenia, emancypacji itp. traktowane są podejrzliwie. Powieść jest interesującym świadectwem tego czasu i myślenia. Pokazuje środowisko żydowskie jako wewnętrznie już różnicujące się, w którym ujawniają się myśli żydowskiego oświecenia (Meir uczył się prywatnie języka polskiego wychodząc z założenia, iż musi znać język narodu, pośród którego żyje, rabin Todros nie zna polskiego w ogóle, nie rozumie, co mówi do niego młody dziedzic, w sprawach gminy wypowiada się wyłącznie w jidysz), gdzie jednak większość gminy jest po stronie ortodoksji, patriarchy, autorytetu Słowa.

*Ziemia obiecana* (1899) jest przykładem tekstu, który mówi jeszcze o czasach sprzed ukształtowania się pełnego dyskursu nacjonalistycznego. Łódź jest miastem przemysłowym, gdzie funkcjonują różne grupy narodowościowe i społeczne, mające wobec siebie zastrzeżenia i uprzedzenia – bardzo zresztą stereotypowo ukształtowane: Żyd musi być szachrajem, Polak – esencją szlachetności, Niemiec – piwoszem, chłop – małym spryciarzem – które jednak potrafią ominąć w codziennej współpracy zawodowej. Badania naukowe wskazują, iż państwa narodowe zaczynały się kształtować od połowy XIX wieku, w ślad za nimi szły silne orientacje nacjonalistyczne. Łódź, w przeciwieństwie do Warszawy, podszycita jest raczej świadomością pieniądza (którą można by

---

<sup>42</sup> Chone Shmeruk pisze, że chasydyzm i Haskala „uksztaltowały nowoczesną kulturę żydowską w Europie Wschodniej”, przy czym „Haskala, ruch racjonalistyczny, nie mogła w żaden sposób pogodzić się z mistyką chasydzką”, w tegoż: *Historia literatury jidysz*, dz, cyt., s. 55–56.

nazwać nowocześnie „uniwersalną”), niż świadomością narodowo-patriotyczną („tradycyjną”?, „lokalną”?), która cechowała Warszawę – choć oba te miasta znajdowały się w tym czasie pod zaborem rosyjskim. Oczywiście z zastrzeżeniem, że Łódź była miastem młodym, wtedy dopiero się kształtującym i od razu przyjmującym charakter nowoczesnej metropolii przemysłowej i że Warszawa ma za sobą zupełnie inną historię polityczną.

*Ziemia obiecana* jest ciekawym przypadkiem dyskursu wewnątrz- etnicznego, Żydzi są tu bardzo zróżnicowani pod względem zamożności, stylu życia i pewnych pragnień emancypacyjnych, które ujawniają przede wszystkim warstwy plutokracji. Charakterystyka Żydów (Moryc), Polaków (Karol Borowiecki, Anka itp.) i Niemców (Maks Baum, dom jego ojca) jest nadzwyczaj stereotypowa, ale bo też chyba nie o jej niuansowanie pisarzowi chodziło; właśnie schematyczność charakterystyk narodowych miała mu ułatwić napisanie powieści o mechanizmach kapitalistycznego rynku w warunkach pierwotnej akumulacji. Żydzi są wewnętrznie skłócenii na tle zawisłości zawodowo-majątkowych, ale na zewnątrz, wobec gojów, budują wspólny front. Tym bardziej jest jednak znaczące, że Róża Mendelsohnówna czy Mela rozmaitych zalotników ze swojego środowiska określają pogardliwym mianem „Żydziak”, sytuując się tym samym niejako ponad czy poza własnym etnosem, co więcej – pożyczając dla zaznaczenia efektów tego oddalenia wyrażenia z wrogiego, obcego dyskursu. Tkwi w tym element złamania etnicznej solidarności, identyfikacji i bliskości, być może też jakiś element kosmopolityzmu, w którym podstawę identyfikacji tożsamościowej określa przynależność do tej samej grupy majątkowej, stylu i formy bycia, a nie narodu. Socjolog nazywa ten proces „formowaniem się negatywnej tożsamości własnej”, co w gruncie rzeczy oznacza daleko posuniętą dezintegrację osobistego wizerunku Ja jako elementu określonej społeczności<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. Hanna Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich i obcych*, (w:) Paweł Boski, Maria Jarymowicz, Hanna Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Warszawa 1992, s. 52.

#### 4. Głos żydowski (ujęcie podmiotowe)

„Przeszłości możesz nie mieć żadnej, ale przeszłość, bracie, to co innego! To jest nitka, na której koniuszku wiesz, i bez niej zupełnie cię nie ma”.

H. Grynberg, *Buszujący w Niemczech*

Wątek ten rozpoznajemy często w pisarstwie Juliana Strykowskiemu. Ma on w swoim dorobku kilka wybitnych książek, dla tego wywodu najważniejsze są *Głosy w ciemności* (wydane po paru latach czekanania w 1956), *Austeria* (1966) i *Sen Azrila* (1975); uchodzą zresztą za swoistą trylogię. Wydana zaraz po „nowym otwarciu” literatury powojennej powieść *Głosy w ciemności* to świetne studium świata żydowskiego<sup>44</sup>, który zaczyna być coraz bardziej rozdarty między różne projekty akulturacji a wierność żydowskiej ortodoksji i gminie. Aronek, mały bohater powieści, przygląda się swojej rodzinie i relacjonuje dookolne zdarzenia: widzimy zapracowaną matkę, na której spoczywa ciężar utrzymania biednego domu, uczonego ojca, nauczyciela Gemary, który jest zupełnie niepraktycznym „policjantem Pana Boga”, podobnie jak uczona córka rabina, Pesia, z którą łączy go intelektualna przyjaźń. Poznajemy siostrę Marię, która oskarżana jest przez środowisko, że została „gojską nauczycielką” (s. 47) i żyje niezamężna, a wreszcie – po przykrej scenie z matką – ucieka z miejscowym urzędnikiem, „gojem” Romanem Kassarabą, co skutkuje wykluczeniem jej z rodziny, kilkudniową żałobą i obowiązkowym zapomnieniem. Ludzie młodzi dyskutują na temat swojego środowiska, padają gorzkie słowa, iż bardziej niż obcych boją się swoich, środowiska żydowskiego, które ich ogranicza, szukają kontaktu ze środowiskiem polskim czy lokalnym, rusińskim. W tej powieści bardzo często wykorzystywana jest różnica między środowiskiem żydowskim

---

<sup>44</sup> Zdaniem Sandauera jest to „piewca brzydko mówiących”, zaś pisarstwo jego określa jako „podrabiany autentyk” wytykając „żydowski turpizm”, informacje o świecie żydowskim „wyssane z palca”, egzotyczność, obrzydliwość, „pokraczną polszczyznę” itp. Por. A. Sandauer, *O sytuacji...*, op. cit., s. 90–94.



i nieżydowskim. W domach żydowskich „goje” występują jako negatywny przykład, straszak, synonim nieuctwa, świata gorszego i głupszego („Chcesz być taki, jak goj”?). Świat nieżydowski zarazem kusi i odpycha, trzeba zająć wobec niego stanowisko. Jak Selig, „student”, który mówi o sobie, iż nie jest religijny, ale wykonuje rytualne gesty właśnie ze względu na rodziców i tradycję, w której się wychował i która go do tego zobowiązuje. Przeciwieństwem jest stryj Karol, „zwariowany Niemiec” według określenia niechętniej mu matki Aronka (s. 54), który chwali sobie asymilacyjną praktykę niemiecką, każe się nazywać Karlem, a nie Chaimem, marzy o wyjeździe do Wiednia i nazywa zabobonem „strach przed czymś, czego nie ma” (s. 67). *Austeria* jest swoistym wprowadzeniem do całości, opowiada o pierwszym dniu pierwszej wojny światowej w Galicji austro-węgierskiej, narracja ta jednak zawiera w sobie sporo elementów zapowiadających koniec świata żydowskiego, jaki dokonał się w czasie II wojny. Rzecz w tym, że działania militarne, wejście wojsk rosyjskich do miasteczka kresowego, naruszenie *status quo* obyczajowego, prawnego, religijnego i wszelkiego innego, śmierć niewinnej Asi, a potem powieszenie zakochanego w niej młodzieńczego Buma oznaczają upadek dotychczasowego porządku ludzkiego i kosmicznego, nic już od tej pory nie będzie takie samo. Jeszcze chasydzi tańczą o poranku wielbiąc tym gestem Najwyższego, jeszcze funkcjonuje karczma (tytułowa austeria prowadzona przez starego Taga), ale w powietrzu wisi niepokój, zadomawia się śmierć, przypadkowa, ukrywana, w szczególności sposób „nie przygotowana”, rodzi się zamęt prawny i obyczajowy. „Do wczoraj wszystko wiadomo było z góry. Do najdalszych pokoleń. Życie szło spokojnie jak słońce od rana do wieczora. Wiadomo było, na jakim świecie człowiek żyje” (s. 179). Pierwszy dzień wojny zakłóca ten porządek w sensie konkretnym, ale zakłóci go też w sensie bardziej metaforycznym, jest bowiem początkiem zagłady żydowskich miasteczek i żydowskiego życia. Nie uratuje go ani miejscowy ksiądz, ani Tag, gdy razem – jako przyjaciele z lat chłopięcych – udają się do komendanta rosyjskiego, aby ocalić miasto. Wszystko wskazuje na to, że ich dobra wola będzie daremna i że oni właśnie staną się następnymi ofiarami tej wojny. *Sen*

*Azrila* jest opowieścią o człowieku, który powraca po latach do swojego miasta rodzinnego, aby odszukać sens swojego życia, odcyfrować senny nakaz.

Henryk Grynberg w dramatycznym trybie opowiada los swojej rodziny, ojca zamordowanego siekierą na polu przez chciwego chłopca, przebiegłość matki w ratowaniu swojego i jego życia, patetyczny gest dziadka „talmudysty”, który świadomie wsiadł do pociągu jadącego do Treblinki itp. To są fakty z „żydowskiej wojny”, wojny z nieprzyjaznym światem gojowskim, niemiecko-polskim, taki tytuł nosi rzecz – trudno to nazwać powieścią, raczej już historyczno-rodzinnym raportem – z 1965 r. Traumą systematycznego niszczenia narodu żydowskiego Grynberg nosi bez przerwy, oddany jest jej ujawnianiu, śledzeniu, opisywaniu, przeżywaniu. To świadek najbardziej żydowski w tym sensie, że jego głos w całości i bez reszty służy temu zadaniu. Po *Żydowskiej wojnie* przyszło *Zwycięstwo* (1969), potem *Kadisz* (1987), opowiadania w tomach *Drohobycz, Drohobycz* (1997), *Ojczyzna* (1999), biograficznie bliskie mu zapiski i analizy z *Prawdy niartystycznej* (1984 i nast.) i wiele innych (żeby już nie wskazywać na tomy poetyckie) – wszędzie obecny jest on, Grynberg, autor i bohater zarazem swoich opowieści (choć występuje pod różnymi imionami), śledzący losy swojej rodziny, uzupełniający je o nieznanne wcześniej szczegóły (w *Prawdzie niartystycznej* dopisuje głosy do *Żydowskiej wojny*, dowiedział się bowiem w międzyczasie różnych szczegółów). Lub opowiadający losy rodzin podobnych, z Dobrego, z Mazowsza, z Warszawy, które znał lub o których słyszał, wszystkie są dramatyczne, nie ma losu żydowskiego, który nie byłby naznaczony tragedią. W swoim pisarstwie, tak jednostronnym, tak zaprzędanym opowiadaniu gorzkiego żydowskiego doświadczenia, tak często oskarżającym świat nieżydowski („Ludzie Żydom zgotowali taki los”, parafrazuje motto *Medalionów* Nałkowskiej), Grynberg mógłby być irytujący lub sentymentalny. Ale nie jest. Jego pisarstwo jest podobne do stylu, jakim posługiwał się Borowski w opowiadaniach oświęcimskich. Jest twarde, „męskie”, zdecydowane, skrótowe, rzeczownikowe, bolące, jątrzące, dociera do spodu doświadczenia, podważa je, nie głaszcze pieszczonym słowem, nie usypia łagod-

nym stylem. Jego pisarstwo artystyczne przypomina programowy esej Wojdowskiego, którego znakomita powieść *Chleb rzucony umarłym* jest przecież także takim żydowskim głosem, oskarżającym, dziękczynnym, lirycznym i dramatycznym zarazem, pisany serdeczną krwią, po latach. Dwa są takie dramatyczne świadectwa okupowanej Warszawy: *Chleb rzucony umarłym* po stronie żydowskiej i *Pamiętnik z powstania warszawskiego* Białoszewskiego po stronie „aryjskiej”, oba napisane po latach „przymiarek” z natrętnej potrzeby opowiedzenia tamtego doświadczenia (wyszły niemal równocześnie, *Chleb...* w 1971 r., *Pamiętnik...* w 1970). U Grynberga nie ma miejsca na liryzm, na łagodność, jest twarda nigdy nie kończąca się rozmowa z winnymi i niewinnymi. Mowa, w której wiele jest dystansu, autoironii, nowoczesnego wyczucia mocy języka, który opisuje i ustanawia ontologię świata. „Jeśli ktoś zastanawiał się kiedyś, co to znaczy »być podobnym do Żyda«, to w tej chwili mógł to zobaczyć. Bo nagle staliśmy się podobni. To w ten właśnie sposób robi się Żydów, Żydzi nie rodzą się sami” – pisze na przykład w opowiadaniu *Ojczyzna* (s. 203). Lub kiedy psa nazywa „antysemity” (s. 227, tamże) odbierając temu określeniu walor, jaki ma w nieprzyjaznym dyskursie. Jest też czułość wobec zamordowanych bliskich, którzy mogliby żyć, którym należy się głos. Trzeba mówić za siebie i za nich, mówi więc za wielu i w liczbie mnogiej. Jego pisanie, to „sprawianie, aby zmarli stali się mniej zmarłymi” (za Orianą Fallaci, *Życie nieartystyczne*, s. 39).

Adolf Rudnicki uważany jest powszechnie za świadka Zagłady, pisał o tym nazajutrz po zakończeniu wojny, gdyż jako literat czynny był już przed wojną i wtedy także w jego tekstach pojawiały się wątki żydowskie (por. *Lato, Niekochana*). *Szekspir* (1948) i *Ucieczka z Jasnej Polany* (1949) to dwa pierwsze tomy powojennych opowiadań, w których daje świadectwo Zagładzie. Potem przyjdzie *Żywe i martwe morze* (1955, 1956 – tu pojawią się *Złote okna*). Jego pisarstwo jest może trochę zbyt eleganckie, chłodne, zbyt literackie jak na temat, którym się zajmuje – i to m.in. zarzucano autorowi<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Sandauer, swoim zwyczajem nie przepuszczający nikomu „wszechwyrzudacz”, nazwie go „piewcą pięknie ginących”, por. A. Sandauer, *O sytuac-*

Biorę go jednak jako przykład, gdyż jego teksty mają trochę inny charakter niż utwory dwóch poprzednich autorów. Strykowski opowiada przede wszystkim los żydowski w obrębie getta wraz z kłopotami wynikającymi ze zderzania się z polskością, próbami asymilacji itp. Grynberg przedstawia różne wersje dramatycznego doświadczenia najbliższego mu świata: los własny i swojej rodziny, język jego tekstów jest ekspresyjny i osobisty. Rudnicki wprowadza elementy dyskursywne: rozważa, porównuje, obiektywizuje, bierze w nawias, w cudzysłów, podkreśla, pisze rozstrzelonym drukiem, posługuje się cytatem, mową cudzą, zobiektywizowaną, słowem – zwraca uwagę na to, że stara się uwzględnić rozmaite społeczne i kulturowe aspekty swojej wypowiedzi i że jego mowa jest skonstruowana. Weźmy taki fragment: „Przed wojną drobnomieszkańscy pisarze żydowskiego pochodzenia – piszący po polsku – byli nieciekawi, dlatego, że zdawało im się, iż będą lepiej widziani przez swych polskich czytelników, jeśli pokażą, w czym są podobni do nich, a nie czym się różnią. W rezultacie byli mało podobni i mało się różnili. Przed wojną Aleksander także był mało podobny i mało się różnił.” Lub „O tej porze, gdy Szklany wyprowadzał »łebki«, Józef szedł z młodym powstańcem imieniem Buk do jego meliny, aby tam czekać. Szklany zabrał właśnie »człowieka« z grupy Buka, który miał zbadać możliwości urzędzenia się kilkunastu ludzi, kobiet i dzieci, »z wyglądem i bez wyglądu«, »z językiem i bez języka«, »z pieniędzmi i bez pieniędzy«”. (*Złote okna*, s. 18–19 i 89). Albo: „Raisa nie chwyciła znaczenia szyfru: wszyscy kuzyni Sebastiana i jej dawno już byli na tamtym świecie albo »leżeli na półkach jako kawałki mydła«” (*Wniebowstąpienie*, s. 133<sup>46</sup>). To charakterystyczne przykłady. Taki styl zaznacza się w jego najwcześniejszych opowiadaniach z tego kręgu, w rodzaju *Kartka znaleziona pod murem straceń*, *Wielki Stefan Konecki* itd. Rud-

---

cji..., op. cit., s. 86; Jan Błoński mówi o swoistym „dandyzmie” i „narcyzmie” tej prozy, por. *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej* (w:) *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, WL, Kraków 1996, s. 97 (wersja poszerzona); por. tekst Aliny Molisak w tym zbiorze.

<sup>46</sup> Cytuję wg A. Rudnicki, *Złote okna i dziewięć innych opowiadań*, PIW, Warszawa 1974.

nicki o p o w i a d a, a nie w y r a ż a doświadczenie Zagłady, a wydaje się, że ta rzeczywistość daje się wyłącznie wyrazić – jak na przykład u Grynberga, dramatycznie, ostro, brutalnie, bezkompromisowo – opowiadana zaczyna wyglądać na historię zmyśloną, zbyt literacką. Tak też i osądzano niekiedy pisanie Rudnickiego – jako zbyt ładne, dbające nade wszystko o jakość słowa, a nie dobitność doznania. Rudnicki opowiada zdarzenia naprawdę dramatyczne, straszne, wstrząsające, ale zarazem odbiera im tę straszność przez eleganckie nazywanie, relatywizowanie, włączanie diapazonu „wiedzy powszechnej”, obiektywnego myślenia, jakiejś świadomości stojącej na zewnątrz. To chyba najbardziej charakterystyczny element jego pisarstwa: głębokie i dramatyczne odczuwanie losu żydowskiego i zarazem skłonność do jego rzeczowego opowiedzenia, uwzględniającego różne punkty widzenia, wiedzę zewnętrzną, obiektywne oceny itp. Jego narracje uwzględniają przede wszystkim językowość i retoryczność, a mniej referencjalność opowieści; dziś widzielibyśmy w tym bodaj element nowoczesnego rozumienia języka, gdyby nie sama materia, którą należało opowiedzieć. Ankersmit uważa na przykład, że Zagłady nie da się opowiedzieć posługując się regułami gier językowych<sup>47</sup>.

## 5. Fantazmat polsko-żydowski

Dziwnym pisarzem jest Tadeusz Konwicki; twórczość jego nasycona jest tym szczególnym fantazmatycznym, czy wręcz metafizyczno-mistycznym, pierwiastkiem Wschodu, który dawał o sobie znać w całym jego pisarstwie, by wspomnieć choćby *Sennik współczesny*, *Nic albo nic*, *Małą apokalipsę* itp. Słusznie Maria Janion umieściła uwagi o jego twórczości w książce pt. *Projekt krytyki fantazma-*

---

<sup>47</sup> Frank Ankersmit, *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, w tegoż: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. i ze wstępem Ewy Domańskiej, tłum. Magdalena Zapędowska, Universitas, Kraków 2004, s. 382.

tycznej<sup>48</sup>. Najdziwniejszą jednak książkę z tego gatunku Konwicki napisał późno, myślę o powieści *Bohiń* (1987). Podobnie, jak opowiadania Iwaskiewicza z tomu *Ogrody*, rzecz ta składa się z dwóch równorzędnych elementów: *Dichtung* i *Wahrheit*. Ten drugi element poświadczany jest przez przywoływane – prawdopodobne! – elementy biografii pisarza, częste osobiste wstawki, w których nie brak i obrazu kota Iwana, i nawiązań do „niży” pisarza na ul. Górskiego w Warszawie, nieco kokieteryjnie – wtedy! – brzmiącego zmęczenia i wreszcie nazwiska „Konwicki”. Nazwiska pisarza, które w *Bohini* przysługuje pradziadowi Michałowi, babce Helenie, wówczas trzydziestoletniej starej pannie, która „zapomniała się” z rudym Żydem z miasteczka Bujwidze, Eliaszem Szyrą i oświadcza ojcu, że „jest brzemienna” (w następstwie tego ojciec Szyrę zastrzelił i został aresztowany), wreszcie ojcu pisarza, o którym nie wiemy, czy miałby być potomkiem Szyry właśnie. Ponieważ jest to rzecz przynależna do tzw. „późnej twórczości”, nosi charakterystyczne jej cechy, tzn. chętnie wplata w narrację fragmenty faktycznej biografii, nawiązuje do tego co już się w życiu wydarzyło jakby nie dbając o to, „co sobie ludzie pomyślą”<sup>49</sup>. Iwaskiewicz czynił w swoich opowiadaniach podobnie: zaczynał od opisu konkretnego przedmiotu (np. zdjęcia), doświadczenia (wesele), pejzażu (ogrody), które były jego doświadczeniem, by następnie zrećnie, po mistrzowsku, ujść jednak gończej uwadze krytyka i zanurzyć się w *Dichtung*, w fantazję, fikcję, budując – jednak! – konstrukcję opowiadania, literatury<sup>50</sup>. Konwicki postępuje podobnie („Moja babka była sierotą, tak jak ja”, s. 19; „Całe życie skradałem się w wyobraźni za ojcem, chciałem zobaczyć jego żywot, pragnąłem

---

<sup>48</sup> Jednym z argumentów jest stylizacja biografii według wzorów romantycznych, np. przedstawianie siebie jako nieślubne dziecko, bastarda, Żyda, w tle stale obecna jest figura ojca itp. Por. Maria Janion, *Tam gdzie rojsty. Przypadek romantycznego mediumizmu*, (w:) *Projekt krytyki fantazmatycznej*, op. cit., s. 149–174, tu: 164.

<sup>49</sup> Por. Tomasz Wójcik, *Późna twórczość wielkich poetów. Dramat formy*, Elipsa, Warszawa 2005, s. 5–26.

<sup>50</sup> Pisałem o tym w tekście *Autobiografizm – klęska czy szansa literatury?*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 1, s. 39–52.

poznać jego tajemnicę, którą zdołał ukryć przede mną i zabrać do grobu, do tej mogiły na cmentarzu górującym na rozległym wzniesieniu nad Nową Wilejką(...)”, s. 104), zresztą od dawna już polubił te zabawy z czytelnikiem, najsilniej chyba manifestując je w *Czytadle*. Oprócz więc czynnika Wahrheit jest też Dichtung, element poetycki; „(...) zdyskwalifikowana jako autobiografia, podobna opowieść zachowuje w płaszczyźnie wypowiedzi wartość jako fantazmat” – pisze Lejeune, jakby za przykład brał dosłownie pisarstwo Konwickiego<sup>51</sup>. Wszystko tu jest gęsto splecione, niezracjonalizowane, nie dające się rozwikłać, oddzielić jedno od drugiego, pewne wątki – jak np. matka pani Heleny, jej tajemnicza śmierć, grób w lesie przy drodze, nie na cmentarzu, dziwne zamknięcie ojca, biczowania, jakim się regularnie oddaje, tajemnicza postać księdza Siemaszki, niejednoznaczna pana Korsakowa, który przejął po powstaniu majątek Konwickich – Miłowidy, Eliasz Szyra, który jak Żyd-wieczny tułacz był – mimo swoich dwudziestu ośmiu lat – wszędzie, potrafi wiele, a i mówi o sobie w dziwny sposób, tajemniczy, kuszący, niepokojący, konkretnie i mistycznie zarazem, stary służący Konstanty, który twierdzi, że ma sto osiemdziesiąt dwa lata itp., itd. Rzeczywistość doświadczana jest konkretna i prosta: to stary dwór, niezbyt wygodne krzesła, samowar sypiący iskrami, cudowne łąki, rzeka, las, upalny sierpień, żniwa, podorywki, pudermantel ojca, jego milczenie, „żywiola”, Emilka, jej narzeczony itd. Rzeczywistość myślana, psychiczna, odczuwana jest spleciona, gęsta, nieprzejrzysta, nie pozwala się uporządkować, dręczy, trzyma Helenę – bo ona jest głównie jej eksponentką – jak zakładnika, truje, napawa lękiem, wyniszcza fizycznie (Helena choruje ciężko), odbiera jasność sądenia. Te zachowania zresztą dominują też w osobowości pisarza, eksponuje je zaraz na pierwszych kartach książki: „A ja przedzieram się przez zaułki czasu, przez drętwość wyobraźni, przez moją własną rzekę jakiegoś bólu i muszę się przedostać na tamten brzeg, do mojej babki, Heleny Konwickiej, starzejącej się powoli panny w smutnym

---

<sup>51</sup> Philippe Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, tłum. Aleksander Labuda, „Teksty” 1975, nr 5.



czasie, w posepnej epoce, w beznadziejnej chwili beznamiętnej historii, co płynie jak powódź za nami, obok nas, przed nami” (s. 6). Babka ma status fikcji, Konwicki pisze: „Gdzież jest moja babka, moja **stworzona** (podkr. MD) przeze mnie babka, Helena Konwicka, która razem ze mną przeżyje swoją miłość i razem ze mną któregoś dnia umrze” (s. 105). Ta wspólnota oznacza zależność: „wnuk” „wytwarza” „babkę” w swojej narracji, jest ona tworem opowiedzianym, bytem literackim, choć ma tyle cech kogoś rzeczywistego, kogoś, kto mógł istnieć naprawdę.

I tu dochodzimy do zasadniczego wątku opowieści: do fantazmatu polsko-żydowskiego. Historia ta, jak widać z powyższego cytatu, wymyślona i fikcyjna, tak obficie przetykana nicią biograficznej Wahrheit, niezwykle silnie spłótła wątek żydowski z wątkiem polskim, ba, nawet szlacheckim. Szyra twierdzi, że wrócił z Syberii (gdzie trafił po upadku powstania jako młodzieniec) dla niej, dla Heleny, uwodzi ją swoimi opowieściami, tajemniczością, rudymi włosami, delikatnością która nie pasuje do noszonego zawsze rewolweru, uwodzi ją skutecznie. Helena, wierna pamięci Piotra Pieślaka, zmarłego w powstaniu styczniowym, decyduje się wyjść za hrabiego Platę, który naciska (okazuje się, że może stracić majątek, jeśli się nie ożeni do czterdziestego pierwszego roku życia, ale służba informuje Helenę, że „nie ma skłonności do bab”, a ze strzelcem Ildefonsem żyje „jak z żonką”), ulega uczuciu, jakie wywołuje w niej nagle pojawiający się w jej życiu Żyd z sąsiedniego miasteczka, ulega namiętności jego i własnej, choruje, jest w ciąży, zawiadamia o tym ojca, dodając postanowienie, że chce to dziecko urodzić. Splątanie losu polskiego i żydowskiego mogło się dokonać tylko w takiej fantazmatycznej formie (choć zdarzały się faktycznie), tak ujęte ma przecież większą wartość. Ujawnia ślady społecznego dyskursu, który wykorzystuje Helena („Won, Żydzie, ode mnie” woła na początku), obnaża żydowskość miasteczka Bujwidze (jeździ się tam do katolickiego kościoła, który służy głównie okolicznemu ziemiaństwu polskiemu, ale zarazem wstępuje do sklepu Żyda Goldapfla) i wspomina o rynku, na który wysypują się ze swoich domów Żydzi, wspomina o ich udziale w patriotycznym powstaniu (Szyra), wszyscy



mówią o zbliżającym się (we wrześniu) końcu roku żydowskiego, który pani Helena traktuje także jako „swój rok” i liczy na jakąś odmianę w nowym, bo ten jest „straszny” (s. 125) itp.

Hanna Krall uprawia pisarstwo, które wyrosło z reguł reportażu: każde swoje słowo potrafi poświadczyć odpowiednim dokumentem pisanej czy ustnej narracji, a przecież ponad jej tekstami unosi się duch fantazmatu w sensie, o jakim tu mówimy, czyli duch niejednoznaczności zdarzeń, metafizyki, wielkiego splątania losów polsko-żydowskich, u niej nawet polsko-żydowsko-rusińsko-niemieckich, tajemnicy, gdyż autorka ma talent do wyszukiwania sytuacji, które nigdy nie mają jednego dna, jednego wytłumaczenia, jednej strony. W ten sposób to, co winno być proste, jednoznaczne i oczywiste (jak to w reportażu...), nabiera znaczeń właściwych wielkiej literaturze, czyli wielokształtnych, niejasnych, które przy pozorach dążenia do jasnego wytłumaczenia prowadzą do jeszcze głębszego, jeszcze bardziej skutecznego zapętlenia, zmieszania i niejasności. Otwierają kolejne pytania zamiast formować odpowiedzi. Właściwie wszystko, co Krall napisała w tej materii daje się ująć w te ramy, dla mnie jednak najważniejszymi tekstami jest tu *Tylko króciutko* i *Fantom bólu*, z dodatkiem *Druga matka* i *Ta z Hamburga* z tomu *Taniec na cudzym weselu* (1993). Tekst pierwszy jest ironicznym cytatem z wypowiedzi organizatora nowojorskiego zjazdu Stowarzyszenia Dzieci Holocaustu, który prosi, aby jego uczestnicy opowiedzieli swój los, „króciutko”, ci zaś prezentowali opowieści tak straszne, wstrząsające i tak właściwie niepojęte, że rabin zaczął się wstydzić swojego „tylko króciutko”. Te losy, takie losy, nie dadzą się opowiedzieć „króciutko”, dlatego, że dni, tygodnie, miesiące i wreszcie lata okupacji dla tych, co przeżyli były tak naładowane zdarzeniami, lękiem, pomocą, życzliwością, nienawiścią, miłością, zdradą i wszystkimi innymi możliwymi uczuciami i doświadczeniami, że każdy z nich jest na miarę epepei, a nie „króciutkiej” informacji. Ta jest niemożliwa. Prawdę mówiąc, niemożliwe jest w ogóle opowiedzenie tych doświadczeń. Można opowiedzieć zdarzenia, gołe fakty, nie da się odtworzyć, nie da wyrazić wszystkich uczuć, które im towarzyszyły. Język opowieści zawodzi.

*Fantom bólu* z kolei opowiada historię, w której losy polskie, żydowskie i niemieckie są tak mocno i niejasno splątane, że nie dają się wyjaśnić od 250 lat, tzn. od czasu króla saskiego, hrabiny Cosel i całego otoczenia. Axel von dem B. (Busche – jak skądinąd wiemy) jest potomkiem tego rodu i on jest bohaterem głównym opowiadania, gdyż w nim skupiły się nici, z których polska wiedzie w kierunku hrabiny, niemiecka w stronę rodowego gniazda w górach Harzu, a żydowska w stronę Dubna, gdzie bohater jako młody oficer widział zbiorowy mord tamtejszych Żydów, a z Dubna wywodzić się miał – jeżeli w ogóle, jak podejrzewa reporterka Krall – jego żydowski przodek. Dziś nikt tych wątpliwości nie rozstrzygnie, są zamknięte raz na zawsze w przepaściach czasu, dokumenty oficjalne nie powiedzą wszak wszystkiego, i ta zamącona przeszłość jest źródłem rozmaitych niedomówień, podejrzeń, cierpień, identyfikacji, solidarności itp. W świadomości Axela von dem B. rodzi się swoisty fantazmat, z którym walczy, z którym żyje, który usiłuje rozwikłać i z którym umrze.

Dla wszystkich tych postaci pierwszorzędną kwestią jest tożsamość; wiele tekstów Krall ma za swój szkielet właśnie ten problem. Dlatego, że dzieci żydowskie na przykład, przyjmowane w czasie wojny przez Polaków, wychowywane w wierze katolickiej, budowały swoje życie na naturalnym przywiązaniu do rodziców, by w dojrzałym wieku, często od umierającego rodzica, dowiedzieć się, że „naprawdę” (ale co znaczy tutaj „naprawdę”?) są kim innym, żydowskim dzieckiem (Krall: *Tylko króciutko, Druga matka, Ta z Hamburga*). Odtwarzanie historii rodzinnej, poszukiwanie korzeni, odnajdywanie dokumentów, re-konstrukcja tożsamości jest zajęciem, które na ogół wypełnia im resztę skolatanego życia. Podejmują wtedy najdziwniejsze decyzje: wyjeżdżają do Izraela, uczą się być prawdziwymi Żydami (jak to określił Wojdowski – następuje akulturacja w drugą stronę). Tak czy owak jest to dramat. To młodszy. A starsi, którzy nie wyjechali po wojnie z Polski, pozostali nawet po pogromie kieleckim, nawet po Marcu? Ci stosowali zasadę mimikry. Zmieniali nazwisko i wiarę, brali gojki za żony, jak Tadeusz Szajnwald z Sochaczewa. „Tadeuszem był w metryce chrztu, w dowodzie pozostał Tewelem. Pościł i w Wielki Piątek,

i w Jom Kipur. W niedzielę chodził do kościoła, w sobotę, jeśli był w Warszawie, do synagogi. Na pytanie, do kogo się modli, odpowiadał: Do Boga. Jeden jest Bóg, a czy to ważne, w jaki sposób człowiek zwraca się do niego?" (*Ulica Bornsztajna, ulica Górna...*, s. 113). Trafnie oddaje to zjawisko Błoński we fragmencie eseju dotyczącym Grynberga: „(...) jego życie sprowadziło się do postępującego rozkładu. Jakkolwiek by je całkował, porządkował, rozsypywało się i traciło spójność. Nie mógł ustalić się w żadnej roli, Żyda, chrześcijanina, Polaka, komunisty...”<sup>52</sup>.

Andrzej Kuśniewicz, u którego od początku (por. *Strefy*, 1971) pojawiał się świat żydowski, ostatnią swoją książkę w całości poświęcił polskim Żydom, a dokładniej – stosunkom polsko-żydowskim w Galicji, z której się wywodził i którą znał najlepiej. *Nawrócenie* z 1987 r., owo „Requiem dla kultury jidysz”, (s. 205) umieszcza opowiadanie w jakimś anonimowym Miasteczku, coś w rodzaju żydowskiego sztetl. Dzieli się ono na Dolne Miasto (tzw. Zarzecze), zasiedlone przede wszystkim przez ludność żydowską, zwłaszcza biedniejszą i Górne Miasto, gdzie mieszkają Polacy, ale również coraz częściej, bogaci i/lub asymilowani Żydzi („Wykwintna polszczyzna wzorowana na wieszczach(...)", „Ci, co dawno wyszli z getta i przestali się do pochodzenia z niego przyznawać”, s. 131). Wszystko to razem jawi się w świadomości współczesnego bohatera-narratora (samego pisarza?, wiele śladów na ten kryptoautobiografizm wskazuje, choćby opis jesiennego dnia, kiedy urodził się narrator; data urodzin Kuśniewicza to 30 listopada 1904 roku, por. s. 267–268), gdy odwiedza w Paryżu żydowskiego kolegę z czasów szkolnych i przyjaciela, Rudka Pordesa. Rzecz dzieje się już późno, w każdym razie mowa jest o Marcu '68, emigrantach pomarcowych, którzy właśnie mają się zebrać w mieszkaniu Rudka i będą – zapowiada i uprzedza gospodarz – rozmawiać po francusku, bo mimo, że wszyscy znają język polski, nie chcą go po tym wszystkim nawet między sobą używać. „Bo u nich został taki uraz” – objaśnia (s. 81). Z tej to perspektywy, powiedzmy lat siedemdziesiątych, narrator przerzuca się w Dawne,

<sup>52</sup> Por. Jan Błoński, *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, dz. cyt., s. 108–109.

w Przedczas, w Minione, w Puste Miejsca, jak – dosłownie – sygnuje te wędrówki, by opowiedzieć swoją wersję polsko-żydowskiej historii. Cała powieść jest właściwie narracją na temat Żydów, a dokładniej współżycia Polaków i Żydów w Miasteczku, w którym, można domniemywać, ludności polskiej jest raczej mało, rdzenni Polacy to przede wszystkim okoliczne ziemiaństwo, których synowie, jak narrator, kształcą się w mieście.

Cała ta przeszłość ma wymiar sakralny, świadczy o tym zarówno zapis, jak i przede wszystkim świadomość, że to wszystko jest już tylko popiołem. Stosunki polsko-żydowskie opowiedziane zostały przez pryzmat stosunków żydowsko-ziemiańskich, a te opisywane są z ciepłem, jak wiadomo, każdy dziedzic miał „swojego Żydką”, który prowadził dla niego (lub za niego) handel produktami rolnoleśnymi, przywoził plotki z miasta i świata, był najczęstszym pośrednikiem w wymianie informacji między dworami a także między miastem a wsią. Taką rolę, na poziomie politycznym, pełnił już Mickiewiczowski Jankiel, tak charakteryzowała Żydów Dąbrowska w *Nocach i dniach*, tak Ksawery Pruszyński w *Karabeli z Meschedu*, tak jawią się oni i tutaj. Poniekąd – stereotypowo. Ojciec narratora miał dwóch zaufanych Żydów: mecenas Pordes, ojciec Rudka, prowadził jego interesy prawne i finansowe, a kolejne „Żydki”, pachciarze „Moszko, syn Abramka, a ojciec Ajzyka” (s. 45)<sup>53</sup> zajeżdżali do dworu, aby coś przywieźć, coś kupić, o czymś poinformować, częstowani śledziem i wódką z kosztownych, trzymanyh specjalnie dla nich w szafce naczyń. Było to współżycie zgodne i przyjazne, trochę nawet idylliczne. „Nasz pachciarz, totumfacki i faktor na podorędziu, prawie członek rodziny, też z dziada pradziada przy nas, towarzyszący mojej rodzinie” (s. 45). Można nawet powiedzieć, pisałem o tym kiedyś, że „(...)fantazmat wspólnoty wydaje się dla jego myślenia wyznacznikiem bardziej istotnym niż faktyczne doświadczenie historyczne”<sup>54</sup>. „Rzeczywistość pokonana

---

<sup>53</sup> Orzeszkowa zarzucając Polakom nieznajomość kultury żydowskiej, ironizuje, iż znamy ją tylko „(...) w osobie Reb Jankla kupca, Szymzela faktora i Abramka lichwiarza...”, w: *O Żydach i kwestii żydowskiej*, dz. cyt., s. 49.

<sup>54</sup> Mieczysław Dąbrowski, *Wspomnienie jako legitymizacja wspólnej historii: Przypadek Andrzeja Kuśniewicza*, (w:) *Swój/Obcy/Inny*, dz. cyt., s. 137–145, tu: 141.

[została – MD] przez ideę” – chciałoby się dodać słowa Janion<sup>55</sup>. Teraz jednak, w tej powieści, Kuśniewicz modyfikuje te założenia: takie idylliczne współżycie było możliwe na poziomie codziennej praktyki, na poziomie kultury jednak, stwierdza, prawdziwe zjednoczenie nie jest możliwe, dzieli nas za duża przepaść tradycji, doświadczenia i historii. „Pięć czy więcej tysięcy lat epok, klęsk, nawyków, kodeksów, zawłości, komentarzy. Labirynt niedostępności”, (s. 33); „Pojmowałem, iż trzeba by się urodzić jednym z nich. Nie wystarczyło dołączyć.” (s. 104); możemy co najwyżej starać się zbliżyć, bywamy tolerowani, dopuszczani do oglądania tej kultury, tej cywilizacji, ale wejść w nią nie jesteśmy w gruncie rzeczy w stanie („Częściowo Zaakceptowany, a przynajmniej Tolerowany na zasadzie jak gdyby – zasiedzenia. Słucham. Potakuję (...)", s. 163, zapis oryginalny). Stąd trudność, trudność zrozumienia, trudność pojednania, trudność wybaczenia, trudność praktykowania bliskości. Drugi szczebel, to stosunki polskich i żydowskich mieszkańców Miasteczka, które układają się zmiennie, w zależności od koniunktury politycznej i gospodarczej. Kuśniewicz pisze na ten temat dużo, niekiedy publicystycznym lub dyskursywnym stylem, gdy przytacza cytaty z endeckiej prasy opluwające Tuwima, Leśmiana i innych autorów żydowskiego pochodzenia (s. 182 i nast.) lub gdy cytuje esej Sandauera *O sytuacji pisarza polskiego...* (s. 63, 186 i nast.). Przykład: *Nawrócenie* opowiada m.in. o staroście Miasteczka z pierwszych lat Niepodległej, niejakim Porembalskim, którego z powodu jego sympatii żydowskich polskie grupy nacjonalistyczne przezwwały Purimbalskim (Purim – nazwa jednego ze świąt żydowskich). Porembalski w czasie porannych spacerów lubił ugadywać się ze starą żydowską handlarką imieniem Necha, a ponadto utrzymywał, jak powiadano intymne stosunki z Żydówką – złośliwi sugerowali, że mu ją podsunięto: Sulamitka, która miała osłabić jego polską czujność. Za jego to rządów żydostwo podeszło aż do Górnego Miasta, przejmując kolejne „handle” i zajmując reprezentacyjne domy w Rynku.

---

<sup>55</sup> Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 14.

Narrator Kuśniewicza nieustannie podkreśla zarówno fakty potwierdzające doświadczenie wspólnotowości, jak i rozdzielenia, głębokiej, nie do przełamania różnicy. Właściwie powieść nie wnika zbyt dokładnie i szczegółowo w opisywanie jakichś konkretnych historycznych zdarzeń, przede wszystkim Zagłady (to zresztą tytuł interesującej opowieści Piotra Szewca; przypomnijmy tu także *Weisera Dawidka* Pawła Huellego), jego narracja jest kapryśna jak wspomnienia, które tkają się z fragmentów, ułomków, okruchów, przetykanych doświadczeniem rzeczywistym, aktualną rozmową, zachowaniem towarzyszącego człowieka czy psa, wylaniają się z niebytu zabarwione wpływem czasu, więc albo nieostro, albo z jakichś powodów przebarwione; klisze, zdjęcia, fragmenty albumu. Kuśniewicz nie sili się, aby wyręczyć Krall, Wojdowskiego czy Rudnickiego, jego narracja jest właśnie fantazmatyczna, gdyż nosi w połowie przynajmniej stylistyczne cechy snu, może lepiej: koszmaru sennego, który powraca („nawraca“?), nie daje się usunąć, ominąć, jest natrętny, podstępny, atakuje wyobraźnię stale i wszędzie, oplata jak pajęcza sieć. Odradza się.

Kolejny nawrót zaprzęgiem zawiódł go pod żydowską ścianę placu, widzi tam swoich znajomych, ale oni go nie poznają, mimo kapelusza wciśniętego przykładnie na czoło, nie jest swój. „Odseparowany”. Zarazem oczy znajomych Żydów patrzą z wyrzutem, że nie chce podjąć tematu, nie chce opowiedzieć apokalipsy. Więc zabiera się do tego zadania (s. 103). „Zatem będzie o Żydach” – zapowiada (s. 117). „Jakieś strzępy po Byłym i Nie Istniejącym. Relikty.” (s. 121). Narrator chętnie zresztą do tego Dawno Minionego wraca, opowiada szczegóły z życia świata żydowskiego, które znał dobrze z racji swojego tam mieszkania i przyjaźni z domem Pordesów. Opowiada w trybie historyczno-obyczajowego i kulturowego eseju, który by był banalny i „nieartystyczny”, gdyby nie owa fantazmatyczność, która operując konkretem, odbiera mu zarazem jego konkretyzującą wartość, przesuwając na poziom znaku-obrazu-symbolu-alegorii i każe się czytać niejednoznacznie, pytajnie i refleksyjnie.

Trzy te przykłady pokazują, czym jest myślenie kategorią fantazmatu. Nie da się w nim oddzielić wyraźnie tego, co należy do

sfery racjonalnego od tego, co rodzi się w przestrzeni onirycznego, wyobrażonego, dręczącego. Jedno przenika drugie, splata się w dziwaczne niekiedy konstrukty obrazów i myśli, łączy to, co rodzime z tym, co egzotyczne, polskie z żydowskim, zasiedziałe z mobilnym, stare z nowym, prawdziwe z nieprawdziwym wytwarzając jakiś nowy, swoisty rodzaj prawdy, osiągając tym samym rezultat akulturacji. Akulturacji jednak podwojonej, działającej w stronę polską i w stronę żydowską, wzajemnie się przenikającą – jak w tych opowieściach.

# Swój/obcy/inny. Kontynuacja<sup>1</sup>

---

Motto:

*Tylko co ludzkie potrafi być prawdziwie obce.*

W. Szymborska,  
*Psalm z tomu Wielka liczba*

Problematyka związana z tym tematem jest bardzo rozległa, należy wciąż do podstawowych pytań współczesnej humanistyki, stale rozrasta się też lista tekstów dotyczących tego kompleksu spraw. Chciałbym więc na początek zdefiniować szczegółowe aspekty zagadnienia, by świadomie pewne z nich pominąć, zaś inne – rozwinąć.

1. *Kwestia pierwsza* to antropologicznie pojęta kategoria swój(sk)ości/obcości, zamkniętości/otwartości itp., czemu towarzyszyć musi refleksja nad kategorią granicy, przejścia, transgresji, tabu etc. W praktyce oznacza to na przykład także namysł nad doświadczeniem e/migracyjności;
2. *Kwestia druga*, z tamtą się wiążąca, to kategoria tożsamości, która przenosi refleksję na poziom socjologii, interakcji ludzkich itp., gdyż zderzenie z obcym taki namysł wyzwała i determinuje;
3. *Kwestia trzecia* dotyczy obcości podmiotu wobec samego siebie, co najsilniej zaznaczyła Julia Kristeva w książce (tytuł niemiecki) *Fremde sind wir uns selbst*;
4. *Kwestia czwarta* dotyczy Innego i Inności w takim rozumieniu, jakie nadaje im Lévinas, oznacza swoiste nastawienie poznawcze i opisuje etyczne warunki udanego spotkania, co – jak wia-

---

<sup>1</sup> Por. Mieczysław Dąbrowski, *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001, s. 219.



domo – bywało krytykowane jako założenie utopijne, nie dające się zrealizować, zbyt idealistycznie pojęte; tę kwestię świadomie pominę, ponieważ – choć istotna dla całości myślenia – wprowadza jednak zupełnie inną jego płaszczyznę.

5. *Kwestia piąta* dotyczyć by mogła specyficznej kategorii kolonializmu, postkolonializmu, wszelkiej dominacji, która u źródła ma przekonanie o jakkolwiek definiowanej wyższości (bo wyższość ustanawia obcość!), dialektykę fascynacji i odrzucania obcej kultury, co widać bardzo dobrze w tekstach Rushdiego, Derridy, Saida itd.

Z tym punktem najbliższej związanej jest problematyka, której poświęcę najwięcej uwagi, to sprawa przekraczania granic kulturowych, językowych zakotwiczeń i komplikacji, co da się pokazać także na przykładach z eseistyki i literatury.

#### **Ad. 1. Antropologiczne rozumienie zjawiska**

Opozycja swoje/obce w tle sugeruje obecność granicy, jakiegoś przejścia między jednym a drugim polem; linii, słowa, obyczaju które tyleż łączą, co dzielą. Antropologiczna analiza tego pojęcia pozwala dostrzec wiele znaczeń; to coś, co odgranicza „nasze” od „obcego” (nie „naszego”), z jednej strony jest zabezpieczeniem, z drugiej otwarciem się na chaos tego, co na zewnątrz, co jest obce, groźne bądź czego nie znamy. Jest przejściem od sacrum do profanum, gdyż w obrębie „naszego” świata wytwarzamy zawsze pewien rodzaj centrum, jakieś sacrum właśnie, podczas gdy wszystko to, co znajduje się na zewnątrz, czego nie znamy, co zagraża, rozumiane bywa jako świat brudny, obcy i przeklęty. Bauman mówi, że pojawienie się Obcego w danym świecie niesie w sobie zawsze groźbę brudu, niepokoju socjalnego. Sacrum zakłada jakiś rodzaj ekskluzywności, tajemnicy, oddzielenia, wyłączenia i dowartościowania. Dziś oczywiście tak silne i dobitne rozumienie tej kategorii da się ukazać tylko na przykładzie kultur czy plemion pierwotnych, w cywilizacjach wielkomiejskich jest to mniej wyraziste, lecz pewne rudymenty tego myślenia dają o sobie znać,

zwłaszcza w wymieszanych, pogranicznych środowiskach. Wszelkie miejsca styku, w tym styku ludzi o różnych kulturach, tradycjach itp. traktowane są bowiem jako szczególnie narażone na te kategoryzacje; zawsze są jacyś „swoi” i „obcy”, a przynajmniej „inni”. Wszelkie napięcia polityczno-rasowe i cywilizacyjne współczesnego świata rodzą się na tej płaszczyźnie, w tym doświadczeniu. Ta uwaga dotyczy także miejsc granicznych ludzkiego ciała (czyli wszelkich naturalnych otworów), których penetrowanie nawet w celach medycznych odbiera się często jako pogwałcenie intymności oraz jednostkowej integralności, co budzi jeśli nie gniew, to zawstydzenie i cierpienie. Ale chodzi też o granice symboliczne czy granice w przestrzeni geograficznej. Stawiane na rozstajach głowy, figury świętych, krzyże lub inne znaki miały chronić przed złymi wpływami. W Chinach do dzisiaj przed wejściem na ogrodzone zwykle wysokim murem podwórko stawia się krótki murek, który dokładnie zasłania wejście. Ponieważ złe duchy, jak się tam wierzy, poruszają się tylko po liniach prostych, jest to praktyczny fortel, aby uchronić się przed ich inwazją. Otwarcie (rozdarcie) ciała ludzkiego, przyjęcie nowego obyczaju lub rozumowania oznacza chaos emocjonalny i mentalny wprowadzony do tego, co uporządkowane i zamknięte, do czego wszystkie istoty i instytucje świadomie lub nieświadomie dążą.

W kategoriach symbolicznych można rozpatrywać zjawisko asymilacji kulturowej, wyjścia z jakiegokolwiek kasty, getta itp. Jakakolwiek próba emancypacji stawała w kulturach zamkniętych problem zdrady własnego, swojego i przejścia na stronę obcego, wrogiego. Kiedy odchodzę, opuszczam swoje środowisko – przekraczam jakąś granicę, wychodzę na zewnątrz oswojonego kręgu, oddalam się od sacrum w kierunku profanum. Ruch na zewnątrz rozumiany antropologicznie jest ruchem ku śmierci, ku unicestwieniu i destrukcji<sup>2</sup>. Zachowania getta żydowskiego na przykład dokładnie to potwierdzają: kiedy ktoś je opuszczał, aby przejść na „obcą”, aryjską (gojowską) stronę, odprawiano modły jak po umar-

---

<sup>2</sup> Por. Piotr Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, (w:) *Pogranicze jako problem kultury*, s. 143–152.

łym i przestawano traktować daną osobę jak członka rodziny. Ginęła z oczu i musiała zginąć w pamięci. Píše o tym doświadczeniu Julian Strykowski w *Głosach w ciemności*, písze Elias Canetti w autobiografii pt. *Die gerettete Zunge (Ocalony język)*, którego ojciec – wbrew woli patriarchy rodu – opuścił Ruszczuk (Russe w Bułgarii) i wyjechał z rodziną do Manchesteru. Jego nagła śmierć, która nastąpiła wkrótce potem, rozumiana była jako działanie klątwy dziadka, a z drugiej strony jako kara za przekroczenie granicy, za wyjście z getta.

Naturalną sytuacją, która stwarza takie problemy jest sytuacja e/migranta, a ta – w mniejszym czy większym stopniu – dotyczy niemal wszystkich, gdyż rzadko się dziś zdarza, aby całe życie udało się przeżyć w jednym, o-swoj-onym środowisku. Jedną z dominant współczesnego doświadczenia jest właśnie doświadczenie e/migracji, a zatem doświadczenie obcości. Píše na ten temat bułgarska intelektualistka w Paryżu, Julia Kristeva, píszą amerykańscy czy europejscy autorzy z byłych kolonii: Iain Chambers, Homi Bhabha, Gayatri Ch. Spivak, Ram Mall, Edward Said i wielu innych, których szerzej przypominam w książce *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej* (2001). Przestrzeń wielkowiejska (a ta głównie oferuje pracę) przeraża ich, ale i wciąga, pozwala doznawać tego, co przedtem było tylko marzeniem i niemożliwością. Ta przestrzeń ze w swoimi światłami, iluzjami łatwego i przyjemnego życia, cały ten mit wielkiego miasta (tak trafnie opisany przez Rolanda Barthesa<sup>3</sup>) staje się miejscem, w którym kształtuje się nowa etyczność e/migranta. Pozwala ona poluzować dotychczasowe reguły gry z sobą, z innymi, oswaja z czymś, co dawniej nazywało się „grzechem”, kusi wyeksponowaną cielesnością, prowadzi w ciemne i tajemnicze labirynty decyzji moralnych. Przestrzeń wielkowiejska jest przestrzenią, gdzie dokonują się stale akty transgresji, przekraczania kolejnych zakazów i wewnętrznych nakazów, akty wyobcowywania się wobec własnego Ja. „Ja» robi, czego się od niego oczekuje (was *man will* – co się chce), ale to nie jestem »ja« – »ja« jest gdzie indziej, »ja«

<sup>3</sup> Por. Roland Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970.

nie należy do nikogo, »ja« nie należy do »mnie«,... »ja« – czy ono w ogóle istnieje?” – pyta Kristeva<sup>4</sup>. Obcy znajduje się w kleszczach: satysfakcji z powodu procesu wyzwalania się ze swojej dawnej skóry i frustracji z powodu zdrady wielu przekonani i norm wyniesionych Stamtąd. Tamto i To, Tam i Tu przekłada się na opozycję Swoje/Obce. Antonina Kłoskowska zwraca uwagę, iż przybysze na ogół decydują się na obniżenie „barier narodowej świadomości i identyfikacji”<sup>5</sup> i – dodajmy – barier etycznych, co jest ceną za rozwiązywanie problemów życiowych w obcych środowiskach. Przestrzeń wielkemiejska stwarza iluzję zadomowienia, choć w gruncie rzeczy wykorzenia i wydziedzicza szybciej i skuteczniej niż jakakolwiek inna. Pojawia się uczucie „nieznośnej lekkości bytu”. E/migrant widzi, że można zachowywać się i żyć różnie, iż nie obowiązuje tu jedna strategia życiowa. Jego etyka jest więc etyką opartą na pojęciu różnicowania, a nie na pojęciu identyczności, Tego-Samego. Kristeva mówi o e/migrancie jako człowieku zawieszonym między tym, czego już nie ma, a tym, co się nigdy nie ziści, ten stan rzeczy wyzwała w nim ironię<sup>6</sup>. *Cogito* e/migranta dominuje uczucie dystansu, nie prowadzi – by zacytować trafne słowa Foucaulta – „do afirmacji bycia, lecz otwiera serię pytań bycia dotyczących(...)”<sup>7</sup>. Emigrant należy do tzw. Piątego Świata, gdyż utracił swój własny, rodzimy język, pozbawiony został tym samym tożsamościowej mocy interpretacji, własny język pozwala bowiem nie tylko dokonywać aktów poznawczych, ale przede wszystkim utwierdza jednostkę w jej własnym egzystencjalnym jęstem<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, tłum. z franc. Sonja Rajevsky, Frankfurt am Main 1990, s. 14.

<sup>5</sup> Antonina Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

<sup>6</sup> Julia Kristeva, dz. cyt., s. 20.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 215.

<sup>8</sup> Problem ten porusza Wojciech Kalaga powołując się na pracę Kateryny Longley, por. tegoż: *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001, s. 279 i nast.

## Ad. 2. Obcość społeczna (zewnętrzna)

Waldenfels w swojej książce *Topografia obcego* podejmuje nader rozmaite kwestie szczegółowe wiążące się z tym pojęciem i sytuacją bycia obcym. Spostrzeżeniem fundamentalnym wydaje mi się to, które mówi, że nie ma swojego bez obcego, że to obcy jest lustrem w którym odbija się moja własna podmiotowość. Chciałbym wzmocnić tę konstatację: obcość jest koniecznością w procesie poznawczym, zwłaszcza zaś w procesie samopoznawania. Jest czynnikiem stymulującym i katalizatorem, bez obcego nie byłoby swojego, bez obcości nie byłibyśmy pewni, co oznacza swój(sk)ość. Jest czynnikiem niewątpliwie wzbogacającym („Nie można mieć własnego bez obcego” – powiada Waldenfels<sup>9</sup>), umożliwia i inicjuje dialog, który tak w perspektywie filozoficznej (Buber, Lévinas), jak i estetycznej (Bachtin) jest jednym z bardziej czytelnych znaków świadomości nowoczesnej. Obcość zatem nie może podlegać likwidacji, winna być ochraniajana, stymulowana i rozwijana. Im więcej obcości, tym więcej swój(sk)ości, tym lepsze, bardziej precyzyjne zrozumienie samego siebie. Dotyczy to zarówno jednostki, jak grup społecznych, jak całych społeczeństw i narodów wreszcie. Dyskurs sterylnie narodowy, ksenofobiczny jest w tym kontekście dyskursem samobójczym, samoograniczającym się, dyskursem, który wyklucza głębsze rozumienie siebie. Wystarczy przecież zdać sobie sprawę z procesów, jakie zachodzą w jednostce wtedy, kiedy ma poczucie wy-obc-owania, nieprzynależności do jakiegoś świata, do grupy, do społeczności. Za przykrością, która jest najpierwszym tego stanu doznaniem, idzie jednak głębsze poznanie, namysł, dystans wobec naiwnych wyobrażeń dotyczących przynależności, jedności, zgody etc. Sfera poznania wynagradza tutaj emocjonalne niże. Każda sytuacja separacji, wykluczenia, niezgody wyzwała potrzebę namysłu i rozumienia. Nie powinno się zatem dążyć do zawłaszczenia obcego, do podporządkowania go jednemu wzorcowi, temu, co moje/nasze lub

---

<sup>9</sup> Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 70.

dominujące, wręcz przeciwnie: w dobrze pojętym interesie wszystkich uczestników gry społecznej należałoby zachować tę obcość, chronić ją i pozwalać się jej rozwijać. Tego lustra nie wolno rozbijać. Mówiąc językiem filozoficznym, powiemy za Waldenfelsem, iż „Obcego nie można przyswoić, gdyż jest ono odwrotną stroną własnego”<sup>10</sup>. Współczesne problemy świata zachodniego z „obcymi” muzułmanami zdają się być wodą na młyn tych, którzy chcieliby widzieć wszystko jako jednolite i przejrzyste, nic dziwnego, że budzą tym stanowiskiem opór sił demokratycznych, które we wzbogaceniu – jakkolwiek definiowanym – widzą szansę. Zresztą po drugiej stronie – napiętnowanego świata muzułmańskiego – takie siły też występują, choć mniej silne, mniej głośnie, nie tak ekspansywne, co się zapewne łączy z poziomem wykształcenia, stopniem zaangażowania religijnego itd. Jest w kulturze europejskiej stałe dążenie do całości i jednolitości, do – mówiąc językiem Lévinasa – Tego-Samego. Ale właśnie tenże Lévinas nawołuje do kulturowania Różnicy, gdyż ta wywołuje ruch myśli, legitymizuje twórczą Inność, ułatwia i stymuluje procesy tożsamościowe. To-Samo jest łatwiejsze logistycznie do opanowania, To-Inne, Różnica ułatwia poznanie. Między tymi biegunami miota się dziś zarówno myśl europejska, jak i społeczna praktyka.

### **Ad. 3. Obcość psychologiczna (wewnętrzna)**

Ten rodzaj obcości jest nader swoistej natury, jest silnie biologiczny i psychologiczny, z doświadczeniem zewnętrznym (definiowanym jako kulturalistyczne) ma mało wspólnego. Jego źródłem jest freudyzm, psychologia głębi itp., gdyż mówić tu można (i należy!) o swoistym rozdzieleniu człowieka na jego wersję dzienną i wersję nocną (Jaspers), na naturę racjonalną i fantazmatyczną, na konkretność i na oniryczność, mówiąc językiem Freuda: na to, co świadome i podświadome, a językiem lacanowskim – Inne. Pojmowany dawniej jako zwarta całość, człowiek pofreudowski nie ma już pewności co do siebie samego, podlega wahaniom, wie, że

---

<sup>10</sup> Ibidem, s. 153.

jego zachowaniami rządzą siły nie tylko oczywiste i klarowne, ale również ukryte, z których nie zdaje sobie w ogóle sprawy albo jeśli o nich wie, to ich naturę rozpoznaje słabo, a często fałszywie. Jeszcze dalej, jak wiemy, rozwinął ten problem Lacan. Ale myślę, że nie chodzi tu tylko o te głębokie warstwy psychologiczne, które odkrywa się leżąc na czerwonej kanapie w gabinecie psychoanalityka, sądzę, że chodzi tu o pewien gatunek dyskomfortu, który odczuwa każdy człowiek, gdy znajdzie się w obcym dla siebie środowisku mentalno-obyczajowo-językowym i zaczyna poniekąd grę z samym sobą. Uświadamia sobie, że musi robić jedno, choć chciałby robić drugie, że jest zdominowany przez otoczenie i musi się poddać regułom zachowań w danej grupie obowiązującym, jeżeli chce przedzierzgnąć się w członka tej grupy. Ktoś taki staje obok siebie, rozdzwaja się. Są to problemy tożsamościowe w istocie, które erygujemy sami, dzieją się w naszych myślach, postawach, działaniach. Ewa Hoffman pisze, że praktykowała izolację i obojętność, aby uratować „zasadnicze wartości ludzkie, wartości, w jakie nauczyła się wierzyć jako żydowska dziewczynka w Polsce(...)”<sup>11</sup>. Za Mary Antin, rosyjską emigrantką i pisarką, powtarza zdanie: „Cały proces oderwania od dotychczasowego życia, transportu, przesadzenia na nowy grunt i rozwoju toczył się w mojej własnej duszy (podkr. MD). Czułam związany z tym procesem ból, odczuwałam lęk, ciekawość i radość. Nigdy ich nie zapomnę, bo nadal noszę blizny” (s. 160). Jednak te doświadczenia mają też inną stronę: wyzwalają swoiste doznanie patosu krzywdy, patosu inności, co często przeradza się w chęć udowodnienia swojej przydatności i świetności. Słusznie zauważa Cioran, iż „Przy bliższej obserwacji odkrywa się w nim (tj. emigrancie – MD) człowieka ambitnego, sfrustrowanego i agresywnego zarazem, osobnika, którego zgorzknienie podszyte jest pragnieniem podboju. Im bardziej jesteśmy wydziedziczeni, tym bardziej rozbudzają się nasze apetyty i nasze złudzenia”<sup>12</sup>. Polskim odpowiednikiem Ciorana mógł

---

<sup>11</sup> Ewa Hoffman, dz. cyt., s. 136.

<sup>12</sup> Émile Cioran, *Zalety emigracji*, (w:) *Pokusa istnienia*, tłum. Krzysztof Jarosz, Wyd. KR, Warszawa 2003, s. 51.

łby być Witold Gombrowicz, którego zawołanie „Bądź zawsze obcy! Bądź niechętny, nieufny, trzeźwy, ostry i egzotyczny” z I tomu *Dziennika*<sup>13</sup> przystaje w całej rozciągłości do jego i ludzkiego, i pisarskiego losu. Obcość była stanem postulowanym i pożądanym, ponieważ w sensie ludzkiej interakcji pozwalała nasycić płynące stąd doznania elementem dystansu, ironii, które – choć gorzkie – pomagają wyraźniej określać kontury mojego JA, w sensie artystycznym zaś oznaczały przecież postulat pisania Przeciw, pisania w perspektywie niezgody, zaczepki, dysonansu, zapytywania. Ta intelektualna, a nie emocjonalna optyka, nie opisywanie, reprodukcja, ale konstruowanie rzeczywistości tekstowej dała w jego przypadku znakomite rezultaty, okazuje się bowiem, że nie trzeba być emigrantem, aby doznać zadziwienia obcością i alienacją, te znajdujemy w domu, obok siebie i w sobie – jak Józio z *Ferdydurke*, jak bohaterowie *Kosmosu* i in. Kartezjański dualizm myślącej duszy i obojętnego właściwie dla procesów myślowych ciała w psychoanalizie próbuje się pogodzić wiedząc, że to m.in. rozmaite braki w zaspokajaniu pragnień ciała (np. niezaspokojenie erotyczne, brak snu, głód) mogą się stać przyczyną neurozy. Psychoanaliza jednak i w czym innym do tej odległej tradycji nawiązała (wszak *cogito* nie oznaczało *wiem*, lecz jedynie *myślę*, wskazywało na metodologię, a nie rezultat), mianowicie w metodzie introspekcji, owa kartezjańska „dusza”, myśląca, ale i wątpiąca zarazem stała się początkiem nowoczesnej psychologii. To jednostka wie najlepiej, co ją uwiera w otoczeniu, dlaczego czuje się inna lub obca. Zanim uda się do terapeuty, sama szuka źródła swego dyskomfortu, sama musi zdefiniować to miejsce w duszy (świadomości), które ją boli, przestrzeń niepokoju. „Nie stawialibyśmy problemu tożsamości Ja, gdyby owo Ja było jednością zintegrowaną. Nie szukałbym siebie, gdyby nie tkwiło we mnie samym coś, co inne, inne rozbijające sobość, a może przeciwnie – wzmacniająca ją, wspomagająca ją w konkretyzacji. Trzeba więc pytać o tę

---

<sup>13</sup> Witold Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Dzieła, t. VII, pod red. Jana Błońskiego, Kraków 1986, s. 194.



grę, która się toczy w tym, co jest w sobie, dla siebie (...) To inne jest we mnie” – pisze Barbara Skarga<sup>14</sup>.

Miłosz, choć głosił potrzebę zadomowienia w obcości<sup>15</sup>, jako człowiek odczuwał głęboko dwoistość i obcość w sobie: pisał na swój temat, że jest lubieżnikiem, który czuje się zawstydzony animalnym pierwiastkiem w sobie, wchodzącym w jawną sprzeczność zresztą z pierwiastkiem metafizycznym. Na przykład: „Słyszysz głosy, ale nie pojmujesz tych krzyków, modlitw, bluźnierstw, hymnów, które jego obrały za medium. Chciałby wiedzieć, kim był, a nie wie. Chciałby być jeden, a jest wielością w sobie sprzeczną, która go trochę tylko cieszy, a bardziej zawstydza” (*Osobny zeszyt*, strona 39 z tomu *Hymn o perle*)<sup>16</sup>. Efekt zawstyżenia, „wstyd niewydarzenia” (tamże, strona 29) to istotne dopełnienie tego problemu. „Niewydarzenie” wiąże się z miejscem pochodzenia, z rodzajem kultury, która nie przystaje do warunków Metropolii, dyskomfort ten wyzwala z kolei upokorzenie i nienawiść („I wiecznie upokorzony, nienawidzisz obcych”, tamże). Upokorzenie łączy się z przeżeniem. Miłosz zazdrości Teodorowi (Bujnickiemu), który „dostał trzy kule w brzuch z niedużej odległości”, jeszcze tam, w Wilnie, zazdrości, bo ten nie musiał „przekraczać tak wielu granic”, nie musiał wołać „gdzie jestem?”, „gdzie jestem?” pośród „ulic wielkich miast, kiedy domy kołują”<sup>17</sup>.

#### Ad. 5. Tematyzacja obcości w literaturze

*Szatańskie wersety* Rushdiego mówią wprost o problemie kolonialnego podporządkowania i zawłaszczenia, a dokładniej: swoiście sadomasochistycznego stosunku do kolonizatora, jaki przejawiają hinduscy bohaterowie powieści, którzy za wszelką cenę chcą być Anglikami. W tym dążeniu z jednej trony stają się albo bezkry-

<sup>14</sup> Barbara Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wyd. Znak, Kraków 1997, s. 173.

<sup>15</sup> Por. Ryszard Nycz, „Každy z nas jest przybyszem”. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 1999, nr 5, s. 41–51.

<sup>16</sup> Czesław Miłosz, *Wiersze wybrane*, PIW, Warszawa 1996, s. 348.

<sup>17</sup> Tamże, z tomu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, s. 280.

tycznymi apologetami systemu brytyjskiego i bronią bezwzględnie tego, co brytyjskie w polityce, kulturze, historii, obyczajach etc. (Saladyn Czamcza; jego żona powie o nim, że jest bardziej angielski niż sama królowa), albo zawziętymi krytykami tego państwa, modelu i systemu (Sufjan Hind). Byłe kolonie brytyjskie pozostały niezatarty ślad w umysłowości mieszkańców swoich kolonii, przede wszystkim udało im się wszczepić przekonanie, że kultura angielska jest wyższa i zarazić wielu ludzi pragnieniem jej poznania, doznania, przeżycia. To przypadek Saladyna Czamczy, który najpierw został wysłany przez zamożnego ojca do angielskiej szkoły z internatem, potem osiadł na wyspach, był aktorem głosu w reklamach, ożenił się z angielską pięknością i aż do katastrofy lotniczej wszystko układało się jak najlepiej. Eksplozja samolotu, cudowne ocalenie i próba powrotu na swoje miejsce okazały się niemożliwe i wytrąciły go z tego zaufania i miłości do kraju i systemu, który okazał się ostatecznie dość nieprzyjazny. Po pierwsze dotyka go groteskowy problem przeistoczenia się w śmierdzącego kozła, ma problem z cuchnącym oddechem, kopytami i rogami, co przysparza mu wielu cierpień fizycznych i psychicznych upokorzeń, gdyż przy tym wszystkim cała reszta jest nadal ludzka. Tu jednak Rushdie genialnie rozszyfrował problem stawania się tym czy owym: stajemy się mianowicie w języku i poprzez język.

„ – Oni nas opisują – wyszeptał ten drugi uroczyście – i to wszystko. Posiadają moc opisywania, a my ulegamy obrazom, które oni konstruują”<sup>18</sup>. To fragment rozmowy w szpitalu, gdzie znajdują się człekoźwierzęta, których dotknął ten sam problem: zostali „opisani” przez rodowitych Anglików i „ulegli” tym językowym obrazom; są tym, kim chcą, aby byli, ich nieprzychylni gospodarze. Rushdie ujawnia tutaj i udowadnia sprawczą moc języka Innego; jesteś tym, kim Inny chce abyś był, nie ma sposobu, aby temu umknąć (to przecież także problem Gombrowicza). Ta klątwa nie musi być na wieki, Czamcza odzyskuje ostatecznie swoją ludzką postać, równie nieoczekiwanie jak ją postradał, całe jednak to

---

<sup>18</sup> Salman Rushdie, *Szatańskie wersety*, Printed and bound in the EEC, 1992 (b.m., bez tłumacza), s. 182.

doświadczenie pozostawia głęboki ślad w jego psychice i uruchomi inne nastawienie do Bombaju, do rodzimości, do tego, co kiedyś odrzucił jako zacofane i prymitywne; śmierć ojca godzi go niejako z jego własnym środowiskiem i kulturą, Czamcza wraca do Indii. Jest jednak człowiekiem, którego odrzuciła zarówno jego kultura pierwotna, jak i wybrana, jego świadomość będzie musiała się z tym problemem uporać. Anglia zamieniła go bowiem w kozła, wyśmiała, poniżyła, pobiła (rękami policjantów w furgonetce), wyzuła z majątku, odebrała żonę. Z kolei środowisko rodzinne, w osobie ojca i Zini Wakil, najbliższej przyjaciółki i kochanki, niemilośnie szydzi z jego zaprzędania się prymitywnej, ich zdaniem, kulturze brytyjskiej (dowód: w toalecie używają tylko suchego papieru, wskutek czego dla jego matki są nieodwołalnie „brudni”!), zajęcia, które uprawiał, sposobu życia, pośpiechu, akcentu, etc., etc. Z kolei Hind Sufjan nienawidzi tego Wilajatu, w którym się znalazła opuszczając Bangladesz. Jej skarga jest znamienna: „(...) z powodu tej ideologicznej czarnej magii (chodzi o Partię Komunistyczną, z którą związał się był jej mąż i co dało powód do wyjazdu – MD) musiała znosić całą tę nędzę i upokorzenie procesu imigracyjnego; to przez ten jego kult szatana utknęła na zawsze w tej Anglii i nigdy już nie zobaczy rodzinnej wioski (...) Wszystko, cokolwiek ceniła, zostało w tym procesie wyrócone przez zmianę; zostało w tym procesie przeniesienia – utraczone.

Jej mowa: zmuszona obecnie do wydawania z siebie tych obcych dźwięków, które szybko męczyły jej język, czyż nie miała prawa jęczeć? Jej rodzinne strony: co to ma za znaczenie, że przedtem mieszkali w Dhace, w skromnym mieszkaniu nauczycielskim, a teraz, dzięki duchowi przedsiębiorczości, oszczędnościom i wprawie w stosowaniu przypraw zajmują ten trzypiętrowy budynek stojący w szeregu domów? (...) Zwyczajnie, na których zbudowała swoje życie, też gdzieś się zapodziały, a przynajmniej trudno było je odnaleźć. Nikt w tym Wilajacie nie kwapił się do celebrowania czasochłonnej wymiany uprzejmości, charakterystycznej dla życia w kraju rodzinnym, czy rozlicznych obrzędów religijnych. Ponadto: czy nie musi cierpliwie znosić męża, człowieka bez pozycji, choć wcześniej

mogła się pławić w blasku jego dostojeństwa? Czy może być teraz dumna z tego, że musi pracować na swoje utrzymanie, jego utrzymanie, natomiast przedtem mogła sobie siedzieć w domu w stosownym przepychu?”<sup>19</sup>. Dodajmy do tego smutek męża, za który czuje się odpowiedzialna, nieposłuszne, wyemancypowane córki, które nie chcą używać języka rodziców, a ojczyznę określają mianem „Banglawesz” itd. Wilajat oznacza tu zagranicę, „szeroki świat”, obcość totalną. Oczywiście, są też tacy, którzy w tym „Wilajacie” czują się jak ryby w wodzie, robią kariery, bogacą się i czują się zadowoleni. Robią przede wszystkim właściwy użytek z nowego języka, którego używają jako narzędzia pracy, a nie medium wyrażania siebie, ta różnica jest istotna dla bardzo wielu emigrantów, którzy piszą o swoich kłopotach z językiem Obcego. Ewa Hoffman opowiada, iż bardzo długo traktowała język angielski jako z gruntu, psychicznie obcy i kiedy się nim posługiwała miała poczucie, że mówi nim niejako z użyciem cudzośłowu, to nie była jej mowa. To był wieczny cytat, mowa cudza. Dopiero moment, kiedy była w stanie wypowiedzieć swoją egzystencjalną prawdę, prawdę osobistego doświadczenia z równym poziomem emocjonalnego zaangażowania i niejako „naiwnie”, jak kiedy czyniła to po polsku, uznała to za moment „przyswojenia” angielszczyzny, a nawet więcej: odnalezienia się w tamtej kulturze, której część tak istotna – język – przestał być postrzegany jako „cudzy” i „obcy”. Słowa oderwane zostały od swoich desygnatów, zagubione zostały żywe związki, nagle okazało się, że różne słowa, polskie i angielskie, oznaczają to samo<sup>20</sup>. Miłosz z tym akurat nie ma problemu. Godzi się z tym, że poszczególne plemiona inaczej nazywają to samo. Dla niego więc nie język, ale rzecz, przedmiot staje się fundamentem zakotwiczenia. Rzecz, czyli na przykład ptak, spękana kora dębu, zwierzę, piasek, „kolory nieba”. Tak bym interpretował jego wers: „Gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz być obcy”, tym bardziej, że na początku poematu *Po ziemi naszej*, skąd ten cytat pochodzi, znajdu-

<sup>19</sup> S.Rushdie, *Szatańskie wersety*, dz. cyt., s. 262–263.

<sup>20</sup> Ewa Hoffman, *Zagubione w przekładzie*, tłum. Michał Ronikier, „Aneks”, Londyn 1995, s. 104 i nast.

je się taka oto deklaracja: „Gdybym miał przedstawić, czym jest dla mnie świat, / wziąłbym chomika albo jeża albo kreta, / posadziłbym go na fotelu wieczorem w teatrze (...)”<sup>21</sup>. Można by powiedzieć, iż obchodzi go raczej fenomen niż jego językowy wyraz oraz, że widać w tym stary model istnienia i odbierania świata, polegający na zakotwiczeniu w rzeczywistości przyrody, rzeczywistości obiektów, fenomenów, a nie rzeczywistości języka. To brzmi nieco dziwnie, gdy mówi się o poecie, ale coś jest tu na rzeczy. Miłosz, w przeciwieństwie do Derridy na przykład, o którym za chwilę, jak w ogóle na tle postrukturalistycznego lingwizmu, dostrzega przede wszystkim świat materialny, zauważa rzeczy, dla których szuka opisu w słowie, nie odwrotnie. Jego dukt jest zasadniczo referencyjny, dlatego chyba wydaje się tak dobrze przylegać do tradycyjnej formuły poezji. Ale to nie koniec, bo dopiero rzecz nazwana swoim słowem dawała poczucie pełni. Dlatego w wierszu *Moja wierna mowa* czytamy: „Byłaś moją ojczyzną, bo zabrakło innej”<sup>22</sup>. Ale ta „mowa” z kolei podlega na emigracji swoistej „subtylizacji”, emigrant uważniej wsłuchuje się w jej rytm, „odczuwa swój rodzimy język na nowy sposób”<sup>23</sup>. Derrida, także emigrant, z francuskiej Algierii, pojawił się we Francji w wieku 19 lat. W swojej refleksji łączy silnie język z autobiografią<sup>24</sup>. „Modalność utożsamiająca”, jak ją nazywa, zakłada znajomość języka, zadomowienie w języku. Hoffman stwierdza, że stary język rdzewieje, nowy jest wciąż obcy, wobec czego – stwierdza w rozpacz – „w gruncie rzeczy nie istnieję”<sup>25</sup>; istniejemy bowiem w języku i poprzez język. Posługiwanie się obcym językiem w twórczości artystycznej daje czasem dobre rezultaty (vide Conrad-Korzeniowski, Beckett, Nabokov, Cioran), gdyż zezwala na odświeżające zachowania językowe, których by

<sup>21</sup> Cz. Miłosz, *Król Popiel i inne wiersze*, dz. cyt., s. 187.

<sup>22</sup> Czesław Miłosz, *Miasto bez imienia*, dz. cyt., s. 231.

<sup>23</sup> Czesław Miłosz, *Noty o wygnaniu*, (w:) *Zaczynając od moich ulic*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1990, s. 51.

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 24–113, tłum. Andrzej Siemek, s. 53 (dalej po cytatach podaję strony).

<sup>25</sup> Ewa Hoffman, dz. cyt., s. 106.

krajowiec się nie dopuścił. Z drugiej strony działa mechanizm dostosowania. Przyjezdny, dążący do „Metropolii, Do Miasta-Stolicy-Matki-Ojczyzny”, jak to zapisuje Derrida (s. 66) pragnie zarazem osiągnąć kanoniczny poziom wyrażania się, gdyż ta Metropolia funkcjonuje zarazem „Jako model dobrego-mówienia i dobrego-pisania [model, który] reprezentował języka pana (...) (67). On sam ma poczucie, iż chociaż język francuski jest jego jedynym językiem, z którym miał do czynienia od dziecka, (choć w środowisku, gdzie się wychowywał, funkcjonował arabski i berberyjski), pozostał zarazem językiem obcym! Przyznaje także, że jego namiętność dekonstrukcyjna, praca nad językiem i w języku jest prawdopodobnie rezultatem przepracowywania swoistej traumy „zaburzonej tożsamości”, jaka związana jest z językiem francuskim i z Francją, której obywatelem najpierw był, potem mu tę ojczyznę-mowę zarządzeniami rządu w Vichy odebrano, jako Żydowi, by ją następnie przywrócić (s. 39–43, 76). Ale to pozostawiło ślad, który domaga się nieustannie odpowiedzi, językowej aktywności (s. 70–71). „Moje przywiązanie do francuskiego przybiera formy, które uważam czasem za ‘neurotyczne’. Poza francuszczyzną czuję się zagubiony” (s. 85), ponieważ nie jest w stanie – jak mówi – w innym języku „zamieszkać”. Ta kategoria jest bardzo ważna dla wszystkich przypadków emigrantów, zwłaszcza emigrantów pracujących w słowie, emigrantów piszących. Miłosz mówi w jednym z wierszy o swoistym rytmie mowy polskiej, która choć dla nie-Polaków brzmi groteskowo i śmiesznie, dla niego jest jedynym medium, w którym może wygłaszać swoje myśli. Ta inkantacja, ten rytm (o którym wspomina także Derrida i Hoffman, s. 184), są najważniejsze. W wierszu *Moja wierna mowo* gratuluje sobie, iż wyrzekł się mowy polskiej jako mowy pisarza, choć nie mógł przecież w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przewidzieć „Solidarności”, Nobla, zmian w Polsce, które otworzą mu drogi powrotu do kraju, licznych publikacji itp. To samo dotyczy Gombrowicza, Herlinga-Grudzińskiego i wszystkich innych ważnych pisarzy emigracyjnych, którzy swoje pisarstwo osadzili w polszczyźnie. Język własny, język pierwotny jest bowiem wiązany z władzą nazywania, z poznawczością, ta zaś z pierwotnymi

emocjami. Mam wrażenie, że nauka języka obcego polega głównie na konfrontacji obcego słowa z moim, które nieoczekiwanie oznaczają to samo. Wprowadza element metajęzykowości. Zamieszkać można tylko w języku, nie da się tego uczynić bez uczucia dyskomfortu w metajęzyku. Przywiązanie do swojego języka stało się problemem dla wielu pisarzy żydowskiego pochodzenia, którzy po zagładzie mieli problem z wyborem języka literatury. Canetti, który zamieszkał w Anglii, posługiwał się jednak językiem niemieckim (choć znał biegle i francuski, i angielski), uważał bowiem, iż jest to jego język, najbardziej osobisty i intymny. Hannah Arendt pozostała przy niemieckim, gdyż identyfikowała go z wielką tradycją literacką i filozoficzną, a nie z „mową panów” w mundurach SS, podobnie Adorno, który wrócił z USA do Niemiec, aby odnaleźć się bardziej w języku niemieckim. Pierwsza mowa, mowa dziecka jest więc nominalna i sakralna, nazywa i uświęca pewne doświadczenia, dlatego jest tak trudna do zastąpienia. Kto wie, czy współczesny rozwój dyskursów tożsamościowych, wielkie zainteresowanie tą dziedziną, znakomity ich rozkwit nie jest rezultatem wydziedziczeniu z języka pierwotnego: z powodu emigracji, z powodu drastycznego historycznego i egzystencjalnego doświadczenia, z powodu zmiany miejsca zamieszkania, z powodu zmiany statusu społecznego, z powodu przejścia do innej grupy zawodowo-cywilizacyjnej etc., etc. Te wszystkie okoliczności sprawiają, że zmieniamy język, a jest to nasze podstawowe, według Heideggera, „mieszkanie”. Mieszkamy przede wszystkim w języku, a dopiero potem w takim to a takim kraju, mieście, domu. Zerwanie podstawowego związku między osobą a językiem rodzi ten trudno usuwalny dyskomfort, rozbudza traumę, zmusza do szukania odpowiedzi. Jeśli bowiem język rozumieć będziemy jako przestrzeń, w której umiejscowione zostały także wyobrażenia dotyczące obyczaju, codziennych rytuałów, zakazów i nakazów, prawa itd., to zmieniając język zmienić musimy całe to „umeblowanie” mentalne – to wymaga czasu i świadomej pracy. Derrida słusznie pisze, że ta sytuacja wyzwała trojaką reakcję:

„1. nieodwołalną amnezję – w postaci patologicznego demontażu, pogłębiającej się dezintegracji: szaleństwo;

2. jednolite i zgodne ze „średnim” lub dominującym wzorcem francuskich stereotypów – inną amnezję w postaci integracyjnej(...);
3. szaleństwo hipermnezji, wzmożenie wierności, nadmiar czy wręcz przerost pamięci: prowadzi to (...) ku szlakom – pisma, języka, doświadczenia – na których anamneza wybiega poza zwykle odtworzenie danego dziedzictwa, poza dostępną przeszłość” (s. 97).

Jest to zasada, która pozwala z pewnością tłumaczyć tak bujny po wojnie rozkwit „literatury Heimatu”, literatury małych ojczyzn, gdyż ich wspólnym mianownikiem jest wygnanie z rodzimości, ze Swojego i konieczność, zadanie odnalezienia się w Obcym. Czy to będzie Grass, czy Bienek, czy Lenz, czy Rushdie, czy Morrison, czy Coetzee, czy Canetti, czy Miłosz (proszę zauważyć, ilu tu noblistów!), czy polscy pisarze kresowi, czy nurt chłopski w prozie – wszędzie tam, u dna, odnajdujemy ten sam problem: a-na-mnezy i różnicy, które są i twórcze i niszczące zarazem, pchają do integracji, do asymilacji lub/i do izolacji. Trudny los. Doświadczamy go po trochu wszyscy.



## Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej

---

Od pewnego czasu pojawiają się w Polsce głosy krytyczne, wskazujące na zjawisko kolonializmu polskiego i konieczność jego poważnego potraktowania<sup>1</sup>. Powoli osuwamy się z tą sytuacją. Krytyka postkolonialna wiąże się, jak wiadomo, w sposób najbardziej oczywisty z wyzwaniem się krajów tzw. trzeciego świata, krajów Azji, Oceanii, Afryki, Ameryki Południowej spod dominacji mocarstw europejskich, głównie Portugalii, Hiszpanii, Holandii, Anglii, Hiszpanii, Francji czy Niemiec. Chodziło nie tylko o uzyskanie suwerenności państwowej, pozbycie się obcej władzy, zarządu itp., ale i odzyskanie własnej substancji kulturalnej, języka, obyczaju, całej sfery symbolicznej, która dla istnienia państwa czy narodu jako osobnej całości, podmiotu historii, jest niezbędna. Truizmem jest przypominać pierwsze kroki w tym względzie, jednak wskazanie na prace Edwarda Saïda, Gayatri Spivak czy Homiego Bhabhy<sup>2</sup> jest tu jak najbardziej na miejscu. Z prac analitycznych dotyczących Polski i jej sąsiadów trzeba wskazać książ-

---

<sup>1</sup> Por. Aleksander Fiut, *Kolonizacja? Polonizacja?*, (w:) tegoż: *Spotkania z Innym*, WL, Kraków 2006, prwdr. W *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*, pod red. Krzysztofa Krasuskiego, Wyd. Uniw. Śląskiego, Katowice 2005, s. 13–23; German Ritz, *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej* (maszynopis); Włodzimirz Bolecki, *Mysli różne o postkolonializmie*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 6–13; Dariusz Skórczewski, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr ½, s. 100–112.

<sup>2</sup> Zob. Edward Saïd, *Orientalizm*, tłum. Witold Kalinowski, wstępem opatrzył Zdzisław Żygulski jun., PIW, Warszawa 1991; Gayatri Ch. Spivak, *Krytyka postkolonialnego rozumu. W stronę historii zanikającej współczesności*, tłum. Janusz Margański, (w:) *Teorie literatury XX wieku*, pod red. Anny Burzyńskiej i Michała Pawła Markowskiego, Antologia, Wyd. Znak, Kraków 2006, s. 650–673; Homi Bhabha, *Die Frage der Identitaet; Verortungen der Kultur; DissemiNation: Zeit, Narrative und die Raender der modernen Nation*, (w:) *Hybride*

kę Ewy Thompson pt. *Trubadurzy imperium*, która zajęła się opisem swoistej współpracy wielkiej literatury rosyjskiej z wysiłkami i usiłowaniem władzy imperialnej<sup>3</sup>.

Krytyka postkolonialna nawiązuje do okoliczności, które wskazują wyraźnie na fakt imperialnego podporządkowania przez obcą władzę jakiejś ziemi, bogactw naturalnych, człowieka, a nade wszystko przejęcia i zawłaszczenia władzy, urzędów, szkolnictwa i języka. Ten stan właśnie czynił z Indii kolonię angielską, z Algierii czy Maroka kolonię francuską, z Sumatry kolonię holenderską, z Togo i Kamerunu kolonię niemiecką itd. Wyzwalanie się z tego stanu, odzyskiwanie suwerenności państwowej nazywano *procesem dekolonizacji* (nasilonym zwłaszcza po 1960 roku i odpowiedniej deklaracji ONZ). Krytyka postkolonialna zatem zajmuje się już stanem *po*, sytuacją, w której przywrócony został niejako pierwotny i sprawiedliwy stan rzeczy na tych terenach w sensie prawnym. W sensie duchowym, symbolicznym są to wciąż *residua* wymieszanych głosów, języków, odczuć, wrażliwości, tęsknot, nostalgii i resentymentów, wymieszanych zwyczajów i obyczajów, starego i nowego prawa, gdyż żadna z tych rzeczy nie znika z obszaru mentalnego i psychicznego wraz ze zniknięciem ostatniego przedstawiciela obcej władzy. Ten stan trwa, bywa hołubiony lub/i odrzucany, ale w myśleniu – także literackim – nie daje się wyminać. Co więcej: ludzie, którzy wyszli z takich obszarów i doświadczeń, jak wskazani wyżej, ale jest ich armia na uniwersytetach amerykańskich, a także zachodnioeuropejskich, sięgają nie tylko do stanu rzeczy *po dekolonizacji*, lecz zaglądają za tę kurtynę i odnajdują w literaturze z *czasów kolonizacji* teksty i zachowania, które ich drażnią bądź dręczą (jak pisarstwo Conrada lub Jane Austen), upatrując w nich swoistą mentalną „piątą kolumnę”, która wspomagała działania obcej władzy, dawała jej alibi moralne, legitymizowała (to właśnie najbardziej interesuje Ewę Thompson, gdy pisze o Rosji i jej wielkich pisarzach). W ten sposób krytyka post-

---

*Kulturen: Beitrage zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusebatte*, hrsg. Von Elisabeth Bronfen, Staufenburg Verlag, Tuebingen 1997, s. 97–194.

<sup>3</sup> Eva Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. Anna Sierszulska, Universitas, Kraków 2000.

kolonialna, choć rozwinęła się w czasach po odzyskaniu suwerenności państwowej tego czy innego kraju, swoim badaniem, podejrzliwością i pytaniami sięga znacznie głębiej, sięga w czasy kolonialne właśnie, a przede wszystkim w mechanizmy, które z jednych czynią *figurę kolonizatora*, a z innych *figurę skolonizowanego*. *Krytyka postkolonialna jako dyskurs* zmierza bowiem od konkretnego doświadczenia do szerszych planów mentalno-psychicznych i tożsamościowych, które odrywają się od jednostkowych zdarzeń, by zajmować się mechanizmami, strukturami, porządkami, językami, obrazami, czyli przede wszystkim *sferą symbolicznego*, która jest ważniejsza dla rozpoznania całego tego zjawiska od egzystencjalnego konkretnego, bo ten szybko się zmienia i dziś nie jest już taki, jak był wczoraj, nie mówiąc o czasach sprzed kilkudziesięciu lat. Dodać warto, że cała ta problematyka znalazła swój wyraz w czasach poststrukturalizmu, gdy stały się możliwe i prawomocne głosy z ubocza, dyskursy dotąd nieuprawnione czy słabe<sup>4</sup>, które teraz znalazły dla siebie miejsce i ustanowiły osobny ton poza tonem patriarchalnym, kanonem, obok nich i wbrew nim. W tym wypadku chodzi głównie o konfrontację głosu centrum z głosem peryferiów, metropolii i obrzeży. Myślenie to opiera się przede wszystkim na kategorii różnicy, odmiany, inności, obcości, podporządkowania, opresji, dominacji, emancypacji itp. Podstawowym zarzutem Edwarda Saida przeciwko kolonizatorom był ten mianowicie, że narzucali swój język i swoje wyobrażenia (To-Samo według kwalifikacji Lévinasa) na To-Inne, z czym się stykali, że nie chcieli słuchać głosów lokalnych ani widzieć świata przez pryzmat miejscowej ludności, gdyż mieli swój własny, gotowy obraz, na ogół uważany przez nich za wyższy, bardziej kulturalny, sprawniejszy i poparty technicznym zaawansowaniem. Był to zarazem język patriarchalny, język metropolii, język jakiegoś centrum, które

---

<sup>4</sup> Wiele pisała o tym szeroko Anna Burzyńska w: *Anty-teoria literatury*, Universitas, Kraków 2006, ostatnio we *Wprowadzeniu* do: Anna Burzyńska i Michał Paweł Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 13–41

nie było językiem, obrazem, ani osiłą stąd, lecz *stamtąd*, więc narzuconym, przyniesionym<sup>5</sup>.

Ale to tylko jedna strona medalu. Są bowiem świadectwa, także znakomite literackie świadectwa, że metropolia uwodziła, kusiła i zachęcała do porzucania kultury rodzimej, do przyjmowania za dobrą monetę wszystkiego, co nosiła obca władza i obca cywilizacja, słowem – czym był i czym uwodził dyskurs kolonialny. Ten stosunek rzadko bywał jednorodny, często nosił akcenty masochistyczne, był stosunkiem tak/nie, pisze o tym znakomicie i przenikliwie Salman Rushdie w *Szatańskich wersetach*, noblista Coetzee i wielu jemu podobnych. Poza tym, dodajmy i ten „zdroworządkowy” aspekt, idealnego układu między jednym a drugim państwem/narodem/etnią nie osiągnie się nigdy, wbrew pobożnym i szlachetnym życzeniom humanistów. Jakiś rodzaj immanentnej aporii będzie tu istniał, jak wiadomo, stanu „wyczyszczenia” mentalnego nie daje się osiągnąć nawet w organizmach w pewien sposób scalonych (vide: państwa Unii Europejskiej czy Commonwealthu, gdzie jedność wyznacza język angielski). Daniel Beauvois mówi na przykład, że przestał używać słowa „kresy”, gdyż kresy mogą być tylko polskie, a „takie określenie zawsze będzie solą w oku wschodnich sąsiadów Polski, których należy szanować”<sup>6</sup>. Rezygnacja ze słowa nie oznacza wszak likwidacji problemu, który – tak czy inaczej nazwany – istnieje nadal. Rzecz raczej w tym, aby odwrócić kierunek dyskursu, stępić jego ostrze, by stał się neutralny poznawczo i niezideologizowany.

Co w tym wszystkim robi Polska? Gdzie jest „sprawa polska a postkolonializm”?

Po pierwsze przechodzimy tu z poziomu biały – kolorowy (sytuacja tak charakterystyczna i fundamentalna, choć nie nazwana

---

<sup>5</sup> Interesująco pisze na ten temat Jacques Derrida w autobiograficznym szkicu pt. *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. Andrzej Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11/12, s. 25–113.

<sup>6</sup> Por. Daniel Beauvois w tekście *Mit „kresów polskich”, czyli jak mu położyć kres*, (w:) *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, t. IX pod red. Wojciecha Wrzesińskiego, Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 93–105, tu: 94.

wprost, dla poprzednich uwag) na poziom biały – biały; podporządkowanie, jeśli występuje, dokonuje się wobec podobnego sobie człowieka, systemu prawno-państwowego, kultury, obyczaju itp. To jest niejako kolejna faza zatrudnień krytyki postkolonialnej, w pierwszej fazie zajmowała się poziomem biały kolonizator – kolorowy skolonizowany, przez co zarówno język, jak i rozpoznania były łatwiejsze. Teraz należy mówić również o „białej kolonizacji” (przypadek Irlandii, Szkocji, Polski w XIX wieku aż po rok 1918, innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej aż po NRD podległych wpływom ZSRR po II wojnie światowej aż do jego – względnego – rozpadu itp.). W tym porządku myślenia znalazła się także Polska, zaczęto bowiem wskazywać na jej zarówno kolonizatorskie, jak i kolonizacyjne dzieje i doświadczenia<sup>7</sup>. Polska jest przypadkiem szczególnym, *ucieleśnia zarazem figurę kolonizatora, jak i skolonizowanego*. Doświadczenia Polski jako kolonizatora nie są zapewne tak „klasyczne”, jak w przypadkach wskazanych wcześniej (chcę powiedzieć także, że odbywały się nie w tak drastycznych formach), niemniej są czytelne i to z ich głównie powodu sprawa polskiej kolonizacji znalazła się na wokandzie współczesnej refleksji. Grzechem polskiej myśli dotyczącej kresów jest jej *rewizjonistyczna tonacja*, mniej czy bardziej zręcznie ukryta, ale stale obecna. Tzw. Rzeczpospolita szlachecka ustanawiała stosunkowo wcześniej swoje panowanie nad Litwą poprzez polityczne małżeństwo Jadwigi z Władysławem Jagiełłą i polityczną także katolizację tych ziem (na Litwie przyjmowanie chrześcijaństwa odbywało się *per decret*), natomiast ziemie ruskie zdobywała zbrojnie, poczynając od zagarnięcia Grodów Czerwieńskich przez Kazimierza Wielkiego, w małych potyczkach i wielkich wojnach, ale również metodami miękkimi, poprzez emanację kulturalną, poprzez formy obyczajowe, styl i język, co uwodziło wiele dworów ziemiaństwa ruskiego, miejscowego (pisze o tym Miłosz w *Rodzinnej Europie*). Kościół rzymskokatolicki poszedł tu na ustępstwa i ustanowił specjalną

<sup>7</sup> Por. Clare Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3, s. 60–71; D. Beauvois, *Polacy na Ukrainie 1831–1863. Szlachta Polska na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie*, Instytut Literacki, Paryż 1987. Numery stron podaję po cytatach.

formułę rytu grekokatolickiego, łączącego zewnętrzne ramy, w jakich funkcjonuje duszpasterz wschodni (brak celibatu, cyrylica) z teologią katolicką. W ten sposób stan posiadania formalnego i duchowego Polaków ogarnął w XV, a zwłaszcza XVI i XVII wieku niebываłe obszary, Polska była, jak mówiono „od morza do morza”, czyli od Bałtyku do Morza Czarnego.

Tu ma miejsce fundowanie się pierwotnej wersji mitu kresowego<sup>8</sup>, mianowicie mitu Rzeczypospolitej jako przedmurza chrześcijaństwa, co najdobitniej zostało poświęcone bitwą pod Wiedniem w 1683 roku, w której zjednoczonymi wojskami chrześcijańskiej Europy dowodził, z sukcesem, polski król, Jan III Sobieski. W wyniku wewnętrznych waśni, złej politycznie zasady „liberum veto”, rozpanoszenia się magnaterii w wieku XVIII dochodzi do znacznego osłabienia Polski, a wreszcie do jej rozbiorów, Polska jako państwo przestaje istnieć w 1795 roku. Do 1918 roku pozostanie organizmem w *stanie skolonizowania*, podzielonym pomiędzy trzy ościennie mocarstwa, co rodzi swoją drogą dość skomplikowany układ metropolii i peryferiów. Niezależnie jednak od stopnia autonomii wewnętrznej, wolności obywatelskich itp. (najlepiej z tym było w Galicji przynależnej do monarchii habsburskiej), było to doświadczenie narodu/państwa radykalnie skolonizowanego, wyrażające się poprzez obecność obcej władzy, urzędowego języka obcego, obcego nazewnictwa, tępienia przejawów polskości, kar za używanie języka polskiego itd.

Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że nawet w tym najtrudniejszym okresie polskiej historii nie zniknęło ze świadomości Polaków, a zwłaszcza z ich języka publicystycznego, z retoryki politycznej, z literatury pięknej przekonanie o „wielkiej Rzeczypospolitej”, do której w „naturalny” sposób należały ziemie kresowe. Roman Wapiński śledzi te wątki i wskazuje wyraźnie na ich obecność przez cały okres zniewolenia, a następnie pokazuje, jak szybko i łatwo zostały wchłonięte i zaanektowane przez język

---

<sup>8</sup> Zwraca nań uwagę Daniel Beauvois we cytowanym wyżej tekście. Por. także Janusz Tazbir, *Polska przedmurzem Europy*, Wyd. Twój Styl, Warszawa 2004.

polityczny II Rzeczypospolitej<sup>9</sup>. W międzywojniu pewne ośrodki polityczne domagały się głośno i burzliwie prawa do kolonii uważając je za naturalne prawo każdego suwerennego narodu<sup>10</sup>. Państwo, które wyszło dopiero co spod władzy kolonizatorów, mające tak trudne doświadczenia polityczne w XIX wieku, nazajutrz po odzyskaniu niepodległości domaga się prawa do niewolenia innych narodów! Daniel Beauvois wiąże to z przekształcaniem się doświadczenia kresowego, które było rzeczywiste w XVI–XVIII wieku, poświadczane wojnami i sakralizowane przez przelaną krew rycerstwa polskiego, w *mit kresów*, albowiem w XIX wieku polska władza polityczna na tych terenach była żadna, chodziło tylko o to, aby utrzymać w polskich rękach majątki ziemskie, co jak wiadomo, po 1864 roku stało się zagrożone i coraz trudniejsze. Można mówić poniekąd o trzech fazach ontologii kresowości: po 1) „przedmurzu chrześcijaństwa” przyszedł czas 2) „ziemi uświęconej krwią Polaków”, aż po fazę ostatnią, w której kresy stały się swoistą 3) „placówką” gospodarczą<sup>11</sup>. Mówiła o tym w XIX wieku Orzeszkowa w powieści *Nad Niemnem, Noce i dnie* Dąbrowskiej wskazywały na los Bogumiła Niechcica jako kogoś, kto został pozbawiony swojego majątku za udział w powstaniu styczniowym, współcześnie *Bohiń* Konwickiego pokazuje właśnie taką okoliczność.

Francuski historyk wiąże kształtowanie się tego mitu z działalnością Uniwersytetu Wileńskiego, Towarzystwem Filomatów, skąd wyrósł Mickiewicz, z jego dziełami, które z perspektywy nostalgii paryskiej wywoływały i utrwały *mit arkadii, raj u utraconej ojczyzny kresowej* (Wilno, Litwa), *Pan Tadeusz* słusznie bywa nazywany pierwszym tekstem „kresowym” w tym mianowicie znaczeniu, że ustanowił pewien paradygmat myślenia o „kraju lat dzieciennych”, o małej ojczyźnie. „Swoista lituanizacja duszy polskiej zaczęła się we Francji (...) Mickiewicz narzucił Sopolcowo

<sup>9</sup> Roman Wapiński, *Mit dawnej Rzeczypospolitej w epoce porozbiorowej*, adres bibliogr. j.w., s. 77–92.

<sup>10</sup> Ciekawe studium takiego myślenia w obrębie Ligi Morskiej i Kolonialnej przedstawiła Grażyna Borkowska w szkicu *Polskie doświadczenia kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 15–24.

<sup>11</sup> Por. Jacek Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995.



całej literaturze polskiej, jako archetyp (...)” – pisze Beauvois (s. 97). Jest to paradygmat oparty na bezkrytycznej gloryfikacji tego doświadczenia, idealizacji, arkadyzacji, usuwaniu z pola widzenia elementów spornych w imię społecznego i narodowego „kochajmy się”, co w *Panu Tadeuszu* widać w geście uwalniania chłopów z pańszczyźnianej podległości, dopuszczaniu Żydów do towarzystwa i wspólnej zabawy, ba! nawet wpisywania ich w narodową martyrologię (vide: koncert Jankiela). Litwa bowiem odzyskała w czasie romantyzmu polskiego pierwszorzędną rolę jako wyznacznik kresowości, które na kilka ostatnich wieków oddała była na rzecz Ukrainy. Szalę przechyli znowu na rzecz Ukrainy Henryk Sienkiewicz, gdy zacznie publikować swoją *Trylogię* (1885–1888) uwodząc polskie duszę „piękną trucizną”, jak rzecz nazywa Beauvois.

Kolejne zrywy powstańcze, które, mimo że kończyły się w rzeczywistości klęskami, faktycznie stymulowały i podsycaly żywotność mitu kresowej ojczyzny, ciemności, niesprawiedliwości dziejowej, „ofiary”, mesjanizmu etc. (te właśnie doświadczenia słabości i „gorszości” miała równoważyć opowieść Sienkiewicza, pisana – jak sam mówił – „ku pokrzepieniu serc”). Emigracyjna twórczość popowstaniowa dostarcza wielu przykładów kreowania takiej kondycji, ale i w kraju powstają utwory, jak *Chorał* Ujejskiego, gdzie czytamy wzniosłe słowa „Z dymem pożarów, z kurzem krwi bratniej (...)” itd. Ta „bratnia krew” była swego rodzaju nadużyciem, gdyż „braterstwo” na co dzień objawiało się raczej pogardą i zapomnieniem. Tzw. „lud” był jeszcze w XIX wieku kompletną abstrakcją, odwoływano się do niego w górnołotnych apelach w dniach zrywu narodowego, zwykle gdy ten zbliżał się już ku nieuchronnej klęsce, co też pozostawało na ogół bez echa, bo ów „lud” nie widział w szlacheckich zrywach żadnego interesu, nie mówiąc o tym, że łatwo poddawał się manipulacji politycznej. Pisał o tym dobitnie Leon Kruczkowski w powieści *Kordian i cham*, a obrazował i konkretyzował, choć z goryczą, Stefan Żeromski w opowiadaniu *Rozdzióbią nas kruki, wrony*.

Pierwsza wojna światowa, a zwłaszcza rewolucja rosyjska z 1917 roku i powstanie Kraju Rad wywołała potężny *exodus* zie-



miaństwa i obywatelstwa polskiego z ziem ogarniętych rewolucyjną zawieruchą, która dotknęła choćby rodzinę Tadeusza Brezy; pisze o tym doświadczeniu, aczkolwiek dość oględnie jako człowiek ogólnie „uważny”, w swoich esejach<sup>12</sup>. Mocniej opowiada o nich Zofia Kossak-Szczucka w *Pożodze*, opowiada jak o prawdziwej wojnie „o swoje” z chciwymi i brutalnymi „miejscowymi”, z Ukraińcami. Trudno uznać te doświadczenia za łatwe, to prawda, dzikość zachowań, jakie wyzwała sytuacja uwolnienia z rygorów nakazu/zakazu zdumiewa do dzisiejszego dnia. Ale zadziwia również swaista narodowo-katolicka retoryka pisarki, która jest przekonana o tym, że ziemiaństwo polskie niosło na te tereny wyższą i lepszą kulturę, zdumiewa absolutny bezkrytycyzm i brak zdolności empatii. Jest tylko potępienie, wściekłość i ujawniane stale na nowo prawo do obrony stanu posiadania. Także w I tomie *Sławy i chwwały* Iwaszkiewicza odnajdujemy ten wielki fresk historyczny, jakim było doświadczenie I wojny światowej, a potem – specjalnie ważne dla polskich dworów – doświadczenie rewolucji, kiedy oglądamy siedzibę Myszyńskich, splądrowaną i zniszczoną, drzewa parkowe sterczące kikutami urzniętymi wysoko nad ziemią, całą tę dramatyczną i mroczną stronę kresowej rewolucyjnej rzeczywistości. I pani Ewelina Royska, która pisze do syna te charakterystyczne (często przywoływane w pracach podobnego typu) słowa: „Może ty masz rację, może to i niemożliwe, abyśmy to wszystko utracili, pomyśl, ileśmy tu tej kultury nasiali: dwory, pałace, zbiory, obrazy, porcelany – pamiętasz naszą wazę korecką? ale ty nie zwracałeś uwagi na takie rzeczy! (podkr. moje) – i czy to może pójść na marne? Spychała mówił, że sialiśmy na piaskach, sadzili na cudzym... chwilami myślę – nie gniewaj się, synu – że on ma rację, ale z drugiej strony żal mi tego wszystkiego”<sup>13</sup>.

Druga wojna światowa zmieniła dość radykalnie warunki, w jakich zaczęło funkcjonować pojęcie kresów. Przede wszystkim ziemie te zostały oddzielone wschodnią granicą Polski powojennej,

<sup>12</sup> Por. Tadeusz Breza, *Nelly. O kolegach i o sobie*, Warszawa 1972, s. 29.

<sup>13</sup> Jarosław Iwaszkiewicz, *Sława i chwala*, t. I, PIW, Warszawa 1977, s. 165–166.

ludność została częściowo z rozkazu Stalina przesiedlona jeszcze w czasie „wojny ojczyźnianej” do Kazachstanu czy w inne odległe rejony imperium, większość zaś przenosiła się w mozolnym i niewyobrażalnym trudzie przesiedlenia powojennego na tzw. ziemie odzyskane, czyli zachodnie (mówi się dziś o nich „zaburzenie”), z których z kolei wysiedlono ludność niemiecką. Pisać o tych sprawach zrazu nie bardzo było można ze względu na „wrażliwość” wielkiego sąsiada i „polityczną poprawność” gwarantowaną przez cenzurę PRLu, odwiedzać tamte rejony mogły tylko osoby prominentne i to w ramach specjalnych programów (jak np. Iwaszkiewicz). Jednak rok 1956 otworzył możliwość podjęcia tych spraw w literaturze (bo jeszcze nie w sądach), wtedy to też powstał lub ujawnił się jako osobne zjawisko nadzwyczaj żywotny nurt tzw. literatury kresowej, by wymienić tylko pisarstwo Jarosława Iwaszkiewicza, Stanisława Vincenza, Jerzego Stempowskiego, Józefa Wittlina, Leopolda Buczkowskiego, Andrzeja Kuśniewicza, Andrzeja Stojowskiego, Juliana Strykowskiego, Włodzimierza Odojewskiego, Tadeusza Konwickiego, Józefa Mackiewicza, Floriana Czarnyszewicza, Zygmunta Haupta, Andrzeja Chciuka, Leo Lipskiego, a z młodszych Włodzimierza Paźniewskiego, Aleksandra Jurewicza, Marka Ławrynowicza, Annę Bolecką i wielu, wielu innych. Było to zjawisko artystycznie niezwykle zróżnicowane i płodne („Kresy są dalej olbrzymim uzdrowiskiem dla duszy polskiej (...)” według Beauvoisa, s. 104), wkrótce krytyka literacka zajęła się nim na serio, piórem Ewy Wiegandt<sup>14</sup> otwierając dyskusję trwającą właściwie po dziś dzień.

Początek takiemu pisarstwu dał, jeśli nie liczyć tekstów XIX-wiecznych, Czesław Miłosz publikując w 1955 roku w Bibliotece „Kultury” Giedroycia *Dolinę Issy*, rzecz parabiograficzną, doty-

---

<sup>14</sup> Myślę o jej tekście pt. *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988. Por. także Bolesław Hadaczek, *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*, Szczecin 1993; Eugeniusza Czaplejewicz i Edward Kasperski (red.), *Kresy. Syberia. Literatura. Doświadczenie dialogu i uniwersalizmu*, Warszawa 1995 (zwl. cz. II pt. *Kresy i literatura*); Janusz Olejniczak, *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Kraków 1992; Stanisław Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury*, Rzeszów 1994.

czącą dzieciństwa niejakiego Tomaszka na Litwie. W jego ślady pójdzie rychło, pisząc bardzo obficie, Tadeusz Konwicki, i to oni ustanowią najbardziej wyrazisty zespół tekstów na temat Litwy jako małej ojczyzny. Znacznie później w świadomości czytelników krajowych zaistnieje Józef Mackiewicz jako pisarz kresów północnych, z najmłodszych – Ławrynowicz. Pogranicze Białorusi i Ukrainy, czyli kresów północnych i południowych pojawi się w tekstach Haliny Auderskiej (*Babie lato, Ptasi gościniec*), u Floriana Czarnyszewicza (*Nadberezyńcy*), Włodzimierza Paźniewskiego (*Krótkie dni*) i, całkiem niedawno, Aleksandra Jurewicza (poemat *Lida*). Najobfitsze żniwo literackie przyniosła eksploracja doświadczenia ukraińskiego, które było też najbardziej zróżnicowane kulturowo i topograficznie. Tu pojawiło się niejakie zniuansowanie głosów, które gdzie indziej bywało słabo widoczne.

Jak więc badać literaturę kresową dzisiaj, ze świadomością obecności w dyskursie naukowym języka postkolonialnego? Jak wykryć poza maską pięknego słowa literackiego, nacechowanego często nostalgią, żywym cierpieniem i tęsknotą oraz *patriotyzmem* jeszcze i ten dodatkowy element, element dominacji, podporządkowania, niechęci, stereotypizacji, różnicy?

Sadzę, że literaturę kresową poddać należy ponownej lekturze poprzez pewne pytania, dawniej nieobecne lub słabo obecne, starając się zachować maksimum ostrożności badawczej, aby „nie wylać dziecka z kąpielą”. Spróbuję je nazwać:

- 1) Trzeba uwzględnić w szerszym niż dotychczas wymiarze elementy społeczne i polityczne, bez których wszelkie dywagacje na ten temat będą niepełne, stanowią one ponadto niezbywalny aspekt dyskursu postkolonialnego<sup>15</sup>;
- 2) Ważne jest ponowne rozważenie mitu kresowości, jakim operowała do tej pory nasza krytyka, a o czym tak dobitnie pisze Daniel Beauvois; chodzi przede wszystkim o uwzględnienie drugiej strony dyskursu (co w konsekwencji może skutkować

---

<sup>15</sup> O jałowości takich poczynań, gdy brak im „czynnika politycznego” wspominał słusznie w swoim tekście W. Bolecki, vide: dz. cyt.

- poszukiwaniem nazwy bardziej neutralnej dla tych terenów i problemów);
- 3) Należy rozpatrzyć kategorię stereotypu nie tylko w sensie uproszczonego obrazu Innego jako obcego, ale i jego (tj. stereotypu) walorów poznawczych, sięgając do kategorii psychoanalizy, uwzględniając tezy dotyczące wartości pogranicza, odbicia, „luster” itp.;
  - 4) Swoistą konsekwencją tego pytania jest zagadnienie fantazmatyczności świata kresowego, co z grubsza rozumieć należy jako niepełną realistyczność ujęcia, swoistą „miękkosć” rysunku postaci literackich, odkrywanie narodowych kompleksów itp.;
  - 5) Osobnym zagadnieniem jest spacjalna odmienność kresów, ich „sycylijskość”, szeroko rozumiana pejzażowość lub wąsko ujęta lokalność (vide: Konwicki) – w obu wariantach łatwo poddająca się mitologizacji;
  - 6) Ważna jest swoista retoryka literatury kresowej, jej warstwa językowa, swoista także – polska – „jednojęzyczność”, która zapewne skrzywia prezentację i znacznie ją upraszcza<sup>16</sup>.

Nie tu miejsce, aby przeprowadzić gruntowną analizę tej literatury choćby ze względu na wyróżnioną powyżej problematykę. Niektóre wątki podejmowane są w tym tomie w osobnych artykułach, moje uwagi będą więc zupełnie szczątkowe, a w najlepszym razie – zaledwie szkicowe i przykładowe.

---

<sup>16</sup> Trochę inne pytania stawia w swoim rozpoznaniu polskiego dyskursu postkolonialnego Dariusz Skórczewski we wskazanym tekście, jednak jego projekt dotyczy wszelkich przejawów postkolonialności, mnie zaś zajmują tutaj tylko kresy. Aleksander Fiut wyróżnia cztery dyskursy, jakie, jego zdaniem, da się wykryć w myśleniu na temat kresów. Są to: dyskurs genealogiczny (jak w *Dolinie Issy*), dyskurs symbiozy (Mackiewicz, Konwicki), dyskurs obłożonej twierdzy (Czarnyszewicz) i dyskurs katastroficzny (wskazuje na *Nie trzeba głośno mówić* Mackiewicza, według mnie najbardziej jaskrawym przykładem takiego dyskursu byłaby twórczość Odojewskiego), zob. tegoż *Wielkie Księstwo Litewskie: między utopią a nostalgią*, (w:) *Spotkania z Innym*, dz. cyt., s. 40–52. Każdy zresztą z wymienionych autorów – Bolecki, Fiut, Skórczewski – ustanawia nieco inny zestaw pól badawczych dla tej krytyki.

### Ad. 1). Historia, polityka, literatura

Krytyka postkolonialna uwzględnia w wyższym stopniu niż inne dyskursy (może najwyższym?) element polityki i socjologii władzy. Jej praktykowanie jest dobitnym przykładem na to, co się nazywa antropologizacją badań literaturoznawczych, które w coraz większym stopniu odchodzą od endocentrycznych zainteresowań literaturą w stronę zainteresowań egzocentrycznych, uwzględniających rozmaite doświadczenia i dyskursy wobec literatury ościenne, takie jak władza, prawo, systemy pedagogiczne, psychologia, religioznawstwo, etnografia itp.<sup>17</sup>. W tym duchu rozpatrywana np. literatura XIX wieku musi zająć się przede wszystkim literaturą romantyzmu i tzw. szkoły ukraińskiej, musi przede wszystkim od innej strony rozpatrzeć pisarstwo Sienkiewicza. Wprawdzie w odczytaniach polskich „krzepiło serca” w obliczu niewoli i klęsk powstań narodowych, jednak prawie nigdy nie zdarzyło się spojrzeć nań jako na zespół tekstów, które uwikłane są w wielką politykę z niepodważalną racją przypisywaną tylko i zawsze stronie polskiej. Ten polskocentryczny aspekt *Trylogii* sprawiał, że na przykład niektóre części tego dzieła przez długi czas nie mogły się ukazać w tłumaczeniach rosyjskich, a na sfilmowanie ostatniej części, dotyczącej bolesnych i powikłanych spraw polsko-ukraińskich trzeba było czekać do końca XX wieku. Chmielnicki bowiem, przedstawiany w dziele Sienkiewicza jako zdrajca i przywódca dzikich hord, przez Ukraińców uważany jest za bohatera narodowego i odpowiednio sławiony. Podobnie ma się sprawa z powstaniem narodowym, które pojawiły się jako temat w niektórych tekstach Iwaszkiewicza (np. w *Zarudziu*). Ostatnio pisał na ten temat German Ritz (w cytowanym tekście) wskazując ich polityczną naiwność; łączenie ludu polskiego z ukraińskim poprzez posłannictwo „złotej hramoty” krótko przed wybuchem powstania

---

<sup>17</sup> Por. tekst pt. *O dwóch rodzajach literaturoznawczego dyskursu*, w mojej książce *Projekt krytyki etycznej*, Universitas, Kraków 2005, s. (prwdr. jako *Wstęp do Czytane na nowo. Polska proza XX wieku a współczesne orientacje w badaniach literackich*, pod red. M. Dąbrowskiego i H. Gosk, Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 7–29).

styczniowego okazało się jednym więcej złudzeniem i „pańskim” (czy raczej inteligenckim) gestem, za którym nic więcej nie szło, brakowało przede wszystkim decyzji władzy<sup>18</sup>. Filaret, syn popowicza, a jakoby przyrodni brat Józia z nieprawego łoża, zdradza swoich opiekunów i przyjaciół i zawiadamia kozaków, że Józio z emisariuszem Kalikstem przekroczyli Rudę i poszli między lud ukraiński głosić mistyczną jedność między „naszymi ludami”. Oraz o tym, że nie mają broni innej niż zwitek „złotej hramoty”. Fiut zarzuca Iwaszkiewiczowi, że Ukraina była dla niego „jak za szybą”, podlegała silnej estetyzacji i mityzacji jako „piękna całość” polskoruska, co poniekąd zwalniało go od dobitniejszego stawiania politycznych akcentów.

Trochę inną perspektywę przyjął Eustachy Ryłski w swoim opowiadaniu *Stankiewicz*, gdzie powstanie styczniowe pokazuje przez pryzmat decyzji wdowy po Polaku zabitym w powstaniu, decyzji, aby wyjść za mąż „za Moskala” i przenieść się wraz z synem do Rosji, gdzie prowadziła życie kulturalne i dostatnie, chociaż w kraju przez rodzinę i „towarzystwo” została za tę swoistą zdradę interesów narodowych na zawsze potępiona. Samo powstanie zaś opowiadane przez Kozaka, który zabił ojca bohatera, jest relatywizowane i bagatelizowane słowami „jakieś powstanie, rebelia, ot, coś takiego”<sup>19</sup> (o wzmocnienie właśnie tego drugiego głosu w dyskursie postkolonialnym chodzi najbardziej). Drugi jego tekst pt. *Powrót* jest jeszcze bardziej demaskatorski i obrazoburczy, gdyż bohaterem czyni nuworyszowską rodzinę Rogoyskich, która wzbogaciła się na cynicznym i wcale niepatriotycznym zarobkowaniu na powstaniu styczniowym: za dostawę broni, furazu dla koni itp. jej „założyciele” kazali sobie bowiem płacić nadzwyczajne kwoty, co dało początek fortunie, umożliwiającej potem przejęcie jednego z polskich majątków zarekwirowanych po powstaniu itd. Podobne tony odnajdujemy w *Galicjadzie* Ryszarda Sadaja, która opowiada historię rodu Walichradów począwszy od powstania listopadowego.

---

<sup>18</sup> Por. Szczegółowo objaśnia te sprawy Aleksander Fiut, *Jak za szybą*, (w:) *Spotkania z Imym*, dz. cyt., s. 55–83.

<sup>19</sup> Eustachy Ryłski, *Stankiewicz. Powrót*, PIW, Warszawa 1984, s. 23.

Charakterystyczny rewizjonistyczny ton znaleźć można w *Nocy czerwcowej* Iwaszkiewicza, gdy okazuje się, że całe otoczenie żony powstańca wywiezionego na Syberię za udział w powstaniu listopadowym oczekuje, że uczucie do pięknego rosyjskiego wojskowego, który bywa w majątku z racji uzupełniania („remontu”) koni dla wojska, ostatecznie zwycięży i „pani Ewelina” nigdzie nie pojedzie. Co też się potwierdza. Także w innych tekstach dotyczących historii politycznej tego czasu, we wspomnianym *Zarudziu*, w *Heydenreichu* Iwaszkiewicz próbuje relatywizować ten polski mit (Józio z *Zarudzia* mówi o powstaniach, a zwłaszcza ich skutkach psychologicznych, że to „trochę pozy i więcej sentymentalizmu”).

## Ad. 2). Doświadczenie, mit, literatura

Po pierwsze kwestia ta domaga się rozróżnienia refleksji na dwie warstwy: poziom rzeczywistego doświadczenia, polegającego na zawłaszczaniu ziem kresowych przez władzę polską i Polaków (mniejsza już o metody), po drugie chodzi o jej estetyzację i literaryzację, która doprowadziła stosunkowo szybko do wytworzenia swoistej wiązki wartości symbolicznych wokół tego – rzeczywistego, historycznego, materialnego – doświadczenia i w konsekwencji do przekształcenia go w mit. Mit musi mieć materialne podstawy, aby mógł się ukształtować. Tymi są: w warstwie pejzażowej przestrzenność, wyzwanie, piękno, różnorodność krajobrazowa i klimatyczna, dzikość, bujność przyrodnicza, żyźność. W warstwie architektonicznej warownie wojskowe, zamki, pałace, dwory i parki, które były – zwłaszcza te ostatnie – swoistymi egzotycznymi enklawami luksusu, bogactwa i wykwintu pośród chłopskiej nędzy i prymitywnych form dookólnego życia (temu aspektowi poświęcona jest wspaniała seria Romana Aftanazego<sup>20</sup>). Osobnym zjawiskiem były miejsca pamięci narodowej, kurhany bitewne, cmentarzyska, miejsca uświęcone krwią poległych Polaków, jak to, o którym pisze Orzeszkowa w *Nad Niemnem*. Te

---

<sup>20</sup> Por. wielotomową pracę Romana Aftanazego, *Dzieje rezydencji na dawnych kresach Rzeczypospolitej*, Ossolineum, Wrocław 1993 (wyd. II).



żywe doświadczenia stopniowo podlegały obróbce artystycznej – poczynając od tzw. szkoły ukraińskiej aż po Odojewskiego w wersji krwawej, apokaliptycznej, od Trembeckiego (*Sofiówka*), poprzez Mickiewicza i *Pana Tadeusza* po Kuśniewicza w wersji idylliczno-fantazmatycznej, od Szymona Zimorowica po Buczkowskiego (por. *Wertepy*) w wersji obyczajowej – która sprawiała przeobrażanie się tych historii i terenów w mit. Kolejne pokolenia nie odnosiły się już w istocie do doświadczenia jako takiego, lecz do jego artystycznych wersji (dodajmy jeszcze malarstwo Józefa Chełmońskiego, muzykę Michała Kleofasa Ogińskiego, Moniuszki, Karola Szymanowskiego itd.), do mitu właśnie. Najmłodsze pokolenie pisarzy „kresowych” w osobach Włodzimierza Paźniewskiego, Stanisława Srokowskiego, Aleksandra Jurewicza, Marka Ławrynowicza, Anny Boleckiej, Piotra Szewca i in. pisząc swoje książki, których akcja umieszczona jest na b. kresach, odwołuje się do narracji cudzych, do rodzinnych opowieści, do zapisków i dopiero z tego materiału komponuje własne opowieści. Jest to bowiem drugie pokolenie „pisarzy kresowych”, którzy ani Litwy, ani Białorusi, ani Ukrainy w ich „polskim” wydaniu nie zaznali, czasem ją ledwo pamiętają, a najczęściej i nie znają, całą wiedzę czerpią z drugiej ręki, po czym przekształcają ją w konstrukcje powieściowe. Jest to przykład literaryzacji i mityzacji kresów o działaniu kompensacyjnym w najczystszy wydaniu<sup>21</sup>. Mówienie zatem o kresach jako wyłącznie o micie jest pewnego rodzaju uproszczeniem kwestii, gdyż ten kształtował się stopniowo, w miarę utrwalania na tych terenach polskiej władzy i przekształcania doświadczenia realnego w znaki symboliczne, nie był jednorodny i jednolity, lecz podlegał zmianom („przedmurze chrześcijaństwa”, „miejsce pamięci”, „placówka gospodarza”), w różnych okresach wykorzystywane były jego rozmaite elementy: czym innym karmiła się polityka, czym innym zaś literatura. Rzadko wszakże udawało się osiągnąć stan myślenia o kresach w kategoriach zjawiska

---

<sup>21</sup> Pisałem o tym w tekście *Reguła kompensacji. O nowej formule kresowości literackiej*, (w:) *Krainy utracone i pozyskane*, dz. cyt. s. 179–194, przedr. w: M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej*, dz. cyt., s. 305–318.



regionalnego i ponadpaństwowego, gdyż to uwzględnić by musiało punkty widzenia wszystkich państw pogranicza. Stan taki, jak się wydaje, zaczyna być bliski realizacji teraz, bo na przykład region b. Galicji jednoczy się ponad granicami w pewnych inicjatywach kulturalnych, gospodarczych, turystycznych itp.; idea ta bliska jest na przykład Andrzejowi Stasiukowi, który ją czynnie wspiera i o niej pisze (publicystyka, ale i książka-reportaż pt. *Jadąc do Babadag*), przyznaje się do niej także jego ukraiński kolega, Jurij Andruchowycz.

### Ad. 3). Stereotyp Innego a poznanie

Podstawowym wyznacznikiem refleksji interkulturowej jest współcześnie kategoria Innego/Obcego i ta perspektywa musi odegrać znacznie większą rolę w analizie tekstów kresowych. Kuśniewicz pisał kiedyś metaforycznie o „krowie Kalego”, zwłaszcza we wczesnych utworach poetyckich, od których zaczynał swoją literacką przygodę (tom *Słowa o nienawiści*, 1956; *Diabłu ogarek*, 1959). W tych wierszach-poematach zawarta była silna konieczność patrzenia bezstronnego na doświadczenia polsko-ukraińskie, które do tej pory, zdaniem pisarza, podlegały daleko idącemu uproszczeniu, oczywiście zawsze z zachowaniem polskocentrycznego punktu widzenia<sup>22</sup>. Zarówno Waldenfels<sup>23</sup>, jak i inni badacze zjawiska nie mają złudzeń co do tego, że dzięki ich apelom o uwzględnienie racji drugiej strony nastąpi powszechne „kochajmy się”, że znikną rozmaite wzajemne animozje, zapomniane zostaną urazy historyczne i zniknie myślenie stereotypami. Mają jedynie nadzie-

---

<sup>22</sup> „*Słowa o nienawiści* były próbą wyłamania się z milczenia w naszej literaturze w odniesieniu do zakłamanych stosunków polsko-ukraińskich” mówił w wywiadzie *Jest coś narkotycznego w pisaniu*. Z Andrzejem Kuśniewiczem rozmawia H. Murza-Stankiewicz, „*Wiadomości*” 1971, nr 48 (Wrocław).

<sup>23</sup> Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; Aleksander Fiut, *Pytanie o tożsamość*, WL, Kraków 1995; tegoż *Spotkania z Innym*, dz. cyt.; Mieczysław Dąbrowski, *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001.

ję, że takie stanowisko pozwala lepiej rozumieć zarówno siebie, jak i drugą stronę, sąsiada, otwiera myślenie na odmienność, na inność, kategorię gorszości kulturalnej zastępuje kategorią inności, pozwala spojrzeć bez uprzedzeń i z góry wydawanych orzeczeń. Ślady takiej refleksji odnaleźć można u Miłosza, kiedy w *Dolinie Issy* wkłada w usta Tomaszka naiwne pytania historyczno-cywilizacyjne, gdy ten dowiaduje się rewelacji na temat ariańskiej konfesji swojego odległego przodka, Hieronima Surkonta („Jak to jest, że...”), gdy babka nie podziela litewskich przyjaźni dziadka, gdy – wreszcie – bardzo dobitnie mówi o stosunkach interpersonalnych, interetnicznych i interkulturowych między polskimi a np. żydowski dziećmi w *Rodzinnej Europie*. U Iwaszkiewicza natykamy się raz po raz na ślady takiej obecności, ślady jednak tylko, warunkowane osobistymi upojeniami narratora, często mającymi bardziej podłoże erotyczne (to sugestia Ritza) niż wynikającymi z rzeczywistego przejęcia się kulturą sąsiada (por. tekst Fiuta *Jak za szybą*). Najbardziej dramatyczne obcości w XX-wiecznej literaturze kresowej kreśli Włodzimierz Odojewski, pisarz krążył wokół tych zagadnień od początku twórczości, a ostatecznie dał im wyraz w wielkiej powieści *Zasypie wszystko, zawieje...* Obcość jest tu warunkowana cywilizacyjnie (polski dwór, ruska wieś), erotycznie (rywalizacja o kobietę, Katarzynę), obyczajowo (wiadomo, że przywódca grupy banderowców jest potomkiem dziedzica Czerestwińskiego z nieprawego łoża, synem Ukrainki), wreszcie politycznie (II wojna światowa i jej lokalne skutki). Ten opis jest jednostronny, wyraźnie preferujący rację strony polskiej, Pawła Woynowicza i jego bliskich, niemniej bardzo charakterystyczny. Poddaje się łatwo psychoanalizie, gdyż bardzo wiele działań bohaterów ma u swego podłoża zawirowania i tajemnice psychiki, rozmaite traumy, wyparcia, niezagojone rany, nieprzepracowaną żalobę, które sterują zachowaniami zewnętrznymi. Ta powieść najbliższa jest dziewiętnastowiecznym tekstom z kręgu tzw. szkoły ukraińskiej, niektórym dramatom Słowackiego itp. W późniejszym tekście pt. *Oksana* Odojewski próbował złagodzić to wrażenie, konstruując historię miłosną między Polakiem a Ukrainką, w zbliżeniu kochanków daje próbkę objaśnienia wzajemnych relacji narodowych. Powieść jed-

nak grzeszy sporymi uproszczeniami i dlatego nie ma wielkiej wagi, aczkolwiek istotna jest jako sygnał zmiany stanowiska. Wspomniałem na początku o Kuśniewiczu, który z kolei buduje nieomal idylliczny obraz współżycia różnych grup narodowościowych na Ukrainie (*Strefy, Droga do Koryntu*), interesuje go raczej budowanie dyskursu porozumienia niż dyskursu pretensji i oskarżeń<sup>24</sup>, co z historycznego punktu widzenia może być traktowane jako dyskurs upraszczający i naiwny.

#### Ad. 4). Fantazmatyczność przedstawienia

Twórczość Tadeusza Konwickiego nasycona jest pierwiastkiem fantazmatycznym, który dawał o sobie znać w całym jego pisarstwie, by wspomnieć choćby *Sennik współczesny, Nic albo nic, Małą apokalipsę* itp. Słusznie Maria Janion umieściła uwagi o jego twórczości w książce pt. *Projekt krytyki fantazmatycznej*<sup>25</sup>. Najdziwniejszą jednak książkę z tego gatunku Konwicki napisał późno, myślę o powieści *Bohiń* (1987). Podobnie, jak opowiadania Iwaszkiewicza z tomu *Ogrody*, rzecz ta składa się z dwóch równorzędnych elementów: Dichtung i Wahrheit. Ten drugi element poświadczany jest przez przywoływane – prawdopodobnie! – elementy biografii pisarza, częste osobiste wstawki, w których nie brak i obrazu kota Iwana, i nawiązań do „nyży” pisarza na ul. Górskiego w Warszawie i wreszcie nazwiska „Konwicki”. Nazwiska pisarza, które w *Bohini* przysługuje pradziadowi Michałowi, babce Helenie, wówczas trzydziestoletniej starej pannie, która „zapomniała się” z rudym Żydem z miasteczka Bujwidze, Eliaszem Szyrą i oświadcza ojcu, że „jest brzemienna” (w następstwie czego ojciec Szyrę zastrzelił i został aresztowany przez rosyjskiego żandarma; władza jest obca, ale

---

<sup>24</sup> Al. Fiut używa nazw „dyskurs symbiozy”, por. *Wielkie Księstwo Litewskie: między utopią a nostalgią*, dz. cyt., s. 40–52.

<sup>25</sup> Jednym z argumentów jest stylizacja biografii według wzorów romantycznych, np. przedstawianie siebie jako nieślubne dziecko, bastarda, Żyda, w tle stale obecna jest figura ojca itp. Por. Maria Janion, *Tam gdzie rojsty. Przypadek romantycznego mediumizmu*, (w:) *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 149–174, tu: 164.

porachunki „swojskie!”), wreszcie ojcu pisarza, o którym nie wiemy, czy miałby być potomkiem Szyry właśnie. Ponieważ jest to rzecz przynależna do tzw. „późnej twórczości”, nosi charakterystyczne jej cechy, tzn. chętnie wplata w narrację fragmenty faktycznej biografii, nawiązuje do tego, co już się w życiu wydarzyło jakby nie dbając o to, „co sobie ludzie pomyślą”<sup>26</sup>. Konwicki pisze: „Moja babka była sierotą, tak jak ja”, s. 19; „Całe życie skradałem się w wyobraźni za ojcem, chciałem zobaczyć jego żywot, pragnąłem poznać jego tajemnicę, którą zdołał ukryć przede mną i zabrać do grobu, do tej mogiły na cmentarzu górującym na rozległym wzniesieniu nad Nową Wilejką (...)”, s. 104. Oprócz więc czynnika Wahrheit jest też Dichtung, element poetycki; „(...) zdyskwalifikowana jako autobiografia, podobna opowieść zachowuje w płaszczyźnie wypowiedzi wartość jako fantazmat” – pisze Lejeune, jakby za przykład brał dosłownie pisarstwo Konwickiego<sup>27</sup>. Wszystko tu jest gęsto splecione, niezracjonalizowane, nie dające się rozwikłać, oddzielić jedno od drugiego, pewne wątki – jak np. matka pani Heleny, jej tajemnicza śmierć, grób w lesie przy drodze, nie na cmentarzu, dziwne zamilknięcie ojca, rytualne niemal biczowanie, jakim się poddaje, tajemnicza postać księdza Siemaszki, niejednoznaczna pana Korsakowa, który przejął po powstaniu majątek Konwickich – Miłowidy, stary służący Konstanty, który twierdzi, że ma sto osiemdziesiąt dwa lata itp., itd. Rzeczywistość doświadczana jest konkretna i prosta: to stary dwór, niezbyt wygodne krzesła, samowar sypiący iskrami, cudowne łąki, rzeka, las, upalny sierpień, żniwa, podorywki, pudermantel ojca, jego milczenie, „żywiola”, Emilka, jej narzeczoney itd. Rzeczywistość myślana, psychiczna, odczuwana jest spleciona, gęsta, nieprzejrzysta, nie pozwala się uporządkować, dręczy, trzyma Helenę – bo ona jest głównie jej eksponentką – jak zakładnika, truje, napawa lękiem, wyniszcza fizycznie (Helena choruje ciężko), odbiera jasność sądenia. Te zachowania zresztą dominują też w osobowości

<sup>26</sup> Por. Tomasz Wójcik, *Późna twórczość wielkich poetów. Dramat formy*, Elipsa, Warszawa 2005, s. 5–26.

<sup>27</sup> Philippe Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, tłum. Aleksander Labuda, „Teksty” 1975, nr 5.

pisarza, eksponuje je zaraz na pierwszych kartach książki: „A ja przedzieram się przez zaułki czasu, przez drętwość wyobraźni, przez moją własną rzekę jakiegoś bólu i muszę się przedostać na tamten brzeg, do mojej babki, Heleny Konwickiej, starzejącej się powoli panny w smutnym czasie, w posępnej epoce, w beznadziejnej chwili beznamiętnej historii, co płynie jak powódź za nami, obok nas, przed nami” (s. 6). Babka ma status fikcji, Konwicki pisze: „Gdzież jest moja babka, moja stworzona (podkr. MD) przede mną babka, Helena Konwicka, która razem ze mną przeżyje swoją miłość i razem ze mną któregoś dnia umrze” (s. 105). Ta wspólnota oznacza zależność: „wnuk” „wytwarza” „babkę” w swojej narracji, jest ona tworem opowiedzianym, bytem literackim.

Historia ta, jak widać z powyższego cytatu, wymyślona i fikcyjna, tak obficie przetykana nicią biograficznej Wahrheit, niezwykle silnie splotła wątek żydowski z wątkiem polsko-szlacheckim i rosyjskim. Szyra twierdzi, że wrócił z Syberii (gdzie trafił po upadku powstania styczniowego jako młodzieniec) dla niej, dla Heleny. Helena, wierna pamięci Piotra Pieślaka, zmarłego w powstaniu narzeczonego, ulega namiętności jego i własnej, jest w ciąży, zawiadamia ojca, że chce to dziecko urodzić. Kresowe miasteczko Bujwidze, gdzie jeździ się do katolickiego kościoła, który służy głównie okolicznemu ziemiaństwu polskiemu, zamieszkuje ludność głównie żydowska, zaś władza jest rosyjska.

Andrzej Kuśniewicz, u którego od początku (por. *Strefy*, 1971) pojawiał się wymieszany świat polsko-ukraińsko-niemiecko-żydowski, ostatnią swoją książkę w całości poświęcił Żydom, a dokładniej – stosunkom polsko-żydowskim w Galicji, z której się wywodził i którą znał najlepiej. *Nawrócenie* z 1987 r., owo „Requiem dla kultury jidysz”, (s. 205) umieszcza opowiadanie w jakimś anonimowym Miasteczku. Dzieli się ono na Dolne Miasto (tzw. Zarzecze), zasiedlone przede wszystkim przez ludność żydowską, zwłaszcza biedniejszą i Górne Miasto, gdzie mieszkają Polacy, ale również coraz częściej, bogaci i/lub asymilowani Żydzi („Wykwintna polszczyzna wzorowana na wieszczach (...)", „Ci, co dawno wyszli z getta i przestali się do pochodzenia z niego przyznawać”, s. 131). Wszystko to razem jawi się w świadomości

współczesnego bohatera-narratora (samego pisarza?, wiele śladów na ten kryptoautobiografizm wskazuje), gdy odwiedza w Paryżu żydowskiego kolegę z czasów szkolnych i przyjaciela, Rudka Por-desa. Z perspektywy lat siedemdziesiątych narrator przerzuca się w Dawne, w Przedczas, w Minione, w Puste Miejsca, jak – dosłownie – sygnuje te wędrówki, by opowiedzieć swoją wersję polsko-żydowsko-ukraińskiej historii. Cała powieść jest właściwie narracją na temat Miasteczka, w którym ludności polskiej jest mało, rdzenni Polacy to przede wszystkim okoliczne ziemiaństwo, których synowie, jak narrator, kształcą się w mieście, ono samo zamieszkiwane jest przez ludność żydowską i ukraińską. Stosunki polsko-żydowskie opowiedziane zostały przez pryzmat stosunków żydowsko-ziemiańskich, a te opisywane są z ciepłem, jak wiadomo, każdy dziedzic miał „swojego Żydka”, który prowadził dla niego (lub za niego) handel produktami rolno-leśnymi, przywoził plotki z miasta i świata, był najczęstszym pośrednikiem w wymianie informacji między dworami a także między miastem a wsią. Było to współżycie zgodne i przyjazne, trochę nawet idylliczne. „Nasz pachciarz, totumfacki i faktor na podorędziu, prawie członek rodziny, też z dziada pradziada przy nas, towarzyszący mojej rodzinie” (s. 45). Można nawet powiedzieć, pisałem o tym kiedyś, że „(...) fantazmat wspólnoty wydaje się dla jego myślenia wyznacznikiem bardziej istotnym niż faktyczne doświadczenie historyczne”<sup>28</sup>. Drugi szczebel, to stosunki polskich, żydowskich i ukraińskich mieszkańców Miasteczka, które układają się zmiennie, w zależności od koniunktury politycznej i gospodarczej. Kuśniewicz pisze na ten temat dużo, niekiedy publicystycznym lub dyskursywnym stylem. Ludność miejscowa, ukraińska, pojawia się rzadko, na przykład w postaci „dziewuchy” zmywającej schody w zajeździe, w nazwach ukraińskiej sieci handlowej, w konflikcie interesów handlowych, ledwie tu zarysowanych, choć obecnych itp. Widocz-

---

<sup>28</sup> Mieczysław Dąbrowski, *Wspomnienie jako legitymizacja wspólnej historii: Przypadek Andrzeja Kuśniewicza*, (w:) *Swój/Obcy/Inny*, dz. cyt., s.137–145, tu: 141.

nie wątek ukraiński, w istocie swej polityczny, źle wpisywał się w fantazmat, raził konkretnością.

Narrator Kuśniewicza nieustannie podkreśla zarówno fakty potwierdzające doświadczenie wspólnotowości, jak i rozdzielenia, głębokiej, nie do przełamania różnicy. Narracja jest kapryśna jak wspomnienia, które tkają się z fragmentów, ułomków, okruchów, przetykanych doświadczeniem rzeczywistym, wyłaniają się z niebytu zabarwione upływem czasu, więc albo nieostro, albo z jakichś powodów przebarwione; klisze, zdjęcia, fragmenty albumu. Jest fantazmatyczna, gdyż nosi w połowie przynajmniej stylistyczne cechy snu, może lepiej: koszmaru sennego, który powraca („nawraca”?), nie daje się usunąć, ominąć, jest natrętny, podstępny, atakuje wyobraźnię stale i wszędzie, oplata jak pajęczna sieć. Odradza się. Opowiadanie przyjmuje kształt historyczno-obyczajowego i kulturowego eseju, który by był banalny i „nieartystyczny”, gdyby nie owa fantazmatyczność, odbierająca konkretowi indywidualizującą wartość. To, co konkretne, przesuwa na poziom znaku-obrazu-symbolu-alegorii i projektuje lekturę niejednoznaczną, pytającą i refleksyjną. Nie da się w nim oddzielić wyraźnie tego, co należy do sfery racjonalnego od tego, co rodzi się w przestrzeni onirycznego, wyobrazonego, dręczącego. Jedno przenika drugie, spleta się w dziwaczne niekiedy konstrukty obrazów i myśli, łączy to, co rodzime z tym, co egzotyczne, polskie z żydowskim i ukraińskim, zasiedziałe z mobilnym, stare z nowym, prawdziwe z nieprawdziwym wytwarzając jakiś nowy, swoisty rodzaj prawdy, osiągając tym samym rezultat akulturacyjnej infiltracji. Infiltracji podwojonej, działającej bowiem nie tylko w stronę obcą, ale i polską, wzajemnie się przenikającą – jak w tych opowieściach.

#### **Ad. 5). Przestrzeń nacechowana**

Osobne miejsce w tej refleksji winna zająć pejzażowość kresów, opisywana często w literaturze, ukazywana na obrazach. Dotyczy to zwłaszcza Ukrainy, Litwa, jak w ogóle kresy północne, były „ciaśniejsze”. Z tego dwoistego doświadczenia przestrzeni wykreowane zostały dwa podstawowe typy prezentacji przestrzeni kre-



sowej: pierwszy ukazywał jej „bezkres”, „nieskończoność” i kojarzył ją, ze względu na stepowość, letnie upały i roślinność z sycylijskością. Za tym obrazem stoi przede wszystkim Iwaszkiewicz, pisarz szczególnie zmysłowo odbierający przyrodniczo-pejzażowe doświadczenia, który znał obie te przestrzenie bardzo dobrze i nadawał im specyficzne kulturowe znaczenie „Włochy funkcjonują przy tym jako kulturowy tekst powierzchniowy ukraińskiego tekstu głębokiego” – pisze o Iwaszkiewiczu Ritz<sup>29</sup>. W tym duchu prezentują ją także pisarze tacy, jak Kuśniewicz, Chciuk, Sadaj, Stojowski i inni. Odojewski tak to charakteryzuje: „Paweł Woynowicz – którego zrodziła ta ziemia, jak zrodziła jego dziadów i pradziadów, jak daleko tylko sięgnąć w pomrokę jej dziejów, bo zawsze byli na tej ziemi, znikąd nie przyszli – zwał stepem, jak wszyscy tutejsi, choć gdzie indziej zwą połoniną, pastwiskiem, dziką łąką, ugorem, wertepem, obojętnie zresztą jak, o to samo przecież chodzi: burzan, ostnica, miodunka, byliny, piołuny, mięty, rumian gdzieniegdzie, gdzieniegdzie osty i soczyste trawy, syjące nasiennym puchem i pyłem w swym ustawicznym falowaniu (...)”<sup>30</sup>.

Kresy północne z kolei, reprezentowane przede wszystkim przez pióra Miłosza i Konwickiego, Mackiewicza, Auderską i Jurewicza pokazują przestrzeń wąską, kreują lokalność czy w najlepszym razie regionalność jako jej zasadniczy wyraz. W *Dolinie Issy* Miłosz opowiada właściwie historię pewnego ziemiańskiego dworu z okolicznymi wsiami, które w jakiś sposób były z nim związane (parcelacja, serwituty, kmiecie). W *Rodzinnej Europie* – wielokulturowe Wilno, w *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* (przynajmniej w pewnej części) chodzi o rodzinne Szetejnje, pobliską parafię itp. U Konwickiego jest to podwileńska miejscowość, w której się wychowywał u dziadków (wcześnie osierocony) i która stała się archetypem przestrzeni domowej, sam pisarz wielokrotnie o tym mówi wskazując, że jego wyobraźnia zawsze ląduje w tym samym

<sup>29</sup> German Ritz, *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, dz. cyt., s. 7.

<sup>30</sup> Włodzimierz Odojewski, *Zasypie wszystko, zawieje...*, Świat Książki, Warszawa 2006, s. 10.



miejscu świata, w pewnym zakolu Wilejki. Miłosz z kolei podkreśla znaczenie „przestrzeni pewnego powiatu”, która stała się na zawsze wyznacznikiem patrzenia na świat i jego w nim miejsce (strategia zadomowienia wynikająca przede wszystkim z istnienia w określonym modelu kultury, determinowanym przez ów „powiat” i jego swoistość). Obie te przestrzenie niosą w sobie połączenie materialnego konkrety z wartościowaniem symbolicznym<sup>31</sup>, ich spacjałna faktyczność nie wpływa tu w żadnym razie na sposób ich mentalnego waloryzowania, pozwala na wytworzenie szczególnego naddatku znaczeniowego. Znakom tej geograficznie przecież jak najbardziej konkretnej przestrzeni nadaje się specyficzne znaczenia humanistyczne, można by więc mówić o narodzinach tzw. geografii humanistycznej (współcześnie rozwija ją Szewc czy Stasiuk). Z jednej strony ma się świadomość, że taka oto przestrzeń w jakiś szczególny sposób wytwarza osobowość i charakter ludzi ją zamieszkujących, z drugiej strony mieszkańcy danej przestrzeni czują się w jakiś specyficzny sposób z nią związani, a piszący wręcz skazani na powielanie pewnego schematu myślenia, zatopienia w jej szerokości lub swoistej „gęstości” (jak na kresach północnych).

#### **Ad. 6). Retoryka literatury kresowej**

Warstwa retoryczna literatury kresowej w najbardziej wyrazisty sposób eksponuje nostalgię utraty. Można zakładać, że przyczyną fundującą jej powstanie i rozkwit jest właśnie poczucie straty, które podlega swoistemu przepracowaniu w słowie literackim, korpus literatury kresowej jest swoistym doświadczeniem żałoby. To naturalny odruch osób piszących, które utraciły swoje korzenie i dziedzictwo, znalazły się w sytuacji osób wykorzenionych z ziemi, a często i z kultury, w tym mianowicie sensie, że nie odnajdywały w swoim bezpośrednim otoczeniu odniesień do własnego języka i emocjonalności, które by pomagały pojmować i tłumaczyć

---

<sup>31</sup> Por. Mieczysław Porębski, *O wielości przestrzeni*, (w:) *Przestrzeń i literatura*, pod red. Michała Głowińskiego i Aleksandry Okopień-Sławińskiej, Warszawa 1978.

nowy świat. A jest to jedno z najbardziej podstawowych pragnień. Katerina Longley nazywa takie doświadczenie doświadczeniem „piątego świata”, doświadczeniem e/migrantów, ludzi bez ojczyzny, wyrzuconych przez rozmaite przyczyny ze swojej „małej ojczyzny”<sup>32</sup>. Tu chodzi oczywiście o wyroki Historii. Mieszkańcy kresów próbowali zachować swoje językowe, mentalne i obyczajowe środowisko przenosząc się całymi zbiorowościami na nowe tereny (np. lwowiacy do Wrocławia – biblioteka Ossolińskich została przeniesiona ze Lwowa do Wrocławia właśnie – i w ogóle na Dolny Śląsk, mieszkańcy kresów północnych z Wilnem na czele do Torunia i na Mazury itp.), jednak taki sam układ topograficzno-socjologiczny był nie do odbudowania, system jako całość został zaburzony, znak został bowiem oderwany od znaczenia, a tylko w tym zespoleniu stanowią całość i wytwarzają sens. Retoryka żałoby i język nostalgii były podstawowymi składnikami swoistego kodu kulturowego, jaki wykształciła ta literatura i to zarówno w wersji literatury pięknej, jak i wersji dokumentu osobistego (eseje, dzienniki, pamiętniki, wspomnienia). U Miłosza będą tu grały rolę wszystkie wspomniane aspekty i modele, znakomitym zwieńczeniem tej refleksji będzie *Rodzinna Europa*, ale i jego późne wypowiedzi, formułowane już z perspektywy pobytu krakowskiego. Dla Konwickiego Wilno i okolice pozostaną do końca przedmiotem swoistej adoracji literackiej, pozycja narratora jest zawsze pozycją człowieka wspominającego i tęskniącego. W powieściach Haliny Auderskiej bohater, mieszkający już od lat przy polskiej nowej zachodniej granicy, rozdzierany jest tęsknotą za swoją pierwotną krainą, którą uświadamiają mu przeloty dzikich gęsi, jak w ogóle w szerokim sensie zjawiska przyrodnicze. Człowiek kresowy bowiem jest w większym stopniu niż ludzie zachodu złączony z rytmem natury, z porządkiem kosmicznym, czuje się ich elementem i odbiera te zjawiska emocjonalnie. Dla małego bohatera poematu Jurewicza jest to żal za opuszczanymi dziadkami, kolegami i oswojeniem, które z doświadczenia bezpiecznego

---

<sup>32</sup> Cytuję za Wojciechem Kalagą, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001, s. 279 i nast.

zamienia się, już w Polsce, w doświadczenie traumatyczne, doświadczenie uświadomionej brutalnie obcości i niechętnego przyjęcia. Ukraina w całości podlega swoistej retoryzacji, jak już powiedziałem w poprzednim fragmencie. Językowy wyraz nostalgii pozwala osiągnąć swoisty wyraz estetyczny tych tekstów, wyraz słabo zdyskursywizowany, pisany na jednej nucie, w jednej tonacji, poza kilku wyjątkami (Mackiewicz, Odojewski) promujący przede wszystkim język polskiego żalu i polskiego doświadczenia, owijający ewentualne trudne problemy w mgłę fantazmatycznych niejasności.



CZĘŚĆ TRZECIA

---

**Estetyka i/a gender**



# Ponowoczesna melancholia. Modelowanie rozumienia

---

Motto:

*Istota ludzka smutna jest z natury.*

*Na taką czekam i cieszę się z góry.*

W. Szymborska, *Uśmiechy* z tomu *Wielka liczba*

Czym jest dzisiaj melancholia? Czy świadomością, czy rodzajem wrażliwości, czy strukturą rozumienia bytu świata i bytu człowieka, czy estetyką wreszcie? – oto pytania, do których będzie się odnosić ta refleksja. Nowoczesna melancholia była opisywana dość jednoznacznie w kategoriach pustki, braku, znużenia, przesytu, niezaangażowania, dystansu, niemocy – jak w romantyzmie i jego, według Mario Praz, dopełnieniu wczesnomodernistycznym<sup>1</sup>. Miała ona charakter wyraźnie medyczny, psychologiczny i indywidualny<sup>2</sup>. Marek Bieńczyk wyznacza wprawdzie różnice między melancholią romantyczną a postmodernistyczną, ale nie wydają mi się przekonujące, ponieważ są zbyt ryczałtowe. Z drugiej strony trzeba zgodzić się z jego opinią, iż melancholia oznacza dzisiaj afirmację braku źródła<sup>3</sup>, co w szerszym sensie oznaczać może zamącenie społecznego kontekstu tak sztuki, jak i jednostkowego

---

<sup>1</sup> Por. Mario Praz, *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, Warszawa 1974.

<sup>2</sup> Kierkegaard powiada, iż melancholik, zapytany o przyczynę swojego stanu, nie potrafi tego wyjaśnić, zob. Marek Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Wyd. Sic!, Warszawa 1998, s. 16; Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1994, s. 37.

<sup>3</sup> Marek Bieńczyk, *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej*, Wyd. Sic!, Warszawa, s. 14.

zycia. W tym sensie jego definicja idzie dalej niż ta, którą formuluje Agata Bielik-Robson. Jej zdaniem bowiem, melancholia jest jednym z *modi* egzystencjalnych doznawania świata (drugim jest ekstaza), oznacza zakorzenienie w historii, powtarzalność, wyrazistą tożsamość, monotonię, powagę itp., słowem to wszystko, co charakteryzuje tzw. społeczeństwa linearne, oparte na historii, dzisiejsze zaś społeczeństwa należą do kultur „gorących”, niecierpliwych, opartych na zmianie i różnicy, zapominających o historii, dlatego więc „melancholia straciła na wartości”<sup>4</sup>. Ta kwalifikacja wydaje mi się nieco jednostronna: świadomość dzisiejsza, ponowoczesna, jest aporetyczna, dwoista, zawieszona, niepewna, samounieważnia się już w akcie stanowienia i spełnia się w szerokiej sferze antropologicznej. Wojciech Bałus mówi o zasadzie nierozstrzygalności, którą rządzi się świadomość melancholijna<sup>5</sup>. Melancholię ponowoczesną można zatem traktować jako swoiste medium między nacechowaną historycznym myśleniem i podmiotowością moderną a ahistoryczną i pluralistyczną postmoderną, a przede wszystkim pomiędzy nawykowym oczekiwaniem całościowego sensu a współczesnymi warunkami kształtowania tego sensu, istnienia sensu w rozproszeniu, przez co melancholia nabiera charakteru kategorii filozoficznej<sup>6</sup>. Jest, być może, swoistym zastępnikiem historii. Albo inaczej: historii doznajemy współcześnie jedynie (czy najczęściej) w formie melancholii, tzn. świadomości nieobecności tego co kształtowało świadomość powszechną dawniej, a więc: zaufania do rozumu historii, do jej obiektywizmu, do nadrzędnej roli w kształtowaniu indywidualnej egzystencji, do mądrości i postępu, jakie z nią wiązano. Niesie też w sobie wiele wątków socjologicznych i estetycznych. Z jednej strony melancholia jest bowiem stanem do-wewnętrznym, podkreśla to, co imma-

---

<sup>4</sup> Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 61–86, tu: 64.

<sup>5</sup> Wojciech Bałus, *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, Universitas, Kraków 1996, s. 49 i nast.

<sup>6</sup> Takie rozumienie sugeruje René Dervaux, *Melancholie im Kontext der Postmoderne: Anthropologische Implikationen der Postmoderne unter besonderer Berücksichtigung der Melancholieproblematik*, Wiss. Verlag, Berlin 2002, s. 98 i 12.



nentne, z drugiej jednak – jest diagnozą społecznego otoczenia jednostki, tęsknotą za utraconym, przede wszystkim oznacza to tęsknotę za nieobecną całością, i w tym sensie jest transcendentna. Więc jeszcze jedno dopowiedzenie, J.-F. Lyotarda, które odnosi się wprost do sfery estetyki. W modernie wyróżnia on mianowicie dwie postawy: melancholii i *novatio*. Pierwsza odsyła ku bezsilności władzy przedstawiania, tęsknocie za wyraźną obecnością, mocno odczuwaną przez podmiot, *novatio* zaś zawiera się w mocy wyobraźni, poszukiwaniu nowych rozwiązań artystycznych, nowych reguł gry; pierwsza ewokuje postawę kontemplacyjną, druga – ekstatyczną, radosną, dionizyjską, co najlepiej było widoczne we wczesnej awangardzie<sup>7</sup>.

Szukając odpowiedzi na tytułowe pytanie, podzielę moje uwagi na kilka wątków:

1. refleksję nad melancholią konstytuowaną społecznie i historycznie;
2. stanowisko wobec melancholii definiowanej kulturowo;
3. refleksję dotyczącą szeroko rozumianych kwestii antropologicznych;
4. namysł nad melancholią w obrębie estetyki tekstu.

#### **Ad. 1). Melancholia w społeczeństwie posthistorycznym**

Zaczynam od dyskusji społeczno-historycznych warunków kształtowania się melancholii ponowoczesnej, gdyż kładą one swoje piętno na wszystkich innych poziomach i aspektach. O co tu chodzi? Wydaje się, mówiąc najogólniej, że problem tkwi w załamaniu się heglowskiego rozumienia historii jako postępu. Już pierwsza wojna światowa zachwiała ten aksjomat, druga zaś, ze swoją logi(sty)ką systematycznego uśmiercania, doprowadziła do

---

<sup>7</sup> Marek Kwiek, *Lyotardowskiej wzniosłości motywy estetyczne, etyczne i polityczne*, (w:) *Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*, pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 136–152, tu: 139; por. Jean-Francois Lyotard.

swoistego przesilenia, po którym na przykład Zygmunt Bauman<sup>8</sup> i Jean-François Lyotard uznali, że nie sposób mówić dalej bez zająknięcia o nowoczesności spod znaku oświecenia i wprowadzają kategorię ponowoczesności, co funkcjonuje głównie w obszarze życia społecznego, a odpowiada z grubsza postmodernizmowi w obszarze sztuki. Jean-François Lyotard mówi o rozpadzie tzw. wielkich narracji oświeceniowych (emancypacja rozumu, indywidualizm, liberalizm etc.)<sup>9</sup> i wskazuje miejsca, w których te ideały doznały kompromitacji (chodzi przede wszystkim o Holocaust, alienację rozumu itp.), a Hannah Arendt, na innym poziomie, głosi „banalizację zła”, co oznacza, że zło przestało być swoistą *limes*, tabu, a stało się zagadnieniem technicznym i celowo praktykowanym, a nie moralnym pojęciem granicznym<sup>10</sup>. Historia, pojmowana dawniej jako osocze bytu zbiorowego, przestaje pełnić swoją funkcję metafizyczną jako heglowski „duch dziejów”, zaczyna być doświadczeniem do „przepisywania” (Lyotard) i wtórnego namysłu (Vattimo), a w praktyce życiowej – do negocjowania i bez-celowego stawania się. Oznacza to, jak pisze Lyotard, nieustanny „podwójny gest, gest ku czemuś przed i ku czemuś po”, w czym jak widać, nasze teraz jest i musi być nie tyle chwiejne, co otwarte, podatne na wiedzę płynącą z przeszłości i otwarte na przyszłość, na przypląwy i modyfikacje<sup>11</sup>. Oznacza też odejście od myślenia esencjalistycznego (czy fundamentalistycznego) i celowościowego. W pewien sposób legitymizuje ten stan rzeczy myślenie Schopenhauera i Nietzschego. Pierwszy nie uznawał wszak żadnej wzniosłej teleologii ludzkiego istnienia, świat (historia) i człowiek podlegały w zasadzie pewnemu przymusowi naturalnego popędu

<sup>8</sup> Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995.

<sup>9</sup> Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1997.

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987.

<sup>11</sup> J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, (w:) *Postmodernizm a filozofia*, tłum. Waleria Szydłowska. Wybór tekstów, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 45–58.

i skazane były na cierpienie. Nie „postęp”, lecz ślepa natura z jej popędowością rządzi światem. Szczęście jest brakiem cierpienia i jest raczej dziełem przypadku niż osiągniętym metodycznie celem – twierdził Artur Schopenhauer. Dla Nietzschego historia nie niesie żadnego sensu, jest dziełem totalnego przypadku, który interpretatorzy próbują w ten czy ów sposób porządkować, dowartościowywać, usensowniać. Dzieje jako takie, same w sobie, żadnego sensu nie niosą. Jest to jedno z tych fundamentalnych założeń filozofa, które z czasem zyskują na znaczeniu, gdyż historia zdaje się potwierdzać intuicje Nietzschego. Poszukiwanie sensu w historii jest próbą ucieczki wykorzenionego z teleologii chrześcijańskiej nowoczesnego (pooświęceniowego) człowieka, któremu najpierw zabrano mit, potem religię (Boga, tak czy owak mocno w swoich podstawach nadwerężonego już przez doświadczenie ruchów reformacyjnych), a ostatecznie i historię, która zastąpiła w XVIII wieku teleologię Boga (Marquard), zupełnie zaś niedawno wiarę w utopię systemów społeczno-politycznych (komunizm i liberalne państwo socjalne). Można przyjąć, że do Gorbaczowa rozwijana była, także przez intelektualistów zachodnich, utopia lepszego, proletariackiego państwa, które rządzić się miało zasadami dobrobytu, sprawiedliwości, równości i pokoju, co ostatecznie zakończyło się totalną niewydolnością tego systemu, politycznym terrorem wobec opozycji, interwencjami militarnymi u „przyjaciół” i społecznym kłamstwem. To właśnie chyba miał na myśli Fukuyama, kiedy ogłaszał swoją książkę pt. *Koniec historii*<sup>12</sup>. Wynikające stąd postawy nihilistyczne, pesymistyczne, melancholijne pojmuje Nietzsche przede wszystkim jako kategorie poznawcze, doświadczenie historyczne sygnalizujące postęp przyjmuje postać doświadczenia alegorycznego, a więc nie-konkretnego, które ewokuje powtarzalność, tożsamość, powrotność wątków i znaczeń<sup>13</sup>. Myślenie o historii w kategoriach metafizycznego sensu nie znajduje dziś legitymizacji, odrzucają to i Ankersmit,

<sup>12</sup> Francis Fukuyama, *Koniec historii*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1996.

<sup>13</sup> Por. na ten temat Heidbrink, *Melancholie und Moderne...*, op. cit., s. 110–137.

i Vattimo. Franklin Ankersmit mówi obrazowo, że historia nie jest jak pień drzewa, lecz jak liście, a historiografia powinna się zajmować właśnie tymi listkami, ich ułożeniem wobec siebie, nie-trwałością. Nie snucie wielkich konstrukcji, lecz mikrohistoria i mikrologia, historia rzeczy i opowiadanie pojedynczych losów jest dla historii ważna. „Z postmodernistycznego punktu widzenia celem nie jest już integracja, synteza i całość. Uwaga skoncentrowana jest na drobinach”<sup>14</sup>. W każdym razie rozum i historia, które wyznaczały ramy myślenia pooświeceniowego przestały pełnić swoją rolę, doświadczenie historyczne bywa zastępowane coraz wyraźniej przez doświadczenie indywidualistyczne, to zaś ma najczęściej wymiar estetyczny<sup>15</sup>.

Już to podejście rodzi doznanie melancholii z powodu odrywania się od wielowiekowej tradycji myślenia o historii. Pod uwagę bierze się wprawdzie i dzisiaj pamięć historyczną, ale nie kulminującą wcale w rozumieniu historii jako „nauczycielki życia”, lecz jako przestrzeni doświadczenia, które podlega opisowi nowym językiem, i które jest traktowane raczej jako metafora niż zbiór literalnych faktów. Historia się dzisiaj nie „spełnia”, historię się „tworzy”, wypracowuje. Historia jako taka, „sama w sobie” nie jest miejscem kształtowania sensu. Gianni Vattimo zwraca uwagę, iż „wewnątrz zbiorowości społecznej utraciło sens odwoływanie się do historii”<sup>16</sup>. Oznacza to, dalej, koniec metafizyki historii w jej wersji oświeceniowej, idealistycznej, marksistowskiej, koniec w ogóle tradycyjnie rozumianego historyzmu<sup>17</sup>. Ten bowiem zakładał udział jakiejś racji transcendentnej w dziejach, zaś dziś coraz dobitniej wiemy, że istniejemy – i istnieliśmy zawsze – pośród systemów ustanowionych i norm napisanych przez ludzi, nawet jeśli im się wydawało, że piszą to z jakiegoś wyższego nadania. Podobne rozpoznanie prze-

---

<sup>14</sup> Franklin R. Ankersmit, *Historiografia i postmodernizm*, tłum. Ewa Domańska, (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wyd. Baran i Suszczyński Kraków 1997, s. 145–172, tu: 165.

<sup>15</sup> Por. Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne...*, op. cit., s. 13–24.

<sup>16</sup> Gianni Vattimo, *Ponowoczesność i kres historii*, tłum. Barbara Stelmaszyk, (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, op. cit., s. 128–144, tu: 131.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 134.

kazuje z rodzimego podwórka Elżbieta Tarkowska mówiąc o orientacji przestrzennej i prezentystycznej, które zajęły miejsce dawnej perspektywy czasowej i historycznej<sup>18</sup>.

Temu przesunięciu w rozumieniu historii i zadań historiografii towarzyszy(ła) bardzo głośna debata dotycząca języka historiografii: nie przypadkiem Hayden White mógł wystąpić w latach siedemdziesiątych ze swoją kontrowersyjną tezą, że historiografię pisze się tak jak literaturę, że posługuje się ona tymi samymi tropami i modelami konstrukcji, i że w ogóle jest „konstruowana”. Dopowiedzenie Davida Carra sugeruje, iż za każdym razem mamy tylko do czynienia z interpretacjami historii, nigdy zaś z samym doświadczeniem historii. Wojna na Bałkanach w latach 90., a potem 11 września 2001 r. i konsekwencje tego wydarzenia przypomniały wszystkim, iż historia dzieje się nadal, tylko że nikt nie wyobraża jej w postaci wznoszącej się strzałki; dziś dominuje teoria fal (vide: Sheppard), dialektyki itd. Najwyraźniej zatem historię dziś inaczej się postrzega, inaczej jej doświadczamy i odmiennie zaświadczamy.

Jak zatem widać z tego szkicowego przypomnienia, zmieniły się zarówno materia historii, jak i język, którym o niej mówimy. Przede wszystkim z pola widzenia znika wyraźna, „mocna” teleologia historii, która dawniej wyznaczała wielkość lub małość wydarzeń, mężów stanu, narodów itd., dziś mamy do czynienia raczej z pragmatyką, działaniem koncyliacyjnym i negocjacyjnym, co sprawia, że historia nikomu już nie przydaje przydomka „wielki”. Funkcjonujący zatem w takim świecie byt ludzki objawia się w formie rozpadu, osłabienia, rozchwiania, przy czym wszystkie te cechy są tematyzowane, mają działać trochę jak homeopatyczne lekarstwo. Są zarazem chorobą i lekiem, zjawiskiem i dyskursem, doświadczeniem i teorią. W tym właśnie zawiera się ich melancholijny wymiar, melancholijny w podwójnym znaczeniu: tradycyjnym – utraty i nowoczesnym – „niekompatybilności” pragnienia

---

<sup>18</sup> Elżbieta Tarkowska, *Temporalny wymiar przemian zachodzących w Polsce*, (w:) *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, pod red. Aldony Jawłowskiej, Mariana Kempnego i Elżbiety Tarkowskiej, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 87–100.

z możliwościami. I w tym jeszcze, że o historii myśli się teraz jako o procesie bez-celowym, nie zapowiadającym żadnego szczęśliwego, lepszego końca.

W zmienionych warunkach politycznych inaczej kształtują się także okoliczności socjalne. Ulrich Beck mówi o *Risikogesellschaft* sygnalizując tym określeniem wyjście z systemu, w którym pewne rzeczy były mniej więcej wiadome i pewne. Dziś w zasadzie żadne państwo ani żaden system nie daje gwarancji takiej stabilności, wszyscy i wszystko podlega tej regule. Rzykujemy jako zbiorowości i rzykujemy jako jednostki, jesteśmy na owo „ryzyko” skazani, „w każdym momencie stoi otworem nieprzebrana ilość potencjalnych sposobów postępowania (wraz z towarzyszącym każdemu ryzykiem)” – jak komentuje tę propozycję Giddens<sup>19</sup>. Załamały się dwie nowoczesne metanarracje (żeby użyć sformułowania Lyotarda): utopia demokracji jako modelu funkcjonowania społeczeństwa i utopia państwa socjalnego. Przed utopijnymi obietnicami demokracji przestrzegał już Ortega y Gasset<sup>20</sup>, dziś wiemy, iż jest to system który nie spełnia wielu wiązanych z nim oczekiwań. Zaś państwo socjalne okazało się po latach nie do utrzymania i wiele demokracji zachodnich ma z tym teraz poważny problem. Bauman jedną ze swoich książek nazywa *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Cierpienie wynika dla wielu stąd, iż nie ma wyraźnego systemu wskazań, brakuje drogowskazów w postępowaniu, brak – także – tzw. autorytetów. Każdy ma swój autorytet, ale to oznacza, że nie ma go wcale. W istocie funkcjonujemy w społecznej pustce, w której brak jest wyraźnych systemów interpretacyjnych, w sprzecznym splocie okoliczności, a według Lepeniesa brak porządku wywołuje poczucie depresji i melancholii<sup>21</sup>. Społeczeństwo zastąpione zostało przez rozmaite

---

<sup>19</sup> Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 41.

<sup>20</sup> Jose Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. Piotr Niklewicz i Henryk Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.

<sup>21</sup> W. Lepenies, *Melancholie und Gessellschaft*, Frankfurt am Main 1969, s. 22–37.

autonomiczne grupy (towarzystwa?), którymi rządzi odrębna dynamika i etyka, społeczeństwo jako całość jest sfragmentaryzowane i podzielone. Technika, nauka, towar, rynek, społeczny consensus i instytucje stają się swoistymi sygnaturami „czasu bez historii”<sup>22</sup>. *Risikogesellschaft* skłania się raczej ku rozstrzygnięciu, według którego autorytetem jesteś ty sam, człowieku, sam dla siebie, chociaż taki autorytet jest, według Baumana, zawsze podszyty niepewnością i lękiem i szuka potwierdzenia w jakimś „na zewnątrz”. Ta potrzeba szukania podobnie myślących, stwarza nadzieję na wytworzenie „wspólnoty interpretacyjnej” (sformułowanie Stanley’a Fisha), która będzie mogła efektywniej wpływać na kształt społecznego dyskursu, a przede wszystkim legitymizuje nasze własne odczucia. Ale najczęściej kończy się to wszystko zobojętnieniem na bieg spraw, zamknięciem się w wąsko pojmany „moim”, czemu towarzyszy przeświadczenie, iż ponowoczesność nie jest w stanie zapewnić jednostce poczucia pełni istnienia<sup>23</sup>.

Te okoliczności można by rozumieć jako takie, które uruchamiają mechanizmy nostalgii i melancholii, gdyby nie to, że kształtuje się też jakaś odpowiedź na ten problem. Współczesna wrażliwość i świadomość niechętna jest jednoznacznym odczuciom, lubi podwójność, podwójność kreuje. Więc pojawiają się równocześnie głosy, które wszystkie te okoliczności waloryzują pozytywnie: mówi się na przykład, iż metafizyka historii była swego rodzaju oszustwem i wmówieniem, tzw. prawda historii jest względna i nigdy inna nie była, jej zapisywanie jest już zawsze interpretacją bo nawet klasztorne skryby zapisując ten, a nie inny fakt dokonywały przecież wyboru (a ten jest interpretacją!), historia, podobnie jak inne dziedziny, podlega dzisiaj reinterpretacjom, poddawana jest ponownej lekturze w poszukiwaniu rzeczy i doświadczeń marginalizowanych przez oficjalne zapisy (vide: Foucault), spychanych na margines społecznego dyskursu (femi-

---

<sup>22</sup> Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne...*, op. cit., s. 215.

<sup>23</sup> R. Dervaux, *Melancholie im Kontext der Postmoderne...*, op. cit., s. 105 i nast.

nizm, mniejszości), zaś ryzyko przynależy do żelaznego repertuaru pojęć towarzyszących projektowi liberalnemu i wolnościowemu. Z jednej strony można więc mówić o jakimś doświadczeniu melancholii (zaświadczonej poprzez wyrażenia typu "stare dobre czasy", „dawniej”, „za moich czasów”, „zawsze było tak, że...", potwierdzające brak), z drugiej jednak o myśleniu wolnym, niezdeteminowanym przymusami innymi poza moją wolą. Bauman pisze, iż „W historii bez *telosu* i wektora, bez deterministycznego łańcucha (...) każdy moment, każde 'teraz' staje się brzemienne w znaczenie, znaczenie nie nie-wymyślone i nie zapożyczone”<sup>24</sup>.

Trzeba wziąć pod uwagę także nowe sposoby istnienia i uruchamiania mechanizmów historii, mianowicie poprzez pamięć, poprzez wtórny przekaz. Pamięć historyczna nie znika zupełnie, przynajmniej nie w literaturze. Jest dostatecznie dużo przykładów na to w literaturze polskiej na przykład tzw. druga generacja pisarzy kresowych, jak Jurewicz, Bolecka, Szewc, Ławrynowicz, którzy powracają do swoich korzeni poprzez opowieść, przekaz narracyjny, a nie doświadczenie bezpośrednie, nie empirię. Mamy więc do czynienia ze źródłem symbolicznym, a nie materialnym; kresowość u tych pisarzy jest przede wszystkim doświadczeniem opowieści, cudzej (rodzinnej czy innej) narracji, którą następnie wykorzystują do stworzenia swojego obrazu kresowości. To samo można powiedzieć o kształceniu świadomości historycznej u młodych ludzi, którzy nie doświadczyli wojny, okupacji, zagłady, a chcą to przeżyć, chcą o tym wiedzieć. Taką narrację stwarza Muzeum Powstania Warszawskiego, Muzeum Zagłady Oświęcim-Brzezinka itd. Inna rzecz, na ile te spotkania z historią pozostawiają ślad w myśleniu i wytwarzają pewien sposób myślenia o historii, w jakim kierunku je kształtują. Historia istnieje jako jeden z wielu głosów w dyskursie społecznym, prawda, że nie jedyny i nie najważniejszy. Równie silny jest bowiem głos ekonomiczny, estetyczny, liberalny, które sprawiają, że język i dyskurs historii, dawniej

---

<sup>24</sup> Zygmunt Bauman, Posłowie do: Walter Benjamin, *Pasaże*, pod red. Rolfa Tiedemanna, tłum. Ireneusz Kania, tłum. Posłowia Beata Frydryczak, WL, Kraków 2005, s. 1164.



zasadniczy, dominujący, ulega osłabieniu, relatywnej degradacji. Jak to formułuje Heidbrink: Postmodernizm charakteryzuje się z jednej strony tym, że pożegnał się z przeszłością, która nie jest już „Orientierungsmuster”, a tylko stanowi „Zitatenfeld”, ale z drugiej „Verabschiedung der eindimensionalen Geschichte und die Zersplitterung der Vernunft (...) als eine neue historische Phase empfunden, in der keine substantiellen Geschichts- und Lebensentwürfe mehr möglich sind”<sup>25</sup>.

## Ad. 2). Kulturowe definicje melancholii

W refleksji dotyczącej zmiany w kulturze chcę odwołać się do kilku autorów i formuł myślenia na ten temat. Po pierwsze Jean Baudrillard i jego koncepcja symulaków, czyli świata nieautentycznego, w którym mamy do czynienia z rzeczywistością wytworzoną wtórnie według pewnego abstrakcyjnego modelu, świata hiperrealności – jak w opowiadaniu Borgesa o państwie, które zaistniało dlatego, że zaczęto powoływać je do istnienia w słowie. Baudrillard pisze tak: „Chodzi o podstawienie w miejsce rzeczywistości znaków rzeczywistości, to znaczy o operację, gdzie na pierwszy plan wysuwa się jego operacyjny sobowtór (...)”<sup>26</sup>. To przesunięcie jest tu najważniejsze: wychodzimy w postrzeganiu nie od rzeczywistości, ale od teoretycznego modelu, który ową rzeczywistość wywołuje, pogrążamy się w świecie który w coraz mniejszym stopniu jest dotykalny, namacalny, konkretny, kontentujemy się wytworami wirtualnymi, duplikatami, wyrobami zamiast. Świat pojmowany jako konkret uszczupla się, zanika. Anthony Giddens obejmuje to nazwą systemów abstrakcyjnych<sup>27</sup>. Za rozpoznaniem Baudrillarda idą komplementarne koncepcje Odo Marquarda czy Wolfganga Isera wskazujące na fikcjonalizację świata i kompensacyjną funkcję literatury, kompensacyjną dlatego, że wobec coraz bardziej nieuchwytnego świata rzeczywistego, litera-

<sup>25</sup> Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne...*, op. cit., s. 16–17.

<sup>26</sup> Jean Baudrillard, *Precesja symulaków*, (w:) *Postmodernizm*. Antologia przekładów, op. cit., tłum. Tadeusz Komendant, s. 175–189, tu: 177.

<sup>27</sup> Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, op. cit., s. 15–30.

tura daje – paradoksalnie – poczucie zakotwiczenia w świecie konkretnym i pełnym. „Im bardziej rzeczywistość współczesna zmierza od doświadczenia do oczekiwania, tym bardziej nowoczesna sztuka i jej recepcja dąży – na zasadzie kompensacji – od oczekiwania do doświadczenia, aby je uratować: uratować w tym, co jest estetycznością”<sup>28</sup> – pisze Marquard. W tekście *Kunst als Antifiktio*n wychodzi z przekonania, iż świat współczesny, nasza realność przeniknięta jest fikcjonalnością („durchfiktionalisiert”), a różnica między tym, co realne (rzeczywiste), a tym, co fikcyjne, nieprawdziwe przestaje być w naszym „wirtualnym” świecie oczywista i wyraźna. Źródłem zatarcia tej granicy jest, jego zdaniem, zbyt wielka w każdym przypadku liczba uczestników jakiegokolwiek postępowania, którzy nie są w stanie z powodu braku kompetencji ocenić realistycznie sytuacji, odróżnić tego, co ważne, od tego, co marginalne lub zgoła nieprawdziwe (s. 48)<sup>29</sup>. Ta półświadomość („Halbbewußtsein”) rodzi przekonanie, iż – paradoksalnie w świetle tradycyjnych wyobrażeń – właśnie sztuka może się stać doświadczeniem (świadectwem) realności<sup>30</sup>. Wolfgang Iser dopowie to w ten sposób: „Jeżeli sztuka jako fikcja była (kiedyś) przeciwieństwem rzeczywistości, to teraz sztuka musi być antyfikcją, gdyż rzeczywistość sama stała się fikcją”<sup>31</sup>. Coraz częściej i chętniej wykorzystywana kategoria narracyjności literatury (Taylor, MacIntyre, Giddens) jest zapewne także wynikiem przeświadczenia, iż opowieść tekstu stara się nadać pewien całościowy sens temu czy innemu ludzkiemu losowi lub całym zbiorowościom, który na co dzień wygląda na chaotyczny, niestabilny, zmienny – tak jak zmienna i dynamiczna jest dookolna rzeczywistość, oddzia-

<sup>28</sup> Odo Marquard, *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes*, Konstanz 1982, szczególnie s. 23 i nast., tu: 32–33.

<sup>29</sup> Takie przeświadczenie wyrażał także Marcin Czerwiński w: *Przyczynki do antropologii współczesności*, PIW, Warszawa 1988.

<sup>30</sup> Odo Marquard, *Kunst als Antifiktio*n – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive, (w:) *Funktionen des Fiktiven*, hrsg. Von Dieter Heinrich und Wolfgang Iser, München 1983.

<sup>31</sup> Wolfgang Iser, *Die Doppelungsstruktur des literarisch Fiktiven*, (w:) *Funktionen des Fiktiven*, op. cit., s. 497.

łująca na jednostkę według reguły szoku i chaosu a nie kosmicznego porządku i moralnego ładu. Można by więc powiedzieć, że co straciliśmy w doświadczeniu rzeczywistym, odzyskujemy w doświadczeniu estetycznym. Faktycznie bowiem świat sztuki, tego, co estetyczne, jest istotnym dopełnieniem trwania, czasami – dobitniejszym niż doświadczenie realnego życia. To ostatnie bowiem jest bardziej niż kiedykolwiek incydentalne, to zaś, co zamyka w swoim systemie sztuka, ma szansę długiego trwania, ponieważ spełnia warunek modelowości. Tak silny dziś dyskurs tożsamościowy ma zapewne swoje źródło w tym właśnie doświadczeniu rozbicia, niepokoju, rozchwiania, które sprawiają, że przynajmniej w piśmie, w opowieści chcemy osiągnąć stan pewnej (biograficznej) całości. Richard Sheppard wskazuje na decenrację podmiotu, na uszczuplenie jego prerogatyw w świecie modernistycznym<sup>32</sup>, co można przecież waloryzować dwojako: albo jako stratę, albo jako możliwość, bowiem szukanie i określanie tożsamości oznacza w istocie pewien rodzaj zawężenia, zubożenia, wybrania jednoznaczności zamiast funkcjonowania w przestrzeni pomiędzy, w przestrzeni wolnego wyboru i niedookreślenia. Narracyjność jest przestrzenią, w której dochodzi do ukształtowania formy etycznej podmiotu, to zaś oznacza zdolność sądenia, formowania sensu etc. Wojciech Kalaga twierdzi, że jesteśmy cieniem dyskursu społecznego, w którym jednostkowe ja niewiele ma do powiedzenia, bowiem podlegamy regułom języka powszechnego. Pisze: „(...) podmiot nie jest bytem opierającym się na jakimś esencjalnym czy substancjalnym rdzeniu. Pozostaje on mgławicowym – i na skutek aktów autointerpretacji – stale zmiennym i płynnym skupiskiem dyskursywnych relacji i procesów, i posiada tożsamość jedynie jako takie podlegające ciągłym przemianom tekstualne ukształtowanie”<sup>33</sup>. Oznacza to między innymi utratę mocy etycznej jednostkowych poczynań. Orędowniczką zaufania

---

<sup>32</sup> Richard Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, (w:) *Odkrywanie modernizmu*, pod red. Ryszarda Nycza, tłum. Paweł Wawrzyszko, Universitas, Kraków 1998, s. 71–140.

<sup>33</sup> Wojciech Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001, s. 289.

do podmiotu, podtrzymywania jego wartości i znaczenia w kształtowaniu wyborów, języka, wartości, kształtowania „dyskursu mądrościowego” jest Agata Bielik-Robson, podobnie jak Barbara Skarga<sup>34</sup>. Sfera etyki jest jedną z najsilniej eksponowanych w rozmaitych systemach filozoficznych i pedagogicznych, podmiot ma być ośrodkiem stałości wobec nieustającej „wielkiej zmiany”. Giddens zauważa, iż współczesny człowiek zatracił osocze moralne, które pozwalało mu dawniej dokonywać właściwych wyborów. „>Izolacja egzystencjalna<, pisze, to nie tyle oddzielenie jednostek od siebie nawzajem, ile ich oddzielenie od zasobów moralnych koniecznych do osiągnięcia życiowej satysfakcji i pełni egzystencjalnej”<sup>35</sup>. Dla wielu badaczy współczesnego doświadczenia istotne jest zacieranie różnicy między sacrum a profanum.

Zagadnienie to próbowałem już kiedyś z grubsza uchwycić<sup>36</sup>. Wydaje się iż w kulturze współczesnej ta stara opozycja nabrała znaczeń odświeżonych. Nie oznacza już, tak jak dla Eliadego i innych historiografów pierwotnej mityczności, rozdzielenia dwóch sfer, które na zasadzie *coincidentia oppositorum* tworzyły określoną całość, tylko istotne przesunięcie w stronę zaniku poczucia sakralności, banalizację doświadczenia sakralnego i wynikającą stąd potrzebę obrony strefy uświęconej przed zalewem powszedniości i świeckości. Już nie tylko w imię wyznawczości pojmowanej religijnie, lecz z konieczności obrony człowieka i jego godności przed nim samym, przed jego bezrefleksyjną pasją niszczycielską w pogoni za ułatwionym modelem życia. Początek tego stanu rzeczy daje się odnaleźć w XVIII wieku, kiedy po raz pierwszy tak wyraźnie odsuwa się niejako Boga od odpowiedzialności za świat – za dobro,

<sup>34</sup> Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, str. różne. Por. także jej *Wstęp do Charles Taylor, Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. VII–LIV; Barbara Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

<sup>35</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, op. cit., s. 13–14.

<sup>36</sup> Por. Bruno Schulz w kontekście współczesnych dyskursów o kulturze, (w:) *Swoj/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Wyd. Świat Literacki, Izabelin 2001, s. 192–207. Wykorzystuję tu odpowiedni fragment.

ale przede wszystkim za zło w świecie – i całą odpowiedzialność przenosi się na człowieka<sup>37</sup>. U Leszka Kołakowskiego w pracy *Jeśli Boga nie ma* a także w eseju *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* natykamy się raz po raz na uwagi dotyczące tego właśnie, zasadniczego jego zdaniem, dramatu dzisiejszej cywilizacji. Kołakowski pisze: „Pytanie polega jednak na tym, czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na *sacrum* i samo zjawisko *sacrum* zostaną zewsząd wyparte. Czy pewne wartości, których żywotność jest niezbędna dla samego życia kultury, mogą trwać, nie mając korzeni w królestwie *sacrum* w sensie właściwym tego słowa”<sup>38</sup>. Podobnie myśli Paul Ricoeur. Kołakowski zwraca uwagę, iż poczynając od oświecenia sakralność bywa w rozmaity sposób podważana i podmywana (za sprawą ataku na Kościół i jego instytucje, jakkolwiek doświadczenie *sacrum* jest – także w poczuciu filozofa – doświadczeniem znacznie wykraczającym poza to, co wiąże się z religią i instytucją Kościoła), zaś proces ten nabrał niebywałej siły i rozpędu wiek temu, głównie za sprawą filozofii Nietzschego, a później Heideggera. Jak pisze:

„Funkcja zjawiska *sacrum* w naszej kulturze polegała między innymi na tym, że wszystkie ważne podziały w życiu ludzkim, wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. W sens sakralny wyposażone były śmierć i narodziny, małżeństwo i różnica płci, różnorodność pokoleń i wieków, praca i sztuka, wojna i pokój, zbrodnia i kara, zawody i powołania. (...) każdej zastanej formie życia społecznego znaki *sacrum* przydawały niejako ciężar tego, co niewypowiadalne”<sup>39</sup>.

Okoliczności te wywoływały w uczestnikach danego zdarzenia jakiś szczególny rodzaj przeżycia, doświadczenia wewnętrznego, które budowało określone wartości, sugerowało zachowania, erygowało normy obyczajowe i odczucia. Wiek XX zbanalizował więk-

---

<sup>37</sup> Odo Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 12 i nast.

<sup>38</sup> Leszek Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, (w:) *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1982, s. 169.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 170.

zość z tych doświadczeń, odebrał im sakralność, uczynił z nich zdarzenie „techniczne”, codzienne i zwyczajne. Tak stało się na przykład z doświadczeniem śmierci (także za sprawą holocaustu i niepoliczonych śmierci w łagrach – o tych doświadczeniach Bauman pisze jako o ostatniej, skrajnej realizacji oświeceniowego projektu wychowywania i kształtowania społeczeństw<sup>40</sup>), w podobnym duchu pisali Horkheimer/Adorno w *Dialektyce oświecenia*; z granicznego doświadczenia egzystencjalnego, którego wymiar cielesny, duchowy, religijny, filozoficzny, obyczajowy trudno wprost nazwać i przecenić, przeniesione zostało na poziom czysto techniczny, w którym najpierw umierający oddzielony jest od najbliższych (szpital, parawan), moment zejścia oddzielony jest następnie długim okresem oczekiwania od pochówku, a w dodatku żywy udział najbliższych w tzw. ostatniej posłudze zastąpiony został skutecznie przez wyspecjalizowane firmy oraz świeckich czy religijnych urzędników. Piszą o tym autorzy francuscy w tomie *Antropologia śmierci*<sup>41</sup>. Następuje zarazem tabuizacja śmierci oraz zepchnięcie jej na marginesy doświadczenia żywych, oddanie w ręce „specjalistów”, dla których jest to tylko „zadanie”, „praca”, która nie wymaga angażowania emocji. Tymczasem sakralność rodzi się z pewnego napięcia, które związane jest z poczuciem miary, zakazu, granicy, ekskluzywności, tajemnicy, niemożności racjonalnego wyjaśnienia. Według Kołakowskiego ta niszczycielska działalność człowieka współczesnego w pokonywaniu barier sakralności, zamazywaniu swoistości i wagi tego doświadczenia może się zemścić na człowieku, ponieważ zachowanie i przestrzeganie rygorów jakiegoś wymiaru sakralnego jest konieczne po to, abyśmy zachowali, jako ludzie, jednostkowo, gatunkowo i socjalnie, zdolność do nadawania swojemu życiu wartości, a przede wszystkim godności. „W ramach naturalistycznego pojęcia człowieka nie da się

---

<sup>40</sup> Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 335.

<sup>41</sup> *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Wybór i tłum. Stanisław Cichowicz i Jakub M. Godzimirski, wstępem opatrzył Stanisław Cichowicz Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

uprawomocnić jego godności”<sup>42</sup>. Człowiek zawsze miał poczucie, iż jest istota podwójną: biologiczną i kulturową. Ta pierwsza jest w zasadzie niezmienna, ta druga jest nacechowana własną dynamiką i w końcu nie o czym innym trwają wielkie dyskusje w humanistyce wszystkich wieków, jak właśnie o charakterze tych zmian i ich mniejszej czy większej doniosłości. Dziś powszechne jest już przekonanie o przygodności ludzkiego istnienia, przygodności, którą podkreślał już św. Tomasz z Akwinu wskazując na Boga jako źródło uprawomocnienia tego stanu rzeczy (skoro wszystkie rzeczy widzialne mogą istnieć albo nie istnieć, musi być ktoś, kto jest stałością – to jego założenie), po Heideggerze świadomość tej przygodności nie znajduje żadnego transcendentnego usprawiedliwienia, o nomadyczności współczesnego istnienia pisali i Rorty, i Bauman. Heidegger widział jasno stan rzeczy, gdy pod koniec życia mówił tak oto: „Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować. Jedyne, co możemy zrobić, to przygotować w poezji i w myśleniu gotowość na pojawienie się Boga, albo w upadku – gotowość na brak Boga, na to, że w obliczu nieobecności Boga czeka nas upadek”<sup>43</sup>.

Zwłaszcza druga część wypowiedzi dobrze koresponduje z kierunkiem naszego myślenia. Ponieważ wiele aspektów sakralności wiązać należy z doświadczeniem religii, z tym szczególnym rodzajem uczestnictwa i doznawania, Kołakowski powiada: „Religia jest sposobem, w jaki człowiek akceptuje swoje życie jako nieuchronną porażkę.(...) Zaakceptować życie i zaakceptować je zarazem jako porażkę, jest to możliwe tylko pod warunkiem uznania sensu, który nie jest całkiem względem historii ludzkiej immanentny, to znaczy pod warunkiem uznania porządku sakralnego”<sup>44</sup>.

Generalnie chodzi o podkreślenie, iż utrzymanie tej opozycji – i kryjących się za nią treści – jest konieczne dla utrzymania antroposfery w pewnej równowadze. Niezależnie od tego, czy kate-

---

<sup>42</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, s. 178.

<sup>43</sup> Martin Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Teksty” 1977, z. 3, s. 154.

<sup>44</sup> Leszek Kołakowski, *Odwet sacrum...*, op. cit., s. 173.



gorie *sacrum* będziemy wiązać z doświadczeniem religijnym czy z zachowaniami świeckimi, które jednak na mocy swej rytualizacji i przypisywanego im znaczenia za takie uważamy – powinniśmy je chronić i zachowywać. Niebezpieczne jest bowiem współczesne zjawisko dążenia do przekraczania wszelkich granic i tabu (nie nazywałbym tego zjawiska transgresją, ponieważ jest działaniem mało refleksyjnym i raczej nietwórczym dla przekraczającego). Jeżeli mówię o utracie poczucia różnicy między tym, co sakralne a tym, co zwyczajne, powszednie, to znaczy, iż ani jedna ani druga sfera nie zawiera w sobie swojej własnej istoty. Doświadczamy jakichś namiastek, wartości nieczystych, zamazanych i przez to słabych, które nie potrafią wyzwolić w nas właściwego poziomu emocji, przeżycia, doświadczenia etc. Winniśmy więc dbać o to, dla własnego dobra, we własnym interesie, aby te wartości się od siebie różniły, nie zastępowały się.

Problem jest bardzo trudny, gdyż w dobie powszechnego dostępu do wszystkiego, kultury konsumenta itp. zalecanie wstrzeźliwości w pewnych zakresach jest wołaniem na puszczy. Dla wielu ludzi dzisiejszego świata sakralność wiązana z tradycyjnymi, wielkimi religiami nie ma żadnego znaczenia. Nie znaczy to jednak, że wygasła potrzeba religijności; powstające liczne grupy i organizacje parareligijne dobitnie o tym świadczą. Rozczarowanie do jednego rodzaju organizacji religijnej nie przekreśla chęci poszukiwania zastępników (często z fatalnym skutkiem). Dzieje się to zwykle z ludźmi – według Nietzschego – słabymi, którym takie wsporniki są potrzebne do życia. Są to ludzie – stanowią nadal rzesze -, którym potrzebny jest autorytet słowa, zwierzchnika, interpretacji (egzegezy), uwolnienie od odpowiedzialności za własny los i ucieczka przed myśleniem. Dla nich ta sakralność jest często pustym rytuałem, nad którego treścią się rzadko zastanawiają, która pomaga im jednak organizować własne życie i życie najbliższych; rytuał ustanawia czytelne ramy zachowań i pozwala dość trafnie formułować własne oczekiwania oraz rozumieć zobowiązania. Jest to, jak się wydaje, podstawowa siła każdej organizacji, która nabiera znaczenia uświęconej ideologii, czy to będzie organizacja religijna czy polityczna. Wiadomo przecież, że również



partie komunistyczne w zachowaniach wobec rodziny wykształciły stosunek podobny do ideału chrześcijańskiego, niechętnie patrzyły na rozwody najwyższych urzędników, piętnowały zdrady małżeńskie, podejmowały interwencje w sprawach rodzinnych etc. Nie jest to, jak widać, tylko domena organizacji religijnych.

Sakralność oznacza też jakieś doznanie metafizyki. „Metafizyka zwraca się ku ‘gdzie indziej’, ku ‘inaczej’, ku ‘innemu’ (...) w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś ‘tam’” – pisze trafnie Lévinas<sup>45</sup>. Wprawdzie znowu trzeba uczynić zastrzeżenie, iż nie jest to koniecznie religijne rozumienie metafizyki Boga transcendentnego, ale jakiś rodzaj wartości, doświadczenia, świata, który jest praktycznie idealnym wyobrażeniem, czymś, co wyzwala w jednostce potrzebę przekroczenia granicy tabu, wzniosłości, stawia w obliczu niewyraźnego itp. Jak pisze Krzysztof Matuszewski, „świat *profanum*, [to] rzeczywistość codziennego ładu, w której realizuje się stymulowane wymogiem użyteczności projekty i skąd usunięta została naturalna przemoc – przemoc chaosu, manifestowana przez śmierć i seks (...)”<sup>46</sup>. Te sfery z kolei wyznaczają istotę człowieka, pozwalają pytać o jego sens. „Sens ten pozostawałby nieuchwytny, gdyby w pytaniu pominięto kontekst *sacrum*, erotyzmu i śmierci”<sup>47</sup>. Wszystkie one bowiem są swoistym skandalem w obrazie życia uporządkowanego i pożytecznego, skandalem przede wszystkim dlatego, że stawiają przed oczy najtrudniejsze pytania. Można ich nie zauważać, wymijać lub lekceważyć w imię takiej czy innej racji, ale „(...) kto zdradza potrzebę metafizyczną, dramatycznie zaniża ludzkie możliwości i rzuca się w wir bezsensownych zmagania o samoafirmację „– pisze Safranski powołując się na autorytet Schellinga i Schopenhauera<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnątrzności*, tłum. Małgorzata Kowalska, wstępem poprzedziła Barbara Skarga, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 18.

<sup>46</sup> We wstępie do: Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. Oskar Hedemann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 7–43, tu: s. 9–10.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>48</sup> Rüdiger Safranski, *Zło*, op. cit., s. 6.

Rodzi się więc pytanie, co może być dzisiaj traktowane jako doświadczenie metafizyczne. Raczej nie zwyczajne „krząctwo” – mimo całej elegancji jego opisanego, nie marynowanie jagnięciny<sup>49</sup>, nie „codzienne, przedmiotowe, cielesne”<sup>50</sup>, gdyż oznacza to sprowadzenie istnienia ludzkiego wyłącznie do poziomu materialnego, osławionego „konkretu egzystencjalnego”. Wymiar codzienności i przyziemnego funkcjonowania wielu ludziom wypełnia ich życie, to pewne. Może nawet – dla nich – jest dobre, są szczęśliwi, Lévinas – za Heideggerem, mówi wszak o rozkoszowaniu się życiem, ale dodaje, iż „nagi fakt życia nigdy nie jest nagi (...) Życie sprowadzone do czystej i nagiej egzystencji (...) rozwiewa się jak cień. Życie jest egzystencją, która nie poprzedza esencji. Ta ostatnia nadaje mu wartość (...)”<sup>51</sup>. Gdybyż więc można było przyjąć, że obracanie się pośród zwyczajnych spraw życia, codziennych zatrudnień, „mięśności”, smakowania pierogów, odbierania porodu itp. objaśnia do końca ludzkie istnienie i przynosi istotne odpowiedzi... Twierdzą, za powyższym tekstem, nie jedynym przecież, że tak nie jest, że cała ta filozofia symplifikuje problem, a pytania najważniejsze zbywa anegdotami. Pytania dotyczące egzystencji człowieka są z natury inne niż pytania dotyczące egzystencji kota, kamienia czy wiśni – stawianie ich bytowości i potrzeby objaśnienia – a już zwłaszcza samoobjaśnienia – na tym samym poziomie jest błędne. W tamtych bytach tłumaczymy przede wszystkim ich naturę i biologię, w człowieku – oprócz tego poziomu – jeszcze jego kulturę, jego duchowość, system zakazów, imperatyw ich przekraczania, ten najbardziej skomplikowany mechanizm zachowania. „Autentyczność nie jest wrogiem wymogów, które rodzą się poza podmiotem; na odwrót: zakłada istnienie takich wymo-

---

<sup>49</sup> Por. Jolanta Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKa, Kraków 1999 (wyd. pierwsze 1992).

<sup>50</sup> Por. *Codzienne, przedmiotowe, cielesne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, pod red. Hanny Gosk, Wyd. Świat Literacki, Izabelin 2002.

<sup>51</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 120–121.

gów” – powiada Taylor<sup>52</sup>. W akcie rodzenia jesteśmy wprawdzie najbliższej natury, jesteśmy animalistyczni i „dionizyjscy”, ale wszystko, co dzieje się potem z człowiekiem zmierza do przekroczenia tego poziomu. Śmierć nie jest już aktem czysto biologicznym, właśnie dlatego, że człowiek – żyjąc – nabrał cech bytu kulturowego, śmierci towarzyszy zupełnie inny rodzaj przeżycia, odmienny system symbolizacji i uwznioślenia zostaje uruchomiony. I to z dwóch stron – przez umierającego i przez tych, co zostają. Dla każdej strony ten akt oznacza co innego, dla obu jest tragiczny. Akt rodzenia jest cudem biologii i chemii, doświadcza go każda samica, akt śmierci jest przede wszystkim dramatem mentalnym i duchowym, jest wyzwaniem dla ludzkiej myśli, która musi pogodzić się ze skończonością bytu, ten zaś myśli siebie jako nieskończony (ciągły). Całości ludzkiego bytu nie da się objaśnić w taki sam sposób, jak bytowości owocu czy kamienia, te analogie są fałszywe.

Oznacza to, że powinniśmy zastanawiać się inaczej nad sensem życia i nad jego sakralnością. Być może szczególną wartość może mieć dzisiaj doświadczenie estetyczne (piękno), bo gdy potrafimy przeżyć coś głębokiego słuchając muzyki, oglądając obraz, czytając książkę, jeśli dostajemy „gęziej skórki” w teatrze czy na filmie – i to wszystko pośród zalewu każdej z tych rzeczy w wersji popularnej, kiczowatej, masowej – warto się nad tym zastanowić. Warto mówić o metafizyce tego doświadczenia. Lub kiedy rozważamy naszą jedyność w świecie, tu-obecność, cielesno-duchową całość na przekór wszystkim, którzy mówią tak gładko o śmierci podmiotu. Pisał o tym przejmująco – i zgadzam się z tym odczuciem – Bataille:

„Kiedy myślę o moim pojawieniu się na świecie, związanym z narodzinami, z połączeniem się mężczyzny i kobiety, z momentem tego połączenia, wówczas stwierdzam, że o możliwości tego połączenia zdecydowała jedna jedyna szansa: w ostatecznym rozrachunku – ogromne nieprawdopodobieństwo jedyne go bytu, bez którego, dla mnie, niczego by nie było. Najdrobniejsza nawet róż-

---

<sup>52</sup> Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 45.

nica w ciągu, którego jestem zakończeniem, a zamiast *ja*, spragnionego, aby być sobą, istniałaby, gdy o *mnie* chodzi, jedynie nicomość, jak gdybym był martwy.

To nieskończone nieprawdopodobieństwo, z którego pochodzę, istnieje przede mną jak pustka; moja obecność, ponad tą pustką, jest jak ćwiczenie kruchej mocy, jak gdyby owa pustka wymagała wyzwania, które rzucam jej jako *ja*, to znaczy nieskończone, bolesne nieprawdopodobieństwo niezastępowalnego bytu, którym jestem”<sup>53</sup>.

Pytanie metafizyczne rodzi *hiatus* między bytem jednostkowym a całością bytu, między ciągłością a nieciągłością, między bytem rozumianym gatunkowo a jednostkowo, między tym, że jestem i że zaraz mnie nie będzie. A także – pragnienie przeniknięcia idei (istoty) świata, poszukiwania sposobów poznania pewnego, ostatecznego, które – co coraz wyraźniej udowadnia sama filozofia, siebie niepewna i sobie zaprzeczająca – nigdy nie jest możliwe. Albo gdy pochylamy się nad cierpieniem, cierpieniem zarówno w wymiarze fizycznym – por. ból (u) Wata –, jak i duchowym, psychicznym (Bieńczyk – *Melancholia*, Baczak – *Zapiski z nocnych dyżurów*). Motyw Hioba odzywa się wciąż od nowa (por. Baczek: *Hiob, mój przyjaciel*). Wprawdzie w zsekularyzowanym myśleniu nie możemy już wspierać się kategorią boskiego doświadczenia, ofiarowania cierpienia, naśladowania Chrystusa etc., ale cierpienie pozostaje jednym z tych pytań, na które wciąż nie ma ostatecznej odpowiedzi. Pytania metafizyczne to właśnie takie, na które nie ma – nie może być – odpowiedzi. Albo są niejednoznaczne, albo stale na nowo ponawiane. W przeciwieństwie do „codziennego i cielesnego”, czyli fizycznego, gdzie w zasadzie nie ma tajemnicy, a więc i żadnego trudnego pytania, występują tylko konstatacje, opisy i porządki. „Metafizyka mięsa”<sup>54</sup> – co za upadek!

Permisywizm etyczny sprowadza na świat współczesny niepewność kierunku działania, zachowania sprzeczne, chaotyczne. Reguła chaosu, kategoria dawniej negatywna i odrzucana, staje się jedną

<sup>53</sup> Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, op. cit., s. 141. Podkr. autora.

<sup>54</sup> Jolanta Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, op. cit., s. 161–183.

z podstaw współczesnej gry jednostkowej i społecznej. Są jednak badacze – i to jest znowu ta współczesna ambiwalencja – którzy w takim stanie rzeczy dostrzegają pozytywy: Bauman np. wielokrotnie podkreślał, że brak ramy etycznej wzmagą wartość indywidualnych wyborów moralnych, gdyż teraz właśnie zawsze ponosimy jednostkową odpowiedzialność za nasze zachowania<sup>55</sup>. Stanley Fish tworzy koncepcję „wspólnot interpretacyjnych”, czyli ośrodków myśli, kształtowania wzorców zachowań właściwych pewnej czasoprzestrzeni przy podstawowym założeniu, iż nie da się dalej podtrzymywać myślenia fundamentalistycznego i esencjalistycznego<sup>56</sup>. Podobne tony można usłyszeć w tekstach Rorty’ego zwłaszcza wtedy, gdy mówi o „słownikach”, które podlegają zmianie<sup>57</sup>. W szerszym sensie oznacza to konieczność budowania życia i rozumieniu świata opartego na pojęciu różnicy pojmowanej filozoficznie, a nie etnicznie, religijnie cieleśnie czy cywilizacyjnie<sup>58</sup>. Takie podejście oznacza konieczność akceptacji inności, niejednorodności, odmienności w każdej chwili i na każdym etapie naszego myślenia/działania. Różnicy, która konstytuuje dyskurs akceptacji i jedności, a nie dyskurs wykluczenia i stygmatyzacji.

---

<sup>55</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

<sup>56</sup> Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, pod red. Andrzeja Szahaja, tłum. zbiorowe, wstęp do wyd. pol. R. Rorty, przedm. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2002.

<sup>57</sup> Richard Rorty, *Przygodność języka*, (w:) *Postmodernizm a filozofia*, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 113–142, tłum. Jan Popowski, przekład przejrzał A. Szahaj.

<sup>58</sup> O zacieraniu poczucia różnicy w podstawowych opozycjach filozoficzno-egzystencjalnych pisałem szerzej w tekście *Trzy utraty. I trzy korzyści*, (w:) *Dwudziestowieczność*, pod red. M. Dąbrowskiego i T. Wójcika, Nakładem Wydziału Polonistyki UW, Warszawa 2004, s. 43–68. Przedruk w tym tomie.

### Ad. 3). Wobec antropologii, epistemologii i systemu wartości

Już wyżej powiedziałem słowo na temat chaosu jako zasady według której, jak się przyjmuje, spełnia się dziś rzeczywistość. Jest to ponowoczesne *novum* w myśleniu, polegające na legitymizacji logik, które w dyskursie nowoczesnym były odrzucane jako zwyczajnie nieracjonalne. Chaos jest bliski pojęciu błędu, o nim zaś Paul Feyerabend powie, że jest wręcz potrzebny do tego, aby następował rozwój i postęp, ponieważ tkwi w nim, w jego specyficznej (anty)logice, moc sprawcza; nauka ze swoją racjonalnością „nie jest jedynym źródłem odpowiedzialnych ontologicznie informacji” i śmiało optuje za uprawomocnieniem tzw. anarchizmu epistemologicznego<sup>59</sup>, a przynajmniej relatywizmu poznawczego<sup>60</sup>. To dobry przykład zacierania różnicy między określonymi logikami, które dawniej układały się w znamienne „twarde” opozycje typu chaos-kosmos, dobro-zło, sacrum-profanum, porządek-nieład, kryzys-stabilność, moralne-niemoralne, nihilizm-prawo (zaufanie) itp. Wszystkie te opozycje należały przecież do dość fundamentalnego zespołu wyobrażeń na temat tego, jak wygląda świat, według jakich reguł należy go sądzić, wyznaczały przy tym pewien horyzont postrzegania doświadczenia jednostki w świecie. Dziś te kategorie, przynależące jak widać do sfery epistemicznej lub/i aksjologicznej, ulegają erozji z powodu kilku czynników. Po pierwsze nie są już stabilne i jednoznaczne, lecz zmienne, procesualne, labilne. Od Nietzschego poczynając, który postawił zasadnicze pytania dotyczące ludzkiego bytu, moralności, Boga, logiki przyczynowo-skutkowej, relacji słowa do rzeczywistości itp., zaczyna się intensywna

<sup>59</sup> Paul K. Feyerabend, *Realism and the historicity of knowledge*, „The Journal of Philosophy” 1989, 96, nr 8, 45. Por. także tegoż: *Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych i Tezy o anarchizmie*, (w:) *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, pod red. Zdzisława Cackowskiego i Marka Hetmańskiego, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 330–339, stanowisko jego dyskutuje Sabine Giehle w pracy pt. *Die ästhetische Gesellschaft*. Verlag für Entwicklungspolitik Breitenbach GmbH, Saarbrücken 1994, s. 137–177.

<sup>60</sup> Por. jego pracę pt. *Wider der Methodenzwang* (przeciw przymusowi metody), Frankfurt a/Main 1976.

praca dekonstrukcji przy tych pojęciach. Z jednej strony ogarnia nas melancholijny żal za jasnością i oczywistością pewnych racji i stanowisk, które pozwalały dawniej tak dobitnie orzekać o rzeczywistości i człowieku, z drugiej strony jednak mamy poczucie uwalniania się ze sztywnego kostiumu, a raczej pancerza, poszerzania pola wolnego wyboru, głębszego doznania człowieczeństwa, a wreszcie uwolnienia myśli spod jednoznacznych reguł gry społecznej i językowej, której praktykowanie dowartościowuje jednostkę, wzbogaca ją (choć i zubaża w jakimś sensie), daje jej większe możliwości doznawania własnej bytowości i wolności. Chaos i kosmos działają dziś równocześnie i równolegle, nie da się powiedzieć, że jedna lub druga logika zwycięża, co najwyżej, że za każdym aktem stanowienia kosmosu pojawia się inwazja chaosu, z którym od nowa trzeba sobie radzić. Chaos stał się dla postmodernistów jakością, z którą nauczyli się żyć<sup>61</sup>. Chaos nie jest czymś, co istnieje *constans*, jak i nie da się powiedzieć, iż funkcjonujemy w świecie idealnego ładu kosmicznego. Jedno drugie napędza, wzmacnia tym samym działania, które prowadzą do opanowania chaosu<sup>62</sup>. Ale jest to poniekąd praca Syzyfowa – i w tym zawiera się rys melancholijny naszej rzeczywistości. Melancholijny w filozoficznym sensie. O zacieraniu różnicy między dobrem a złem, sacrum a profanum, tragizmem i tragicznością pisałem kiedyś w studium *Trzy utraty. I trzy pożytki* wskazując, że za każdą utratą idzie jakiś „zysk”, że „utrata” nie jest bezwzględna, lecz dialektyczna.

Bardzo istotne w tym kontekście jest na przykład inne rozumienie kategorii takich, jak fundamentalizm, kryzys czy nihilizm. Kryzys tradycyjnie był pojęciem aksjologicznym, oznaczał mianowicie upadek starych (w domyśle: dobrych) wartości, systemów, urządzeń społecznych itp. Osobiście, chyba w zgodzie z duchem czasu, rozumiem kryzys przede wszystkim jako kategorię episte-

---

<sup>61</sup> Hans Bertens, *Die Postmoderne und ihr Verhältnis zum Modernismus*, (w:) *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg von Dietmar Kamper i Willem van Reijen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1987, s. 46–98, tu: 69.

<sup>62</sup> Por. Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, tłum. Katarzyna Lipszyc, Warszawa 1990.

mologiczną, tzn. jako czas zmiany, przewartościowania, gwałtownego ścierania się przeciwstawnych czy w każdym razie różnych wartości, rozpoznawania rzeczywistości na nowo, aby wyznaczyć świeże sposoby rozumienia i rozumowania, kierunki działania itd. Kryzys więc jest dziś pojęciem pozytywnym i poznawczym, gdyż oznacza pewien rodzaj paroksyzmu, przesilenia w obrębie określonych systemów myślowych, dzięki czemu może narodzić się jakiś nowy paradygmat. Oznacza nie stan, a proces. W kryzysie świadomość zmacona i słaba znajduje miejsce i czas, aby ukształtować się w świadomość mocną, okrzepnąć, stworzyć własny język. To samo dotyczy kategorii nihilizmu. Tradycyjne rozumienie tego pojęcia oznaczało przecież kogoś, kto nie akceptuje uznanych społecznie norm zachowania i myślenia, kto „nie ma moralności”, a w najpospolitszym sensie człowieka złego. Dziś definiuje się to pojęcie inaczej. Adorno pisze tak: „Nihilistami są ci, którzy nihilizmowi przeciwstawiają coraz bardziej wyblakłe pozytywności i przez nie sprzysięgają się z całą utrzymująca się trywialnością, a w końcu i z samą zasadą destrukcji. Za s z c z y t e m d l a m y ś l i j e s t o b r o n a t e g o , o c o o s k a r ż a s i ę n i h i l i z m ” (podkr. MD)<sup>63</sup>. Nihilizm nie oznacza więc braku jakichkolwiek norm moralnych i zasad postępowania lub/i widzenia świata, lecz raczej kogoś, kto kwestionuje reguły obowiązujące po to, aby ustanawiać nowe, często nawet trudniejsze do spełnienia i bardziej wyrafinowane. Pobrzmiwają w tym myśleniu echa nietzscheańskiego nadczłowieka, i słusznie, bo to stamtąd popłynęły te impulsy, a jego „nadczyłowiek” miał być „wyższym duchem”, który subtelniej, lepiej, głębiej, także boleśniej zapewne, rozpoznaje mechanizmy według których funkcjonuje świat, aby na tej podstawie ustanowić własne reguły gry. Znowu więc z kategorii jed-

---

<sup>63</sup> Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemienio-wa, Warszawa 1986, s. 536. Na temat nowocześnie rozumianego nihilizmu wiele materiału można znaleźć w: *Wokół nihilizmu*, pod red. Grzegorza Sowińskiego, Wydawnictwo A, Kraków 2001 (szczególnie teksty Winfrieda Weiera i Ludwiga Landgrebe) i *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór tekstów i opracowanie Stanisław Gromadzki i Jerzy Niecikowski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001.



noznacznie i dość filistersko wartościującej, nihilizm przeradza się w kategorię głęboko poznawczą, wyzwalającą i otwierającą nowe horyzonty. Z takim jego rozumieniem należy zapewne kojarzyć pojęcie człowieka faustycznego, który stał się bohaterem wielu świetnych tekstów literackich, by wskazać tylko na *Doktora Faustusa* Tomasza Manna.

#### Ad. 4). Melancholia i estetyka

Motto:

„Z pewnością, przez pewien czas pustkę sensu można wypełniać radosnym eklektyzmem, igrającym zastanymi formami i przekształcającym znaczenie w „grę znaczeń”, albo można wycofać się do kulturowego pragmatyzmu, urządzającego się wygodnie w tym, co istnieje”.

B. Waldenfels, *Topografia obcego*, s. 145

Estetyka melancholii może być, jak sądzę, rozpatrywana w dwóch aspektach:

- jako estetyka współczesnego słowa literackiego;
- jako estetyka przeżywania.

Melancholia, jak to już mniej czy bardziej wyraźnie zostało powiedziane, staje się dziś sposobem metafizycznego doświadczania świata, jest – co interesujące – zarazem jego treścią i sposobem wyrażania, wypowiedzania, manifestacji. Jako treść daje się rozumieć przede wszystkim – w świetle tego, co powyżej – jako jedno z bardziej istotnych doświadczeń współczesnej duchowości, ponieważ ogólna sytuacja na poziomie stosunków między ludźmi, komunikacji interpersonalnej, funkcjonowania instytucji, myślenia filozoficznego, końca historii (tj. braku złudzeń co do istnienia „lepszego świata”, końca utopii cywilizacyjnych) podsuwa takie właśnie rozumienie. Współczesny świat i nasze w nim, funkcjonowanie postrzegamy zawsze w rozdzieleniu na część optymistyczną, pozytywną i część negatywną, ciemną, żadne doświadczenie w świetle współczesnej przenikliwości i przewidywalności wiedzy nie daje się już obronić jako jednowymiarowe. Podwójność, a często aporetyczność, niemożność operowania z dobrą wiarą rozpo-

znaniem jednoznacznymi wyzwala właśnie i uruchamia doznanie melancholii.

Z drugiej strony melancholia jest też językiem, jest sposobem ujawniania tej nowej wrażliwości, modeluje sposoby wypowiedzania się, odczuwania świata, prezentacji siebie na tle otoczenia itd.

### Estetyka słowa literackiego

Najwyraźniej ponowoczesna melancholia dotknęła estetyki tekstu. Można ją znaleźć i w dawniejszej literaturze, wskazuje na to Bieńczyk, mianowicie w romantycznie rozumianej ironii, symbolizacjach, a najbardziej radykalnie w postaci oderwania się słowa od rzeczy i przejścia na poziom słowa-znaku. Od tego bowiem momentu rozpoczął się nieokiełznany proces semiotyzacji, który dopuścił do rozplenięcia znaczeń, niejednoznaczności, świata wewnątrz języka, literatury rozumianej jako „pozaświat” (czy też świat sam w sobie) itp. Jak trafnie zauważa Descombes, w analizie na pierwszy plan wysuwa się wy-trop-ienie zachowań nadawcy wobec kodu, a nie poszukiwanie zewnętrznego sensu. „Wynika stąd, że źródło sensu nie mogło być już sytuowane tam, gdzie spodziewał się je znaleźć fenomenolog – w autorze dyskursu, w jednostce wierzącej w możliwość wyrażania siebie – lecz że znajduje się on w samym języku”<sup>64</sup>. To stworzyło, jego zdaniem, ramę poznawczą dla mitu i antropologii strukturalnej Levi-Straussa, co oznaczało z grubsza, że nie jest ważny sam wypowiadający, lecz to, jaki model narracyjny on odtwarza<sup>65</sup>. Opowiada się nie zdarzenia konkretne, lecz pewne sekwencje znaczące, albowiem symbole tworzą system znaczący. Do początku XX wieku zasadniczo mieliśmy do czynienia raczej z tradycyjnym pojmowaniem mimesyzmu, które zakładało referencjalność tekstu wobec rzeczywistości zewnętrznej, jego swoistą „adekwatność” i przezroczyłość

---

<sup>64</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1977, s. 124.

<sup>65</sup> Pierre Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. Krzysztof Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 59–77, tu: 62.

języka. Z tym związane były silne esencjalistyczne przekonania co do zawartości definicyjnej pewnych pojęć, zdarzeń i sytuacji. Dwudziestowieczny rozwój językoznawstwa, psychologii i literaturoznawstwa mocno nadwreżyły te przeświadczenia, w pewnych zakresach zupełnie je zmieniły. Na przykład mimetyczność nie zakłada wcale odniesienia do rzeczywistości jako takiej, lecz do sposobów mówienia, a poza tym obiektywność mimesis zastąpiona została przez subiektywizm ekspresji, referencjalność tekstu została zanegowana na rzecz myślenia o językowo wytworzonej rzeczywistości tekstu, esencjalizm rozplywa się zaś w myśleniu względnym, aporetycznym, różnicującym, niepewnym, procesualnym. Baudrillard mówi o odejściu od referencjalności na rzeczy symulacji. Przez pewien okres w badaniach literaturoznawczych dominowała silna orientacja „lingwistyczna”, co oznaczało skupienie uwagi przede wszystkim na stosunkach językowych w obrębie tekstu, czytaniem go „nie wprost”, „pod włos”, dekonstruowaniem centrum tekstu na rzecz lektury uwzględniającej jego peryferia, marginesy, odsłaniającą świadomość słabą (Derrida i jego „szkoła”) etc. W niektórych ośrodkach i pracach ta orientacja wciąż jest żywa. Dziś umacnia się tendencja do operowania kategorią śladu, wieloznaczej i nieuchwytniej w swych znaczeniach alegorii, rozpowszechnionej ironii itd. Bieńczyk za Benjaminem pisze, iż „w alegoriach język, sprowadzony do stanu ruiny, przestał po prostu służyć przekazowi” i tworzy „formy doskonale sobie równoważne”, czyli „szczątkowe, fragmentaryczne – resztki po utraconej bezpowrotnie całości”. Takie rozumienie języka, języka melancholii ponowoczesnej, jak się okazuje, wykląda Paul de Man w pracy *Alegorie czytania. Język figuratywny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, największy chyba rzecznik niesystemowości i niereferencjalności, za to retoryczności i figuratywności mowy. „Alegoria powstała wokół straty, wokół utraty sensu, należy więc do samego sedna estetyki melancholii”<sup>66</sup> – stwierdza Bieńczyk. Pisze także, iż zarówno estetykę romantyczną, jak i postmodernistyczną kształtują dwie melancholiczne cechy: doznanie nieciągłości i poczucie

---

<sup>66</sup> M. Bieńczyk, *Melancholia...*, op. cit., s. 86.

straty<sup>67</sup>. Obie te rzeczy łatwo odnaleźć w prozie Milana Kundery, Michela Houellebecqua (*Cząstki elementarne*), Georges Pereca (*Człowiek, który śpi*), Magdaleny Tulli, a ze starszych pisarzy u Iwaszkiewicza czy w *Marszu Radetzky'ego* Józefa Rotha, w wierszach Różewicza itd. Literatura ostatnich dekad, spod znaku estetyki postmodernistycznej, świadomie wykorzystuje te elementy zwracając uwagę na konceptualny charakter tekstu, na tekst jako wytwór, na grę znaczeń i języków w jego obrębie, chętnie wykorzystuje cytat i nawiązanie, przez co jest palimpsestowa<sup>68</sup>, intertekstualna<sup>69</sup> i retoryczna. O melancholii można tu mówić przede wszystkim z uwagi na świadomość odejścia od tradycyjnego rozumienia tekstu, sposobów jego interpretacji, jednoznaczności lektury itd. Jeśli dla przykładu wziąć pod uwagę literaturę z okresu awangardy, to widać wyraźnie, że w porównaniu z literaturą postmodernizmu, zależy jej na oddziaływaniu, na zmianie, chce wywołać ruch społeczny, mieć wpływ na przebieg zachowań jednostkowych i społecznych. Literatura awangardowa miała przeświadczenie, iż coś rzeczywiście tworzy. Literatura ostatnich dekad, powiedzmy, że spod znaku estetyki i filozofii postmodernizmu jest w tym kontekście kwietystyczna, językowa, jest jednym wielkim cytatem i ma charakter raczej zapisu, świadectwa niż działania. Tamten sposób rozumienia estetyki tekstu dawał przekonanie, z dzisiejszego punktu widzenia złudne i fałszywe, że poprzez tekst literacki dotykamy samej esencji życia, rzeczywistości, dziś mamy w rękę tylko słowny wytwór i możemy się nim zajmować do woli, nie dbając o jego zewnętrzne odniesienia. Dla wielu badaczy jest to trudne do przyjęcia i akceptacji, dlatego w latach 90. następu-

<sup>67</sup> M. Bieńczyk, *Oczy Dürera*, op. cit., s. 54.

<sup>68</sup> Gérard Genette, *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, 1993. Por. przekł. polski (fragment) w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Antologia, oprac. Henryk Markiewicz, Kraków 1996, t. IV, cz. 2, s. 317–366, tłum. Aleksander Milecki.

<sup>69</sup> Por. Michał Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” LXXVII, 1986, z. 4, s. 75–100; Manfred Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” LXXXII, 1991, z. 4, s. 183–209, tłum. Małgorzata Łukasiewicz.

je tzw. zwrot etyczny w języku literaturoznawstwa. W gruncie rzeczy nic nowego w założeniu, podejście jednak jest nowe, gdyż uwzględnia nie tyle samą wartość etyczną tekstu, co sposób jego lektury, kształtowania właściwego języka, postawy etc. Bałus, ze stanowiska historyka sztuki, dorzuca stosowne dopowiedzenie, według niego bowiem istnieją obrazy o „tematyce” melancholicznej, ale obok nich „dzieła wyrażające stan melancholii”, gdzie „Wyobrażenie melancholii staje się przez to nie zewnątrzne, pojęciowe, lecz wewnętrzne, przeżyciowe”<sup>70</sup>. W ten sposób możemy przejść do następnego zagadnienia.

### Estetyka przeżycia

Doświadczenie estetyczne oznacza zapożyczenie się u świata sztuki, aby mieć wgląd w doświadczenie codzienności. „Die ‚Trauer‘, die mit den Verlusten von Erwartungshorizont, Sprache und Identität entsteht, besitzt keine reale Referenz mehr, ihr Gegenstand ist nicht mehr der faktische Mangel an Seinsicherheit, sondern den Schwund des Realitätsbezugs selbst”<sup>71</sup>. Przeżycie przyjmuje estetyczny wyraz dlatego, że między doświadczeniem (fenomenologicznie pojętym wrażeniem) a ujawnieniem go na zewnątrz pośredniczy język, estetyka ustanawia dystans między doznającym podmiotem a językowym wyrazem tego doświadczenia, przeżywanie odrywa się od zapisywania, doświadczenie od relacji. W tym momencie, w tej fazie i przestrzeni pojawia się estetyczny wyraz przeżycia, które może być rozmaicie nacechowane: jako „autentyczne”, „prawdziwe”, „ekspresyjne”, „bliskie prawdy”, „bezpośrednie” – jak to się działo w okresie Pierwszej Awangardy albo jako „refleksyjne”, „kulturowe”, „zdystansowane” – jak było w Drugiej Awangardzie lub wreszcie jako „figuratywne”, „alego-

<sup>70</sup> Wojciech Bałus, *Mundus melancholicus*, dz. cyt., s. 53 i 71 (podkr. autora).

<sup>71</sup> Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne*, op. cit., s. 246. „Żaloba, jaka związana jest z utratą horyzontu oczekiwań, języka i tożsamości, nie ma żadnego realnego zakotwiczenia, jej podstawą nie jest żaden faktyczny brak bezpieczeństwa bytu, tylko samo zanikanie związków z rzeczywistością (odniesień do rzeczywistości)”.

ryczne”, „retoryczne”, „nacechowane stylistycznie” itp. – jak to się dzieje od powojennego Różewicza począwszy przez Białoszewskiego, Szymborską, Gombrowicza, Barańczaka po najmłodszych. Za każdym razem język zapisu ujawnia lub przynajmniej daje się rozdzielić na dwa poziomy: doświadczenia samego i refleksji, co uobecnia się w zapisie, tak czy inaczej skonceptualizowanym, niemniej zawsze obie te sfery uwzględniającym. Współczesna literatura nosi w sobie cechy melancholii, gdyż powiedzieliśmy już wyżej, iż właśnie ten język sfragmentaryzowany, retoryczny, sobie zaprzeczający, pozbawiony esencjalności to znaki ponowoczesnej melancholii. Doświadczenie pojawia się tu nie in extenso, lecz jako ślad, figura mowy (postaci), alegoria, nawiązanie, wspomnienie, fantazmat. Ten stan rzeczy, ta sytuacja zastępuje poniekąd dawniejszą transcendencję rozumianą eschatologicznie i pozwala jednostce, w tym smutku, w stanie tak rozumianej „żałoby” po cywilizacyjnych i historycznych oraz religijnych utopiach, odnaleźć sens życia w jego czystym projektowaniu, realizowaniu, doświadczaniu. Metafizyka i transcendencja zmienia teraz swoje miejsce realizacji, scenę, przestrzeń, wszystko dzieje się w człowieku samym, bez pomocy jakości zewnętrznych, o ile jest on w stanie rozejrzeć się w swoim smutku, w swoim „stanie (nie)posiadania”, w swoich ograniczeniach, w warunkach, które kształtują jego bytowość. Socjalność zastąpiła poczucie historyczności, ważne jest dziś przede wszystkim to, w jakich warunkach, gdzie, w jakim otoczeniu materialnym, estetycznym i psychicznym spełnia się ludzkie życie. Wymiar estetyczny (smutek, żaloba), uwolniony od wielkich historycznych i eschatologicznych projektów, kształtuje „einen besonderen »analytischen« Zustand” (pewien szczególny ‘analityczny’ stan), dzięki któremu jednostka jest w stanie lepiej rozumieć siebie, doświadczać swojej czystej bytowości, poznawać również siebie, siebie samego, swoje osiągnięcia, stawiać pod znakiem zapytania<sup>72</sup>. Takie rozumienie ponowoczesnej melancholii zbliża się do postmodernistycznego pluralizmu, pozwala pojęcie melancholii traktować metaforycznie jako pomost między

<sup>72</sup> Tamże, s. 287. Por. także powieść G. Pereca, *Człowiek, który śpi*.

utraconym poczuciem historyczności a beznadzieją, pesymizmem i pustką. „Melancholia pojawia się tylko wtedy, gdy w przeżyciu metafizycznym różnica zamienia się w nierozstrzygalność, gdy jednocześnie doświadczamy trwałości i kruchości rzeczy, ich sensu i bezsensu, substancjalności i pozoru (...) Bo melancholia świata to nic innego, jak przeświadczenie o niejasności, nieczytelności, zakryciu bądź braku fundamentu, na którym wznosi się nasza rzeczywistość” – pisze trafnie Wojciech Bałus<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Wojciech Bałus, *Mundus melancholicus*, dz. cyt., s. 134, 135.

## Estetyka melancholii w prozie Schulza

---

Respektując dotychczasowe interpretacje Schulza, chcę jednak odczytać go tutaj poprzez świadomość i estetykę melancholii w jej nowoczesnym rozumieniu, czyli melancholii „spełnionej przyszłości” i zaniku „horyzontu oczekiwań” (Erwartungshorizont), który – według diagnozy Kosellecka<sup>1</sup> – od wczesnego oświecenia wyznaczał kierunek myślenia i powszechnych pragnień<sup>2</sup>. Nie uważam tej kategorii za ostrą czy precyzyjną, a mimo to sądzę, że może być użyteczna, ponieważ jest totalna; obejmuje zarówno poziom ontologii tekstu, jak jego epistemologii i aksjologii. Nie jest zresztą ostra w taki sam sposób, jak wiele innych pojęć z dziedziny literaturoznawstwa, estetyki, antropologii czy nawet filozofii, gdyż wszystkie one straciły wiele w momencie uruchomienia swoistego systemu podejrzeń wobec ich dawniejszej esencjalności. Powszechnie stosujemy dzisiaj pojęcia, które są jednorazowe, domagają się ciągłego dookreślenia, przełamywania oporu tradycyjnej semantyki itp.

Podstawowym wymiarem prozy Schulza jest doznanie braku. Brak, fragmentaryczność, niedokończenie stanowią zarówno podstawy jej ontologii, jak i estetyki. Świadomość bohatera nigdy nie jest osadzona w całości, a ta nigdy nie jest mu dana, poznaje ją

---

<sup>1</sup> Zob. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, s. 211–375. W pracy tej autor pokazuje, jak od połowy XVIII wieku, kiedy jeszcze dawała się zauważyć względna równowaga między „horyzontem doświadczenia” i „horyzontem oczekiwania”, pojawia się kategoria postępu, a wraz z nią wyraźna asymetria tych pojęć na rzecz „oczekiwania”. Współczesna melancholia ma się brać z zaniku i tego odczucia, które determinowało historyczny optymizm.

<sup>2</sup> Por. Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweilung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1994, s. 246.



w kawałkach, we fragmentach doświadczenia. Bierze się to ze swobodnego zmętnienia systemów ontologiczno-poznawczych, dany fragment rzeczywistości jest tylko emblematem, alegorią jakiejś całości, ona sama jest jednak nieobecna. Schulz był przenikliwym wizjonerem, przewidział wiele rzeczy, do których ta rzeczywistość niekiedy dopiero teraz dorasta, rozwijając je w całej pełni. Chodzi z grubsza o to, iż doświadczenie dziewiętnastowieczne, oparte na solenności, jasnej pragmatyce, wyraźnych konturach społecznego dyskursu, dobitnej stratyfikacji, preskryptywnej sile obyczaju etc. po pierwszej wojnie zaczyna się załamywać, a na jego miejsce wchodzi spora doza swobody, dowolności, fantazji, idiosynkrazji, niejednoznaczności itp. Jeżeli przypomnimy sobie Benjaminowski opis alegorii<sup>3</sup>, to okaże się, że właśnie ten barwny świat kawałków, migotliwość obrazu i zwłaszcza języka wpisują się dobrze w ten kontekst.

Po tych uwagach wstępnych chcę rozpatrzyć zagadnienie w dwu odstonach. Po pierwsze jako ideologię melancholii odpowiadając na pytanie, dlaczego można kojarzyć Schulza z tą koncepcją. Byłby to poziom, jak go określa Bieńczyk, melanchologiczny. Po drugie jako estetykę melancholii, tu będę się starał pokazać, jak charakterystyczne dla melancholii figury literackie i tropy stylistyczne grają w jego prozie.

## 1. Ideologia. Ironia. Parabaza

„Parabaza jest przerwaniem dyskursu  
poprzez zwrot w rejestrze retorycznym”  
Paul de Man, *Pojęcie ironii*, (w:) *Ideologia estetyczna*, s. 272

Schulza można czytać jako pisarza nie tylko nowoczesnego, ale i współczesnego, który swoimi tekstami dowiódł niezwyklej przenikliwości i przepowiedział świat, w który w jego czasach wcho-

---

<sup>3</sup> Bardzo dużo miejsca poświęca mu Beata Frydryczak w pracy *Świat jako kolekcja. Próba analizy estetycznej natury nowoczesności*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

dziliśmy. Jest to świat fragmentu, niecałości i nieciągłości. Ta proza już samym wyglądem – jako cykl luźno z sobą powiązanych opowiadań, które przecież da się bez trudu rozpoznawać jako całość – swoją niejako graficzną izomorfią odpowiada temu podstawowemu doświadczeniu. Ale to tylko powierzchnia; ze sfragmentaryzowanym światem mamy do czynienia na znacznie głębszym poziomie tekstu, mianowicie na poziomie ontologii opisywanego świata i doświadczenia. Jest to świat w kawałkach, w kawałkach na poziomie ekspresji, gdyż tak postrzega go dziecięcy bohater i na poziomie ontologii, bo już dawno się rozpadł, za całością można jedynie tęsknić jak za uzdrawiającym mitem, ale osiągnąć jej nie sposób. Stan ten sygnalizuje najbardziej motyw Księgi, ale nie tylko. Każdy z bohaterów, nawet Szloma, który wyszedł z więzienia, ma poczucie, że żyje w świecie nie takim, jakiego by oczekiwał, że jest on tylko nędzną imitacją czegoś, co było kiedyś. Ta świadomość upadku mitu, rozpadu całości jest nader charakterystyczna dla filozoficznego rozumienia melancholii, która jest językiem ruiny, co by tłumaczyło jej szeroki dziś zakres stosowania. Uważa się, że kwestia niecałości i nieciągłości jest znakiem wywoławczym kultury współczesnej. Melancholia ma jednak tę właściwość, że łączy w sobie trzy aspekty: ontologiczny, epistemologiczny i aksjologiczny; mówimy o trzech poziomach jednocześnie, o filozoficznie pojętej całości. Melancholia współcześnie rozumiana nie jest więc „źródłem pojedynczych motywów”, niosących najczęściej wrażenie pesymizmu, „lecz sprawą ogólnej metody bycia w świecie, i tym samym tekstem do całościowej interpretacji”<sup>4</sup>. Schulz tak właśnie rozumiany staje się przykładem świadomości osłabionej (wątpiącej), żalobnej, nostalgicznej, tanatycznej, ale twórczej na poziomie estetyki melancholicznej, na poziomie pisma, którego charakterystyczne figury można czytać dwojako.

Estetyka melancholii współpracuje bardzo ściśle z ironią. Proza Schulza nie byłaby sobą, gdyby nie zauważyć tego stałego, towarzyszącego jej pierwiastka, który leży u źródła wszelkiego nowoczesnego myślenia/pisania. Sygnalizuje się przez to swoisty rodzaj

---

<sup>4</sup> Por. Marek Bieńczyk, *Oczy Dürera*, op. cit., s. 41.

dystansu między tekstem a jego kreatorem (narratorem, pisarzem), oznacza wewnętrzną niespójność Ja narratora/bohatera, ujawnia figuratywność mowy, świadome kształtowanie języka wiedzy, a na odbiorcę nakłada obowiązek innej lektury. Ironia oznacza w podstawowym wymiarze „odwracanie” i jest oczywiste, że odwracalność tekstu i sensu u Schulza jest niezmiernie istotna: Schulza nie da się (przynajmniej dzisiaj) czytać w sposób jednoznaczny, kanoniczny. Prawdziwy Schulz zawsze jest gdzieś obok, każda propozycja lektury odnosi się tylko do jakiegoś pasma tego „barwinkowego wianka”, ale nigdy nie obejmuje całości. Taka „całość” chyba nie jest w tym wypadku możliwa. Albowiem ironia jest tropem/trybem mowy, który wprowadza do tekstu niezwykle dynamizm, ruch, niepewność. W sensie filozoficznym ironia jest tym mechanizmem, który neglżując konstrukcję tekstu, prowadzi nieuchronnie do podstawowego pytania o (nieuchwytną) jego prawdę i o maszynię mowy. Ironia jest zarazem, co bardzo ważne, sposobem interpretacji tekstu (jego ideologii) i „gramatyki” (konstrukcji); ironia przenika zatem całość tekstu, nie jest jego właściwością tu czy tam umiejscowioną. Najwyraźniej widać ją u Schulza w przestrzeni parabazy, czyli miejscach, które są metatekstowe, czy „obok-tekstowe”, gdzie będąc tekstem zarazem tekst komentują/interpretują posługując się innym kodem retorycznym. Ale widać ją także w głównym nurcie historii (opowieści), nazwijmy go tak, podstawowym, gdzie raz po raz dochodzi do jakiegoś mniej czy bardziej wyraźnego zwrotu retorycznego w postaci charakterystycznych pytańników, form językowych, zwrotów retorycznych itp. Ironia nie jest więc tylko przerwaniem toku narracyjnego, jest – powtarza de Man za Schleglem – „permanentną parabazą”<sup>5</sup>. Tak rozumiana parabaza jest sposobem destrukcji świata naiwnego, wprowadza do niego znaki zapytywania, ruch i podejrzenie, demonstruje przy tym językowy charakter dzieła. Jako taka, de-kon-strukcyjna i negatywna, mieści się znakomicie w ogólnym polu refleksji melanchologicznej.

Weźmy owego dziecięco-dojrzałego narratora Schulza. Jest podwójny i ta jego podwójność, czy – żeby oderwać zjawisko od

---

<sup>5</sup> P. de Man, *Pojęcie ironii*, s. 273.

konkretnej postaci – podwojenie perspektywy postrzegania jest nader charakterystyczne dla pojmowania melancholii właśnie. Jako narrator o świadomości dorosłego postrzega świat melancholijnie: w stanie upadku, we fragmentach, w rozbiciu, w ruinie materialnej i moralnej, przede wszystkim obserwując mentalno-cielesną degradację ojca; doświadcza dotkliwego braku. Z kolei jako narrator/bohater dziecięcy postrzega świat radośnie, ekstatycznie, jako miejsce nieustających eksploracji, natchnień, zachwyków. Beata Frydryczak rozważając figurę kolekcjonera właśnie tę dwoistość wydobywa: pokój kolekcjonera dla człowieka dorosłego jest przypomnieniem całości, która minęła, rozpadła się i możemy ją jedynie rekonstruować, oglądać ślady świetnej niegdyś całości, dla postrzegania dziecka jednak pokój taki będzie nieustającym źródłem radosnej eksploracji<sup>6</sup>. Bujne, kolorowe, niewiarygodnie bogate językowo opisy lata, ogrodu, targowych zakupów (*Sierpień*), zaniedbanych pokojów (*Sklepy cynamonowe*) etc. są właśnie przykładem takiego dziecięcego zachwytu.

Bardzo istotne uwagi formułuje Schulz w kwestii władzy przedstawiania, mocy reprezentacji. Jak wiadomo, jest to dla nowoczesnej świadomości jeden z poważniejszych punktów odniesienia. Referencjalność tekstu, tak silnie ugruntowana w dawniejszej literaturze i literaturoznawstwie, w doświadczeniu poststrukturalistycznym, w działaniach dekonstrukcji znalazła się w postaci słabej i niepewnej. Znalazła się, prawdę mówiąc, wcześniej, w pismach Freuda i Nietzschego, lecz dopiero nasz czas domyślił jej status do końca. Rozbicie monolityczności Ja ludzkiego, ustanowienie swoistej gry psycho-językowej, wzmocnione przez fundamentalne pytanie Nietzschego (a wcześniej Fichtego), czy ja to jest faktycznie ja i na jakiej podstawie można tak sądzić musiały zaważyć na dyskursie filozoficznym. Rozwój badań nad językiem w XX wieku dopełnił reszty. Referencjalność tekstu, współpracująca dawniej tak sprawnie z mimetycznością, została postawiona w stan podejrzeń. Przede wszystkim przez pytanie, czy słowo dotyka naprawdę rzeczy, skoro pomiędzy rzeczą a jego nazwą jest podmiot, który nazywając tę

---

<sup>6</sup> Beata Frydryczak, *Świat jako kolekcja. Próba analizy estetycznej natury nowoczesności*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 191 i nast.

rzecz – już ją przecież interpretuje. To jedno, a drugie – powstaje pytanie o cień wypowiedzanego, o to, co nieobecne, o możliwość wypowiedzania, o jego egzystencjalno-ontologiczną legitymizację etc., etc. Referencjalność zatem zostaje zawieszona, ta bezsilność władzy przedstawiania rodzi naturalnie melancholię, współcześnie bowiem ufundowana jest ona na poczuciu upadku jasnego metafizycznego porządku świata. Melancholię, a także wzniosłość, bo ta bierze się z niemożności wypowiedzenia przeżycia. Jeśli się przyjrzyć prozie Schulza z tego punktu widzenia, to znajdziemy w niej zadziwiająco wiele wypowiedzi, które właśnie tego rodzaju przeświadczenie sygnalizują. Narrator Schulza raz po raz przerywa ciąg opowiadania historii, aby wejść w przestrzeń parabazy, stanąć obok swojego narracyjnego wątku i w specyficzny sposób go skomentować. Weźmy np. końcowy fragment *Księgi* (s. 128), końcowy fragment *Ulicy Krokodyli* (84–85), zakończenie *Pana Karola* (61), fragment z *Wiosny* (168–9–70)<sup>7</sup>. Jeśli dodamy do tego jeszcze jego esej pt. *Mityzacja rzeczywistości*, gdzie pada znamienne zdanie „Nienazwane nie istnieje dla nas”, to otrzymamy nader zastanawiający materiał do analizy. „Bo tylko w górze, w świetle – trzeba to raz powiedzieć – jesteśmy drżącą artykułowaną wiązką melodii, świetlistym wierzchołkiem skowronkowym – w głębi rozsypujemy się z powrotem w czarne mruczenie, w gwar, w bezlik nieskończonych historii” (s. 169). Materiał ten wskazuje na niewydolność języka, na jego dysfunkcjonalność nazewnictwo-interpretacyjną, peryferyjność i nietrwałość – to dość zasadnicze stwierdzenia jak na wczesne lata trzydzieste. Wtedy co prawda zaczyna się już toczyć nader poważna dyskusja na temat języka, Wittgenstein wygłosi swoją radykalną tezę o uskromnieniu mocy języka (3.221 „Przedmioty mogą tylko *nazywać*. Znaki je reprezentują. Mogą tylko mówić o nich, *wypowiedzieć ich* nie mogą. Zdanie mówi jedynie, *jaka rzecz jest*, nie *czym jest*.”<sup>8</sup>), działa tzw.

---

<sup>7</sup> Cytuję według Bruno Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. Jerzy Jarzębski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, wyd. II. Numery stron podaję po cytatach.

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył Bogusław Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 13–14.

brytyjska szkoła analityczna, istnieje wiedeńskie koło neopozytywistów, którzy pragnęli na bazie konsekwentnej empirii powiązać trwale rzecz, słowo i sens. Ta obrona dawnego statusu słowa i kondycji mowy jednak się nie powiodła; Schulz na przykład stale podkreśla niepewny status słowa, jego chwiejność ontologiczną, a co za tym idzie także niemożność epistemologiczną. Słowa są za każdym razem tylko próbą zbliżenia się do rzeczy, zawsze niepełną, ułomną i z góry skazaną na przegraną; ich stabilność podmywa albo samowiedza, albo świadomość nieobjętej natury, albo niemożność wysłowienia. Schulza pociąga jakaś tajemnicza „druga strona”, „podszewka rzeczy” (170), gdzie nic jeszcze nie jest zdecydowane, nic rozstrzygnięte, nic okrzepłe w nazwie, w ostatecznym twardej pojęciu. Dopiero tam, gdzie kończy się władza słowa, rozpościera się to, co „nieogarnięte i niewypowiedziane” (168). „Dopiero poza naszymi słowami, gdzie moc naszej magii już nie sięga, szumi ten ciemny, nieobjęty żywioł. Słowo rozkłada się tu na elementy i rozwiązuje, wraca w etymologię, wchodzi z powrotem w głąb, w ciemny swój korzeń” (168). Urzeka go ta płynność, szansa, możliwość, gdyż to oznacza brak ograniczenia; tak, słowo, nazwa jawi się mu zawsze jako ograniczenie, jest krzywdą dla rzeczywistości, gdyż ta jest zwykle bujniejsza niż język tego, kto ją poznaje. A w kulturze żydowskiej słowo ustanawiało rzecz, a nie tylko ją opisywało. Narrator Schulza schodzi do źródeł, gdzie wszystko jest jeszcze otwarte, urzeka go miazga rzeczywistości/bytu, gdyż wierzy, że jest ona prawdą istnienia, która w nazwie zawsze występuje okrojone, kalekie, w postaci ciągłego „als ob”- tak jakby. Przypomina teorię łączącą Deleuze’a i Guattariego, a to oznacza, że jesteśmy w samym środku dyskursu postmodernistycznego. Cały zaś ten dyskurs niektórzy badacze uważają za melancholijny lub przynajmniej dwuznaczny.

Ale istotna jest nie tylko ta niemożność, niewystarczalność i niewydolność języka jako narzędzia nazywania/poznawania; negacja Schulza sięga zdaje się głębiej, idzie dalej, dotyka mianowicie samej rzeczy/zdarzenia. Byty powoływane słowem do istnienia są zawsze ułomne, niepełne i wskazują tak naprawdę na swoje zaplecze, które ma być o ileż bogatsze i znaczniesze. „Bo są rzeczy, które się całkiem, do końca nie mogą zdarzyć. Są za wielkie, ażeby

się zmieścić w zdarzeniu, i za wspaniałe” (128). To więc, co widzimy, w czym uczestniczymy byłyby to tylko namiastki, coś zamiast, nędzna konkretyzacja wobec wspaniałego świata idealnego, wyobrażonego, świata „genialnej epoki” czy mitu, jaki legł u źródeł kultury ludzkiej i wiecznej tęsknoty do czegoś innego, jakiegoś gdzie indziej, jakiegoś ponad. Do swoistej – powiedzmy to mocniej – pierwotności i jedności. Bieńczyk mówi w związku z tym o afirmacji braku źródła. „To szczególne ustanowienie nieobecności – czy to jako horyzontu tęsknoty, czy to jako jedynej ‘prawdy’ tekstu, lecz w obu wypadkach jako punktu wyjścia, negatywnego i zarazem sprawczego – zdaje się kreować kondycję melancholiczną tak w planie ekspresji, jak w planie istnienia”<sup>9</sup>. Jest to problematyka w istocie *par excellence* filozoficzna; warto zauważyć, iż w ten sposób zbliżamy się do estetycznej problematyki alegorii i śladu. To, z czym stykamy się na co dzień, to są ślady, „aluzje, te ziemskie przybliżenia” (129) świata nad-ziemskiego, świata mitu, świata ideału, którego w istocie nie jesteśmy w stanie ani osiągnąć, ani poznać. Mamy więc do czynienia z czytelną problematyką niewypowiadalnego, ze stałym doświadczeniem wzniosłości. Rzeczywistość istotowa umyka, jesteśmy skazani na jej namiastki, na rzeczywistość „als ob”, rzeczywistość zamiast. Bytowa reprezentacja świata poddana jest w tych tekstach zanegowaniu. („Zachodzi tu zjawisko reprezentacji i zastępczego bytu”, 128). Koncepcja świata według zasady „als ob” implikuje czas linearny, w którym dominują „ciągłość i sukcesja” (130). Ale narrator Schulza wyłamuje się z takiego myślenia konstruując czas dwutorowy, odgałęziony, nadliczbowy etc. Czas – chaos, czas wyrwany spod działania logosu, a poddany wrażliwości. Czas chaosu, również w teologiczno-religijnym sensie, jest czasem potencji, kształtowania, gdzie żadne działania, żadne okoliczności nie mogą być wykluczone. Szloma mówi tajemniczo o jakimś niewyjaśnionym załamaniu się twórczego impetu Stwórcy w owym siódmym dniu tworzenia. Schulz żywi przekonanie, iż porządek zabija spontaniczność i wielość, jest ograniczeniem. Porządek prawa, porządek społeczeństwa,

---

<sup>9</sup> Marek Bieńczyk, *Oczy Dürera*, op. cit., s. 14.



porządek religii, porządek logiki przyczynowo-skutkowej, porządek referencjalnego, przezroczyściego języka – to wszystko sprawia, iż żyjemy w świecie ograniczenia i zubożenia. W świecie, powiedzmy, Ojca, Logosu, Metafizyki, Abstrakcji, Patriarchatu. W tym byłby zbieżny z Pouletowską „myślą nieokreśloną”, myślą wolną, jeszcze sprzed czasu konkretyzacji, dostrzegającą jakieś drugie dno doświadczenia, które skrywa się poza nazwaną fasadą<sup>10</sup>. Tęsknota za stanem chaosu jest w istocie nieziszczalną tęsknotą metafizyczną, jest tęsknotą do początku w imię złudzenia, że wtedy dałoby się wszystko ułożyć inaczej. Utopia Schulza wynika zapewne z przenikliwego rozpoznania modelu świata, w którym funkcjonował: mianowicie pragmatycznego modelu austro-węgierskiego, tak zjadliwie potraktowanego w kilku tekstach, a najbardziej w *Wiosnie*. Schulzowi doskwiera wizja świata jednoznacznego, oczywistego. Woli raczej wizję platońską, która zaznacza jedynie kierunek myślenia, ideę, zaś całą resztę pozostawia w gestii indywidualnej fantazji i osobnego języka. Jednoznaczność jest dla niego niesympatyczna i groźna, gdyż jest ograniczeniem. Stąd motyw Księgi jako niedoścignętego wzoru wszystkości; tłumaczenie ojca, że Księga nie istnieje, że istnieją tylko książki, czyli jej nędzne imitacje/konkretyzacje budzi gniew i rozżalenie Józefa. Nie rezygnuje ze swoich przeświadczeń i powtarza je nawet przy oglądaniu albumu ze znaczkami. „Główna rzecz, ażeby nie zapomnieć (...) że żaden Meksyk nie jest ostateczny, że jest on punktem przejścia, który świat przekracza, że za każdym Meksykiem otwiera się nowy Meksyk, jeszcze jaskrawszy (...)” (177). Jest to myślenie, które teoria literatury potwierdziła i rozpięła na szczegółowy język dekonstrukcji znacznie później rozpoznaniem Jacquesa Derridy, Wolfganga Isera, Odo Marquarda. „Przed najstarszą zasłyszaną historią były inne, których nie słyszeliście, byli bezimienni poprzednicy, powieści bez nazwy, epepeje ogromne, blade i monotonne, (...) – książki-legendy, książki nigdy nie napisane (...)” (173). Oznacza to odejście od esencjalistycznego modelu myślenia, niemożność

---

<sup>10</sup> Por. Georges Poulet, *La Pensée indéterminée*, zob. M. Bieńczyk, *Oczy Dürera*, dz. cyt., s. 11 i nast.



wskazania początku, który stale przecież umyka w jakieś swoje pierwotniejsze fazy i bardziej zakamuflowane rejony, uznanie prawa do wieloznaczności sensu, wielokształtności rzeczywistości i wielotorowości myślenia.

Kolejna kwestia, z tamtą się wiążąca, to migotliwość materii. W prozie Schulza idą o lepsze dwa stanowiska: stanowisko solenności, umiaru, przyzwoitości, normy i drugie – stanowisko rozrzutności, koloru, wielości. Pierwsze łączyć by można z kategorią bycia społecznego, podporządkowanego logosowi i nazwać symbolicznie doświadczeniem dziewiętnastowieczności, drugie z doświadczeniem nadmiaru, pasji, materialności, wolności, co można by zamknąć w formule idiosynkratycznej, silnie zindywidualizowanej wrażliwości, emocjonalności i kojarzyć z doświadczeniem wieku dwudziestego. Cała ta proza kipi od doświadczeń z tego drugiego poziomu, każdy Schulzowski opis jest opisem niesłychanej bujności życia, nie dającego się okiełznać i uporządkować instynktu rodzenia, trwania, rozrostu, eksplorowania niemożliwego, co sięga jak wiadomo nawet na poziom czasu, tworzą się owe trzynaste miesiące, czasy-dziczki, bujność świata nie jest w stanie pomieścić się w ramach, które mu narzuca człowiecza zdolność poznawcza i pragmatyczna racjonalność. Widzimy to w opisie letniego dnia, śmietniska, okna z muchami, Nemroda, festiwalu kolorowości w ojcowskiej hodowli ptaków, pustych zapomnianych pokoi itp. Ale najbardziej czytelne jest to w *Traktacie o manekinach*, gdzie ojciec, ów „wtóry Demiurg” wykłada swoją koncepcję świata. Ma być on przede wszystkim materialnie wysycony, ma być kolorowy, lichy wprawdzie i „zaledwie sfastrygowany”, jedną tylko stroną zwrócony do widza, lecz bujny, swobodny, uwolniony od owej pierwotnej solenności, która jest ograniczeniem. Zauważmy jednak, że ojciec-„wtóry Demiurg” jest w całym tym tekście figurą karykaturalną, niedoskonałą. Jego autorytet jest wprawdzie zachowany na mocy przesłanek kulturowych i co najwyżej lekceważony lekko przez Adelę. O ile „pierwszy Demiurg” jest tu traktowany tradycyjnie, demonstrowuje logos, prawo i abstrakcję, to „wtóry Demiurg” głosi pochwałę pierwiastka żeńskiego w kulturze (por. koncepcję J. Kristevej), pochwałę materii, ciała, wielości,

wrazeniowości, ulotności. Więcej w nim wyraźnego pomieszenia animy i animusa, które się wzajemnie stymulują i dopełniają. Ojciec, jako „wtóry Demiurg”, stwórciel, jest logosem, który ustanawia rzeczywistość, ale jest też – przez to, co głosi – emanacją znakowości, fechmistrzem materialności świata. Podobne doświadczenia odnajdujemy na każdej stronie *Ulicy Krokodyli*, tym miejscu „pozoru i pustego gestu”. W opowiadaniu *Manekiny* obserwujemy przede wszystkim zamęt materii, w *Panu Karolu* – zmętnienie obrazu, nie bardzo wiemy, co sądzić o bohaterze, który „odchodził ku drzwiom zrezygnowany, z wolna, ze spuszczoną głową – gdy w przeciwną stronę oddalał się tymczasem bez pośpiechu – w głąb zwierciadła – ktoś odwrócony na zawsze plecami – przez pustą amfiladę pokojów, które nie istniały” (61). Do tego języka, do wyobraźni, do myślenia wkracza zasada zmiany, różnicy, pluralności. Nowoczesne To-Inne zastępuje tradycyjne, hierarchiczne i patriarchalne To-Samo. Powstaje w związku z tym bardziej zasadnicze pytanie, pytanie o to, czym jest kultura XX-wieczna? Męskim, patriarchalno-chrześcijańskim (w naszym kręgu) logosem, czy też żeńskim rozplenieniem materii i sensu, wielości i przypadkowości, które wtórnice poddaje się jakiemuś porządkowi, na przykład porządkowi pisma. Czyli – estetyzacji w wersji R. Shustermana i/lub W. Welscha.

Jak wyżej powiedziałem, mamy do czynienia z rozmyślnie praktykowaną ironią, ojciec bowiem jako wzór tradycyjnego, solidnego kupca, musiał być temu myśleniu i praktykom przeciwny. Ale czy także sam Schulz? Gdyby rozpatrywać jego teksty jako swoisty projekt antropologiczny, to trzeba by potraktować te wypowiedzi jako sygnały nadchodzącego świata, w którym kontrakty międzyludzkie są, jak to określa, Lyotard, „czasowe”, świat jest niezwykle zróżnicowany i operuje w swoich rozpoznaniach kategorią różnicy, a nie tożsamości, co wywołuje właśnie uczucia zagubienia i nostalgii. Namiętnym wyznaniem upodobania wielorakości, wielokształtności, pluralizmu, słowem wszystkiego co nie jest jednoznaczne jest rozbudowany do 40 fragmentów tekst pt. *Wiosna*. Jego podstawową cechą formalno-estetyczną jest swoista izomorfia pomiędzy kształtem tekstu i historii (opowieści). Zwróćmy uwagę na

opozycję między Austrią cesarza Franciszka Józefa I a markownikiem Rudolfa. Cesarstwo Habsburgów opisywane jest jako zaszpunktowane, podzielone jak zeszyt w kratkę, uporządkowane do najdrobniejszego szczegółu, w którym na indywidualne ludzkie zachowania nie ma żadnego miejsca. Wszystkim rządzą paragrafy, decyzje, zarządzenia, preskrypcje – to świat, w którym brak gestu indywidualnego, osobnego i osobliwego. Jako kontrast występuje narracja albumu ze znaczkami, który rozciąga pawie ogony światów, kolorów, obrazów, przedstawień, historii, grafii, ten uruchamia wyobraźnię, wyzwala pragnienia, tęsknoty i nostalgie, słowem – pobudza potrzebę bycia w wielu światach, zrzucenia z siebie gorsetu nakazów, odrzucenia świata istniejącego w imię przyjęcia i doświadczenia światów wykreowanych. Austria, wraz z jej cesarzem, zostaje zdegradowana i „kroczy w szeregu za Ameryką Południową, a przed Australią” (s. 157). „Markownik jest księgą uniwersalną, jest kompendium wszelkiej wiedzy o ludzkim. Naturalnie w aluzjach, potrąceniach, w niedomówieniach” (s. 179).

Rozpatrzymy też zagadnienie nierozstrzygalności sytuacji, a zatem i niejednoznaczności sensu, konstytuowany na poziomie zdarzeń tekstowych, a wiążący się z ustanawianiem dominacji znaczącego nad znaczoną. U Schulza często natykamy się na swoiste epifanie sytuacyjne: krótkie spięcia zdarzeń, co do których nie ma jasnego wyobrażenia, jak je rozumieć, jaki nadawać im sens. Schulz umyka w nich przed takim działaniem, chroni się w niejasność, w zabawę, we fragment, w epifanię słowną, w bujny zewnętrzny opis. Warto zająć się tekstem dość zasadniczym, gdzie z takim doświadczeniem mamy do czynienia: myślę o *Sanatorium pod klepsydrą*. Zarówno bowiem zasadnicza sytuacja fabularna: odwiedziny u zmarłego/żyjącego ojca w specyficznym miejscu, jak i sposób jego tam funkcjonowania, a także finał opowiadania są mocno zagadkowe. Po pierwsze więc: w świecie czasu fizycznego ojciec nie żyje, narrator wszakże mówi gdzie indziej o owym dzikim, dodatkowym czasie, gdzie jest to jeszcze możliwe. Syn-narrator jedzie go tam odwiedzić, odnajduje ojca pogrążonego już to w głębokim śnie, już to zajętego ożywioną działalnością kupca w utworzonym ad hoc sklepie – to zderzenie, ta symultanka wprawia go w konfuzję. Nie jest w stanie

właściwie rozstrzygnąć, czy ojciec żyje czy nie, który jest prawdziwy i jaki rodzaj aktywności – tej z pokoju sanatorium, czy tej z rynku, sklepu i restauracji – jest mu właściwy. „Jak to pogodzić? – pyta – Czy ojciec siedzi w restauracji, ogarnięty niezdrową ambicją żarłoczności, czy leży w swoim pokoju, ciężko chory? Czy jest dwóch ojców? Nic podobnego. Wszystkiemu winien jest prędki rozpad czasu, nie nadzorowanego nieustanną czujnością” (279). W dodatku nikt nie jest w stanie mu tego wyjaśnić, dr Gotard używa języka mętnego, niejasno tłumacząc zarówno stan ojca, jak i specjalny rodzaj procedur, które w tym świecie obowiązują. „Czas mego ojca i mój własny czas już do siebie nie przystawały” (279). Darowany, cofnięty czas raz jawi mu się jako dar, a kiedy indziej jako rzecz z drugiej ręki, zużyta, „zwymiotowana” (283), a więc i nienajlepsza i lepiej by było, aby ludzie wobec tego „nie tykali czasu!” (283). Czas jest żywiołem, który może być kształtowany subiektywnie, określane wedle indywidualnego pragnienia. Dzieją się tu „rzeczy fantastyczne wprost przez swą absurdalność” (284). Pies, który strzeże wejścia do sanatorium okazuje się mężczyzną, który w końcu, uwolniony przez narratora z uwięzi, przyjmuje zaproszenie do pokoju, czym powiększa zamęt i nierozstrzygalność sytuacji. Dowiadujemy się przy tym, że „psiość” czy „psowatość” jest cechą wewnętrzną i nie jest przywiązana do postaci/formy psa (288). Aby to objaśnić, narrator ucieka się do oksymoronów: „straszna przyjaźń”, „niesamowita sympatia” (289). Nic więc dziwnego, że i zakończenie jest z tego samego poziomu: bohater ucieka z tego miejsca pierwszym lepszym pociągiem zostawiając zarówno ojca, jak i owego psa/człowieka w stanie nierozpoznania, niezrozumienia, konfuzji, braku jakiegokolwiek rozstrzygnięcia. Sam ulega metamorfozie, przedstawia siebie jako wiecznego, upiornego pasażera, który pędzi życie w pociągach. W kategoriach logiki przyczynowo-skutkowej jest to tekst zupełnie niejasny, można go jedynie traktować jako przykład logiki kreacjonistycznej, logiki – wedle dawnych rozpoznań – nadrealistycznej<sup>11</sup>. Lub może: logiki zatrzymania, niedo-

---

<sup>11</sup> Por. Jerzy Speina, *Bankructwo realności. Proza Brunona Schulza*, Warszawa–Poznań 1974.

pełnienia, cofnięcia. Dr Gotard tłumaczy Józefowi, że cofnęli tutaj czas o „pewien interwał”, którego długość nie jest znana i że w związku z tym można odwrócić to, co się stało w tamtym świecie i czasie, np. choroba może się przecież inaczej rozwinąć lub zaniknąć. Ojciec żyje tu „życiem tak warunkowym, relatywnym, ograniczonym tyłu zastrzeżeniami!” (272). Dobrze objaśnia tę sytuację logika rozplenienia, multiplikacji, jakiej przykład analityczno-lingwistyczny dał Derrida, artystyczny zaś, znacznie wcześniej, Borges w opowiadaniu *Ogród o rozwidlających się ścieżkach*, gdzie powieść jest labiryntem, bowiem bohater uśmiercony w trzecim rozdziale, żyje nadal w czwartym, wątki dzieją się w czasach równoległych itp.. Dotyczy to każdego doświadczenia: narrator mówi o tym, że nawet lustro nie odbijało wyraźnie jego postaci, gdy chciał zawiązać krawat, zatajało jego obraz „wirując mętną tonią” (270). Każdy żyje tu jakimś życiem wymyślonym, realizującym swoistą *idée fixe*, jest to „antycypacja powzięta na własne ryzyko, bez żadnej poręki” (280), w czym by można widzieć uwolnienie ludzkiej pasji poznawczej i egzystencjalnej z twardych rygorów, norm i ograniczeń. Schulz mówi więc o utopii egzystencjalnej, która jest możliwa tylko w systemie słowa, w absolutnej nieskrępowanej ekspresji i kreacji, uwolnionej od powszechnych reguł gry, zobowiązań i pragmatycznych znaczeń. Taka egzystencja możliwa jest jako wytwór słowny, świat wyobraźni, w którym *Dichtung* miesza się z *Wahrheit* i gdzie nie można dojść ostatecznej prawdy bycia, ta bowiem zawsze i stale wymyka się pracy porządkującego rozumu. Jest to cecha alegorii nowoczesnej, alegorii, której przypisujemy właśnie zdolność mówienia o czymś językiem z innego obszaru, językiem niepoznawalnym.

## 2. Alegoria i ślad. Historia (opowieść)

„Alegoria czytania jest narracją opowiadającą o niemożliwości czytania.”  
Paul de Man, *Czytanie (Proust)*, (w:) *Alegorie czytania...*, s. 97

W melanchologicznym rozumieniu świata najważniejszą figurą literacką jest alegoria. Znana estetyce od dawna, traktowana przez długi czas wymiennie z symbolem, pod piórem Waltera Benjamina

została inaczej zinterpretowana i od tej pory wiedzie życie osobne. Sporo uwagi poświęcił jej Paul de Man, dla którego także stała się figurą nowoczesnej lektury, dopuszczającą „interferencję prawdy i fałszu w procesie rozumienia”<sup>12</sup>. Gwarancja ta leży przede wszystkim w jej nierozstrzygalności, w niemożności takiego aktu, alegoria zakłada bowiem oscylację, wahliwość, hieroglificzność, a w ostateczności – czasowość i kulturowość poznania. Alegoria jest znakiem postawy interpretacyjnej, jej wartość nie jest stała, lecz dynamiczna. To, jak odczytamy dany tekst/obraz zależy od czasu i miejsca lektury w równej mierze co od naszego kulturowego nacechowania. Jest to więc definicja z poziomu modelowania lektury, a zatem i konstruowania sensu z rozrzuconych w tekście znaków. Z drugiej strony alegorię traktuje się jako obraz samego języka, czy raczej jako odpowiedź na zrujnowany współcześnie język komunikacji. Język jest zarazem i za bogaty, i za ubogi, jest go, mówiąc metaforycznie, za mało i za wiele – wszystko ma swoje źródło w kognitywistycznej niejednoznaczności, w oderwaniu słowa od rzeczy, w rozbudowaniu świadomości pośredniego ogniwa, jakim jest samo nazywanie (interpretacja) itp. Tu chyba rodzi się przekonanie, że język jest w tej chwili ruiną. Jako taki ewokuje dwojakie odczucia: po pierwsze, że nie jest dostatecznie sprawny komunikacyjnie i nośny znaczeniowo<sup>13</sup> oraz po drugie – że jako fragment, odprysk kieruje uwagę odbiorcy na swoją pierwotność, na swoje Kiedyś i Dawniej. Jest w tym zawarta melancholiczna strata i brak, nostalgia i smutek, niewypowiedzalność i wzniosłość. Schulz pisze jakże przenikliwie i jakże dzisiejszo: „Jesteśmy u końca naszych słów, które już tu stają się majaczkliwe, bredzące i niepoczytalne” (168). I dodaje, że prawda bytu odsłania się dopiero poza nimi, tam, gdzie słowo nie sięga. Zgodzić się też trzeba z konstatacją, iż taka forma słowa jest bogatsza w znaczenia, niech-

---

<sup>12</sup> P. de Man, *Czytanie Prousta*, (w:) *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, tłum. Artur Przybylski, Universitas, Kraków 2004, s. 92.

<sup>13</sup> Por. W. Kalaga i jego koncepcja mowy jako „mgławicy dyskursów”, w tegoż: *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001.

by tylko napomykane, sugerowane, pozostające w strzępach, zarysach cieni niż jego postać „kanoniczna”. Ma więc raczej Starobinski, gdy pisze, że „alegoria ujawnia nadmiar, wskazuje na wielorakie połączenia, które otaczają każdy rzeczywisty przedmiot, albo na niezliczone formy zmysłowe, w które może się wcielić każda istota idealna”<sup>14</sup>. Ta ostatnia uwaga znakomicie przecież oddaje charakter Schulzowskiego słowa, dla którego te „niezliczone formy zmysłowe” są pierwszoplanowe. W *Traktacie o manekinach (Dokończenie)* pojawia się opis środowiska, w którym dochodzi do swoistego ukształtowania obrazu alegorycznego: mowa jest o starych zapuszczonych mieszkaniach, gdzie znajdują się owe „rumowiska, obfityjące w humus wspomnień, tęsknot, jałowej nudy” (44). To w takich warunkach „owa pseudowegetacja kiełkowała szybko i powierzchownie, pasożytowała obficie i efemerycznie”. Ten opis łączy dwie perspektywy: obrazu ruiny, upadku, zapomnienia, degradacji i – z drugiej strony – obrazu fałszywej, krótkotrwałej bujności, rozmnożenia. Ojca to i raduje, i zasmuca: raduje wielość i zmienność materii, której piewcą jest w całym *Traktacie*, zasmuca to, że są to światy efemeryczne, krótkotrwałe, lecz jeszcze bardziej to, że nie dajemy wiary ani miejsca tym „fragmentarycznym postaciom życia” (46), które nie mają dość energii, by się stabilizować i w pełni zaistnieć, choć miałyby po temu swoje racje i prawo. Ojciec jest trubadurem ruiny i wielości, tych alegorycznych figur, gdyż za każdą z nich kryje się przekonanie o swoim przekroczeniu granicy, jaką stanowi aktualna rzeczywistość. Rzeczywistość tu i teraz. Alegoria jest bowiem sposobem kształtowania światów imaginacyjnych, fantazmatycznych, uformowanych z kawałków, z fragmentów, przywołanych w pamięci, w języku, we wspomnieniu, w przeżywaniu, jest sposobem twórczego, według Marquarda – zastępczego, kompensacyjnego – przeżywania świata i egzystencji.

Ale jest też uwaga druga, bardzo istotna; dotyczy negacji rzeczywistości, negacji jej oczywistego sensu, niemożności znalezienia źródła sensu, swoista „negatywna epistemologia” (jak ją określa

---

<sup>14</sup> Cyt. za M. Bieńczyk, *Oczy Dürera*, op. cit., s. 48.



de Man<sup>15</sup>) – i wtedy także alegoria pojawia się jako swoiste „mówienie zamiast”. Albowiem alegoria w swojej podstawowej funkcji jest przecież sposobem mówienia o abstraktach językiem zastępczego obrazu, a ogólniej: narracją możliwą wobec kapitulacji przed narracją nieosiągalną. Jeśli więc weźmiemy np. pod uwagę *Wiosnę*, to można najogólniej powiedzieć, że jest ona alegorią Księgi, tego przedustanowionego mitu całości, sakralności i pełni, a w jej obrębie markownik Rudolfa mógłby stanowić alegorię bogactwa świata. „Z markownikiem w rękę czytałem tę wiosnę. Czyż nie był on wielkim komentarem czasów, gramatyką ich dni i nocy” (177). Tekst *Wiosny* jest alegorycznym graficzno-słownym emblematem wiosny. „Dlatego będzie ta historia, wzorem tego tekstu, ciągnęła się na wielu rozgałęzionych torach i cała przetykana będzie wiosennymi myślnikami, westchnieniami i wielokropkami” – czytamy na wstępie (145). Wiosna jest w oczekiwaniu, sprężeniu i napięciu, gotowa do realizacji, ale jej się zarazem lękająca („Ta wiosna trzymała się cała w pogotowiu – bezładna i obszerna (...) – czekała jednym słowem na objawienie”, 153), by się zrealizować – zastępczo, alegorycznie – w markowniku Rudolfa. „Były to przedziwne skróty i formuły, recepty na cywilizację, poręczne amulety (...)”, markownik odsonił z nagłą informacją „o nieobjętych możliwościach bytu” (154). Album ze znaczkami, które same w sobie są przecież emblematami odległych krajów, znakiem egzotyki, przeciwstawiał cecanii, gdzie „Na wszystkim położył się Franciszek Józef I i zahamował świat w jego wzroście” (155). Bianka, bohaterka *Wiosny*, jest bezbarwna i szara, ponieważ zdominowana jest przez gombrowiczowską „formę” i „klasę”, a raczej byłaby taka, gdyby nie domyślne znaki niejednoznaczności, sugerujące w niej chłopięcość „co jest głęboko wzruszające i prowadzi myśl w dręczące przesmyki sprzeczności, pomiędzy uszczęśliwiającej antynomie” (164, 212). To znowu jedno z tych charakterystycznych wykroczeń poza normę, złamanie kodu rzeczywistości oficjalnej, otwarcie furtki na domyślne. Z kolei Księga jest przeciwstawiona Szpargałowi, oba fenomeny są alegoryczne.

---

<sup>15</sup> P. de Man, *Czytanie Prousta*, op. cit., s. 91.



O Księdze mówi się w początkowych zdaniach w sposób wielce tajemniczy, że „wiatr szedł przez jej stronice i obrazy wstawały”, „wywiewając kolory i figury”, „ulatywała, rozsypując się, stronica za stronicą i wsiąkała łagodnie w krajobraz, który syciła barwnością” (114). Jest więc Księga pierwotnym mitem, jest mocą i racją fundamentalną, która nasycy świat, która zarazem nie daje się skonkretyzować i uchwycić, jej fenomeny (obrazy) biorą się z pocierania kartek „poślinionym palcem” ojca. Dodajmy, że pojawiła się w „zaraniu dzieciństwa”, które spełniało się bez matki, było domeną Ojca i języka symbolicznego (to interesujący wątek dla analizy psychologicznej!). Potem pojawia się matka i narrator poddaje się jej rozkoszy, „uwiedziony pieszczołami”, ale dni, które nadeszły „potoczyły się nowym, odmiennym torem, bez świąt i bez cudów” (115). Obrazowi Księgi nie odpowiada nawet *Biblia*, którą ojciec stara się podsunąć synowi; Księga była czymś więcej, *Biblię* nazywa „skażonym apokryfem”, „nieudolnym falsyfikatem” (117). Chodzi zatem o coś bardziej pierwotnego, co już tylko można odczuwać umysłem i nigdy do końca nie spełnialnym pragnieniem, co nie da się zmaterializować. Przeciwstawieniem Księgi jest Szpargał, w którym narrator odnalazł niespodziewanie jej emanację; Szpargał jest najwyraźniej rodzajem kalendarza ludowego, gdzie zapisane są mniej czy bardziej fantastyczne i rozrywkowe opowiadki o Annie Csillag i jej rajskich włosach, o Magdzie Wang, pogromczynie męskich charakterów etc., etc.. Studiując ten właśnie dokument narrator zanurza się w samo serce Księgi. Jak to możliwe? Jaka tym procesem rządzi zasada? Myślę, że chodzi o dialektyczne dopełnianie się myśli i rzeczywistości, abstrakcyjnej idei i życiowej konkretyzacji, logosu i chaosu. Szpargał traktuje się jako ostatnie stronice Księgi, „jej nieurzędowy dodatek” (119); zachodzi tu proces „osobliwego zawrotu i migotania”, „kierunki oznaczeń moralnych przesunęły się dziwnie” (124). Znaczenia nie są trwale przypisane do tej czy innej formy bytu, zmieniają się, przemieszczają, dopełniają i dopowiadają, następuje efekt rekontekstualizacji. Proces jest ciągły, nie do zatrzymania, Schulz porównuje zjawisko do zorzy, która „wciąż na nowo od samej siebie się zapalała i szła przez wszystkie płomienie i purpury,

i wracała raz jeszcze, i nie chciała się skończyć” (125). Zjawisko semiozy, tak jak je dzisiaj rozumiemy, jest nieskończone, znaczenie podlega nieustannemu rozplenieniu, co we wcześniejszym rozumowaniu było znaczone, w kolejnym staje się tylko znaczącym i tak bez końca. Taka jest też natura współczesnej alegorii: jako narracja stworzona z fragmentów rzeczywistości mentalnej i rzeczywistości konkretnej, otwarta na przesunięcia i dopełnienia, niestabilna ta struktura, poddawana nieustannej obróbce interpretacyjnej, wydaje najróżniejsze owoce, jej semantyczna płodność jest w zasadzie nieskończona. „Oto, gdy następnym razem otworzymy nasz szpargał, kto wie, gdzie będzie już wówczas Anna Csillag i jej wierni” (125). Właśnie! Jeżeli nawet doświadczenie, fenomen (Erfahrung) pozostają na swoim miejscu, ich znaczenie, przeżywanie (Erlebnis) ulegają zmianie, ponieważ zmieniają się okoliczności i konteksty. Paradoksalnie obie te sfery wyznaczają horyzont naszego myślenia i wyobraźni, obie są alegoryczne wobec egzystencjalnych oczekiwań. Alegoria rozpina się między tymi biegunami. „Wracamy do Autentyku. Ależ nie opuszczaliśmy go nigdy” (127), pisze Schulz. Jedno jest więc drugim, pierwsze przechodzi w drugie, Szpargał jest otwarty na wszystkie przyipywy i zmienności. Szpargał jest niejako przykładem „zjawiska reprezentacji i zastępczego bytu” dla Księgi (128). O innych aspektach tego tekstu pisałem wcześniej. Pytanie o „genialną epokę” pozostaje w zawieszeniu, ponieważ okazuje się, że język i myśl, wysokie i niskie, szlachetne i marne, przenikają się nieustannie, tworzą jakiś nierozzerwalny splot odczuwania, który daje się odebrać tylko jako figura pewnego sposobu postrzegania i interpretacji świata, figura alegorii.

## Powszechna estetyzacja

---

Cornelia Klinger prześledziwszy rozwój zjawiska estetyzacji od romantyzmu stwierdza, iż na początku XX wieku zjawisko sztuki i „Lebensreformbewegung” przyjmuje dwoistą postać: jako awangardę i jako bohemę, z których pierwsza – awangarda – jest dziś „so gut wie tot” (właściwie martwa), podczas gdy pytania o (re)formy życia stały się pierwszorzędne i z pytań niecodziennych stały się właśnie zagadnieniem codziennym, zwyczajnym, powszechnym i ważnym. Ta opinia jest w mojej ocenie zbyt radykalna, niemniej dość powszechnie mówi się o tym, że estetyzacja jest wynikiem przejścia od „paradygmatu pracy” do „paradygmatu konsumpcji”<sup>1</sup> i załamania się tradycyjnych norm pojmowania zarówno indywidualnego, jak i społecznego istnienia, a wraz z tym pojęcia sztuki i roli artysty, co nas tu szczególnie interesuje. Klinger przytacza opinię Marquarda według którego między romantyzmem (vide: Schelling) a Freudem nastąpiła bardzo istotna zmiana punktu ciężkości, przesunął się on mianowicie od estetyki do terapii, a dokładniej: to, co estetyczne zmieniło swoje umiejscowienie i przeszło od poziomu sztuki do poziomu życia (co się, dodajmy, Marquardowi nie podoba, gdyż zaciera różnicę między dyskursem sztuki a dyskursem codzienności, jeszcze do tego powrócę)<sup>2</sup>. Wiąże się to z ekonomią, rynkiem, społeczeństwem konsumpcyjnym itd., o czym pisał m.in. dawno temu Simmel, a współcześnie na przykład Zygmunt Bauman. Oznacza to w praktyce:

---

<sup>1</sup> Por. Anna Zeidler-Janiszewska we wstępie do: *Estetyczne przestrzenie współczesności*, pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej, Instytut Kultury, Warszawa 1996, s. 7.

<sup>2</sup> Cornelia Klinger, *Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*, Carl Hanser Verlag, München–Wien 1995, op. cit., s. 222–223.

- estetyzację podmiotu (postulował to Foucault w *Historii seksualności*: człowiek jako „dzieło sztuki”),
- prowadzi do ukształtowania „etyki smaku” (za Shustermanem) zamiast „etyki posłuszeństwa” (Foucault), jak i świata przedstawianego w literaturze<sup>3</sup>,
- przede wszystkim oznacza to tyle, że świat literacki jest swoistym konstruktem słownym i jeżeli co „naśladuje”, to inne teksty, a nie rzeczywistość pozatekstową.

To jest pierwszy i najważniejszy znak estetyzacji. Mówiąc zatem o estetyce ponowoczesnej, musimy uwzględniać trzy poziomy:

- estetyki rozumianej jako nie-etyka (lub, przynajmniej, jako inna etyka), gdzie punkt ciężkości przesuwa się z działania na wygląd, z myślowej spekulacji na doświadczanie, z abstrakcji na konkret i co z czasem zostaje dowartościowane orzeczeniem, iż to, co estetyczne jest (zarazem) etyczne (Shusterman),
- estetyki rozumianej jako inna logika, logika mianowicie pozaracjonalna,
- i estetyki rozumianej potocznie jako estetycznej kreacji świata i jednostki, które muszą być i są świadomie zbudowanym wytworem (praktykowanie „ładności”).

Mówiąc o pierwszym aspekcie, obracamy się w istocie w kręgu estetyki pragmatycznej. Rzecz charakterystyczna, iż pojawiła się ona w refleksji i konstrukcji filozoficznej w latach dwudziestych/trzydziestych XX wieku za sprawą amerykańskiego pragmatyzmu i, prawdę mówiąc, do dziś czerpie stamtąd najdalej idące pomysły. Zarówno u Charlesa S. Peirce’a, Williama Jamesa, jak i Johna Deweya pojawił się krytyczny stosunek do filozofii spekulatywnej i skierował ich myślenie na łączenie teorii z praktyką. Dewey chciał wprowadzić doznanie estetyczne płynące na przykład z obcowania z dziełem plastycznym do codziennego życia, uczynić z tego aktu jedno więcej doświadczenie egzystencjalne, stąd też filozofia doświadczenia jawi się jako podstawowa dla niego kategoria filo-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 224.

zoficzna<sup>4</sup>. W jego rozumieniu doświadczenie estetyczne, mające u podstawy doświadczenie zmysłowe, nie jest i nie może być odezwane od całej sfery duchowości doznającego, jego intelektu, woli, myśli, staje się elementem tej całości. Jeżeli osiąga się stan swoistej harmonii między tymi doznaniem, człowiek czuje się uspokojony, szczęśliwy i swoje życie ma prawo odbierać jako skończone dzieło sztuki. Każde doświadczenie, nawet najbardziej codzienne i zwyczajne, może się stać przyczyną głębokiego zadowolenia i doznania estetycznego i jako takie wpływa na jakość naszego życia.

Renesans myśli pragmatycznej z lat trzydziestych nadchodzi w latach siedemdziesiątych za sprawą Richarda Rorty'ego (por. *Consequences of Pragmatism*, 1982), a zwłaszcza, późniejszego, Richarda Shustermana (*Pragmatist Aesthetics. Living Beauty. Rethinking Art.*, 1992, tłum. pol. *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, 1998). Shusterman przeciwstawia się w pierwszym rzędzie analityczno-poststrukturalistycznemu przeświadczeniu, iż wszystko jest zapośredniczone przez język i że nie mamy bezpośredniego dostępu do faktów. Kategoria „doświadczenia”, rozumiana zarówno mentalnie, jak – to zwłaszcza – zmysłowo, pozwala wyminąć te zapory i dotrzeć bezpośrednio do artefaktu. Uruchamia przy tym myślenie uwzględniające w silnym stopniu relacyjność zjawisk, stopniowalność, a przede wszystkim pozajęzykowość doznawania. Sztuka, doświadczenie estetyczne może się obyć bez języka, zjawisko estetyczne nie musi być nazwane, aby wywołać pożądany efekt, coś sprawia nam estetyczną przyjemność, coś nas przeraża – jakości tych doznajemy bezpośrednio. Na kwestie te zwraca u nas wielką uwagę Maria Gołaszewska. W rozumieniu pragmatyki człowiek jest tworem duchowo-cielesnym, w postrzeganiu świata, w jego recepcji udział biorą zarówno władze intelektualne, jak i zmysłowe, zarówno postawa interpretująca, jak i chłonąca, zarazem „naiwna” i „uczona”. Ciało zostaje włączone do procesu poznawania, poznaje mianowicie przez

---

<sup>4</sup> Por. John Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, Wrocław–Warszawa–Kra-ków–Gdańsk, Ossolineum 1975.

odczuwanie, co spełnia dawniejszy postulat Merleau-Ponty'ego, jak i współczesne tendencje aby dowartościowywać ciało (por. Lévinas i jego zasada rokoszowania się byciem w oparciu właśnie o zmysłowość i cielesność<sup>5</sup>); jak wiadomo, dziś staje się ono najczęściej obiektem zabiegów estetyzujących i w tym sensie jest degradowane, choć niesie w sobie również wielką obietnicę istnienia podmiotowego<sup>6</sup>.

Zatrzymajmy się teraz nad drugim aspektem, gdyż jest nader ważny. Estetyka współczesna weszła, jak się zdaje, na miejsce oświeceniowej racjonalności i stała się sposobem, modelem myślenia o świecie, rozumienia stosunków w świecie, kształtowania wzajemnych relacji, odczuć, wrażliwości etc., etc. Jest to zjawisko niezwykle doniosłe i zarazem dość czytelne przy minimalnym uwrażliwieniu na te właśnie artefakty. W dodatku dobrze się kojarzy i z hasłem „przeciw interpretacji” Susan Sontag i z Marquardowskim rozumieniem literatury jako kompensacji. O tym istotnym zwrocie pisał jakże trafnie i stosunkowo wcześniej Herbert Marcuse w swojej pracy *Eros i cywilizacja* (1955, wyd. pol. 1998). Wychodzi on tam mianowicie od opozycji Prometeusza i Orfeusza-Narcyza. W kontekście protestanckiej etyki pracy i rozwiniętego kapitalizmu Prometeusz „to bohater-archetyp zasady wydajności”, Orfeusz i Narcyz zaś są symbolami odmiennej, estetycznej rzeczywistości, rzeczywistości w której dominuje radość z bycia, oznaczają „głos, który nie rozkazuje, lecz śpiewa; gest, który daje i przyjmuje; czyn, który jest pokojem i kończy ciężką pracę podbijania, wyzwolenie od czasu, jednoczące człowieka z bogiem, człowieka z przyrodą”<sup>7</sup>. Orfeusz i Narcyz stoją po stronie Freudowskiego Erosa, a nie Thanatosa, ale

---

<sup>5</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. Małgorzata Kowalska, wstępem poprzedziła Barbara Skarga, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, zwłaszcza część II.

<sup>6</sup> Na ten temat por. Krystyna Wilkoszewska, *Estetyka pragmatyczna*, (w:) *Estetyki filozoficzne XX wieku*, pod red. K. Wilkoszewskiej, Universitas, Kraków 2000, s. 115–132.

<sup>7</sup> Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A. Warszawa 1998, s. 165–166.

nie oznaczają wąskiego kręgu *libido*, lecz pełne, całościowe rozumienie kultury, w której wszystkie elementy istnieją w harmonii wywołując poczucie braku represji, wolności. W tym kontekście świetnie mieści się, pisana zresztą w podobnych latach, książka Sontag *Przeciw interpretacji* (1964), która proponowała erotyzację procesu percepcji, namiętny i osobisty stosunek zamiast lektury sterowanej pytaniami pochodzącymi ze świata zewnętrznego, tzw. obiektywnego i sankcjonowanego przez określony system społeczny i tekstowy. Oznacza to dowartościowanie kategorii smaku, uwalnia od trzymania się sztywnych rygorów tego, co wypada. „Eros Orfeusza przeistacza byt; poprzez wyzwolenie opanowuje okrucieństwo i śmierć. Jego językiem jest pieśń, a pracą – gra. Żywot Narcyza to życie pięknem, jego istnienie jest kontemplacją. Wyobrażenia te należą do wymiaru estetycznego, i to w nim należy znaleźć i uprawomocnić ich zasadę rzeczywistości” – pisze Marcuse<sup>8</sup>. Marcuse wygłasza te opinie w obliczu „spełnionej historii”, zachodniego „społeczeństwa obfitości”, kiedy zasada rzeczywistości kapitalistycznej traci swoją moc i gdy osłabia się w związku z tym system represyjno-nakazowo-wydajnościowy, a znudzeni obywatele świata Zachodu zaczynają szukać dla siebie innych rozwiązań. Na zwalnianie miejsce wkracza inna rzeczywistość, jak ją określa, jest to właśnie rzeczywistość estetyczna. Wprawdzie „Trybunał teoretycznego i praktycznego rozumu, który ukształtował świat zasady wydajności, potępia egzystencję określaną przez wartości estetyczne”, lecz przecież ten „wewnętrzny związek między przyjemnością, zmysłowością, pięknem, prawdą, sztuką i wolnością”<sup>9</sup> stał się w II połowie XX wieku zjawiskiem oczywistym i ekspansywnym, w coraz wyższym stopniu pojedynczy człowiek w nim właśnie, a nie w zasadzie rzeczywistości opartej na wydajności, nakazie, represji i preskrypcji odnajduje egzystencjalne ukojenie i spełnienie. Rzecz charakterystyczna, że późniejsza o niemal pół wieku praca Heidbrinka podtrzymuje i potwierdza te intuicje sugerując, iż skupiają się one w nadrzędnym pojęciu melancholii i że ta zatem stała się współ-

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 176.

czesną postawą egzystencjalną i jako taka jest wiarygodnym wyrazem jednostki wobec upadku kultury i obcego, alienującego świata<sup>10</sup>. W tym bowiem momencie pojęcie doświadczenia estetycznego przestało się łączyć z określonymi instytucjami typu muzeum, galeria, sala koncertowa, książka lub teatr, które instytucjonalnie zostały powołane do eksponowania „piękna”<sup>11</sup>, lecz stało się pojęciem kształtującym całość ludzkiego środowiska i życia. Oznacza to m.in. akceptujący i pozytywny stosunek do przyrody, która z poziomu rzeczywistości podporządkowywanej człowiekowi stała się rzeczywistością współpracującą (najmniej zresztą w politycznych ruchach „zielonych”). Ponieważ jednak, jak pisał Kant, percepcja estetyczna to przede wszystkim kwestia intuicji, a nie pojmowania (rozumienia)<sup>12</sup>, oznacza to także ustanowienie innej logiki: logiki smaku estetycznego zamiast logiki racjonalności, bo dla Kanta świat estetyki jest przestrzenią spotkania zmysłów i inteligentnej wrażliwości, a nie chłodnego rozumu. „Estetyka jako dyscyplina ustanawia porządek zmysłowości przeciwko porządkowi rozumu” – pisze Marcuse<sup>13</sup>. W kwestiach smaku bowiem nie może być jednej reguły, smak jest polem praktykowania wolności, przestrzenią, gdzie przestają działać jakiegokolwiek mechanizmy nakazu, represji, preskrypcji. Rozkosz estetyczna jest subiektywna, ale jest twórcza: „w dokonywanej przez samą siebie swobodnej syntezie tworzy piękno”<sup>14</sup>. Cała zaś ta sytuacja, przywrócenie człowiekowi możliwości współpracy z przyrodą, pogodzenie z własnym miejscem w świecie, radykalna subiektywizacja bycia, zniesienie systemu represyjnego itp. sprawiają, iż niejako ponownie staje się on elementem świata, z którego wyгнаła go alienacyjna funkcja zasady wydajności w systemie kapitalistycznym (jak zresztą w każdym, gdzie praca stoi na pierwszym miejscu;

<sup>10</sup> Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne*, op. cit., s. 136–137.

<sup>11</sup> Gianni Vattimo określa je mianem „*loci deputati*” przeżycia estetycznego”, tegoż *Koniec nowoczesności*, tłum. Monika Surma-Gawłowska, wstęp Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków 2006, s. 45.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1964, s. 21.

<sup>13</sup> Herbert Marcuse, op. cit., s. 184.

<sup>14</sup> Herbert Marcuse, op. cit., s. 180.



uwagi i rozpoznania Marcusego w latach pięćdziesiątych przystawały właściwie tylko do świata zachodniego i Stanów Zjednoczonych, bo zresztą tamten czas nie domagał się jeszcze uwzględniania za każdym razem perspektywy innej niż euroatlantycka, dziś jednak można je rozszerzyć na znacznie większe obszary).

Problem ma, jak się wydaje, jeszcze jeden istotny aspekt, jest mianowicie miejscem konstytuowania się swoistej prawdy doświadczenia. Jeżeli prawda religijna uległa, przynajmniej na znacznych obszarach globu, sekularyzacji i nie jest już podstawą egzystencjalnych decyzji jednostki, jeżeli Historia, jak o tym była już wyżej mowa, przeżywa swój „koniec” (w znaczeniu wcześniej naszkicowanym) i „jest opowieścią, »jedną z wielu historii«<sup>15</sup>, niczego nie obiecuje, jeżeli z kolei nauka i technika muszą zawierać w sobie pierwiastek nowości, ponieważ to jest warunek *sine qua non* ich istnienia, a w dodatku dziedziny te cierpią na swoistą inflację „nowości”, to otwiera się pole dla prawdy rozumianej jako doświadczenie sztuki i retoryki<sup>16</sup>, czyli prawdy konstytuowanej estetycznie. Sztuka może być „nowa” w tym sensie, iż odkrywa światy, nazywa doświadczenia i ustanawia znaczenia, których nie znajdujemy już – albo: jeszcze – nigdzie indziej. W dodatku sztuka, o jakiej się tu mówi, traktowana jest nie tradycyjnie, jako awangardowa sztuka wysoka, lecz nowoczesnie, „masowo” i „popkulturowo”, a w takim rozumieniu rozdziela się jej upadek na dwa wątki: jeden oznacza „kres sztuki jako szczególnego zjawiska, odrębnego od innych sfer doświadczenia”, drugi „upowszechnienie się panowania mass-mediów”<sup>17</sup>. Prawda tak rozumianej sztuki może się realizować bez przeszkód, w interakcji między dziełem/tekstem a odbiorcą/interpretatorem, gdyż nie jest już metafizycznie rozumianą „stabilną strukturą”<sup>18</sup>, lecz nieustająco ponawianym wyda-

---

<sup>15</sup> Por. G. Vattimo, op. cit., s. 9.

<sup>16</sup> Tamże, s. 13

<sup>17</sup> Tamże, „(...) siła mass-mediów ma przede wszystkim charakter estetyczno-retoryczny”, przy czym za tę swoistą retoryczność uznaje się np. „wszelkie formy gwiazdorstwa”, organizowanie konsensusu społecznego itp.”, s. 89.

<sup>18</sup> Tamże, s. 69.

zeniem, które może przyjmować raz taką, a raz inną wartość w zależności od tego, w jakim środowisku mentalnym się spełnia<sup>19</sup>. Trafnie rozpoznaje i nazywa to zjawisko Grzegorz Działowski konstatując, że zjawisko sztuki (mówi o Instytucji Sztuki), nigdy nie miało raz na zawsze określonego charakteru, że rodzi się w praktyce ludzkiego indywiduum i zbiorowości, że ma zatem charakter zmienny i historyczny. To, co wczoraj nie było dziełem sztuki, dziś może nim być. Dowodem na to kariera sztuki awangardowej (a dodałbym przykład bardziej spektakularny, mianowicie karierę impresjonistów, którzy z „salonu odrzuconych” przeszli na najwyższą półkę obiektów malarskich), kariera ready-made’s, ponieważ Duchamp odważył się powiedzieć, że obiektem estetycznym może być dowolna rzecz, którą za taki obiekt zechcemy uznać; słowem – sakralność sztuki została zakwestionowana. To dobry przykład na ukazanie procesu zacierania granicy (przecież, jak widać, tylko umownej), między sztuką a rzeczywistością, między muzeum a ulicą. W awangardzie zakwestionowane zostało „(...) złudzenie nowoczesnej, po-Kantowskiej teorii estetycznej, że można skutecznie oddzielić sztukę od nie-sztuki; pokazała, że każda autentyczna twórczość zawsze sytuuje się na granicy sztuki i nie-sztuki (...)”<sup>20</sup>. Opinię tę wspiera mocnym sformułowaniem Wojciech Chyła, gdy mówi, iż „Na drodze nowej estetyzacji następuje powrót do sytuacji przedautonomiczności sztuki, do sztuki nie dającej się oddzielić od nie sztuki. W ten sposób ‘praktyki sztukopodobne’ (prof. Morawski) i mody wchodzą na miejsce sztuki”<sup>21</sup>. Na znaczeniu traci w tym kontekście pojęcie „przedmiotu estetycznego”, który w tradycyjnej estetyce był traktowany jako obiekt muzealny, obciążony specyficznym sensem i świętością. Kluczowym terminem staje się tu pojęcie Erfahrung, doświadczenie, przeżycie „pojmwane jako przeobrażenie, któremu ulega podmiot w chwili, gdy napotyka na coś, co ma dla niego napraw-

<sup>19</sup> Tamże, s. 112.

<sup>20</sup> Grzegorz Działowski, *Wokół parergonu*, (w:) *Estetyczne przestrzenie współczesności*, op. cit., s. 130–142, tu: 137.

<sup>21</sup> Wojciech Chyła, *Nowa estetyzacja i jej źródło: „maszyna widzenia”*, (w:) *Estetyczne przestrzenie współczesności*, op. cit., s. 53–61, tu: 61.

dę znaczenie”<sup>22</sup>. Zwraca się uwagę na to, że ta nowa estetyzacja nie dotyczy już poziomu dzieła czy twórczości, bo te szanse dawno zostały zdobyte (sztuka awangardowa, pop-art, brut-art, ready-made etc.), lecz że zmierza do „wymuszenia określonego odbioru”<sup>23</sup>. Jest ono o tyle ważne, że uwzględnia zdarzeniowość, przypadkowość, niesystemowość, wolność, a w końcu indywidualizm tego doświadczenia, co prowadzi w konsekwencji do tego, że jednostka ma prawo tak samo – wysoko lub nisko – oceniać zdarzenia ze sfery dziejowej, jak i te ze sfery doświadczenia estetycznego. Z kolei podmiotowość prowadzi do pojęcia Gemeinschaft. Miało ono charakteryzować sposób istnienia ludzi do romantyzmu, kiedy to ma miejsce narodzenie się państw nowoczesnych (Herder), które zaczęły forsować istnienie Gesellschaft<sup>24</sup>. Gemeinschaft oznaczało uznanie wolności i niezależności jednostki, brak podporządkowania instancjom zewnętrznym itp. Państwa nowoczesne, narodowe zaczęły stawiać na jedność wszystkich jednostek w obrębie pewnych całości państwowych, co oznaczało podporządkowanie interesów jednostki interesom państwa; od tej pory jednostka musiała ustępować przed pytaniami o idee większej całości. Ponieważ jednak idea państwa narodowego i autorytarnego została ostatecznie i dotkliwie skompromitowana w czasie II wojny światowej (choć stale się tu i ówdzie odradza, vide: Bałkany!, Korea Północna), powraca z nową siłą idea Gemeinschaft. Jednak istnienie w pojedynkę jest dziś bardzo utrudnione, nie można sobie pozwolić na takie niezależne istnienie, jeżeli chce się w świecie cokolwiek znaczyć. Wydaje się, że dziś mamy do czynienia ze swoistą dielaktyką tych dwóch kategorii: Gemeinschaft i Gesellschaft idą w parze, jednostka próbuje wywalczyć sobie tyle wolności, ile to jest możliwe i czuje się podporządkowana ideom Gesellschaft w stopniu, który jest konieczny (lub wymuszany, vide: Richard Senett).

---

<sup>22</sup> G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 114.

<sup>23</sup> Wojciech Chyła, *Nowa estetyzacja i jej źródło: „maszyna widzenia”*, op. cit., s. 61.

<sup>24</sup> Por. Cornelia Klinger, *Flucht. Trost. Revolte...*, op. cit., s. 172 i nast., 232 i nast.

Oczywiście, ten powszechny proces estetyzacji nie wszystkim wydaje się równie wartościowy. Wspominałem już o Marquardzie, ale również dla Wolfganga Welscha nie jest to zjawisko pożądane. Mówiąc najogólniej: jeżeli wszystko jest estetyczne, to nic nie jest estetyczne, wartość estetyczna jako taka zatracą się i rozmywa we współczesnej skłonności do estetyzowania rzeczywistości codziennej w każdym miejscu i za wszelką cenę. Kategorię estetyczności zastępuje, jak się wydaje, niebezpieczna kategoria „ładności”. Dlatego Welsch rozróżnia dwa poziomy estetyzacji: powierzchownej, codziennej i potocznej, której grozi łatwe ześlizgnięcie się w stylizację, banalizację i kiczowatość oraz głębokiej, psychologicznej i mentalnej, która inaczej pozwala definiować wartość egzystencji ludzkiej, w odbiorze świata uruchamia przede wszystkim poznanie estetyczne zamiast czysto racjonalnego, które – zdaniem wielu współczesnych umysłów – uległo nadmiernej instrumentalizacji i przez to się skompromitowało<sup>25</sup>. Według niego estetyka zajmuje stopniowo miejsce racjonalności, a rzeczywistość „staje się estetyczna zarówno w sensie nadmiaru oferowanych człowiekowi bodźców sensualnych, jak i w sensie utraty rysu realności, przez co przypomina świat fikcji” – komentuje jego postawę Wilkoszewska<sup>26</sup>.

Konsekwencją pośrednią tej zmiany jest silny impuls w kierunku indywidualizacji jednostki, teraz to od niej zależy, czym i jaka będzie. Bielik-Robson pisze, iż „Człowiek estetyczny – to formuła, która określa nowoczesną podmiotowość (...)”, zaś „Estetyzm – wewnętrzną plastyczność duszy, poddającą się kształtowaniu w myśl reguł improwizowanych (...)”<sup>27</sup>. Drugim – zwrócenie uwagi na ciało i cielesność; tu bierze bodaj swój początek współczesne i nowoczesne zarazem rozumienie ciała. Staje się ono integralną częścią człowieka, nie jest oddzielane od ducha, lecz z nim łączone, nie jest „delegowane” do wykonywania ciężkiej i pożytecznej

---

<sup>25</sup> Problemy te dyskutuje Stefan Morawski w *O swoistym procesie estetyzacji kultury współczesnej*, (w:) *Estetyczne przestrzenie współczesności*, op. cit., s. 29–42.

<sup>26</sup> Krystyna Wilkoszewska, *Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku*, (w:) *Estetyki filozoficzne XX wieku*, op. cit., s. 285.

<sup>27</sup> Agata Bielik-Robson, *Ima nowoczesność*, op. cit., s. 19.

pracy, zaś jako obiekt seksualny całe podlega erotyzacji. Ciało przestaje być ciałem rozumianym genitalnie, służącym do prokreacji, lecz staje się *in toto* obiektem rozkoszy cielesnej, która sama w sobie staje się przyjemnością i wartością. Orfeusz, o którym była mowa wyżej, staje się m.in. znakiem homoseksualności, w której widzi się przede wszystkim nierepresyjny, wolny i bogatszy stosunek do seksualności niż w kulturze heteroseksualnej, Eros orficki staje się pełniejszy, pluralistyczny, a jego wartość leży w dostarczaniu czystej rozkoszy<sup>28</sup>. Ciałem się jest, nie tylko się je ma. Ciało, które się ma, może podlegać upiększaniu i wtedy jest traktowane przedmiotowo; ciało, którym się jest dostarcza wszelkiej rozkoszy, jest miejscem i duchowej, i cielesnej twórczości, medium doznawania świata, prowadzi w konsekwencji do jego akceptacji, mobilizuje do kształtowania „dobrego życia”, a przez umiłowanie piękna prowadzi, według Platona, do dobra.

---

<sup>28</sup> Por. Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, op. cit., s. 174–175.

## Kamp i jego nowoczesne (po)wiązania

---

Kamp trzeba rozpatrywać na tle powszechnej estetyzacji ludzkiego doświadczenia i świata, która to świadomość przebija się coraz częściej z pism ważnych egzegetów współczesności, by wskazać tylko na Shustermana, Baumana, Gołaszewską, Marcusego, Welscha, Sontag i in.. Właśnie ta ostatnia już dość dawno charakteryzowała kamp jako przesadę, sztuczność, grę, teatralizację, maski (*Notes on Camp*, 1964). „Camp ist die konsequent ästhetische Erfahrung der Welt. Es stellt den Sieg des »Stils« über den »Inhalt« dar, des »Ästhetischen« über das »Moralische«, der Ironie über die Tragödie”<sup>1</sup>. („Kamp jest konsekwentnie estetycznym doświadczeniem świata. Stawia ‘styl’ ponad ‘treścią’, ‘estetyczne’ ponad ‘moralnym’, ironię ponad tragedią”). Kamp zmieniał, jej zdaniem, stosunek do poznawczości: z poziomu racjonalności przesuwiał ją na poziom tego, co estetyczne, na poziom smaku, to zaś oznaczało odchodzenie od tradycyjnej epistemologii, opartej na paradygmacie poznawczej racjonalności, gdyż smak nie podlega standaryzacji. Sontag wspomniała przy tym o związkach kampu z homoseksualnością, ale zrobiła to jeszcze delikatnie, późniejsze refleksje dotyczące tego zjawiska w bardzo silnym stopniu identyfikują kamp z kulturą, estetyką, a zwłaszcza wrażliwością homoseksualną (gejowską)<sup>2</sup>. Herbert Marcuse udowadniał, że nastąpiło

---

<sup>1</sup> Susan Sontag, *Anmerkungen zu Camp*, (w:) *Kunst und Anti-Kunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt am/Main 1982, s. 322–241, tu: 335. Por. wersję polską, *Notatki o kampie*, tłum. Wanda Wartenstein, „Literatura na Świecie” 1979, nr 9.

<sup>2</sup> Por. Maria Gołębiewska, *Kamp jako postawa estetyczna. O postmodernistycznych uwikłaniach*; Jack Babuscio, *Kino campu (camp i wrażliwość gejowska)*, tłum. Marek Łata, (w:) *Matki, córki i kochanki. Kobiety w dramacie XX wieku*.

przesunięcie od projektu prometejskiego (służba, społeczeństwo, praca) do projektu narcystyczno-orfejskiego (rozkoszowanie się, estetyzacja, jednostkowość, gra). „Tradycja klasyczna przypisuje Orfeuszowi wprowadzenie homoseksualizmu. Tak jak Narcyz, odrzuca on normalnego Erosa nie dla ascetycznego ideału, lecz dla Erosa pełniejszego”<sup>3</sup>. Współcześni badacze wskazują wyraźnie na Oskara Wilde’a, który połączył w jedno figurę zniewieściałego dandysa z homoseksualizmem i w nim zresztą upatruje się najodleglejszy przejaw kampowości. „Pozę i postawę Wilde’a, a także *camp* i *queer* w ogóle, można rozumieć znacznie szerzej, jako zmaganie z normą dotyczącą płci i seksualności” – pisze Tomasz Basiuk<sup>4</sup>. Jack Babuscio mówi, iż „Cztery podstawowe cechy decydują o campie: ironia, estetyzm, teatralność i humor”<sup>5</sup>. Przy czym estetyzm rozumie jako „pogląd na sztukę; jako pogląd na życie oraz jako praktyczną skłonność rzeczy i osób”, zaś humor jako „efekt dostrzegania wyraźnej niezgodności pomiędzy przedmiotem, osobą lub sytuacją, a ich kontekstem”<sup>6</sup>. Jest to kultura – podobnie jak ponowoczesna kultura postmodernizmu – odwołująca się do wizualności, do demonstracji, do mody, gestu, spektaklu, zachowania, formy (w architekturze i nie tylko). Kieruje się logiką postrzegania, w czym nawiązuje do fenomenologii Huserla w interpretacji Merleau-Ponty’ego, wedle którego właśnie owo „ja postrzegam” jest najważniejsze<sup>7</sup>. „Źródło prawdy byłoby partykularne, relatywne, ludzkie” – pisze Descombes<sup>8</sup> (podkr. autora), przy czym,

---

Materiały uzupełniające pod red. Małgorzaty Sugierey, Kraków 2002, (maszynopis powielony).

<sup>3</sup> Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski, Wyd. Muza S.A., Warszawa 1998, s. 174.

<sup>4</sup> Tomasz Basiuk, *Casus Wilde’a: homoseksualizm i tożsamość odmieńca od końca XIX wieku*, (w:) XXX, s. 323.

<sup>5</sup> J. Babuscio, op. cit., s. 86.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 87 i 93.

<sup>7</sup> Por. Richard Schechner: „(...) performans jest przede wszystkim kwestią oka i ucha”, (w:) *Performatywność*, s. 155.

<sup>8</sup> Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. Bagdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Wyd. Spacja, Warszawa 1997, s. 82.

dodaje, jest to źródło absolutne. Miejscami kształtowania szczególnej formy kultury kampu jest balet, opera, kino, performance w sztuce, czyli wszystkie działania, które odwołują się do doświadczenia widzenia, doświadczenia zmysłowego. Wydawało się, że kultura kampu nie podlega ocenie w kategoriach moralnych, lecz tylko estetycznych (co na początku wydawało się dosyć gorszące), ale Shusterman i Mafesoli są zdania, iż ostatecznie każdy wybór estetyczny dokonywany jest także z jakiegoś stanowiska moralnego (dlaczego to, a nie tamto nam się podoba), ergo: każde doświadczenie estetyczne ma również, w szerokim sensie, wymiar moralny<sup>9</sup>. I inaczej być chyba nie powinno. Czytam u Filipiak taki na przykład *passus*: „Rozwinęła się z tego – z tej mimo wszystko niemożliwości ucieczki do końca – dziwna przyjaźń, rodzaj porozumienia, raczej teatralnej inscenizacji, do której zapraszałyśmy tę czy inną dziewczynę, rozważając możliwość jej przyszłego uwiedzenia w tonie godnym francuskich libertynów (...). Moje życie staowało się książką – zbyt nierzeczywiste, bym mogła o nim komukolwiek opowiedzieć, a jednak wyróżniające mnie z tej mnogości losów wpadających nieodmiennie w marszrutę dziecka i męża, teściów i mieszkania, pralki i samochodu”<sup>10</sup>. Dziś coraz dobitniej zdajemy sobie sprawę, że takie kategorie, jak ironia, śmiech, wrażliwość estetyczna i preferencje stąd wynikające, gra, maska itd. są wyrazem określonych wyborów poznawczych i moralnych, więc nawet jeśli nie odpowiadają normie społecznej, winny być szanowane. Myślenie kategoriami inności, różnicy, relatywności, przygodności itp. jak najbardziej legitymizuje takie stanowisko. „Sontag określa kampf jako dandyzm dwudziestego wieku, który nie czyni różnicy między przedmiotem unikatowym a produkowanym masowo” – pisze Gołębiowska<sup>11</sup>. W tym zauważeniu tkwi ważne rozpoznanie: dandy z epoki Wilde’a pielęgnował swoją wyjątkowość, elitarność, kultura kampu nie dba o rozróżnienia i hierarchie, chce być powszechna i demokratyczna. Wydaje się, że jeżeli nawet zro-

<sup>9</sup> Por. M. Gołębiowska, dz. cyt., s. 164.

<sup>10</sup> Izabela Filipiak, *Perszing z tomu Niebieska menażeria*, Wyd. Sic!, Warszawa 1997, s. 90.

<sup>11</sup> Maria Gołębiowska, op. cit., s. 155.



działa się w środowiskach homoseksualnych z ich najbardziej intymnej potrzeby demonstracji własnej odmienności, skłonności do przebijania się, a także – co pewnie ważniejsze – konieczności życia w masce z powodów obyczajowo-środowiskowych, to dzisiaj stała się zjawiskiem powszechnym i nie da się ograniczyć wyłącznie do środowiska homoseksualistów, pomimo stanowczych manifestacji jej ekskluzywności<sup>12</sup>. Ponieważ kamp, który początkowo, właśnie w środowiskach gejowskich, łączył w sobie myśl i wyraz, świadomość i styl, stał się współcześnie przede wszystkim stylem, językiem, modą, sposobem „podawania” siebie innym i uwrażliwieniem na to, jak (od)noszą się (do nas) inni. Richard Schechner zwraca uwagę na siłę performatywności, gdy mówi, że obok „genu homoseksualizmu” istnieje „styl gejowski”, ale te nie są ze sobą trwale ani strukturalnie sparowane: istnieją homoseksualiści, którzy odgrywają w życiu rolę heteroseksualistów i istnieją heteroseksualiści, którzy „mogą zdecydować się na gejostwo. Rzecz więc, jego zdaniem, nie w genetyce jako takiej. Ważne jest zarówno to, jak się spełnia (*perform*) swoje życie, jak i to, jakie prawa i konwencje nim kierują”<sup>13</sup>. Jest to więc ważny sygnał związania kultury kampu z performatywnością.

Bogdan Baran uważa, że Sontag zresztą, iż kamp jest trzecim stopniem wrażliwości; pierwszym miałyby być wrażliwość moralna kultury wysokiej, drugim – napięcie między pasją moralną a estetycznym zaangażowaniem awangardy, trzecim zaś – wrażliwość wyłącznie estetyczna<sup>14</sup>. Warto przypomnieć, iż dla Michela Foucault programowy estetyzm był swoistym ucieleśnieniem egzystencjalnego lęku, kiedy okazuje się, że zawodzą wszystkie inne „systemy naprowadzające” na współpracę ze społeczeństwem lub kiedy to (mieszczańskie) społeczeństwo się/nas odrzuca. Ucieleś-

---

<sup>12</sup> Por. Babuscio, *Kino campu...* pisze: „Określenie „camp” opisuje te cechy osoby, sytuacji bądź działania, które wyrażają wrażliwość gejowską lub stanowią jej efekt. Camp nigdy nie jest rzeczą czy osobą per se, to raczej związek między czynnościami, osobami, sytuacjami i homoseksualizmem”, s. 85.

<sup>13</sup> R. Schechner, *Performatywność*, dz. cyt., s. 178.

<sup>14</sup> Cyt. za M. Gołębowską, s. 157 (Baran, *Postmodernizm*, s. 142, sprawdzić).

nienie takiej postawy widział w twórczości Baudelaire'a<sup>15</sup>; być może jest to jedna z przyczyn, dla których jego właśnie uznaje się za poetę otwierającego wielką przygodę modernizmu europejskiego. Performans jest kategorią z tego poziomu, poziomu estetyki. Mówi się wręcz o „zwrocie performatywnym”, co ma oznaczać, że wszelkie istnienie w kulturze ma cechy zdarzenia, doświadczenia (tak czy inaczej definiowanego), jest wyborem, demonstracją, przedstawieniem<sup>16</sup>. Nie trzeba dodawać, iż jest to także kultura z gruntu miejska, przez miasto (recte: miejską nudę) i dla miasta (czyli jego mieszkańców) wytworzona. W tym miejscu z kolei kamp łączy się z melancholią. Od czasów Baudelaire'a coraz częściej „przestrzenią melancholii stawało się miasto. Miasto jako wyraz kultury, w której króluje stagnacja, poczucie braku celu i sensu istnienia. Gdzie zanikają wszelkie preferencje, hierarchie wartości i zróżnicowania, co prowadzi do substancjalizacji pozoru i zjawiskowości”<sup>17</sup>. Można by od razu dopowiedzieć, iż na przykład postmodernistyczna predylekcja do cytowania, do gry intra- i intertekstualnej, nosi w sobie cechy kampowości. Kultura kampu, estetyzacja w ogóle stają się wielką narracją współczesności, która obejmuje kilka podstawowych sfer ludzkiego funkcjonowania: świadomość, modę, styl, upodobanie sztuczności i maski, stosunek do innego, także do ciała i zagadnień cielesności (łącznie z problemem marginalizowania śmierci), miejskość, ironię, sekularyzację, zaangażowanie i jednoczesny dystans, łączy w jedno kulturę wysoką i popularną itd. Przede wszystkim chodzi jednak o to, że coraz wyraźniej pragniemy zacierać różnice między sztuką (sztucznością, fikcją) a rzeczywistością (w świecie internetu może to nawet gwarantować powodzenie), zaś swoje życie chcemy kształtować jak dzieło sztuki (pisali o tym m.in. Foucault, Featherstone, Baudril-

<sup>15</sup> Por. Agata Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Universitas, Kraków 2004, s. 64–65.

<sup>16</sup> Por. Ewa Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48–61; zob. także tekst Anny Zeidler-Janiżewskiej, *Perspektywy performatywizmu*, tamże, s. 34–47.

<sup>17</sup> Marek Bieńczyk, *O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, „Res Publica Nowa” nr 6 z 1993, s. 33, 130.

lard, Welsch, Marquard). Estetyka, zdaniem Shustermana, nabiera znaczeń etycznych jako sposób istnienia po prostu, jest traktowana jako pewna całość, podstawa funkcjonowania jednostki w świecie ludzi, co nadaje jej właśnie owe cechy etyczne. „Jeśli się uzna kamp za pewien rodzaj estetycznej postawy, która nie może ująć przed moralnym zaangażowaniem, kamp okaże się sposobem rozwiązywania pewnych postmodernistycznych problemów (...)” – pisze Gołębiewska<sup>18</sup>. Innym rezultatem tego procesu, bardziej neutralnym i nie związanym z preferencjami seksualnymi jest ukształtowanie się wzorca „człowieka estetycznego”.

Homo aestheticus, który w swoich zachowaniach, reakcjach, miarach, wyborach kieruje się głównie smakiem, poczuciem estetyki, piękna, paralogią, a w najszerszym i najwyższym wymiarze regułą „dobrego życia” pojawia się w momencie, kiedy tracą na znaczeniu funkcjonujące dawniej modele porządkujące: wymiemy tylko systemy hierarchiczne społeczeństw feudalno-monarchicznych, religie, oświeceniową racjonalność, nowoczesną wiedzę (naukę), utopie państwa socjalnego, sprawiedliwego państwa proletariackiego itp. Człowiek taki (społeczeństwo estetyczne jako całość) uruchamia w znacznie silniejszym stopniu strategię estetyczne, które pozwalają mu mieć poczucie, że nie poddaje się bezwolnie społecznemu dryfowi, lecz że panuje nad swoim życiem, nadaje mu kierunek i wyposaża w sens. W przeciwieństwie do strategii gier językowych opisanych przez Lyotarda w *Kondycji ponowoczesnej* (za Wittgensteinem) i w wielu tekstach Baumana, które mają prowadzić przede wszystkim do osiągnięcia zamierzonego efektu (celu) rynkowego, do przekonania partnera itp., czyli ustanowienia pewnego prymatu mojego (mojej mowy, mojego komunikatu, w gruncie rzeczy odwołującego się stale do określonego i czytelnego socjalnego zaplecza powszechności), strategia estetyczna uwalnia komunikat od wszelkiego preskrytywizmu, pozwala wybierać, zachowuje szacunek dla wolnego wyboru odbiorcy. Sabine Giehle przywołuje w pracy pt. *Die ästhetische Gesellschaft*

---

<sup>18</sup> Maria Gołębiewska, op. cit., s. 180.

[Społeczeństwo estetyczne] koncepcję Siegfrieda J. Schmidta<sup>19</sup>, według którego działanie estetyczne opiera się na kilku zasadach: jest wolne od żądzy władzy (panowania, podporządkowania, *herrschaftsfrei*, z czym można dyskutować, bowiem każdy akt mowy jest już swoiście rozumianą przemocą), jest niepragmatyczne, nie odwołuje się do żadnego obowiązującego systemu itp. Nie odwołuje się, ponieważ rzeczywistość jako taka uznana została za niestabilną, zmienną, a w każdym razie mocno w swojej ontologii i sile sprawczej podejrzaną, jako taka zatem nie może ani generować spójnych systemów poznania/działania, ani tym bardziej oczekiwać, że będą one realizowane. Podstawowa opozycja, jaka się tu konstituuje ma z jednej strony niestabilną, nieoczywistą rzeczywistość, a z drugiej strony konwencje estetyczne, które są tylko konwencjami, mogą się zmieniać nie tylko z epoki na epokę, lecz z jednostki na jednostkę. Mowa estetyczna (komunikat estetyczny) może się obawiać pewnych sankcji w przypadku rozejścia się danego komunikatu z tym, co odbierane jest w społeczeństwie jako ważne, prawdziwe, istotne etc., ale i te kwestie, jak wiemy, podlegają konstytucji ze strony pewnych grup czy społeczności, są zmiennie i mają charakter historyczny (pisał o tym obszernie Stanley Fish nazywając takie konstelacje głosów „wspólnotami interpretacyjnymi”). Na tym polega dzisiejszy pragmatyzm. Rzeczywistość jako taka, sama w sobie, jest w gruncie rzeczy „pusta”, trzeba pewnego wysiłku interpretacyjnego, aby nadać jej sens. Komunikat estetyczny nie musi się nawet w ogóle odnosić do rzeczywistości, dziś jak wiadomo coraz chętniej rozumiemy literaturę jako świat sam w sobie, jako konstrukt artystyczny, wcale odległy od rzeczywistości „naprawdę”. Jeszcze wyraźniej widać to w innych sztukach. „(...) w dziele sztuki nie doświadczamy samego faktu, lecz jego przedstawienia” – pisze ostrożnie Richard Schechner<sup>20</sup>. To jednak, co obowiązywało przynajmniej do końca XIX wieku, czyli rozdzielenie komunikatu estetycznego od obrazu

<sup>19</sup> Sabine Giehle, *Die ästhetische Gesellschaft. Legitimation und Gerechtigkeit in der Postmoderne. Eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard*, Verlag für Entwicklungspolitik Breitenbach GmbH, Saarbrücken 1994, s. 219–360.

<sup>20</sup> Richard Schechner, *Co to jest performans?*, s. 147.

rzeczywistości, zostało współcześnie wymieszane, a nawet zrównane co do stopnia swojej „prawdziwości”, obowiązywania itp. Rzeczywistość bowiem podlega tym samym prawom co sztuka, a nawet, jak głosi Iser czy Marquard, sztuka bywa dokładniej „rzeczywistością” niż życie. Wolfgang Iser powiada (ze stanowiska nowoczesnego fenomenologa), iż nie ma różnicy między fikcją a rzeczywistością, jest to tylko kwestia ustrukturywania komunikatu, ta zatem (nie)pewność przenosi się na całość komunikacji społecznej. Z mowy estetycznie ukształtowanej można wyprowadzić dowolnie wiele modeli rzeczywistości, gdyż ostateczny tekst powstaje w interakcji między odbiorcą a jakimkolwiek tekstem kultury, co samo z siebie uwalnia sposób patrzenia i sądzenia od ciężaru pragmatyczności, wcielania go w życie itd.

Naturalnie, całe to myślenie możliwe jest tylko w obrębie ludzi, którzy rozumieją reguły tej gry estetycznej, umiejętności identyfikacji komunikatu estetycznego jako komunikatu estetycznego właśnie, a nie ideologicznego, propagandowego, moralnego czy jakiegokolwiek innego. Z takim przypadkiem niezrozumienia konwencji mieliśmy do czynienia w przypadku słynnej instalacji z papierem przywalonym głazem wystawionej w Zachęcie kilka lat temu, co pewni politycy pojęli jako prowokację antyreligijną i – personalnie – antypapieską i postanowili ów głaz usunąć. O roli niekompetencji kulturalnej w rozumieniu komunikatów estetycznych we współczesnym wymieszanym społeczeństwie pisał przenikliwie Marcin Czerwiński w pracy *Przyczynki do antropologii współczesności*. Wprowadzenie i uznanie konwencji estetycznej prowadzi do zniesienia dogmatów, zwiększenia tolerancji, pluralizmu opiniotwórczego etc. Współczesny odbiorca sztuki ma wolność wyboru interpretacji, gdyż zniknął z dzieła Interpretator, ów głos społecznej moralności, strażnik (jedynej) prawdy, o którym pisał, odnosząc się do powieści XIX-wiecznej, Michał Głowiński.

Wszystkie te głosy, mniej czy bardziej wyraźnie, zwracają uwagę na swoistą miękkość zachowań dandysa/geja, które w dawniejszym dyskursie nazywano zniewieścieniem. Dziś zachowania takie nazwalibyśmy raczej efektem zdolności performatywnych, które wzrastają w miarę tego, jak twardy dyskurs heteroseksualny ulega

osłabieniu i musi dopuszczać w swoje sąsiedztwo dyskursy inne, mniejszościowe wprawdzie, ale coraz silniejsze. Baudrillard w książce *O uwodzeniu*<sup>21</sup> mówi o „zmięczeniu psychoanalizy i seksualności jako struktur mocnych” (s. 11) i wejściu na ich miejsce gry, maski, Goffmanowskiego teatru, wyzwania, strategii pozorów itp. Wszystko to zatem, co mieściło się, a nawet u swoich początków potajemnie konstituowało dyskurs homoseksualny podlega tu wzmocnieniu i zyskuje swoistą legitymizację kulturową, rzecz można – paradygmatyczną. Kultura dandyzmu, kultura przesady, teatralizacji, fantazmatu, przebierania, która dziś wyraża się właściwie wszechobecną figurą *drag queen* staje się coraz bardziej powszechna i akceptowana, co więcej – można powiedzieć, że ze środowisk niszowych wychodzi na forum i staje się współczesną *doxa*. Można tę myśl udobitnić i dopowiedzieć (choć w nieco ryzykowny sposób), że to niszowe zachowania homoseksualne, wynikające z jednej strony z potrzeby uzewnętrznienia swojej inności i ekscesywnych pragnień, a z drugiej – z opresywności świata zewnętrznego stały się źródłem powszechnego dzisiaj doświadczenia, doświadczenia performatywności, zachowań performatywnych. Nie bez powodu Baudrillard mówi o dyskursie heteroseksualnym jako figurze obłożonej twierdzy<sup>22</sup>, która istnieje tylko dzięki rygorystycznym zakazom/nakazom, ale która podmywana jest przez procesy cywilizacyjno-mentalne, gdzie znaki stają się coraz bardziej puste, pozbawione odniesień, otwierające się na nicość (s. 74). W tym świecie właśnie umieścić chyba należy kulturę gejowską, kulturę bez telosu, kulturę gry, intensywnego doświadczenia, maski, przebrania, uwodzenia. Baudrillard mówi, że „Uwodzimy naszą śmiercią, naszą słabością i pustką, która nas nawiedza” (s. 82). Z poziomu niewinnej gry przeskakujemy aż na poziom metafizyki i eschatologii, który w doświadczeniu homoseksualnym doskwiera być może bardziej niż w innym. Dręczy na przykład poczuciem dojmującej nieciągłości bytu (pisał o tym przenikliwie

<sup>21</sup> Jean Baudrillard, *O uwodzeniu*, tłum. Janusz Margański, Wyd. Sic!, Warszawa 2005 (cytaty zaznaczam w tekście).

<sup>22</sup> „Twierdza falliczności posiada wszelkie znamiona warowni, to znaczy oznaki słabości”, tamże, s. 19.

Bataille), świadomością totalnej przygodności istnienia, której nie legitymizuje łańcuch bytów z nas zrodzony, co w kulturze heteroseksualnej uchodzi za dowód celowości i zarazem zapowiedź jakiejś ciągłości. Doświadczenie homoseksualne można by zatem uznać za *par excellence* melancholijne. Melancholijne w ponowoczesnym sensie filozoficznym (nie tradycyjnie psychologicznym), które oznacza zwiększoną świadomość gry pustymi znakami, alegorycznością, konstruowaniem własnego doświadczenia z rozbitych fragmentów dawniejszej rzeczywistości, nadawania istnieniu znaczenia wyłącznie poprzez arbitralne decyzje, wybory itp. Francuski socjolog mówi dalej o uwodzeniu jako niespożytej sile kobiecości (która tracić ma na znaczeniu w miarę, jak dyskurs feministyczny zmierza do zagarnięcia pól przynależnych mężczyznom). Uwodzić znaczy osłabiać, ale i być słabym. Gonzalo Gombrowicza, kiedy znalazł się oko w oko z męskim majorem Kobrzyckim, ucieka w kobiecość, w miękkość, ucieka w słabość i ta słabością się broni. „Ze strachu więc w Kobitkę zmiękł; a gdy Kobitą jest, już się nie boi! Bo i cóż Kobicie do pojedynku! (...) W płacz; a płacz jęczący: – Myślałem, że ty mnie przyjacielem jesteś, przecie ja ci przyjacielem jestem. Co ciebie ten stary tak przekabacił, lepiej byś ty, zamiast starego Ojca stronę trzymać, z Młodymi się złączył, im jakiej takiej swobody pozwolił, Młodego przed tyranią Pana Ojca bronił!”<sup>23</sup>. Kultura homoseksualna jest więc zawsze w pobliżu, uwodzi, czaruje, zmienia maski, odwraca się od (re)produkcji w stronę sztuki (i sztuczności !) zwracając uwagę nie tylko na to, co pożyteczne, lecz i na to, co przyjemne, zmysłowe, zmienne, niestabilne, kreatywne i kreacji się domagające. Jej myśl i aktywność lokuje się nie tam, gdzie przestrzeń wypełnia oczywisty sens, lecz tam właśnie, gdzie sens umyka, ściera się, jest palimpsestowy lub gdzie go zgoła nie ma. Takie miejsca nasycane znaczeniem, znaczeniem swoistym, opartym na grze, na performansie, sensie zatem ulotnym i arbitralnym.

---

<sup>23</sup> Witold Gombrowicz, *Trans-Atlantyk. Dzieła*, tom III, pod red. Jana Błońskiego, WL, Kraków 1986, s. 59.



Kulturę i gejowski sposób odczuwania można by wpisać w formułę człowieka „estetycystycznego” (na wzór „racjonalistycznego”), według określenia Wolfganga Welscha, który tym się różni od zwyczajnego człowieka estetycznego, że „moment p o i e t y c z n y nie jest ukierunkowany na zewnątrz (na wytwarzanie dzieł), lecz do wewnątrz (na kształtowanie własnego życia)<sup>24</sup>. To zaś, ta postawa może być oceniana rozmaicie: jako skrzywiona i niepełna (bo społeczna) lub jako dobitnie etyczna, bo właśnie w dobie rozpadu społecznych systemów ubezpieczających zwraca uwagę na to, co podstawowe: na jednostkę, jej pracę nad sobą i osobisty sposób odczuwania świata. Może to nie najgorszy wybór.

Po tym ekskursie chcę jeszcze raz wrócić do kampu. Jako estetyka sztuczności, gry i maski współpracuje z kilkoma poziomami współczesnej egzystencji i staje się osią przewodnią kilku dyskursów.

Po pierwsze z estetyką, a właściwie z tym, czym estetyka stała się dzisiaj, czyli z estetyzacją. Różnica jest zasadnicza, gdyż kantowsko rozumiana estetyka kojarzyła się ze wzniosłością i głębokim przeżyciem i stanowiła immanentny, naturalny składnik dzieła wysokiego, estetyzacja zaś jest świadomym upiększaniem życia, sztuczną grą ze znakami piękna. To głęboka różnica, a kamp w tej grze pustymi znakami piękna poniekąd się specjalizuje.

Po drugie kamp łączy się, czy bywa łączony, raz mocniej, raz słabiej, z kulturą i wrażliwością homoseksualną. Mówi się nawet, że kamp był sposobem mówienia o problemach homoseksualistów w czasach, gdy ten był tabuizowany i gdy obowiązywał pewien niebezpośredni, omowny, kod. Kamp był zatem swoistym językiem, którym homoeroci między sobą się komunikowali, ale także językiem, którym opowiadało się zewnętrznemu odbiorcy o swoich problemach.

Po trzecie kamp, przez swoją teatralność i sztuczność, łączy się z performatywnością. Koncepcja ciała jako materiału do poka-

---

<sup>24</sup> Wolfgang Welsch, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, tłum. Katarzyna Guczalska, red. naukowa Krystyna Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2005, s. 51.



zania i, z drugiej strony, koncepcja seksualności jako zachowania-do-odegrania, zachowania które można inscenizować (kim jest na przykład drag queen w akcie przebrania?), w koncepcjach queerowych zbliża do siebie te dwa dyskursy: kampowy i performatywny. Performans można by zatem uznać za sposób realizowania się kampowości.

Wreszcie, po czwarte, kamp wiąże się także z ponowocześnie rozumianą melancholią, a to dzięki świadomości rozpadu tradycyjnej kultury, w której rozmaite jej elementy miały swoje stałe miejsce i „twarde” znaczenie. Dziś mamy poczucie symulakryzacji i „nieznośnej lekkości” życia, z którego oczywisty sens wyciekł, operujemy zatem znakami pustymi budując z nich sztuczne światy, dowolnie piękne i rozkoszne z pełną świadomością, że brak im trwałości.

## Nota bibliograficzna

---

*POSTne literaturoznawstwo* – prwdr. „Przegląd Humanistyczny” 2010, nr 5–6, s. 5–24.

*Projekt krytyki etycznej* – prwdr. jako tekst wprowadzający do mojej książki *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Universitas, Kraków 2005, s. 11–30.

*Trzy utraty. I trzy pożytki* – prwdr. w zbiorze *Dwudziestowieczność*, pod red. M. Dąbrowskiego i T. Wójcika, Warszawa 2004, s. 43–68.

*Struktury poznawcze powieści modernistycznej (zarys)* – prwdr. w zbiorze *Modernistyczne źródła dwudziestowieczności*, pod red. M. Dąbrowskiego i A.Z. Mako-wieckiego, Warszawa 2003, s. 99–115.

*Modernizm, awangarda, postmodernizm – projekt całości* – prwdr. w tomie pozjazdowym pt. *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków 22–25 września 2004*, zespół redakcyjny: Małgorzata Czermińska (przewodnicząca), Stanisław Gajda, Krzysztof Kłosiński, Anna Legeżyńska, Andrzej Z. Makowiecki, Ryszard Nycz, Universitas, Kraków 2005, tom 2, s. 392–406. Tekst ten, a raczej podjęta w nim problematyka, jest dla mnie wciąż pewnym wyzwaniem, wracałem do niej więc zmieniając tekst pierwotny, tu przedrukuję ostatnią jego wersję.

*Dyskurs jako przedmiot komparatystyki* – prwdr. w zbiorze pt. *Komparatystyka dzisiaj*, tom I, red. Edward Kasperski i Ewa Szczęsna, Universitas, Kraków 2010, s. 114–126.

*Pogranicza kulturowe. Kilka pytań i parę konstatacji* – prwdr. jako wstęp do tomu *Drohobycz wielokulturowy. Bagatokulturowy Drogobicz*, red. Mieczysław Dąbrowski i Wiera Meniok (wersja dwujęzyczna), Elipsa, Warszawa 2005, s. 13–26.

*Exemplum I: Większość versus mniejszość – dialektyka dyskursu* – prwdr. jako wstęp do tomu *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, tom IV pt. *Mniejszości*, pod red. Mieczysława Dąbrowskiego, Warszawa 2005, s. 7–21 (tam pt. *Problematyka mniejszości narodowo-etnicznych, kulturowych i seksualnych w literaturach słowiańskich po 1989 roku*).

*Exemplum II: Dyskurs płci jest zmienionym wstępem* (dodałem także tytuł) do pracy zbiorowej pt. *Lektury płci. Polskie (kon)teksty*, pod red. M. Dąbrowskiego, Elipsa, Warszawa 2008, s. 7–11.

*(Auto)biografia, czyli próba tożsamości* – prwdr. w zbiorze *Autobiografizm – przemiany, formy, znaczenia*, pod red. H. Gosk i A. Zieniewicza, Warszawa 2001, ss. 35–56.

*Fantazmat żydowski w literaturze polskiej* – prwdr. jako *Wstęp w: Pisarze polskozydowscy XX wieku. Przybliżenia*, red. Mieczysław Dąbrowski i Alina Molisak, Elipsa, Warszawa 2006, s. 7–31.

*Swój/obcy/inny. Kontynuacja* – prwdr. „Przegląd Humanistyczny”, LI, 2007, nr 3, s. 1–10.

*Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej* – prwdr. w „Porównania” 2008 nr 5, s. 93–111.

*Ponowoczesna melancholia. Modelowanie rozumienia*, w: *Literatura, kultura i język polski w kontekstach i kontaktach światowych. III Kongres Polonistyki Zagranicznej, Poznań 8–11 czerwca 2006 roku*. Praca zbiorowa pod red. Małgorzaty Czerwińskiej, Katarzyny Meller, Piotra Fliczińskiego, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 19–32.

*Estetyka melancholii w prozie Schulza jest polską wersją tekstu pt. „Aesthetics of Melancholy in Bruno Schulz’s Writing”*, w: *(Un)masking Bruno Schulz. New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reintegrations*, ed. by Dieter de Bruyn and Kris van Heuckelom, Rodopi, Amsterdam, New York, NY 2009, s. 307–325.

*Powszechna estetyzacja jest fragmentem większego tekstu pt. Estetyka współczesnej melancholii*, w: *Narracje po końcu (wielkich) narracji. Kolekcje, obiekty, symulakra...*, red. H. Gosk i A. Zieniewicz, Wyd. Elipsa, Warszawa 2007, s. 203–218.

---

*Kamp i jego nowoczesne (po)wiązania* – prwdr. w książce zbiorowej *Lektury płci. Polskie (kon)teksty*, pod red. M. Dąbrowskiego, Elipsa, Warszawa 2008, s. 59–66.

Wszystkie teksty zostały poddane scalającej redakcji, dopisane, dopowiedziane lub – gdy było trzeba – skrócone albo nazwane nieco inaczej. A także odmiennie skomponowane, gdyż służą innej koncepcji. Zdarzają się jednak małe powtórzenia, także w obrębie przypisów, które usprawiedliwia charakter książki. Czytelnik ma bowiem prawo czytać ją wybiórczo, autor zaś jest zobowiązany przedłożyć tekst możliwie integralny i najpełniejszy.

# Indeks nazwisk

---

- Abriszewska Daria 61  
Adamczyk-Garbowska Monika 252, 254, 255  
Adorno Theodor W. 65, 67, 80, 103, 104, 118, 125, 131, 135, 146, 220, 295, 342, 352  
Aftanazy Roman 311  
Alejchem Szolem 252  
Amsterdamski Piotr 24, 181  
Amsterdamski Stefan 226  
Andruchowycz Jurij 313  
Andrzejewski Jerzy 73, 77, 155, 160, 200  
Ankersmit Frank 28, 34, 50, 136, 269, 331, 332  
Antin Mary 287  
Appadurai Arjun 179, 180, 181  
Arendt Hannah 77, 116, 135, 211, 295, 330  
Arystoteles 87, 89, 92, 95, 98, 111  
Asz Szalom 252  
Auderska Halina 307, 320, 322  
Augustyn, św. 89, 113, 218  
Austen Jane 298  
Austin John L. 22, 53, 170, 175
- Babuscio Jack 390, 391, 393  
Bachtin Michaił 21, 170, 285  
Bacon Francis 95, 139  
Baczak Jacek 87, 95, 348  
Baczo Bronisław 65, 88, 224, 348  
Bałus Wojciech 328, 357, 359  
Banasiak Bogdan 18, 25, 44, 66, 135, 354, 391
- Baran Bogdan 120, 393  
Barańczak Stanisław 152, 358  
Barczyński J. 219  
Barth John 131, 147, 158  
Barthes Roland 19, 53, 181, 240, 283  
Bartoszewski Władysław 187  
Basiuk Tomasz 391  
Baszniak Tadeusz 106  
Bataille Georges 77, 84, 86, 345, 347, 348, 399  
Bator Joanna 30, 201  
Baudelaire Charles 47, 111, 153, 154, 156, 394  
Baudrillard Jean 24, 102, 125, 230, 337, 355, 398  
Bauman Janina 80, 103, 256, 330, 342  
Bauman Zygmunt 15, 65, 74, 76, 80, 81, 92, 93, 101, 103, 106, 109, 110, 135, 140, 162, 179, 187, 208, 209, 210, 211, 221, 224, 228, 229, 231, 256, 281, 330, 334, 335, 336, 342, 349, 379, 390, 395  
Bayerdorfer Hans-Peter 251  
Beauvoir Simone de 29  
Beauvois Daniel 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307  
Beck Ulrich 334  
Beckett Samuel 91, 226, 235, 293  
Benjamin Walter 125, 336, 355, 361, 373  
Benveniste Emile 53, 169, 170  
Berent Waclaw 76, 128, 151, 154, 159, 161

- Bereza Henryk 248  
Bergson Henri 73, 107, 127  
Berkeley George 107  
Berleant Arnold 16  
Berman Marshall 177  
Bernhard Thomas 91, 228, 235  
Bertens Hans 32, 142, 351  
Bhabha Homi K. 184, 185, 283, 297  
Bialik Włodzimierz 239  
Białoszewski Miron 131, 152, 267, 358  
Bielik-Robson Agata 15, 23, 52, 56, 57, 65, 66, 109, 119, 328, 340, 388, 394  
Bieńczyk Marek 87, 327, 348, 354, 355, 356, 361, 362, 367, 368, 375, 394  
Bienek Horst 296  
Bismarck Otto von 182  
Błońska Wanda 240  
Błoński Jan 117, 187, 232, 247, 248, 252, 268, 275, 288, 399  
Bloom Harold 15, 57, 119  
Bobkowski Andrzej 192  
Bocheński Jacek 77  
Boksański Zbigniew 193  
Bolecka Anna 39, 155, 306, 312, 336  
Bolecki Włodzimierz 15, 18, 37, 140, 141, 142, 153, 297, 307, 308  
Bonaparte Napoleon 162, 182, 258  
Booth Wayne C. 52  
Borges Jorge Luis 157, 373  
Borkowska Grażyna 30, 201, 257, 303  
Borowski Tadeusz 131, 161, 266  
Boski Paweł 206, 263  
Brach-Czaina Jolanta 84, 87, 226, 346, 348  
Brandys Kazimierz 238, 246, 249  
Breza Tadeusz 157, 200, 305  
Bricmont Jean 24, 181  
Brodzka Alina 136  
Bronfen Elisabeth 184, 204, 298  
Bryll Ernest 248  
Buber Martin 196, 221, 285  
Buczowski Leopold 39, 131, 203, 212, 306, 312  
Budrecka Aleksandra 117  
Bujnicki Teodor 289  
Bukowski Piotr 104  
Bułhakow Michaił 152  
Bürger Peter 160  
Burzyńska Anna 28, 46, 49, 52, 297, 299  
Butler Judith 16, 29, 35, 36, 200  
Cackowski Zdzisław 31, 350  
Calinescu Matei 129  
Camus Albert 66, 72, 75, 88  
Canetti Elias 91, 126, 152, 162, 192, 209, 212, 217, 240, 283, 295, 296  
Carnap Rudolf 108  
Carr David 34, 35, 333  
Cavanagh Clare 301  
Chambers Iain 283  
Chciuk Andrzej 306, 320  
Chelmoński Józef 154, 312  
Chelstowski Bogdan 23, 39, 69  
Chirpaz François 225  
Chmielewski Adam 25, 26, 56, 75  
Chmielnicki Bohdan 309  
Chołuj Bożena 30, 201  
Choromański Michał 55  
Chwin Stefan 235  
Chyła Wojciech 387  
Cichowicz Stanisław 44, 81, 87, 115, 145, 148, 342  
Cioran Emil 51, 62, 66, 287, 293  
Cixous Hélène 200  
Coetzee John M. 296, 300  
Comte August 68  
Conrad-Korzeniowski Józef 192, 247, 293, 298  
Culler Jonathan 54  
Czaplejewicz Eugeniusz 43, 306

- Czapliński Przemysław 76  
Czarnyszewicz Florian 306, 307, 308  
Czechow Antoni 154  
Czechowicz Józef 152  
Czermińska Małgorzata 232, 402, 403  
Czerniak Stanisław 26, 136, 189, 330, 349  
Czerwiński Marcin 92, 161, 195, 216, 221, 249, 338, 397  
Czycz Stanisław 152
- Dali Salvador 160  
Darwin Karol 68, 219  
Dąbrowska Maria 73, 93, 235, 276, 303  
Dąbrowski Henryk 258  
Dąbrowski Mieczysław 13, 30, 36, 109, 250, 276, 280, 309, 312, 313, 318, 349, 402, 403, 404  
Defoe Daniel 171  
Delaperriere Maria 142  
Deleuze Gilles 127, 195, 216, 366  
Derrida Jacques 21, 22, 23, 24, 27, 44, 46, 48, 49, 53, 60, 170, 190, 192, 281, 293, 294, 295, 300, 355, 368, 373  
Dervaux René 328, 335  
Descombes Vincent 18, 135, 354, 391  
Dewey John 380, 381  
Dichter Wilhelm 249  
Dijk Teunen A. van 168, 174, 177  
Doktor Jan 221  
Domańska Ewa 28, 34, 36, 50, 112, 269, 332, 394  
Dos Passos John Roderigo 50, 152  
Dresler Adolf 129  
Drogoszewski Aureli 260  
Duchamp Marcel 160  
Duszak Anna 170, 174, 175, 176, 180  
Dyserinck Hugo 188, 194  
Dziamski Grzegorz 140
- Eco Umberto 49  
Eichmann Adolf Karl 116  
Eile Stanisław 142  
Eisenbach Artur 259  
Eisler Jerzy 246, 253  
Eliade Mircea 79, 340  
Elzenberg Henryk 46
- Fallaci Oriana 267  
Falski Maciej 32  
Faulkner William 50, 91, 126, 152  
Featherstone Mike 76, 97, 394  
Fedewicz Maria B. 237  
Feldman Wilhelm 247  
Feldmanowa Maria 104  
Feyerabend Paul K. 30, 31, 350  
Fichte Johann Gottlieb 68, 224, 364  
Fiedler Leslie A. 131, 236  
Filipiak Izabela 200, 392  
Fink Wilhelm 327  
Finkielkraut Alain 142  
Fischer-Lichte Erika 124  
Fish Stanley 18, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 62, 173, 174, 181, 335, 349, 396  
Fiut Aleksander 37, 297, 308, 310, 313, 314, 315  
Flaubert Gustav 111, 156  
Flukowski Stefan 55  
Fokkema Douwe 88, 133, 159  
Foucault Michel 7, 34, 48, 65, 91, 100, 101, 104, 107, 114, 121, 123, 133, 169, 170, 171, 172, 174, 178, 186, 192, 219, 237, 284, 335, 380, 393, 394  
Franciszek Józef I, cesarz 183, 371, 376  
Frankiewicz Małgorzata 230  
Freud Zygmunt 31, 68, 73, 92, 126, 127, 191, 192, 219, 220, 223, 243, 286, 364, 379  
Friedländer Saul 244  
Fromm Erich 75, 127  
Frydryczak Beata 336, 361, 364

- Fuchs Peter 204  
Fukuyama Francis 163, 331
- Gadacz Tadeusz 23, 66, 221  
Gajda Stanisław 402  
Gałecki Jerzy 384  
Gasset Jose Ortega y 92, 108, 158, 162, 334  
Gazda Grzegorz 129, 137  
Geertz Clifford 15  
Gellner Ernst 102, 182  
Genette Gérard 356  
Giddens Anthony 39, 65, 68, 69, 74, 93, 95, 97, 98, 135, 158, 334, 337, 338, 340  
Gide André 50, 156  
Giedroyc Jerzy 306  
Giehle Sabine 31, 350, 395, 396  
Gierek Edward 187  
Glaserfeld Ernst von 19  
Głowiński Michał 88, 117, 130, 158, 227, 321, 356, 397  
Godzimirski Jakub M. 81, 342  
Goffman Ervin 16, 75, 93, 98  
Gołaszewska Maria 25, 26, 76, 87, 88, 96, 97, 125, 149, 381, 390  
Gołębiewska Maria 390, 392, 393, 395  
Gombrowicz Witold 55, 73, 117, 119, 120, 121, 135, 152, 155, 157, 192, 200, 210, 222, 223, 226, 229, 232, 233, 247, 288, 290, 294, 358, 399  
Goodman Nelson 58  
Gorazińska-Frontiere Halszka 226  
Gorbaczow Michaił 331  
Górecki Henryk 95, 139  
Górski Jan 246  
Gosk Hanna 40, 84, 309, 346, 403  
Gośliński Jan 54  
Gotlieb Maurycy 247  
Goytisolo Juan 202  
Graff Agnieszka 30, 201  
Graff Gerald 134  
Grajewski Wincenty 233  
Grass Günter 212, 217, 296  
Grochowski Grzegorz 168, 174  
Gromadzki Stanisław 72, 147, 352  
Gruszecka Aniela 200  
Grynberg Henryk 207, 249, 255, 264, 266, 267, 268, 269, 275  
Guattari Felix 195, 216, 366  
Guczalska Katarzyna 400  
Gusdorf Georges 219  
Gutorow Jacek 45, 49
- Habermas Jurgen 65, 138, 143, 144, 145, 220  
Hadaczek Bolesław 306  
Hagens Gunter von 37  
Hall Edward 75, 93  
Hassan Ihab 133, 134, 138  
Haupt Zygmunt 39, 306  
Hedemann Oskar 84, 345  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 224  
Heidbrink Ludger 327, 331, 332, 335, 337, 357, 360, 383, 384  
Heidegger Martin 51, 66, 70, 71, 72, 80, 81, 82, 84, 88, 90, 106, 120, 219, 220, 295, 341, 343, 346  
Heinrich Dieter 103, 338  
Heller Joseph 77, 228  
Hen Józef 249  
Henning Hahn Hans 251  
Herbert Zbigniew 152  
Herder Johann 66, 223, 387  
Herling-Grudziński Gustaw 77, 91, 131, 247, 294  
Hermann Jost 128  
Hernik Mikołaj 106  
Herrnstein Smith Barbara 51  
Hertz Aleksander 246, 247, 250, 256, 257  
Hetmański Marek 31, 350  
Hillis Miller Joseph 44, 46, 54, 56  
Hoffman Ewa 287, 292, 293, 294  
Hołówka Jacek 221  
Hołówka Teresa 102, 182



- Homer 157  
Horkheimer Max 65, 67, 80, 103, 220, 342  
Horney Karen 75, 127  
Houellebecq Michel 356  
Huelle Paweł 278  
Hume David 89, 92, 107  
Husarski Waclaw 104  
Husserl Edmund 18, 391  
Huysmans Joris K. 76, 151  
Hyży Ewa 30, 201
- Ignaczak Ewa 25  
Illés László 125  
Ingarden Roman 89, 101  
Iredyński Ireneusz 75, 155  
Irzykowski Karol 50, 55, 117, 156  
Iser Wolfgang 103, 117, 125, 239, 337, 338, 368, 397  
Iwasiów Inga 30, 200, 201  
Iwaszkiewicz Jarosław 39, 155, 200, 217, 247, 270, 305, 309, 310, 311, 314, 315, 320, 356
- Jabłoński Witold 200  
Jacobi Friedrich Heinrich 72  
Jadwiga, królowa 301  
Jacobson Roman 174  
James William 380  
Jan III Sobieski, król 302  
Jan Paweł II 245  
Janaszek-Ivaničková Halina 88, 133, 143, 158  
Janion Maria 30, 33, 43, 192, 201, 243, 244, 269, 270, 277, 315  
Jankowska Hanna 382, 391  
Jankowski Henryk, ks. 245  
Japp Uwe 128, 139  
Jarosz Krzysztof 287  
Jarymowicz Maria 206, 263  
Jarzębski Jerzy 365  
Jaspers Karl 71, 90, 94, 286  
Jastrun Mieczysław 255  
Jauss Hans-Robert 93, 101, 104, 111, 153
- Jawłowska Aldona 221, 333  
Jaworski Stanisław 55, 232, 233  
Jay Martin 52  
Jewtuch Wolodymyr 184  
Joselewicz Berek 259  
Joyce James 126, 139, 151, 152, 157, 158  
Jurewicz Aleksander 39, 306, 307, 312, 320, 336
- Kaden-Bandrowski Juliusz 73  
Kafka Franz 89, 90, 116, 126, 152, 163  
Kalaga Wojciech 22, 25, 45, 284, 322, 339, 374  
Kalinowska-Blackwood Izabela 226  
Kalinowski Marian Leon 25, 66  
Kalinowski Witold 297  
Kamper Dietmar von 32, 134, 351  
Kania Ireneusz 76, 149, 336  
Kaniowski Andrzej Maciej 46, 47  
Kant Immanuel 16, 25, 67, 89, 106, 384  
Kapuściński Ryszard 77  
Karpowicz Tymoteusz 152  
Kartezjusz (wł. René Descartes) 89, 115, 122, 219, 288  
Kaschack Ellyn 226  
Kasperski Edward 13, 14, 15, 17, 27, 28, 43, 170, 306, 402  
Katarzyna, caryca 183  
Kawalec Julian 235  
Kazimierz Wielki, król 243, 301  
Keff Bożena 41  
Kemper Dirk 127, 129  
Kempny Marian 221, 333  
Kersten Krystyna 245  
Kęszycka Helena 104  
Kierkegaard Soren 70, 72, 76, 327  
Kisielewski Jan August 161  
Klaczko Julian 247  
Kleiner Juliusz 46, 247  
Klinger Cornelia 130, 379, 387  
Klossowski Pierre 354

- Kłoczowski Jan Maria 51, 62  
Kłosińska Krystyna 30, 201  
Kłosiński Krzysztof 402  
Kłoskowska Antonina 194, 195,  
216, 284  
Kobro Katarzyna 160  
Koczanowicz Leszek 25  
Kohn Hans 183  
Kolarzowa Romana 88  
Kolbuszewski Jacek 213, 303  
Kołakowski Leszek 23, 65, 74, 79,  
81, 82, 226, 227, 241, 341, 342,  
343  
Komendant Tadeusz 102, 104, 121,  
230, 284, 337  
Konopnicka Maria 259  
Konwicky Tadeusz 39, 131, 238,  
239, 269, 270, 271, 272, 303,  
306, 307, 308, 315, 316, 320,  
322  
Kopernik Mikołaj 219  
Korusiewicz Maria 16  
Koselleck Reinhart 101, 102, 230,  
360  
Kosiński Jerzy 207, 247  
Kossak-Szczucka Zofia 305  
Kowalik B. 175  
Kowska Małgorzata 23, 39, 69, 83,  
107, 109, 178, 221, 330, 345,  
382  
Kowalski Piotr 215, 282  
Kozłowski Michał 169  
Kozyra Katarzyna 37  
Koźniewski Kazimierz 245  
Krajka W. 175  
Krall Hanna 207, 246, 249, 255,  
273, 274, 278  
Kraskowska Ewa 30, 201  
Krasuska Karolina 36  
Krasuski Krzysztof 37, 297  
Kristeva Julia 13, 16, 24, 27, 31,  
32, 33, 170, 192, 200, 201, 204,  
283, 284, 369  
Krohn Claus-Dieter 202  
Kruczkowski Leon 92, 259, 304  
Krzemieniowa Krystyna 79, 102,  
146, 341, 352  
Krzemień-Ojak Krystyna 118  
Krzyszowicz Marcin 200  
Krzysztoń Jerzy 92  
Kubikowski Tomasz 18  
Kulścár-Szabó Ernő 125  
Kundera Milan 75, 356  
Kuryluk Ewa 37  
Kuśniewicz Andrzej 39, 77, 203,  
206, 209, 217, 275, 277, 278,  
306, 312, 313, 315, 317, 318,  
319, 320  
Kuźma Erazm 19, 28  
Kwiek Marek 329  
Labuda Aleksander 233, 271, 316  
Lacan Jacques 22, 24, 27, 31, 127,  
192, 201, 287  
LaCapra Dominick 34  
Lachowska Dorota 90  
Lam Andrzej 129  
Landgrebe Ludwig 72, 147, 352  
Lang Jacek 76  
Langbaum Robert 129  
Laszlo Erwin 20  
Legeżyńska Anna 402  
Leibniz Gottfried Wilhelm 106,  
113  
Lejeune Philippe 233, 271, 316  
Lem Stanisław 70, 74  
Lenz Siegfried 217, 296  
Lepenes Wolf 334  
Leśmian Bolesław 155, 247, 254,  
255, 277  
Leutzeler Paul Michel 184, 185  
Levin Harry 131, 135  
Lévinas Emmanuel 24, 44, 48, 63,  
83, 84, 85, 144, 145, 148, 196,  
221, 228, 231, 255, 280, 285,  
286, 299, 345, 346, 382  
Levi-Strauss Claude 354  
Lewinówna Zofia 187  
Lindemann Uwe 129  
Lipnicki Marcin 28

- Lipski Leo 306  
Lipszyc Katarzyna 351  
Lisiecka Sława 173  
Lisowski Jerzy 187, 247  
Locke John 107  
Loewith Karl 72  
Longley Kateryna 284, 322  
Lovejoy Arthur 67  
Lubas-Bartoszyńska Regina 232, 233  
Lubicz Piotr 227  
Luebbe Hermann 38  
Luhmann Niklas 28  
Lukacs George 118, 234  
Luter Marcin 89, 105, 219  
Lyotard Jean-François 15, 65, 93, 98, 109, 124, 126, 131, 134, 135, 136, 138, 144, 151, 163, 178, 179, 219, 220, 232, 329, 330, 370, 395
- Łata Marek 390  
Ławrynowicz Marek 39, 306, 307, 312, 336  
Łebkowska Anna 46, 157  
Łoch Eugenia 257  
Łoziński Józef 248  
Łukasiewicz Małgorzata 67, 103, 220, 239, 356
- Mach Wilhelm 200  
MacIntyre Alasdair 56, 65, 75, 78, 92, 98, 158, 338  
Mackiewicz Józef 39, 306, 307, 308, 320, 323  
Madej Wojciech 103  
Madejski Jerzy 19  
Mafesoli Michel 392  
Magris Claudio 239  
Makowiecki Andrzej Z. 136, 199, 402  
Makowski Tadeusz 154  
Malewska-Peyre Hanna 206, 263  
Mall Ram 283
- Man Paul de 46, 126, 237, 355, 361, 363, 373, 374, 376  
Mann Thomas 50, 91, 116, 118, 128, 152, 157, 160, 226, 353  
Marcel Gabriel 221, 227, 230  
Marcuse Herbert 382, 383, 384, 385, 389, 390, 391  
Margański Janusz 297, 398  
Marinetti Filippo Tomaso 162  
Marius Benjamin 184  
Markiewicz Henryk 46, 170, 226, 236, 257, 356  
Markiewka Tomasz 16  
Markowski Michał Paweł 7, 18, 28, 60, 237, 297, 299  
Marks Karol 68, 77, 126  
Marquard Odo 25, 26, 38, 65, 68, 79, 93, 101, 102, 103, 113, 125, 126, 137, 138, 149, 179, 331, 337, 338, 341, 368, 375, 382, 388, 395, 397  
Matejko Jan 113  
Matuszewski Krzysztof 18, 44, 84, 135, 345, 354, 391  
Maurer Jadwiga 258  
Maurya Abhai 133  
Mead Margaret 67, 221  
Meniok Wiera 402  
Merleau-Ponty Maurice 18, 52, 107, 115, 382, 391  
Michalski Krzysztof 108, 223  
Mickiewicz Adam 217, 243, 257, 258, 276, 303, 312  
Mielecki Eleazar 68  
Migasiński Jacek 107, 109, 178, 221, 225, 230, 330  
Milecki Aleksander 356  
Miłosz Czesław 39, 152, 155, 209, 217, 229, 233, 240, 247, 289, 292, 293, 294, 296, 301, 306, 314, 320, 321, 322  
Mitchell Margaret 93  
Mitoraj Igor 139  
Mitosek Zofia 193  
Mizielińska Joanna 30, 201  
Młodożeniec Stanisław 151

- Moczarski Kazimierz 77  
Molisak Alina 268, 403  
Mołotow Władysław 245  
Moniuszko Stanisław 312  
Morawski Stefan 125, 133, 139,  
140, 143, 388  
Morrison Toni 296  
Morton Adam 106, 110  
Możejko Edward 142  
Mrożek Sławomir 155, 177, 200  
Mukoid Ewa 114  
Munch Edvard 95  
Murdoch Iris 74, 78, 150  
Murza-Stankiewicz Halina 313  
Musiał Grzegorz 200  
Musil Robert 95, 120, 121, 122,  
126, 152, 154, 157, 160, 163,  
192, 210  
Mussolini Benito 188  
Myśliwski Wiesław 248
- Nabokov Władimir 293  
Nalbantian Suzanne 236  
Nalewajk Żaneta 14, 15  
Nałkowska Zofia 73, 154, 235,  
266  
Nawarecki Aleksander 34  
Niecikowski Jerzy 72, 147, 352  
Niemcewicz Julian Ursyn 257  
Nietzsche Fryderyk 50, 53, 68, 70,  
72, 73, 80, 83, 89, 92, 93, 126,  
127, 147, 149, 191, 219, 231,  
330, 331, 341, 344, 350, 354,  
355, 364, 374  
Niklas Urszula 133  
Niklewicz Piotr 108, 334  
Norwid Cyprian Kamil 117, 243,  
257  
Nowak Tadeusz 248  
Nowosielski Jerzy 95, 139  
Nowotka Ewa 56  
Nussbaum Martha 52  
Nycz Ryszard 7, 18, 26, 40, 27, 44,  
47, 57, 76, 97, 102, 104, 124, 125,  
142, 220, 229, 289, 332, 339, 402
- Ochab Maria 87, 115  
Odojewski Włodzimierz 39, 203,  
306, 308, 312, 314, 320, 323  
Ogiński Michał Kleofas 312  
Ohmann Richard 175  
Okoniewska Magdalena 200  
Okopień-Sławińska Aleksandra 130,  
321  
Olczak-Roniker Joanna 248, 249  
Olejniczak Janusz 306  
Opatoszu Józef 252  
Orkan-Łęcki Maciej 239  
Orłowski Hubert 117, 239  
Ortwin Ostap 247  
Orzeszkowa Eliza 250, 260, 261,  
262, 276, 303, 311  
Ossowski Stanisław 213  
Ostrowicki Michał 20  
Owidiusz 217
- Paetzold Heinz 142  
Palavestre Predrag 251  
Panas Władysław 47, 252  
Parnicki Teodor 212  
Pascal Blaise 88, 89  
Pascoli Giovanni 239  
Pawelec Andrzej 48, 78, 85, 108,  
120, 150, 223, 347  
Pawelski Arnold 382, 391  
Paweł, apostoł 113  
Paźniewski Włodzimierz 306, 307,  
312  
Peiper Tadeusz 154, 158, 254, 255  
Peirce Charles S. 175, 380  
Penderecki Krzysztof 139  
Perec Georges 356, 358  
Perec Icchok 252  
Pfister Manfred 356  
Pieniążek Paweł 44  
Pieścikowski Edward 259  
Pilot Marian 248  
Poe Edgar Allan 14, 28  
Poeggler Otto 72  
Poggioli Renato 129  
Pomian Krzysztof 65, 227

- Popowski Waclaw Jan 76, 119, 174, 221, 349  
Porębski Mieczysław 321  
Potępa Maciej 221  
Poulet Georges 368  
Praz Mario 162, 327  
Preis-Smith Agata 51  
Prigogine Ilja 351  
Prokop-Janiec Eugenia 248, 252, 253, 254, 256  
Proust Marcel 50, 93, 95, 125, 151, 152, 154, 157, 225, 240, 355, 374, 376  
Prus Bolesław 112, 156, 259  
Pruszczyński Robert 36  
Pruszyński Ksawery 276  
Przybecki Marek 239  
Przyboś Julian 151, 154  
Przybyłowski Artur 374  
Przybyszewski Stanisław 159  
Pucek Zbigniew 180  
Puchalska Mirosława 136  
  
Radziwiłł Krzysztof 121  
Rajewski Sonja 284  
Rauschnig Hermann 72, 73, 74  
Reich-Ranicki Marcel 238  
Reijen Willem van 32, 134, 351  
Renza Louis 239  
Rewers Ewa 168, 170  
Reymont Władysław Stanisław 160  
Ribbentrop Joachim von 245  
Richardson Sammet R. 171  
Ricoeur Paul 23, 39, 69, 79, 87, 87, 92, 114, 115, 170, 221, 224, 230, 235, 341  
Rilke Rainer Maria 355, 374  
Ritz German 37, 200, 297, 309, 314, 320  
Röl Walter 251  
Ronikier Michał 292  
Rorty Richard 26, 52, 53, 56, 58, 61, 74, 76, 81, 97, 119, 135, 173, 174, 204, 221, 343, 349, 381  
Rosner Katarzyna 35  
Roth Joseph 152, 154, 210, 356  
Rousseau Jan Jakub 66, 72, 103, 104, 149, 155, 355, 374  
Różewicz Tadeusz 91, 131, 152, 155, 200, 225, 356, 358  
Rudkowska Magdalena 257  
Rudnicki Adolf 207, 249, 252, 254, 267, 268, 269, 278  
Rushdie Salman 203, 281, 289, 290, 292, 296, 300  
Rusinek Michał 53, 54  
Rybicka Elżbieta 154  
Rylski Eustachy 310  
Rymkiewicz Jarosław Marek 152  
  
Sadaj Ryszard 39, 310, 320  
Sade de, markiz 66, 76, 149  
Safranski Ruediger 76, 77, 78, 84, 149, 150, 345  
Said Edward 281, 283, 297, 299  
Saint-Sernin Bertrand 25, 66, 69, 70  
Sandauer Artur 211, 246, 247, 248, 249, 252, 257, 258, 264, 267, 277  
Sändig Brigitte 251  
Saner Hans 90  
Sartre Jean-Paul 66, 75, 90, 187, 220, 221, 227, 247, 256  
Sauerland Karol 118  
Saussure Ferdinand de 108, 170  
Sawicki Stefan 47  
Schechner Richard 16, 17, 18, 36, 250, 391, 393, 396  
Scheler Max 87, 88, 89, 92  
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 84, 345, 379  
Schiele Egon 95  
Schilling Ewa 200  
Schlangen Walter 188  
Schlegel Wilhelm 363  
Schmidt Siegfried J. 28, 29, 396  
Schopenhauer Artur 68, 84, 330, 331, 345

- Schultze Brigitte 176  
Schulz Bruno 55, 79, 135, 152, 157,  
210, 247, 252, 254, 255, 340,  
360-378  
Schwind Klaus 124  
Sebald Winnfried G. 41  
Senett Richard 387  
Servan-Schreider Perla 226  
Sheppard Richard 39, 40, 96, 97,  
333, 339  
Shmeruk Chone 248, 252, 253, 257,  
262  
Showalter Elaine 226  
Shusterman Richard 16, 25, 26, 36,  
37, 76, 119, 370, 380, 381, 390,  
392, 395  
Sidorek Janusz 189, 251, 285, 313  
Siemek Marek J. 67, 106, 107, 220,  
224, 293, 300  
Sienkiewicz Henryk 76, 304, 309  
Sierszulska Anna 298  
Simmel Georg 379  
Skarga Barbara 20, 23, 44, 56, 74,  
83, 98, 101, 106, 196, 220, 221,  
224, 231, 241, 289, 340, 345,  
382  
Skórczewski Dariusz 37, 297, 308  
Skrendo Andrzej 19, 29  
Sławiński Janusz 130, 227  
Słonimski Antoni 247, 252, 254,  
255  
Słowacki Juliusz 259, 314  
Smolińska Teresa 213  
Sokal Alan 24, 181  
Sontag Susan 382, 383, 390, 392,  
393  
Sosnowski Jerzy 152  
Sosnowski Leszek 21  
Sowiński Grzegorz 70, 147, 352  
Speina Jerzy 372  
Spencer Herbert 68  
Spengler Oswald 222  
Spivak Gayatri Ch. 283, 297  
Srokowski Stanisław 312  
Srzędnicki Jan 22  
Stalin Józef 183, 306  
Stamirowska Krystyna 236  
Stankiewicz Sebastian 37  
Starobinski Jean 375  
Stasiuk Andrzej 313, 321  
Staszic Stanisław 257  
Steiner George 52  
Stelmaszczyk Barbara 235, 332  
Stempowski Jerzy 306  
Stengers Isabelle 351  
Stern Anatol 254  
Stojowski Andrzej 39, 306, 320  
Stróżewski Władysław 22, 101  
Strug Andrzej 73  
Strykowski Julian 207, 209, 246,  
249, 252, 254, 264, 268, 283,  
306  
Strzeмиński Władysław 160  
Stueben Jens 251  
Sugiera Małgorzata 391  
Surma-Gawłowska Monika 13,  
384  
Swift Jonathan 171  
Syndram Karl Ulrich 188, 194  
Szacka Barbara 33  
Szacki Jerzy 211  
Szahaj Andrzej 18, 26, 53, 61, 136,  
174, 330, 349  
Szary-Matywiecka Ewa 22, 175  
Szczęsna Ewa 402  
Szczygielski Marcin 200  
Szenwald Lucjan 155  
Szetow Lew 90  
Szewc Piotr 39, 209, 278, 312, 321,  
336  
Szlengel Władysław 253  
Szołochow Michaił 91  
Szostkiewicz Adam 116, 330  
Szulżycka Alina 39, 69, 334  
Szuster Marcin 57, 119  
Szydłowska Waleria 330  
Szymanowski Karol 312  
Szyborska Wisława 131, 152, 155,  
280, 327, 358

- Tarkowska Elżbieta 221, 333  
Tatarkiewicz Władysław 87, 89, 92  
Taylor Charles 23, 24, 39, 48, 55, 65, 67, 68, 74, 85, 95, 96, 98, 108, 120, 158, 223, 224, 229, 338, 340, 347  
Tazbir Janusz 244, 302  
Tetmajer Kazimierz 153  
Thompson Ewa 298  
Tiedemann Rolf 336  
Tischner Józef 23, 74, 221, 228, 231  
Toeplitz Krzysztof Teodor 248  
Tokarczuk Olga 155  
Tomasik Wojciech 56  
Tomasz z Akwinu, św. 81, 89, 113, 343  
Tomaszewski Jerzy 182  
Tötösy de Zepetnek Steven 19  
Touraine Alain 209  
Toynbee Arnold 103  
Trembecki Stanisław 312  
Truchanowski Kazimierz 121  
Tulli Magdalena 155, 356  
Tuwim Julian 159, 247, 252, 253, 254, 255, 256, 277  
Tyrowicz Stanisław 90  
Tyszczyk Andrzej 47
- Ujejski Kornel 304  
Uliasz Stanisław 306  
Ulicka Danuta 16, 22, 43, 48, 170, 175  
Unamuno Miquel de 93, 94
- Vattimo Gianni 135, 147, 221, 235, 330, 332, 384, 385, 387  
Vietta Silvio 129  
Vincenz Stanisław 243, 248, 306
- Walas Teresa 49  
Waldenfels Bernhard 189, 191, 194, 196, 251, 285, 286, 313, 353  
Wapiński Roman 302, 303
- Wartenstein Wanda 390  
Wasserman Earl 48  
Wat Aleksander 86, 254, 348  
Watson John B. 73  
Wawrzeczki Paweł 97  
Wawrzyszko Paweł 40, 44, 339  
Wążyk Adam 254, 255  
Weber Max 68, 78, 130, 150  
Weier Winfried 70, 71, 147, 352  
Welsch Wolfgang 30, 97, 124, 144, 205, 205, 370, 388, 390, 395, 400  
Węgrozka Jadwiga 226  
Węgrzecki Adam 101  
White Hayden 34, 35, 112, 333  
Wiegandt Ewa 306  
Wilczyński Marek 112  
Wilde Oskar 76, 104, 111, 113, 115, 151, 391  
Wilkoszewska Krystyna 16, 21, 25, 37, 382, 388, 400  
Williams Bernard 105, 106  
Witkacy właśc. Witkiewicz Stanisław Ignacy 55, 73, 135, 152, 157, 162  
Witkowski Michał 200  
Wittgenstein Ludwig 21, 53, 109, 365, 395  
Wittlin Józef 262, 306  
Władysław Jagiełło, król 301  
Wodziński Cezary 71, 106, 115, 116  
Wojdowski Bogdan 207, 249, 251, 252, 255, 267, 274, 278  
Wolniewicz Bogusław 21, 365  
Wolski Paweł 29  
Wolter 89  
Wołkowicz Anna 90  
Woolf Virginia 29, 50, 157  
Woynowicz Paweł 320  
Woźniakowski Henryk 108, 334  
Wójcik Tomasz 270, 316, 349, 402  
Wróbel Józef 252  
Wrzesiński Wojciech 300  
Wyka Kazimierz 152, 246

- 
- Zagajewski Adam 152  
Zapędowska Magdalena 50, 269  
Zapolska Gabriela 160  
Zawadzki Andrzej 135, 384  
Zeh Juli 173  
Zeidler-Janiszewska Anna 36, 329,  
379  
Zeltzer Janina 121  
Zieniewicz Andrzej 403  
Zimorowicz Szymon 312
- Žižek Slavoj 201  
Żeleński (Boy) Tadeusz 89, 199  
Żeromski Stefan 160, 235, 305  
Żółkiewski Stefan 160  
Żurawiecki Bartosz 200  
Żygulski Zdzisław 297